

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- ۷ واکاوی انگاره تعبد در کاشفیت اذان از وقت نماز / مهدی اخلاصی فرداد
- ۲۹ ارزیابی فقهی حکم شوخی به دروغ در دیدگاه امامیه / احمد صابری مجد، علی جعفری و علی اکبر ربیعی
- راهکارهای کاستن از احتیاط در مقام افتاء در حوزه فقه عبادی
- ۵۱ البرز محقق گرفمی، سیدعلی سجادی زاده و محسن جهانگیری
- حکم روزه افراد دارای مشاغل سخت در ترازوی نقد
- ۸۱ محمد مختاری، مهدی عبادی و سیدابوالقاسم حسینی زیدی
- ۹۷ بازخوانی تحلیلی مبانی علامه طباطبایی در تفسیر آیات فقهی / جواد معین و محمدعلی وطن دوست
- وظیفه مأموم هنگام قرائت سوره عزیمه در نماز جماعت
- ۱۱۹ محمد مهدی یزدانی کمرزرد، محمد امامی و سید مهدی نقیبی
- ۱۵۴ چکیده‌های انگلیسی / محمد حسین گلپاری

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).
 - تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲، ... 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> 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 تدوین شده توسط دیگران، در مقاله یا گزارش پژوهشی، مستلزم ارجاع به متن اصلی است.
 - ۱۳- منابع استفاده شده در تدوین مقاله باید موثق و معتبر باشند و نباید از منابع مشکوک یا فاقد اعتبار علمی استفاده یا به آن‌ها استناد کرد.
 - ۱۴- چنانچه نویسنده (نویسندگان) مقاله در هر مرحله از بررسی مقاله و قبل از انتشار، تصمیم به بازپس‌گیری مقاله از مجله بگیرد، این درخواست باید با امضا و تأیید همه نویسندگان از طریق سامانه به مجله ارسال گردد. بدیهی است که نویسندگان موظف به پرداخت و جبران همه هزینه‌های صرف شده برای مقاله هستند.
 - ۱۵- بعد از انتشار مقاله، نویسندگان صرفاً در صورت وجود خطا و اشتباهات غیر قابل اصلاح در مقاله، می‌توانند تقاضای حذف مقاله را از مجله داشته باشند. این درخواست باید با امضا و تأیید همه نویسندگان و ذکر همه دلایل درخواست حذف مقاله به مجله ارسال گردد. هیئت تحریریه بعد از بررسی دلایل تصمیم‌گیری خواهد کرد. همچنین بعد از حذف مقاله، در اولین شماره جاری مجله، دلایل این اتفاق توسط سردبیر به جامعه علمی اعلام خواهد شد.
- ### وظایف اخلاقی و قانونی داوران
- ۱- داوران باید با بررسی محتوایی و کیفی مقاله، به سردبیر و اعضای هیئت تحریریه در پذیرش یا رد مقاله کمک نموده و با ارسال اصلاحیه به نویسندگان، در ارتقای سطح کیفی مقاله و مجله سهیم باشند.
 - ۲- داور باید بلافاصله پس از بررسی خلاصه مقاله، سردبیر نشریه را از تصمیم خود در مورد پذیرش یا عدم پذیرش داوری (به دلیل خارج بودن موضوع مقاله از حوزه تخصص داور، کمبود وقت یا ...) مطلع نماید و در صورت پذیرش داوری، مقاله را در زمان مقرر داوری کند.
 - ۳- اگر مقاله خارج از حوزه تخصص داور است، باید از ارزیابی آن امتناع ورزد.
 - ۴- داوران باید به محرمانگی 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

قضایوت‌های 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 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 پردازد و در این رابطه، تحت تأثیر عوامل غیر علمی و غیر تخصصی قرار نگیرد.

۴- قضایوت 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.

واکاوی انگاره تعبد در

کاشفیت اذان از وقت نماز*

□ مهدی اخلاصی فرداد^۱

چکیده

اذان در میان آموزه‌های دینی علامتی است که بیانگر داخل شدن وقت نماز است. از این رو نزد مسلمانان از جایگاهی ویژه برخوردار است. در این میان، با مراجعه به کتب فقهی می‌توان به دو خوانش متفاوت از اذان و اثربخشی آن دست یافت؛ به طوری که بر وفق یک نگره، اذان به خودی خود خصوصیتی نداشته و اعتماد بر آن در پرتو اطمینانی است که برای مکلف حاصل می‌شود، بنابراین تنها زمانی می‌توان با اعتماد بر آن به نماز ایستاد که اطمینان از داخل شدن وقت حاصل شود. بر وفق نگره دیگر، اذان نهادی مستقل بوده و کاشفیت آن نسبت به داخل شدن وقت تعبدی است؛ بدین معنا که با شنیدن اذان می‌توان به نماز ایستاد. در این میان، با توجه به حضور شیعیان و اهل سنت در سرزمین‌های یکدیگر و لزوم حضور پرشکوه در مراسم عبادی، پرداختن به این بحث امری ضروری است. بدین منظور در پژوهش پیش رو که با تکیه بر گردآوری اطلاعات

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۹.

۱. طلبه سطح ۳ حوزه علمیه قم، دانش‌آموخته مرکز تخصصی فقه ائمه اطهار (عج)، قم، ایران
(mehdi.ekhlasi.fardad@gmail.com).

به صورت کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته است. چگونگی کاشفیت اذان از داخل شدن وقت نماز در منابع اسلامی مورد بازخوانی قرار گرفت. نتایج نشان می‌دهد که اذان نهادی مستقل است که کاشفیت آن از داخل شدن وقت نماز تعبدی بوده و می‌توان با تکیه بر آن وارد نماز شد.

واژگان کلیدی: اذان، وقت نماز، سیره عقلا، تعبد، اطمینان.

مقدمه

نماز در شریعت اسلامی از جایگاهی والای برخوردار است. از این رو به جای آوردن آن در اول وقت برای مسلمانان از اهمیتی ویژه برخوردار است. بر این اساس، در شریعت اسلامی راهکارهای متفاوتی برای پی بردن به داخل شدن وقت نماز بیان شده است که یکی از این روش‌ها که امروزه در میان حکومت‌های اسلامی حالت رسمی به خود گرفته است، پخش اذان است. مقبولیت و اثر پخش اذان با در نظر گرفتن نگاه رسمی که از حاکمیت نشئت گرفته، به گونه‌ای است که مسلمانان با شنیدن آن، مهیای نماز شده و خود را بی‌نیاز از واریسی مجدد داخل شدن وقت می‌دانند. با وجود این، نگاهی به متون فقهی و اقوال فقیهان، حکایت از اختلاف نظرهایی در پیشینه اعتماد بر اذان دارد؛ به طوری که برخی اذان را همانند سایر امارات به حساب آورده‌اند که در صورت اطمینان آور بودن می‌تواند اثربخش باشد و در مقابل، برخی برای اذان جایگاهی ویژه قائل بوده و کاشفیت آن را تعبدی دانسته‌اند که در مواقع تردید مکلف می‌تواند اعتمادبخش وی باشد. تعیین دیدگاه صحیح در این زمینه، زمانی از اهمیت دوچندان برخوردار خواهد بود که مسلمانان در کشورها و شهرهای یکدیگر قصد اقامه نماز داشته باشند؛ چراکه طبیعی است در فرض ایجاد اطمینان علاوه بر جواز اقامه نماز، موجبات شرکت در نماز اهل سنت فراهم آمده و به نمادی از وحدت تبدیل می‌شود. نسبت به پیشینه این بحث نیز اگرچه به طور پراکنده می‌توان در برخی از کتب مفصل فقهی به مطالبی پراکنده دست یافت، اما به اثر مستقلی دست نیافتیم. بدین منظور در نوشتار پیش رو، ابتدا مفاهیم تأثیرگذار به اجمال مورد واکاوی قرار گرفته و سپس به اندیشه‌های مختلف اشاره شده و مستندات هر دیدگاه طرح و بررسی می‌گردد.

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. اذان

بسیاری از اهل لغت، اذان را به اعلام معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۴۱۰: ۲۰۴۸/۵؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۲۱۹/۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۹/۱۳). ابن‌اثیر معتقد است که هرگاه اذان با تشدید به کار رود (أَذَّنَ)، به معنای مطلق اعلام نبوده و برای اعلام وقت نماز است (ابن‌اثیر جزری، بی‌تا: ۳۴/۱). نسبت به مصطلح شرعی نیز اذان به معنای اذکاری است که برای اعلام داخل شدن وقت نماز وضع شده است (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۱۲۱/۲). بسیاری دیگر از فقیهان نیز همین معنا را ذکر کرده‌اند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۲۵۴/۳؛ کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۱۶۷/۲). بر پایه منابع امامیه، پیامبر ﷺ کیفیت اذان را از طریق وحی دریافت کرد. امام صادق علیه‌السلام فرموده است:

«چون جبریل علیه‌السلام اذان را به پیامبر ﷺ وحی می‌کرد، سر آن حضرت بر دامن علی علیه‌السلام بود و چون تمام شد و رسول خدا ﷺ از آن حال به خود آمد، به علی علیه‌السلام فرمود: شنیدی؟ گفت: آری. پرسید: حفظ کردی؟ گفت: آری، فرمود: اکنون بلال را فراخوان و به او بیاموز. علی علیه‌السلام بلال را فراخواند و به او آموخت» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۲/۳).

۱-۲. اطمینان

از نگاه اهل لغت، اطمینان به معنای سکون نفس و آرامش است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۴۲/۷؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۲۱۵۸/۶). راغب اصفهانی می‌گوید: اطمینان به معنای سکون و آرامش پس از بی‌قراری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲۴). از منظر اصطلاحی نیز معانی متفاوتی برای اطمینان ارائه شده است؛ به‌طوری‌که برخی اطمینان را به علم عادی تعریف کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۱۶/۶). آیه‌الله فاضل لنکرانی می‌گوید اطمینان همان علم عادی است که عقلا با آن معامله علم می‌کنند و حجت عقلایی است؛ همان‌گونه که علم حقیقی، حجت عقلی می‌باشد (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۱۴: ۲۰۹). در برخی از کلمات نیز از اطمینان با تعبیر علم عرفی یاد شده (نجفی، بی‌تا: ۲۶۷/۷) و چنین گفته شده است که اطمینان علم عرفی است و از هر منبعی گرفته شود، قابل اعتناست

(سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴: ۱۹۹/۴). محقق روحانی نیز اطمینان را جزم بدون ورود احتمال خلاف به ذهن یا عقلایی نبودن احتمال خلاف در نظر عقلا معرفی می‌نماید و مثال می‌زند به اینکه اگر شخص ثقه‌ای بگوید «زید آمد»، احتمالی غیر از اراده آمدن زید به ذهن راه پیدا نمی‌کند و به مراد او جزم پیدا می‌کنیم، بدون توجه به اینکه کلام او ظهوری دارد که ممکن است از آن معنای دیگری اراده شده باشد. از این رو به خاطر خبر دادن او، به آمدن زید جزم پیدا می‌کنیم (حسینی روحانی، ۱۴۱۳: ۱۸۶/۴). پس از بررسی نظرات مختلف مشاهده می‌شود که اکثر قریب به اتفاق صاحب نظران با تعابیر مختلف، اطمینان را در مرتبه علم قرار داده‌اند (ر.ک: بدخش و محمدرضایی، ۱۳۹۹: ۱۳).

۳-۱. سیره عقلا

اندیشمندان اسلامی تعاریف متعددی را برای سیره عقلا مطرح کرده‌اند؛ عباراتی چون: «استمرار عمل عقلا بر انجام کاری بدون در نظر گرفتن گرایش دینی و مذهبی آنها» (غروی نائینی، ۱۳۷۶: ۱۹۲/۳)، «گرایش عمومی عقلا به سوی رفتار معین بدون اینکه شرع در شکل‌گیری آن نقش مثبتی داشته باشد» (صدر، ۱۴۰۶: ۹۷/۱)، «رفتار و سلوک عقلای همه زمان‌ها و مکان‌ها و فرهنگ‌ها و ادیان مختلف در مواجهه با یک واقعه» (طباطبایی حکیم، ۱۹۷۹: ۱۹۷)، «شاخه‌ای از عرف که مورد پسند عقل است» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸: ۸۸۳/۲)، تعاریفی ارائه شده برای سیره عقلاست. اغلب اصولیان در تعریف خود قید «عقلاء بما هم عقلاء» را هم افزوده‌اند (عراقی، ۱۴۱۷: ۱۳۷/۳) و مقصود آنان از این قید آن است که هرگونه انتساب مذهبی، اجتماعی، جغرافیایی، فرهنگی و... را در پدید آمدن سیره نفی کنند (فخلعی، ۱۳۸۹: ۹۹).

۲. بیان اندیشه‌ها در چگونگی کاشفیت اذان از داخل شدن وقت نماز

در مورد کاشفیت اذان از داخل شدن وقت، دو نگره مطرح شده است که در ادامه بیان می‌شود.

۱-۲. دیدگاه کاشفیت اذان از رهاورد وثوق و اطمینان

در نگاه شماری از فقیهان، تبعیت از اذان مؤذن بر مدار وثوق فعلی حاصل از اذان،

استقرار یافته است و در حقیقت حجت در نزد مکلف برای ورود وی در نماز، وثوق و اطمینانی است که از اذان حاصل می‌شود (اراکی، ۱۴۲۱: ۱۰۶/۱). بنابراین خود اذان از موضوعیتی برخوردار نبوده و به صرف شنیدن صدای مؤذن نمی‌توان به نماز ایستاد (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۵۴/۵). در نگاه قائلان به این دیدگاه، در صورتی اذان بر داخل شدن وقت دلالت داشته و قابل اعتماد است که مؤذن آن وقت شناس بوده و بعد از وارد شدن وقت نماز، به اذان گفتن اقدام نماید. در نتیجه، هر مؤذنی قابلیت اعتماد را ندارد. محقق همدانی در این باره می‌نگارد:

«اعتبار اذان از باب طریقت و کاشفیت آن از وقت است؛ چراکه اذان اخبار فعلی محسوب می‌شود» (همدانی، ۱۴۱۶: ۳۷۳/۹).

بنابراین اذان به عنوان اخبار فعلی مؤذن، طریقی عقلایی بوده که کاشفیت از وقت را به همراه دارد و این نگاه عقلایی نیز مورد قبول شارع واقع شده است. بر همین اساس، محقق همدانی تأکید می‌نماید که اعتبار اذان بر اساس همین روش عقلایی اعتبارسنجی می‌شود و تعبد نقشی در این میان ندارد (همان) و منشأ روش عقلا نیز حصول اطمینان است. طبیعی است که در فضای چنین تفسیری از اذان، مؤذن به عنوان یک ابزار مستقل که موضوعیت داشته و از نقشی کلیدی در اعلام وقت نماز برخوردار است، خارج می‌گردد و آنچه در این میان مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، میزان اعتمادی است که حاصل شده است. به دیگر سخن، نمی‌توان از اذان به عنوان اماره‌ای تعبدی یاد کرد. این نگاه در تعدادی از استفتائات مراجع معظم تقلید نیز منعکس شده است که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌نماییم:

- در استفتایی از آیه‌الله فاضل لنکرانی آمده است: آیا حضرت عالی ساعات شرعی مستخرج مؤسسه ژئوفیزیک دانشگاه تهران را اجازه تبعیت می‌فرمایید؟ ایشان در پاسخ مرقوم داشته است:

«برای کسانی که اطمینان پیدا می‌کنند، مانعی ندارد» (فاضل موحدی لنکرانی، بی‌تا: ۷۷/۱).

- آیه‌الله سیستانی نمازی را که با تکیه بر اذان مؤذن اقامه شده است، در صورتی

مجزی می‌داند که از اذان وی اطمینان به داخل شدن وقت حاصل شده باشد (ر.ک: حسینی سیستانی، ۱۴۱۷: ۱۷۰/۱).

آیه‌الله مکارم شیرازی نیز در پاسخ به سؤالی نگاشته است: «همین اندازه که گمان قوی یا اطمینان بر دخول وقت حاصل شود، کافی است؛ از هر طریقی که باشد، فرقی نمی‌کند» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۱۰۰/۲).

۱-۱-۲. مستندات کاشفیت اذان از دخول وقت از رهاورد وثوق فعلی

قائلان به کاشفیت اذان از داخل شدن وقت نماز بر مبنای اطمینان، برای اثبات مدعای خویش به بیان مستندات پرداخته‌اند که در ادامه بیان می‌شود.

۱. روایت محاربی

«سَعِدٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ ذَرِيحِ الْمُحَارِبِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: صَلَّى الْجُمُعَةَ بِأَذَانِ هَوْلَاءَ، فَإِنَّهُمْ أَشَدُّ شَيْءٍ مُوَاطَبَةً عَلَى الْوَقْتِ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۸۴/۲)؛ امام صادق عليه السلام فرمود: با اذان این جماعت [اهل سنت] نماز جمعه بخوان؛ زیرا ایشان بیش از همه مواظب وقت نماز هستند.

این روایت از منظر اعتبارسنجی سندی، روایتی صحیح به شمار می‌آید (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۱۱/۴؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۱۵۱/۵؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۱/۳۷۵). نسبت به دلالت روایت نیز امام عليه السلام به ذریح می‌فرماید که نماز جمعه را به هنگام اعلام اذان اهل سنت می‌توان خواند، آنگاه منشأ این اعتماد را نیز مواظبت ایشان تعلیل می‌فرماید (فَإِنَّهُمْ أَشَدُّ شَيْءٍ مُوَاطَبَةً عَلَى الْوَقْتِ). طبیعی است که اثربخشی تعلیل یادشده، آن خواهد بود که ملاک و میزان در اذان وثوق و اطمینان است و به‌صرف اینکه صدای اذان پخش شود، نمی‌توان بر آن تکیه کرد (رد بر تعدی بودن کاشفیت اذان). وجود چنین تعلیلی باعث می‌شود سایر روایات که اذان را به‌نحو مطلق معتبر معرفی کرده‌اند، مقید شوند. اساساً در پرتو حصول این علت است که اذان اهل سنت معتبر دانسته شده است و از رهگذر آن، اطمینان به داخل شدن وقت حاصل می‌شود (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۱/۳۷۵). بنابراین هر شخصی که از اذانش اطمینان حاصل شود، برای فرد حجت خواهد بود (محقق داماد، ۱۴۱۶: ۲۰۵/۱) و چنین تعلیلی سیاق روایت را از تعدی بودن

خارج می‌نماید (همدانی، ۱۴۱۶: ۳۷۴/۹). از این رو علت اعتماد، حصول وثوق و اطمینان است و مواظبت اهل سنت بر وقت نماز نیز موجب وثوق می‌شود (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۲۰۲/۱۱). با عنایت به مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت که اذان به‌عنوان یک اماره خصوصیتی نداشته و مناط، حصول اطمینان است (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۵۴/۵). با ملاک قرار گرفتن این روایت واضح می‌شود که روایات وارد شده بر مدار اعتماد به اذان در صدد اعتباردهی به اذان تمامی مؤذنان نیستند (همدانی، ۱۴۱۶: ۳۷۴/۹) و تنها اذانی مجوز ورود به نماز خواهد بود که اطمینان‌آور باشد و این مقتضای تعلیلی است که در روایت وارد شده است (نراقی، ۱۴۱۵: ۹۵/۴).

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد روایت محاربی با دیدگاه رقیب (تبعیدی بودن کاشفیت اذان) تعارضی نداشته و نمی‌توان از آن به‌عنوان مخصص روایاتی یاد کرد که بر تبعیدی بودن اذان دلالت دارند. توضیح آنکه مؤذن دارای شرایطی است که با لحاظ آن، اذان به‌عنوان نهادی مستقل، این اثرگذاری را داراست که تعبداً بر داخل شدن وقت دلالت نماید. در همین راستا، روایت محاربی در مقام تبیین ساختار معرفتی اذان است که برآمده از مواظبت و زمان‌شناسی است و در روایت محمد بن خالد قسری^۱ که در آن راوی نگرانی خویش در به جای آوردن نماز جمعه قبل از زوال شمس را با امام عَلَيْهِ السَّلَام در میان می‌گذارد (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۳۷۹/۵)، امام عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید: «إِنَّمَا ذَلِكَ عَلَى الْمُؤَذِّنِينَ»؛ بدین معنا که شما نیازی به دقت و اعتبارسنجی وقت ندارید، بلکه این امور بر عهده مؤذنان بوده که پس از طی مراحل آن و اعلام اذان توسط آن‌ها می‌توان به نماز ایستاد. در نتیجه، تعارضی میان دو روایت مشاهده نمی‌شود و روایت محاربی نیز به معنای اعتبار اطمینان نخواهد بود.

۲. روایت علی بن جعفر

«مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الشَّهِيدُ فِي الذِّكْرِ عَنِ ابْنِ أَبِي قُرَّةَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَحْيَةَ مَوْسَى عَلَيْهِ السَّلَام فِي الرَّجُلِ يَسْمَعُ الْأَذَانَ فَيَصَلِّي الْفَجْرَ وَلَا يَدْرِي أَمْ طَلَعَ أَمْ لَا، غَيْرَ أَنَّهُ

۱. در دیدگاه دوم، از این روایت بحث خواهیم کرد.

يَطْلُقُ لِمَكَانِ الْأَذَانِ أَنَّهُ طَلَعَ. قَالَ: لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْ طَلَعَ» (همان: ۲۸۰/۴):
 راوی در روایت از نماز شخصی سؤال می‌نماید که اذان را شنیده و به نماز ایستاده
 است، اما خود از طلوع فجر اطلاعی ندارد و تنها با تکیه بر اذان، گمان به دخول
 وقت پیدا کرده است. امام علی (ع) در پاسخ فرمود: نماز وی مجزی نبوده تا آنکه با علم
 به دخول وقت به نماز بایستد.

مستفاد از این روایت صحیحه (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۲/۱۱)، عدم اعتبار اذان است؛
 بلکه حصول علم نسبت به داخل شدن وقت، امری لازم به شمار می‌رود (موسوی عاملی،
 ۱۴۱۱: ۹۷/۳). بنابراین با توجه به ترک استفسالی که در خصوص اذان صورت گرفته و
 نیز اطلاق پاسخ امام علی (ع) که تنها صورت حصول علم را مجوز دخول به نماز دانسته
 است، نمی‌توان بر مطلق اذان مؤذن (ولو مؤذن وقت شناس) اعتماد نمود، اما با توجه به
 روایاتی مانند روایت «ذریح محاربی» که نص در جواز اعتماد به مؤذن عادل و عارف
 است، می‌بایست از ظاهر روایت علی بن جعفر دست برداشت و گستره آن را محدود
 به مواردی دانست که علم و اطمینان حاصل نمی‌شود. در نتیجه، اذان مورد وثوق بر
 اعتبار و حجیت خود باقی است و روایت شامل این مورد نمی‌شود (همدانی، ۱۴۱۶:
 ۳۶۶/۹ و ۳۷۶).

بررسی و نقد

با توجه به آنکه روایات فراوانی بر جواز اعتماد بر اذان دلالت دارند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۵:
 ۲۹۸/۶)، بسیاری از فقیهان به مفاد این روایت ملتزم نبوده و آن را به گونه‌ای توجیه نموده‌اند
 (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸۰/۴؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۲/۱۱؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۱۵۴/۴):
 چراکه در صورت عدم ترتب اثر بر اذان و معتبر نبودن آن، فایده‌ای بر تشریح اذان بار
 نخواهد شد و در نتیجه باید گفت که جعل اذان لغو است (ر.ک: طباطبایی قمی، ۱۴۲۶:
 ۱۵۴/۴). از این رو، گروهی همچون محقق همدانی با پذیرش اصل روایت، بر آن‌اند که
 اذان فرد مورد اعتماد را از گستره آن خارج نمایند. ایشان نگاشته است:
 «روایت از اذان نقه منصرف است؛ چراکه روایات متعددی وجود دارند که نص در
 جواز اعتماد بر مؤذن هستند» (همدانی، ۱۴۱۶: ۳۷۶/۹).

با این رویکرد (خروج اذان ثقه)، مطلق اذان قابل اعتماد نبوده و مشمول روایت علی بن جعفر می‌شود. این در حالی است که روایات متعددی در منابع روایی نقل شده‌اند که اعتمادآوری را در اذان شرط نمی‌دانند^۱ و با یک روایت نیز نمی‌توان آن‌ها را کنار گذاشت. از همین رو، محقق نائینی بر این عقیده است که نبایستی روایت علی بن جعفر را بر مورد اطمینان نبودن مؤذن حمل نمود؛ چراکه شاهی بر این مدعا وجود ندارد. بنابراین روایت توان ایستادگی در مقابل مطلقات متعدد را ندارد (غروی نائینی، ۱۴۱۱: ۱۳۲/۱).

۳. ارشادی بودن امر به تبعیت از اذان مؤذن

عمل به اخبار فرد ثقه، امری مرتکز در اذهان عقلاست و اوامری که به امور ارتکازی تعلق می‌گیرد، می‌بایست بر مدار ارتکاز، گستره‌شناسی و تحلیل گردد. از این رو، ظاهر بنای عقلا در تبعیت قول ثقه، از جهت آرامش و سکونی است که از صحت مضمون خبر داده شده، به دست می‌آید. بنابراین اطمینان عامل اساسی در تبعیت از خبر دیگری است (حائری یزدی، ۱۴۰۴: ۲۳). بر همین اساس، برخی نویسندگان اوامر واردشده در خصوص تبعیت از اذان را در وزان اوامر ارشادی لحاظ کرده و در مقام مستندسازی کلام خویش نگاشته‌اند:

«در موضوعاتی که اهل عرف دارای شیوه و مرام خاصی هستند، صدور اوامری از سوی شارع که ناظر به عملکرد عرف است، تبعیدی قلمداد نشده و احاله به همان ارتکاز عقلا در مشی خویش است و در همان فضا و گستره باید معنا گردد. براینند چنین دیدگاهی آن است که اطلاقی برای اوامر صادرشده صورت نمی‌پذیرد. به بیان دیگر، برداشت اطلاقی از این اوامر، فرع در مقام تشریح بودن است. بنابراین در مواجهه با اوامر ارشادی، امری ماوراء ارتکاز عقلا قابل برداشت نیست و در سعه و ضیق آن باید به سیره عقلا مراجعه کرد. با در نظر گرفتن مطالب بیان‌شده، یکی از اوامری که در شریعت اسلامی شاهد آن هستیم، ارجاع مردم به مؤذن برای احراز وارد شدن وقت نماز است و از آنجایی که شالوده مراجعه به مؤذن، همان ترتیب اثر دادن به قول فرد مورد اطمینان و موثق است که امری برآمده از سیره عقلاست. لازم است که

۱. در دیدگاه بعد تفصیلاً به نقل و تحلیل مضامین آن‌ها خواهیم پرداخت.

روایات نیز در همان گستره سیره عقلا تبیین شوند که عبارت است از حجیت اذان مؤذن در صورت اطمینان؛ چراکه وزان این ارجاع همانند ارجاع بیمار به پزشک است و مقصود از آن، از بین بردن ترس، شک و تردیدی است که نسبت به مؤذنه‌های منصوب از ناحیه دستگاه طاغوت در میان مردم بوده است» (اراکی، ۱۴۲۱: ۱۰۷/۱).

بررسی و نقد

در مواردی که از سوی شارع مقدس اطلاقاتی صادر شده باشد و همسو با این اطلاقات نیز بنای عقلا مطرح باشد، نمی‌توان با این ادعا که اطلاقات لفظی ناظر به سیره عقلاست، از اطلاق این ادله صرف نظر نمود. دلیل این نگاه نیز آن است که ظاهر اولی خطابات شارع آن است که در مقام تأسیس و مولویت است، نه اینکه صرفاً در مقام ارشاد و امضای طریق عقلا باشد. به عبارت دیگر، صرف وجود بنای عقلا سبب نمی‌شود که خطابات شارع از مولویت خارج شوند؛ چون این احتمال وجود دارد که شارع بخواهد این حکم را در دایره وسیع‌تری از دایره بنای عقلا جعل کند. از مهم‌ترین ثمرات این بحث، بهره‌بری در حل مسائل مستحدثه است؛ زیرا با پذیرش عدم شکل‌گیری اطلاق و تفسیر آن بر مدار سیره عقلا، در مواردی که در وجود یا عدم قیدی شک شود، نمی‌توان به سیره عقلا تمسک کرد؛ چراکه سیره دلیلی لَبّی بوده و باید به قدر متیقن آن اکتفا کرد (موسوی خمینی، ۱۴۲۶: ۶۵) و این در حالی است که اطلاقات شارع این قابلیت را دارد که در مورد مشکوک به آن تمسک کرد. از این رو، این‌طور نیست که اگر در مواردی بنای عقلایی وجود داشته باشد و اطلاق لفظی وارد شود، نتوان به اطلاق لفظی تمسک کرد.

۲-۲. دیدگاه کاشفیت اذان از رهاورد تعبد

برخی فقیهان اذان را اماره‌ای تعبدی برای داخل شدن وقت نماز قلمداد کرده‌اند. میرزای نائینی بعد از اشاره به برخی روایات باب اذان می‌نگارد:

«وإطلاق هذه الأخبار... تدلّ علی جواز الاعتماد بقول المؤذن فی باب الوقت، حتّی مع التمكن من تحصیل العلم من دون صبر، وحتّی مع عدم حصول العلم من أذان المؤذن» (غروی نائینی، ۱۴۱۱: ۱۳۱/۱).

در این نگاه، مناط و ملاک حجیت، حکایتی است که از اذان گفتن مؤذن به دست می‌آید و از آنجایی که مؤذن فردی عارف و وقت‌شناس است، برای احتمال خطای وی مجالی نخواهد بود. به دیگر سخن، اذان طریقی نوعی است که کاشف از داخل شدن وقت نماز است (گلپایگانی، ۱۴۳۹: ۱۴۹/۱). بدیهی است که در این نگاه، حصول اطمینان نسبت به داخل شدن وقت جایگاهی ندارد و صرف شنیدن اذان، مجوزی برای وارد شدن در نماز خواهد بود.

۱-۲-۲. مستندات انگاره تعبد در کاشفیت اذان از دخول وقت

قائلان به تبدی بودن کاشفیت اذان به بیان مستنداتی پرداخته‌اند که در ادامه بیان می‌شود.

۱-۲-۲-۱. روایات

الف) اطلاق روایات

روایت اول:

«مُحَمَّدٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: الْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ وَالْإِمَامُ صَاحِبٌ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۸۲/۲).

در اعتبار سند روایت باید گفت برخی از راویان این روایت مجهول بوده که باعث شده است روایت ضعیف قلمداد شود. اما با تکیه بر این نکته که روایت توسط محمد بن علی بن محبوب اشعری قمی نقل شده که در مورد وی آمده است: «شیخ القمیین فی زمانه، ثقة، عین، فقیه، صحیح المذهب» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۴۹) و با توجه به جایگاه رفیع ایشان در میان قمی‌ها، اگر روایت ضعیف می‌بود، ایشان به نقل روایات ضعیف متهم شده و در کتب رجالی نیز نقل می‌شد؛ همان‌گونه که در مورد سایر راویان قمی این رویکرد نقل شده است. این در حالی است که کتب رجال به بزرگی و جلالت از ایشان یاد می‌نمایند. علاوه بر آنکه مضمون این روایت در سایر روایات وجود دارد؛ همانند: «إِنَّهُمْ الْأُمَّاءُ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۲۹۱/۱) و نیز «الْمُؤَذِّنُونَ أُمَّاءُ الْمُؤْمِنِينَ» (همان، ۲۹۲/۱). در نتیجه می‌توان به روایت اعتماد کرد. از ناحیه دلالت نیز در این روایت، مؤذن مورد اطمینان، و امام

جماعت ضامن معرفی شده است. اطلاق به کاررفته در این روایت بیانگر اعتماد بر کلام مؤذن است و گستره این اطلاق نه تنها شامل موارد اطمینانی می شود، بلکه مواردی را نیز که از اذان مؤذن علم به دخول وقت نماز حاصل نشود، در بر می گیرد (غروی نائینی، ۱۴۱۱: ۱۳۱/۱). در این روایت، موضوع مطلق مؤذن است و کاریست «مؤمن» در آن گویای اطمینان آور بودن این منصب در نظر شرع است و از آنجایی که روایت، ضمان شرعی را در موارد تخلف و خطای در تشخیص بر عهده مؤذن گذاشته است، وجهی برای ارشادی بودن روایت و حواله آن به ارتکاز عقلایی و تحلیل آن بر مدار اطمینان و وثوق باقی نمی ماند (ر.ک: فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۰۸: ۲۴۹) و اصولاً چنین وصفی در مورد مؤذن با این نگاه که تنها زمانی بر اذان وی تکیه شود که اطمینان به همراه داشته باشد، سازگاری ندارد. دلیل این مدعا نیز آن است که اگر اطمینان ملاک قرار گیرد، دیگر امین دانستن مؤذن و محوریت او جایگاهی نخواهد داشت و مهم حصول اطمینان است.

روایت دوم: بلال مؤذن رسول خدا ﷺ چنین نقل می نماید:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: الْمُؤَذِّنُونَ أُمَّتَاءُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ وَصَوْمِهِمْ وَلُحُومِهِمْ وَدِمَائِهِمْ لَا يَسْأَلُونَ اللَّهَ شَيْئاً إِلَّا أَعْطَاهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ فِي شَيْءٍ إِلَّا شَفَعُوا...» (صدوق، ۱۴۱۳: ۲۹۲/۱)؛ مؤذنان، امانتداران اهل ایمان بر نمازها، روزه، گوشت و خونشان هستند. هرچه از خداوند ﷻ درخواست کنند، به آنان عطا می کند و برای هرچه شفاعت کنند، شفاعتشان پذیرفته می شود.

نسبت به سند روایت، اگرچه در طریقی که شیخ صدوق در مشیخه بیان کرده است (ر.ک: همان: ۴۵۷/۴)، روایانی وجود دارند که مجهول بوده و صحت آن را مخدوش می سازند (موسوی خویی، بی تا: ۲۷۲/۴)، اما با تمامی این اوصاف، محدث نوری در خاتمه مستدرک با ذکر قرائنی به اعتبار و صحت روایت حکم می نماید (نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۴۴۸/۵). از سیاق روایت کاملاً معلوم است که اذان در اوایل اسلام منصب مهمی بوده و به هرکسی واگذار نمی شده است؛ اما هنگامی که فردی در این منصب قرار می گرفت و به اعلام اذان می پرداخت، بیانگر آن بود که وقت نماز داخل شده است و مردم نیز برای اقامه نماز مهیا می شدند. بر همین اساس، وصفی که برای مؤذن به کار رفته، امین بودن اوست و این در حالی است که اگر خود مؤذن از اعتباری برخوردار

نباشد و مدار در اعتماد بر وی، اطمینان‌آور بودن باشد، در این صورت امین بودن مؤذن بی‌معنا خواهد بود؛ چراکه میزان و ملاک اطمینان حاصل شده است. این در حالی است که در روایت بر روی انبعائی که از شنیدن اذان وی به دست می‌آید، تکیه شده و بر همین اساس نیز جایگاهی همچون شفاعت در مورد ایشان به کار رفته است. در نتیجه می‌توان گفت که روایت مؤذن را در اعلام وقت، فردی امین تعریف می‌نماید (گلیپایگانی، ۱۴۳۹: ۱۵۰/۱). اساساً به لحاظ همین رویکرد است که متشرعه به هنگام شنیدن اذان مؤذن به انجام مقدمات اذان پرداخته و پس از پایان اذان به نماز می‌ایستند؛ چراکه از نگاه ایشان، مؤذن مورد اطمینان بوده و اذانش حجت است و اماره‌ای معتبر در داخل شدن وقت به حساب می‌آید (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۱۸: ۲۵۰). بنابراین مقید کردن اذان به صورت اعتمادآور بودن، با ظاهر روایت بلال و اوصافی که در آن برای مؤذن بیان شده است، سازگاری ندارد.

بررسی و نقد تمسک به اطلاق روایات

تمسک به اطلاق برآمده از روایات با مناقشاتی روبه‌روست که در ادامه برخی از آن‌ها را بیان می‌کنیم:

۱- این روایات انصراف به مواردی دارد که مؤذنان افرادی مورد اطمینان بوده‌اند، همان‌گونه که در عصر اهل بیت علیهم‌السلام تشکیلات نهاد اذان را افرادی امین تشکیل می‌دادند. به نظر می‌رسد با تأمل در لسان روایاتی همچون: «الْمُؤَدَّنُ مُؤْتَمَنٌ» و «الْمُؤَدَّنُونَ أُمَّتَاءُ الْمُؤْمِنِينَ» می‌توان به این نتیجه رسید که این تعابیر به خود منصب اذان نظر داشته‌اند و نبایستی آن‌ها را بر مدار اطمینان‌آور بودن مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. به بیان دیگر، روایت در مقام اطمینان‌بخشی به مؤمنان است که با توجه به امین بودن مؤذن، نیازی به واری و راستی‌آزمایی نیست.

۲- با توجه به روایاتی مانند ذریح محاربی، این اطلاقات تقیید می‌خورد؛ زیرا روایت ذریح با توجه به تعلیل به کاررفته در آن بیانگر عدم حجیت مطلق اذان مؤذن است و دایره اعتبارسنجی را تنها به موارد وثوق محدود می‌نماید (همدانی، ۱۴۱۶: ۳۷۶/۹). در پاسخ به این اشکال باید گفت یکی از مباحثی که در باب اطلاقات ادله شرعی

مطرح شده، آن است که اگر در موضوعی روایاتی متعدد و به صورت مطلق وارد شود که درصدد پوشش به نیازهای عملی مکلفان باشد، تخصیص این سنخ از مستندات به واسطه یک یا دو روایت مقید امکان‌پذیر نیست؛ به‌ویژه در مواردی که به علت نیازهای روزمره ریشه در اذهان مکلفان داشته باشد. با در نظر داشتن این نکته، تقیید روایات مطلق به واسطه اخباری مانند ذریح محاربی پذیرفتنی نیست؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، اولاً میان روایاتی مانند ذریح با روایات مطلق که بر تعبدی بودن اذان دلالت دارند، تعارضی نیست و ثانیاً قوت ظهور اطلاعات وارد شده به حدی است که نمی‌توان به‌صرف یک روایت از آن‌ها دست برداشت. علت آن نیز همان‌گونه که بیان شد، کثرت اطلاعات و قوت آن‌ها و مهم‌تر، در مقام عمل بودن این روایات مطلق است؛ زیرا در صورتی که اطمینانی بودن از قیود تأثیرگذاری اذان بود، می‌بایست بدان توجه داده می‌شد؛ برای مثال در روایتی که راوی نگرانی خویش در به جای آوردن نماز جمعه قبل از زوال شمس را با امام علیه السلام در میان می‌گذارد و امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: «این امور بر عهده مؤذنان است»، واضح است که چنین بیانی از امام علیه السلام که در مقام عمل برای سائل مطرح شده است، اگر اطمینانی بودن لازم بود، امام علیه السلام به ایشان تذکر می‌داد.

ب) روایت محمد بن خالد قسری

«يَأْتَانِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ وَالْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْقَسْرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَخَافُ أَنْ نُصَلِّيَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَبْلَ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ. فَقَالَ: إِنَّمَا ذَلِكَ عَلَى الْمُؤَذِّنِينَ»
(حرز عاملی، ۱۴۰۹: ۳۷۹/۵).

راوی نگرانی خویش در به جای آوردن نماز جمعه قبل از زوال شمس را با امام علیه السلام در میان می‌گذارد و امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: «این امور بر عهده مؤذنان است». در سند روایت، اگرچه با ناشناخته بودن محمد بن خالد قسری به‌عنوان راوی از امام علیه السلام مواجه هستیم (موسوی خویی، بی‌تا: ۷۴/۱۷) که منشأ تضعیف روایت شده است، اما برخی فقیهان از روایت با تعبیر صحیح یاد نموده‌اند (محقق سبزواری، ۱۳۴۷: ۲۰۸/۲)؛ علاوه بر آنکه در این روایت، ابن‌ابی عمیر در سند واقع شده است که برطبق یک تفسیر

از اثربخشی و تحلیل عبارت کَشَى در مورد اصحاب اجماع، اطمینان به صدور روایت را به همراه خواهد داشت (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۸۴). نسبت به دلالت نیز راوی در محضر امام علیه السلام از نگرانی خویش بر اقامه نماز قبل از داخل شدن وقت سخن به میان می‌آورد و امام علیه السلام نیز با تکیه بر نهاد اذان، تشخیص وقت را وظیفه مؤذن معرفی می‌فرماید. بنابراین در فضایی که راوی علم به داخل شدن وقت ندارد، اعتماد بر مؤذن توصیه و کافی دانسته شده است. از این رو محقق نائینی می‌نگارد:

«در این روایت تصریح شده است که عدم حصول علم از اذان مؤذن، ضرری بر اعتبار اذان نمی‌زند؛ چراکه ظاهر این روایت، اعتبار اذان در صورت خوف و شک نسبت به داخل شدن وقت است و حمل آن بر صورت حصول علم، امری غیرقابل پذیرش است» (غروی نائینی، ۱۴۱۱: ۱۳۱/۱).

براساس این روایت، تشخیص داخل شدن وقت اذان و اعلام آن وظیفه مؤذن دانسته شده است. بنابراین این نگاه که تنها در صورت اعتماد از گفته وی می‌توان بر آن تکیه کرد، وجهی ندارد.

ج) روایت سعید اعرج

«مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعِيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَهُوَ مُعْصَبٌ وَعِدَّةُ جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا وَهُوَ يَقُولُ: تَصَلُّونَ قَبْلَ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ؟ قَالَ: وَهُمْ سُكُوتٌ. قَالَ: فَقُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ! مَا نَصَلِّي حَتَّى يُؤَذِّنَ مُؤَذِّنٌ مَكَّةَ. قَالَ: فَلَا بَأْسَ، أَمَا إِنَّهُ إِذَا أَدَّنَ فَقَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۸۰/۵). ... سعید اعرج می‌گوید: به محضر حضرت صادق علیه السلام وارد شدم، درحالی که ایشان ناراحت بود و اصحاب نیز در آنجا حضور داشتند. حضرت صادق علیه السلام فرمود: آیا قبل از زوال شمس نماز می‌خوانید؟ آن‌ها سکوت کردند. سعید اعرج گفت: ما نماز نمی‌خوانیم مگر اینکه مؤذن مکه اذان بگوید. حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

از نگاه اعتبارسنجی سندی روایت با توجه به از بین رفتن اسناد روایات تفسیر عیاشی، حکم به ارسال آن شده و اعتباری ندارد. بنابراین روایت ضعیف است (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۸/۱۱). اما برخی همچون محدث بحرانی با توجه به آنکه کتاب عیاشی از اصول مورد اعتماد است، روایت را قابل اعتماد تلقی کرده‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۹۶/۶).

بر پایه این روایت، اصحاب زمان داخل شدن و اقامه نماز را منوط به شنیدن صدای مؤذن مکه کرده‌اند؛ بدین معنا که ایشان پس از شنیدن اذان توسط این مؤذن به نماز می‌ایستند، بدون آنکه به واری و اعتبار اذان وی بپردازند، به‌ویژه آنکه مؤذن نیز از مخالفان باشد. علاوه بر آنکه اگر حصول اطمینان در نماز معتبر می‌بود، اصحاب می‌بایست این چنین تعلیل می‌کردند که ما داخل نماز نمی‌شویم مگر آنکه اطمینان به دخول وقت پیدا کنیم؛ اما ایشان تشخیص داخل شدن وقت نماز را به اذان مؤذن مکه مستند کردند و امام علیه السلام نیز این عملکرد را مورد تأیید قرار داد. بر همین اساس، علامه مجلسی برداشت خود را از روایت چنین منعکس می‌نماید: «بر پایه این روایت، ظاهر آن است که اعتماد بر اذان نسبت به داخل شدن وقت مجاز است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۵/۸۰)، اگرچه مؤذن فردی از مخالفان باشد (همان: ۳۵۷/۷۹).

