



فهرست مطالب

تحلیلی بر روش اجتهادی امام خمینی ^{ره} و محقق خویی ^{ره} با تأکید بر کتاب الخلل فی الصلاة	
کاظم ابراهیم‌زاده بخت‌آباد و حسن دلاوری	۵
تبیین راهکارهای بهره از اخبار ضعیف اصطلاحی در روند استنباط احکام عبادی	
فاطمه انصاری	۳۱
بررسی پیامدهای فقهی ادراج و روش تعامل فقیهان با آن در احادیث فقه‌العباده	
سید علی دلبری	۵۹
واکاوی نذر صدقه دادن همه اموال از دیدگاه فقه امامیه / فرامرز فخر معانی مرتضی رحیمی	۸۳
بازپژوهی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در ماه رمضان	
البرز محقق گریفی، سید علی سجادی‌زاده و احمد مروارید	۱۱۱
بررسی تحلیلی روایات و آراء فقهی در مشروعیت عبادات کودکان	
حمیدرضا یغمانی و سید علی سجادی‌زاده	۱۴۱

راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید حاصل نوآوری و پژوهش در زمینه تخصصی نشریه یا مطالعات بینارشته‌ای مرتبط باشد. در صورت ارسال همزمان چند مقاله، فقط مقاله اول داوری می‌شود.
- اطلاعات نویسنده مسئول و همکاران، این‌گونه تنظیم می‌شود: «رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور، (نویسنده مسئول). رایانامه دانشگاهی.
- ارسال مقالات فقط از طریق سامانه مدیریت نشریات علمی <https://journals.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- در تایپ مقاله فارسی، از قلم Irzar اندازه ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Traditnal Arabic اندازه ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازه ۱۲ استفاده می‌شود.
- تعداد کلمات مقاله، بدون کلمات چکیده و کلیدواژه‌ها، نباید از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر شود.
- مقاله باید شامل عنوان، چکیده، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و فهرست منابع باشد.
- چکیده مقاله در یک پاراگراف و بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و مایل (Italic) باشد و کلیدواژه‌های مقاله (چهار تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- در مقدمه، ذکر «پیشینه پژوهش» الزامی است.
- تیتراژ «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیتراژهای اصلی با شماره ۱، ۲، ... و زیرمجموعه آن‌ها از راست به چپ (۱-۲-۱، ۲-۱، ۱-۱) تنظیم می‌شود.
- رعایت نکات ویرایشی، و رسم الخطی دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.
- نقل قول مستقیم، در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگراف مایل (Italic) تنظیم می‌شوند.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه ویرگول (:؛) داخل گیومه قرار می‌گیرد.
- ارجاعات، درون‌متنی به شیوه APA (American Psychological Association) است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (Italic) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- ارجاع به کتاب چنین است: در متن: (نام خانوادگی، سال انتشار، ص / ج، ص). مثال: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲)؛ در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر. مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). حقیق مختوم. قم: اسراء.
- ارجاع به مقاله چنین است: در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق پناه، ۱۴۰۲). در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان نشریه، دوره (شماره)، صفحه آغاز - پایان مقاله. DOI یا DOR مقاله.
- مثال: ایروانی، جوادی؛ حق پناه، رضا. (۱۴۰۲). پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد (بررسی موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۸)، ۲۵-۳، <https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133>
- درج شناسه DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.
- در فهرست منابع، نام مؤلف چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

اصول اخلاقی مجله

- فهرست نام نویسندگان نشان دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است. لذا تعیین نام نویسنده مسئول و ترتیب نویسندگان ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و... مقاله، سهم عمده را دارد و مسئولیت هرايراد قانونی و رعایت ضوابط برعهده اوست.

حقوق نویسندگان و داوران

- اطلاعات شخصی نویسندگان برای کارشناسان و عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه است و از آن محافظت می‌شود.
- داوری نشریه دوسویه ناشناس و نام داوران محرمانه است.

قانون کپی‌رایت

- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأیید شده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد پذیرفتنی است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.



An Analysis of the Ijtihadi Method of Imam Khomeini and Grand Jurist Ayatollah Khoei with Emphasis on the Book 'Al-Khilal Fi Al-Salah' (The Deficiencies in Prayer)

Hasan Delavari¹ | Kazem Ibrahimzadeh Bakhtabad^{2✉}

1. Lecturer at Advanced Level of al-Ḥawza al-ʿIlmiyya & Lecturer at Motahhari University. Email: hasandel1399@gmail.com

2. Corresponding Author, Lecturer at Advanced Level of al-Ḥawza al-ʿIlmiyya. Email: k.abrahimzadeh68@gmail.com

Article Info

Article type:

Original research

Article history:

Received 22 April 2024

Received in revised form 1 July 2024

Accepted 25 December 2024

Available online 31 December 2024

Keywords:

ijtihad method, Imam Khomeini's method, Muhaqqiq Khoei's method, analytical method, comparative method.

ABSTRACT

Analyzing the Ijtihadi method (Islamic juristic/ Islamic legal reasoning), especially in a comparative manner, is one of the modern, efficient, and popular research methods in the current academic community. Based on this, the present research is specifically aimed at explaining the ijtihad method of Imam Khomeini and Ayatollah Khu'i, as well as clarifying the way in which these two Islamic jurists have derived legal rulings. The present research, using an analytical and descriptive method, has inductively studied the book of al-Khalal fi al-Salat (Arabic: الخلل في الصلاة) by Imam Khomeini and the discussions on al-Khalal fi al-Salat in the encyclopedia of Muhaqqiq Khoei. By extracting the method of each of these two scholars through the analysis and comparison conducted, it has been determined that their process and utilization of jurisprudential and usuli (principles of jurisprudence) rules in the method of deriving rulings are different from each other, although the outcome of the fatwa (legal opinion) is often the same. The focal point in the process of derivation in the comparative method of Ayatollah Khu'i is the focus on the rule and the application of the rule. By rule, it is meant broadly encompassing usuli (principles of jurisprudence), fiqhi (jurisprudential), and rijali (relating to the science of narrators) rules. And the purpose of focusing on its application (of the rule) is a decisive and completely clear commitment to its result and adherence to the exact(essential/core) outcome. While the central point in the analytical method of Imam Khomeini (RA) in the process of deriving rulings (istinbāt) is attention to all rules and striving to combine them, and finding a way, through this combination, to issue fatwas (legal opinions) on religious matters. The findings of the research indicate that Imam Khomeini predominantly has employed the analytical method, while Ayatollah Khu'i predominantly has used the comparative method. It is not the case that each of these two jurists exclusively(completely) relied on one specific method.

Cite this article: Ibrahimzadeh Bakhtabad, K. & . Delavari, H. (2024). An Analysis of the Ijtihadi Method of Imam Khomeini and Grand Jurist Ayatollah Khoei with Emphasis on the Book 'Al-Khilal Fi Al-Salah' (The Deficiencies in Prayer). *Ibadah Fiqh Doctrines*, 4 (6), 5-30.

<https://doi.org/10.30513/jwd.2024.5988.1189>





تحلیلی بر روش اجتهادی امام خمینی (ره) و محقق خویی (ره) با تأکید بر کتاب الخلل فی الصلاة

حسن دلاوری^۱ | کاظم ابراهیم‌زاده بخت‌آباد^۲ ✉

۱. مدرس سطح عالی حوزه علمیه خراسان و مدرس دانشگاه شهید مطهری، مشهد، ایران. رایانامه: hasandel1399@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، مدرس سطح عالی حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: k.ebrahimzadeh68@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

تحلیل روش اجتهادی، آن‌هم به شکل مقایسه‌ای، یکی از انواع روش‌های پژوهشی مدرن، کارآمد و محبوب در جامعه علمی در حال حاضر است. لذا پژوهش حاضر به نحو مشخص، با هدف تبیین روش اجتهادی امام خمینی (ره) و محقق خویی (ره) و نیز تبیین نحوه استنباط احکام توسط این دو فقیه صورت گرفته است. پژوهش فرارو با روش تحلیلی و توصیفی در کتاب الخلل فی الصلاة امام خمینی (ره) و مباحث الخلل فی الصلاة موسوعه محقق خویی (ره) به استقرا پرداخته و با به دست آوردن روش هریک از این دو اندیشمند، طی تحلیل و تطبیق انجام شده نشان داده که فرایند و بهره‌گیری ایشان از قواعد فقهی و اصولی در استنباط احکام با یکدیگر متفاوت است، هرچند برابری فتوا در خیلی از مواقع یکی است. نقطه ثقل در عمل استنباط در روش تطبیقی محقق خویی (ره) تمرکز بر قاعده و تطبیق قاعده است. مقصود از قاعده، اعم از قاعده اصولی، فقهی و رجالی است و مقصود از تمرکز بر تطبیق آن، التزام قاطع و آشکار نسبت به نتیجه آن و پایبندی به مژاین نتیجه است. این در حالی است که نقطه ثقل در روش تحلیلی امام خمینی (ره) در استنباط توجه به تمام قواعد و کوشش برای جمع آنها و راه یافتن از رهگذر این جمع به صدور فتوا در امور شرعی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که امام خمینی (ره) غالباً از روش تحلیلی و محقق خویی (ره) غالباً از روش تطبیقی بهره برده و چنین نیست که این دو فقیه، صد درصد از یک روش مشخص استفاده کرده باشند.

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۰۳

تاریخ بازبینی:

۱۴۰۳/۰۴/۱۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۰/۰۵

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۳/۱۰/۱۱

کلیدواژه‌ها:

روش اجتهادی، روش امام خمینی (ره)، روش محقق خویی (ره)، روش تحلیلی، روش تطبیقی.

استناد: ابراهیم‌زاده بخت‌آباد، کاظم؛ دلاوری، حسن. (۱۴۰۳). تحلیلی بر روش اجتهادی امام خمینی (ره) و محقق خویی (ره): با تأکید بر کتاب الخلل فی الصلاة. آموزه‌های فقه عبادی، ۴(۶)، ۳۰-۵.
<https://doi.org/10.30513/jwd.2024.5988.1189>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

با توجه به اهمیت مباحث روشی و تأثیر آن بر شکل‌گیری معرفت فقهی، تدوین و تعلیم مباحث آن، و با در نظر گرفتن جایگاه ویژه امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه در معرفی عرصه‌های متنوع مطالعات فقهی، که گستره وسیعی از تجدید فکر اسلامی را در جهان اسلام به بار آورده‌اند، نگارش اثری در توصیف و تحلیل آراء روش‌شناختی ایشان ضروری به نظر می‌رسد.

در حوزه روش‌شناسی، صاحبان نظرانی که در یک دانش دارای رأی، اراده و پیشینه طولانی هستند، از یک متد علمی منسجم برخوردارند. امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه، دو شخصیت برجسته در حوزه فقه و اصول، آثار فقهی و اصولی بسیاری را به صورت تحریر و تقریر از خود به جا گذاشته‌اند که در این میان، آثار تحریری و قلمی آن‌ها جایگاه ویژه‌ای دارد. بررسی این آثار، امکان کشف روش اجتهادی آن‌ها و ارائه آن به جامعه علمی را فراهم می‌کند. همچنین، مقایسه آراء هر یک از این دو فقیه، نقاط اشتراک و اختلاف روش‌شناختی ایشان را آشکار می‌سازد و موجب شناخت دقیق‌تر شخصیت فقهی و اصولی آن‌ها می‌شود.

انتساب یک روش به فقیه، از طریق گردآوری عناصر و مؤلفه‌هایی که در اجتهاد خود به کار برده، امکان‌پذیر است. پژوهش حاضر، عناصر و مؤلفه‌های روش اجتهادی این دو فقیه برجسته را بر اساس مباحث خلل در نماز جمع‌آوری کرده و با تحلیل و جمع‌بندی آن‌ها، یک روش مشخص را پیش روی مخاطب قرار می‌دهد. در ادامه، این پژوهش با مقایسه روش این دو فقیه، به دنبال کشف نقاط اشتراک و اختلاف آن‌هاست و در نهایت بررسی می‌کند که آیا تفاوت روش، بر نتیجه استنباط تأثیری دارد یا خیر.