د) روایت زراره

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: أَذَّنَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ لِمَصَلَاةِ الْعِدَاةِ وَمَرَّ رَجُلٌ بِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَهُوَ يَتَسَحَّرُ فَدَعَاهُ أَنْ يَأْكُلَ مَعَهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ أَذَّنَ الْمُؤَدُّنُ لِلْفَجْرِ، فَقَالَ: إِنَّ هَذَا ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَهُوَ يُؤَدُّنُ لَيْلًا، فَإِذَا أَذَّنَ بِإِلَّا، فَعِنْدَ ذَلِكَ فَأَمْسِكْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۸/۴)؛ زراره گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: شبی ابن‌ام‌مکتوم برای نماز صبح اذان گفت و مردی از نزد رسول خدا صلی الله علیه وآله می‌گذشت، درحالی که حضرت مشغول خوردن سحری بود؛ پس او را دعوت کرد که با ایشان غذا بخورد. آن شخص گفت: ای رسول خدا! مؤذن اذان فجر را گفته است. حضرت فرمود: این مؤذن ابن‌ام‌مکتوم است و وی شب‌هنگام اذان می‌گوید. هرگاه بلال اذان گفت، در آن موقع امساک کن.

این روایت موثقه (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۶۵/۱۶؛ همو، ۱۴۱۰: ۱۳۲/۸۰؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۲۵: ۲۰۴) گویای آن است که مردم پس از آنکه صدای اذان ابن‌ام‌مکتوم را می‌شنیدند، از غذا خوردن دست برداشته و حکم به طلوع فجر می‌نمودند. بنابراین در صدر اسلام، اذان به منزله دخول وقت بوده و کسی نیز در این باره راستی آزمایی نکرده و همگان آن را به‌عنوان یک نهاد رسمی و مستقل قبول داشتند. نکته جالب در این میان آن است که ابن‌ام‌مکتوم فردی نابینا بوده است:

«وَكَانَ بِلَالٌ يُؤَدِّنُ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَأَبْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَكَانَ أَعْمَى يُؤَدِّنُ بِلَيْلٍ وَيُؤَدِّنُ بِلَالٌ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِذَا سَمِعْتُمْ صَوْتَ بِلَالٍ، فَادْعُوا الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ فَقَدْ أَصْبَحْتُمْ»
 (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۸/۴).

حال اگر مبنای اذان را حصول اطمینان قلمداد کنیم، چگونه ممکن است که برای عموم مردم از اذان فردی نایبنا اطمینان به دخول وقت حاصل شود. این خود گواه آن است که پذیرش ایشان حاکی از تبعیدی بودن دلالت اذان بر داخل شدن وقت نماز است و نهی به کاررفته در لسان حضرت ختمی مرتبت نیز اشاره‌ای بر این مدعاست (ر.ک: نجفی، بی‌تا: ۲۶۶/۷). نکته دیگری که می‌توان بر پایه این روایت مطرح ساخت، آن است که رسول خدا ﷺ به مردمی که با تکیه بر اذان ابن‌ام‌مکتوم نماز می‌خواندند، اعتراض نفرمود به اینکه زمانی مجاز به خواندن نماز هستید که از داخل شدن وقت اطمینان حاصل کنید و این امر با اذان فردی نایبنا محقق نمی‌شود. علاوه بر آنکه فرد با تکیه بر اذان مؤذن از داخل شدن وقت خبر داد و پیامبر ﷺ نیز این فرایند را ردع نفرمود، بلکه مصداق آن را تغییر داد و فرمود: هنگامی که بلال اذان گفت، از خوردن دست بکشید. این در حالی است که اگر اطمینان ملاک و معیار می‌بود، پیامبر ﷺ می‌بایست در پاسخ آن شخص می‌فرمود که هرگاه اطمینان از داخل شدن وقت پیدا کردید، از خوردن امتناع ورزید.

۲-۱-۲-۲. تقابل میان وظیفه امام جماعت و مؤذن

«مَحَمَّدٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي تَالِبٍ قَالَ: الْمَوْذُنُ مُؤْتَمَنٌ وَالْإِمَامُ ضَامِنٌ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۸۲/۲)؛ ... مؤذن مورد اعتماد بوده، همان‌گونه که امام جماعت ضامن است.

روایت گویای آن است که همان‌گونه که قرائت نمازگزاران بر عهده امام جماعت است و امام جماعت عهده‌دار و ضامن انجام قرائت در نماز می‌باشد (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸: ۳۰۷/۱)، به مؤذن نیز در اعلام داخل شدن وقت اعتماد می‌شود. به دیگر سخن، همان‌طوری که با قرائت امام جماعت، وظیفه قرائت از نمازگزاران مأموم ساقط می‌شود،

۱. بررسی سندی روایت در مباحث قبل گذشت.

به همان شکل نیز تعیین وقت، جست‌وجو از آن و تحصیل علم درخصوص داخل شدن وقت نماز، از نمازگزاران به واسطه احراز مؤذن ساقط می‌شود (گلپایگانی، ۱۴۳۹: ۱۴۹/۱). بنابراین اگر تقلید از اذان وی در داخل شدن به نماز مجاز نبود، وصف مورد اطمینان بودن وی نیز معنایی نداشت (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۱۳۳/۴).

۲-۱-۳. لغویت تشریح اذان

از نگاه برخی، تشریح نهاد اذان از آن جهت است که بیانگر داخل شدن وقت نماز برای اقامه نماز است و در صورتی که اعتماد بر اذان جایز نباشد، به هدف و غرض از تشریح اذان دست نیافته‌ایم (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۳/۱). آیه‌الله حکیم نیز به این بیان اشاره کرده است (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۱۵۱/۵). اعتماد پیشینیان بر اذان نیز گواه این معناست (بهبهانی، ۱۴۲۴: ۵۰۵/۵).

محقق نائینی در توضیح بیشتر می‌نگارد:

«یکی از عناوینی که در روایات به‌عنوان اماره‌ای بر داخل شدن مطرح شده، اذان مؤذن است که بسیاری از سؤالات اصحاب ائمه علیهم‌السلام نیز بر محور آن شکل گرفته است. حال در صورتی که حجیت نهاد اذان را به‌صورت حصول علم مقید نماییم، در این صورت خصوصیتی برای اذان نخواهد بود؛ بلکه این نهاد هم مانند سایر اسباب مقید علم ارزیابی شده است. پس شکل‌گیری انبوهی از سؤالات بر محور اذان (بخصوصه) توجیهی نخواهد داشت» (غروی نائینی، ۱۴۱۱: ۱۳۱/۱).

شهید اول نیز می‌گوید:

«اذان برای اعلام وقت تشریح شده است؛ پس اگر نتوان بر آن اعتماد کرد، غرض از تشریح آن حاصل نخواهد شد» (عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۳۹۵/۲).

نتیجه‌گیری

اهتمام مسلمانان به انجام صحیح اعمال عبادی به‌ویژه نماز، امری واضح و ستودنی است. در این میان، اذان جایگاهی معنادار در آگاهی‌بخشی نسبت به وقت اذان را در میان مسلمانان به خود اختصاص داده است؛ به‌گونه‌ای که هر مسلمانی با شنیدن آن به نماز ایستاده و یا مهیای نماز می‌گردد. در این نوشتار، چگونگی کاشفیت اذان از

داخل شدن وقت مورد واکاوی قرار گرفت و بیان شد که کاشفیت اذان تعبدی است. مستندات متعددی در راستای اثبات این مدعا مورد تحلیل قرار گرفت. اطلاق روایات باب اذان و نیز تعبیرهای وارد شده در توصیف جایگاه مؤذن، همگی نشان از آن داشت که مکلف با شنیدن اذان می‌تواند اعمال عبادی خود را به جا آورد و پس از پخش اذان نیازی به واری و راستی آزمایی نیست. به تعبیر دیگر، دلالت اذان بر داخل شدن وقت نماز تعبدی بوده که به معنای مجزی بودن نماز به جای آورده شده است.

فهرست منابع

۱. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، تحقیق و تصحیح محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۲. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق جمال الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر - دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. اراکی، محمدعلی، *کتاب الصلاة*، قم، دفتر معظم له، ۱۴۲۱ق.
۴. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، *الحدائق الناضرة في احکام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۵. بدخش، محمدصادق، و محمد محمدرضایی، «باز پژوهی حجیت اطمینان»، *فصلنامه فقه و اصول (مطالعات اسلامی سابق)*، سال پنجاه و دوم، شماره ۴ (پیاپی ۱۲۳)، اسفند ۱۳۹۹ش.
۶. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *مبسوط در ترمینولوژی حقوق*، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸ش.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۸. حائری یردی، عبدالکریم، *کتاب الصلاة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۱۰. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، *غناء و موسیقی (متن درس خارج فقه رهبر معظم انقلاب اسلامی در موضوع غناء و موسیقی)*، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۹۸ش.
۱۱. حسینی روحانی، سیدمحمد، *منتقى الاصول*، تقریر سید عبدالصاحب حکیم، قم، چاپخانه امیر، ۱۴۱۳ق.
۱۲. حسینی سیستانی، سیدعلی، *منهاج الصالحین*، چاپ پنجم، قم، دفتر آية الله سیستانی، ۱۴۱۷ق.
۱۳. حمیری، نشوان بن سعید، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام*، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۲۰ق.
۱۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق - بیروت، دار القلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۱۵. سبحانی تبریزی، جعفر، *ارشاد العقول الی مباحث الاصول*، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۲۴ق.
۱۶. صدر، سیدمحمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۴۰۶ق.
۱۷. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۸. طباطبایی حکیم، سیدمحسن، *مستمسک العروة الوثقی*، قم، دار التفسیر، ۱۴۱۶ق.
۱۹. طباطبایی حکیم، سیدمحمدتقی بن محمدسعید، *الاصول العامة للفقہ المقارن*، چاپ دوم، قم، مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۱۸ق.
۲۰. طباطبایی حکیم، سیدمحمدسعید، *مصباح المنهاج - کتاب الصوم*، قم، دار الهلال، ۱۴۲۵ق.
۲۱. طباطبایی قمی، سیدتقی، *مبانی منهاج الصالحین*، قم، قلم الشرق، ۱۴۲۶ق.
۲۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۲۳. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، *ذکری الشیعة فی احکام الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ق.

۲۴. عراقی، ضیاءالدين، *نهاية الافكار*، تقرير محمدتقی بروجردی نجفی، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۵. علامه حلی، ابومنصور جمالالدين حسن بن يوسف بن مطهر اسدی، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۶. غروی اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین، *حاشیه کتاب المکاسب*، تحقیق و تصحیح عباس محمد آل سباع قطیفی، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۸ق.
۲۷. غروی نائینی، میرزا محمدحسین، *فوائد الاصول*، تقرير محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۲۸. همو، *کتاب الصلاة*، تقرير محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۹. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - الاجتهاد والتقليد*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۳۰. همو، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - الصلاة*، قم، مؤلف، ۱۴۰۸ق.
۳۱. همو، *جامع المسائل*، چاپ یازدهم، قم، امیر قلم، بی تا.
۳۲. فخلعی، محمدتقی، «پژوهشی در چیستی سیره عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، *فصلنامه مطالعات اسلامی: فقه و اصول*، سال چهل و دوم، شماره ۱ (پیاپی ۸۴)، بهار و تابستان ۱۳۸۹ش.
۳۳. فراهیدی، ابوعبدالرحمن خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ق.
۳۴. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
۳۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۶. گلپایگانی، سیدجمالالدين، *کتاب الصلاة*، قم، نور الولا، ۱۴۳۹ق.
۳۷. محقق حلی، نجمالدين ابوالقاسم جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، مؤسسه سیدالشهداء علیهم السلام، ۱۴۰۷ق.
۳۸. محقق داماد، سیدمحمد، *کتاب الصلاة*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۳۹. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، *ذخیره المعاد فی شرح الارشاد*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۲۴۷ق.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، *استفتائات جدید*، چاپ دوم، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیهم السلام، ۱۴۲۷ق.
۴۱. موسوی خمینی، سیدروح الله، *الاجتهاد والتقليد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۶ق.
۴۲. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *تحریرات فی الاصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۴۳. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال*، بی جا، بی تا.
۴۴. همو، *موسوعة الامام الخوئی*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۴۵. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام*، چاپ چهارم، قم، المنار، ۱۴۱۳ق.
۴۶. موسوی عاملی، سیدمحمد بن علی، *مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام*، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۱ق.

۴۷. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس، رجال النجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعه)، تحقیق سیدموسی شبیری زنجانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۸. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۹. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ق.
۵۰. نوری طبرسی، حسین بن محمد تقی، خاتمة المستدرک، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۷ق.
۵۱. همدانی، رضا بن محمد هادی، مصباح الفقیه، قم، المؤسسة الجعفریة لاحیاء التراث و مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.

ارزیابی فقهی حکم شوخی به دروغ

در دیدگاه امامیه*

- احمد صابری مجد^۱
- علی جعفری^۲
- علی اکبر ربیعی^۳✉

چکیده

هنگامی که شوخی مشتمل بر عناوین حرامی همچون دروغ، کوچک شمردن و توهین قرار نگیرد، مورد تأیید شرع می‌باشد. حکم شوخی به دروغ مورد تفاوت دیدگاه فقیهان امامیه قرار گرفته است که در صورت صدق عنوان گناه کبیره دروغ، در ابواب گوناگون فقهی همچون عدالت حاکم شرع، قاضی، شهود و... تأثیرگذار است. نوشتار حاضر به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا شوخی به دروغ جایز است یا مندرج تحت ادله حرمت دروغ قرار گرفته و حرام می‌باشد. مسئله مزبور را

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۱.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران (دانشکدگان فارابی) (ahmad.saberimajd@ut.ac.ir).
۲. استادیار دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران (alijafari@ut.ac.ir).
۳. دانشجوی دکتری فقه و حقوق و جزای دانشگاه شهید مطهری (نویسنده مسئول) (aa.rabiee@alumni.ut.ac.ir).

می‌توان به دو نحوه تصور و ارزیابی نمود و به حکم شرعی آن دست یافت: نخست آنکه دروغ به شوخی با انگیزه شوخی و بدون قصد مدلول کلام باشد و دوم آنکه گوینده مدلول کلام را قصد نماید. پژوهش حاضر به شیوه توصیفی تحلیلی سامان یافته و از ابزار کتابخانه‌ای بهره جسته است. براینده نوشتار حاضر با بررسی و ارزیابی دیدگاه‌ها و ادله مربوط به مسئله شوخی به دروغ، این است که چنانچه قرائن حالیه یا مقالیه نوعیه، مبتنی بر مقام شوخی در کلام وجود داشته باشد، مندرج تحت ادله حرمت کذب قرار نمی‌گیرد و شوخی جایز است.

واژگان کلیدی: شوخی به دروغ، حرمت دروغ، اخبار از واقعیت، قرینه حالیه و مقالیه، شوخی محض.

مقدمه

شوخی کردن یکی از نیازهای طبیعی بشر است که مردم برای خوش طبعی به آن توسل می‌جویند و اگر در شوخی‌ها، عناوین محرم شرعی همچون دروغ‌گویی، اهانت، کوچک شمردن مؤمن، آزار و اذیت نباشد، نه تنها فعلی جایز است، بلکه می‌توان آن را امری مطلوب تلقی کرد. شوخی کردن می‌تواند در ضمن عناوینی همچون کذب (دروغ‌گویی)، تهمت زدن، تمسخر، استهزاء و بسیاری دیگر از گناهان زبانی به‌عنوان ادخال و سرور تحقق یابد.

جستار حاضر با توجه به مذاقه در مفهوم، شرایط و ادله حرمت کذب به‌طور دقیق برای دستیابی به حکم مسئله چالش برانگیز شوخی به دروغ، نظرگاه‌های گوناگون را مورد کاوش قرار می‌دهد. شوخی به دروغ ممکن است به دو صورت متصور شود: نخست با داعی شوخی و بدون قصد مدلول کلام، و دوم با داعی شوخی و با قصد مدلول کلام؛ به این بیان که گاهی قرائن و شواهدی در کلام گوینده موجود است که کلام او خبری نیست و در مقام شوخی و هزل است و حاکی از واقعیت نیست و بار دیگر، گوینده در مقام اخبار است، اما انگیزه و قصد او صرفاً خنداندن مردم است. با این وصف، مسئله مورد بحث این است که آیا عنوان دروغ و ادله حرمت دروغ در رابطه با دروغ‌هایی که در قالب شوخی بیان می‌گردد، صادق است و به عبارتی شوخی به دروغ حرام است یا خیر؟ دو گونه مصداق برای دروغ به شوخی قابل تصور است: اولین مورد آنکه گوینده بدون قصد اخبار از واقع، صرفاً انگیزه شوخی داشته باشد که می‌توان به

آن شوخی محض اطلاق کرد. دومین مورد جایی است که قصد اخبار دارد و اراده جدی دروغ ندارد. حکم هریک از صورت‌ها نیاز به بررسی و ارزیابی دارد و این مسئله که آیا متکلم برای کلامی که مبتنی بر شوخی به دروغ است، باید قرینه حالیه یا مقالیه ارائه دهد یا خیر؟ رابطه میان شوخی و دروغ، عموم و خصوص من وجه است. به این بیان که ممکن است کلامی خلاف واقعیت باشد که تنها بر آن مفهوم کذب و دروغ صدق می‌کند. در مقابل، کلامی است که خلاف واقع نبوده و صرف شوخی بدون دروغ است که از آن به شوخی محض می‌توان تعبیر کرد. آنچه که محل نزاع است، نقطه اجتماع این دو عنوان است؛ یعنی سخنی که هم شوخی و هم کذب است. لذا دروغ جدی محل بحث نیست، بلکه محل بحث همان نقطه اجتماع میان دو مفهوم دروغ و شوخی است که در روایات از چنین چیزی که دروغ شوخی است، نهی به عمل آمده است.

با توجه به جست‌وجو در پایگاه‌های اینترنتی، پژوهشی مستقل با عنوان مسئله مزبور یافت نشد. در رابطه با پژوهش مرتبط با این مسئله می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «احکام فقهی کذب و خلاف واقع‌نمایی در فیلم و سینما» (ناصری، ۱۳۸۰) اشاره نمود که نویسنده در این پژوهش به ادله حرمت دروغ و قلمروی آن اشاره می‌نماید.

۱. مفهوم‌شناسی

از نظر لغوی، کذب به معنای سخن نادرست و خلاف واقعیت و حقیقت و ضد صدق است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۷۰۴/۱) و بر خبر خلاف واقع در صورت عمد یا سهو اطلاق می‌شود (مقری فیومی، ۱۴۱۴: ۸۷). لذا دروغ به معنای خبر دادن از چیزی است که خلاف واقعیت است و شوخی به دروغ به این معناست که گوینده برای خندیدن و مزاح و خوش طبعی، کلامی را خلاف واقع بگوید (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۷۰۴؛ فراهیدی، بی‌تا: ۳۴۷/۵). در اصطلاح فقهی، سخن برخلاف واقع و حقیقت، کذب (دروغ) نامیده می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۳: ۵۶۷/۱؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳: ۲۳۵/۱۱).

هزل (شوخی) از نظر لغوی به معنای لاغر شدن است و به هر سخن بی‌فایده اطلاق می‌گردد (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۸۴۱؛ طریحی، بی‌تا: ۳۴۷/۵). در تعریف اصطلاحی، هزل

(شوخی) به سخنی اطلاق می‌گردد که گوینده فاقد قصد تحقق مدلول آن کلام بوده و قصد خیر دادن از چیزی را ندارد (حسینی روحانی، ۱۴۲۹: ۱۲۰/۲).

۲. شرایط تحقق (دروغ) کذب

گاه قصد گوینده کلام آن است که از امری غیرواقعی خبر دهد و این هدف را در کلام خویش مدنظر دارد، و گاهی بدون وجود چنین قصدی، مبادرت به نقل کلامی می‌کند که با واقع تطابق ندارد. در میان عرف، بین اطلاق کذب بر خبر با اطلاق کذب بر خبردهنده تفاوت وجود دارد؛ بدین صورت که در اتصاف خبر به کاذب بودن، چنین شرطی وجود نداشته و هر خبری هرچند بدون قصد اخبار غیرواقعی، اتصاف به کذب پیدا می‌کند، ولی در اتصاف خبردهنده به کاذب بودن، شرط مزبور مطرح است؛ بدین ترتیب که خبردهنده زمانی متصف به دروغ‌گویی می‌شود که قصد اخبار غیرواقعی داشته باشد و در صورتی که خبردهنده چنین قصدی نداشته باشد، وی را دروغ‌گو به‌شمار نیاورده، بلکه او را خطاکار و یا اشتباه‌کننده می‌خوانند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۱/۲). شاهد صحت این سخن آن است که در عرف مردم، به فردی که یک کتاب اجتهادی را به نگارش درآورده و در آن به صدور احکام اجتهادی خلاف واقع مبادرت کرده است، دروغ‌گو و کاذب خطاب نمی‌شود و در نتیجه، موارد خطا و اشتباه از شمول صدق و کذب خارج خواهد بود.

یکی از موارد مهم در شرایط صدور کلام دروغ، عنصر جدی بودن در قصد است؛ یعنی کلام در صورتی آثار بر آن مترتب می‌شود که به قصد جدی باشد (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۷/۴). آنچه درخصوص دخالت قید جدیت مطرح است، نقش آن در تحقق مفهوم کذب است و با تحقق چنین مفهومی براساس ادله حرمت دروغ، حکم به حرمت آن می‌شود. جدی بودن، شرط دروغ جدی است؛ اما در روایات از دروغ شوخی نیز نهی به عمل آمده است. لذا دروغ جدی محل بحث نیست.

شرط دیگری که در دروغ بودن قابل طرح است، نقش خبری بودن کلام در مفهوم دروغ است؛ اما در امور انشایی مانند وعده، دو احتمال قابل طرح است: نخست آنکه وعده غیرواقعی در شریعت، از جهت حکمی، دروغ به حساب آمده، ولی از نظر موضوعی

داخل آن نیست. دوم آنکه تمام امور انشایی ماننده وعده به دلالت التزامی آن‌ها، چنانچه غیرواقعی باشد، مصداق دروغ خواهد بود. به نظر می‌رسد که کذب از صفات جمله خبریه است، ولی حکم آن (حرمت)، در امور انشایی نیز راه دارد؛ مانند اینکه شخصی به مدح و تعریف نسبت به دیگری مبادرت نماید که در نظر واقعی‌اش مذموم باشد و یا به سرزنش فردی پردازد که در نظر واقعی‌اش پسندیده باشد (همان؛ کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۱۵۴/۱).

از شروط دیگر در کلام دروغ، این است که آیا این مفهوم شامل مبالغه، زیاده‌گویی، تشبیه، کنایه و استعاره نیز می‌شود یا اینکه چنین شمولی در آن نیست. به روشنی می‌توان قائل شد که مبالغه در ادعا، هرچند به بالاترین حد هم برسد، دروغ نیست (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۷۳/۴؛ توحیدی تبریزی، ۱۴۲۶: ۵۹۷/۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۳/۲).

دروغ بودن کلام از جهت فهم مخاطب، از شروط دیگر در تعیین مرز مفهوم دروغ است. به این بیان که ملاک دروغ بستگی به ظهور و دلالت کلام نزد مخاطب دارد (میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۲۰۶/۱) یا اینکه صرف مراد گوینده ملاک است. گاه کلام دارای دلالت روشنی نبوده که از محل بحث خارج است و گاه متکلم معنایی را از کلام خود اراده کرده و کلام او نیز در همان معنا ظهور دارد که این صورت نیز خارج از بحث مورد نظر است. تنها مورد محل بحث آن است که متکلم، معنایی را از کلام خویش در نظر داشته، ولی کلامش برخلاف آنچه منظور اوست، ظهور داشته باشد؛ مانند اینکه فردی سؤال می‌کند آیا فلانی در منزل است؟ و به او پاسخ خیر داده شود و منظور جواب‌دهنده، مکان خاصی از منزل باشد، درحالی که پاسخش ظهور دارد در اینکه او اصلاً در منزل نیست، که این عمل را توریه گویند و به معنای پنهان کردن چیزی آشکار است. از عبارات فقهای امامیه چنین برداشت می‌شود که توریه مشمول کذب نیست و نمی‌توان آن را دروغ دانست (کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۳۸/۶؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۱۷۵/۴). لذا دروغ با توجه به ظهور و دلالت کلام نزد مخاطب (میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۲۰۶/۱) صحیح نیست؛ چراکه به اعتبار معنایی که کلام توریه‌کننده در آن استعمال شده، مخالف واقع نبوده و چنانچه براساس فهم مخاطب، مخالف با واقع باشد، معنای آن مفهوم نزد مخاطب، مقصود گوینده نیست.

۳. مصداق‌شناسی شوخی به دروغ

بی‌تردید دروغ (کذب) به‌عنوان یک گناه و فعل زشت شناخته می‌شود و ادله حرمت آن مورد قبول همه فقهای امامیه است. مسئله قابل طرح این است که آیا شوخی با دروغ، مصداق دروغ حرام هست یا خیر؟ از مواردی که فقیه برای حکم شرعی به آن نیازمند است، شناخت موضوع و مصادیق دروغ است تا بتواند براساس فهم صحیح از مصادیق آن موضوع، حکم شرعی را صادر نماید. جایگاه موضوع و شناخت مصداق در رتبه پیش از حکم و به‌منزله علت آن شمرده می‌شود. هر مقدار آگاهی‌های فقهی نسبت به موضوع و مصادیق آن بیشتر باشد، مجتهد در صدور حکم تواناتر خواهد بود. مسئله شناخت مصادیق از موارد بسیار مهم در فقه به حساب می‌آید و برخی از فقها بر این باورند که تنها تشخیص موضوع‌ها و مصادیقی که به ثابت کردن نیاز دارند، در حوزه کار فقیه قرار دارد (بحرانی، بی‌تا: ۱۳۳) و برخی دیگر از فقها صرفاً تشخیص موضوعات و مصادیقی را که اخبار از قول شارع است، وظیفه فقیه دانسته‌اند (نراقی، ۱۳۷۵: ۱۹۲).

در روایات موجود که در باب دوری جستن از دروغ به‌صورت شوخی وارد شده است (دیلمی، ۱۴۱۳: ۱۷۸/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۹۲۷/۵؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۳۳۸/۲؛ وزام، بی‌تا: ۲۰۷/۲؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۴۱۹/۱؛ حر عاملی، ۱۴۱۶: ۲۵۰/۱۲؛ فتال نیشابوری، بی‌تا: ۴۶۸/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۹/۶۹)، می‌توان دروغ به‌شوخی را به دو نحو تصور نمود:

نخست آنکه در کلام قرینه وجود داشته باشد و اخبار و حکایت از امر واقع نشده باشد. از آنجایی که دروغ در برابر راست‌گویی به اخبار تعلق می‌گیرد، این قسم بدون اشکال، تحت عنوان دروغ قرار نمی‌گیرد.

دوم آنکه شوخی، حاکی از امر خارجی است و شوخی‌کننده گاهی دروغ می‌گوید و از واقع خبر می‌دهد، ولی انگیزه‌اش تنها شوخی و مزاح بوده و اخبارش مطابق با واقع نیست؛ مانند اینکه گوینده به شوخی از حادثه‌ای خبر می‌دهد تا در نهایت موجب خندانندن دیگران گردد (موسوی خویی، ۱۳۷۷: ۱۳۷/۱).

در رابطه با چنین خبری، سه گونه می‌توان تصور داشت: نخست آنکه با توجه به فهم عرفی، ظاهر کلام و قصد متکلم شوخی است؛ به این بیان که مثلاً کسی که طنزپیشه

است، از نظر عرف سخن از واقعیت نمی‌گوید و کلام او را حمل بر شوخی می‌کنند. از چنین شوخی‌ای، به شوخی محض (بدون دروغ) می‌توان تعبیر کرد که جایز است؛ چراکه در آن اخبار از واقع نیست تا عنوان کذب بر آن اطلاق گردد. فهم عرفی نیز چنین چیزی را مطابق با واقع نمی‌داند. دومین مورد قابل تصور این است که از ظاهر کلام، جدی بودن متبادر می‌شود، ولی گوینده قصد شوخی دارد؛ همانند آنکه کسی که معمولاً حرف‌های جدی می‌زند، خبری را نقل کند، سپس بلافاصله قصد خود را اعلام نماید که برای شوخی و تفریح آن را بیان نموده است؛ یعنی برداشت اولیه از این خبر آن است که خبر جدی می‌باشد، ولی پس از تأمل و اعتراف گوینده آشکار می‌شود که شوخی بوده است. فهم عرفی در این صورت مبتنی بر این است که چنین موردی شوخی و مزاح در نظر گرفته شود و از آنجا که حاکی از واقعیت نیست، عنوان کذب بر آن صدق نمی‌کند و عرف با توجه به قرینه متصله کلام گوینده متوجه شوخی بودن کلام می‌گردد. سومین مورد نیز این است که برداشت از ظاهر کلام، شوخی، ولی قصد گوینده جدی است. بسیار اتفاق می‌افتد که افراد برای تخریب دیگران و با این نیت کلامی را نسبت به دیگران نقل می‌کنند. عرف چنین مواردی را از باب کنایه به حساب می‌آورد و برداشت و متفاهم عرفی این است که چنین نحوه‌ای از شوخی کردن، دروغ بر آن صدق کرده و اخبار می‌دهد (انصاری، ۱۴۱۵: ۴/۱۷۱).

۴. شوخی به دروغ با انگیزه شوخی و بدون قصد مدلول کلام

گاهی شوخی به گونه‌ای است که کلام صادرشده از گوینده، مصداق روشن شوخی شمرده می‌شود؛ به این بیان که گوینده قصد انشاء معنایی را با انگیزه شوخی داشته و به هیچ عنوان قصد مدلول کلام را مدنظر قرار نداده است. به دیگر سخن، هیچ انگیزه‌ای برای متکلم غیر از آنچه که گفته، وجود نداشته است؛ برای نمونه، شخصی در حضور عده‌ای، شخص نادانی را به عنوان زرننگ، یا شخص بی‌سوادی را با عنوان دانا و فرهیخته، و یا شخص بی‌هنری را به عنوان هنرمند معروف توصیف و معرفی می‌کند.

۱-۴. بررسی دیدگاه‌ها

در این قسم، در حرمت و جواز شوخی به دروغ، دو نظرگاه از فقها قابل طرح است: نخست آنکه برخی فقها قائل شده‌اند شوخی به دروغ با انگیزه شوخی و بدون قصد مدلول کلام، مطلقاً حرام نیست (ایروانی نجفی، بی‌تا: ۴۰/۱). دومین دیدگاه قائل است که شوخی در این حالت حرام است و تنها در صورتی که در کلام گوینده، قرینه لفظیه یا مقالیه دال بر انگیزه شوخی وجود داشته باشد، جایز است (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۶/۲؛ رشتی، ۱۳۲۳: ۱۲۲/۱). به این عبارت که کلام در برخی اوقات، مصداق روشن برای شوخی است و به دیگر سخن، قصد و انگیزه متکلم از انشاء برخی معانی صرفاً شوخ‌طبعی بوده است، بی‌آنکه قصد حکایت و اخبار از واقع را داشته باشد و در آن هیچ‌گونه از انگیزه‌های انشاء وجود ندارد که در این هنگام، دلیلی بر حرمت آن وجود نداشته و حکم چنین حالتی جواز است (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۵۹۴/۳۵؛ خرازی، ۱۴۱۳: ۱۷۶/۷). فقهای دیگر به این نکته اشاره کرده‌اند که اگر قرائن حالیه و مقالیه بر اراده مجاز یا کنایی بودن از کلام متکلم قائم نشود، این امکان وجود دارد که عنوان دروغ به دلیل عدم وجود چنین قرینه‌ای، بر کلام صدق کند. لذا بر اساس قول به احتیاط، قائل به لزوم آوردن قرینه در کلام گوینده شده‌اند (موسوی سبزواری، ۱۳۸۸: ۱۵۲/۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۱۷/۱).

۲-۴. بررسی ادله

دیدگاه نخست که شوخی به دروغ با انگیزه شوخی و بدون قصد مدلول کلام را چه با قرینه و چه بدون قرینه به طور مطلق جایز دانسته، چنین استناد کرده است که در فرض مزبور، ظهور کلام در اراده جدی متکلم نیست که اخبار از واقعیت باشد و مندرج تحت عنوان دروغ و ادله حرمت آن قرار بگیرد؛ لذا قرینه داشتن یا نداشتن ملاک نیست (ایروانی نجفی، بی‌تا: ۴۰/۱).

دیدگاه دوم، برای لزوم همراهی کلام با قرینه، به سه دلیل استناد جسته است: نخستین دلیل این دیدگاه، دلیل انصراف است؛ به این بیان که معیار در دروغ بودن شوخی این است که اخبار باشد و بتوان راستی و دروغی را بر آن اطلاق کرد، در صورتی که هرگاه با قرینه حالیه و مقالیه همراه باشد، شوخی محض است و روایاتی

که بر نهی از دروغ به شوخی وارد شده است، از آن انصراف دارد (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۶/۲). لذا در صورتی که این شوخی مندرج تحت عناوین حرامی همچون تهمت، استهزاء و تحقیر قرار نگیرد، جایز است.

دلیل دیگری که دیدگاه دوم به آن تمسک جسته است، سیره متشرعه است. سیره متشرعه بر این مسئله حکایت دارد که شوخی مورد نهی قرار نگرفته است؛ بلکه براساس روایات، شوخی کردن در صورتی که همراه با سخنان زشت و ناسزا نباشد، مطلوب و مستحب است (همان). از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است: «هیچ مؤمنی نیست، الا اینکه شوخ طبع و بذله گو می باشد» (حرّ عاملی، ۱۴۱۲: ۱۶۸/۵).

آخرین دلیل دیدگاه دوم، استناد به روایت است. با توجه به روایات این باب - که در بخش مستندات به طور مفصل مورد تحلیل و ارزیابی قرار خواهند گرفت - می توان قائل شد در صورتی که قرینه بر شوخی بودن ارائه نشود، با توجه به ظاهر کلام و بدون توجه به انگیزه و قصد متکلم، چنین شوخی ای مندرج تحت روایات نهی از شوخی به دروغ قرار می گیرد (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۶/۲).

۴-۳. نقد و ارزیابی

به نظر می رسد دیدگاه دوم - که در صورت همراهی کلام با قرینه، قائل به جواز شوخی است -، پذیرفتنی باشد. هنگامی که قرینه آورده نشود، کلام در اراده جدی متکلم ظهور دارد که اگر آن اخبار با واقعیت تطابق نداشته باشد، مندرج تحت عنوان دروغ و ادله حرمت آن قرار می گیرد. در اینجا این مسئله قابل طرح است که آیا داوری کلام متکلم براساس قصد اوست یا بر پایه ظهور کلامش؟ اگر تابع قصد گوینده باشد، چنانچه با واقع تطابق داشته باشد، دروغ نیست، هر چند که ظاهر آن خلاف واقع باشد. معیار قابل پذیرش، متفاهم عرفی و ظواهر کلام است، نه قصد گوینده؛ لذا چنانچه گوینده قصد شوخی داشته باشد، اما قرینه ای بر آن وجود نداشته باشد، ظاهر کلام، اخبار از واقع است (ایروانی نجفی، بی تا: ۴۰/۱).

هنگامی که در شوخی محض حکایت از واقع نیست، این مسئله از تفاوت قائل شدن

میان انشاء و اخبار است. به همین سبب، گوینده باید برای کلام خود قرینه بیاورد. متفاهم عرفی این گونه است که به ظاهر کلام ترتیب اثر داده می‌شود. لذا اگر گوینده مطالبی را بیان نماید که مردم آن را حقیقت به حساب آورند، درحالی که واقعیت نداشته باشد، صحیح نمی‌باشد (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۵۹۴/۳۵)؛ همانند آنکه اوصافی را به دیگران نسبت دهد و حال آنکه در آن‌ها وجود نداشته باشد. این نسبت دادن اخبار است و چنانچه آن وصف در آن شخص نباشد، قابل انطباق عنوان دروغ بر آن می‌باشد. البته این نکته قابل توجه است که در روایات، شوخی بدون گناه از جمله شوخی بدون دروغ، مورد تأیید معصومان قرار گرفته و دلیلی بر حرمت آن اقامه نشده است؛ ولی این شوخی نباید به همراه تمسخر، تحقیر یا اهانت مؤمنی باشد که در این صورت از محرّمات الهی به حساب می‌آید.

۵. شوخی به دروغ با انگیزه شوخی به همراه قصد مدلول کلام

شوخی کننده با دروغ خود، خبر از واقع می‌دهد، ولی انگیزه‌اش شوخی و مزاح است؛ یعنی قصد مدلول کلام را داشته و با چنین قصدی دروغ گفته است و کلام او با واقعیت تطابق ندارد، ولی انگیزه‌اش از این گفتار همان شوخی کردن است؛ همانند اینکه خبر از آمدن مسافر یا حادثه‌ای یا برآورده شدن خواسته شخصی می‌دهد و این خبر دادن به آن دلیل است که شخص مزبور را بفریبد و دیگران بخندند. محل نزاع در کلام فقیهان در این مبحث چنین است که حکم حرمت، دایرمدار اخبار و انشاء است (تبریزی، ۱۴۲۶: ۱۴/۲؛ وحید خراسانی، بی‌تا: ۱۵/۳). از آنجایی که در انشاء، احتمال صدق و کذب نیست، مندرج تحت عنوان دروغ قرار نمی‌گیرد. از این رو محل بحث فقها در مورد خبر است.

۱-۵. بررسی دیدگاه‌ها

در دیدگاه نخست، برخی از فقها قائل شده‌اند که شوخی به دروغ به طور مطلق حرام است و اشاره‌ای به وجود قرینه یا عدم قرینه نکرده‌اند (موسوی خویی، ۱۳۷۷: ۵۹۸/۱). دیدگاه دوم که مورد پذیرش اکثر فقهای امامیه قرار گرفته، بر این باور است که چنانچه

گوینده شوخی قصد جدی داشته باشد و قرینه‌ای را نیز بر شوخی ارائه ندهد، اخبار او دروغ و در نتیجه، حکم شرعی آن حرمت است (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۶/۲؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۴۹/۱۱؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۲۲۰/۱۲). البته می‌توان چنین برداشت کرد که دیدگاه نخست، همان دیدگاه اخیر است و به آن بازگشت می‌کند. به این بیان که اگر شوخی باشد که دیگر تحت عنوان دروغ قرار نمی‌گیرد؛ چرا که دروغ در جایی است که با قصد شوخی خبر دهد، ولی همگان قصد او را متوجه نشوند. لذا گوناگون بودن مقاصد و انگیزه‌های افراد موجب نمی‌شود که واقعیت، که براساس متفاهم عرفی وجود پیدا می‌کند، تغییر نماید.

۲-۵. بررسی ادله

در دیدگاه نخست، قصد می‌تواند تأثیرگذار باشد و برای چنین حکمی می‌توان به روایات معتبر (روایات این باب بررسی خواهد شد) در این مسئله استناد جست (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۶/۲). برخی فقها تصریح کرده‌اند که ملاک حرمت شوخی به دروغ صرفاً قصد جدی است؛ یعنی خبری که بدون قصد جدی بیان گردد، حرام نیست. همچنین اگر گوینده خبری را به عنوان شوخی محض بگوید، حرام نیست؛ چرا که قصد جدی در آن وجود نداشته است. ولی اگر شوخی و لغو همراه با قصد جدی باشد، ادله حرمت کذب شامل آن می‌شود و حرام است (موسوی سبزواری، ۱۳۸۸: ۱۵۲/۱۶؛ طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸: ۹۰/۱۰). در دیدگاه دوم که مورد پذیرش مشهور فقیهان امامیه قرار گرفته بود، برای نقش قرینه به متفاهم عرفی و حجیت ظواهر کلام استناد کرده‌اند. از این رو چنانچه قرینه‌ای در مقام شوخی آورده نشود، عرف از ظاهر کلام چنین برداشت می‌کند که گوینده، قصد جدی داشته است. لذا چنانچه شوخی بدون قرینه باشد، مندرج تحت عنوان دروغ قرار می‌گیرد و حرام است (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۴۹/۱۱؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۲۲۰/۱۲).

۳-۵. نقد و ارزیابی

پیرو نقد دیدگاه نخست که شوخی صرفاً همراه با قصد جدی را حرام دانسته و برای قرینه نقشی قائل نبود، این مسئله قابل طرح است که آیا چنین چیزی می‌تواند مندرج

تحت عنوان دروغ قرار بگیرد و از مصادیق خبر دادن باشد یا اینکه از آن انصراف دارد. به نظر می‌رسد گفتن کلامی همچون «فلان اتفاق افتاد»، از آن جهت که با واقعیت تطابق ندارد، دروغ به حساب نمی‌آید، ولی آنچه که باید در مقام شوخی مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا عنوان خبر بر آن صدق می‌کند که تحت عنوان دروغ قرار بگیرد یا خیر؟ در این باره می‌توان چنین اظهارنظر کرد که متفاهم عرفی این است که چنین کلامی را خبر به حساب نیاورده و آن را کلامی جدی در نظر نمی‌گیرد. اگر این کلام خبر به حساب آید، با توجه به قرینه بر شوخی، روایات و ادله حرمت در این باب از این مورد انصراف داشته و شامل آن نمی‌شود (ایروانی نجفی، بی‌تا: ۴۰/۱). امام خمینی نیز این دیدگاه را مورد توجه و تأکید قرار داده است که روایات از دروغ در مقام شوخی انصراف دارند؛ به‌ویژه اگر قرینه حالیه یا مقالیه بر شوخی بودن کلام گوینده اقامه گردد. ایشان قائل است عباراتی که دروغ بودن آن‌ها مشخص است، همانند اینکه «خورشید سرد است» یا «خون آبی است»، براساس متفاهم عرفی، دروغ بر آن‌ها صدق نخواهد کرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۷۵/۲).

به نظر می‌رسد که قصد به‌تنهایی تأثیری در تحقق راستی و دروغی ندارد. این مسئله در توریه هم قابل مشاهده است که ظاهر با قصد گوینده مختلف بوده و او ظاهر را اراده نکرده، بلکه غیرظاهر اراده شده است و فقها حکم به جواز داده‌اند (ایروانی نجفی، بی‌تا: ۴۰/۱). بنابراین دیدگاه مشهور فقها که قرینه بودن در فهم قصد جدی نقش دارد، می‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد. بدین‌سان ظاهر کلام نباید خلاف واقع باشد و می‌توان چنین قائل شد که اراده و قصد گوینده تأثیری ندارد. لذا این مسئله که با قصد محض، دروغی و راستی نمی‌تواند تعیین گردد، ریشه در شئون عرفی و اجتماعی دارد. عرف صرفاً ظاهر عبارات و سخنان گوینده را مورد ارزیابی قرار می‌دهد، هرچند که گوینده اراده و قصدی دیگر داشته باشد. این نکته قابل توجه است که در معیار لازم بودن قرینه حالیه و مقالیه بر شوخی و تشخیص مقام شوخی، توجه به مفاسد نوعی می‌تواند راهگشا باشد؛ به این بیان که ممکن است در جایی مفاسد شخصی باشد و در جایی نوع موقعیت به‌گونه‌ای است که اگر گوینده بدون قرینه شوخی کند، موجب فساد می‌گردد، هرچند که پس از آن درصدد توجه برآید. لذا در چنین مواردی با توجه به پیچیدگی‌های جامعه

امروز و سرعت انتشار اطلاعات در فضای مجازی، باید به مفاسد نوعیه توجه شود و آوردن قرینه به همراه شوخی، امری ضروری است.