یکی از راه‌های پیشبرد مباحث تطبیقی و تولید دانش در علوم دینی، بررسی روش اجتهادی امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه است که می‌تواند مسیر تحقیق را برای پژوهشگران در حوزه اجتهاد هموار سازد. برای شناخت روش اجتهادی این دو فقیه و نحوه استنباط احکام توسط آنان، کتاب *الخلل فی الصلاة* امام خمینی رحمته الله علیه و مباحث

الخلل فی الصلاة از کتاب موسوعه محقق خویی رحمته الله، که از آثار استدلالی ایشان به شمار می‌روند، مورد بررسی قرار گرفت. در این پژوهش، تلاش شد تمامی نمونه‌های فقهی مرتبط با دو حوزه روشی (تحلیلی و تطبیقی) از این آثار گردآوری شود، یک نمونه به طور دقیق بررسی و تحلیل گردد و سایر مثال‌ها در پاورقی ذکر شود.

با توجه به آمیختگی این پژوهش با مباحث تطبیقی و روشی، که بر محوریت دو کتاب مذکور انجام شده است، هیچ پیشینه علمی مستقیمی در این زمینه یافت نشد. با این حال، برخی مقالات که به موضوعی نزدیک به این پژوهش پرداخته‌اند، عبارت‌اند از:

۱. مقایسه روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خویی، نوشته ابوالقاسم علیدوست و محمد جواد لطفی. این مقاله به کتاب الخلل فی الصلاة نپرداخته و مباحث روشی امام خمینی رحمته الله را نیز بررسی نکرده است.

۲. فقها و روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی؛ مورد مطالعه روش‌شناسی اجتهادی امام خمینی رحمته الله، نوشته مسعود مطلبی. این مقاله نیز ناظر بر کتاب الخلل فی الصلاة نیست و صرفاً مؤلفه زمان و مکان را توضیح داده و آن را با اندیشه سیاسی امام خمینی رحمته الله مرتبط ساخته است.

نوآوری‌های این پژوهش:

۱. تبیین آرای امام خمینی رحمته الله و محقق خویی رحمته الله در کتاب الخلل فی الصلاة همراه با تشریح روش اجتهادی ایشان.

۲. ارائه تحلیل و بررسی روش اجتهادی این دو فقیه و تبیین تحلیلی بودن روش امام خمینی رحمته الله و تطبیقی بودن روش محقق خویی رحمته الله.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. روش‌شناسی

روش‌شناسی موجب درک عمیق‌تر و شناخت بهتر نظریات و دیدگاه‌های اندیشمندان می‌شود. در واقع، روش‌شناسی نوعی کشف و تبیین دستگاه فکری یک اندیشمند در لایه‌های پنهان اندیشه‌هایی است که در مسائل مختلف مطرح کرده

تحلیلی بر روش اجتهادی امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه ... / کاظم ابراهیم زاده و ۹

است. بررسی دستگاه اندیشه ورزی یک اندیشمند می تواند به شناخت و کشف مرکز تولید اندیشه و نظریه پردازی او منجر شود. بدیهی است که شناخت سبک های مختلف اندیشه ورزی، امکان مقایسه ای دقیق میان تفکرات مبتنی بر یک یا چند روش فکری را فراهم می آورد و می تواند در تحلیل اندیشه ها بسیار راهگشا باشد (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۴، ص ۳۶).

روش شناسی در تجزیه و تحلیل و مقایسه نظریات، که محصول نهایی دستگاه فکری و اندیشه ورزی هستند، نقش بسزایی دارد. قضاوت میان نتایج حاصل از اندیشه های مختلف، زمانی به عدالت و واقعیت نزدیک تر خواهد بود که مسیر تفکر و منشأ بروز آن نتایج نیز مورد توجه قرار گیرد (مبلغی و خسروی، ۱۴۰۱، ص ۸).

۲-۱. روش شناسی اجتهاد

به مجموعه مراحل تفصیلی و گام به گام برای دستیابی به حکم شرعی، از نقطه مواجهه با مسئله فقهی تا رسیدن به نظر شارع، که حجیت آن بر اساس ضوابط علم فقه، اصول فقه، فقه حدیث، تفسیر و رجال اثبات می شود، «روش شناسی اجتهاد» گفته می شود. روش شناسی اجتهاد را می توان به نقشه یک شهر تشبیه کرد؛ همان گونه که حرکت از مبدأ به مقصد در شهری بزرگ و شلوغ، مستلزم شناخت خیابان ها، کوچه ها، مسیرهای یک طرفه، مناطق طرح ترافیک و... است، روش شناسی اجتهاد نیز تلاش می کند نقشه این مسیر پیچیده را با تمامی ظرافت ها و دشواری هایش ترسیم کند. این نقشه، راهنمای فقیهی است که قصد دارد از یک سؤال فقهی به پاسخ شرعی آن دست یابد (واعظی، ۱۳۹۹، ص ۱۷).

۳-۱. روش تحلیلی

روش اجتهادی فقها در استنباط، به طور کلی به دو شیوه اصلی تقسیم می شود: روش تحلیلی و روش تطبیقی (مبلغی، ۱۳۹۸، ص ۲۴۴). روش نخست، که از آن با عنوان «روش تجمیع ظنون» یا «روش قناعت محور» یاد می شود، شیوه ای است که در آن فقیه ظنون مختلف مربوط به مسئله را گردآوری کرده و با کنار هم قرار دادن آن ها، به وثوق، اطمینان یا ظنی که بهترین مسیر ممکن برای دستیابی به حکم شرعی می داند،

می‌رسد؛ هرچند ممکن است هریک از این ظنون، به تنهایی ارزشی نداشته باشند (مبلغی، ۱۳۹۸، ص ۲۴۴).