۴-۵. بررسی روایات

روایت نخست، روایت سیف بن عمیره از امام سجاده علیه السلام است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليهما السلام يَقُولُ لَوْلَيْدِهِ: أَتَقُولُ الْكَذِبَ، الصَّغِيرَ مِنْهُ وَالْكَبِيرَ، فِي كُلِّ جِدٍّ وَهَزْلٍ، فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَذَبَ فِي الصَّغِيرِ اجْتَرَى عَلَى الْكَبِيرِ، أَمَا عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: مَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَصْدُقُ حَتَّى يَكْتُبَهُ اللَّهُ صِدْقًا وَمَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَكْذِبُ حَتَّى يَكْتُبَهُ اللَّهُ كَذَابًا» (دیلمی، ۱۴۱۳: ۱۷۸/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۹۲۷/۵؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۳۳۸/۲؛ وزام، بی تا: ۲۰۷/۲)؛ ... امام باقر علیه السلام فرمود: پدرم علی بن الحسین علیهما السلام به فرزندانش می فرمود: از دروغ گفتن پرهیزید، چه بزرگ باشد و چه کوچک، شوخی باشد یا جدی؛ زیرا شخص وقتی که در چیز کوچک دروغ بگوید، به بزرگش نیز جرئت پیدا می کند. مگر نمی دانید که پیغمبر صلى الله عليه وآله فرمود: بنده خدا همواره راست گوید تا خداوند او را راست گو نویسد و پیوسته دروغ بگوید تا پروردگار او را دروغ گو نویسد.

امام سجاده علیه السلام در این روایت در جایگاه نصیحت به فرزند گرامی اش چنین می فرماید که از دروغ شوخی و جدی پرهیز کن. و چنین استدلال شده است که دروغ در هر صورت حرام است و دروغ به شوخی هم به عنوان قسمی از اقسام دروغ شناخته شده و حرام می باشد.

روایت دوم، روایت حارث الاعور از حضرت علی علیه السلام است:

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ زِيَادِ بْنِ مَرْوَانَ الْقَنْدِيِّ عَنْ أَبِي وَكَيْعٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّيِّعِيِّ عَنِ الْحَارِثِ الْأَعْوَرِ عَنْ عَلِيِّ عليه السلام قَالَ: لَا يَصْلُحُ مِنَ الْكَذِبِ جِدٌّ وَلَا هَزْلٌ» (صدوق، ۱۳۸۹: ۴۱۹/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۲۵۰/۱۲؛ فتال نیشابوری، بی تا: ۴۶۸/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۹/۶۹)؛ ... علی علیه السلام فرمود: دروغ کار ناشایستی است؛ چه شوخی باشد و چه جدی.

در این روایت «لا یصلح» دلالت بر حرمت دارد که حضرت به وسیله آن از انواع دروغ به شوخی و جدی بر حذر می دارد.

روایت سوم، روایت ابوذر از پیامبر ﷺ است:

«حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ الطُّوسِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا رَجَاءُ بْنُ يَحْيَى بْنِ الْحُسَيْنِ الْعَبْرَتَائِيُّ الْكَاتِبُ سَنَةَ أَرْبَعِ عَشْرَةَ وَثَلَاثِ مِائَةٍ وَفِيهَا مَاتَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ سَمُونٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمُّ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ وَهْبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي ذُبَيْبٍ الْهَنْدَائِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو حَرْبٍ بْنُ أَبِي الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيُّ عَنْ أَبِيهِ أَبِي الْأَسْوَدِ، قَالَ: قَدِمْتُ الرِّبْدَةَ فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي ذُرِّ جَنْدَبِ بْنِ جُنَادَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَحَدَّثَنِي أَبُو ذُرِّ، قَالَ: دَخَلْتُ ذَاتَ يَوْمٍ فِي صَدْرِ نَهَارِهِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَسْجِدِهِ، فَلَمْ أَرِ فِي الْمَسْجِدِ أَحَدًا مِنَ النَّاسِ إِلَّا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى جَانِبِهِ جَالِسٌ، فَاعْتَمَمْتُ حُلْوَةَ الْمَسْجِدِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ يَا أَبَى أَنْتَ وَأُمِّي! أَوْصِنِي بِوَصِيَّةٍ يَنْفَعُنِي اللَّهُ بِهَا... يَا أَبَا ذُرِّ! وَيْلٌ لِلَّذِي يُحَدِّثُ فَيَكْذِبُ لِيُضْحِكَ الْقَوْمَ، وَيْلٌ لَهُ، وَيْلٌ لَهُ، وَيْلٌ لَهُ...» (صدوق، ۱۳۸۹: ۵۲۵/۱؛ مجلسی، ۱۳۸۸: ۷۴/۷۳)؛ ... ابوالاسود دونلی گفت: به ریذه نزد ابوذر جندب بن جناده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رفتم و او به من گفت: روزی سر ظهر به خدمت رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مسجدش رفتم. کسی از مردم جز رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و علی رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ را که در کنار ایشان نشسته بود، ندیدم. خلوت مسجد را غنیمت شمردم و گفتم: ای رسول خدا، پدر و مادرم به فدایت! سفارشی به من بفرمایید تا خداوند با آن مرا سود دهد... فرمود: ای ابوذر! وای بر کسی که در سخنانش دروغ بگوید تا گروهی را بخنداند، وای بر او، وای بر او، وای بر او.

در این روایت، از کلمه «ویل» استفاده شده و دلالت بر حرمت دارد و به این معناست که در شوخی ها نباید دروغ گفت و برای خندانن مردم نباید مرتکب این فعل شد و توسط پیامبر ﷺ سه مرتبه بر آن تأکید شده است.

۴-۵. ارزیابی مستندات

روایت نخست، روایت سیف بن عمیره از امام سجاد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ از نظر سند ضعیف است و بر حرمت شوخی به دروغ نیز دلالت ندارد. منظور از عده‌ای از اصحاب در این روایت، علی بن ابراهیم بن هاشم قمی، احمد بن عبدالله، و علی بن حسین هستند که همگی معتبرند و در کتاب‌های رجالی به امامی و ثقه یاد شده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۸: ۶۰۸). در سلسله سند این روایت، احمد بن محمد بن خالد وجود دارد که ایشان نیز به عنوان امامی و ثقه معرفی شده است (ابن داود حلّی، بی‌تا: ۴۰؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۳۹/۱؛ طوسی،

۱۴۳۱: ۵۳؛ علامه حلی، ۱۳۸۱: ۱۵). اسماعیل بن مهران نیز با عنوان امامی و ثقه آمده است (موسوی خویی، ۱۳۷۲: ۲۹۰/۵). سیف بن عمیره اگرچه به او نسبت واقفی بودن داده شده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۳۷۷)، ولی نجاشی او را توثیق کرده است (نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۸۹). با وجود این، از آنجاکه این روایت مرسل است (عَمَّنْ حَدَّثَهُ)، از نظر سند ضعیف می‌باشد؛ اگرچه توسط برخی فقها مورد استناد قرار گرفته است (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۷۱/۴). از نظر دلالتی نیز دلالت این روایت بر حرمت شوخی به دروغ دارای اشکال است؛ چراکه در این روایت، شوخی به دروغ مقدمه برای دروغ بزرگ دانسته شده است. آنچه از این روایت برداشت می‌شود این است که دروغ مراتب فراوانی دارد. گاهی دروغ کوچک و گاهی بزرگ است و هرکدام از این‌ها نیز به‌طور شوخی و جدی امکان تحقق دارند. با توجه به اینکه شوخی به دروغ حرمت ذاتی نداشته، بلکه حرمت مقدمی دارد، از این روایت نمی‌توان حرمت شوخی به دروغ را استفاده کرد. علاوه بر اینکه نهی در روایت، نهی مولوی نیست؛ بلکه نهی ارشادی است و شارع مقدس برای اینکه انسان‌ها به گناه مبتلا نشوند، آن‌ها را ارشاد می‌کند. با توجه به متن روایت نیز می‌توان گفت این روایت توصیه اخلاقی امام سجاده علیه السلام به فرزند بزرگوارش می‌باشد که در شوخی کردن نیز از دروغ پرهیزد؛ زیرا موجب سبک شدن فرد می‌شود و این احتمال وجود دارد که این توصیه شخصی امام علیه السلام به فرزند خود باشد. در نتیجه از این روایت، حرمت برداشت نمی‌شود.

روایت دوم، روایت حارث الاعور از حضرت علی علیه السلام نیز از نظر سند ضعیف بوده و دلالت آن دارای اشکال است. محمد بن یحیی العطار و فرزند ایشان از نظر رجالی امامی و ثقه هستند (موسوی خویی، ۱۳۷۲: ۳۵۳؛ نجاشی، ۱۴۱۸: ۲۷۰). همچنین یعقوب بن یزید نیز امامی و ثقه است (طوسی، ۱۴۳۱: ۱۸۰). زیاد بن مروان القندی که از رؤسای واقفی‌هاست، ولی پیش از واقفی بودن از مشایخ روایت شده است و امامی و ثقه است (طوسی، بی‌تا: ۳۹۰؛ نجاشی، ۱۴۱۸: ۳۵۳). جراح بن ملیح عامی است و توثیق نشده است (طوسی، ۱۴۲۷: ۱۶۴). عمرو بن عبدالله ابواسحاق السبعی با وجود اینکه راوی امامی است، ولی وثاقتش اثبات نشده است (موسوی خویی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱۲۱). حارث بن عبدالله الاعور نیز امامی و ثقه است (برقی، بی‌تا: ۳۵). بدین‌سان به دلیل وجود چند راوی غیرثقه،

این روایت از نظر سند ضعیف است.

این روایت از نظر دلالت قابل اعتنا نیست. «لا یصلح» در این عبارت، تنها تعبیر برای نهی مولوی نیست، بلکه این عبارت اعم از کراهت و حرمت بوده و «صلاح نیست» با کراهت هم سازگار است و دلیلی بر ترجیح جانب نهی در این روایت وجود ندارد. لذا نمی‌توان قائل شد که شوخی از روی دروغ حرام است؛ بلکه این روایت همانند روایت نخست (روایت سیف بن عمیره از امام سجاد ع) ارشادی بوده و دلالت بر نصیحت دارد.

سومین روایت که ابوذر از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است، نیز همانند دو روایت گذشته از نظر سند و دلالت دارای اشکال است. در سند این روایت مشخص نیست که منظور از جماعت چه کسانی هستند و ابومفضل شیبانی در کتاب‌های رجال غیرمعتبر و ضعیف نام برده شده است (طوسی، ۱۴۳۱: ۴۰۲؛ نجاشی، ۱۴۱۸: ۳۹۶). رجاء بن یحیی ابوالحسین العبرستانی اگرچه امامی است، ولی وثاقتش اثبات نشده است (موسوی خویی، ۱۳۷۲: ۱۸۴/۸). از محمد بن الحسن بن شمون نیز به غالی، ضعیف و فاسد در مذهب یاد کرده‌اند (طوسی، ۱۴۲۷: ۳۲۲؛ نجاشی، ۱۴۱۸: ۴۰۲). درباره وهب بن عبدالله بن ابی ذبی الهنائی و ابو حرب بن ابی الاسود الدؤلی، چیزی در اسناد رجالی یافت نشد و مشخص نیست که چه کسانی هستند. عبدالله بن عبدالرحمن الاصبم نیز ضعیف و اهل غلو به حساب آمده (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۷۷/۱) و فضیل بن یسار امامی و ثقه و از اصحاب اجماع شمرده شده است (طوسی، ۱۴۲۷: ۱۴۳).

استدلال به این روایت هم دارای اشکال است. واژه «ویل» به این معناست که کار خوبی نیست و این اسلوب در مکروهات نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. نمونه دیگر از روایات که کلمه «ویل» دلالت بر کراهت دارد، روایت امام زین العابدین ع است که چنین فرمود:

«ویل لمن أكل طيب الطعام وشرب لذیذ الشراب ولم يؤدّ شكر الوهاب وإنه محاسبٌ على الخردلة ومدين بما صنع» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲/۴۵۲).

در این روایت، «ویل» دلالت بر کراهت دارد، و عدم شکر خداوند متعال در برابر نعمات خوردنی و آشامیدنی، در لسان آن حضرت ع مورد نکوهش قرار گرفته است.

بنابراین با توجه به معنای «ویل»، این روایت دلالت بر مقام نصیحت دارد و دلالتی بر حرمت ندارد. البته در صورتی که «ویل» نیز دالّ بر حرمت باشد، قدر متیقن در جایی است که اخبار برخلاف واقعیت و با انگیزه جدی باشد که در این صورت دروغ و حرام است؛ اما اگر به قصد شوخی باشد، همان طور که اشاره شد، اگر قرینه‌ای برای آن نیاورد، حرام است؛ چراکه متفاهم عرفی این است که کلام گوینده بر قصد جدی حمل می‌گردد. در مقابل، اگر اخبار و حکایت از واقع نداشته باشد، این روایات دلالتی بر حرمت ندارد.

بر اساس بررسی دلالتی و سندی این روایات، این نتیجه حاصل شد که مجموع روایات از نظر سندی ضعیف هستند و در صورت پذیرش این روایات نیز با توجه به قرینه حالیه و مقالیه بر شوخی بودن، انصراف از این روایات دارد. از نظر دلالت نیز این روایات قابل اعتنا نیستند.

۶. دیدگاه برگزیده

با توجه به بیان دیدگاه‌ها و مستندات آنی که در بحث حکم شوخی به دروغ مطرح گردید و مورد بررسی قرار گرفت، می‌توان به طرح نظریه صحیح و برگزیده در این مورد مبادرت نمود. عمده روایات خاصه در این باب دارای اشکال سندی بوده و بخشی از آن‌ها علاوه بر اشکال سندی از جهت دلالت نیز قابل اعتنا نیستند. با این وصف نمی‌توان به استناد روایات خاصه، حکم حرمت را برای مسئله مورد بحث که حرمت دروغ به شوخی است، اثبات نمود. اگر فرض گردد که از روایات متعدد دالّ بر حکم مزبور، وثوق و اطمینان پیدا می‌شود، ولی می‌بایست به قدر متیقن از ادله اکتفا کرد. قدر متیقن عبارت است از ارشاد به آنچه مورد درک یا حکم عقل به قبح دروغ گویی است. هنگامی که مشخص شد از دلایل شرعی، بیش از آنچه حکم عقل به قبح است، استفاده نمی‌شود، از دلایل شرعی نمی‌توان به نتیجه رسید؛ بلکه باید به سراغ موضوع آنچه محکوم به قبح عقلی است، رفت.

در موضوع حکم عقل و عقلا به قبح، به روشنی نمی‌توان استحقاق ذم عقلی را نسبت به دروغی که به صورت شوخی بوده است، پذیرفت؛ بلکه عقل در انواع دروغ

تفاوت قائل است و هرگونه شوخی را مستحق ذم نمی‌داند. عقل و عقلا برای آن دسته از شوخی‌هایی که در کلام جدی است، اثر قائل است؛ چراکه کلام جدی مصلحت و مفسده در پی دارد. بنابراین دروغ در حالت شوخی، موضوع حکم عقل و عقلا نیست. لذا در صورتی که قرائن حالیه یا مقالیه در کلام مبتنی بر مقام شوخی وجود داشته و اینکه گوینده اخبار از واقع نمی‌دهد، شوخی ایرادی ندارد.

اگر چنین فرض شود که دروغ از روی شوخی، از شمول حکم عقل و عقلا به‌عنوان امری قطعی و مسلم پذیرفته نشود و نوبت به شک برسد، از آنجا که دلیل عقلی یا سیره عقلا از جمله ادله لبی به حساب آمده و اطلاقی در آن فرض نمی‌شود، باید به قدر متیقن به آنچه محکوم به قبح عقلی است، اکتفا کرد و آن چیزی نیست جز اینکه دروغ به قصد جدی باشد. بدین سان هنگامی که مشخص شد دلیلی بر حرمت این عمل وجود ندارد، مقتضای اصل برائت، جواز ارتکاب آن خواهد بود.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی حالت‌های متصور در مسئله شوخی به دروغ و ارزیابی دیدگاه‌های فقهای امامیه و مستندات مربوط به آن، چنین نتیجه‌ای حاصل شد:

عمده روایات مستند در مسئله مزبور که دلالت بر حرمت دروغ به شوخی داشته و مورد استناد برخی از فقها قرار گرفته‌اند، دارای اشکال سندی بوده و علاوه بر اشکال سندی از جهت دلالت نیز قابل اعتنا نیستند. روایت نخست، روایت سیف بن عمیره از امام سجاد علیه السلام، و روایت دوم، روایت حارث الاعور از حضرت علی علیه السلام از نظر سند و دلالت ضعیف و قابل اتکا نیستند. روایت نخست در مقام نصیحت و توصیه اخلاقی و ارشاد عقلی است و در روایت دوم که می‌توان آن را مؤیدی بر روایت نخست دانست، عبارت «صلاح نیست» به کار رفته است که این عبارت با کراهت هم سازگار بوده و دال بر ارشاد عقلی است. با این وصف، معنای روایت این است که سزاوار نیست شوخی به دروغ گفته شود. استدلال به روایت سوم نیز تام نیست. واژه «ویل» به این معناست که کار خوبی نیست و این اسلوب در مکروهات نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. لذا این روایت هم دلالت بر مقام نصیحت دارد و دلالتی بر حرمت ندارد.

باین‌وصف نمی‌توان به استناد روایات خاصه، حکم حرمت را برای مسئله مورد بحث که حرمت دروغ به‌شوخی است، اثبات نمود. تنها دلیل، حکم عقل است که در موضوع حکم عقل، جدیت نقش داشته و دروغ به‌شوخی از قبح و استحقاق ذم که از حکم عقل و عقلا سرچشمه می‌گیرد، خارج می‌باشد. لذا در صورتی که قرائن نوعیهٔ حالیه یا مقالیه در کلام مبتنی بر مقام شوخی وجود داشته باشد و اینکه گوینده اخبار از واقع نمی‌دهد، شوخی ایرادی ندارد.

اگر چنین فرض شود که دروغ از روی شوخی، از شمول حکم عقل و عقلا به‌عنوان امری قطعی و مسلم پذیرفته نشود و نوبت به شک برسد، از آنجا که دلیل عقلی یا سیره عقلا از جملهٔ ادلهٔ لبی به حساب آمده و اطلاقی در آن فرض نمی‌شود، باید به قدر متیقن به آنچه محکوم به قبح عقلی است، اکتفا کرد که دروغ در فضای جدی می‌باشد. بدین سان هنگامی که مشخص شد دلیلی بر حرمت این عمل وجود ندارد، مقتضای اصل برائت، جواز ارتکاب آن خواهد بود.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، کتاب القضاء، قم، زهیر، ۱۳۸۳ش.
۲. ابن داود حلی، تقی‌الدین حسن بن علی، کتاب الرجال، قم، شریف رضی، بی‌تا.
۳. ابن شهر آشوب مازندرانی، ابوجعفر رشیدالدین محمد بن علی، معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و اسماء المصنفین منهم قدیمًا و حدیثًا، نجف اشرف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۰ق.
۴. ابن غضائری، ابوالحسین احمد بن حسین بن عبیدالله بن ابراهیم واسطی بغدادی، الرجال لابن غضائری، تحقیق سیدمحمدرضا حسینی جلالی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
۶. انصاری، مرتضی بن محمدامین، کتاب المکاسب، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۷. ایروانی نجفی، علی بن عبدالحسین، حاشیه المکاسب، قم: کتبی نجفی، بی‌تا.
۸. بحرانی، یوسف بن احمد، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، قم، دار المصطفیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ لاحیاء التراث، بی‌تا.
۹. برقی، ابوجعفر احمد بن ابی عبدالله، کتاب الرجال، تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا.
۱۰. تبریزی، جواد بن علی، منهاج الصالحین، قم، مدین، ۱۴۲۶ق.
۱۱. توحیدی تبریزی، محمدعلی، مصباح الفقاهة فی المعاملات، تقریر مباحث سیدابوالقاسم موسوی خویی، قم، دار الهادی، ۱۴۲۶ق.
۱۲. جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت عليهم السلام، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام، ۱۴۲۳ق.
۱۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ق.
۱۴. همو، هدایة الامة الی احکام الائمة عليهم السلام، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۲ق.
۱۵. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، منهاج الفقاهة، چاپ پنجم، قم، انوار الهدی، ۱۴۲۹ق.
۱۶. حسینی عاملی، سیدمحمدجواد بن محمد، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، تحقیق و تعلیق محمدباقر خالصی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۱۷. خرازی، سیدمحسن، البحوث الهامة فی المکاسب المحرمة، قم، در راه حق، ۱۴۱۳ق.
۱۸. دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۳ق.
۱۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تهران، المكتبة المرتضویة، بی‌تا.
۲۰. رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی، غایة الامال فی شرح المکاسب و البیع، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۳۲۳ش.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، الامالی، قم، نسیم کوثر، ۱۳۸۹ش.
۲۲. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی، تهران، چاپخانه حدید، ۱۳۷۸ش.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.
۲۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، مشهد، دانشگاه مشهد، بی‌تا.

۲۵. همو، *الفهرست*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۱ق.
۲۶. همو، *رجال الطوسی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۷ق.
۲۷. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر اسدی، *ترتیب خلاصة الاقوال فی معرفة علم الرجال*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱ش.
۲۸. فتال نیشابوری، محمد بن حسن، *روضه الواعظین*، ترجمه و حاشیه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نی، بی‌تا.
۲۹. فراهیدی، ابوعبدالرحمن خلیل بن احمد، *کتاب العین*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *کتاب الوافی*، قم، عطر عترت، ۱۴۲۷ق.
۳۱. کاشف‌الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۳۲. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسه آل‌البتین، ۱۴۱۴ق.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۳۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۵. مقرئ فومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم، دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الفقاهه*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیهما السلام، ۱۴۲۵ق.
۳۷. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *المکاسب المحرمه*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
۳۸. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *مصباح الفقاهه*، تقریر محمدعلی توحیدی تبریزی، قم، مکتبه الداوری، ۱۳۷۷ش.
۳۹. همو، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، قم، مرکز نشر الثقافة الاسلامیه فی العالم، ۱۳۷۲ش.
۴۰. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام*، قم، دار التفسیر، ۱۳۸۸ش.
۴۱. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، *قوانین الاصول*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۸ش.
۴۲. ناصری، حسین، «احکام فقهی کذب و خلاف واقع‌نمایی در فیلم و سینما»، *فصلنامه مطالعات اسلامی: فقه و اصول*، سال سی و سوم، شماره ۲ (پیاپی ۵۳ و ۵۴)، پاییز و زمستان ۱۳۸۰ش.
۴۳. نجاشی اسدی کوفی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة المشتهر برجال النجاشی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۴۴. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۴۵. نراقی، ملااحمد بن محمد مهدی، *عوائد الايام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ش.
۴۶. وحید خراسانی، حسین، *منهاج الصالحین*، قم، مدرسه الامام باقر العلوم علیهما السلام، بی‌تا.
۴۷. ورام بن ابی‌فراس مالکی اشتری، ابوالحسین مسعود بن عیسی، *تنبيه الخواطر و نزهة الناظر المعروف بمجموعة ورام*، بیروت، دار صعب - دار التعارف، بی‌تا.

راهکارهای کاستن از احتیاط در مقام افتاء در حوزه فقه عبادی*

- البرز محقق گرفمی^۱✉
- سیدعلی سجادی زاده^۲
- محسن جهانگیری^۳

چکیده

مفهوم احتیاط‌ورزی به حکم خرد و شریعت، امری پسندیده شمرده می‌شود. اما شایسته است به سبب برخی پیامدهای ناگوار احتمالی آن، گستره و ضوابطی برای آن تعیین شود. توجه به این امر در حوزه تعیین احکام شرعی مکلفان و در قامت یکی از ارکان اجتهادِ روشمند بایسته می‌نماید. این نوشتار با بهره از منابع اسنادی و به روش اکتشافی - تحلیلی در پی تبیین مهم‌ترین راهکارهایی است که

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۹.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) (mohaghegh.gr@gmail.com).
۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (sajjadizade@razavi.ac.ir).
۳. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (m.jahangiri2008@gmail.com).

از احتیاط‌ورزی نامتناسب مجتهد در مقام افتاء پیشگیری نماید. برای دست یافتن به این هدف، در گام نخست مفهوم احتیاط در مقام افتاء تبیین شده و پس از آن، ادله موافقان به کارگیری این روش به چالش کشیده شده است. پس از آن برای اثبات ضرورت کاستن از چنین احتیاط‌هایی، پیامدهای ناگوار این روش تبیین شده است. در گام بعد نیز راهکارهای زیر در قامت بایسته‌های روش اجتهادی در مقام افتاء معرفی شده‌اند: کاستن اثرپذیری از دانشوران پیشین در سه عرصه اجماع، شهرت فتوایی و فهم اصحاب؛ موضوع‌شناسی مناسب؛ در نظر داشتن مصالح اسلام و مسلمین؛ توجه به تبلیغ اثربخش دین و توجه به اصل تساهل در احکام. **واژگان کلیدی:** احتیاط، افتاء، مجتهد، حکم، حدیث.

مقدمه

مجتهدی که در مقام استنباط احکام و صدور فتوا قرار دارد، ناگزیر از به‌کارگیری ابزارهای معرفت‌شناسانه و روشمند در روند استنباط است. مراد از ابزارهای معرفتی، مجموعه‌ای از دانش‌هاست که مجتهد با در نظر داشتن رویکرد خویش بدان‌ها، از آن‌ها در قامت مواد اولیه استنباط بهره می‌گیرد. مراد از ابزارهای روشمند، مجموعه‌ای از راهکارها و گرایش‌ها برای رسیدن به حکم شرعی است؛ برای نمونه، توجه داشتن به فقه عامه در روند استنباط، روشی است که مجتهد می‌تواند از آن برای فهم دقیق‌تر مواد اولیه استنباط به‌ویژه احادیث بهره جوید. روش اندیشیدن و استنباط هر فقهی، زائیده علل فراوانی است. افزون بر منابع استنباط، عواملی چون ویژگی‌های محیطی پرورش افراد، خصلت‌ها و روحیاتی مانند میزان اعتماد به نفس و شجاعت علمی، میزان استعداد، نوع نگاه به کنش‌های انسانی، بستر تاریخی و مناسبات بین‌المللی، بر روند استنباط فقیه اثرگذار هستند. با بررسی کتب فقه فتوایی در سده‌های اخیر می‌توان دریافت که نقش عنصری به نام احتیاط در مقام صدور فتوا بسیار پررنگ شده است.

شماری از فقیهان در دیدگاهی عمومی، احتیاط‌ورزی را امری پسندیده دانسته‌اند (برای نمونه ر.ک: انصاری، ۱۴۱۸: ۱۰۱/۲؛ میرزای شیرازی، ۱۴۰۹: ۹۸/۴؛ خمینی، ۱۴۱۸: ۱۸۰/۷). در سوی مقابل، برخی از فقیهان معاصر^۱ بر این باورند که سرچشمه همه موارد فتوا به

۱. این نظریه در گفتگوهایی با آیه‌الله محمدعلی گرامی و آیه‌الله محمدهادی معرفت توسط ایشان بیان شده است (ر.ک: ضیایی فر، ۱۴۰۰: ۱۳۹ و ۲۵۳؛ نیز ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۴۶/۱؛ شیرازی، ۱۴۰۷: ۴۳۱/۱).

احتیاط، عدم آگاهی مجتهد از مسئله است و زیاده‌روی در فتوا به احتیاط، سبب نابودی دین می‌شود (وحید بهبهانی، ۱۴۴۱: ۳۴۱؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰: ۵۰۹/۴) و فقیهانی که بیش از حد به احتیاط گرایش دارند، بهتر است از مقام مرجعیت دوری کنند و احتیاط‌های خویش را بر مردم تحمیل نکنند (فضل‌الله، ۱۳۹۲: ۳۱۴).

برخی نیز بر این باورند که دایره احتیاط کردن تنها در شبهات موضوعیه رخ می‌نماید، ولی در احکام، احتیاطی وجود ندارد؛ چراکه به سبب جامعیت دین، شبهه حکمیه وجود نخواهد داشت (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۳۹۳: ۱۷۳؛ ضیایی‌فر، ۱۴۰۰: ۲۵۲). در عرصه موضوعات فقهی نیز این دیدگاه وجود دارد که تنها در مسائل مربوط به طهارت و نجاست است که شارع حکیم رعایت احتیاط در تمام موارد را نخواست است (طباطبایی یزدی، ۱۳۸۸: ۱۴۴/۲؛ استادی، ۱۳۸۳: ۷۶). در مقابل، این دیدگاه وجود دارد که به اطلاق ادله احتیاط، جریان احتیاط در عبادات نیز جایز خواهد بود (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۰۰).

هدف پژوهش حاضر آن است که با فرض آگاهی مجتهد از ابزارهای اجتهادی و علوم مناسب اجتهاد، مواردی را برشمرد که به عنوان یاریگر او در روند استنباط به کار آیند تا بخشی از احتیاط‌ها کاسته شود. برای دستیابی به این هدف، پس از تبیین گستره مفهومی احتیاط در مقام افتاء، به بررسی و نقد ادله باورمندان به نیکو بودن احتیاط در همه حالات پرداخته شده و در گام بعد، ادله لزوم کاستن از احتیاط در مقام افتاء بیان شده است. جان‌مایه پژوهش نیز در بخشی با عنوان راهبردهای کاستن از احتیاط در مقام افتاء تبیین شده است. در پایان نوشتار هم پیشنهادهایی برای پژوهش‌های مشابه ارائه شده است.

پیشینه

در دانش اصول در مباحث زیر از احتیاط‌ورزی به مناسبت‌های مختلف سخن رفته است: امکان‌پذیر بودن عمل به علم اجمالی با در پیش گرفتن احتیاط، اصول عملیه و نیز اجتهاد و تقلید. در دانش فقه نیز فقیهان به مناسبت بیان احکام، از گونه‌های مختلف احتیاط مطلق، واجب و مستحب سخن گفته و در نتایج استنباط‌های خویش از آن‌ها بهره برده‌اند. حسب جستجوی نگارندگان، توصیفی کوتاه از مهم‌ترین نگاه‌های

که به موضوع احتیاط در مقام افتاء توجه داشته‌اند، به این شرح است:

در کتاب *احتیاط در ترک احتیاط* (۱۳۷۹) به کوشش محمدرضا رجب‌نژاد، پس از بیان ادله رهنمون بر احتیاط، به نقد و بررسی آن‌ها و علل روی آوردن فقیهان به احتیاط پرداخته شده و در پایان از پیامدهای احتیاط در فتوا بحث شده است. رضا استادی در کتاب *شرایط اجتهاد*، فصلی با عنوان «برخی از مبانی احتیاط» گشوده و در آن به نقد دیدگاه محمدابراهیم جناتی درباره پرهیز از احتیاط‌های ناروا پرداخته است. پاسخ این نوشتار توسط جناتی در مقاله‌ای با عنوان «احتیاط در احتیاط (پاسخ به انتقاد)» (۱۳۷۰) با برجسته کردن آسیب‌های ناشی از احتیاط تبیین شده است. سعید ضیایی‌فر نیز در کتاب *ریشه‌ها و پیامدهای احتیاط در اجتهاد و افتاء* (۱۴۰۰) پس از بیان علل، عوامل و پیامدهای احتیاط‌گرایی فقیهان، متن گفتگوی خویش با چهار تن از فقیهان معاصر در قامت موافقان و مخالفان جریان احتیاط‌گرایی در مقام افتاء را درج نموده است.

در مقاله «بررسی عنصر احتیاط در فقه دوره‌های پیش و پس از اندیشه اخباری» (۱۳۹۲) به کوشش حسنعلی علی‌اکبریان و رسول نادری، ویژگی‌های بهره از احتیاط در دوره پیش از شکل‌گیری اندیشه اخباری و پس از آن بررسی شده است. سیداحمد حسینی در مقاله دو قسمتی «احتیاط‌های روا و ناروا؛ معیارها و ضوابط» (۱۳۸۲)، با تقسیم احتیاط به دو دسته مشروع و ممنوع، محور پژوهش خویش را بر نقش افراط و تفریط در مواجهه با گزینش احتیاط اختصاص داده و برخی پیامدهای هر دو رویکرد را نمایانده است. در این مقاله سعی شده تا با تأکید بر ضرورت پویایی فقه، برخی از ضوابط بازشناسی احتیاط‌های نامشروع بیان شده و نیز بعضی فتاوی منجر به احتیاط به چالش کشیده شوند. همو در مقاله «احتیاط یا راه سوم» به بررسی احتیاط کردن مکلف به عنوان راهی در کنار اجتهاد و تقلید پرداخته است.

با وجود همه این تلاش‌های الهام‌بخش و شایسته تحسین، نوشتاری یافت نمی‌شود که به‌گونه مستقل، ریشه‌های اثربخش بر احتیاط‌ورزی فقیهان در مقام افتاء را کاویده تا راهکارهای پرهیز از زیاده‌روی در احتیاط را نمایانده باشد. در نوشتارهای یادشده، به عوامل گوناگون احتیاط‌گرایی در مقام افتاء به‌نحو فراگیری پرداخته نشده است؛ بلکه معمولاً وجود اجماع و شهرت، علت احتیاط‌گرایی برخی فقیهان دانسته شده است. اما

در پژوهش حاضر از ۵ عامل دیگر سخن رفته که توجه به آن‌ها در سایر نوشته‌ها، کم‌رنگ می‌نماید. این جستار، از این نظر در رده آگاهی‌های مورد نیاز در حوزه «روش‌شناسی اجتهاد» قابل ارزیابی است. نویسندگان ادعا ندارند که به تمامی راهکارهای کاستن از احتیاط در مقام افتاء پرداخته‌اند؛ بلکه بر این باورند که موارد مندرج در این پژوهش نسبت به سایر موارد، دارای توانمندی معناداری نسبت به سایر راهکارها هستند. روشن است که نقد این موارد و یافتن عناوین دیگر در پربار نمودن ابزارهای معرفتی مجتهدان نقش قابل توجهی دارد. وجه نوآوری دیگر پژوهش آن است که ذیل هریک از راهکارها، نمونه مناسب فقهی را به گونه‌ای تبیین نموده تا نامناسب بودن احتیاط‌ورزی در آن عرصه آشکار گردد.

۱. مفاهیم بنیادین

لازم است پیش از ارائه راهکارها، مفاهیم بنیادین و پربسامد پژوهش تبیین گردند تا اهداف پژوهش در چارچوب آن‌ها قابل ارزیابی باشد.

۱.۱. احتیاط در لغت و اصطلاح

احتیاط از ماده «حوط» به معنای دقت، محافظت، نگهداری و فرا گرفتن آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۷۶/۳؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۱۱۲۱/۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۹۷/۷). در اصطلاح عمومی، احتیاط به معنای در پیش گرفتن مطمئن‌ترین راه است. احتیاط در اصطلاح دانش اصول عبارت است از عمل به همه احتمالات به امید احراز واقع (عراقی، ۱۳۸۸: ۴۱۹؛ سبحانی، ۱۴۲۴: ۳۰۶/۳). این رویکرد درباره افعال محتمل‌الوجوب با انجام همه آن‌ها محقق می‌شود و در مورد افعال محتمل‌الحرمة با اجتناب از تمامی آن‌ها. به دیگر سخن، در پیش گرفتن احتیاط، سبب جلوگیری از گرفتار آمدن به پیامدهای احتمالی مفساد دوری از تکلیف یا محروم ماندن از تحصیل مصالح واقعی می‌گردد.

شایسته تذکر است که از جایگاه احتیاط در سه عرصه بحث می‌شود: ۱- در قامت یکی از اصول عملیه مندرج در دانش اصول فقه؛ ۲- به عنوان یکی از ادله فقاهتی؛ ۳- راهکاری که فقیه در مقام فتوا دادن برمی‌گزیند. اگر احتیاط به عنوان یکی از اصول عملیه در نظر

گرفته شود، تنها وظیفه عملی مکلف شاک را تعیین می‌نماید نه حکم واقعی را. همچنین در نظر گرفتن احتیاط به‌عنوان قاعده‌ای فقهی نیز در برخی امور مانند احکام مربوط به جان، مال و ناموس آدمیان جاری خواهد بود. اما مراد از احتیاط‌ورزی در این جستار، رویکردی است که فقیه در هنگام بیان حکم شرعی برمی‌گزیند. به این بیان که در روند استنباط، گاهی فقیه به این نتیجه می‌رسد که حکم شرعی در مسئله، احتیاط کردن و انجام تمامی احتمالات یا اجتناب از آنهاست، اما گاهی با وجود استخراج حکم شرعی از ادله، به درجه معناداری از اطمینان به تطابق حکم مستنبط با حکم واقعی دست نمی‌یابد. در این مقام نیز با عبارت احتیاط واجب و عبارات مشابه، نظر خود را بیان می‌دارد.

توضیح اینکه احتیاط در رساله‌های عملیه به دو گونه استحبابی و وجوبی مطرح است. احتیاط استحبابی، با فتوایی پیش یا پس از آن همراه است، ولی احتیاط وجوبی با فتوا همراه نیست (طباطبایی یزدی، ۱۳۸۸: ۳۴۷/۱). عباراتی مانند «الأولی والأحوط کذا» بیانگر احتیاط استحبابی هستند. در این حالت، مقلد مخیر است که میان فتوای مجتهد و عمل به احتیاط استحبابی، یکی را برگزیند (عراقی، ۱۳۸۸: ۴۲۶). به نظر می‌رسد ذکر احتیاط مستحب برای ترغیب به حفظ واقع باشد. عبارت احتیاط واجب در رساله‌های عملیه نیز در دو مقام به کار می‌رود: ۱- فتوا به احتیاط: در مواردی که فقیه از ادله به دست می‌آورد که حکم مسئله، وجوب احتیاط است؛ مانند مواردی که شبهه محصوره رخ می‌نماید. ۲) احتیاط در افتاء: گاهی ممکن است که فقیه نتواند در مسئله‌ای به دلیل اطمینان‌بخشی دست یابد، که در این حالت توقف نموده و اصطلاحاً احتیاط می‌نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۴۰/۱). با منضم کردن این توقف به لزوم عمل به احتیاط، یا فتوا بر جواز مراجعه به اعلم در آن مسئله، مکلف اختیار دارد که به آن احتیاط عمل کند یا به فقیه اعلم بعد از مرجع خویش رجوع نماید (اشتهدادی، ۱۴۱۷: ۲۰۴/۱).

عباراتی مانند «فیه إشکال»، «المشهور کذا»، «فیه تأمل» و «قیل کذا»، نشانگر فتوا به احتیاط هستند نه احتیاط در فتوا (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲: ۲۷۲/۱). در خور توجه است که دو واژه وجوب و استحباب در وصف احتیاط به معنای لغوی آنها به کار می‌روند، نه به معنای اصطلاحی در قامت یکی از احکام خمس (حسینی شیرازی، ۱۴۰۷: ۴۳۲/۱).

بنابراین احتیاط استجابی به معنای ارجحیت عمل نمودن طبق احتیاط است.

۲-۱. بایستگی محدود نمودن احتیاط‌ورزی در مقام افتاء

برخی دانشوران با بیان عبارت «الاحتیاط حسن علی کل حال»، از نیکو بودن احتیاط در هر حالتی یاد کرده‌اند (طباطبایی فشارکی، ۱۴۱۳: ۴۶۹؛ مغنیه، ۱۹۷۵: ۲۷۱). در مقابل، کسانی به کار گرفتن این عبارت را به حمل شایع صحیح دانسته‌اند و لزومی به حُسن احتیاط به گونه حمل اولی ندیده‌اند (خمینی، ۱۴۱۸: ۱۹۷/۸). عده‌ای نیز بر این باورند که فتوا دادن به احتیاط، ربطی به این عبارت ندارد؛ چراکه احتیاط اقتضای می‌کند که فتوا به احتیاط ترک شود (حسینی شیرازی، ۱۴۲۱: ۲۸۹/۷). این دیدگاه نیز وجود دارد که گستره احتیاط‌ورزی تا بدانجا مجاز است که سبب ارتکاب عمل حرامی نشود (انصاری، ۱۴۱۶: ۳۷۶/۱). با این همه در نگاه‌های دانش اصول به نحو کلی به سه شرط زیر به عنوان موانع جریان احتیاط اشاره شده است: عسرو حرج آور بودن احتیاط، ایجاد اختلال در نظام، و وسواس‌انگیز بودن (میرزای شیرازی، ۱۴۰۹: ۱۱۶/۴؛ عراقی، ۱۳۸۸: ۴۱۹؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۶۰/۳؛ موسوی سبزواری، بی‌تا: ۱۴۰/۲ و ۲۲۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۳۸۸: ۳۵۲/۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۱: ۳۷۷/۷).

۲. واکاوی در ادله مدافعان احتیاط در مقام افتاء

در این بخش، ادله به‌کارگیران احتیاط و مدافعان آن به بررسی و نقد گذاشته خواهد شد.

۱-۲. موافقت احتیاط با تقوآمداری

این دیدگاه وجود دارد که با وجود امکان جریان برائت، احتیاط کردن نشانگر تعهد و تدین است (استادی، ۱۳۸۳: ۷۷). بر همین اساس، برخی با استناد به آیات رهنمون بر تقوآمداری (ر.ک: آل عمران / ۱۲۰؛ حج / ۷۸؛ عنکبوت / ۶۹؛ تغابن / ۱۶)، بر قضای نمازی که احتمال می‌رود خللی در آن وجود داشته باشد، فتوا داده و این فتوا را موافق با احتیاط دانسته‌اند (عاملی جزینی، ۱۴۳۰: ۳۴۷/۶). با نگاهی به تاریخ فقه و فقها نیز می‌توان دریافت که تقوآمداری عاملی برای گریز برخی فقیهان از مقام افتاء بوده است (ر.ک: مجلسی،

۱۴۰۳: ۴۷/۱۰۴: حکیمی، ۱۳۶۲: ۲۰۹). برای نمونه در مورد میرزا حبیب‌الله رشتی که پس از شیخ انصاری دارای مرجعیت علمی بوده، گفته شده که وی از شدت تقوآمداری، از صدور فتوا و تصدی امر مرجعیت عمومی شیعیان خودداری می‌کرد (ر.ک: آغابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴: ۳/۳۵۹).

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد در این دلیل، مفهوم تقوای عملی، عاملی همیشگی برای حکم به احتیاط در نظر گرفته شده است. حال سؤال این است که اگر فقیه براساس استنباط به این نتیجه رسید که باید براءت جاری شود، چرا باید بر احتیاط حکم نماید؟ گویا پنداشته شده که به مشقت افتادن برای انجام تکالیف، امری پسندیده است و هرچه مشقت بیشتر باشد، تقوای شخصی هم بیشتر است. سازمان یادکرد است که تکلیف، تنها بعد از وجود حکم شرعی و استنباط آن مستقر می‌شود و نمی‌توان در همه حال به‌واسطه تقوآمداری حکم به احتیاط نمود. فتوا دادن براساس حجتی که به دست فقیه رسیده است، اوج التزام به حق و رعایت تقواست (فضل‌الله، ۱۳۹۲: ۳۱۴)؛ نه اینکه در موارد دست یافتن به نتیجه اجتهادی، به سبب تقواگرایی به احتیاط حکم نماید. یکی از شاگردان آیه‌الله العظمی بروجردی از ایشان نقل می‌کند که معتقد بود مقدس اردبیلی با وجود تقدس و تقوای فراوان، براساس آنچه که استنباط می‌نمود، فتوا می‌داد؛ خواه موافق با احتیاط باشد یا مخالف آن (اشتهاردی، ۱۴۱۷: ۱/۱۰۰-۱۰۱).

گرچه تلاش برای جلب رضایت مولا امری پسندیده است، ولی نمی‌توان یکی از اهداف دین یعنی کاستن از سختی‌های بشر (ر.ک: اعراف/۱۵۷) را به بهانه احتیاط به‌سادگی کنار گذاشت. درخور توجه است که پرهیز از فتوا دادن به‌سبب احتیاط، ثمری برای جامعه اسلامی به‌ویژه در عصر تشکیل حکومت اسلامی نخواهد داشت؛ چه آنکه هزاران مسئله نوپیدا، نیازمند پاسخ‌های مناسب هستند و طراحی نظام تمدن اسلامی اقتضا دارد که در ابواب گوناگون فقهی، پاسخ‌هایی متناسب با نیازهای عصری تدوین گردد. از این رو نمی‌توان تقوآمداری را علتی موجه برای تمسک به احتیاط در استکفاف از فتوا دانست.