مشهور علمای اصول، از میان ادله ظنی، تنها آن دسته‌ای را که حجیتشان به دلیل خاصی اثبات شده است، معتبر می‌دانند و از سایر ظنون صرفاً برای تأیید استدلال خود بهره می‌گیرند (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۵۸۵). امام خمینی رحمه الله نیز از این روش استفاده کرده و با تجمیع ظنونی همچون شهرت و روایات، حکم مسئله را بیان می‌کند. از آنجا که محور اصلی این روش، تحلیل ظنونی است که در کنار هم تجمیع شده‌اند، از آن به عنوان «روش تحلیلی» یاد می‌شود.

برخی از فقها، از جمله صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۴۱۶) و شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۷۶) نیز در فرایند اجتهاد خود از این روش بهره برده‌اند و تعبیر به کاررفته توسط آنان، مؤید این مطلب است.

۴-۱. روش تطبیقی

روش تطبیقی، دومین روش به کاررفته در فرایند اجتهاد است که برخی از فقها از آن بهره می‌برند. در این روش، مشی و رویکرد استنباطی فقیه بر تطبیق قواعد بر مصادیق مبتنی است. این دسته از فقها، ذهنی منظم و دستگاه‌مند دارند و عمده تلاش آنان در استنباط و حل و فصل مسائل، بر اساس قواعد و تطبیق آن‌ها بر مصادیق مورد بحث است (ر.ک: قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۵). این گروه، کمتر به عواملی همچون سیر تاریخی مسئله، قرائن نهفته در آن، شهرت، تجمیع شواهد و... توجه می‌کنند؛ البته این بدان معنا نیست که به طور کلی از آن‌ها غفلت می‌ورزند.

به بیان دیگر، فقهایی که از این روش پیروی می‌کنند، «تطبیقی» یا «قاعده‌محور» نامیده می‌شوند. هرچند عمده قواعد مورد توجه این گروه، همان قواعد اصولی و رجالی است، اما مفهوم «قاعده» در اینجا فراتر از این دوبرده و شامل ضوابط و حتی قواعد فقهی نیز می‌شود.

در میان فقهای قدیم، شیخ طوسی و علامه حلی، و در میان فقهای معاصر، محقق خویی و آقا ضیاء عراقی، از جمله شاخص‌ترین شخصیت‌های قاعده‌محور محسوب می‌شوند. بیشتر فقهای نجف اشرف نیز در دوران این بزرگان، از این روش

تحلیلی بر روش اجتهادی امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه ... / کاظم ابراهیم زاده و ۱۱

پیروی کرده و کمتر از مسیر قاعده محوری و استدلال بر مبنای قواعد خارج شده اند. روش تطبیقی را با عناوینی همچون روش «صناعت محور»، «ریاضی گونه»، «فقه صنعت»، «فقه فنی»، «روش قاعده گرا» و «روش مدرسه ای» نیز می شناسند (مبلغی، ۱۳۹۸، ص ۲۴۲).

۲. روش اجتهادی امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه

پژوهشی که در کتاب الخلل فی الصلاة انجام شد، نشان می دهد که امام خمینی رحمته الله علیه از جمله فقیهانی است که در استنباط احکام الهی از روش تجمیع ظنون برای ایجاد وثوق و اطمینان استفاده می کند. ایشان ظنونی مانند اجماع و روایات را ملاک قرار داده و بر اساس آن ها حکم مسئله را بیان می کنند، بدون اینکه به مناقشه در هر یک از این ادله بپردازند.

به عنوان نمونه، ایشان فتوا می دهند که افزایش دو سجده موجب بطلان نماز است و مستند ایشان، روایت رفاعه است^۱ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۴۸).

در این روایت، راوی از امام رحمته الله علیه درباره شخصی که رکوع را فراموش کرده و پس از آن سجده و قیام را انجام داده، سؤال می کند. امام رحمته الله علیه پاسخ می دهند که نماز او باطل است و باید از سر گرفته شود. از این روایت نتیجه گرفته می شود که اگر زیادی دو سجده موجب بطلان نماز نباشد، اعاده آن وجهی ندارد؛ بنابراین، زیادی دو سجده موجب بطلان است. با این حال، امام خمینی رحمته الله علیه در ادامه بیان می کنند که حتی در صورت فقدان روایت، اجماع یا شهرت نیز در چنین مواردی حجت بوده و می توان بر اساس آن ها فتوا صادر کرد (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۳۹۳).

اما محقق خویی رحمته الله علیه که در مباحث الخلل فی الصلاة از روش تطبیقی پیروی می کنند، در این زمینه می نویسند: برای اثبات بطلان نماز به دلیل افزایش دو سجده،

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَصَّالَةَ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رحمته الله علیه قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَتَنَسَّى أَنْ يَرْكَعَ حَتَّى يَسْجُدَ وَيَقُومَ قَالَ يَسْتَقْبِلُ». تمامی راویان این روایت ثقه و سند آن معتبر است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۶۶).

اطلاق روایت ابی بصیر^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۵) کفایت می‌کند. این روایت به مقتضای اطلاق خود بیان می‌کند که هر نوع افزایش در نماز، موجب اعاده آن می‌شود.

با این حال، به جهت روایت منصور^۲ و عبید بن زراره^۳ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۵۶) زیادی یک سجده موجب بطلان نماز نیست و از شمول این اطلاق خارج است؛ اما زیادی دو سجده همچنان در زیر مجموعه این اطلاق باقی مانده و حکم بطلان شامل آن می‌شود (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۵۰).

در این مسئله، امام خمینی^۴ برای استنباط حکم، به تحلیل روایت صحیح^۵ رفاعه^۶ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۴۸) می‌پردازند. سپس، تأکید می‌کنند که حتی در صورت نبود این روایت، تجمیع ظنون از قبیل شهرت، اجماع و... می‌تواند مسئله را حل کند. اما محقق خویی^۷ در استدلال خود هیچ اشاره‌ای به اجماع یا شهرت ندارند و صرفاً به اطلاق یک روایت دیگر، غیر از روایت رفاعه، اکتفا می‌کنند. البته، نتیجه فتوای هر دو یکسان است.

۱. «وَيُشَادِدُهُ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ». روایت از سندی معتبر برخوردار است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۴۱).

۲. «سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى فَذَكَرَ أَنَّهُ زَادَ سَجْدَةً قَالَ لَا يُعِيدُ صَلَاةً مِنْ سَجْدَةٍ وَيُعِيدُهَا مِنْ رُكْعَةٍ». روایت از سندی معتبر برخوردار است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۱۳).

۳. «وَعَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْبَرْقِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنْ رَجُلٍ شَكَّ فَلَمْ يَدْرِ أَسَجَدَ ثَلَاثِينَ أَمْ وَاحِدَةً فَسَجَدَ أُخْرَى ثُمَّ اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ قَدْ زَادَ سَجْدَةً فَقَالَ لَا وَاللَّهِ لَا تُفْسِدُ الصَّلَاةَ بِزِيَادَةِ سَجْدَةٍ وَقَالَ لَا يُعِيدُ صَلَاتَهُ مِنْ سَجْدَةٍ وَيُعِيدُهَا مِنْ رُكْعَةٍ». روایت از سندی معتبر برخوردار است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۳۳).

۴. «مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ يَشَادِدُهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَتَسَوَّى أَنْ يَرْكَعَ حَتَّى يَسْجُدَ وَيَقُومَ قَالَ يَسْتَقْبِلُ». روایت از سندی معتبر برخوردار است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۶۶).

۳. تفاوت های روشی اجتهاد امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه

۳-۱. جابریّت و کاسریّت شهرت

امام خمینی رحمته الله علیه نه تنها شهرت را جابر ضعیف سند می داند، بلکه شهرت فتوایی را ممیّز بین حجت و غیر حجت می شمارد (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۱۵).

مثال: امام رحمته الله علیه در بحث اخلاص به زیادی رکعت می فرماید: این گونه اخلاص مطلقاً باعث بطلان نماز است. لکن روایاتی^۱ وجود دارد که وجهی برای تصحیح ذکر می کند. مضمون آن ها بدین گونه است که اگر نمازگزار در نماز چهار رکعتی که یک رکعت به آن اضافه کرده است، در رکعت چهارم خود به اندازه تشهد جلوس نموده باشد، نمازش صحیح است و این زیاده باعث ابطال نمی شود.

نقد و بررسی

اولاً: در این گونه روایات شک و شبهه ای جدی وجود دارد؛ زیرا این روایات، تمام موضوع صحت و فساد را بر جلوسی استوار کرده اند که رکن هم نیست. اگر این جلوس به همراه تشهد نیز ترک شود، بطلان نماز را در پی ندارد. لذا بعید به نظر می رسد که بتوان موضوع را صرفاً همین جلوس دانست.

ثانیاً: مهم ترین دلیلی که باعث می شود به این روایات اعتنایی نشود، اعراض مشهور و اشکال فتوا دهندگان به آن ها است. به همین علت، این روایات صلاحیت تقیید دیگر روایات را ندارند و با وجود اخصیّت از ادله بطلان، کنار گذاشته می شوند (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۳۷۵).

محقق خویی رحمته الله علیه در این جا می نویسد که دو طائفه روایت داریم:
طائفه اول: ادله ای که بر بطلان نماز در صورت زیادی رکعت دلالت دارند.

۱. «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي تَصْرَعٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى خَمْسًا فَقَالَ: إِنْ كَانَ جَلَسَ فِي الرَّابِعَةِ قَدَرَ الشَّهَادَةِ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۹۴). روایت از سندی معتبر برخوردار است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۷۰). «وَرَوَى جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ عَنْهُ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: فِي رَجُلٍ صَلَّى خَمْسًا إِنَّهُ إِنْ جَلَسَ فِي الرَّابِعَةِ مَقْدَارَ الشَّهَادَةِ فَعِبَادَتُهُ جَائِزَةٌ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۹). روایت از سندی معتبر برخوردار است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۳).

طائفه دوم: ادله‌ای که بیانگر صحت نماز در صورت جلوس به اندازه تشهد در رکعت چهارم هستند.

هرچند طائفه دوم زمینه تقیید طائفه اول را دارند، اما به دلیل تعارضشان با روایات دیگر، کنار گذاشته می‌شوند و به آن‌ها عمل نمی‌شود. آن روایات عبارت‌اند از روایت عیص بن قاسم^۱ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۴۳۵) و روایت ابی بصیر^۲ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۵).

این روایات متعارض مربوط به نماز مسافری است که به جای نماز قصر، نماز تمام به جا آورده است. در این گونه موارد غالباً تشهد خوانده می‌شود و جلوس نیز اتفاق می‌افتد، اما حتی با این وجود، حکم به بطلان داده شده است. ضمناً قطعیت دارد که بین نماز مسافر و غیر مسافر در این مسئله تفاوتی نیست و از این جهت، خدشه‌ای بر مطلب و مدعا وارد نمی‌شود.

محقق خویی^{رحمه‌الله} بیان می‌کنند که اعراض مشهور باعث سقوط حجیت روایات نمی‌شود و در همین زمینه به صاحب حدائق اشکال می‌کنند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۴۳).

امام خمینی^{رحمه‌الله} بر اساس مخالفت این روایات با مشهور، آن‌ها را فاقد حجیت دانست و همین را دلیل اساسی و عمده در نقد این روایات قرار داد. با این وجود، دیگر صلاحیت تقیید ادله بطلان از بین می‌رود. همچنین، ایشان اشاره‌ای به احادیث معارض نیز نکرده‌اند؛^۳ لکن محقق خویی^{رحمه‌الله} اعراض مشهور را باعث سقوط حجیت

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعِصَى بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ صَلَّى وَهُوَ مُسَافِرٌ فَأَتَمَّ الصَّلَاةَ فَقَالَ: إِنْ كَانَ فِي وَاقْتٍ فَلْيُعِدْ وَإِنْ كَانَ الْوَقْتُ قَدْ مَضَى فَلَا. مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ يَأْتِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ مِثْلَهُ وَيَأْتِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ مِثْلَهُ». روایت از سندی معتبر برخوردار است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۰۲).

۲. «وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سُؤَيْدِ الْقَلَاءِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ يُتَسَيَّ فَيُصَلِّي فِي السَّفَرِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فَقَالَ: إِنْ ذَكَرَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ فَلْيُعِدْ وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ حَتَّى يَمُتَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ. وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ يَأْتِيهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ نَحْوَهُ». روایت از سندی معتبر برخوردار است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۳۰).