دیگر اینکه به طور مسلم، تقوآمداریِ فقیه در راستای حقوق الهی قابل ستایش است، ولی حق الناس نیز در این موارد قابل چشم پوشی نیست. فتوا به احتیاط یا احتیاط در افتاء به جهت تقوآمداری، شاید سبب براءت ذمه در برابر حق الله گردد، اما در برابر حقوق مردم که به واسطه حکم او به احتیاط، دچار مشقت در انجام احتمالات مختلف شده اند، چه کسی باید پاسخ گو باشد؟ شایسته است که در پدیدارشناسی کاربرست احتیاط در مقام افتاء، به هر دو عامل تقوا و خداترسی فقیه و نیز دست نیافتن وی به حکم اطمینان بخش توجه شود؛ چراکه اگر مجتهد در روند استنباط، تکلیف اصلی را به نحوی به دست آورد که ظن معتبر برایش حاصل آید، نباید از آن عدول کند و به بهانه تقوآمداری به احتیاط حکم کند.

۲-۲. سیره فقیهان در احتیاط ورزی و توصیه به احتیاط

برخی باورمندان به بایستگی مطلق احتیاط در مقام افتاء، به توصیه های فقیهان به شاگردان خویش استناد می نمایند (ر.ک: استادی، ۱۳۸۳: ۷۸-۸۱). نمونه هایی از این توصیه ها را بنگرید:

- شیخ احمد خاتون آبادی در اجازه روایی خود برای شیخ عبدالله شوشتری چنین می نگارد:

«... وأحبّ بشرائط الرواية عند أهل الدراية مأخوذاً ما أخذه الله عليّ من ملازمة التقوى والاحتياط في الفتوى» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۶/۹۳).

- ملا احمد نراقی در فرازی از اجازه نامه اجتهادی خویش برای شیخ انصاری چنین می نگارد:

«وأشترط عليه أيده الله تعالى بتأييداته، ما اشترط عليّ مشايخي العظام من التشبّث في القول والعمل ليطمئن من الوقوع في مهالك العثرة والزلل، وسلوكه سبيل الاحتياط المنجى عند المرور على الصراط» (علیاری تبریزی، ۱۴۱۲: ۳۸/۱).

- شهید ثانی در بخشی از اجازه نامه اش برای شیخ ابراهیم میسی چنین می نگارد:

«أجزت له الرواية والعمل بما جرى به قلمي القاصر من الفتاوى والمؤلفات على ضعفها ونزارتها إن أحبّ شيئاً من ذلك وعليه في ذلك من العهد الإلهي ما عليّ من

نقد و بررسی

عباراتی مانند «سلوك طريق الاحتياط» و «مراعاة جانب الاحتياط»، این معنا را به ذهن متبادر می‌کنند که بایسته است فقیه در روند استنباط، چنان احتیاط کند که نسبت به تحصیل همه ادله و استظهار استوار از آن‌ها اطمینان پیدا کند. به دیگر سخن، این عبارات در مقام برانگیختن فقیه به استنباطی دقیق و ترغیب او به جستجوی گسترده است نه در مقام بیان فتوا به احتیاط؛ چرا که عقل نیز حکم می‌کند در جستجوی ادله و قرائن و نیز واکاوی و استظهار از آن‌ها باید بسیار احتیاط ورزید و به سادگی از جستجو درباره قرینه‌های پیرامونی درباره ادله، لوازم حکم و پیامدهای آن دست نشست. سید بن طاووس با وجود احتیاط‌مداری و پرهیز از افتاء به گونه مطلق، در توصیه‌ای به فرزندش چنین می‌نگارد:

«أنتی وجدت كثيرًا ممن رأيتهم وسمعت به من علماء الإسلام، قد ضيقوا على الأنام ما كان سهله الله ﷻ ورسوله ﷺ من معرفة مولاهم» (ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۴۸).

سزایمند یادکرد است که در احتیاط‌ورزی، مصلحت ذاتی وجود ندارد؛ بلکه تنها طریقی برای جلب رضایت مولا، محافظت بر اغراض او یا رسیدن به واقع است.

۳. راهبردهای کاستن از احتیاط در مقام افتاء

برخی از رویکردهایی که در مسیر استنباط احکام قابل توجه هستند، عبارت‌اند از: رویکرد فردگرایانه، حکومتی، تمدن‌سازی، اخلاق‌مدار، مقاصدی، موضوع‌شناسانه، نظام‌شناسانه و اجتماعی. نگارندگان بر این باورند که اتخاذ هرکدام از این رویکردها در مبنای مجتهد در فتوا دادن به احتیاط یا پرهیز از چنین فتاوی‌ای نقش‌آفرین است. از این رو در ادامه، راهبردهایی فراگیر پیشنهاد می‌شود که فقیه با عنایت به آن‌ها می‌تواند از افتادن به چرخه احتیاط در مقام افتاء رها شود.

۱-۳. کاستن اثرپذیری مطلق از دانشوران دیگر

گرچه بررسی دیدگاه‌های دانشوران پیشین، فواید بسیاری مانند آگاه شدن از تجارب

استنباطی، آموختن روش‌های مختلف استنباط، آگاهی از شهرت فتوایی و شناخت موارد اجماع محصل را در بر دارد، اما زیان‌هایی را هم در پی دارد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: کاهش کارآمدی فقه در مواجهه با مسائل مستحدثه، کاستن از شجاعت فقیه در روند استنباط، تقلیدگرایی ناخودآگاه فقیه در روند اجتهاد، به محاق رفتن اجتهادات نوین، به انزوا کشیده شدن صاحبان اندیشه‌های شاذ، ایجاد مشقت برای مکلفان، و گریز دینداران از مظاهر دنیای مدرن. سوگمندان در دوره‌ای از تاریخ فقه، اثرپذیری از فقیهان پیشین آن‌چنان اهمیت یافت که نیافتن حکم مسئله‌ای در سخن فقیهان گذشته، علتی مهم برای احتیاط کردن شمرده شد (نجفی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۱۶). به همین علت است که سید بن طاووس از رواج پدیده جمود فکری فقیهان در عصر خویش گلایه نموده است (ر.ک: ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۱۸۴-۱۸۶). در این بخش به سه گونه از این اثرپذیری‌ها به‌عنوان آسیب‌های روند اجتهاد اشاره می‌شود تا بتوان از رهگذر آسیب‌شناسی، از پیامدهای ناگوار آن‌ها در امان بود.

۱-۱-۳. توجه بیش از حد به اجماع

اجماع به معنای اتفاق نظر گروه قابل توجهی از فقیهان درباره حکم مسئله‌ای است که فقیه می‌تواند از این اتفاق برای اثبات حکم شرعی در روند استنباط بهره جوید. فقیهان امامی، اجماعی را معتبر می‌دانند که کاشف از رأی معصوم علیه السلام در آن مسئله باشد. برخی فقیهان شیعی در روند استنباط‌های خود بارها از مؤلفه اجماع برای اثبات احکام بهره برده‌اند تا جایی که در برخی نگاه‌های سترگ فقهی، اجماع در ردیف اولین دلیل اثبات حکم قرار گرفته و پس از آن به استظهار از آیات، روایات و حکم عقل پرداخته شده است (برای نمونه ر.ک: نجفی، ۱۹۸۱: ۳۷۱/۴، ۱۴۲۰/۷، ۴۸۷/۱۱، ۹۷/۱۵، ۲۲۹/۱۷، ۳۳۵/۲۰ و ۴۲۴/۴۰). در مواردی، قدرت اثرگذاری اجماع تا بدانجا بوده که فقیهانی آشکارا عدم اظهار فتوا در استنباط‌های شخصی خود را بیم از مخالفت با اجماع دانسته‌اند (برای نمونه ر.ک: مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۲۲۶/۲؛ همدانی، ۱۴۲۲: ۲۸۹/۱۳؛ اشتهاوردی، ۱۴۱۷: ۳۴/۸ و ۲۱۳/۱۱).

به نظر برخی از استوانه‌های بزرگ فقه مانند محقق حلی و صاحب جواهر، توجه

بیش از حد به اجماع آسیب‌زاست. محقق حلّی در ابتدای کتاب *المعتبر فی شرح المختصر* در بخشی با عنوان «فی وصایا نافعة» درباره برخی از موارد استناد به اجماع به‌عنوان دلیل در کتب فقهی چنین می‌نگارد:

«به‌واسطه اجماعی که برخی ادعا می‌کنند، فریفته نشو. آنان با یادکرد دیدگاه ۵ یا ۱۰ نفر و عدم یادکرد دیدگاه سایر فقیهان، ادعای اجماع می‌کنند؛ درحالی‌که بر این سخنان دلیلی ندارند» (محقق حلّی، ۱۳۶۴: ۳۱/۱).

همچنین صاحب *جوهر* با وجود استناد به اجماع در بسیاری از استنباط‌هایش، بر این باور است که توجه ویژه به اجماعی که چند تن از فقیهان ذکر نموده‌اند، مایه افساد فقه می‌شود و راه‌هایی از آن، انصاف‌مداری در فهم ادله و گسستن ریسمان تقلید در روند استنباط است (نجفی، ۱۹۸۱: ۳۲۲/۳۸). شهید مطهری نیز بر این باور است که در اولویت قرار دادن اجماع در ادله استنباطی که در برخی کتب فقه استدلالی به چشم می‌خورد، یکی از بیماری‌های فقه رایج است (مطهری، ۱۳۸۳: ۳۴۰/۹).

در رابطه میان اجماع و احتیاط در مقام افتاء، برخی به‌حق بر این باورند که شک کردن در احکامی که با وجود اجماع، بر احتیاط حکم شده است، روا خواهد بود (مغنیه، ۱۹۹۳: ۱۹۲۲)؛ چراکه در نظر فقیه، این اجماع دارای چنان قوتی نیست که بتواند پشتوانه صدور حکم قرار بگیرد. با این حال، فقیه به‌واسطه وجود اجماع، از نتیجه استنباط خود دست کشیده و به مؤدای اجماع به‌نحو احتیاط واجب حکم می‌دهد. از این نظر، مکلف را میان عمل به این مؤدّا و رجوع به مجتهد اعلم دیگر رها می‌سازد.

نمونه

یکی از فروع باب طهارت، چگونگی ترتیب شستن اعضای بدن در غسل است. مشهور فقیهان، بر مقدم داشتن شستشوی طرف راست بر طرف چپ فتوا داده‌اند. با نگاهی به کتب فقه فتوایی می‌توان دریافت که بسیاری از فقیهان در این مسئله، بنا را بر احتیاط واجب نهاده‌اند، به‌گونه‌ای که اگر مکلف به این ترتیب عمل نکند، غسل او بنا بر احتیاط واجب باطل است (ر.ک: محقق حلّی، ۱۴۰۳: ۲۷/۱؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۶۷؛ سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۳۹؛ وحید خراسانی، ۱۳۹۲: ۶۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۸۶). در کتب فتوایی

برخی فقیهان متقدم نیز حکم به وجوب این مسئله آمده است (مفید، ۱۴۱۰: ۵۲؛ ابن‌زهرة حلبی، ۱۴۱۷: ۶۱/۱). در مقابل، این دیدگاه وجود دارد که شستن تمام بدن پس از سر و گردن واجب است و لزومی بر مقدم داشتن شستن سمت راست وجود ندارد (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۵: ۳۸؛ شیخ بهایی، ۱۳۵۷: ۳۱۴؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۳۳: ۷۰/۱).

با دقت در احادیثی که در مسئله وجود دارند (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۲۹/۲-۲۳۲)، می‌توان دریافت که تنها شستن بدن پس از سر واجب است و نمی‌توان از روایات، حکم وجوب یا استحباب مقدم داشتن سمت راست بر چپ را به دست آورد (محقق سبزواری، بی‌تا: ۵۶/۱؛ ترحینی عاملی، ۱۳۸۵: ۱۸۷/۱). با این حال فردی چون شیخ طوسی، دلیل فتوای خویش بر وجوب رعایت ترتیب را رعایت احتیاط به واسطه وجود اجماع دانسته است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۲/۱). تأثیرپذیری از اجماع در مسئله، دست‌مایه فتوای عده‌ای دیگر را نیز فراهم آورده است (برای نمونه ر.ک: حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۴۲/۳؛ حسینی روحانی، ۱۴۳۵: ۶۵/۲). برخی نیز این اجماع را اجماع محصل دانسته‌اند (نجفی، ۱۹۸۱: ۸۸/۳).

در این نمونه، عدم امکان‌پذیری استظهار وجوب از احادیث باب، برخی فقیهان را واداشته تا با توجه به وجود اجماع، در این مسئله به احتیاط فتوا دهند. برخی فقیهان آشکارا بر این باورند که حکم به احتیاط در این مسئله تنها به سبب وجود اجماع بوده است (مغنیه، ۱۳۸۵: ۹۰/۱؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۷: ۵۱۸/۳). سوق دادن مکلفان به سمت وسواس‌گرایی، یکی از لازمه‌های ناگوار چنین احتیاطی است.

۲-۱-۳. توجه بیش از حد به شهرت فتوایی

شهرت در قامت یکی از مسائل دانش اصول به سه حوزه شهرت روایی، عملی و فتوایی قابل تقسیم است. فقیهانی نیز در مقام تبیین بخشی از الگوی استنباط، جستجو در فتاوی‌ای پشت‌گرم به شهرت را بایسته دانسته (انصاری، ۱۴۱۶: ۲۹۵/۱) و عدم توجه به شهرت را سبب بنا نهادن فقهی دگرگون می‌دانند؛ چون بر این باورند که در بخشی از دانش فقه، نمی‌توان حدیث صحیحی برای استنباط یافت (همان). از شهرت روایی به‌عنوان یکی از مرجحات باب تعارض نام برده شده و از حجیت شهرت عملی به‌عنوان

یکی از حجج سخن به میان آمده است. با فرض پذیرش حجیت شهرت عملی، از آنجا که این شهرت نشانگر وجود دلیلی در میان مفتیان بوده که به دست فقیهان بعدی نرسیده است، تنها می‌توان از آن در جریان ضعف اسناد روایاتی با موضوع مشابه بهره برد. اما شهرت فتوایی می‌تواند عامل انصراف مجتهد از دیدگاه استنباطی اش باشد. مراد از شهرت فتوایی، اشتهار فتوا در مسئله‌ای فقهی در میان شمار قابل توجهی از فقیهان است، به گونه‌ای که نتوان به روایاتی به عنوان مدرک این فتوا استناد نمود (غروی نائینی، ۱۳۵۲: ۹۹/۲؛ موسوی سبزواری، بی‌تا: ۹۳/۲). برخی فقیهان با پذیرش مطلق حجیت شهرت فتوایی، آن را در شمار حجج و امارات معتبر برشمرده‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۹۳؛ موسوی سبزواری، بی‌تا: ۹۶/۲). از دیدگاه بعضی هم، اثرگذاری فتوای مشهور بر روند استنباط آن‌چنان پررنگ است که مقتضای احتیاط را در پیروی از نظر مشهور دانسته‌اند (بحرانی، ۱۳۶۳: ۳۰۳/۹).

برای یافتن منشأ بسیاری از شهرت‌ها با بررسی تاریخ فقه و فقها می‌توان دریافت که سترگ بودن مقام علمی و قدرت استنباط شیخ طوسی به‌اندازه‌ای بوده که تا دوران قابل توجهی پس از وی، فقیهان با دنباله‌روی از نظرات ایشان در مقام افتاء، به نقل دیدگاه او بسنده می‌کردند. از همین روست که پژوهشگران عرصه تاریخ فقه، این دوره را عصر جمود و رکود نامیده‌اند (رک: جناتی، ۱۳۷۴: ۴۷-۴۹). همین امر سبب گردید تا فقیهان دوره‌های پسینی گمان برند که نظریه مشهور در مسائل مختلف یکسان است و از این رو جسارت مقابله با آنچه را که به عقیده خودشان نظر مشهور بوده، به خود راه نمی‌دادند. درحالی که نمی‌توان شهرت مندرج در این دوره را شهرتی دانست که اطمینان‌بخش باشد. همچنین، نیک روشن است که تقلید مجتهد از مجتهد دیگر جایز نیست و جایگاه نظرات سایر مجتهدان تنها از باب تأیید یا مرجحات اجتهادی است (وحید بهبهانی، ۱۴۴۱: ۵۰۰).

نمونه

یکی از لواحق احکام مربوط به خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، حکم خوردن چیزهایی است که در مباشرت افرادی قرار دارد که متهم به عدم پرهیز از نجاسات و محرّمات

هستند. مشهور فقیهان بر این باورند که اگر درباره شخصی گمان برود که از تماس و استفاده از نجاسات ابایی ندارد، استفاده از ماکولاتی که در معرض تماس با او بوده‌اند، مکروه است (برای نمونه ر.ک: طوسی، ۱۴۰۰: ۵۸۹؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۳: ۱۰۹/۱۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۰: ۱۳۳/۲). در متون دینی، در این باره نصّ آشکاری وجود ندارد (محقق سبزواری، ۱۳۸۱: ۶۲۳/۲). برخی فقیهان دلیل این حکم را احتیاط دانسته و فتوای فقیهان بر کراهت را دلیلی کافی شمرده‌اند (ر.ک: نراقی، ۱۴۱۵: ۲۲۵/۱۵). در مقابل، نگارنده کتاب گران سنگ مجمع الفائده و البرهان بر این باور است که وسواس در احتیاط کردن به‌هنگام برخورد با این افراد و حکم به نجاست آن‌ها و اجتناب از ایشان به‌واسطه گمان احتیاط، امری پسندیده نیست (مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۲۸۲/۱۱). در این نمونه، وجود شهرت فتوایی بر کراهت، عاملی برای حکم به کراهت شمرده شده است؛ درحالی که نمی‌توان شهرت میان متقدمان را به‌سادگی احراز نمود. حتی در صورت وجود شهرت هم نمی‌توان دلیل دیگری برای احتیاط برشمرد.

۳-۱-۳. فهم اصحاب

در روند استنباط برخی فقیهان، مؤلفه‌ای با عنوان «فهم اصحاب» در کنار سایر ادله به چشم می‌آید (برای نمونه ر.ک: محقق سبزواری، بی‌تا: ۲۷۷/۲؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۵۴۲/۱۳ و ۴۸۷/۲۱؛ حسینی روحانی، ۱۴۲۹: ۷۹/۵ و ۸/۶). گاهی نیز این مؤلفه، در نقش یکی از مرجحات باب تزاحم به کار رفته است (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۴۴۱). این دیدگاه وجود دارد که فهم اصحاب به‌واسطه ادله جواز رجوع به اهل خبره، حجت خواهد بود (مصطفوی، ۱۴۲۶: ۳۹/۲). برخی نیز با توجه به فهم اصحاب، احتمالات دیگر در برداشت از نصوص را الغاء نموده (ر.ک: موسوی خوانساری، ۱۳۵۵: ۳۵۹/۳) یا از ظاهر روایت دست برمی‌دارند (همان: ۱۲۹/۳).

برخی بر این باورند که عدم توجه به فهم مشهور، سبب تأسیس فقه جدید می‌گردد (اشتهاردی، ۱۴۱۷: ۳۱/۵) و قدرتمندترین قرینه برای اثبات حکم، فهم اصحاب است (همان: ۲۸۹/۹). برخی نیز به‌جهت سترگ بودن فهم پیشینیان از ادله، از مؤلفه‌ای با عنوان «قوه قدسیه» در قامت یکی از شرایط اجتهاد یاد کرده‌اند (وحید بهبهانی، ۱۴۴۱: ۳۳۷).

به این معنا که یکی از راه‌های رسیدن به توانمندی در روند اجتهاد، عرضه نتیجه استنباط به دیدگاه فقیهان در همان مسئله است و فقیه در صورت مخالف یافتن نظر خود با نظرات ایشان، لازم است که خود را متهم نماید (همان: ۳۳۸). به نظر می‌رسد که این عبارت به معنای بازنگری فقیه در روش استنباطی خویش در مواجهه با ادله است و نمی‌توان آن را لزوماً به معنای تسلیم در برابر دیدگاه فقیهان پیشین دانست؛ چراکه علمای سلف، از گزند خطا در امان نبوده‌اند (جناتی، ۱۳۷۰: ۴۸).

نگارنده کتاب *جواهر الکلام* با نگاهستن عبارت «لولا وحشة الانفراد» در برخی استنباط‌های خویش، به یکی از علل احتیاط‌ورزی اشاره داشته و در ضمن کلام، فتوادرادن به نحو مخالف با برداشت مشهور را ممکن می‌داند (نجفی، ۱۹۸۱: ۴۰۳/۱۲). فقیهان دیگری نیز این عامل را مایه صدور فتاوی مخالف با استنباط شخصی دانسته‌اند (ر.ک: رشتی، بی‌تا: ۳۳۳؛ محقق داماد، ۱۴۱۶: ۱۴۲/۲).

در مقابل، کسانی فهم اصحاب را حجتی برای دیگران نمی‌شمارند (خمینی، ۱۴۱۸: ۲۹۲/۸؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۷: ۲۵۰/۴). یکی از باورمندان به آسیب‌زا بودن پابندی تام به فهم سایر عالمان از روایت، چنین می‌نگارد:

«اما بیم از تنها ماندن در ابراز نظر و احتمال لغزش در فهم، مرا از مخالفت با فهم مشهور باز می‌دارد و چه سخن نیکویی است که گفته‌اند مخالفت با مشهور مشکل است و موافقت بی‌دلیل با مشهور، دشوارتر» (همدانی، ۱۴۲۲: ۳۵/۸).

وی با عبارت «أَنَّ مَغْرُوسِيَّةَ الْحَكْمِ فِي أَذْهَانِهِمْ» به اثرپذیری فقیه از فهم فقیهان گذشته کنایه‌ای وارد می‌سازد (همان: ۳۳/۸). سازماند یادکرد است که اختصاص جایگاه مهم و بیش از حد برای فهم اصحاب، سبب شده تا بسیاری از دیدگاه‌های نوین فقهی با توصیفات چون «نظر شاذ» رانده شوند. شایسته توجه است که فهم اصحاب، تنها می‌تواند در قامت قرینه‌ای برای فهم بهتر ادله به کار رود و به‌تئهایی توان نقش‌آفرینی در روند استنباط را نخواهد داشت؛ به‌ویژه آنکه دنباله‌روی تعبیدی از دیدگاه دیگران برای مجتهد روا نخواهد بود.

به نظر می‌رسد در کشاکش میان انتخاب دیدگاه فقیهان پیشین یا برگزیدن دیدگاه شخصی، میزان تحصیل اطمینان فقیه در روند استنباط، داور خوبی خواهد بود. به این بیان

که اگر فقیه در نتیجه استنباط خود دچار تردید شود، بایسته است که روند استنباطش را از سر گیرد و در این راه با بهره از نظریه مشهور، قرائن و ابزارهای دیگر، حکم خویش را به نحو اطمینان آفرین استنباط نماید؛ نه اینکه پس از دریافتن نتیجه استنباط خویش، به سبب بیم از مخالفت با فقیهان، به احتیاط حکم نماید.

نمونه

یکی از فروع فقہی مباحث نجاسات، ملاقات شیء متنجس با شیء دیگر است. پرسش این است که آیا در صورت ملاقات، شیء طاهر هم متنجس می شود یا خیر؟ و آیا این تنجس به موارد دیگر هم قابل سرایت است؟ در پاسخ به پرسش اول، بسیاری از فقیهان بر تنجیس ملاقات شونده حکم نموده و بر این باور، ادعای اجماع نموده اند (ر.ک: صافی گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۲/۳۲۴). برخی (بحرانی، ۱۳۶۳: ۵/۲۶۵) نیز به صحیحہ عیص بن قاسم استناد نموده اند:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ صَلَّى فِي ثَوْبٍ رَجُلٍ أَيَّمَا، ثُمَّ إِنَّ صَاحِبَ الثَّوْبِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ لَا يُصَلِّي فِيهِ؟ قَالَ: لَا يُعِيدُ شَيْئًا مِنْ صَلَاتِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶/۴۱۸).

اما ظاهر این حدیث، دلالتی بر تنجیس ملاقی با متنجس ندارد. نگارنده کتاب *الحدائق الناضرة* برای رفع این اشکال به عدم استفصال امام علیه السلام و نیز فهم اصحاب از روایت تمسک می نماید. ایشان بر این باور است از آنجا که فقیهان پیشین این روایت را در باب مربوط به نماز با لباس نجس ذکر نموده اند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳/۴۷۵)، پس موضوع روایت درباره لباس متنجس بوده است (همان: ۵/۲۶۶). در این نمونه، فهم فقیهان دیگر دست مایه حکم استنباط قرار گرفته است.

در مقابل، دیدگاهی وجود دارد که براساس آن، در صورت ملاقات متنجس با چیزی دیگر، نیازی به شستن آن نیست؛ چون از روایات نمی توان چنین برداشتی نمود و دلیلی بر این امر وجود ندارد (فیض کاشانی، ۱۳۹۵: ۱/۱۶۳). سیدتقی قمی نیز در حاشیه بر *العروة الوثقی* به عدم منجس بودن متنجس باور دارد (طباطبایی یزدی، ۱۳۸۸: ۲/۱۸۶). باین حال، برخی فقیهان در این باره به نحو کلی بر احتیاط حکم نموده اند (ر.ک: همان: ۱۸۷/۲: گرامی، ۱۴۱۵: ۱/۳۶). امام خمینی در حاشیه اش بر فتوای سیدکاظم یزدی درباره

نجس بودن شیء متنجس، این حکم را در صورت وجود واسطه‌های فراوان مبنی بر احتیاط دانسته است (طباطبایی یزدی، ۱۳۸۸: ۱۸۷/۲).

در این نمونه فقهی، فهم گذشتگان از اخبار و وجود اجماع، عوامل اصلی حکم احتیاطی شمرده می‌شوند. یکی از فقیهان پس از رد دلایل باورمندان به نجاست متنجس و نیز اشکال به استظهار از برخی روایات، باز هم از روی احتیاط، توان گذر از قول مشهور را ندارد (همدانی، ۱۴۲۲: ۳۳/۸-۳۵). حرج آفرین بودن و وسواس‌انگیزی در مکلفان - به‌ویژه در توالی ملاقات‌ها با شیء متنجس - ناروا بودن چنین احتیاطی را به اثبات می‌رساند. نیک روشن است که فتوای آشکار به عدم تنجس ملاقی با متنجس در زدودن این آسیب راهگشا خواهد بود.

۲-۳. موضوع‌شناسی دقیق

مفهوم «موضوع» در دانش اصول فقه در دو مقام به کار می‌رود: ۱- موضوع در برابر متعلق، و ۲- موضوع در برابر حکم. متعلق حکم، همان فعل خارجی است که به حکم شارع تعلق می‌گیرد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۵۸؛ غروی نائینی، ۱۳۷۶: ۱۴۵/۱). اما موضوع در برابر حکم، در دو عرصه عام و خاص قابل ارزیابی است: در نگاه عام، موضوع امری است که حکم براساس آن انشاء شده و بر آن مرتب می‌گردد. در نگاه خاص، مراد از موضوع همان مخاطب تکلیف شرعی است (ر.ک: غروی نائینی، ۱۳۷۶: ۱۴۵/۱ و ۳۸۹/۴). برخی از دانشوران آگاه شیعه، بر ضرورت بحث تغییر احکام به‌واسطه تغییر موضوعات تأکید نموده‌اند (عاملی جزینی، ۱۴۳۰: ۸۸/۱۵؛ کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۴۹۰/۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۲۸۹/۲۱).

از آنجایی که احکام بدون وجود داشتن موضوعات، محملی نخواهند داشت، شناخت دقیق موضوع بایسته می‌نماید. از این رو نمی‌توان موضوع‌شناسی را امری پنداشت که از دوش مجتهد برداشته شده است. در روند شناخت موضوعات، بایسته است که فقیه از انواع روش‌ها و ابزار معتبر مانند رجوع به اهل خبره در هر موضوعی، رجوع به عرف عام، بهره از دیدگاه عرف خاص و هر کارشناس صاحب‌نظری بهره برده و در نهایت، حکمی را صادر نماید که بدون هیچ ابهامی برای مکلفان راهگشا باشد.

اگر فقیه موضوعات را به درستی شناسد، توان دریافت احکام از آن‌ها را ندارد و ناگزیر از توقف در فتوا و احتیاط خواهد بود. نمونه‌هایی از این رویکرد را در مواجهه برخی فقیهان با مسائل مستحدثه می‌توان دید. این فتاوا گاهی هیچ بیان روشنی در مقام عمل برای مکلفان در پی ندارند. اهمیت موضوع‌شناسی تا بدانجاست که فتوای بدون اطلاع از جوانب موضوع، جنایتی علیه دین شمرده شده که از مرگ بیماران در اثر درمان نادرست خطرناک‌تر است (ابن‌قیم الجوزیه، ۱۴۱۱: ۶۶/۳).

نمونه

فقیهان امامی درباره ساختن مجسمه موجودات زنده به سبب گرفتار آمدن در دام شرک، فتوا به حرمت داده‌اند (ر.ک: بحرانی، ۱۳۶۳: ۹۷/۱۸؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۱۶۶/۱۲؛ نجفی، ۱۹۸۱: ۳۲۹/۱۱؛ ترحینی عاملی، ۱۳۸۵: ۲۹۲/۴). در این باره به احادیث زیر استناد شده است:

- «إِيَّاكُمْ وَعَمَلَ الصُّورِ فَسَأَلُوا عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۳/۱۰).

- «مَنْ صَوَّرَ صُورَةً كَلَّفَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَنْفَخَ فِيهَا وَلَيْسَ بِنَافِخٍ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۵/۴).

در سوی مقابل، روایاتی وجود دارند که براساس آن‌ها، ساختن مجسمه و نگارگری از دوره صادقین علیهم‌السلام به بعد، یادآور کفر نخواهد بود؛ برای نمونه:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْمَسَاجِدِ الْمُصَوَّرَةِ. فَقَالَ: أَكْرَهُ ذَلِكَ وَلَكِنْ لَا يَضُرُّكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۵۹/۳).

در این روایت به وضوح نماز خواندن در مساجدی که بر دیواره‌های آن‌ها نقوشی وجود دارد، جایز شمرده شده است؛ چراکه یادآور فضای بت‌پرستی برای مؤمنان نیست. علامه مغنیه درباره گزینش حکم حرمت در عصر کنونی چنین می‌نگارد:

«در مورد فتوای فقیهان بر تحریم، دلیلی جز احتیاط نمی‌توان یافت» (مغنیه، ۱۹۹۳: ۹۲۲).

در این نمونه، نشناختن موضوع در عصر کنونی سبب فتوای احتیاط‌آمیز به حرمت شده است؛ چراکه امروزه در میان مسلمانان کسی یافت نمی‌شود که به نیت پرستش یا تقرب، مجسمه‌ای بسازد (همان).

۳-۳. فراداشت اصل تساهل در احکام دین

آیاتی چون ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (بقره / ۱۸۵) و ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ (نساء / ۲۸)، به اصل سهولت در شریعت اشاره دارند. در روایاتی نیز به این اصل اشاره شده است؛ بنگرید:

- امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ به نقل از رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ چنین فرمود:
 «لَمْ يُرْسَلَنِي اللَّهُ تَعَالَى بِالرَّهْبَانِيَّةِ وَلَكِنْ بَعَثَنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۳۱/۱۱).

- عامه از رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ چنین نقل کرده‌اند:
 «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا» (ابن‌ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۵: ۶۹/۱).

- امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره سخت‌گیری بی‌جا در امور عبادی و معاملی چنین فرمود:
 «إِنَّ الْحَوَارِجَ صَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ. إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۲۵۸/۱).

بنای عقلا نیز در گزینش راه و روشی که دربردارنده کمترین دشواری در رسیدن به هدف باشد، رهنمون است.

فقیهان با استفاده از این ادله، مفهومی کلی به شکل «المشقة موجبة لليسر» بیان نموده‌اند (عاملی جزینی، ۱۴۳۰: ۶۹/۱۵؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۳۷۶/۳؛ زارعی سبزواری، ۱۴۳۰: ۲۳۳/۸) که می‌توان آن را ذیل قاعده‌ای با عنوان تسهیل برشمرد. جعل احکام امتنانی نیز در راستای تحقق مصلحت تسهیل قابل ارزیابی است. برخی فقیهان نیز قرار دادن اصل سهولت در دین را هدیه‌ای الهی برای بندگان برشمرده و ترک این اصل را ترک هدیه الهی دانسته‌اند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۲۲/۱). یوسف قرضاوی که بنیان‌گذار روشی نوین در استنباط، موسوم به «فقه میسر» است، بر این باور است که یکی از ارکان روش فقهی مناسب روزگار کنونی، انتخاب حکمی است که انجام آن برای مکلفان راحت‌تر باشد و حکم به احتیاط فاقد چنین دستاوردی است (ر.ک: طرابلسی، ۱۴۳۱: ۴۱۱-۴۱۲).

فقیهانی با بهره از قاعده تسهیل، با فتاوی مبتنی بر سخت‌گیری یا احتیاط مشقت‌آفرین

مخالفت نموده‌اند (برای نمونه ر.ک: عاملی جزینی، ۱۴۳۰: ۲۰۳/۵؛ بحرانی، ۱۳۶۳: ۲۰۴/۳ و ۲۹۶/۹). این دیدگاه وجود دارد که سخت‌گیری در احکام دین، مخالفت با سنت شمرده می‌شود و سبب از دست رفتن حکمت و فایده برقراری شریعت می‌گردد (جبعی عاملی، ۱۳۷۹: ۷۵۱/۲). در شرایطی که نفس انجام تکلیف برای عموم مردم دشوار است، آیا رواست که با صدور احکام احتیاطی، تکالیف دوجندانی را برای ایشان در نظر گرفت؟ وازدگی عده‌ای از انجام این تکالیف مبتنی بر احتیاط، بسیار محتمل می‌نماید. نیک روشن است که این روند، سبب وهن دین و نافرجامی در تحقق اهداف آن می‌شود.

شایسته یادآوری است که نباید به بهانه اصل تساهل در احکام دین، از زیر بار انجام تکالیف شانه خالی کرد. اما باید در نظر داشت که اساس جواز تقلید از مجتهد، برای سهولت مکلفان ناتوان از پیمودن مسیر استنباط قرار داده شده است؛ چراکه تحقیق در ادله و دست یافتن به حکم، سبب ایجاد حرج برای عموم مردمی می‌شود که هر یک در فضای زندگی، مکلف به تأمین معاش هستند. در چنین شرایطی، شایسته نیست که مجتهد با صدور احکام احتیاطی، مشقتی جدید برای ایشان بیافریند.

نمونه

یکی از فروع باب طهارت، حکم افرادی است که توانایی نگهداری ادرار و مدفوع را ندارند که در اصطلاح با عنوان مسلوس و مبطون شهره‌اند. فقیهان درباره حکم طهارت این افراد در هنگام برپا داشتن نماز، نظرات گوناگونی ارائه نموده‌اند. مشهور بر این باورند که لازم است در ابتدای هر نماز یک وضو بگیرد و ایجاد حدث^۱ در اثناء نماز، ضرری به طهارت او نمی‌رساند (کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۲۳۴/۱؛ عاملی جزینی، ۱۴۳۰: ۱۴/۹؛ بحرانی، ۱۳۶۳: ۳۸۷/۲؛ محقق سبزواری، بی‌تا: ۲۳۹/۱). فقیهانی دیگر با یادکرد احتیاط واجب بر این باورند که مکلف باید ظرف آبی در کنار خود بگذارد و پس از ایجاد هر بار حدث، از آن آب وضو بگیرد و به نماز خود ادامه دهد و نیز حتی‌الامکان نماز را با یک وضوی دیگر دوباره بخواند (ر.ک: صافی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۵۹؛ مکارم شیرازی،

۱. مراد از حدث، حدثی است که در اثر بیماری مربوطه ایجاد می‌شود نه هر حدثی که از انسان سر بزند.

۱۳۸۷: ۶۸؛ سبحانی، ۱۳۸۸: ۱۳۲). برخی دیگر، احتیاط مستحب را چنین دانسته‌اند (وحید خراسانی، ۱۳۹۲: ۵۵).

باورمندان به احتیاط واجب در مسئله، به روایاتی مانند موثقه محمد بن مسلم استناد نموده‌اند:

«صَاحِبُ الْبَطْنِ الْعَالِبِ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَرْجِعُ فِي صَلَاتِهِ فَيَتِمُّ مَا بَقِيَ» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹۸/۱).

اما در سوی مقابل روایاتی وجود دارد (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۶۴/۵ و ۴۲۶/۶) که بر عدم نیاز به وضوی مجدد در حین نماز رهنمون هستند؛ برای نمونه، در صحیح‌ه عبدالرحیم که گزارش مکاتبه وی با امام رضا علیه السلام است، چنین روایت شده است:

«كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام فِي الْخَصِي يَتَوَضَّأُ فِي ذَلِكَ شِدَّةً فَيَرَى الْبَلَلَ بَعْدَ الْبَلْلِ. قَالَ: يَتَوَضَّأُ وَيَتَضَخُّ فِي النَّهَارِ مَرَّةً وَاحِدَةً» (طوسی، ۱۴۰۳: ۳۵۳/۱).

به نظر می‌رسد فقیهانی که در مسئله، احتیاط واجب را برگزیده‌اند، به سه علت زیر دچار تردید در فتوا شده‌اند: الف) نادرست بودن استظهار لزوم وضو از روایت محمد بن مسلم به سبب وجود نقلی دیگر از همین راوی که دلالت بر عدم نیاز به وضوی مجدد در حین نماز دارد؛ ب) برداشت استحباب از این روایت؛ ج) وجود روایات مخالف.

از دیگرسو، توجه ناکافی به اصل تسهیل در احکام و نیز صدور احکام امتنایی برای کاستن از مشقت افراد گرفتار به بلایا، ریشه اصلی حکم به احتیاط واجب یا مستحب در این مسئله است. از عباراتی چون «ذَلِكَ بَلَاءٌ ابْتُلِيَ بِهِ، فَلَا يُعِيدَنَّ إِلَّا مِنَ الْحَدَثِ الَّذِي يَتَوَضَّأُ مِنْهُ» در روایات پیش گفته، امتنایی بودن حکم به آشکاری فهمیده می‌شود؛ چراکه تعلیل مندرج در این عبارت عام بوده (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۱۸/۶) و تخصیص پذیر نخواهد بود. همچنین مفهوم کلی معذور بودن بیمار و تفاوت وی با افراد تندرست، در روایت زیر مندرج است: «كُلُّ مَا غَلَبَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْعَدْرِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۴۰/۶). برخی فقیهان سترگ از این روایت، قاعده‌ای برکشیده و براساس آن، معذوریت مکلف مبتلا به تکرر در حصول طهارت در هنگام نماز را نتیجه گرفته‌اند (انصاری، ۱۴۱۸: ۴۱۶/۲).

۳-۴. در نظر داشتن مصالح اسلام و مسلمین

مصلحت، چیزی است که موافق مقاصد دنیوی یا اخروی انسان باشد و نتیجه آن، به دست آوردن منفعت یا دفع ضرر است (محقق حلی، ۱۴۲۳: ۳۰۴؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰: ۲۰۸/۳). مصالح را می‌توان از جنبه‌های مختلفی دسته‌بندی نمود: ۱- مواردی که مقصود اصلی شریعت بر پاسداشت و نگهداشت آنهاست، عبارت‌اند از: دین، جان، نسل، عقل و مال. ۲- مصالحی که بنا بر نیازهای مکلفان سبب جعل حکم می‌شوند.^۱ ۳- مصالح عمومی در برابر مصالح شخصی (عراقی، ۱۳۸۸: ۶۹-۷۰؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۸: ۳۶۹؛ غزالی، ۱۳۶۱: ۱۷۴-۱۷۵). اهمیت موافق بودن احکام با مصلحت تا بدانجاست که در برخی احادیث، جعل احکام برای رعایت مصالح دین و دنیای مردمان شمرده شده است (برای نمونه رک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۲/۱، ۱۶۱/۴، ۳۴۴/۷ و ۳۷۰/۱۰).

شناخت مصالح اسلام و امت اسلام و نیز توجه به حفظ آنها، راهبردی است که فقیه از در نظر داشتن آن در مقام افتاء ناگزیر است. امام خمینی در نگاشته‌ای که به منشور برادری مشهور است، بر این عقیده است که با وجود آزادی در بیان دیدگاه‌های اجتهادی - فقهی، لازم است که فقیه به اموری فراتر از اجتهاد اصطلاحی توجه داشته و در صدور احکام، به شناختی کافی از نظام اسلامی رسیده باشد و مصالح مسلمین را در نظر بگیرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۲۱-۱۷۷-۱۷۸). براین اساس، احکامی که به بهانه احتیاط‌ورزی سبب تفویض مصلحت می‌گردند، احکامی متناسب نخواهند بود.

نمونه

یکی از فروع باب حج، مسئله زمان وقوف در عرفات است که بنا بر ادله و اتفاق مسلمانان از ظهر روز نهم ذی‌الحجه آغاز شده و تا غروب آفتاب همان روز ادامه دارد. از آنجایی که اداره ظاهری کعبه مکرمه و مناسک حج در دست عامه است، ممکن است مواردی پیش آید که اعلان عمومی ایشان مبنی بر آغاز ماه و روز عید قربان، با دیدگاه شیعی در رؤیت ماه ذی‌الحجه و بالتبع روز نهم همان ماه منطبق نباشد. در این

۱. این مصالح برای توسعه بر مکلفان یا رفع تنگنا از آنها در ابواب مختلف فقه در نظر گرفته می‌شوند؛ مانند رخصت برای بیماران، اباحه شکار و ضمانت پیشه‌وران.

حالت، پرسش این است که وظیفه حجاج شیعی در تعیین زمان وقوف در عرفات و روز عید چگونه خواهد بود. فقیهان شیعی بر این باورند که اگر حجاج، مخالفت دیدگاه عامه در اعلان روز اول ماه با واقع را تنها محتمل بدانند، باید از نظریه ایشان پیروی کنند (برای نمونه ر.ک: محقق داماد، بی تا: ۴۵/۳). در این باره روایت «الْفِطْرُ يَوْمٌ يُفْطِرُ النَّاسَ وَالْأَضْحَى يَوْمٌ يُضْحِي النَّاسَ وَالصَّوْمُ يَوْمٌ يَصُومُ النَّاسُ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۱۷/۴) و نیز سیره معصومان عليهم السلام و متشرعه در پیروی از اهل سنت می توان استناد نمود (ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹: ۶۰۵/۲؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۳۸۳/۴). گرچه در چنین حالتی، احتیاط ورزی ممکن خواهد بود، اما عمل به احتیاط سبب فساد حج می گردد (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۹۵/۲۹-۱۹۶؛ مغنیه، ۱۴۲۱: ۲۸۱/۱)؛ چراکه سبب هتک حرمت شیعه، ایجاد آشوب و قرار گرفتن آنان در معرض تهمت مخالفت با اسلام خواهد شد (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۱۸: ۱۰۴/۵). در این نمونه، توجه به مصالح شیعیان و حفظ وحدت مسلمین، عاملی برای پرهیز از احتیاط ورزیدن در مقام افتاء ارزیابی می گردد.

۳-۵. توجه به تبلیغ اثربخش دین

واژه تبلیغ، مصدر ثلاثی مزید از ریشه «بَلَّغَ» به معنای رسانیدن است. لغت پژوهان آن را به معنای رسیدن به پایان چیزی یا نزدیک شدن به آن پایان دانسته اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۵). تبلیغ در اصلاح نیز به معنای رساندن مجموعه اطلاعاتی به مخاطب به منظور اقناع و برانگیختن احساسات او به سود یا بر ضد یک موضوع است (الویری، ۱۳۸۰: ۴۴۸/۶). تبلیغ اسلامی به معنای اشاعه، نشر و رساندن اصول عقاید و سنن اسلامی است. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در راهبردی بنیادین در راستای تحقق تبلیغ اثربخش چنین می فرماید: «يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تُنْفِرُوا» (ابن ابی جمهور احسانی، ۱۴۰۵: ۳۸۱/۱).

براین اساس بایسته است که فقیه در مقام افتاء، احکامی را صادر نماید تا با اهداف دین در تبلیغ و گسترش اسلام ناسازگار نباشند. در نظر داشتن لازمه های عمل به فتوا در عرصه های اجتماعی، ملی و بین المللی در حوزه های احکام اولیه، ثانویه و حکومتی سزایست. شایسته توجه است که برخی احتیاطها سبب ایجاد نگاه منفی به اسلام و روی گردانی افراد از اسلام می گردند (فضل الله، ۱۳۹۲: ۳۱۲-۳۱۳).

نمونه

یکی از فروعات باب حج، نقطه آغاز و پایان طواف است که حجرالاسود تعیین شده است. فقیهان بر این باورند که واجب است در آغاز طواف، اولین جزء بدن در محاذات اولین جزء حجرالاسود قرار بگیرد. برخی از ایشان در اینکه اولین جزء بدن کدام عضو است، میان شکم، انگشت بزرگ پا و بینی مردد مانده‌اند (ر.ک: کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۱۹۰/۳؛ عاملی جزینی، ۱۴۳۰: ۳۰۹/۹؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۰: ۲۴۸/۲). کسانی نیز با وجود توجه دادن به روایات صحیحی مانند «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ طَافَ عَلَى رَأْسِهِ وَاسْتَلَمَ الْحَجَرَ بِمِحْجَتِهِ» (حَرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۴۹۷/۱۳) و نیز عرفی بودن مفهوم ابتدا، باز هم براساس احتیاط فتوا داده‌اند که باید در آغاز طواف، جلوترین عضو بدن، محاذی جزء اول حجرالاسود قرار بگیرد (طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸: ۱۵/۷).

در مقابل، عده‌ای بر این باورند که حکم به محاذی کردن دقیق یکی از این اعضا با اولین جزء حجرالاسود، دلیلی جز احتیاط نمی‌تواند داشته باشد و چنین احکامی، وسواسی می‌نمایند (نراقی، ۱۴۱۵: ۷/۱۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۵: ۵۸۹/۱؛ بحرانی، ۱۳۶۳: ۱۰۱/۱۶؛ حسینی روحانی، ۱۴۳۵: ۳۲/۱۷). برخی دیگر نیز این نحوه حکم کردن را مستهجن و قبیح شمرده‌اند (نجفی، ۱۹۸۱: ۲۹/۱۹؛ مغنیه، ۱۳۸۵: ۱۹۲/۲). نیک روشن است که عدم توجه به معنای عرفی مفهوم محاذات و مقادیم بدن، به گونه‌ای سبب احتیاط‌ورزی شده که دست‌مایه وهن احکام دینی را فراهم آورده و اثری سوء در تبلیغ دین به جا خواهد گذاشت.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، نتایج زیر، دستاورد این نوشتار خواهند بود:

- ۱- ادله باورمندان به بایسته بودن احتیاط در مقام افتاء، به چند دلیل قابل مناقشه است: همچون عدم استناد بسیاری از احتیاط‌ها به دلیل معتبر شرعی، عدم تلازم تامّ تقوامداری با احتیاط‌ورزی و نیز لزوم فحص کامل مجتهد از ادله.
- ۲- نیکو بودن احتیاط در همه حالات را نمی‌توان به‌عنوان قاعده‌ای فراگیر در مقام افتاء به اثبات رساند؛ چراکه در مواردی، احتیاط‌ورزی سبب تزام با مصالحی دیگر

می‌شود. مهم‌ترین عامل احتیاط‌گرایی در این موارد، آگاهی ناکافی از ادله یا به کار بردن روش‌های نامناسب در روند اجتهاد است.

۳- مواردی چون اختلال‌زایی در زندگی، ایجاد عسر و حرج و وسواس‌انگیزی، عواملی هستند که محدود کردن احتیاط‌ورزی را بایسته می‌نمایند.

۴- تأثیرپذیری از دانشوران پیشین، نقشی معنادار در احتیاط‌گرایی مجتهدان بعدی دارد. این اثرپذیری در سه حوزه وجود اجماع، شهرت و فهم اصحاب قابل ارزیابی است.

۵- موضوع‌شناسی استوار و متناسب با نیازمندی‌های روز، راهکاری برای کاستن از احتیاط در مواجهه با مسائل مستحدثه است.

۶- پذیرش اصل تساهل در احکام به‌عنوان یکی از راهبردهای کلان شریعت اسلامی، نقشی معنادار در مواجهه فقیهان با ادله داشته و سبب کاستن از احکام احتیاطی می‌گردد.

۷- بایسته است که فقیه در مقام افتاء به لازمه‌های حکم خویش مانند مصالح اسلام و مسلمین توجه ویژه داشته باشد تا با احکام احتیاطی، سبب از دست رفتن مصلحت نشود.

۸- برخی از احتیاط‌های واجب فقهی، سبب وهن دین می‌گردند و اثری مخرب بر راهبردهای کلان تبلیغ اثربخش خواهند داشت.

همچنین حسب کاوش‌های نویسندگان، پیشنهاد می‌شود توجه به راهکارهای زیر نیز دست‌مایه پژوهش‌های نوینی برای موضوع احتیاط در مقام افتاء و گستره آن قرار بگیرد: فقه حکومتی در مقابل فقه فردگرا، جهان‌شمولی دین در برابر انحصار مذهبی و منطقه‌ای احکام، کرامت انسانی، اهداف شریعت و خوانش کلامی از قاعده تسامح در ادله سنن.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الاصول، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۰۹ق.
۳. آغابزرگ طهرانی، محمدمحسن، طبقات اعلام الشيعة و هو نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، تعلیق سیدعبدالعزیز طباطبایی، چاپ دوم، مشهد، دار المرتضیٰ للنشر، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن‌ابی‌جمهور احسانی، محمد بن زین‌الدین علی بن ابراهیم، عوالی اللئالی العزیزية فی الاحادیث الدینیة، قم، دار سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
۵. ابن‌زهره حلبی، سیدحمزة بن علی حسینی، غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۷ق.
۶. ابن‌طاووس، سید رضی‌الدین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد، كشف المَحَجَّة لثمرة المَهْجِه، تحقیق محمد حسون، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ش.
۷. ابن‌قیم الجوزیه، شمس‌الدین ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر، أعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۸. ابن‌منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر - دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۹. استادی، محمدرضا، شرایط اجتهاد، قم، قدس، ۱۳۸۳ش.
۱۰. اشتهاودی، علی‌پناه، مدارک العروه، تهران، دار الاسوه، ۱۴۱۷ق.
۱۱. الویری، محسن، مدخل «تبلیغ»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۰ش.
۱۲. انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الاصول، قم، چاپ پنجم، مجمع فکر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۳. همو، کتاب الطهاره، قم، المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری الثموية الثانية لمیلاد الشیخ الانصاری، ۱۴۱۸ق.
۱۴. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ش.
۱۵. ترحینی عاملی، سیدمحمدحسن، الزیادة الفقهية فی شرح الروضة البهية، قم، دار الفقه، ۱۳۸۵ش.
۱۶. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۱۰ق.
۱۷. همو، رسائل الشهيد الثاني، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۱۸. همو، مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۱۹. جَنَاتِي، محمدابراهیم، «احتیاط در احتیاط (پاسخ به انتقاد)»، دوماهنامه کیهان اندیشه، شماره ۳۷، مرداد و شهریور ۱۳۷۰ش.
۲۰. همو، ادوار فقه و کیفیت بیان آن، تهران، کیهان، ۱۳۷۴ش.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
۲۲. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، الفصول الغرورية فی الاصول الفقهیه، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۲۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشيعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البتیة لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.

۲۴. حسینی روحانی، سید محمد صادق، *فقه الصادق علیه السلام*، قم، آیین دانش، ۱۴۳۵ق.
۲۵. همو، *منهاج الفقاهة (التعليق على مكاسب الشيخ الاعظم)*، قم، انوار الهدی، ۱۴۲۹ق.
۲۶. حسینی شیرازی، سید محمد، *الفقه (الاجتهاد والتقليد)*، چاپ دوم، بیروت، دار العلوم، ۱۴۰۷ق.
۲۷. همو، *الوسائل الى الرسائل*، چاپ دوم، قم، عاشورا، ۱۴۲۱ق.
۲۸. حسینی عاملی، سید محمد جواد بن محمد، *مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۹. حکیمی، محمدرضا، *بیدارگران اقلیم قبله*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۳۰. خمینی، سید مصطفی، *تحریرات فی الاصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۳۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق - بیروت، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۳۲. رشتی گیلانی نجفی، میرزا حبیب الله، *کتاب الاجاره*، بی جا، بی نا، بی تا.
۳۳. زارعی سبزواری، عباس علی، *القواعد الفقهية في فقه الامامية*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۰ق.
۳۴. سبحانی تبریزی، جعفر، *ارشاد العقول الى مباحث الاصول*، تقریر محمد حسین حاج عاملی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۴ق.
۳۵. همو، *الحج في الشريعة الاسلامية الغراء*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲ش.
۳۶. همو، *توضیح المسائل*، مشهد، هانتف، ۱۳۸۸ش.
۳۷. شیخ بهایی، محمد بن حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی، *رسائل الشيخ بهاء الدين*، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۳۵۷ش.
۳۸. صادقی تهرانی، محمد، *اصول الاستنباط بين الكتاب والسنة*، قم، شکرانه، ۱۳۹۳ش.
۳۹. صافی گلپایگانی، علی، *ذخيرة العقبي في شرح العروة الوثقى*، قم، گنج عرفان، ۱۳۸۵ش.
۴۰. صافی گلپایگانی، لطف الله، *توضیح المسائل*، چاپ هفتم، مشهد، بارش، ۱۳۹۱ش.
۴۱. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *المقنع*، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۵ق.
۴۲. همو، *من لا يحضره الفقيه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۳. ضیایی فر، سعید، *ریشه‌ها و پیامدهای احتیاط در اجتهاد و افتا (گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)*، قم، بوستان کتاب، ۱۴۰۰ش.
۴۴. طباطبایی حکیم، سید محمد تقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، چاپ دوم، قم، مجمع جهانی اهل بیت علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۴۵. طباطبایی حکیم، سید محمد سعید، *مصباح المنهاج*، بیروت، دار الهلال، ۱۴۱۷ق.
۴۶. همو، *منهاج الصالحين*، قم، هشتم، دار الهلال، ۱۴۳۳ق.
۴۷. طباطبایی فشارکی، سید محمد بن قاسم، *الرسائل الفشاركية*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۸. طباطبایی کربلایی، سید علی بن محمد علی، *رياض المسائل في تحقيق الاحكام باللائل*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ق.
۴۹. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم، *العروة الوثقى و التعليقات علیها*، قم، مؤسسه السبطين علیه السلام، ۱۳۸۸ش.
۵۰. طرابلسی، مصطفی بشیر، *منهج البحث و الفتوى في الفقه الاسلامي*، اردن، دار الفتح، ۱۴۳۱ق.

۵۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى*، بيروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۰ق.
۵۲. همو، *تهذيب الاحكام في شرح المقنعة للشيخ المنيد*، چاپ چهارم، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ق.
۵۳. همو، *كتاب الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۰۷ق.
۵۴. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال‌الدین مکی، *موسوعة الشهيد الاول*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۴۳۰ق.
۵۵. عراقی، ضیاء‌الدین، *الاجتهاد والتقليد*، قم، نوید اسلام، ۱۳۸۸ش.
۵۶. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *ارشاد الازهان الى احكام الایمان*، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۰ق.
۵۷. علیاری تبریزی، علی بن عبدالله، *بهجة الآمال في شرح زبدة المقال*، تهران، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۴۱۲ق.
۵۸. غروی نائینی، محمدحسین، *اجود التقريرات*، تقرير سيدابوالقاسم موسوی خوبی، قم، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ق.
۵۹. همو، *فوائد الاصول*، تقرير محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۳۷۶ش.
۶۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *المستصفی من علم الاصول*، بيروت، دار الفكر، ۱۳۶۱ش.
۶۱. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة (كتاب الحج)*، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ق.
۶۲. فراهیدی، ابوعبدالرحمن خلیل بن احمد، *كتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ق.
۶۳. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *دشواره‌های فهم اجتهادی شریعت*، تهران، بین‌الملل، ۱۳۹۲ش.
۶۴. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافي*، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۶۵. همو، *مفاتیح الشرائع*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۹۵ش.
۶۶. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام، لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
۶۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الكافي*، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۶۸. گرامی، محمدعلی، *المعالمات علی العروة الوثقی*، قم، توحید، ۱۴۱۵ق.
۶۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم‌السلام*، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۷۰. محقق حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، مؤسسه سیدالشهداء علیهم‌السلام، ۱۳۶۴ش.
۷۱. همو، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ دوم، بيروت، دار الاضواء، ۱۴۰۳ق.
۷۲. همو، *معارج الاصول*، تحقیق سیدمحمدحسین رضوی کشمیری، لندن، مؤسسه امام علی علیهم‌السلام، ۱۴۲۳ق.
۷۳. محقق داماد، سیدمحمد، *كتاب الحج*، تقرير عبدالله جوادی آملی، قم، بی‌نا، بی‌تا.
۷۴. همو، *كتاب الصلاة*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۶ق.
۷۵. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمدمؤمن، *کفاية الفقه المشتهر بكفاية الاحكام*، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۳۸۱ش.
۷۶. همو، *ذخيرة المعاد فی شرح الارشاد*، قم، مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام، بی‌تا.

۷۷. مصطفوی، سیدمحمدکاظم، *القواعد الفقهیه*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۲۶ق.
۷۸. مطهری، مرتضی، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، صدرا، ۱۳۸۳ش.
۷۹. مغنیه، محمدجواد، *الفقه علی المذاهب الخمسه*، چاپ دهم، بیروت، دار التیار جدید - دار الجواد، ۱۴۲۱ق.
۸۰. همو، *علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۷۵م.
۸۱. همو، *فقه الامام جعفر الصادق علیه السلام: عرض و استدلال*، چاپ هفتم، قم، انصاریان، ۱۳۸۵ش.
۸۲. همو، *فلسفات اسلامیه*، چاپ ششم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۳م.
۸۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *المقنعه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۸۴. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازهان الی احکام الایمان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۸۵. مکارم شیرازی، ناصر، *توضیح المسائل*، قم، عالم افروز، ۱۳۸۷ش.
۸۶. همو، *دائرة المعارف فقه مقارن*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۸۵ش.
۸۷. منتظری نجف آبادی، حسینعلی، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۹ق.
۸۸. موسوی خمینی، سیدروح الله، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
۸۹. موسوی خوانساری، سیداحمد بن یوسف، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۵۵ش.
۹۰. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *موسوعة الامام الخوئی*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۹۱. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *تهذیب الاصول*، چاپ دوم، قم، المنار، بی تا.
۹۲. میرزای شیرازی، محمدحسن بن محمود، *تقریرات آیة الله المجدد الشیرازی*، تقریر مولی علی روزدری، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۹۳. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، *القوانین المحکمة فی الاصول*، قم، احیاء الکتب الاسلامیه، ۱۴۳۰ق.
۹۴. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۹۵. نراقی، ملااحمد بن محمد مهدی، *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۹۶. همو، *مستند الشیعة فی احکام الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ق.
۹۷. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، *الفوائد الحائریه*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۴۱ق.
۹۸. وحید خراسانی، حسین، *توضیح المسائل*، چاپ بیست و هفتم، قم، مدرسه الامام باقر العلوم علیه السلام، ۱۳۹۲ش.
۹۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیه السلام*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیه السلام، ۱۳۸۲ش.
۱۰۰. همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، قم، مؤسسه جعفریه، ۱۴۲۲ق.

حکم روزه افراد دارای مشاغل سخت

در ترازی نقد*

- محمد مختاری^۱
- مهدی عبادی^۲✉
- سیدابوالقاسم حسینی زیدی^۳

چکیده

گاه ممکن است گروه‌هایی از مکلفان دارای مشاغل سخت و طاقت‌فرسا بوده و توانایی روزه گرفتن در ماه مبارک رمضان را به‌هیچ‌وجه یا مثلاً در تابستان نداشته باشند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی بعد از بیان مقدماتی در مورد واژه‌شناسی «طاقة» در لغت و قرآن و نیز مصادیق «الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ»، درصدد بررسی و بیان این مطلب است که با توجه به روایات و نظرات فقها، حتی اگر صاحبان

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۱.

۱. دانش‌پژوه سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن، مدرسه تخصصی قرآن و عترت، حوزه علمیه خراسان (mohammad_6120@yahoo.com).
۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شاهرود، شاهرود، ایران (نویسنده مسئول) (ebadi@shmu.ac.ir).
۳. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (abolghasem.6558@yahoo.com).

مشاغل سخت تا پایان مدت کار (مثلاً ۳۰ سال)، به جهت شرایط دشوار کاری مانند: عدم امکان رها کردن یا تغییر شغل طاقت فرسا، جابه‌جا نشدن ساعت کاری، نداشتن مرخصی در کل سال و... قادر به گرفتن روزه و قضای آن نباشند، پس از بازنشستگی و پایان خدمت مکلف هستند تا زمانی که زنده‌اند، روزه‌های خود را قضا نمایند؛ چرا که بعد از بازنشستگی، ایشان مانند شیخ و شیخه و صاحب عطاش نیستند که روزه گرفتن برایشان حرج یا ضرر داشته باشد تا از این جهت قضای روزه از گردنشان برداشته شده و به پرداخت فدیة اکتفا نمایند. اما در دوران کار با توجه به شرایط مذکور، از مصادیق یطیقونه به شمار رفته و از ادای روزه معذور خواهند بود.

واژگان کلیدی: مشاغل سخت، روزه، طاقت فرسا، قاعده لاحق، ماه رمضان.

مقدمه

به نظر می‌رسد یکی از مسائل مورد ابتلای همیشگی جوامع مسلمان در مباحث روزه، مسئله روزه گرفتن هنگام کار و هم‌زمان با شغل روزمره باشد. گاه تنوع و پیچیدگی انواع مشاغل در زمان‌هایی به چندبُعدی و پیچیده شدن این مسئله می‌انجامد. بر این اساس لازم است گاه مسائل قبلی را مورد واکاوی و بازبینی دوباره قرار داد. از آنجاکه در آیات قرآن نسبت به این مسئله اشاراتی شده است، بهتر است با کمک آیات قرآن و نیز مراجعه به روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، بازبینی جدیدی در فتاویٰ فقهی روزه مشاغل سخت انجام شود.

روزه گرفتن امری واجب است که از سوی خداوند متعال جهت سعادت و تعالی فرد در نظر گرفته شده و البته در مواردی که انسان نتواند به دلایلی آن را انجام دهد، تبصره‌ها و استثناهایی جهت تدارک و جبران و احیاناً تسهیلاتی جهت انجام در نظر گرفته شده است؛ از جمله اینکه گاه ممکن است گروه‌هایی از مکلفان دارای مشاغل سخت و طاقت فرسا بوده و توانایی روزه گرفتن را به هیچ وجه یا مثلاً در تابستان نداشته باشند و لذا تکلیف آن‌ها از نظر شرعی چه خواهد بود؟ این نوشتار با بررسی فتاوا و ادله قرآنی و روایی، به واکاوی ابعاد مسئله خواهد پرداخت.

کلیات و مفهوم‌شناسی

یکی از مهم‌ترین ارکان در فهم صحیح عبارات، واکاوی معانی واژگان است. تا هنگامی که پژوهشگر یا محقق علمی، مفهوم واضحی را از کلمات دریافت نکند، نمی‌تواند حول آن موضوع تحقیقات گسترده‌تری انجام داده و به نتایج قابل قبولی دست یابد.

۱. واژه‌شناسی طاقة

جوهری می‌گوید:

«طوق همان طاق است. گفته می‌شود: «هو فی طوقی»؛ یعنی آن فعل در وسعش است» (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۵۱۹/۴).

به گفته فراهیدی به هر چیز دایره‌ای شکل که شیء دیگری را احاطه کند، «طوق» گفته می‌شود؛ مانند سنگ آسیاب که محور را احاطه کرده است. «طاق» هر چیزی، آن است که اطرافش را احاطه کرده است؛ از قبیل کوه یا تپه، و جمع آن «أطواق» است و «طوق» مصدر است از «طاق» که اسم می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲/۵).

در المحيط فی اللغة این گونه آمده است:

«طاق و طوق به یک معنا هستند. گفته می‌شود هر فردی به مقدار طاقتش مکلف شده است» (ابن عبّاد، ۱۴۱۴: ۴۸۱/۵).

ابن منظور ذیل کلمه «طاق» چنین می‌نویسد:

«طاق یعنی نهایت قدرت انسان. طاق آن است که برای انسان انجام عملی همراه با مشقت و سختی ممکن باشد» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۳/۱۰).

در التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ذیل ماده «طاق» آمده است:

«طاق آن است که برای انسان عملی همراه با مشقت و سختی ممکن باشد و این شبیه طاقی اتاقی است که تمام سقف آن را احاطه می‌کند» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۴۶/۷).

نویسنده قاموس القرآن نیز چنین می‌نویسد:

«طوق و طاق هر دو به معنای قدرت است. «طاق، طوقاً وطاقه: قدر». ﴿قَالُوا لَا طَاقَةَ

لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ» (بقره / ۲۴۹): گفتند ما را امروز قدرت مقابله با جالوت و لشکریانش نیست. ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (بقره / ۲۸۶): خدایا تکلیف شاق بر ما نفرما، چنان که بر گذشتگان فرموده‌ای و نیز عقوباتی را که قدرت آن‌ها را نداریم، بر ما تحمیل نکن. مراد از اِصْر و طاقت، بار سنگین و تکلیف شاق است» (قرشی بنابی، ۱۳۰۷: ۴/۲۵۷).

با توجه به مطالب ذکر شده به نظر می‌رسد بتوان طاقه را به معنای رنج و مشقت زیادی دانست که شخص در انجام آن کار به عجز نزدیک گردد. بنابراین طاقه به معنای قدرت نبوده، بلکه تکلیفی است که انجام آن بسیار دشوار است و قید مشقت را باید در همه مشتقات طاقه در نظر گرفت.

۲. ماده طاقه در قرآن

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

- «به زودی آنچه که به آن بخل ورزیده‌اند، روز قیامت طوق گردنشان می‌شود» (آل‌عمران / ۱۸۰):
- «و بر آنان که روزه گرفتن طاقت فرساست، طعام دادن به یک نیازمند کفاره آن است» (بقره / ۱۸۴):
- «گفتند: امروز ما را یارای مقابله با جالوت و سپاهیانیش نیست» (بقره / ۲۴۹):
- «پروردگارا آنچه تاب آن را نداریم، بر ما تحمیل مکن» (بقره / ۲۸۶).

غیر از آیه ۱۸۴ بقره، در معانی آیات دیگر ابهامی وجود ندارد.

گروهی حرف همزه در واژه «إِطَاقَةَ» را همزه سلب دانسته و «إِطَاقَةَ» را «ناتوانی» معنا کرده‌اند. بنابراین پرداخت فدیة فقط برای افرادی است که قدرت روزه گرفتن ندارند (حقی بروسوی، بی‌تا: ۱/۲۹۰). دسته‌ای از مفسران با تبیین کلمه «طاقه» به قدرت توأم با رنج و زحمت بسیار، مصداق «إِطَاقُونَ» را روزه همراه با سختی دانسته‌اند (آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۱/۴۵۶). برخی دیگر مفهوم آن را توسعه داده‌اند که شامل حامل، مرضع و شاغلان کارهای سخت و سنگین نیز می‌شود (رشید رضا، بی‌تا: ۲/۱۵۷).

علامه مغنیه در توضیح عبارت ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ می‌فرماید: این حکم درباره شخصی نازل شده است که کهن سال، پیر و ضعیف باشد و در آن، زن و

مرد با یکدیگر تفاوتی ندارند. «الطاقة» یعنی کسی که توان انجام کاری را با مشقت و تحمل سختی داشته باشد. چنین کسی مخیر است که روزه بگیرد یا افطار کند و فدیة بدهد، یعنی مسکینی را اطعام کند. در این باره روایت صحیحی از اهل بیت علیهم السلام رسیده است (مغنیه، ۱۳۷۸: ۵۰۳/۱).

جمله «یُطِيقُونَهُ» در اینجا با توجه به اینکه ضمیر آخر آن به روزه برمی گردد، مفهومش این است که برای انجام روزه نهایت توانایی خود را باید به کار برند؛ یعنی شدیداً به زحمت بیفتند و این در مورد پیران و بیماران غیر قابل علاج می باشد. بنابراین آن ها از حکم روزه معاف اند و تنها به جای آن فدیة می پردازند (ولی بیمارانی که بهبودی می یابند، موظف اند قضای روزه را بگیرند) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۸).

ابن عاشور در تفسیرش به درستی اصل معنایی «یُطِيقُونَهُ» را تبیین کرده و می گوید: در عبارت «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ» طاقّت به معنای نزدیک ترین حالت به عجز بوده که فَرَّاء آن را به جهد تفسیر می کند؛ در واقع پایین ترین مرتبه قدرت که پس از آن انسان ناتوان خواهد شد. از همین رو می گویند این تکلیف فوق طاقّت است یا در قرآن آمده است: «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ». بنابراین مراد از «الذین یطیقونه» در آیه افرادی هستند که توانایی بر روزه گرفتن دارند، اما این توانایی در نازل ترین حدّ خودش قرار دارد. این حالت موجب تغییر حکم از وجوب روزه، به اختیار میان روزه و اطعام مسکین می شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۶۴/۲).

«وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ» حکم مذکور در این آیه، بیانی است برای قاعده کلی از احکام شریعت که همان تسهیل خداوند بر بندگان در عبادات است. «یطیقونه» به معنای کسانی است که توانایی کاری را همراه با مشقت و سختی دارند؛ زیرا طاقّت اسمی است برای قدرت بر شیء، همراه با تحمل رنج فراوان و کلمه وسع برای قدرت همراه با سهولت به کار می رود. عرب «أطاق» را استفاده نمی کند مگر زمانی که قدرت بر فعل به نهایت ضعف می رسد (طنطاوی، ۱۹۷۷: ۳۸۴/۱).

علامه طباطبایی در تفسیر عبارت «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ» (بقره/ ۱۸۴)

می فرماید:

«واژه «یُطِيقُونَهُ» از مصدر «إطاقة» است و این واژه در مفهوم به کار بستن تمامی

قدرت در عمل استعمال شده است. لازمه این برداشت این است که اکثر نیروی انسان در انجام فعلی مصرف شود که موجب تحمل سختی فراوان خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۲).

۳. مصادیق «الذین يُطيقونه»

- در باب اینکه مراد از «الذین يُطيقونه» چه کسانی هستند، نیز اختلاف نظر است.
- ۱- برخی از علمای اهل سنت آن را تبیینی برای مسافر و مریض می‌دانند (صابونی، ۱۴۲۱: ۱۰۸/۱).
 - ۲- در ابتدا نزول حکم جواز روزه و فدیة مختص زن حامله و شیرده بوده؛ سپس این حکم با آیه «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيُصُمْهُ...» نسخ شد که این گروه هم باید روزه بگیرند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۰۷/۱-۳۰۸؛ سیوری حلی، ۱۳۷۳: ۲۰۳/۱).
 - ۳- افرادی که از ابتدا توانایی داشتند و سپس عاجز شدند (طوسی، بی‌تا: ۱۱۸/۲-۱۱۹).
 - ۴- حکم سالخورده‌گان را بیان می‌کند که اگر روزه گرفتن برایشان مشقت‌بار بود، فدیة دهند و اگر خواستند یکی را برگزینند، روزه گرفتن اولی است (مبیدی، ۱۳۷۱: ۴۸۵/۱-۱۴۲۰: ۲۱۵/۱).
 - ۵- «یُطيقونه» کسی است که ضمن توانایی، میان روزه و اطعام مسکین مختار است؛ یعنی «الَّذِينَ يُطِيقُونَ الصَّوْمَ فَلَهُمُ الْجَوَازُ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْإِطْعَامِ» (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱۲۱/۱).
 - ۶- دختران ضعیف که تازه بالغ شده‌اند (قرشی بنابی، ۱۳۷۵: ۳۳۵/۱).
 - ۷- «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ» مربوط به بیمارانی است که امیدی به بهبودی ندارند. همچنین صاحبان مشاغل سخت مانند کارگران معادن و... و مجرمانی که محکوم به مشاغل طاقت‌فرسا شده‌اند نیز مشمول این حکم شده و می‌توانند عوض از روزه فدیة بپردازند (مراغی، بی‌تا: ۷۲/۲).
 - ۸- عده‌ای که با رنج و زحمت می‌توانند روزه بگیرند، مانند پیران و یا نوجوانان که خوف ضرر هم ندارند، اما روزه گرفتن برایشان بسیار دشوار بوده و با مشقت همراه است. این گروه اگر روزه نگرفتند، باید جایگزین و بدل از روزه، یک مد طعام به مسکین بدهند. به عقیده ما کسی که قدرت دارد، باید برای هر روز دو «مد» بدهد و چنانچه قدرت ندارد، یک «مد» کافی است (طبرسی، بی‌تا: ۲۰۳/۲-۲۰۵؛ بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶: ۲۰۷).

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

دلیل قائلان به وجوب روزه گرفتن

مهم‌ترین دلیل طرفداران این نظریه، سنت است که به برخی از مهم‌ترین روایاتی که در این باب رسیده است، اشاره خواهد شد. در برخی روایات صریحاً بیان شده است که اهل بیت علیهم‌السلام فرمودند: اگر در حال حاضر توان روزه گرفتن نداشته یا اینکه با سختی توانایی دارد، بعداً در وقت توانایی قضای روزه را به جا آورد.

ادله قائلان به عدم وجوب روزه گرفتن و بررسی آن

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

کتاب

قید «مشقت زیاد» در کنار معنای توانایی در واژه «یُطیقونه» از دو راه اثبات می‌شود:
 ۱- از سیاق آیه ۱۸۴: در همین آیه آمده کسانی که در سفرند یا مریض می‌باشند، در روزهای دیگر (ایام سلامتی) روزه بگیرند، یعنی تکلیف بر روزه گرفتن همچنان استمرار دارد. پس چطور دیگرانی که هیچ‌گونه مریضی ندارند و توانایی مطلق دارند، مخیر

میان روزه گرفتن و اطعام باشند؟ در واقع ﴿عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ به معنای افرادی که عاجز از روزه گرفتن باشند، نیست؛ بلکه افراد ناتوان تکلیفشان روشن بوده و مکلف نیستند. در مقابل، گروهی که به سستی توانایی انجام حکم را دارند، باید عوض تکلیف را که اطعام است، انجام دهند. در روایات که ذیل آیه ۱۸۴ سوره بقره نقل شده است، اهل بیت علیهم السلام مصادیق این افراد کم طاق را بیان کرده‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۷۸/۱؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۱۱۶/۴؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۳۳/۲).

۲- آیه ۲۸۶ بقره: در این آیه از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان دعاهایی نقل می‌شود که در دومین دعا این‌طور بیان شده است: ﴿... رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...﴾؛ یعنی خدایا! آنچه بر ما دشوار است، بر ما تحمیل نکن. روشن است که «ما لا طاقة لنا» به معنای آنچه قدرت بر آن نداریم، نمی‌باشد؛ زیرا در این صورت چنین دعایی لغو و مخالف حکمت خداوند است؛ چرا که خداوند هیچ‌گاه بندگانش را بر آنچه قدرت ندارند، تکلیف نمی‌کند، اما گاهی ممکن است مکلف به اموری که با مشقت همراه است، بشوند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴).

برخی می‌گویند اگر قید مشقت را در معنای «یُطِيقُونَهُ» در نظر بگیریم، این عبارت شامل مریض و مسافر هم خواهد شد؛ چرا که مریض و مسافر نیز با تحمل مشقت، توانایی روزه گرفتن را دارند. در پاسخ می‌گوییم: شخص بیمار به‌خاطر مسئله ضرری بودن روزه برای جانش، از این تکلیف در ایام مریضی معاف شده و ارتباطی با مشقت ندارد و اما مسافر نیز به‌خاطر لطف و تسهیلی بر وی، در ایام سفر نباید روزه بگیرد و قضای آن را بعداً به جا می‌آورد (عیسی، ۱۳۷۷: ۸۰۳).

به‌طورکلی آیات پیرامون روزه (بقره/۱۸۳-۱۸۵)، حکم ۳ دسته را تبیین می‌کنند:

- ۱- افراد قادری که توانایی روزه گرفتن دارند، که باید روزه بگیرند.
- ۲- گروهی که دچار بیماری بوده یا در مسافرت هستند، باید قضای هر روز را در ایام غیربیماری و غیرسفر به جا آورند.
- ۳- عده‌ای که با رنج و زحمت می‌توانند روزه بگیرند، مانند پیران یا نوجوانان که خوف ضرر هم ندارند، اما روزه گرفتن برایشان بسیار دشوار بوده و با مشقت همراه است؛ این گروه اگر روزه نگرفتند، باید جایگزین و بدل از روزه، یک مدّ طعام به

مسکین بدهند. در این دسته، صاحبان مشاغل سختی که به خاطر حرجی بودن روزه در تمام سال و مشقت پیوسته، توان ادا و قضای روزه را نداشته باشند، همانند شیخ و شیخه و صاحب عطاش هستند که در روایات از مصادیق «یُطیقونه» به شمار رفته و می‌توانند روزه خود را افطار و در عوض آن به پرداخت فدیة اکتفا نمایند.

دسته چهارمی نیز وجود دارند که شامل افراد عاجزی هستند که اصلاً توان روزه را ندارند، اما در آیه نیز مطرح نشده‌اند، که ظاهراً نه مکلف به روزه هستند و نه مکلف به غذا دادن به نیازمند.

سنت

امام کاظم علیه السلام فرمود:

«الشَّيْخُ الْفَانِي وَالْمَعْطُوشُ وَالصَّبِيُّ الَّذِي لَا يَقْوَى عَلَى السُّحُورِ وَيُطْعَمُ مَسْكِينًا مَكَانَ كُلِّ يَوْمٍ» (نوری طبرسی، ۱۴۲۹: ۳۸۶/۷)؛ پیرمرد سالخورده، شخص مبتلا به عطش و کودکی که با خوردن سحری توان پیدا نمی‌کند، به جای هر روز، مسکینی را طعام دهند.

همچنین طبق بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امام صادق علیه السلام در حدیث رفع، آنچه توانایی بر آن نیست، از امت رفع نشده است؛ زیرا رفع تکلیفی که توانایی بر انجام آن نیست، جنبه امتنانی نداشته و لطفی محسوب نمی‌شود؛ چرا که خداوند هیچ‌گاه کسی را به آنچه توانایی ندارد، مکلف نمی‌کند و نیازی به ذکر نبود. ضمن اینکه اگر مراد، مطلق قدرت بود، می‌توانست از ماده «قدر» و عبارت «ما لا یقدرون» استفاده شود. بنابراین چنانچه نیاز باشد مؤمنان برای انجام تکلیفی، مشقت فراوانی را نیز تحمل کنند، آن تکلیف از آنان رفع می‌شود. بنابراین مقصود از «ما لا یطیقون» که تکلیف از آن رفع شده، فعلی است که همراه با تحمل سختی فراوان انجام شود. با توجه به اینکه در همه زمان‌ها افرادی هستند که دارای مشاغل سخت بوده و امکان رها کردن آن شغل، جابه‌جایی زمان کار و مرخصی در ماه رمضان و طول سال را ندارند، بنابراین به نحو ادا و قضا قادر به گرفتن روزه نمی‌باشند، چنین افرادی نیز به خاطر حرجی بودن روزه در تمام سال و سختی و مشقت پیوسته، همانند شیخ و شیخه و صاحب عطاش هستند که در روایات از مصادیق «یُطیقونه» به شمار رفته‌اند.

بنابراین مقصود از عبارت «الذین يُطيقونه» در آیه ۱۸۴ سوره بقره نیز همان کسانی هستند که توانایی بر روزه گرفتن دارند، اما این توانایی به صورت مطلق نیست؛ بلکه توانایی همراه با مشقت و سختی فراوان مراد است که شامل افرادی که دارای مشاغل سخت بوده و نمی‌توانند کار خود را رها نمایند، نیز می‌شود.

بررسی شمول قاعده «لا حرج» بر مشاغل سخت

مفاد قاعده لاحرج عبارت است از نفی آن بخش از احکام تکلیفی و وضعی که موجب حرج و مشقت می‌شود و رفع آن‌ها موجب لطف امتنانی در حق مکلفان محسوب نمی‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۳۱۴/۱). بنا بر این نظریه، ادله قاعده نفی حرج حاکم بر ادله احکام اولیه بوده و مفاد حکم ثانوی، جایگزین احکام اولیه حرجیه خواهد بود و در هر حکم الزامی اعم از واجبات و محرمات که انجام آن حکم، موجب مشقت و حرج مکلفان بشود، مطابق حکم قاعده چنین دستور الزامی منتفی خواهد شد.

با توجه به اینکه مقتضای لطف و امتنان خداوند سبب نفی احکام حرجی خواهد شد، هر زمان که فردی سختی و مشقت انجام چنین افعالی را متحمل گردد، عملش صحیح بوده و از نظر آثار با همان حکمی که فاقد حرج است، برابر خواهد بود. این مطلب در مورد عبادات نیز صدق می‌کند؛ برای مثال، هرگاه شخصی جهت تأمین معاش خود و خانواده‌اش که بر او واجب است، کار دشوار و سختی را بر مبنای تعهد اجاره بپذیرد، اگرچه با این کار چنانچه منحصر به فرد باشد، وظیفه تأمین معاش ضروری از راه کار کردن از عهده او ساقط می‌گردد، ولی وقتی شخص متحمل این مشقت شده، قرارداد اجاره‌اش صحیح بوده و دستمزدی که دریافت می‌کند، مشروع خواهد بود. همچنین هرگاه عبادتی را انجام دهد که بر او مشقت بار و حرجی است، این عبادت مشروع خواهد بود (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۶۶۱/۷).

سید خوبی می‌فرماید: آیه ۱۸۴ سوره بقره اشخاص را سه طایفه کرده است: طایفه اول صحیح و توانا هستند، که این‌ها وظیفه دارند روزه بگیرند. طایفه دوم مریض و مسافر هستند که نمی‌توانند ماه مبارک رمضان را روزه بگیرند، اما وقت دیگر می‌توانند روزه بگیرند؛ آیه شریفه فرموده که این‌ها لازم نیست در ماه مبارک رمضان روزه بگیرند

و در روزهای دیگر روزه بگیرند. طایفه سوم کسانی هستند که در مورد آن‌ها فرقی بین ادا و قضا نیست و در هر دو مشکل دارند؛ در مورد این‌ها ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾ تعبیر شده است. ایشان می‌فرماید: بین «طاق» (ثلاثی مجرد) با «أطاق» (باب افعال) فرق وجود دارد؛ «طاق» یعنی کسی که قدرت دارد و مراد از «أطاق» منتهی الطاقه است. لذا «یطيقونه» به معنای این است که باید آخرین نیروی خود را مصرف کنند تا بتوانند روزه بگیرند، و این عبارت اخرای حرجی بودن است. برای کسی که به نحو ادا و قضا روزه برایش حرجی است، فدیة تعیین شده، و برای کسی که فقط به نحو ادا مشکل دارد، قضا تعیین شده است، و کسی که در هیچ کدام مشکل ندارد، لازم است به نحو ادا روزه بگیرد (شبیروی زنجانی، ۱۳۸۹). با توجه به این بیان آیه الله خویی می‌توان گفت افرادی که در تمام سال دارای مشاغل سخت بوده و امکان تغییر شغل یا روزه گرفتن در سایر روزهای سال را ندارند (به جهت نداشتن مرخصی یا...)، مشمول حکم افرادی هستند که روزه گرفتن برایشان حرجی بوده و به نحو ادا و قضا امکان گرفتن روزه ندارند. آیه، ابتدا حکم کسانی را بیان کرد که روزه بر آن‌ها به نحو ادا یا قضا واجب است و بعد مقابل این‌ها معذورین را ذکر فرمود. یکی از نظر ادا معذور است، آن را ذکر کرده و می‌گوید: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾. در سیاق معذورین ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ ذکر شده است. در این سیاق، قسم ثالث را ذکر کرده (که نه مانند شخص سالم است که ادای روزه برای او مشکلی ندارد و نه مانند مریض و مسافر است که از ادا معذور است، ولی در قضا مشکلی ندارد)، از سیاق قید معذوریت استفاده می‌شود. لذا قسم سوم معذوریتی است که بر انجام عمل قدرت دارند، در آیه کلمه «لا» یا «کان» حذف نشده است، بلکه معذور بودن قسم سوم و حرجی بودن روزه برای آن‌ها از سیاق آیه استفاده می‌شود و لازم نیست کلمه‌ای در تقدیر گرفته شود.

آیه الله مکارم با اینکه در پایان تفسیرش ذیل آیات روزه، بحث قاعده لاجرح را مطرح می‌کند، اما در عمل، ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ را محصور در پیران و بیماران مزمّن کرده، می‌فرماید: کسانی که با نهایت زحمت باید روزه بگیرند (مانند پیرمردان، پیرزنان و بیماران مزمّن که بهبودی برای آن‌ها نیست)، لازم نیست مطلقاً روزه بگیرند، بلکه باید به جای آن کفاره بدهند، مسکینی را اطعام کنند. در آیات فوق اشاره‌ای به این نکته

شده بود که خداوند بر شما آسان می‌گیرد و نمی‌خواهد به زحمت بیفتید. مسلماً این اشاره ناظر به مسئله روزه و فواید آن و حکم مسافر و بیمار است، ولی با توجه به کلی بودن، از آن یک قاعده عمومی نسبت به تمام احکام اسلامی استفاده می‌شود و از مدارک قاعده معروف «لا حرج» است. این قاعده می‌گوید: اساس قوانین اسلام بر سخت‌گیری نیست و اگر در جایی حکمی مشقت شدید ایجاد کند، موقتاً برداشته می‌شود؛ چنان‌که فقها فرموده‌اند: «هرگاه وضو گرفتن یا ایستادن به هنگام نماز و مانند این‌ها انسان را شدیداً به زحمت بیندازد، مبدل به تیمم و نماز نشسته می‌شود». در آیه ۷۸ سوره حج نیز می‌خوانیم: ﴿هُوَ اجْتِنَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾؛ او شما را برگزید و در دین تکلیف مشقت باری برای شما قرار نداد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱/۶۲۴ و ۶۳۶).

حدیث معروف پیامبر ﷺ: «بعثت علی الشریعة السمحة السهلة» (کلینی، بی‌تا: ۴۹۴/۵) و نیز: «بعثت علی الحنیفیة السمحة السهلة» (همان) اشاره به همین مطلب است.

خلاصه فتاوی فقها

کار بعضی از افراد جزو مشاغل سخت بوده و در ماه مبارک رمضان روزه‌داری برای آنان مشکل است؛ مشاغلی همچون کار در معدن، کشاورزی، شاطر نانواپی، چوپانی، کارگری و... یکی از عذرهای روزه خوردن، شغل سخت نیست؛ یعنی هیچ فقیه و مجتهدی فتوا نداده است که اگر کسی شغل سخت دارد، می‌تواند روزه را بخورد. در مجموع نمی‌توان به دلیل داشتن کار سخت به‌طور کلی از روزه گرفتن صرف‌نظر نمود؛ بلکه در مرحله اول برای کنار آمدن با سختی شغل در صورت امکان باید یکی از راه‌های زیر را برگزید:

۱- اگر می‌تواند کار را ترک کند، باید روزه بگیرد و اگر نمی‌تواند، هر وقت به حرج و سختی زیاد که قابل تحمل نیست، افتاد، می‌تواند افطار نماید. چنین کسانی در صورتی که بتوانند، باید کار کردن را رها کنند و از فعالیت روزانه صرف‌نظر نموده و روزه بگیرند (موسوی خمینی، بی‌تا: ۳۱۹/۱).

۱. من مبعوث به آیین سهل و آسانی شده‌ام.