۳. جهت مثال‌های بیشتر رجوع شود به کتاب *الخلل فی الصلاة* امام خمینی^{رحمه‌الله} در صفحات: ۱۳۲، ۱۵۱، ۲۹۳، ۳۷۵.

تحلیلی بر روش اجتهادی امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه ... / کاظم ابراهیم زاده و ۱۵

روایت نمی‌داند، لذا از طریق معارضه این روایات با روایات دیگر، اعتبار آن‌ها را ساقط می‌کند.

تحلیل و بررسی

توجه به قول مشهور، با همه مزایای خود، آفتی بسیار شکننده نیز دارد. مراجعه به قول مشهور می‌تواند آزادی علمی فرد را از بین ببرد و موجب شود که شخص، علی‌رغم دست‌یابی به نظری خاص، به دلیل مخالفت با مشهور از آن دست بردارد. این امر یکی از مهم‌ترین موانع نوآوری بوده و علم را دچار رکود می‌کند. اما اگر این توجه منجر به احتیاط علمی و دقت بیشتر شود، امری مطلوب خواهد بود.

احتمالاً یکی از عواملی که موجب توجه بیش از پیش به شهرت شد، این بود که علما عمل مشهور بر اساس روایتی را موجب جبران ضعف آن و اعراض ایشان را موجب ضعف آن دانستند. این خود از عوامل شهرت‌گرایی شد. شهرت‌گرایی تا حد زیادی باعث شد خلاقیت از فقها سلب شود و سعی‌شان بر این باشد که برخلاف مشهور فتوا ندهند.

از جمله، مرحوم خوانساری با این که معتقد بود اگر کسی به روایات مراجعه کند، قائل به عدم تنجس آب قلیل ملاقی با نجس می‌شود، اما از آن جاکه مشهور فقها قول به تنجس را پذیرفته بودند، وی نیز از نظر خود دست کشیده و مانند مشهور فتوا داده است (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۷).

۲-۳. پرداختن به اقوال فقها

رجوع به اقوال، عملی بسیط و ساده نیست و صرف مراجعه به آن‌ها نیز چندان راه‌گشا نمی‌باشد، بلکه چنین رجوعی باید هدفمند و روشمند باشد. به بیان دیگر، در باب اقوال نیز باید اجتهاد کرد. مراد از اجتهاد در اقوال این است که به صورت گذرا و بدون تأمل کافی از کنار آن‌ها عبور نشود، بلکه با بذل تلاش متناسب، مقصود نهایی از آن‌ها کشف گردد. بدین ترتیب، فواید رجوع به اقوال چندین برابر می‌شود (مبلغی، ۱۳۹۸، ص ۲۶۷).

امام خمینی رحمته الله علیه ذیل هر مسئله به وجود آن بین قدما بلکه متأخران اشاره دارد و از

ذکر مسئله در میان قدما و وجود اجماع منقول و محصل غفلت نمی‌کند. با این حال، برخلاف صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۵)، از نقل گسترده اقوال خودداری کرده و فقط در حد نیاز مسئله فقهی بدان‌ها می‌پردازد.

مثال: امام در مورد اخلاص به نماز از روی جهل پیرامون استدلال به حدیث لاتعداد^۱ (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۸۵) به اقوال فقها اشاره کرده و می‌فرماید: «فقتضى حكاية السيد توافق الأصحاب على الاشتراك، كما أن مقتضى كلام المحقق - المنقول عن «المعتبر» في مقابل «الحلي»...» (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۲).

در این بحث، امام خمینی رحمته الله با تتبع اقوال به دنبال کشف شهرت صحیح و کنار زدن شهرت ادعایی جبران‌کننده روایت داوود بن فرقد هستند؛^۲ اما محقق خویی رحمته الله، هر چند به کلمه مشهور اشاره‌ای دارند و البته معنای منسوب به مشهور را نیز منکر هستند، ولی در پی نقل اقوال فقها و کشف شهرت نیستند، چرا که ایشان اجماع و شهرت را حجت نمی‌دانند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۱، ص ۱۱۰).^۳

تحلیل و بررسی

فقیه برای استنباط، بی‌نیاز از مراجعه به اقوال فقها نیست، چرا که نظریات ایشان می‌تواند در فهم و تعمیق مسائل راه‌گشا باشد. ممکن است فقها به جهاتی توجه کرده باشند که شخص خود بدان ملتفت نباشد. مراجعه به اقوال بزرگان زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که اکثر ایشان دارای نظری خاص باشند. این امر به صورت طبیعی موجب احتیاط علمی شده و شخص را وامی‌دارد تا در اطراف آن مسئله دقت بیشتری کند و آن را بررسی نماید.

۱. «وفي الخصال عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ حَمْسَةٍ: الظُّهُورُ وَالْوُقُوتُ وَالْقِبْلَةُ وَالزُّكُوعُ وَالشُّجُودُ، ثُمَّ قَالَ: الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَالشَّهَادَةُ سُنَّةٌ وَالْكَبِيرُ سُنَّةٌ وَلَا يَنْقُصُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةُ». روایت از سندی معتبر برخوردار است (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۳۷).

۲. جهت مثال‌های بیشتر، رجوع شود به کتاب *الخلل فی الصلاة* امام خمینی رحمته الله در صفحات: ۶۱، ۷۲، ۱۶۵، ۲۰۵، ۲۲۵، ۳۳۱.

۳. جهت مثال‌های بیشتر، رجوع شود به کتاب *موسوعة محقق خویی* رحمته الله جلد ۱۸، صفحات: ۳۴، ۳۵، ۵۵، ۱۳۱، ۳۳۸.