۲- سختی کار مجوز افطار روزه نمی‌گردد و چنانچه بتواند، باید ساعت کاری خود را تغییر دهد، مرخصی بگیرد یا در ماه رمضان کارهای سبک‌تری انجام دهد. در غیر این صورت، تنها مجوز افطار این است که در برخی روزها (مثلاً هفته‌ای ۳-۴ روز) قبل از ظهر به مقدار مسافت شرعی از شهر خارج شده، افطار کند و برگردد و تا ماه رمضان سال آینده قضای آن را به جا آورد. اگر می‌تواند شیفت کاری خود را تغییر دهد، باید این کار را انجام دهند؛ مثل نانوائی‌ها که نیازی نیست شیفت کاری خود را در صبح قرار دهند و می‌توانند شیفت کاری خود را به عصر تغییر دهند و روزه خود را بگیرند (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۲۳۱).

۳- اگر شرایط به گونه‌ای است که حتماً باید کار کرد و صرف‌نظر کردن از آن ممکن نیست یا اینکه بدون کار کردن نیز در مرحله‌ای از روزه‌داری مشقت زیاد پیش می‌آید، چنین کسانی باید روزه بگیرند و اگر روزه در بین روز برای آنان حرجی شد، افطار کنند؛ اما به هیچ‌وجه نمی‌توانند صرفاً به این احتمال و دلیل که بعداً روزه حرجی می‌شود، روزه را از ابتدای روز افطار کنند. این کار روزه‌خواری عمدی نیست و کفاره نخواهد داشت؛ فقط باید بعد از ماه رمضان آن را قضا نمایند (وجید خراسانی، ۱۴۲۸: ۳۲۴).

۴- اگر روزه مانع کاری باشد که امرار معاش متوقف بر آن است، مثلاً موجب ضعف شود، به گونه‌ای که امکان ادامه کار نباشد یا به حدی موجب تشنگی شود که قابل تحمل نباشد، پس اگر تغییر کار یا ترک آن در ماه مبارک رمضان ممکن باشد و بتواند زندگی را با مالی دیگر هرچند با قرض ادامه دهد، روزه بر او واجب است؛ ولی اگر این امر میسر نباشد، باید روزه بگیرد، ولی هنگام ضعف شدید می‌تواند با نوشیدن آب یا خوردن غذا بنابر احتیاط واجب (فقط) به مقدار ضرورت ضعف خود را برطرف کند و خوردن بیش از آن مقدار اشکال دارد و به احتیاط واجب باید بقیه روز را امساک کند و باید بعد از ماه مبارک رمضان آن را قضا نماید و کفاره بر او واجب نیست (حسینی سیستانی، بی‌تا: ۸۴/۲).

۵- در صورتی که با ترک کار به حرج می‌افتد، اگر نتواند به گونه‌ای (مثلاً کار در شب یا خنک کردن فضای کار) روزه را بدون مشقت شدید بگیرد، گرفتن روزه واجب نیست و قضای آن را بعد از ماه رمضان به جا می‌آورد (شیرازی زنجانی، بی‌تا: ۱۸۶).
در هر حال روزه‌خواری علنی و بی‌احترامی به ماه رمضان گناهی بزرگ است.

نتیجه‌گیری و نظریه مختار

با توجه به اینکه در همه زمان‌ها، افرادی هستند که دارای مشاغل سخت بوده و امکان رها کردن آن شغل، جابه‌جایی زمان کار و مرخصی در ماه رمضان و طول سال را ندارند، بنابراین به‌نحو ادا و قضا قادر به گرفتن روزه نمی‌باشند، همچنین با توجه به شمولیت قاعده لاجرح و لاضرر نسبت به روزه این افراد و نظر به مضارع بودن فعل «یطیقونه» که دلالت بر استمرار دارد، تنها افرادی شامل حکم جواز افطار و پرداخت فدیة هستند (بدون ادا و قضا) که دو قید توانایی و مشقت را توأمان در تمام طول عمر دارا باشند.

بنابراین در وهله اول و به قرینه روایات، این حکم تنها شامل سالخوردگان و صاحب عطاش می‌باشد. اما در مرحله دوم می‌توان صاحبان مشاغل سخت و طاقت‌فرسا را داخل در این حکم دانست. با این توضیح که این افراد اگر توانایی بر روزه گرفتشان با قید مشقت فراوان است، می‌توانند روزه را افطار نمایند و تا ماه رمضان بعد در روزهای تعطیل که در خانه هستند، چون قید «یطیقونه» شامل حال ایشان نمی‌شود، قضای روزه‌های خود را به جا آورند، مگر اینکه شغلشان به گونه‌ای باشد که به‌هیچ‌وجه در طول سال مرخصی و استراحتی ندارند و پیوسته متصف به مبدأ «یطیقونه» باشند که در این صورت تنها به پرداخت فدیة اکتفا می‌نمایند و نیازی به قضای روزه نیست. همچنین اگر تا ماه رمضان بعد، به تعداد کمتر از سی روز که روزه رمضان را افطار نموده‌اند، تعطیلی داشته باشند، همان مقدار از سی روز را که می‌توانند باید قضا نمایند (زیرا شامل «یطیقونه» نمی‌باشند) و آن مقداری را که نمی‌توانند، تنها فدیة بدهند و قضا ندارد (زیرا شامل «یطیقونه» می‌باشند).

بنابراین افرادی که دارای مشاغل طاقت‌فرسایی هستند که به‌خاطر حرجی بودن روزه در تمام سال و مشقت پیوسته، توان ادا و قضای روزه را نداشته باشند، از این جهت همانند شیخ و شیخه و صاحب عطاش هستند که در روایات از مصادیق «یطیقونه» به شمار رفته و می‌توانند روزه خود را افطار و در عوض آن به پرداخت فدیة اکتفا نمایند.

فهرست منابع

۱. آلوسی بغدادی، ابوالفضل شهاب‌الدین سید محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد بن ادريس رازی، تفسیر القرآن العظیم مستنداً عن رسول الله ﷺ و الصحابة و التابعین، تحقیق اسعد محمد طیب، چاپ سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور التونسی، بیروت، مؤسسه التاریخ، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن عباد، الصاحب اسماعیل، المحيط فی اللغة، تحقیق محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، تصحیح جمال‌الدین میردامادی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۶. بغوی، ابو محمد حسین بن مسعود، تفسیر البغوی (معالم التنزیل)، ریاض، دار طیبه، ۱۴۲۳ق.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۸. حسینی سیستانی، سید علی، استفتائات، بی جا، بی نا، بی تا.
۹. حقی بُروسوی، اسماعیل بن مصطفی، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
۱۱. سمرقندی، ابولث نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
۱۲. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، تصحیح محمدباقر شریف زاده و محمدباقر بهبودی، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۳ش.
۱۳. شبیری زنجانی، سید موسی، استفتائات، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۴. همو، کتاب الصوم (درس خارج فقه)، قم، بی نا، ۱۳۸۹ش.
۱۵. صابونی، محمد علی، صفوة التفاسیر (تفسیر القرآن الکریم)، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۱ق.
۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۰ق.
۱۷. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۱۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العالمی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۹. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ش.
۲۰. فراهیدی، ابو عبدالرحمن خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم، دار الهجره، ۱۴۰۹ق.
۲۱. قرشی بنابی، سیدعلی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، چاپ دوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۵ش.
۲۲. همو، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۰۹ش.
۲۳. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۲۴. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز الکتب للترجمة و النشر، ۱۴۰۲ق.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۳۷۰ش.

۲۶. همو، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۲۷. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الابرار، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۲۸. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۲۹ق.
۲۹. وحید خراسانی، حسین، توضیح المسائل، چاپ نهم، قم، مدرسه امام باقر علیه السلام، ۱۴۲۸ق.

بازخوانی تحلیلی مبانی علامه طباطبایی

در تفسیر آیات فقهی*

- جواد معین^۱ □
□ محمدعلی وطن‌دوست^۲ □

چکیده

در چند دهه اخیر، دیدگاه‌های علامه طباطبایی به‌عنوان یکی از اندیشمندان دینی معاصر در موضوعات گوناگون علوم اسلامی، از سوی پژوهشگران و دانش‌پژوهان دینی مورد توجه قرار گرفته است. پژوهش‌های انجام‌شده پیرامون دیدگاه‌های علامه طباطبایی، بیشتر در موضوعات قرآنی، فلسفی و عرفانی بوده است. در این میان، درباره «روش تفسیری آیات فقهی» ایشان کمتر پژوهشی صورت گرفته است. این در حالی است که علامه طباطبایی افزون بر شرح کفایة الاصول آخوند خراسانی، در تفسیر المیزان نکات تفسیری ارزشمندی را ذیل آیات الاحکام بیان نموده است. در جستار حاضر تلاش شده است به شیوه توصیفی - تحلیلی،

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۹

۱. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه خراسان و عضو گروه علمی زبان و ادبیات عربی جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) (Jmoein56@yahoo.com).
۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (ma.vatandoost@um.ac.ir)

مهم‌ترین مبانی علامه طباطبایی در تفسیر آیات فقهی قرآن استخراج گردد. در پایان، این نتیجه به دست آمده است که علامه طباطبایی از قواعد و مبانی گوناگونی در تفسیر آیات فقهی قرآن بهره‌جسته که از آن جمله می‌توان به مواردی مانند «حجیت ظواهر کتاب، تشریحی بودن آیات قرآن، حجیت سنت، قواعد اصول فقه، قواعد ادب عربی، علوم قرآن (فرائد، اسباب نزول و نسخ)» اشاره نمود. یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارد که قواعد و مبانی ایشان در تفسیر آیات الاحکام، با دیدگاه‌های مشهور فقهای امامیه همسو بوده و برداشت‌های تفسیر ایشان، تفاوت چندانی با دیدگاه مشهور ندارد.

واژگان کلیدی: مبانی، آیات الاحکام، فقه، قرآن، علامه طباطبایی، تفسیر، روش‌شناسی.

مقدمه

در دوره معاصر، دانش‌های فقه و تفسیر قرآن کریم جایگاه خاصی را بیش‌ازپیش به خود اختصاص داده‌اند. در میان مفسران معاصر که بعد از انقلاب اسلامی توانسته نگاه‌های اندیشمندان و صاحب‌نظران را به خود معطوف دارد، علامه سیدمحمدحسین طباطبایی است. او با نوشتن تفسیر *گرانسنگ المیزان فی تفسیر القرآن*، دریچه‌ای نو در افق بی‌کران تفسیر قرآن گشود.

علامه از بطن حوزه‌های علمیه برخاسته بود و از دانش‌های «عقلی و نقلی» به‌خوبی آگاهی داشت. در تفسیر قرآن روش «آیه به آیه» را دنبال می‌کرد و آیاتی را که درون‌مایه کلامی و فلسفی داشت، به‌تفصیل مورد بحث قرار می‌داد. او نگاه فلسفی خود را در تفسیر برخی از آیات نقش می‌داد و ذیل «بحث روائی» روایات مرتبط را مورد بحث قرار می‌داد و برداشت‌های گوناگون مفسران را ارزیابی و تحلیل می‌نمود.

هرچند علامه طباطبایی، همان‌گونه که در مقدمه تفسیر *المیزان* یادآور می‌شود، بررسی تفصیلی آیات الاحکام را به فقه و اگذار می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۱)، ولی از بررسی اجمالی این آیات در تفسیر *المیزان* می‌توان روش فقهی ایشان درباره آیات الاحکام را استخراج نمود.

در جستار حاضر تلاش می‌شود به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

۱- روش علامه طباطبایی در تفسیر آیات فقهی چیست؟

۲- اصول و مبانی به کاررفته در تفسیر آیات الاحکام از سوی علامه طباطبائی کدام است؟

۳- نوآوری روش علامه طباطبائی در تفسیر آیات فقهی کدام است؟
 ناگفته پیداست که ممکن است در تفسیر بسیاری از آیات الاحکام، علامه طباطبائی تصریح به مبانی و روش خود نکرده باشد؛ ولی از نوع نگرش علمی ایشان، توضیحات تفسیری و بررسی سایر آثار می‌توان مبانی تفسیری مربوط به آن آیه را مشخص نمود.
 علامه طباطبائی در تفسیر آیات الاحکام بدون یادکردی از مشهور امامیه، از دیدگاه ایشان پیروی می‌کند. او در تفسیر این گونه آیات، به منابع اندکی از کتب و تفاسیر فقهی مراجعه داشته، که در همین راستا شایسته است «تصحیح و تعلیق المیزان» مورد بررسی اصحاب اندیشه و قلم قرار گیرد. علامه طباطبائی در توضیح پاره‌ای از آیات فقهی، دیدگاه فقها و مفسران «عامه» را یادآور شده و روایات فقهی - تفسیری عامه را مورد نقد قرار می‌دهد.

نگارندگان بر این باورند که علامه طباطبائی در تفسیر آیات الاحکام، «اصول و مبانی فقهی» و همچنین روش تفسیری خاصی را مورد توجه قرار داده و از آن‌ها در تفسیر این دسته از آیات استفاده کرده است. تفسیر گرانسنگ المیزان را هرچند نمی‌توان به‌عنوان یک «تفسیر فقهی» قلمداد کرد، ولی درعین حال، علامه طباطبائی همانند برخی دیگر از مفسران، گاهی به بررسی اجمالی تفسیر آیات الاحکام براساس آنچه که پیشینان گفته‌اند، پرداخته و در برخی موارد، تحلیل‌های مفصلی پیرامون آن آیات داشته است.

۱. پیشینه پژوهش

براساس جستجوی نگارندگان در نوشته‌های محققان و پژوهشگران، اثر و نوشتار خاصی اعم از کتاب، پایان‌نامه و مقاله، در زمینه بررسی مبانی علامه طباطبائی پیرامون تفسیر آیات فقهی یافت نشد. در این خصوص، تنها کتابی با عنوان تبیین آراء و نظریات فقهی علامه طباطبائی در المیزان (در زمینه حقوق جزا) نوشته شده، که پایان‌نامه کارشناسی ارشد اسماعیل عاکفی در دانشگاه آزاد تهران بوده و در سال ۱۳۸۵ به چاپ رسیده است و همان‌طور که از عنوان آن برمی‌آید، در این کتاب فقط به آیات الاحکامی

که مربوط به «حقوق جزا» است، پرداخته شده و سایر آیات فقهی مورد بحث و تحقیق قرار نگرفته است.

۲. مفهوم‌شناسی مبانی

واژه «مبانی» جمع «مبنا» و از ریشه «بنی» جدا شده است. این واژه در لغت به معنای ساختن، بنا کردن، بنیان و اساس چیزی به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۸۲/۸) و در اصطلاح به معنای مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها، باورها و یافته‌های افراد است که در هر حوزه و گستره علمی، با یکدیگر متفاوت است.

گاهی واژه‌های «مبانی»، «اصول» و «قواعد» به جای یکدیگر به کار رفته‌اند که موجبات خلط مفاهیم و اصطلاحات را پدید می‌آورند. البته مهم آن است که فارغ از تنوع واژه‌ها، حوزه هر یک از این مباحث را از نظر ماهوی روشن نموده، مرزهای آن‌ها را از همدیگر جدا سازیم تا بتوان تفاسیر مختلف را در یک نظام طبقه‌بندی دقیق و جامع مورد ارزیابی قرار داد (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۰).

بدیهی است که هر مفسری در تفسیر آیات، به‌عنوان نمونه «آیات اخلاقی» و «آیات اعتقادی»، مبانی ویژه خود را دارد که ممکن است با مبانی تفسیری مفسر دیگر متفاوت باشد. در همین راستا، تفسیر «آیات فقهی» نیز می‌بایست براساس مبانی ویژه خود انجام گیرد. این مبانی به‌طور خاص در میان مذاهب پنج‌گانه فقهی متفاوت است و در میان مفسران و فقیهان هر مذهب نیز ممکن است تفاوت داشته باشد. در ادامه، مبانی فقهی علامه طباطبایی در تفسیر آیات الاحکام ذکر خواهد شد.

۳. مصداق‌شناسی مبانی و اصول به‌کاررفته در تفسیر آیات الاحکام

۳-۱. مبانی «حجیت ظواهر کتاب»

بحث حجیت ظواهر قرآن، از مبانی و پیش‌فرض‌های مهمی است که بیشتر مفسران آن را پذیرفته و از همین رهگذر به تفسیر اجتهادی قرآن کریم روی آورده‌اند. مشهور اصولیان بر این باورند که ظواهر آیات قرآن حجت است (علامه فانی اصفهانی، ۱۴۱۱: ۷).

برخی حجیت ظواهر کتاب را اساس دین و شریعت می‌دانند (موسوی خویی، بی‌تا: ۲۷۱). در سوی دیگر، برخی مانند اخباریان، به حجیت ظواهر باور ندارند (برزگر ریحانی و دیگران، ۱۴۰۰: ۲۳). البته برخی این برداشت از آثار اخباریان را «نسبتی ناروا» می‌دانند و معتقدند که اخباریان نیز همانند اصولیان، ظواهر آیات را حجیت می‌دانند (معرفت، ۱۴۱۸: ۸۸/۱). علامه طباطبائی همچون مشهور امامیه، آیات و ظواهر را حجیت می‌داند و از همین رهگذر، شیوه تفسیر «قرآن به قرآن» را برمی‌گزیند. ایشان ذیل آیات فقهی با کمک دیگر آیاتی که وحدت سیاقی دارند، به تفسیر آن می‌پردازد. علامه یکی از دلایل حجیت ظواهر آیات را دعوت قرآن به تدبیر و تفکر می‌داند و بر این باور است که اگر این حجیت نبود، دیگر ثمره‌ای در دعوت قرآن برای تفکر در آیاتش وجود نداشت. ایشان در این باره چنین می‌نویسد:

«... روشن و بدیهی است که اگر آیات در معانی خودشان ظهوری نداشتند، تأمل و تدبر در آن‌ها و همچنین حل اختلافات صوری آن‌ها به واسطه تأمل و تدبیر معنی نداشت» (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۳۱).

علامه طباطبائی در جای دیگر پس از یادکرد آیاتی که امر به اطاعت از سیره نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و دیگر معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام می‌کنند، چنین نتیجه می‌گیرد که فهم ظواهر آیات، تنها برای معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام نیست، بلکه پیروان ایشان نیز با بهره‌گیری‌های علمی، اخلاقی و اعتقادی و نیز با تمسک جستن به سیره اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام توان فهم ظواهر را خواهند داشت (همان: ۳۳).

دلیل دیگری که علامه طباطبائی برای اثبات حجیت ظواهر آیات یادآور می‌شود، این است که بیانات قرآن، به‌طور ساده در اختیار مردم قرار گرفته و آن‌ها را مخاطب خود ساخته، در برخی آیات نهی دارد و در برخی از آیات مخاطبان را امر به انجام می‌کند و بدیهی است که اگر آیات و ظواهرش حجیت نمی‌داشت، این امر و نهی‌ها بی‌معنا بود (همان: ۷۲).

نمونه استفاده از مبنای «حجیت ظواهر» در تفسیر آیات فقهی

علامه طباطبائی ذیل آیه مربوط به «رضاع» که یکی از ابواب فقهی را به خود

اختصاص داده است (جبعی عاملی، ۱۴۱۳: ۲۰۷/۷)، در تفسیر آیه ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ (احقاف/ ۱۵) با ضمیمه کردن آیات ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (بقره/ ۲۳۳) و ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ (لقمان/ ۱۴) چنین نتیجه می‌گیرد که دوران شیردهی مادر به فرزند، دو سال، و کمترین مدت حاملگی شش ماه است، که مجموع آن سی ماه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۱/۱۸). آیه بیانگر این نکته است که حق شیر دادن در دو سال شیرخوارگی به مادر داده شده، و اوست که می‌تواند در این مدت از فرزند خود نگاهداری کند و به اصطلاح حق حضانت در این مدت از آن مادر است. در ادامه آیه، عبارت ﴿لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ (بقره/ ۲۳۳) بر این مطلب دلالت دارد که حضانت و شیر دادن، حق مادر است؛ اگر خواست می‌تواند کودکش را شیر دهد و در دامن پرورد و اگر نخواست می‌تواند از این کار امتناع بورزد. همچنین درخصوص مدت این حضانت نیز مختار است؛ به این معنا که اگر خواست می‌تواند مدت دو سال را به آخر برساند و اگر نخواست می‌تواند مقداری از دو سال شیردهی را بکاهد (همان: ۲۴۱/۱۲). از چنین آیه‌های فقهی در کنار یکدیگر و نتیجه‌گیری از مجموع آن‌ها، حجت بودن آیات قرآن مشخص می‌شود؛ زیرا اگر حجیت آیات مورد پذیرش نبود، بحث نمودن و اثبات یک حکم فقهی از طریق استناد به آیه دیگری که حجت نیست، بیهوده تلقی می‌شد.

۲-۳. مبنای «حجیت سنت»

«سنت» به‌عنوان یکی از ادله اربعه در استنباط احکام شرعی، همواره مورد توجه بوده است. بی‌تردید یکی از کارکردهای سنت در برابر قرآن، تبیین و توضیح آیات و دستورات آن است. خداوند متعال پیامبرش را مبین و مفسر قرآن می‌داند و او را این چنین معرفی می‌کند (نحل/ ۴۴). براساس این آیه و آیات مشابه آن، «سنت» در تبیین آموزه‌های قرآنی جایگاهی ویژه دارد و به‌منظور استنباط احکام فقهی در کنار قرآن، به‌عنوان دومین دلیل از دلایل چهارگانه به شمار می‌رود. درخصوص حجیت سنت از دیدگاه علامه، سخن بسیار است که در این گزیده، مجالی برای بررسی این دیدگاه‌ها نیست (روشن‌ضمیر و عبادی، ۱۳۸۹).

نتیجه بررسی‌ها نشان می‌دهد که علامه «سنت» را همانند «کتاب» حجت می‌داند و بر این باور است که تفسیر قرآن نیازمند به احادیث و روایات است. او یگانه‌راه دانستن تفسیر آیات فقهی را مراجعه به سنت معرفی کرده، می‌گوید:

«... تفاسیل الأحكام ممّا لا سبیل إلى تلقّیه من غیر بیان النبی ﷺ» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۴/۳).

علامه طباطبایی به صراحت بیان می‌دارد که سخنان پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام در تفسیر قرآن حجیت دارد (همو، ۱۳۸۸: ۸۷) و می‌گوید:

«این حجیت در مورد قول شفاهی و صریح پیغمبر اکرم ﷺ و ائمه اهل بیت علیهم السلام و همچنین در اخبار قطعی الصدور که بیان ایشان را حکایت می‌کند، روشن است؛ ولی خبر غیرقطعی که در اصطلاح «خبر واحد» نامیده می‌شود و حجیت آن در میان مسلمین مورد خلاف است، منوط به نظر کسی است که به تفسیر می‌پردازد. در میان اهل سنت به خبر واحد که در اصطلاح صحیح نامیده می‌شود، مطلقاً عمل می‌کنند و در میان شیعه، خبر واحد موثوق الصدور در احکام شرعی حجت است و در غیر آن‌ها اعتبار ندارد. برای تحقیق مسئله باید به علم اصول مراجعه کرد» (همان).

علامه طباطبایی ضمن اشاره به چند آیه^۱ پیرامون حجیت سنت، چنین نتیجه می‌گیرد:

«اگر گفتار و رفتار پیغمبر اکرم ﷺ و سکوت و امضای آن حضرت برای ما، مانند قرآن حجت نبود، آیات مذکور مفهوم درستی نداشت. پس بیان پیغمبر اکرم ﷺ برای کسانی که از آن حضرت می‌شنوند یا با نقل قابل اعتماد نقل می‌شود، حجت و لازم‌الاتباع است و همچنین با تواتر قطعی از آن حضرت رسیده است که بیان اهل بیت وی مانند بیان خودش می‌باشد و به موجب این حدیث و احادیث نبوی قطعی دیگر، بیان اهل بیت تالی بیان پیغمبر اکرم ﷺ می‌باشد و اهل بیت در اسلام سَمَتِ مرجعیت علمی داشته، در بیان معارف و احکام اسلام هرگز خطا نمی‌کنند و بیانشان به طریق مشافهه یا نقل قابل اعتماد و حجت است» (همان: ۷۶).

او همچنین خبر واحد را در صورتی که مقرون به قرائن باشد و مخالفی با قرآن نداشته باشد، می‌پذیرد و می‌گوید:

۱. «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل / ۴۴)؛ «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب / ۲۱)؛ «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه / ۲).

«أَنَّ الْآحَادَ مِنَ الرِّوَايَاتِ لَا تَكُونُ حُجَّةً عِنْدَنَا إِلَّا إِذَا كَانَتْ مَحْفُوفَةً بِالْقَرَائِنِ الْمَفِيدَةِ»
(همو، ۱۳۹۰: ۱۴۱/۸).

نمونه استفاده از مبنای «حجیت سنت» در تفسیر آیات فقهی

علامه طباطبایی برای تفسیر آیات، از روایات معتبر بهره گرفته است؛ به طوری که در پایان تفسیر برخی آیات، بخشی را به عنوان «بحث روائی» ذکر می‌کند و در آن به بحث و بررسی روایاتی ذیل آیه مورد نظر می‌پردازد که به عنوان نمونه می‌توان به آیه زیر اشاره نمود:

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره/۲۳۶)؛ اگر زنان را قبل از آمیزش جنسی یا تعیین مهر، [به عللی] طلاق دهید، گناهی بر شما نیست. [و در این موقع] آن‌ها را [با هدیه‌ای مناسب] بهره‌مند سازید! آن‌کس که توانایی دارد، به اندازه توانایی‌اش، و آن‌کس که تنگدست است، به اندازه خودش، هدیه‌ای شایسته [که مناسب حال دهنده و گیرنده باشد] بدهد! و این بر نیکوکاران الزامی است.

این آیه پیرامون «احکام طلاق و مهریه زوجه» سخن می‌گوید و در شأن نزول آن گفته شده است که مردی از انصار همسرش را قبل از آمیزش جنسی و پیش از تعیین مهر طلاق داد، و چون گمان بر این بود که چنین طلاق باطل است، لذا آیه مورد نظر نازل شد و بر صحت و درستی این نوع طلاق، مهر تأیید زد. در ادامه آیه می‌فرماید هرچند مهری برای این زن تعیین نشده است، ولی زوج می‌بایست در حد توان خود و متناسب با شئون زوجه، هدیه‌ای را به او پیشکش کند (واحدی، ۱۴۱۵: ۱۷۵/۱).

عبارت مورد نظر در این آیه، جمله ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ است که پرداخت این هدیه را حقی بر زوج می‌داند. حال این پرسش پیش می‌آید که منظور از این جمله، وجوب پرداخت هدیه است یا استحباب آن؟

علامه طباطبایی ذیل آیه چنین می‌نویسد:

«قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ أي حَقَّ الْحَكْمِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ، وظاهر الجملة وإن كان كون الوصف أَعْنَى الإِحْسَانِ دَخِيلًا فِي الْحَكْمِ، وَحَيْث لَيْسَ الإِحْسَانُ وَاجِبًا اسْتَلْزَمَ كَوْنَ الْحَكْمِ اسْتِحْبَابِيًّا غَيْرَ وَجُوبِيٍّ، إِلَّا أَنَّ النُّصُوصَ مِنْ طَرَفِ أَهْلِ الْبَيْتِ تَفَسَّرَ

الحکم بالوجوب» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۸/۲)؛ ... از آنجایی که نفس احسان مستحب است و از این رهگذر می‌بایست بگوییم پرداخت این هدیه استحباب دارد، ولی با توجه به بررسی روایات اهل بیت علیهم‌السلام، حکم به وجوب آن می‌کنیم.

سپس برای اثبات این «وجوب» به دو روایت از کتاب کافی و تفسیر عیاشی در «بحث روائی» بسنده می‌کند (همان).

این مطلب نشان‌دهنده پابندی علامه طباطبایی به روایات و استناد کردن به آن‌هاست؛ چنان که دیگران نیز برای وجوب این مهر به روایاتی تمسک جسته‌اند. صاحب وسائل در «أبواب المهور» روایاتی را ذکر می‌کند که دال بر وجوب هستند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰۵/۲۱) و در مستدرک وسائل نیز روایاتی ذیل «بَابُ أَنَّ مَنْ طَلَّقَ امْرَأَةً قَبْلَ الدُّخُولِ وَلَمْ يُمِّمْ لَهَا مَهْرًا وَجَبَ أَنْ يُمْتَعَهَا» برای وجوب ذکر می‌شود (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۸۸/۱۵). صاحب جواهر نیز از واژه «حَقًّا» وجوب را برداشت کرده و استحباب را در نهایت ضعف دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴: ۵۱/۳۱).

۳-۳. مبنای «تشریحی بودن آیات قرآن»

قرآن کریم برای بیان احکام شرعی شیوه‌های گوناگونی را در پیش گرفته است. شناخت زبان قرآن در میان مباحث فقهی می‌تواند در کشف معنای آیات الاحکام نقش عمده‌ای داشته باشد؛ زیرا خداوند متعال احکام شرعی مورد نیاز بشر را تنها در آیات صریح در احکام و با زبان رایج و متداول بیان نکرده، بلکه افزون بر آن، احکام را در آیات متعدد دیگر و با زبانی جز زبان رایج در میان اهل این فن به ودیعه نهاده است که در این صورت شناخت زبان خاص و ویژه این موضوع، سبب کشف آیات فقهی دیگر و توسعه استنباط احکام از قرآن می‌گردد (صادقی فدکی، ۱۳۹۱: ۲۵).

شیوه‌های بیان احکام قرآنی، گاه در قالب داستان، گاه در قالب مثل و تشبیه، گاهی به صورت آیات اعتقادی، و زمانی نیز در قالب آیات اخلاقی نمود پیدا کرده است. مسئله مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا این لحن قرآن در بیان احکام می‌تواند حجت باشد و آیا می‌توان برای ارائه احکام پنج‌گانه فقهی به این دسته از آیات تمسک نمود؟ و به عبارتی دیگر، آیا می‌توان گفت که این دسته از آیات که به نحوی

دربرگیرنده حکم شرعی هستند، در مقام تشریح نیز می‌باشند؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، یک نمونه از تفسیر فقهی علامه طباطبایی ذکر می‌شود.

نمونه استفاده از مبنای «تشریحی بودن آیات» در تفسیر آیات فقهی

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران / ۹۷)، حکم در امان بودن حرم را مربوط به زمان حضرت ابراهیم عليه السلام می‌داند و از آن، حکم تشریحی را نتیجه می‌گیرد:

«فَالْحَقُّ أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾، مُسَوِّقٌ لِبَيَانِ حُكْمِ تَشْرِيحِي» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/۳۵۴).

هرچند در ظاهر، این آیه جمله خبریه است و خبر از گذشته می‌دهد، ولی علامه طباطبایی از آن برداشت حکم شرعی کرده است و در ذیل آیه ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ (ابراهیم / ۳۵) تأکید می‌کند که مراد از این امنیت، «امنیت تشریحی» است (همان: ۱۲/۶۲).

سایر مفسران و فقیهان شیعی نیز بر همین باورند و این آیه را در ذیل مباحث فقهی خود یادآور شده و از آن حکمی فقهی استنباط نموده‌اند (سیوری حلی، ۱۳۷۳: ۱/۳۳۶؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲۰/۲۹۳؛ یزدی، بی‌تا: ۲/۲۰۲).

۴-۳. مبانی اصولی مرتبط با مباحث الفاظ

مفسر برای تفسیر آیات الاحکام می‌بایست از دانش علم اصول نیز برخوردار باشد؛ چراکه پیوند میان اصول و فقه، پیوندی ناگسستنی است و برداشت‌های صحیح فقهی از آیات الاحکام به میزان برخورداری مفسر از دانش اصول فقه نیز بستگی دارد. از جمله مبانی بسیار مهم در تفسیر آیات الاحکام، قواعد مربوط به علم اصول فقه است؛ چون یکی از ارکان اصلی و اساسی در استنباط فقه و در تفاسیر فقهی، قواعد اصول فقه است. از مهم‌ترین مباحث اصولی که در تفسیر آیات فقهی مورد توجه است، می‌توان به «مباحث الفاظ» اشاره نمود که بخشی قابل توجهی از این علم را به خود اختصاص داده است.

علامه طباطبائی در متن *المیزان*، اشاره مستقیم و صریحی به مباحث اصول فقه ندارد؛ ولی با توجه به حاشیه‌ای که بر *کفایة الاصول* نگاشته است، در موارد نیاز از قواعد اصول فقه در تفسیر آیات الاحکام بهره جسته است.

نمونه استفاده از «مبانی اصولی مرتبط با مباحث الفاظ» در تفسیر آیات فقهی علامه طباطبائی در تفسیر آیه ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (بقره/ ۲۲۲)، درباره فعل امر «فَأْتُوهُنَّ» که آیا دلالت بر وجوب دارد یا اباحه؟ یعنی پس از پاک‌سازی زن از حیض، آیا نزدیکی با او واجب است یا مباح؟ چنین بیان می‌دارد که وجود صیغه امر در «فَأْتُوهُنَّ» این توهم را ایجاد می‌کند که نزدیکی واجب است، ولیکن در علم اصول ثابت شده است که وقوع فعل امر پس از فعل نهی، دلالتی بر وجوب ندارد. این مطلب در مبحث «الأوامر والنواهی» در اصول مورد بررسی قرار می‌گیرد (آخوند خراسانی، ۱۴۲۲: ۷۶).

علامه طباطبائی نیز ذیل آیه مورد بحث، از همین قاعده اصولی استفاده می‌کند و بر این باور است که مراد از فعل امر در «فَأْتُوهُنَّ»، امر به معنای وجوب نیست؛ بلکه نهایتاً جواز و اباحه را می‌رساند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۱۰/۲). برخی دیگر از مفسران مانند شیخ طوسی و راوندی نیز مقصود از فعل امر را اباحه دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۲۲۱/۲؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۵۷/۱). علامه چندین مطلب اصولی دیگر از جمله «مفهوم لقب» و «نهی از ضد خاص» را ذیل آیه مطرح می‌کند و در نهایت، سخن کسانی را که قائل به حرمت دخول در دبر هستند، نقض می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۱۱/۲).

۳-۵. مبانی علوم ادبی

یکی از راه‌های فهم درست قرآن، دانستن مسائل مربوط به ادبیات عرب است. دانش ادبیات عرب اعم از واژه‌شناسی، ساختار نحوی، صرفی و علوم بلاغی، نقشی بسزا در تفسیر قرآن دارد. سیوطی ادبیات عرب را از جمله علوم می‌داند که یک مفسر برای تفسیر قرآن بدان نیازمند است (سیوطی، ۱۴۱۶: ۴۴۲/۲). ادبیات عرب در تفسیر صحیح آیات الاحکام نیز نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند؛ چراکه ممکن است مفسر

به خاطر عدم آگاهی نسبت به علوم ادبی، در تفسیر آیات فقهی دچار لغزش شود و نتیجه نادرستی از احکام پنج گانه ارائه دهد.

علامه طباطبایی با در نظر داشتن این مهم و با توجه به مباحث ادبیات عرب، از دانش‌های مربوط به ادبیات در تفسیر المیزان بهره جسته است. او در میان دانش‌های زیرشاخه ادبیات عرب، بیش از همه فقه‌اللغه و واژه‌شناسی را مورد توجه قرار داده است؛ به طوری که پژوهش‌های او در این زمینه کم‌نظیر بوده و بیش از دیگران به لغات و ساختارهای هم‌خانواده آن‌ها پرداخته است (ربانی بیرجندی، ۱۳۷۶: ۱۶۱).

نمونه استفاده از «از مبانی علوم ادبی» در تفسیر آیات فقهی

علامه طباطبایی در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...» (مائده/ ۶)، آن را از جهات گوناگون ادبی و واژگانی بررسی می‌کند. از جمله، ایشان واژگان «إِلَى الْمَرَافِقِ»، «أَرْجُلَكُمْ» و «صَعِيدًا طَيِّبًا» را به دقت مورد بررسی قرار داده است. مثلاً علامه با تحلیل معناشناختی واژگان «صعید» و «طیب» به این نتیجه رسیده است که در خاک تیمم باید حالت اصلی و اولیه خاک حفظ شود، مثل خاک و سنگ‌های معمولی؛ لذا اگر از حالت اولیه خارج شود، مثل گچ و سفال، در این صورت تیمم بر آن جایز نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۲۹/۵).

۳-۶. مبانی مرتبط با مباحث علوم قرآن

۳-۶-۱. قرائات

اهمیت بحث قرائت قرآن موجب شده است که از دیرباز مورد توجه دانشمندان علوم قرآن قرار گیرد. زرکشی در نوع بیست و دوم علوم قرآن، قرآن و قرائت را دو حقیقت جدا می‌داند (زرکشی، ۱۴۱۰: ۴۶۵/۱). سیوطی نیز به توضیح گونه‌های قرائت (متواتر، مشهور، آحاد، شاذ و...) می‌پردازد و به تأثیر اختلاف قرائت در احکام اشاره می‌کند (سیوطی، ۱۴۱۶: ۲۷۴/۱). نویسنده *التمهید*، قرائت را اصطلاحی قدیمی می‌داند که تاریخ آن به زمان اولین صحابه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همچون ابن مسعود، ابی بن کعب، معاذ بن

جبل و... می‌رسد که همین اختلاف قرائات، موجب اختلاف در مصاحف نیز شده است (معرفت، ۱۴۱۵: ۹/۲). در روش‌شناسی تفسیر قرآن چنین آمده است که اگر اختلاف قرائت‌ها در معنا تأثیرگذار نباشد و یا یک قرائت مشهور، و سایر قرائت‌ها شاذ باشد، مفسر برای تفسیر آیات به ذکر قرائت‌های مختلف و تعیین قرائت صحیح نیازی ندارد و تنها در تفسیر آیاتی که برای آن‌ها بیش از یک قرائت مشهور تأثیرگذار وجود دارد، ذکر قرائت‌ها و تعیین قرائت صحیح لازم است (بابایی، ۱۳۸۶: ۲۱۰/۲).

علامه طباطبایی ذیل تفسیر برخی از آیات الاحکام، به بررسی بحث قرائات پرداخته است. البته ایشان در مجموع نسبت به سایر مسائل تفسیری، مبحث قرائت را کمتر مورد توجه قرار داده است؛ زیرا در نگاه ایشان، بحث یادشده در تفسیر قرآن تأثیر زیادی ندارد. افزون بر آن، اعتماد وی به قرائت صحیح موجود، سبب شده است تا مسئله قرائات در *المیزان* کم‌رنگ جلوه کند. علامه طباطبایی روش ثابت و فراگیری در بررسی قرائت‌ها ندارد. لذا گاهی قرائت مصحف را ترجیح داده و به آن استناد می‌جوید و گاهی قرائت‌های دیگر را به دلیل تناسب با سیاق و وجود مؤیدهای قرآنی ترجیح می‌دهد (اوسی، ۱۳۸۱: ۲۳۲).

با بررسی بخش‌هایی از تفسیر *المیزان*، به نظر می‌رسد علامه نسبت به قرائت‌های شاذ و قرائت‌هایی که در معنا تأثیرگذار نبوده، غالباً تعرضی ندارد؛ ولی قرائت‌های مشهوری را که در تغییر معنا مؤثر بوده، گاهی با ذکر نام قاری آن و گاهی بدون ذکر نام قاری بیان کرده و معنای آیه را طبق هر یک از آن‌ها توضیح داده است (بابایی، ۱۳۸۶: ۲۱۰/۲).

نمونه استفاده از مبنای «قرائات» در تفسیر آیات فقهی

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (نساء/ ۲۴) چنین توضیح می‌دهد که این آیه به موضوع «مشروعیت نکاح منقطع» اشاره دارد (مغنیه، ۱۴۲۱: ۴۱/۴). در خصوص قرائت این آیه، دو نوع روایت وجود دارد:

الف) قرائت ﴿فَمَا اسْتَمَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ که قرائتی مشهور است.

ب) قرائت «فَمَا اسْتَمَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مَّسْمُومٍ» که از افرادی چون ابن مسعود، ابن عباس، ابی بن کعب و سعید بن جبیر نقل شده است (طوسی، بی‌تا: ۱۶۶/۳).
 علامه طباطبایی ذیل آیه، بحث‌های مفصلی را مطرح می‌کند و به برخی شبهات پاسخ می‌گوید؛ از جمله اینکه برخی از طریق قرائت‌های شاذ، جایگاه علمی شیعه را هدف قرار داده و بر این باورند که شیعه به دلیل استناد به قرائت شاذ، قائل به جواز نکاح متعه است. علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال چنین توضیح می‌دهد که شیعه اساساً قرائت شاذ را حجت نمی‌داند و مشروعیت متعه از طریق قرائت مشهور ثابت شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۰۱/۴).

البته اهل سنت در نهایت، ضمن پذیرش قرائت مشهور بر این باورند که نکاح منقطع در اوایل اسلام حلال بوده و پس از مدتی، پیامبر اسلام ﷺ از آن نهی کرده و حکم اباحه آن «نسخ» شده است (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۳۰/۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۱/۱۰).

۳-۶-۲. اسباب نزول

اسباب نزول دانشی است که در آن از سبب‌های نزول آیات و سوره‌ها، زمان و مکان و موارد دیگر بحث می‌شود. این علم شاخه‌ای از دانش تفسیر است (العک، ۱۴۲۴: ۸).
 سیوطی در نوع نهم مباحث علوم قرآن، به اسباب نزول می‌پردازد و ضمن خرده گرفتن بر کسانی که علم به اسباب نزول را بی‌فایده می‌دانند، فوایدی را برای آن ذکر می‌کند و می‌گوید چه بسا دانستن تفسیر برخی آیات قرآن بدون علم به اسباب نزول ممکن نباشد (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۲۰/۱).

علامه طباطبایی ذیل «بحث روائی»، همان‌طور که به بررسی روایات تفسیری می‌پردازد، روایات شأن نزول و اسباب نزول را نیز بررسی می‌کند. او در تعریف اسباب نزول می‌گوید:

«بسیاری از سوره و آیات قرآنی از جهت نزول با حوادث و وقایعی که در خلال مدت دعوت اتفاق افتاده، ارتباط دارد، مانند سوره بقره و سوره حشر و سوره عادیات، یا نیازمندی‌هایی از جهت روشن شدن احکام و قوانین اسلام موجب نزول سوره یا آیاتی شده که احکام مورد نیاز را بیان می‌کند، مانند سوره نساء و انفال و طلاق و نظایر

آن‌ها. این زمینه‌ها را که موجب نزول سوره یا آیه مربوطه می‌باشد، اسباب نزول می‌گویند» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۳۴).



علامه طباطبایی درباره ارزش و اعتبار روایات اسباب نزول چنین می‌نویسد:

«البته دانستن آن‌ها تا اندازه‌ای انسان را از مورد نزول و مضمونی که آیه نسبت به خصوص مورد نزول خود به دست می‌دهد، روشن ساخته، کمک می‌کند و از این روی گروه انبوهی از محدثین صحابه و تابعین در صدر اسلام به ضبط و روایت اسباب نزول همت گماشته بودند و اخبار بی‌شماری در این باره نقل نموده‌اند. این روایات از طرق اهل سنت بسیار زیاد است و به چندین هزار روایت می‌رسد و از طرق شیعه کم و شاید از چند صد بیشتر نباشد. البته همه روایات هم مسند و صحیح نیست، بلکه بسیاری از آن‌ها غیرمسند و ضعیف‌اند» (همان).

وجود برخی روایات ضعیف در خصوص اسباب نزول موجب شده تا علامه طباطبایی نگاهی نقادانه نسبت به این روایات داشته باشد و در نقل و استناد به آن‌ها، جانب احتیاط را رعایت کند. ایشان با درنگی آگاهانه در این دست روایات، به این باور می‌رسد که روایات اسباب نزول از روی «اجتهاد راوی» بوده نه نقل محض. وی «وجود روایات متناقض در یک آیه» را دلیلی بر ادعای خود و عدم اعتماد به برخی از این روایات می‌داند (همان). علامه طباطبایی در ادامه، «منع حدیث در زمان خلفا» را دلیل دیگری بر ضعف این گونه روایات برمی‌شمارد و بر این باور است که بسیاری از روایات اسباب نزول به صورت «نقل به معنا» روایت شده است؛ همچنین وجود جعل، دس و اسرائیلیات نیز سبب بی‌اعتباری این روایات گردیده است. مجموعه این دلایل، علامه را به این نتیجه می‌رساند که «اعتمادی بر روایات اسباب نزول باقی نخواهد ماند» (همان: ۱۳۶).