دلایل اهمیت احاطه و آگاهی براقوال فقها:

۱. استفاده از اقوال فقها، به طور غیرمستقیم، مفید فایده است. فقها همان روایاتی را در اختیار دارند که نزدیک به زمان معصوم علیه السلام بوده اند. بنابراین، استظهارات و نکاتی که آنان در ارائه این روایات مطرح می کنند، برای درک این روایات بسیار سودمند است. ممکن است این استظهارات، قرائنی را به ما ارائه دهند که فهم این قرائن، بسیار راه گشا باشد. البته باید توجه داشت که این استفاده ها تأثیر انحرافی ندارند، بلکه تأثیر مثبتی در درک روایات و استظهار از آن ها دارند. بسیاری از مواقع که فقهای گذشته از یک روایت استفاده و استظهار می کردند، روشن می شد که این استفاده و ارجاع درست بوده است.
۲. با توجه به اطلاعات حاصل از اقوال فقهای گذشته، می توان گفت که ارتکازات متشرعه به درستی تعیین می شوند و می توانند به عنوان قرائن معنوی، استظهاری را شکل دهند. به همین دلیل، مشاهده می شود که فقها در این بخش نیز برای اقوال قدما ارزش قائل هستند.

۳-۳. حجت وثوق صدوری و سندی

دسته ای از فقیهان «وثوق سندی» را معتبر می دانند. از جمله این فقها می توان به سید محمد موسوی عاملی، شیخ حسن عاملی، شهید ثانی و در دوران معاصر محقق خویی رحمته الله علیه اشاره کرد. با این حال، اختلاف اندکی میان آنان وجود دارد؛ برای مثال، سید محمد عاملی تنها به روایت صحیح اعلایی که راویان آن توسط دو نفر رجالی توثیق شده باشند، عمل می کند، در حالی که محقق خویی رحمته الله علیه علاوه بر روایات صحیح و حسن، روایات موثق را نیز حجت می داند.

در مقابل، دسته ای دیگر از بزرگان پیرو مکتب وثوق صدوری هستند و ملاک صحت روایات را اطمینان و گمان معتبر به صدور آن از معصوم علیه السلام می دانند و بین اقسام حدیث تفاوتی قائل نمی شوند.

فقه امام خمینی رحمته الله علیه بر مکتب وثوق صدوری استوار است و ایشان هر قرینه ای را که موجب اعتبار روایت شود، معتبر می دانند. این شیوه فقهی در تاریخ فقهات ریشه دارد و با روش فقهای بزرگی همچون حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، شیخ

انصاری، صاحب جواهر، میرزای شیرازی، میرزای نائینی، آقا ضیاء عراقی، آیت الله حکیم، سید احمد خوانساری، وحید بهبهانی، محمد مهدی بحر العلوم، میرزای قمی، ملا احمد نراقی و آیت الله بروجردی سازگار است.

برای مثال، حضرت امام علیه السلام در فرع سوم از مسائل خلل در قبله، برای استناد به قاعده "من أدرك"،^۱ هشت روایت را ذکر می‌کنند، اما تنها روایت عمار^۲ (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۱۷) را موثق دانسته و سایر روایات را با توجه به قرائنی همچون اجماع و شهرت فتوایی تأیید می‌کنند؛ اما محقق خویی رحمته الله در همین مسئله، تنها روایت عمار را که موثق است، حجت می‌دانند و سایر روایات ضعیف را رد می‌کنند و فرایند استنباط را از طریق دیگری پیگیری می‌نمایند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۱، ص ۲۳۳).

تحلیل و بررسی

روش توثیق سندی دارای اشکالات و ایراداتی است، از جمله:

۱. این روش، روشی ظنی برای اثبات صدور مضمون روایت از سوی معصوم است و حتی در صورتی که علم به وثاقت تمام راویان موجود در سند روایت حاصل شود، این امر لزوماً علم به صدور متن روایت را به دنبال ندارد، زیرا احتمال خطای راوی در شنیدن یا فهم حدیث و همچنین فراموشی او در نقل روایت وجود دارد. افزون بر این، خطا و اشتباه تدوین گران حدیث و احتمال جعل حدیث بر راویان ثقه نیز مطرح است، همان گونه که ضعف سند روایت نیز لزوماً به معنای عدم صدور آن نیست.
۲. از سوی دیگر، علمای رجال در ارزیابی، توثیق و تضعیف راویان اختلاف نظرهای فراوانی دارند، به گونه ای که احراز وثاقت یا ضعف یک راوی برای محقق دشوار است و او را در مقام اخذ یا رد روایت دچار تردید می‌کند.
۳. علاوه بر این، علمای جرح و تعدیل موضوعیت ذاتی در توثیق و تضعیف راویان

۱. بنا بر مفاد این قاعده که عنوان کامل آن "من أدرك ركعة فقد أدرك الصلاة" است، اگر یک رکعت از نماز در وقت نماز باشد، به منزله آن است که تمام نماز در وقت اقامه شده است. بر این اساس، چنانچه به مقدار یک رکعت از وقت باقی باشد، خواندن نماز واجب فوری و ادا شمرده می‌شود (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۴۸-۵۱).

۲. «وفي وثقة عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث "فإن صلى ركعة من الغداة، ثم طلعت الشمس، فليتم وقد جازت صلاته". روایت از سندی معتبر برخوردار است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۹۰).

تحلیلی بر روش اجتهادی امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه ... / کاظم ابراهیم زاده و ۱۹

حدیث ندارند و برخی از آنان ممکن است تحت تأثیر هوای نفس یا روابط شخصی قرار گیرند که این امر موجب از بین رفتن اطمینان نسبت به صحت ارزیابی آنان و در نتیجه عدم اعتبار اقوالشان می شود. برای نمونه، در منابع رجالی آمده است که ربیعہ دربارهٔ عبدالله بن ذکوان گفته است که او ثقه و مورد رضایت نیست، اما ابن حجر می گوید: نمی توان سخن ربیعہ را پذیرفت، زیرا میان این دو دشمنی آشکار وجود داشت (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۵).

۴. در این روش، برای شناخت حق از رجال استفاده می شود، زیرا بر اقوال علمای جرح و تعدیل و راویان حدیث تکیه دارد، در حالی که این روش با توصیه های امیرالمؤمنین علیه السلام در تعارض است، آنجا که می فرماید: «إِنَّ الْحَقَّ لَا يُعْرَفُ بِالرِّجَالِ، اعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفِ أَهْلَهُ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۱۱) و «أَنْظُرْ إِلَى مَا قَالُوا وَلَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ» (الآمدی، ۱۴۱۰، ص ۶۰۷، حدیث ۷۳۵۷).