البته این تمام دیدگاه علامه طباطبایی نیست؛ بلکه ایشان برای برون‌رفت از بی‌اعتمادی و بهره جستن از روایات معتبر اسباب نزول همانند سایر روایات، پیشنهاد می‌کند که برای اعتبارسنجی روایات، آن‌ها را به قرآن عرضه کنند و آنچه موافق با قرآن بود، می‌تواند به‌عنوان روایت صحیح سبب نزول مورد استناد قرار گیرد. سپس می‌گوید:

«سبب نزولی که در ذیل آیه‌ای وارد شده، در صورتی که متواتر یا خبر قطعی‌الصدور نباشد، باید به آیه مورد بحث عرضه، و تنها در صورتی که مضمون آیه و قرائتی که در اطراف آیه موجود است، با آن سازگار بود، به سبب نزول نامبرده اعتماد شود و

بالاخره روایت را باید با آیه تأیید نمود و تصدیق کرد، نه اینکه آیه را تحت حکومت روایت قرار داد. به این ترتیب اگرچه مقدار زیادی از اسباب نزول سقوط می‌کند، ولی آنچه از آن‌ها می‌ماند، کسب اعتبار می‌کند» (همان).

علامه افزون بر نقل اقوال صحابه و تابعان و کسانی چون ابن عباس، مجاهد، قتاده و کلبی، در نقل اسباب نزول از تفاسیر معتبری مثل *جامع البیان*، *کشاف*، *مجمع البیان*، *تفسیر کبیر*، *روح المعانی* و... استفاده نموده که در این میان بیش از همه به *الدر المشور*، *مجمع البیان* و *تفسیر قمی* نظر داشته است (فصیحی، ۱۳۷۴: ۱۵۷).

نمونه استفاده از مبنای «اسباب نزول» در تفسیر آیات فقهی

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (بقره/ ۲۷۸) چنین توضیح می‌دهد که این آیه به انضمام دو آیه پیشین، احکام ربا را مطرح می‌کند. در سال دهم هجری که پیامبر ﷺ برای حجة الوداع به مکه مشرف شد، خطبه‌ای در آنجا خواند که بر چند حکم فقهی مشتمل می‌باشد و از آن جمله درباره ربا تأیید کرد که رباى جاهلی یعنی طلب‌هایی که از آن‌ها باقی مانده، به کلی بی‌وجه و ملغی می‌باشد (شهابی، ۱۴۱۷: ۱/۳۶۶). همچنین در شأن نزول آیه آمده است که وقتی خداوند آیه ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا...﴾ (بقره/ ۲۷۵) را نازل کرد، خالد بن ولید که نزد رسول خدا ﷺ نشسته بود، برخاست و عرضه داشت: یا رسول الله! پدرم در طایفه ثقیف، طلب‌هایی در معاملات ربوی از مردم داشت و به من وصیت کرد که آن‌ها را بگیرم. (آیا بگیرم یا نه؟) در پاسخ وی این آیه نازل شد و پیامبر ﷺ به شدت از آن نهی فرمود (قمی، ۱۳۶۷: ۱/۹۳). نویسنده *وسائل الشیعه* نیز ذیل بابی، احادیث مربوط به حرمت این گونه دیون ربوی را نقل می‌کند (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱/۱۳۱).

علامه طباطبایی روایات اسباب نزول مربوط به این آیات را ذکر و بررسی می‌کند. او از مجموع روایات سبب نزول امامیه به این نتیجه می‌رسد که حرمت «ربا» در زمان حیات پیامبر ﷺ بیان شده و همچنین طلب و دیونی که از طریق معاملات ربوی به دست آمده است، حرام می‌باشد. ولی در مقابل، روایتی را از منابع اهل سنت در شأن نزول این آیه به نقل از عمر بن خطاب ذکر می‌کند که روزی در خطبه خود گفت: یکی از

آخرین آیاتی که نازل شده، آیه ربا بود و رسول خدا از دنیا رفت، درحالی که حکم آن را برای ما بیان نکرده بود. پس شما هم آنچه را که شک دارید، رها کنید و تنها به آنچه شما را به شک نمی‌اندازد، بسنده نمایید (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۴۲۷/۲). بدیهی است که وقتی اصل حرمت ربا در اواخر عمر پیامبر ﷺ مورد شک و تردید باشد، حرمت این گونه مطالبات ربوی، به طریق اولی محل شک و شبهه خواهد بود.

۳-۶-۳. ناسخ و منسوخ

واژه نسخ در لغت به معنای ازاله و از میان بردن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۰۱) و در اصطلاح قرآنی در معانی گوناگونی آمده است. نویسنده *البیان* «نسخ» را به معنای «رفع حکم شرعی پیشین به دلیل آمدن حکم شرعی پسین» می‌داند (موسوی خویی، بی‌تا: ۲۷۶). از مهم‌ترین اقسام نسخ می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: نسخ حکم و تلاوت با هم، نسخ تلاوت بدون حکم، و نسخ حکم بدون تلاوت، که گونه اخیر، مورد پذیرش همه اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است (معرفت، ۱۴۱۵: ۲۹۱/۲).

مسئله «نسخ» در تفسیر و علوم قرآن، از جایگاهی ویژه برخوردار است. نسخ دارای جنبه‌های مهم مطالعاتی و پژوهشی است که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به نقش آن در تشریح و قانونگذاری و نیز جنبه فقهی و اصولی آن اشاره نمود (مولایی‌نیا همدانی، ۱۳۷۸: ۹). علامه طباطبائی چون دیگر اندیشمندان، اصل وجود نسخ در قرآن را می‌پذیرد و ارتباط برخی از آیات را از طریق ناسخ و منسوخ می‌داند. ایشان در تعریف ناسخ و منسوخ چنین می‌نویسد:

«در میان آیات احکام که در قرآن است، آیاتی هست که پس از نزول جای حکم آیاتی را که قبلاً نازل شده و مورد عمل بوده‌اند، گرفته، به زمان اعتبار حکم قبلی خاتمه می‌دهد. آیات قبلی منسوخ و آیات بعدی که در حکم خود حکومت بر آن‌ها دارند، ناسخ نامیده می‌شوند» (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۶۶).

علامه طباطبائی نسخ الهی را از هرگونه جهل و خطا به دور می‌داند و این وصف را لازمه نسخ در قانونگذاری‌های بشری می‌داند (همان: ۶۷). وی بر این باور است که نسخ در قرآن مجید بیان انتهای زمان اعتبار حکم منسوخ است؛ به این معنا که مصلحت

جعل و وضع حکم اولی مصلحتی محدود و موقت بوده، حکم آن نیز محدود و موقت است و با آمدن حکم دوم، پایان زمان اعتبار حکم اول آشکار می‌شود. با توجه به اینکه قرآن مجید در مدت ۲۳ سال به صورت تدریجی نازل شده است، اشتغال آن بر چنین احکامی قابل تصور خواهد بود (همان).

او همچنین نسخ را نوعی تغییر مصداق براساس مصلحت می‌داند (همو، ۱۳۹۰: ۶۷/۱). از نظر علامه، احادیث متواتر و خبر واحد، ناسخ قرآن نیستند؛ زیرا مخالف اخبار متواتری است که مفاد آن، عرضه اخبار بر قرآن می‌باشد (همان: ۲۷۵/۴). نویسنده *المیزان* در ذیل آیه «مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره/۱۰۶)، بحث مفصلی را پیرامون نسخ مطرح و بیان می‌کند که روایات فریقین بر وجود ناسخ و منسوخ در قرآن دلالت دارد (همان: ۲۵۴/۱).

نمونه استفاده از مبنای «ناسخ و منسوخ» در تفسیر آیات فقهی

علامه طباطبایی در تفسیر آیه «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (نساء/۱۵)، واژه‌های «الفحش، الفحشاء، الفاحشة» را به معنای هر کردار و گفتار زشت و ناپسندی می‌داند که از انسان صادر می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۶).

علامه طباطبایی به دو دلیل، واژه «فاحشه» را به معنای زنا می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۲۴/۴). دلیل نخست، روایاتی است که پس از نزول «آیه جلد»، آن را به عنوان «سبیل» و راه علاجی در خصوص حبس خانگی زانی مطرح نموده است (همان: ۲۳۴/۴). دلیل دوم نیز لحن و سیاق آیه به ویژه عبارت «أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» است که نشان می‌دهد این حکم به زودی نسخ خواهد شد (همان). علامه طباطبایی چنین نتیجه می‌گیرد که حکم «تازیانه»، حکم «حبس» را نسخ کرده و آن را از ضروریات می‌داند و می‌گوید پس از رحلت پیامبر ﷺ هیچ کس به «حبس زانی» عمل نکرده است، بلکه تازیانه و سنگسار جایگزین آن شده است (همان).

نتیجه گیری

بررسی و نقد مبانی فقهی مفسران قرآن کریم به‌ویژه مفسران معاصر، ضرورتی انکارناپذیر است؛ زیرا از یک‌سو احکام فقهی، تعدادی از آیات قرآن را به خود اختصاص داده و از سوی دیگر، زمینه را برای آشنایی محققان و اندیشه‌ورزان با چگونگی تفسیر و استنباط از آیات الاحکام فراهم می‌کند. این مهم نسبت به مفسرانی که در حوزه علوم انسانی به‌ویژه در حوزه «فقه و تفسیر» صاحب‌نظر بوده و جایگاه علمی شایسته‌ای دارند، اهمیتی دوچندان می‌یابد.

«مبانی فقهی» علامه طباطبایی در برخی آثار ایشان همچون *حاشیه الکفایه*، *شیعه در اسلام*، *قرآن در اسلام*، *تعالیم اسلام* و... همچنین به‌طور خاص در تفسیر *گراسنگ المیزان فی تفسیر القرآن* مورد اشاره قرار گرفته است. ایشان در بیشتر آیات از دیدگاه مشهور امامیه پیروی کرده و در برخی موارد، نظر خود را که همسوی با مشهور بوده است، نیز بیان می‌دارد. ایشان در پاره‌ای از آیات به‌گونه‌ای تفصیلی و در برخی دیگر به‌گونه‌ای اجمالی به شرح و تفسیر فقهی آیات الاحکام می‌پردازد.

در پژوهش حاضر، مبانی و قواعد تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر آیات الاحکام مورد بازخوانی و تحلیل قرار گرفت و تلاش گردید تا برای هر یک از مبانی و قواعد یادشده، نمونه‌هایی از تفسیر ایشان ذیل آیات الاحکام ذکر شود. مهم‌ترین مبانی و قواعد به‌کاررفته در تفسیر آیات الاحکام از نگاه علامه طباطبایی به‌قرار زیر است:

- ۱- آیات و ظواهر قرآن کریم حجت است.
- ۲- سنت یکی از منابع مهم در تفسیر بوده و به‌ویژه روایات فقهی حجیت دارد.
- ۳- تشریحی بودن آیات فقهی قرآن کریم ثابت است.
- ۴- مطالب و مباحث اصول فقه در تحلیل آیات فقهی مورد توجه قرار گرفته است.
- ۵- مباحث مرتبط با ادبیات عرب، نقشی بسزا در تفسیر برخی آیات فقهی دارند.
- ۶- مباحث علوم قرآن از جمله قرائت، سبب نزول و نسخ، در چگونگی تفسیر آیات فقهی نقش دارند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، چاپ ششم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۳. انصاری قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۴. اوسی، علی رمضان، *روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان*، ترجمه سیدحسین میرجلیلی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ش.
۵. بابایی، علی اکبر، *مکاتب تفسیری*، قم - تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه - سمت، ۱۳۸۶ش.
۶. برزگر ریحانی، مدیحه، محمدمهدی کریمی نیا، و مجتبی انصاری مقدم، «واکاوی دیدگاه اخباری ها در مسئله حجیت ظاهر آیات قرآن کریم»، *ماهنامه پژوهش های معاصر در علوم و تحقیقات*، سال سوم، شماره ۲۸، آبان ۱۴۰۰ش.
۷. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، *مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق - بیروت، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۰. راوندی، قطب الدین ابوالحسن سعید بن هبة الله، *فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام*، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۱۱. ربانی بیرجندی، محمدحسن، «جستارهای ادبی در المیزان»، *فصلنامه پژوهش های قرآنی*، سال سوم، شماره های ۹ و ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۷۶ش.
۱۲. روشن ضمیر، محمدابراهیم، و عبادی مهدی، «جایگاه سنت در تفسیر المیزان»، *دوفصلنامه آموزه های قرآنی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۸۹ش.
۱۳. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ق.
۱۴. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تصحیح محمدباقر شریفزاده و محمدباقر بهبودی، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۳ش.
۱۵. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ سوم، تحقیق مصطفی دیب البغا، بیروت - دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۶ق.
۱۶. شاکر، محمدکاظم، *مبانی و روش های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۱۷. شهابی، محمود، *ادوار فقه*، چاپ پنجم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۸. صادقی فدکی، سیدجعفر، «بررسی و تحلیل شیوه قرآن کریم در بیان آموزه های فقهی»، *فصلنامه پژوهش های فقهی*، سال هشتم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱ش.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۰. همو، *قرآن در اسلام*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ش.
۲۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۲۲. العک، خالد عبدالرحمن، *تسهيل الوصول الى معرفة اسباب النزول*، چاپ سوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۲۴ق.
۲۳. علامه فانی اصفهانی، سیدعلی، *آراء حول القرآن*، بیروت، دار الهادی، ۱۴۱۱ق.
۲۴. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۵. فراهیدی، ابو عبدالرحمن خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ق.
۲۶. فصیحی، علی، «تفسیر المیزان و اسباب نزول»، *فصلنامه پژوهش های قرآنی*، سال اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۴ش.
۲۷. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ چهارم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ش.
۲۸. معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ق.
۲۹. همو، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۳۰. مغنیه، محمدجواد، *الفقه علی المذاهب الخمسه*، چاپ دهم، بیروت، دار التیار جدید - دار الجواد، ۱۴۲۱ق.
۳۱. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.
۳۲. مولایی نیا همدانی، عزت الله، *نسخ در قرآن*، تهران، راین، ۱۳۷۸ش.
۳۳. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۳۴. نوری طبرسی، میرزا حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۸ق.
۳۵. واحدی، ابوالحسن علی بن احمد، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق - بیروت، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۵ق.
۳۶. یزدی، محمد، *فقه القرآن*، قم، اسماعیلیان، بی تا.

وظیفه مأموم هنگام قرائت سوره عزیمه

در نماز جماعت*

- محمد مهدی یزدانی کمرزرد^۱
- محمد امامی^۲
- سید مهدی نقیبی^۳

چکیده

چنانچه شخصی به جماعت اقتدا نماید و امام جماعت سوره عزیمه قرائت نماید، اما در بین نماز، سجده سوره عزیمه را انجام ندهد، مأموم از سویی باید به خاطر استماع آیه سجده، سجده آن را انجام دهد و از دیگر سویی، انجام این سجده ممکن است موجب خلل در نماز باشد. مأموم دچار این مشکل می‌شود که کدام طرف را بپذیرد و راه حل برون رفت از این چالش چیست؟ در این زمینه،

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۱

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) (yazdani@razavi.ac.ir).
۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (dr.imami@razavi.ac.ir).
۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (m.naghobi@razavi.ac.ir).

میان فقهای امامیه اختلاف نظر وجود دارد. طبق یک نظریه، تبعیت از امام اقتضا می‌کند که مأوم هم سجده را ترک نماید. نظریه دوم قائل است که مأوم باید سجده کند و برای او تبعیت از امام در این حال جایز نیست. قائلان به نظریه دوم، راه‌حل‌های مختلفی ارائه داده‌اند. عده‌ای گفته‌اند در این حالت، مأوم باید بدل سجده را انجام دهد؛ یعنی ایماء و اشاره جایگزین سجده می‌شود. گروهی گفته‌اند باید هم از ایماء استفاده کند و هم سجده را بعد از پایان نماز انجام دهد و از نظر برخی دیگر، وظیفه او فقط انجام سجده بعد از نماز است. این مقاله که با مطالعه متون کهن، مستندات فقهی مسئله را به شیوه تحلیلی - توصیفی بررسی کرده است، با بررسی مستندات نظریه‌های مربوط، نتیجه‌گیری نموده است که به تبع امام، مأوم نیز نباید سجده را انجام دهد؛ یک به دلیل وجود مقتضی و فقدان مانع، انجام ایماء و اشاره برای او الزامی است و نمازش صحیح است.

واژگان کلیدی: سوره عزیمه، سجده، نماز جماعت، مأوم، ایماء.

مقدمه

در آموزه‌های اسلامی، تأکید زیادی بر شرکت در نماز جماعت شده است. استحباب نماز جماعت تا جایی است که در روایات به نقل از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است: «كُلُّ رَكْعَةٍ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ مِنْ عِبَادَةِ أَرْبَعِينَ سَنَةً» (صدوق، ۱۴۱۷: ۲۶۱)؛ هر رکعت [نماز جماعت] نزد خداوند شایسته‌تر است از عبادت چهل سال.

نیز در مورد اقتدا به ائمه جماعات اهل سنت به ویژه در مسجدالحرام و مسجدالنبی توصیه فراوان شده است؛ چنان‌که امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام درباره اهمیت نماز گزاردن با مخالفان مذهبی فرمود:

«مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ فَكَأَنَّمَا صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۳/۳۸۰؛ صدوق، ۱۴۱۷: ۴۴۹؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۵/۳۸۱)؛ هر که با آنها [مخالفان] در صف اول نماز بگذارد، گویا با رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در صف اول نماز خوانده است.

در روایت دیگری که از عبدالله بن سنان نقل شده است، آن حضرت فرمود: «صَلُّوا مَعَهُمْ فِي مَسَاجِدِهِمْ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۵/۳۸۲)؛ با آنان [اهل سنت] در مساجدشان نماز بخوانید.

همچنین در روایت دیگری از امام موسی بن جعفر علیه السلام که از نظر مشهور فقهای امامیه صحیح است^۱ و در این مقدمه مجال بررسی آن نمی‌باشد، آمده است:

«صَلَّى حَسَنٌ وَحَسِينٌ خَلْفَ مِرْوَانَ وَنَحْنُ نَصَلِّيْ مَعَهُمْ» (همان: ۳۸۳/۵؛ همو، ۱۳۶۵: ۲۷۷/۳)؛ امام حسن و امام حسین علیهما السلام پشت سر مروان به نماز ایستادند و ما هم با آنان نماز می‌خوانیم.

از دیگرسوی، سالانه بسیاری از شیعیان به منظور شرکت در مراسم عبادی سیاسی حج به سرزمین وحی مشرف می‌شوند و تعداد قابل توجه دیگری نیز در طول سال برای انجام عمره مفرده به این مکان مقدس پا می‌گذارند. به‌طور طبیعی در مدت زمانی که آنجا هستند عموماً در نماز جماعت برادران اهل سنت شرکت می‌کنند. در این مدت، چه بسا امام جماعت در قرائت نماز، یکی از آیات عزیمه قرآن را قرائت نماید که به دنبال آن، برخی سجده قرائت را در بین نماز انجام می‌دهند و برخی آن را انجام نداده، به سجده نماز اکتفا می‌نمایند. هرچند آنچه غالباً مشاهده شده و مشاهده می‌شود، سجده امام در چنین مواردی است. وظیفه مأموم در صورت سجده امام در خلال نماز، در مقاله‌ای دیگر مورد بررسی قرار گرفته است (امامی و همکاران، ۱۳۹۹: ۸۹-۱۱۱). اما فرض دیگری که در کتب فقهی اهل سنت مطرح شده است و برخی از مذاهب به آن فتوا داده‌اند، عدم انجام سجده در حال نماز توسط امام جماعت است.

در این صورت لازم است بررسی شود که وظیفه فقهی مأموم در صورت مواجهه با چنین وضعیتی چیست؟

آنچه در این مقاله مورد کندوکاو قرار گرفته است، بررسی کتاب‌های فقهی امامیه و به دست آوردن نظرات فقها و ادله آنان برای پاسخ‌گویی به پرسش فوق است. ویژگی این تحقیق و تفاوت آن با مقالات مشابه، در چند جهت خلاصه می‌شود: اولاً موضوع مقاله کاملاً جدید است و هیچ‌گونه پیشینه‌ای در مورد آن به دست نیامده است. ثانیاً این مقاله در ادامه چند مقاله دیگر است که به‌صورت زنجیره‌ای منتشر شده و مسائل مرتبط با قرائت آیه عزیمه در نماز را در حالت‌های مختلف مورد بررسی قرار می‌دهد.

۱. آیه‌الله مکارم شیرازی در مورد سند این حدیث می‌فرماید: «کتاب علی بن جعفر نزد صاحب وسائل بوده است و احادیثی که او از آن کتاب نقل می‌کند، صحیح است» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲/۹/۲۶).

به همین جهت، همان‌گونه که عنوان مقاله گویاست، برای پرهیز از تکرار مطالب و آنچه که در مقالات دیگر مورد بررسی قرار گرفته است، فقط حکم همان فرض مورد بررسی قرار می‌گیرد. ثالثاً اصل موضوع قرائت سوره عزیمه در اقتدا به ائمه جمعه اهل سنت به‌ویژه در سفر حج و عمره مبتلابه و کاملاً کاربردی و مورد نیاز است و رابعاً در این تحقیق، کتب دست‌اول فقهی مورد استفاده قرار گرفته و نظرات فقها بدون واسطه و به‌صورت مستقیم از متون استخراج شده است.

بررسی این مسئله، ضمن مطالعه یک موضوع فقهی با نگاهی نو و به شیوه تحلیلی کتابخانه‌ای بر مبنای منابع اسلامی، دربردارنده طرح و بررسی دیدگاه فقهای امامیه پیرامون پرسش فوق می‌باشد. این دیدگاه‌ها در دو بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ یکی بیان حکم تکلیفی مأمومین در موضوع بحث، و دیگری حکم وضعی این نماز.

۱. مفهوم‌شناسی

قبل از ورود به بحث و طرح دیدگاه‌ها و دلایل هریک از آنها، تنها به مفهوم‌شناسی دو واژه «سوره» و «عزیمه» می‌پردازیم. از آنجا که مفهوم امام جماعت، مأموم و نماز جماعت کاملاً روشن و واضح است، از ارائه توضیح پیرامون این سه کلمه خودداری می‌شود.

۱-۱. سوره

درباره معنای لغوی و منشأ اشتقاق کلمه «سوره»، نظرها مختلف است. بعضی آن را از سور به معنای حصار دانسته‌اند. در زبان عربی به حصاری که دور شهر کشیده می‌شد و شهر را در داخل خود جای می‌داد و بر تمام آن احاطه داشت، سور می‌گفتند. «سور البلد» دیوار بلندی بود که دور شهر کشیده می‌شد. گویا آیات هر سوره قرآن، داخل حصاری قرار گرفته و به همین دلیل به آن سوره می‌گویند. برخی نیز «سوره» را از سوار، به معنای دستواره دانسته‌اند؛ چون سوره قرآن همچون دستواره‌ای، آیاتی از آن را احاطه کرده است. در این مورد، نظرهای دیگری نیز وجود دارد (حجتی، ۱۳۷۲: ۸۳).

سوره در اصطلاح به معنای «بخشی از آیات قرآن می‌باشد که دارای آغاز و انجامی

است» (همان: ۸۴). بعضی نیز گفته‌اند: «سوره بخشی از آیات قرآنی است که میان دو بسم‌الله قرار دارد» (سیوطی رحیبانی، ۱۹۶۱: ۹۰/۱). به‌رحال، دو تعریف بالا قابل جمع‌اند و مفهوم دقیق آن در این جستار از اهمیت چندانی برخوردار نیست؛ زیرا منظور فقها از سوره کاملاً روشن است.

۱-۲. عزیمه

عزیمه در لغت به معنای قصد و تصمیم است و هنگامی که انسان مصمم به انجام کاری است، می‌گویند عزم دارد (طریحی، ۱۴۰۸: ۱۷۵/۳). عزم هم به معنای اراده و تصمیم و هم به معنای عزیمت و شریعت است و مراد از «أولوا العزم»، پیامبران صاحب شریعت‌اند (قرائتی، ۱۳۸۴: ۵۲/۹). سوره عزیمه را به این نام نامیده‌اند، زیرا سجده آن‌ها فریضه و لازم شده است. طریحی می‌نویسد: «وعزائم السجود فرائضه التي فرض الله تعالى السجود فيها» (طریحی، ۱۴۰۸: ۱۷۶/۳)؛ چنان‌که فرایض الهی، به واجبات بدون شک و شبهه الهی گفته می‌شود. برخی نیز عزیمه را به معنای تعویذ دانسته‌اند (زبیدی، ۱۳۸۹: ۴۷۷/۱۷)؛ چه اینکه با قرائت این سوره‌ها انسان عزم خود را جزم می‌کند که بر شیطان غلبه کند. برخی نیز درباره وجه نام‌گذاری سوره‌های عزائم گفته‌اند:

«وعزائم القرآن الآيات التي يقرأ بها على ذوى الآفات لما يرجى من البرء بها» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۶۳/۱؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۲۳۵/۲)؛ عزائم قرآن آیاتی است که با خواندن آن‌ها، امید غلبه کردن و افسون کردن عوامل شر و آفت‌زا وجود دارد.

۲. حکم تکلیفی مأموم نسبت به سجده

در صورت اقتدای پیروان مکتب امامیه به امام جماعت اهل سنت، چنانچه امام جماعت در قرائتش آیه سجده را تلاوت نماید، ولی در بین نماز سجده آن را انجام ندهد، نسبت به چگونگی انجام سجده از سوی مأموم و اینکه او در این حال چه وظیفه‌ای دارد و چه کاری باید انجام دهد تا هم تکلیف خود را به‌نحو صحیح انجام داده باشد و هم نمازی را که شکستن آن حرام است، قطع نکند، همچنین تبعیت مأموم از امام را نقض نکند و نیز موجبات وهن مذهب شیعه را در میان مسلمانان دیگر فراهم نیاورد، مباحثی وجود دارد که لازم است به دقت مورد بررسی قرار گیرد.

اولاً یادآوری این نکته لازم است که بنا بر نظر فقهای اهل سنت و برخی فقهای امامیه، قرائت سوره سجده در نماز جایز است (نوی، بی‌تا: ۷۲/۴؛ ملیباری هندی، ۱۴۱۸: ۲۴۶/۱؛ ابن‌فداه، بی‌تا: ۶۴۸/۱؛ ابن‌حنبل، بی‌تا: ۲۲۹/۲؛ محقق حلی، ۱۳۶۴: ۱۷۵/۲؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۳۲/۲) و از حیث تلاوت سوره سجده، نماز دچار هیچ مشکلی نیست (امامی و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۵۷). اما اینکه براساس همین نظریه، نسبت به انجام سجده چگونه اقدام گردد و نیز براساس نظریه مشهور که قرائت سوره عزیمه را جایز نمی‌دانند مگر در صورت تقیه یا در صورت اقتدا به امام جماعتی از اهل سنت که سوره عزیمه تلاوت می‌نماید، در مورد این مسئله با فرض عدم سجده توسط امام، دیدگاه‌های متفاوتی در بین فقیهان شیعه وجود دارد.

۱-۲. نظریه اول: ترک کلی سجده توسط مأمومین

از سخن برخی فقها همچون محقق کرکی و شهید ثانی چنین برداشت می‌شود که در فرض مسئله که امام جماعت سجده عزیمه را در نماز ترک کرده است، مأموم نیز لازم است سجده را به تبعیت از امام ترک کند.

۱-۱-۲. دلایل

برای قول به عدم جواز سجده مأموم، دو دلیل بیان شده است:

۱-۱-۲-۱. دلیل اول

یکی از دلایل این قول، اطلاق ادله وجوب تبعیت مأموم از امام در نماز جماعت است. تبعیت به این معناست که مأموم ایجاباً و سلباً باید تابع امام باشد؛ یعنی اگر امام سجده کرد، مأموم هم سجده کند و اگر سجده نکرد، مأموم هم سجده نکند. در کتاب *وسائل*، بابی با عنوان «باب وجوب متابعة المأموم الإمام» به این مسئله اختصاص داده شده و روایاتی در همین راستا بیان گردیده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۹۰/۸). برای نمونه به یکی از این روایات اشاره می‌کنیم:

«عن محمد بن علی بن فضال، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: أسجدُ مع الإمام فأرفعُ رأسي قبله، أعيد؟ قال: أعد واسجد.» (همان: ۳۹۱/۸).

اگر واقعاً متابعت واجب نباشد، چرا حضرت می‌فرماید دوباره به سجده برگردد. به همین جهت است که می‌بینیم محقق کرکی و شهید ثانی در فرض اقتدا به امام جماعت سنی از روی تقیه و قرائت سوره عزیمه توسط او، به صورت مطلق قائل به وجوب تبعیت شده‌اند که نتیجهٔ اطلاق کلام آنان در لزوم تبعیت از امام، لزوم ترک سجده بر مأموم با فرض ترک سجده توسط امام می‌باشد (کرکی عاملی، ۱۴۰۸: ۲/۲۶۵؛ جبعی عاملی، ۱۳۷۸: ۲۵۳).

۲-۱-۱-۲. دلیل دوم

دلیل دیگر این قول، تعمیم حکم وجوب ترک سجده از نماز فرادا به نماز جماعت است. وقتی نمازگزار فرادا که تبعیت از امام در مورد او منتفی است، با شنیدن آیه سجده از امام جماعت، نباید سجده کند، مأموم که تبعیت از امام بر او واجب است، به طریق اولی نباید برخلاف امام کاری از او صادر شود و بنابراین نباید سجده را انجام دهد.

۲-۱-۲. نقد و بررسی

۱-۲-۱-۲. اشکال دلیل اول

اولاً اغلب روایات وجوب تبعیت مأموم از امام که صاحب وسائل آن‌ها را در یک باب گردآوری کرده است، در خصوص رکوع و سجود است و شاید برداشت کلی و القاء خصوصیت از آن‌ها، ظنی و بلا دلیل باشد. تنها روایتی که کلی است و در آن عبارت «لاتختلفوا» به کار رفته است، به نظر می‌رسد که ناظر به همراهی با امام است، نه انجام عملی علاوه بر عمل امام. به عبارت دیگر در این روایات اطلاقی وجود ندارد؛ زیرا ظاهر روایات وجوب متابعت در مورد نهی از پیشی گرفتن از امام در ورود و خروج از رکوع و سجود می‌باشد و تعمیم این نهی به لزوم ترک عملی که امام انجام نداده است، نمی‌تواند معقد اطلاق روایات باشد.

ثانیاً به فرض که چنین اطلاقی وجود داشته باشد و از برخی روایات، ترک سجده به تبعیت از ترک آن توسط امام را برداشت کنیم، از برخی روایات دیگر که امر به ایماء نموده‌اند، استفاده می‌شود که این ترک به تنهایی کافی نیست، بلکه باید گفت که

گرچه سجده در اثناء نماز ترک می‌شود، اما لازم است بدل آن یعنی ایماء جایگزین آن شود؛ مثلاً در موقفه سماعه صراحتاً امر به ایماء به جای سجده آمده است:

«عن سماعة عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ أو شيئاً من العزائم، وفرغ من قراءته ولم يسجد، فأوم إيماءً»
(حز عاملی، ۱۴۰۳: ۷۷۸/۴).

۱-۲-۲. اشکال دلیل دوم

در مورد دلیل دوم نیز می‌توان گفت که دستور امام مبنی بر عدم سجده، منافات با بدلیت اشاره و ایماء به جای آن ندارد و با آن قابل جمع است. شهید اول و محقق حلّی قول به جواز قرائت سوره عزیمه در نماز و با اشاره انجام دادن سجده را به ابن جنید نسبت داده‌اند (عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۳۲۳/۳؛ محقق حلّی، ۱۳۶۴: ۱۷۵/۲). شهید ثانی ضمن نسبت دادن قول جواز به ابن جنید، خود نیز آن را بعید نمی‌داند (جبعی عاملی، بی‌تا: ۲۶۶). همچنین جمعی از فقهای متأخر و معاصر، فتوا به انجام سجده با اشاره داده‌اند (فاضل هندی، ۱۴۰۵: ۱۱/۴؛ حائری یزدی، ۱۳۶۲: ۱۶۵؛ موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۳۴۲/۳؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۴۵۴/۴).

۲-۲. نظریه دوم: وجوب سجده در حال نماز

برخی فقها به‌طور مطلق و در هر حال، سجده را بر مأمومی که پشت سر امام جماعت به نماز مشغول است و امام یکی از سوره‌های عزیمه را در نماز می‌خواند، واجب می‌دانند.

۱-۲-۲. دلایل قول دوم

۱-۱-۲-۲. دلیل اول

دلیل اول عبارت است از اطلاق مستثنای موجود در روایت عبدالله بن سنان که می‌گوید:

«عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يسمع السجدة، تقرأ؟ قال: لا يسجد إلا أن يكون منصتاً لقراءته مستمعاً لها أو يصلّي بصلاته، فأما أن يكون يصلّي في ناحية وأنت تصلّي في ناحية أخرى، فلا تسجد لما سمعت» (کلینی، ۱۳۶۷:

... [شنونده آیه سجده در نماز] نباید سجده کند، مگر [دو گروه]: کسی که به آیه سجده گوش فرا بدهد و دیگری کسی که پشت سر تلاوت کننده آیه عزیمه به نماز ایستاده است....

اطلاق امر به سجده در این روایت که مخاطب آن شخص مأموم است، هم شامل جایی است که امام سجده تلاوت را در وسط نماز انجام دهد و هم شامل جایی است که امام سجده نکند. در هر دو صورت، وظیفه مأموم آن است که با شنیدن آیه عزیمه سجده آن را انجام دهد، هرچند در وسط نماز باشد.

محقق کرکی در ذیل این روایت گفته است:

«إذ مقتضاها الوجوب علی من یصلی بصلاة التالی لها علی کل حال» (کرکی عاملی، ۱۴۰۸: ۳۱۲، ۳۱۱/۲): مقتضای این روایت، وجوب سجده تلاوت بر مأموم است در هر حال.

۲-۱-۲-۲. دلیل دوم

دلیل دیگر این قول آن است که علامه حلی یک قاعده کلی را در مورد آیه سجده بیان کرده است. براساس این قاعده، هرچند تلاوت کننده آیه سجده، خود سجده تلاوت را انجام ندهد، بر مستمع سجده کردن واجب است؛ چه اینکه مقتضی سجده موجود است و ترک واجب توسط دیگری، دلیل اباحه ترک واجب بر سایر مکلفان نمی شود (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۲۶۲/۵).

۲-۲-۲. نقد و بررسی

۱-۲-۲-۲. اشکال دلیل اول

گرچه ظهور اولیه این روایت می تواند سجده متعارف باشد، یعنی به محض شنیدن آیه سجده، مستمع باید سجده انجام دهد و ترک آن جایز نیست، قرائتی وجود دارد بر اینکه لزوم سجده متعارف منحصر آنجاست که امام سوره عزیمه را در نماز تلاوت و خود در نماز سجده نماید؛ اما در صورت ترک سجده توسط او، دیگر سجده معمولی تعیین پیدا نمی کند و ایماء جایگزین آن می شود. شاهد این مطلب روایت ذیل است:

«عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ

الَّذِي خَلَقَ ﴿۱﴾ أَوْ شَيْئاً مِنَ الْعِزَائِمِ، وَفَرَّغَ مِنْ قِرَاءَتِهِ وَلَمْ يَسْجُدْ، فَأَوْمِئاً...» (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۷۷۸/۴).

۲-۲-۲. اشکال دلیل دوم

مجاز نبودن ترک عمل از سوی یک نفر برای ترک عمل از سوی دیگران، در صورتی است که اصل وجوب آن عمل ثابت شده باشد، درحالی که در محل بحث، اصل وجوب سجده در حال نماز ثابت نشده و ابتدای کلام است. به علاوه بر فرض که بگوییم اصل عمل در اینجا واجب است، مراد از عمل می تواند نفس عمل یعنی سجده و یا بدل آن یعنی ایماء و اشاره باشد.

۲-۳. نظریه سوم: سجده بعد از نماز

از کلمات برخی فقها در فروع مشابه محل بحث استفاده می شود که لازم است سجده تلاوت، بعد از سلام نماز انجام شود (همدانی، بی تا: ۲۹۴/۲). توضیح بیشتر در مورد این نظر در ضمن ادله بیان خواهد شد.

۲-۳-۱. دلایل این نظر

۲-۳-۱-۱. دلیل اول

اولین دلیل این قول، استصحاب حرمت قطع نماز است؛ زیرا قطع نماز قبل از شنیدن آیه سجده بر نمازگزار حرام است. بعد از شنیدن آیه سجده شک می کند که حالا که آیه سجده را شنیده است، آیا در همان حال باید نمازش را قطع کند و سجده را انجام دهد و یا مثل قبل از شنیدن آیه سجده، قطع نماز حرام است و نباید در حال نماز سجده کند، بلکه باید آن را به بعد از نماز موکول نماید؟ استصحاب حرمت ایجاد خلل در نماز و جلوگیری از به هم خوردن هیئت نماز اقتضا می کند که سجده را در نماز ترک نموده و به بعد از نماز موکول کند.

۲-۳-۱-۲. دلیل دوم

دلیل دوم تمسک به اصالة البرائه است؛ با این توضیح که بعد از ادعای انصراف ادلة

فوریت سجده به صورت عدم اشتغال به نماز یا تعارض آن با ادله حرمت شکستن نماز، در صورت شک در وجوب سجده در حال نماز، به اصل براءت تمسک می‌کنیم و از سجده در حال نماز خودداری کرده و آن را به بعد از نماز موکول می‌نماییم.

صاحب *مصباح الفقیه* ضمن نقل این نظریه گفته است که اگر بحث جایگزینی بدل سجده یعنی اشاره و ایماء نباشد، این قول، قول خوبی است (همان).

۳-۱-۳-۲. دلیل سوم

دلیل دیگر این نظریه عبارت است از قیاس سجده مأموم در محل بحث به سجده امام جماعتی که از روی فراموشی در نماز آیه سجده را تلاوت کند. طبق نظر ابن‌ادریس در صورت قرائت آیه سجده توسط امام از روی فراموشی، لازم است سجده تلاوت را بعد از نماز قضا نماید:

«فإن كان قراءته لها ناسياً، لا على طريق التعمد، فالواجب عليه المضي في صلاته، فإذا سلم، قضى السجود ولا شيء عليه» (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۲۱۷/۱).

از آنجا که محل بحث، شبیه مسئله فوق است، یعنی در هر دو مسئله، آیه سجده در حال نماز تلاوت شده و نیز محذور در هر دو مورد یکسان است، قاعداً حکم هر دو مورد نیز مثل هم خواهد بود و می‌توان گفت که در هر دو حالت، سجده به بعد از نماز موکول می‌شود.

۴-۱-۳-۲. دلیل چهارم

دلیل چهارم، تراحم وجوب سجده با لزوم حفظ هیئت اتصالیه نماز است. از کلام برخی فقها چنین برداشت می‌شود که گرچه انجام سجده، واجب فوری است، اما حفظ هیئت نماز و ادامه دادن آن و عدم قطع نیز واجبی دیگر است. به نظر آنان، به تأخیر انداختن سجده، از به هم زدن هیئت نماز آسان‌تر است؛ چون این دو وجوب در یک رتبه نیستند. اطلاق وجوب سجده که هم حال نماز و هم غیر حال نماز را شامل می‌شود، امری اتفاقی نیست، ولی مضمی در نماز و عدم قطع آن، بدون هیچ اختلافی واجب می‌باشد.

«فالأولى أن يتوقف عن السجود ويمضى في صلاته، فإذا سلم سجد حينئذ» (سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۲/۳۶۲).

گرچه این استدلال برای تأخیر سجده عزیمه در نماز فرادا و غیرعمدی بودن قرائت آیه عزیمه در نماز است، اما به لحاظ وحدت ملاک، شامل نماز جماعت و محل بحث نیز می‌شود.

۲-۳-۲. نقد و بررسی

۱-۲-۳-۲. اشکال دلیل اول

اولاً با فرض وجود دلیل اجتهادی و روایت، نوبت به اصل عملی نمی‌رسد. ثانیاً حرمت شکستن نماز که قبل از شنیدن تلاوت آیه سجده وجود داشت و بعد از تلاوت، بقاء آن را استصحاب می‌کنیم، دلالتی بر وجوب تأخیر سجده و انجام آن بعد از سلام نماز ندارد، مگر در صورتی که ما اصل مثبت را حجت بدانیم؛ زیرا لازمه عقلی حرمت شکستن نماز با انجام سجده متعارف در حین نماز، تأخیر سجده به بعد از سلام است و کاملاً روشن است که اصل مثبت حجت نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۱۵). ثالثاً شرط صحت استصحاب، بقاء موضوع است و شاید بتوان گفت که در اینجا موضوع تغییر کرده است؛ چه اینکه موضوع حرمت قطع نماز، انسانی است که سوره سجده بر او تلاوت نشده است، در صورتی که موضوع مشکوک، مأمومی است که امام او، سوره سجده تلاوت نموده است.

۲-۲-۳-۲. اشکال دلیل دوم

اولاً با توجه به وجود دلیل اجتهادی و روایاتی که ایماء را به جای سجده قرار داده‌اند، نوبت به اصل برائت نمی‌رسد؛ همان‌گونه که جای استصحاب هم نیست. ثانیاً این اصل مثبت است و قابل جریان نیست.

۳-۲-۳-۲. اشکال دلیل سوم

این دلیل در واقع یک نوع قیاس ظنی است که مردود بوده و نمی‌توانیم برای اثبات حکم شرعی به آن تمسک کنیم.

۴-۲-۳-۲. اشکال دلیل چهارم

گرچه تزامم بین انجام سجده و حفظ هیئت اتصالیه قابل قبول است، لیک با وجود امر به ایماء که در روایات آمده و تزامم را برمی دارد، نیازی به انجام سجده بعد از اتمام نماز نمی باشد.

به ویژه اینکه ایماء بدل از سجده است و جایگزین آن می شود و دیگر نیاز به طرح این مباحث نخواهیم داشت؛ همان گونه که برخی فقها نیز به این مطلب اشاره کرده اند (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۲۰: ۱۵۳/۲-۱۵۵).

آیه الله خوبی هم ضمن تأکید بر انجام سجده با ایماء و اشاره در حال نماز، در رد این قول می فرماید:

«اگر تأخیر سجده به بعد از نماز جایز بود، وجهی نداشت که امام عَلَيْهِ السَّلَام دستور دهد که سجده با ایماء که در صورت تعذر سجده، بدل آن می باشد، انجام گیرد» (موسوی خوئی، ۱۴۱۰: ۲۱۹/۴).

۴-۲. نظریه چهارم: جمع میان اشاره در حال نماز و انجام سجده بعد از نماز

صاحب جواهر این نظر را به برخی فقها نسبت داده است. به اقتضای جمع بین روایات، مکلف هنگام شنیدن آیه عزیمه در بین نماز، لازم است سجده اش را به صورت ایماء و اشاره ای انجام داده و بعد از نماز نیز اصل سجده را به جا آورد. وی گفته است:

«در برخی روایات آمده است که در صورت استماع آیه سجده در نماز واجب، باید با ایماء و اشاره سجده را انجام داد. در برخی دیگر از روایات، انجام سجده با شنیدن آیه سجده، واجب دانسته شده است. برخی فقها بین دو دسته روایات جمع کرده و قائل شده اند که باید هر دو کار را انجام دهیم؛ یعنی هم در حال نماز با ایماء و اشاره سجده کنیم و هم بعد از سلام نماز، سجده تلاوت را انجام دهیم» (نجفی، ۱۳۶۷: ۳۴۹/۹).

سخن برخی دیگر از فقها نیز مؤید همین قول است؛ مانند عبارت علامه تستری که می گوید: «لو فعل یومی لها ویاتی بها بعد» (تستری، ۱۴۰۶: ۲۶۹/۲).

همچنین شهید ثانی در کتاب مسالک برای جایی که نمازگزار از روی سهو آیه سجده را در نماز تلاوت کرده، همین نظر را برگزیده است؛ با این تفاوت که از انجام

سجده بعد از نماز با عنوان قضا یاد نموده است (جبعی عاملی، ۱۴۱۳: ۲۰۶/۱).
 آیه‌الله بهجت اصل حرمت قرائت سوره عزیمه در نماز و بطلان نماز به خاطر آن را محل تأمل دانسته، معتقد است در صورت استماع سوره عزیمه در حال نماز، باید سجده را با ایماء در نماز انجام داد و بعد از نماز احتیاطاً سجده نمود (بهجت، ۱۳۸۱: ۲۰۲/۱).

۲-۴-۱. دلیل این نظریه

دلیل این نظریه در واقع جمع میان دو دسته از روایات است. روایاتی داریم که گفته‌اند لازم است سجده عزیمه در حال نماز با ایماء انجام شود. نیز روایات دیگری وجود دارند که با شنیدن آیه عزیمه، سجده را واجب می‌دانند. تعبد به هر دو دسته از روایات، مقتضی این است که در بین نماز با ایماء و بعد از نماز با سجده تکلیف خود را انجام دهیم (نجفی، ۱۳۶۷: ۳۴۹/۹).

۲-۴-۲. اشکال این نظریه

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه ایماء، جایگزین سجده واجب سوره عزیمه در حال نماز و بدل آن قرار گرفته و در روایات به این مسئله تصریح شده است، انجام سجده بعد از سلام نماز به عنوان یک تکلیف واجب و الزامی قابل اثبات نباشد و در صورت شک در وجوب، با اصل براءت وجوب آن منتفی می‌شود. بنابراین، این قول مستند نمی‌باشد.

۲-۵. نظریه پنجم: تخییر بین ایماء در اثناء نماز یا قضای سجده بعد از

سلام نماز

علامه حلّی در تذکره، کسی را که در حال نماز به قرائت آیه سجده گوش داده است، بین ایماء در اثناء نماز یا قضای سجده بعد از نماز مخیر دانسته است: «... او استمع أوماً أو قضی» (علامه حلّی، ۱۴۱۴: ۱۴۷/۳). با توجه به اینکه فرض محل بحث نیز تحت شمول این مسئله قرار می‌گیرد، باید گفت یکی از نظرات، تخییر بین ایماء و قضا به حساب می‌آید.

۲-۵-۱. دلیل این نظریه

دلیل خاصی برای این نظریه ذکر نشده است. شاید همان دلیلی که برای نظریه قبل بیان شد، علامه را واداشته که قائل به تخییر شود. همان طور که گذشت، برخی روایات دستور به ایماء داده و برخی روایات دیگر، امر به سجده نموده‌اند. بنابراین هر کدام را انجام دهیم، مجزی است و تکلیف خود را انجام داده‌ایم.

۲-۵-۲. اشکال این نظریه

این نظر نیز محل تأمل است و نمی‌توان قول به تخییر را پذیرفت. در روایات متعددی برای فرض مورد بحث، امر به ایماء شده است. ظاهر اوامر فوق، وجوب تعیینی ایماء است. با توجه به این ظهور، وجهی برای قول به تخییر باقی نمی‌ماند. از جمله این روایات می‌توان به حدیث ذیل اشاره کرد:

«عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ أو شيئاً من العزائم، وفرغ من قراءته ولم يسجد، فأوم إيماءً...» (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۷۷۸/۴).

۲-۶. نظریه ششم: رکوع به جای سجده

شهید اول در *ذکری* (عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۳۲۴/۳) روایتی را آورده که در آن آمده است: «إذا كان السجود آخرها، أجزأ الركوع بها»؛ یعنی در صورتی که محل سجده در آخر سوره باشد، رکوع جای سجده را می‌گیرد و مجزی است. سپس گفته است: «شیخ طوسی این روایت را بر جایی حمل کرده است که نمازگزار با کسانانی نماز می‌خواند که نمی‌تواند در آن حال در وسط نماز، سجده را انجام دهد و بعد بایستد» (طوسی، ۱۳۶۵: ۲۹۲/۲).

ظاهراً مقصود این است که در فرض اقتدا به امام جماعت اهل سنت و عدم سجده امام، که محل بحث ما همین حالت می‌باشد، با فرض اینکه محل سجده آخر سوره باشد، رکوع جایگزین سجده می‌شود.

۲-۶-۱. دلیل این نظریه

دلیل این نظریه، روایت وهب بن وهب از امام صادق علیه السلام است که حضرت علی علیه السلام فرمود: «إِذَا كَانَ آخِرُ السُّورَةِ السَّجْدَةَ، أَجْزَأُكَ أَنْ تَرْكَعَ بِهَا» (همان). مرجع ضمیر «بها» ظاهراً «السجدة» است که منظور همان آیه سجده است و در نتیجه باء، ظهور در سببیت داشته و معنای آیه این می‌شود: اگر به سبب آیه سجده، رکوع انجام دهد، مجزی است.

۲-۶-۲. اشکال این نظریه

با توجه به اینکه در روایت آمده است: «وإن كان مع إمام لا يسجد، أو مأ بها ورکع» و کلمه ایماء در آن ذکر شده است، باید گفت منظور از رکوع، رکوع نماز است و در واقع ایماء جایگزین سجده شده است نه رکوع؛ لذا این نظر در میان فقیهان شیعه مورد توجه نمی‌باشد.

۲-۷. نظریه هفتم: وجوب اشاره و کفایت آن به جای سجده

نظر دیگر در میان فقهای امامیه این است که اگر امام جماعت علی‌رغم قرائت آیه سجده در نماز از انجام سجده خودداری کرد، مأمومین نمی‌توانند سجده را ترک کنند؛ بلکه لازم است سجده تلاوت را با ایماء و اشاره انجام دهند. شیخ طوسی در این مورد می‌فرماید:

«ومن صلّى خلف من لا يقتدى به، فقرأ سجدة العزائم ولم يسجد الإمام، سجد إيماءً» (همو، ۱۳۸۷: ۱/۱۱۴ و ۱۶۰).

علامه حلّی در مقام اثبات وجوب سجده با اشاره گفته است:

«سجده تلاوت با مطلق امر واجب شده است. حال که انجام سجده متعذر است، لازم است بدل آن که اشاره باشد، آورده شود» (علامه حلّی، ۱۴۱۲: ۵/۱۰۶).

علامه در جایی دیگر گفته است:

«اگر تلاوت کننده آیه سجده خود سجده نکند، بر مستمع سجده کردن واجب است و این مطلب مورد قبول فقهای امامیه می‌باشد» (همو، ۱۴۱۴: ۳/۲۱۹-۲۲۰).

به نظر ایشان فرق نمی‌کند که تالی آیه سجده، امام باشد یا غیر امام (همان). آنگاه

علامه در مقام جمع‌بندی و نتیجه‌گیری می‌گوید: اگر امام جماعت امامی مذهب باشد و از روی فراموشی آیه سجده را بخواند، هم خودش و هم مأمومین باید با اشاره سجده را انجام دهند و اگر امام از مخالفان باشد و سجده را در نماز انجام دهد، مأموم نباید از او تبعیت کند، بلکه با اشاره سجده نماید و اگر امام سجده را ترک کند، باید در ترک سجده از او تبعیت نموده و با ایما و اشاره سجده را انجام دهد (همان؛ همو، ۱۴۱۰: ۴۹۷/۱).

علامه یک قاعده کلی را در مورد آیه سجده بیان می‌کند و آن اینکه هرگاه تلاوت‌کننده آیه سجده، خودش سجده نکند، بر مستمع سجده کردن واجب است (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۱۲/۴؛ مروارید، ۱۴۱۰: ۸۸۷/۴).

برخی دیگر از فقها وظیفه مأموم را در محل بحث همان ایما می‌دانند، اما قید تقیه را هم ذکر کرده‌اند (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۵: ۲۰۲/۱؛ اشتهاردی، ۱۴۱۷: ۱۴۹/۱۷؛ بیهقی کیدری، ۱۴۱۶: ۹۰).

۲-۱۷. دلیل این نظریه

برای اثبات این نظریه به چند مقدمه نیاز داریم.

مقدمه اول آن است که اصل سجده در فرض مورد بحث که امام آیه سجده را تلاوت کرده و خود سجده را ترک نموده، بر مأموم واجب است. پیش‌ازین توضیح داده شد که روایات متعددی بر این مطلب دلالت دارند؛ مثلاً روایتی از امام صادق ع این‌گونه است:

«عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل يسمع السجدة، تقرأ؟ قال: لا يسجد إلا أن يكون منصتاً لقراءته مستمعاً لها أو يصلّي بصلاته...» (کلینی، ۱۳۶۷: ۳/۳۱۸)؛ ... [شنونده آیه سجده در نماز] نباید سجده کند، مگر [دو گروه]: کسی که به آیه سجده گوش فرا بدهد و دیگری کسی که پشت سر تلاوت‌کننده آیه عزیمه به نماز ایستاده است....

محقق کرکی در ذیل این روایت گفته است:

«إذ مقتضاها الوجوب على من يصلّي بصلاة التالى لها على كل حال» (کرکی عاملی، ۱۴۰۸: ۳۱۲-۳۱۱/۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۲: ۲۶۲/۵)؛ مقتضای این روایت وجوب سجده

تلاوت بر مأموم است در هر حال.

حتی علامه حلی وجوب سجده در محل بحث را مورد قبول همه فقها دانسته است (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۲۱۹/۳-۲۲۰).

مقدمه دوم آن است که سجده در حال نماز متعذر است و ما نمی‌توانیم با انجام سجده، هیئت اتصالیه نماز را به هم بزنیم؛ چون موجب زیادی در نماز می‌شود. بنابراین باید سراغ بدل و جایگزین سجده برویم که همان ایماء و اشاره باشد (همو، ۱۴۱۲: ۱۰۶/۵). مقدمه سوم آن است که در روایات متعدد آمده است در صورت گوش دادن به آیه سجده در حال نماز، لازم است با ایماء و اشاره سجده عزیمه را انجام دهیم. از این مقدمات نتیجه می‌گیریم که در فرض محل بحث، باید قائل به انجام سجده با اشاره شویم. علامه در این باره می‌گوید:

«لو كان مع إمام ولم يسجد الإمام ولم يتمكّن من السجود فليؤم إيماءً لقول الصادق عليه السلام: إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ وشيئاً من العزائم، وفرغ من قراءة لم يسجد، فأوم لها» یا «فأوم إيماءً» (همو، ۱۴۱۴: ۱۱۶/۱؛ همو، ۱۴۱۰: ۴۶۷/۱؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۶۹/۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۸/۱).

همچنین روایت دیگری از سماعه نقل شده است، بدین مضمون که: «إذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء والركوع» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۷۷۷/۴) و نیز این روایت: «وإن كان مع إمام لا يسجد أو ماً بها وركع» (طوسی، ۱۳۶۵: ۲۹۲/۲). محقق حلی نیز بر آن است که اصل سجده تلاوت واجب است و در آن تردیدی نیست؛ لکن چون انجام آن متعذر است، باید بدل آن را انجام دهیم (محقق حلی، ۱۳۶۴: ۱۹۱/۲).

۳. نظریه برگزیده

به نظر می‌رسد از میان اقوال مختلف ذکر شده، همین قول یعنی جبران سجده از طریق ایماء و اشاره مناسب‌تر است.

۳-۱. دلیل نظریه برگزیده

۱- دلیل بر این مطلب به طور خلاصه عبارت است از وجود مقتضی و فقدان مانع؛ وجود مقتضی به خاطر تمام بودن مقدمات سه گانه‌ای که برای بیان دلیل این قول تبیین شد، و فقدان مانع به خاطر ناتمام بودن دلایل تمام اقوال دیگر.

۲- از یک سو آن گونه که بیان شد، دلایل متقنی بر اصل وجوب سجده در صورت قرائت سوره عزیمه وجود دارد. از دیگر سوی روایات ایماء، حاکم بر روایات وجوب و مفسر آنهاست؛ یعنی با تصرف توسعه‌ای در موضوع، گستره سجده قابل قبول برای قرائت سوره عزیمه در بین نماز را بیان می‌کند و با وجود چنین تفسیری نیاز به اعاده آن نمی‌باشد.

۴. بررسی صحت نماز مأموم در محل بحث

اقتدا به امام جماعتی که آیه سجده را در نماز قرائت می‌کند و خودش سجده سوره عزیمه را انجام نمی‌دهد، با توجه به انجام دادن سجده یا ترک آن توسط مأموم، صور مختلفی پیدا می‌کند که از دو جهت در مورد مأموم قابل بررسی است: جهت اول، مسئله معصیت و عدم معصیت مأموم در فروض مختلف است که موضوع این جستار نمی‌باشد. جهت دوم، صحت و عدم صحت نماز مأموم است که در ضمن چند فرض مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴-۱. فرض اول: ترک سجده و ایماء

این مسئله دو صورت پیدا می‌کند: یکی صحت و عدم صحت نماز جماعت مأموم است و دیگری صحت و عدم صحت نماز این شخص به صورت فراداست.

حال با توجه به اینکه وظیفه مأموم در نماز جماعت، تبعیت از امام است، در اینجا که امام بعد از قرائت آیه سجده، بدون آنکه سجده کند به نمازش ادامه داده است، ترک سجده توسط مأموم به تبعیت از امام، کاری پسندیده و براساس دستور کلی تبعیت از امام، امری مطلوب است. اما روایاتی که ایماء را در این حالت لازم می‌دانند، وظیفه مأموم را تغییر داده و ایماء را بر او واجب می‌کنند و در این صورت، ترک ایماء گرچه

موجب معصیت می‌شود، لیک این مسئله ملازم با بطلان نماز نیست؛ چنان‌که نگاه به نامحرم در حال نماز نیز معصیت است، اما نماز را باطل نمی‌کند. در نتیجه نمی‌توان حکم به بطلان نماز این شخص نمود و از آنجا که ایماء، هیئت نماز جماعت را نیز به هم نمی‌زند، می‌توان حکم به صحت نماز جماعت این شخص هم صادر کرد. پس خلاصه این فرض این می‌شود که در مجموع، نماز این مأموم مشکلی ندارد و صحیح است.

۲-۴. فرض دوم: انجام سجده با اشاره

به نظر بسیاری از فقها، نماز در این فرض صحیح است؛ زیرا قبلاً بیان شد که سجده عزیمة دارای بدل است و در هر جایی که از انجام سجده عزیمة معذور باشیم، از بدل آن یعنی ایماء استفاده می‌کنیم. در حال نماز مخصوصاً در فرض مورد بحث که امام جماعت علی‌رغم تلاوت آیه سجده، از انجام سجده خودداری نموده است و از طرف دیگر بر مأموم تبعیت از امام واجب است، قطعاً مجاز به ترک تبعیت از امام نیستیم و از انجام سجده معذوریم. بنابراین وظیفه ما، انجام بدل سجده است و نماز صحیح خواهد بود.

برخی فقها مثل شیخ طوسی به صحت نماز در این فرض تصریح کرده‌اند:
 «اگر شخصی به امام سنی اقتدا کند و امام آیه سجده را در نمازش بخواند، ولی سجده نکند و مأموم با اشاره سجده را انجام دهد، این نماز صحیح و مجزی است»
 (طوسی، ۱۳۸۷: ۱/۱۶۰؛ ر.ک: مروارید، ۱۴۱۰: ۴/۶۳۰ و ۸۸۷).

برخلاف خود سجده که به نظر برخی فقها موجب زیادی در فریضه می‌شود، سجده با ایماء و اشاره که بدل سجده است، موجب ایجاد خلل در نماز نیست و چنین نمازی صحیح می‌باشد (همدانی، بی‌تا: ۲/۲۹۴).

صحت نماز در این حالت کاملاً روشن است؛ زیرا در صورت تعذر سجده متعارف در حال نماز، بدل آن یعنی ایماء جایگزین آن می‌شود. بنابراین صورت نماز به هم نمی‌خورد و سجده عزیمة هم با انجام بدل آن انجام می‌شود. فقط طبق نظر کسانی که تلاوت آیه سجده در نماز را مبطل نماز می‌دانند، ممکن

است گفته شود نماز امام از نظر مأوم صحیح نیست، لذا اقتدا کردن به او صحیح نمی‌باشد و در نتیجه نماز مأوم نیز باطل خواهد بود. اما اگر سجده تلاوت را موجب بطلان نماز امام ندانیم، نماز صحیح است.

البته همان‌طور که قبلاً بیان کردیم، برخی فقها نماز را در فرض فوق با فرض تحقق شرایط تقیه صحیح می‌دانند. مفهوم سخن آنان، مجزی نبودن این نماز در جایی است که شرایط تقیه فراهم نمی‌باشد (طباطبایی حکیم: ۱۴۱۵: ۲۰۲/۱؛ بیهقی کیدری، ۱۴۱۶: ۹۰).

۴-۳. فرض سوم: انجام سجده بعد از سلام

اگر امام در نماز آیه سجده را بخواند، ولی سجده نکند و مأوم نیز از انجام سجده در وسط نماز خودداری کرده، ولی آن را بعد از سلام نماز انجام دهد، بر مبنای نظر ابن جنید این نماز صحیح است.

شهید ثانی بعد از نقل این مطلب از ابن جنید بر آن اشکال گرفته که از نظر مأوم، نماز امام باطل است؛ بنابراین نمی‌تواند به او اقتدا کند (جعی عاملی، ۱۴۱۰: ۶۰۸/۱).

در این حالت، اگر ایماء را واجب ندانیم و بگوییم وظیفه مأوم فقط همان سجده بعد از نماز است، روشن است که از جهت خود مأوم این نماز مشکلی ندارد و صحیح است. لیکن از این جهت که امام در نماز آیه عزیمه را تلاوت کرده و برخی از فقها این کار را موجب بطلان نماز می‌دانند، بر این مبنا، نماز امام از نظر مأوم باطل است و در نتیجه او هم که به امام فوق اقتدا کرده، نمازش باطل خواهد بود. علت اینکه شهید ثانی قائل به بطلان نماز است، همین جهت می‌باشد.

اما بر مبنای صحیح که قرائت آیه عزیمه در نماز را مبطل نماز ندانیم، نماز امام و مأوم هر دو صحیح می‌باشد.

در صورتی که ایماء را در حال نماز به خاطر استماع آیه سجده واجب هم بدانیم، باز نتیجه همان چیزی است که ذکر شد؛ زیرا ترک ایماء توسط مأوم در نماز، حداکثر اثری که دارد، انجام یک معصیت توسط مأوم است و انجام معصیت در حین نماز موجب بطلان نماز نمی‌شود.

۴-۴. فرض چهارم: انجام سجده با اشاره در وسط نماز و سجده بعد از سلام

به نظر همه فقهای که وظیفه مأموم را ایفاء می‌دانند، در این حالت نیز نماز صحیح است؛ زیرا مأموم در هر صورت وظیفه خودش را انجام داده است و نهایتاً بعد از سلام نماز که نماز به پایان رسیده، سجده عزیمه را نیز اتیان کرده است. بنابراین نماز صحیح است و سجده فوق لطمه‌ای به صحت نماز نمی‌زند (جوادی آملی، ۱۳۸۸/۰۹/۲۴).

همان‌طور که قبلاً گفته شد، تنها بر مبنای کسانی که اساساً قرائت آیه عزیمه در نماز را موجب بطلان نماز می‌دانند، نماز امام اشکال پیدا می‌کند و به تبع بطلان نماز امام، نماز مأموم نیز باطل خواهد بود.

۴-۵. فرض پنجم: انجام سجده در وسط نماز علی‌رغم ترک سجده

توسط امام

در این فرض از دو جهت صحت نماز مأموم با اشکال مواجه است. جهت اول آن است که با انجام سجده عزیمه در حال نماز، صورت و هیئت نماز به هم می‌خورد و حرکات اضافه‌ای به آن افزوده می‌شود. دیدگاه کسانی که قرائت سوره عزیمه در نماز را جایز نمی‌دانند، ناشی از همین مسئله است. اما اگر کسی قرائت آیه سجده در نماز و انجام سجده در نماز را جایز بداند که نظر برگزیده نیز همین است (امامی و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۴۷-۲۷۳)، از نظر او انجام سجده در وسط نماز مشکلی ندارد. لیک جهت دیگری که موجب تردید در صحت نماز فوق برای مأموم می‌شود، عدم تبعیت مأموم از امام در حال نماز است؛ زیرا در نماز جماعت واجب است که مأموم در همه حرکات تابع امام باشد و به دنبال او حرکت کند (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰: ۱۵۶/۳). حال اگر امام بعد از قرائت آیه سجده، بدون انجام سجده وارد جزء بعدی نماز شود، ولی مأموم سرگرم انجام سجده عزیمه شود، مخصوصاً اگر هیئت و شکل جماعت به هم بخورد، صحت نماز جماعت مورد اشکال قرار می‌گیرد (همان).

اما از آنجا که عدم تبعیت از امام در نماز جماعت، تنها موجب معصیت می‌شود، نه بطلان اصل نماز (همان)، در این فرض هم می‌توان حکم به صحت نماز نمود. بلی، چنانچه انجام سجده مأموم بدون امام، هیئت نماز جماعت را به هم بزند، فقط نماز

جماعت این شخص باطل می‌شود؛ زیرا بطلان نماز جماعت یک مسئله است و بطلان نماز فرادا مسئله‌ای دیگر است و می‌توان گفت که نماز مأموم تبدیل به نماز فرادا شده و صحیح است.

امام خمینی در این رابطه می‌فرماید:

«بر مأموم متابعت از امام در افعال واجب است؛ به این معنا که حق پیش افتادن از او یا به تأخیر انداختن فاحش عمل از او را ندارد. در صورت ترک متابعت از امام، اصل نماز و نیز جماعت صحیح است و فقط معصیت نموده است... البته در صورت پیشی گرفتن یا تأخر زیاده از حد که موجب به هم خوردن هیئت نماز جماعت شود، نماز جماعت باطل، ولی اصل نماز صحیح می‌باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ۲۷۲/۱).

نتیجه‌گیری

اگر امام جماعت در قرائت نماز، یکی از آیات عزیمه را تلاوت کند و بدون انجام سجده، از آن بگذرد و وارد جزء بعدی نماز شود، در بین فقیهان شیعه دیدگاه‌های متفاوتی به شرح زیر وجود دارد: لزوم ترک سجده توسط مأمومین (بدون جبران آن با ایماء یا سجده بعد از سلام)، وجوب سجده در حال نماز، سجده بعد از نماز، جمع میان اشاره در وسط نماز و انجام سجده بعد از پایان نماز، تأخیر بین ایماء در اثناء نماز یا قضای سجده بعد از سلام نماز، رکوع به جای سجده و وجوب اشاره تنها به جای سجده. از میان اقوال ذکرشده، نظریه جبران سجده با استفاده از ایماء و اشاره، به دلیل وجود مقتضی و فقدان مانع و نیز به دلیل حاکمیت روایات ایماء بر روایات دال بر وجوب سجده، از همه اقوال مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

حال در صورت قرائت آیه سجده توسط امام و خودداری وی از انجام سجده، برای مأموم حالات مختلفی قابل فرض است. نهایت، در برخی فروع، نماز او به صورت جماعت صحیح است و در برخی فروع، نماز او به نماز فرادا تبدیل می‌شود؛ ولی در عین حال باز هم صحیح است. البته بنا بر برخی مبانی که اساساً تلاوت آیه سجده در نماز را جایز نمی‌دانند، نماز مأموم به جهت بطلان نماز دارای اشکال خواهد بود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن‌ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، *مسند الامام احمد بن حنبل*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۵. اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان الی احکام الایمان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۶. اشتهازی، علی‌بن‌ناه، *مدارک العروه*، تهران، دار الاسوه، ۱۴۱۷ق.
۷. امامی، محمد، سیدمهدی نقیبی، و محمد مهدی یزدانی کمرزرد، «بازکاوی حکم قرائت سوره عزیمه در نماز از منظر فقه مذاهب اسلامی»، *دوفصلنامه پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی*، سال ششم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸ش.
۸. امامی، محمد، محمد مهدی یزدانی کمرزرد، و سیدمهدی نقیبی، «وظیفه فقهی مأموم در صورت انجام سجده سوره عزیمه توسط امام»، *فصلنامه پژوهش‌نامه حج و زیارت*، سال پنجم، شماره ۱ (پیاپی ۹)، بهار و تابستان ۱۳۹۹ش.
۹. بهجت، محمدتقی، *وسيلة النجاة*، چاپ دوم، قم، شفق، ۱۳۸۱ش.
۱۰. بیهقی کیدری، قطب‌الدین محمد بن حسین، *اصباح الشیعة بمصباح الشریعة*، تصحیح ابراهیم بهادری مراغی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۶ق.
۱۱. تستری، محمدتقی، *النُّجعة فی شرح اللمعة*، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۴۰۶ق.
۱۲. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۱۰ق.
۱۳. همو، *المقاصد العلیة فی شرح الرسالة الالفیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۱۴. همو، *روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، بی‌تا.
۱۵. همو، *مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، «استفتاء درباره احکام نماز جماعت»، ۲۴ آبان ۱۳۸۸ش.، دسترس‌پذیر در وبگاه اسراء به نشانی: <https://javadi.esra.ir>.
۱۷. حائری یزدی، عبدالکریم، *کتاب الصلاة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۱۸. حجتی، سیدمحمدباقر، *تاریخ قرآن کریم*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲ش.
۱۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، چاپ پنجم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۰. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، *فقه الصادق علیه السلام*، قم، دار الکتب، ۱۴۱۲ق.
۲۱. حسینی زبیدی، محب‌الدین ابوفیض سیدمحمدمرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق عبدالستار احمد فراج، بیروت، دار الهدایه، ۱۳۸۹ق.
۲۲. سید مرتضی علم‌الهدی، علی بن حسین موسوی بغدادی، *رسائل الشریف المرتضی*، مقدمه سیداحمد حسینی اشکوری، گردآوری سیدمهدی رجائی، قم، دار القرآن کریم، ۱۴۰۵ق.

۲۳. سیوطی رحیبانی، مصطفی، *مطالب اولی الثهی فی شرح غایة المنتهی*، دمشق، المكتب الاسلامی، ۱۹۶۱م.
۲۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الامالی*، قم، بعثت، ۱۴۱۷ق.
۲۵. طباطبایی حکیم، سیدمحمدسعید، *منهاج الصالحین*، بیروت، دار الصفوة، ۱۴۱۵ق.
۲۶. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، *العروة الوثقی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۰ق.
۲۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی اشکوری، چاپ دوم، بی جا، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۰۸ق.
۲۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
۲۹. همو، *المبسوط فی فقه الامامیه*، چاپ سوم، تهران، المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق.
۳۰. همو، *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
۳۱. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، *ذکری الشیعة فی احکام الشریعه*، قم، ستاره، ۱۴۱۹ق.
۳۲. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
۳۳. همو، *مختلف الشیعة فی احکام الشریعه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۴. همو، *منتهی المطالب فی تحقیق المذهب*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۲ق.
۳۵. همو، *نهاية الاحکام فی معرفة الاحکام*، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۳۶. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، *نهاية التقرير فی مباحث الصلاة*، تقریر مباحث سیدحسین طباطبایی بروجردی، چاپ سوم، قم، مرکز فقه الانمة الاطهار علیهم السلام، ۱۴۲۰ق.
۳۷. فاضل هندی، بهاء الدین محمد بن حسن اصفهانی، *كشف اللثام والابهام عن قواعد الاحکام*، قم، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۳۸. فراهیدی، ابوعبدالرحمن خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم، مؤسسة الهجره، ۱۴۰۹ق.
۳۹. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس های از قرآن، ۱۳۸۴ش.
۴۰. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
۴۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ش.
۴۲. محقق حلی، نجم الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، مؤسسة سیدالشهداء علیهم السلام، ۱۳۶۴ش.
۴۳. مروارید، علی اصغر، *سلسلة التبايع الفقهيہ*، بیروت، دار التراث - الدار الاسلامیه، ۱۴۱۰ق.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، «درس خارج فقه»، ۲۶/۰۹/۱۳۹۲ش، دسترس پذیر در وبگاه مدرسه فقاہت به نشانی: <https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/makarem/feqh/92/920926>.
۴۵. ملیباری هندی، زین الدین احمد بن عبدالعزیز، *فتح المعین بشرح قره العین بمهمات الدین*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۸ق.

۴۶. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تحریر الوسیله*، چاپ دوم، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۰ق.
۴۷. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *کتاب الصلاة*، چاپ سوم، قم، دار الهادی، ۱۴۱۰ق.
۴۸. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ش.
۴۹. نووی، ابوزکریا محیی‌الدین بن شرف، *المجموع شرح المهذب*، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۵۰. همدانی، رضا بن محمدهادی، *مصباح الفقیه*، تهران، مکتبه الصدر، بی‌تا.

There is a difference of opinion among Ja'farī jurists in this regard. According to one theory, following the imam requires that the person who prays behind an imam must also leave prostration. The second theory states that ma'mūm must prostrate and that it is not permissible for ma'mūm to follow the imam in this situation. The second theory has offered different solutions. Some jurists say that in this case, ma'mūm must perform the substitution of sajdah (by gesture). A group of jurists said that ma'mūm must use gesture and perform sajdah after finishing the prayer, and according to others, ma'mūm's obligation is only to perform sajdah after the prayer. This article, which has studied the jurisprudential documents of the issue in analytical-descriptive way by studying ancient texts, has concluded that by following an imam, ma'mūm must not perform prostration, but due to the existence of necessary and lack of obstacles, performing gesture and pointing is obligatory for ma'mūm and ma'mūm's prayer is correct and valid.

Keywords: *Sūrah al-'azīma, Sajda (Arabic: سجدة, prostration), Ṣalāh al-jamā'a (Congregational prayer), A person who prays behind an imam (Arabic: مأموم, Romanized: ma'mūm), Gesticulation (Arabic: إيماء).*

al-Nuzūl [Arabic: أسباب النزول] and abrogation)”. The findings indicate that his rules and fundamentals in tafsīr of Ayāt al-aḥkām are aligned with the views of famous Ja‘farī jurists and his understandings of tafsīr are not much different from the famous ones.

Keywords: *Fundamentals, Ayāt al-aḥkām (Arabic: آيات الأحكام), Fiqh (Arabic: فقه, Islamic jurisprudence), Qur’ān, ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī, Tafsīr, Methodology.*

The Obligation of the Person Who Prays behind an Imam When Imam Says an ‘Azīma in Congregational Prayer

- *Muhammad Mahdi Yazdani Kamarzard (Assistant professor, Dept. of Jurisprudence & Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran)*
- *Muhammad Emami (Associate professor, Dept. of Jurisprudence & Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran)*
- *Sayyid Mahdi Naqibi (Assistant professor, Dept. of Jurisprudence & Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran)*

If a person performs the congregation and Imām of congregational prayer or Imām al-jamā‘a (Arabic: إمام الجماعة) recites ‘Azāim or ‘Azā’im al-Sujūd (Arabic: عزائم السجود) but does not perform the prostration of sūrah al-‘azīma in ṣalāh (Arabic: صلاة, prayer), on the one hand, the person who prays behind that imam must perform his/her prostration in order to hear the verse of Sajdah, and on the other hand, performing this prostration may cause interruption in prayer and the person who prays behind an imam (Arabic: مأموم, Romanized: ma’ mūm) has a problem about which side to accept. Therefore, how can an accountable (mukallaf) get out of this challenge?

In recent decades, the views of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī as one of the contemporary religious scholars in various subjects of Islamic sciences have been taken into consideration by religious scholars and researchers. The studies conducted around the views of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī were mostly in Qur’ānic, philosophical and mystical subjects. In the meantime, not much research has been done about his “method of tafsīr of jurisprudential verses”. In this regard, in addition to the explanation (sharḥ) of “Kifāyat al-uṣūl (Arabic: كفاية الأصول)” of Akhund Khurāsānī (Persian: آخوند خراسانی), in tafsīr (Arabic: تفسير, English: Explanation) of al-Mīzān fī tafsīr al-Qur’ān (Arabic: الميزان في تفسير القرآن, often known as Tafsīr al-mīzān), they have mentioned valuable commentary points under Ayāt al-aḥkām (Arabic: آيات الأحكام) or Fiqh al-Qur’ān (Arabic: فقه القرآن) that refers to the verses of the Qur’ān in which the Religious rulings are explained or from which rulings can be extracted and inferred. This article attempts to extract the most important fundamentals of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī in tafsīr of jurisprudential verses in the Qur’ān. It has been concluded at the end of this conclusion, that ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī used various rules and fundamentals in tafsīr of jurisprudential verses of the Qur’ān, including such things as the “reliability of the apparent Meanings (zawāḥir) of the Holy Qur’ān, the legality of the verses of the Holy Qur’ān, the validity and reliability of the Sunnah (Arabic: السنة) or the tradition, the rules of the principles of jurisprudence (Uṣūl al-fiqh or Principles of jurisprudence (Arabic: أصول الفقه), the rules of Arabic literature, Qur’ānic studies (Qirā’ah or recitations or readings, Sabab al-Nuzūl [Arabic: سبب النزول, cause of revelation] and its plural Asbāb

عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ, Phonetic transliteration: allatheena yuteeqoonahu, the Noble Qur'ān 2:184) to investigate and express the fact that according to the traditions and opinions of jurists, even if the owners of hard jobs are not able to perform fast and carrying out or fulfilling the fasting (Arabic: قضا, Romanized: qaḍā of missed fasting) until the end of the working period (e.g., 30 years), due to difficult working conditions such as: the inability to leave or change a grueling job, the shift of working hours, not having vacation all year round, etc., and they are obligated to perform their fasts while they are alive after retirement and the end of service, because they are not like an old man or an old woman and a thirsty person after their retirement that fasting is harmful for them to be able not having qaḍā and satisfied with paying fidya (fidyah) for fasts missed out of necessity. But they will be considered examples of “upon those who are able [to fast, but with hardship]” (Arabic: عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ, Phonetic transliteration: allatheena yuteeqoonahu) and will be excused from performing fasting during the work, according to the above-mentioned conditions.

Keywords: *Hard jobs, Ṣawm (Arabic: صوم, Fasting), Grueling, Prohibition of distress (Arabic: لا حرج, principle of distress), The Holy Month of Ramaḍān.*

An Analytical Review of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s Fundamentals in Tafsīr of Jurisprudential Verses

- *Javad Moein (Level 4 graduated student, Khorasan seminary & Dept. member of Arabic language & Literature, Al-Mustafa International University of Mashhad)*
- *Muhammad Ali Vatandoost (Assistant professor, Dept. of Islamic Philosophy & Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran)*

form of the necessity of the Ijtihād method in the position of issuing: reducing the influence of previous scholars in three areas of consensus (Arabic: إجماع, Romanized: 'ijmā'), tradition famous through juristic opinion (Arabic: الشهرة الفتوائية) and understanding of the companions, appropriate thematology, considering the interests of Islam and Muslims, paying attention to the effective propagation of religion and paying attention to the principle of latitudinarianism in rulings.

Keywords: *Caution* (Arabic: احتياط, Romanized: 'Ihtiyāt), 'Iftā' (Arabic: إفتاء, English: Act of issuing a fatwā or a legal opinion by an authoritative consultant in matters of law and jurisprudence), *Mujtahid* (Arabic: مجتهد), *Hukm* (Religious ruling), *Hadīth* (Arabic: حديث).

Fasting or Ṣawm (Arabic: صوم) Ruling for People with Hard Jobs in the Balance of Critique

- *Muhammad Mokhtari* (Level 3 student of Tafsīr & Qur'ān Sciences, Qur'ān & 'Itra Special School, Khorasan seminary)
- *Mahdi Ebadi* (Assistant professor, Dept. of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Shahroud University of Medical Sciences, Shahroud, Iran)
- *Sayyid Abu al-Qasim Husseini Zaydi* (Associate professor, Dept. of Jurisprudence & Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran)

Some groups of accountable (mukallafīn) people may sometimes have difficult jobs and may not be able to fast Ṣawm (Arabic: صوم) during the holy month of Ramaḍān at all, or in the summer, for example. The present research is a descriptive-analytic method, after preliminary statement about the terminology of ṭāqah (Arabic: طاقة, endurance) in the word and the Noble Qur'ān, as well as the examples of “upon those who are able [to fast, but with hardship]” (Arabic:

Solutions for Reduction of Caution in the Position of Fiqh al-‘Ibādī

- *Alborz Mohaqqiq Garfami (MA of Quran & Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran)*
- *Sayyid Ali Sajjadizadeh (Assistant professor, Dept. of Jurisprudence & Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran)*
- *Mohsen Jahangiri (Associate professor, Dept. of Jurisprudence & Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran)*

The concept of caution (Arabic: احتياط, Romanized: 'Iḥtiyāt) is considered a desirable thing according to reason (intellect) and sharī'ah (Arabic: شريعة). However, it is appropriate to determine a limit and criteria for it due to some possible unfortunate consequences. Paying attention to this issue is necessary in determining the religious rulings (Arabic: الأحكام الشرعية) of accountable (mukallafīn) people and in the form of one of the pillars of methodical Ijtihād (Arabic: اجتهاد). This article utilizes cited sources by exploratory and analytical methods to explain the most important ways to prevent the disproportionate caution of mujtahid (Arabic: مجتهد) in the position of 'Iftā' (Arabic: إفتاء, English: Act of issuing a fatwā or a legal opinion by an authoritative consultant in matters of law and jurisprudence). In order to achieve this goal, the concept of caution in the first step for issuing is explained and after that, the arguments of those in favor of using this method have been challenged. After that, the unfortunate consequences of this method have been explained to prove the necessity of reducing such cautions. In the next step, the following solutions have been introduced in the

offending. The ruling of joke as lying has been disputed from the opinion of Ja'farī jurists, which is effective in various chapters of jurisprudence, such as the justice (Arabic: عدالة, Romanized: 'idāla) of Hākim al-Shar' (Arabic: حاكم الشرع, the ruler of Sharia), judge (Arabic: قاضي, Romanized: Qāḍī), witness (Arabic: شاهد, shāhid), etc if it is considered to be a major sin (Arabic: كبيرة, Romanized: kabīra) of lying. This article answers the question whether it is permissible to joke with a lie or it is forbidden under the evidence of sanctity of lying. This article answers the question whether it is permissible to joke with an intention of lying or it is forbidden under the evidence of the prohibition of lying. The mentioned issue can be imagined in two forms and evaluated, and its sharī'a ruling can be reached. The first is that lie must be with joking by a motive of joking without intention of the signification and the context of the word, and the second is that the speaker must intend to signify the meaning of the word. The current research is descriptive and analytical and uses library tools. The result of the present article, by examining and evaluating the views and evidences related to the issue of joke as lying, is that if there is inferential circumstances or specific literal circumstances, based on the position of a joke in the word, the joking is not included under the evidence of the prohibition of kidhb (Arabic: كذب, lying) and joking is permissible.

Keywords: *Joke as lying, Prohibition of lies, Informing from truth, Inferential circumstance or literal circumstance, Pure (Simple) joke.*

(mukallaf). Therefore, it is only possible to say prayer with confidence in it when the certainty of the time is reached. According to another view, adhān is an independent institution and its indicating is relative to entering the ta'abbud (Arabic: تَعَبُّد, compulsory obedience) time of worship, meaning that you can stand up for prayer, when you hear adhān. It is essential to have this discussion considering the presence of Shī'ites and Sunnīs in each other's lands and the necessity of a magnificent presence in religious ceremonies. For this purpose, in this study, which was based on library and descriptive-analytic method of gathering information, the method of indicating adhān from entering ṣalāh (Arabic: صلاة, prayer) time in Islamic sources was re-read. The results show that adhān is an independent institution that its indication from entering the time of prayer is ta'abbud (Arabic: تَعَبُّد, compulsory obedience) and can be used to enter the prayer by relying on it.

Keywords: *Adhān* (Arabic: أذان, Islamic call to prayer), *Ṣalāh times*, *Usages of the wise* (Arabic: سيرة العقلاء), *Ta'abbud* (Arabic: تَعَبُّد, Compulsory obedience), *State of tranquility* (Arabic: اطمینان, Iṭm'nān).

The Jurisprudential Evaluation of the Ruling of Joke as Lying in Ja'farī's Perspective

- *Ahmad Saberi Majd* (PhD student in Jurisprudence & Fundamentals of Islamic Law, University of Tehran, (College of Farabi))
- *Ali Jafari* (Assistant professor, College of Farabi, University of Tehran)
- *Ali Akbar Rabiei* (PhD student in Jurisprudence & Criminal Law, Shahid Motehari University)

Joking is approved by Sharī'ah when it is not prohibited (Arabic: حرام, Romanized: ḥarām) by titles such as lying, insulting, or

Abstracts

Exploring the Concept of Ta'abbud (Arabic: تَعَبُّدُ، Compulsory Obedience) in Indicating Adhān (Arabic: أَذَانُ، Islamic Call to Prayer) from the Time of Ṣalāh (Arabic: صَلَاةُ، Prayer)

□ *Mahdi Ekhlesi Fardad (Level 3 student of Qom seminary; Graduate of the Specialized Center of Jurisprudence of 'A'imma al-Aḥḥār 'Alayhim al-salām, Qom, Iran)*

Adhān (Arabic: أَذَانُ، Islamic Call to Prayer) is a sign among religious teachings that indicates the arrival of the time of prayer. Therefore, it has a special place among Muslims. Two different readings of adhān and its effectiveness in the meantime can be achieved by referring to jurisprudential books, so that according to an approach, adhān does not have any character in itself and trust in it is in the light of the certainty that it is achieved for the accountable

Table of contents

Exploring the Concept of Ta‘abbud (Arabic: تَعَبُّد, Compulsory Obedience) in Indicating Adhān (Arabic: أَذَان, Islamic Call to Prayer) from the Time of Ṣalāh (Arabic: صَلَاة, Prayer)/ Mahdi Ekhlesi Fardad	7
The Jurisprudential Evaluation of the Ruling of Joke as Lying in Ja‘farī’s Perspective Ahmad Saberi Majd/ Ali Jafari & Ali Akbar Rabiei	29
Solutions for Reduction of Caution in the Position of Fiqh al-‘Ibādī Alborz Mohaqqiq Garfami, Sayyid Ali Sajjadizadeh & Mohsen Jahangiri	51
Fasting or Ṣawm (Arabic: صَوْم) Ruling for People with Hard Jobs in the Balance of Critique Muhammad Mokhtari, Mahdi Ebadi & Sayyid Abu al-Qasim Husseini Zaydi	81
An Analytical Review of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s Fundamentals in Tafsīr of Jurisprudential Verses/ Javad Moein & Muhammad Ali Vatandoost	97
The Obligation of the Person Who Prays behind an Imam When Imam Says an ‘Azīma in Congregational Prayer Muhammad Mahdi Yazdani Kamarzard, Muhammad Emami & Sayyid Mahdi Naqibi	119
English Abstracts/ Muhammad Hossein Golyari	154

صاحب امتیاز: دانشکده علوم رضوی
مدیر مسئول: سید علی سجادی زاده
سرمدیر: 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):

حجة الاسلام دکتر جواد ایروانی / حجة الاسلام دکتر مصطفی حسینی /
حجة الاسلام دکتر سید ابوالقاسم حسینی زیدی / حجة الاسلام دکتر حسن
خرقانی / حجة الاسلام دکتر سید علی سجادی زاده / حجة الاسلام دکتر حسین
فرزانه / حجة الاسلام دکتر رحمت الله کریم زاده / حجة الاسلام دکتر علی نصرتی /
حجة الاسلام دکتر محمدمهدی یزدانی کمرزرد



تأییدیه علمی پژوهشی:

«مجله آموزه‌های 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 وبگاه‌های زیر قابل دسترسی است:

[Civilica](#), [Magiran](#), [Noormags](#), [Linkedin](#), [Academia](#)

«ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نویسنده اول می‌باشد.»
«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»
«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

آموزه‌های فقه عبادی

بایز - زمستان ۱۴۰۱، شماره ۵



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

***The Scientific Research Journal of
Razavi University of Islamic Sciences***

Ibadah Jurisprudence Doctrines

No. 5

Autumn 2022 & Winter 2023



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