با توجه به این اشکالات، روش توثیق صدور از لحاظ تطبیقی و عملی، پیشگام و ارجح بر روش توثیق سندی به نظر می رسد. تفاوت اساسی میان این دو روش در این است که وثوق و صحت سند روایت لزوماً علم به صدور مضمون آن را به همراه ندارد، زیرا امکان خطای شخص ثقه همواره وجود دارد و همان گونه که ضعف سند روایت لزوماً به معنای عدم صدور آن نیست، قوت سند نیز به معنای صدور روایت نخواهد بود. در مقابل، وثوق صدور مبتنی بر عرضه متن روایت بر کتاب و سنت و معلومات یقینی همچون بدیهیات عقلی، حقایق تاریخی و قوانین علمی است که نتیجه آن، حصول علم به صدور روایت می باشد. بر این اساس، ملاک اخذ یا رد روایت در روش نقد سند و توثیق سندی، غلبه ظن به صدور یا عدم صدور روایت است، در حالی که در روش نقد متن و توثیق صدور، ملاک، علم یا عدم علم به صدور آن از سوی معصوم خواهد بود.

۳-۴. حجیت وثوق صدور و سندی

حجیت تسالم اصحاب نزد امام خمینی رحمته الله علیه به عنوان یکی از ادله اجتهادی مورد پذیرش است و ایشان در مسائل فقهی به آن استناد می کنند (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۶۴۶). برای نمونه، در بحث قیام متصل به رکوع، هنگام بررسی رکن بودن آن،

می‌نویسند که اجماعی که محقق حلی^۱ در این مورد مطرح کرده، ثابت نیست؛ زیرا در کلمات قدمای فقه مطرح نبوده و از محقق حلی به بعد مورد توجه قرار گرفته است، بنابراین، این اجماع اعتباری ندارد. با این حال، پس از تشکیکی که امام خمینی رحمته الله در اجماع مطرح می‌کنند، می‌فرمایند که با وجود تسالم اصحاب^۲، نمی‌توان از این حکم گذشت و گفت که قیام متصل به رکوع رکن نیست؛ زیرا قائل شدن به خلاف تسالم اصحاب جرأتی می‌خواهد که ما نداریم^۳ (خمینی، بی‌تا، ص ۳۴۳).

در مقابل، محقق خویی رحمته الله چنین اجماعی را حجت نمی‌داند و در همین مسئله، هیچ اشاره‌ای به مشهور و اجماع نمی‌کنند، بلکه به صراحت می‌نویسند که هیچ دلیلی، جزدخالت این قیام در تحقق ماهیت رکوع، بروجوب آن وجود ندارد. از این سخن برداشت می‌شود که ایشان به تسالم^۴ و اجماع هیچ توجهی ندارند و رکنیت قیام متصل به رکوع را نمی‌پذیرند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۴، ص ۱۷۹). هرچند که در نتیجه، این قیام را همچون امام خمینی رحمته الله واجب می‌دانند، اما تفاوت این دو نظریه علاوه بر روش استدلال، در نتیجه فقهی نیز به این صورت است که امام خمینی رحمته الله این قیام را رکن و محقق خویی رحمته الله آن را واجب می‌دانند. البته در رساله عملیه، هر دو فقیه رکنیت قیام متصل به رکوع را بیان کرده‌اند (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۷۰؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶۰).

تحلیل و بررسی

در اجماع، اختلاف تعابیر فراوانی وجود دارد. با وجود اختلاف در تعبیر بین فقهای

۱. «الثالث: القیام، وانما آخره عن النية وتكبيره الإحرام لأنه لا یصیر جزء من الصلاة إلا بهما، وعلّة الشیء سابقه علیه، وهو واجب وركن مع القدرة، وعليه إجماع العلماء». (محقق حلی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۵۸).

۲. تسالم یکی از ادله اجتهادی غیرلفظی به معنای همراهی کردن و تسلیم بودن است. حضرت امام در مباحث خلل در نماز از این دلیل در چند مورد استفاده کرده‌اند از جمله صفحات ۹۱، ۲۷۵، ۳۳۰، ۳۴۳، ۴۳۱.

۳. امام در صفحه ۲۹۲ نیز به اجماع استناد کرده‌اند. این تعبیر نشان می‌دهد که از نظر امام، ارزش تسالم کمتر از اجماع است. حتی از برخی عبارات ایشان چنین برداشت می‌شود که ارزش تسالم از ادعای عدم خلاف نیز پایین‌تر است: «والدلیل علیه - بعد تسالم الأصحاب علیه، ونقل عدم الخلاف، بل الإجماع كما هو ظاهر...» (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۳۸۵).

۴. محقق خویی تسالم را عموماً همراه با این شرط بیان می‌کنند که هیچ اختلافی در آن وجود نداشته باشد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۸۱ و ۳۷۷).

تحلیلی بر روش اجتهادی امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه ... / کاظم ابراهیم زاده و ۲۱

عامه و خاصه، باید نتیجه گرفت که اجماع به معنای اتفاق تعدادی از فقها بر یک حکم شرعی است که این اتفاق بر حکم شرعی تأثیر می‌گذارد. هر چند در دلیل حجیت این اتفاق و چگونگی آن اختلاف نظر وجود دارد، از منظر امامیه، اجماعی معتبر است که کاشف از رأی معصوم علیه السلام باشد. اما اگر این اجماع به این شکل برای ما حاصل نشود، می‌تواند با کمک قرائن دیگر ما را به قول معصوم یا دلیل معتبر دیگری رهنمون کند. کنار گذاشتن اجماع و برخورد منفی محقق خویی با اجماعات، موجب محرومیت از یک قرینه محکم در حل مسائل فقهی است.

۳-۵. بررسی سند روایات

محقق خویی رحمته الله علیه در فقه، با دقت و حوصله بیشتری سند روایات را بررسی می‌کند و قرائنی را که گاهی علمای فقه و رجال، همچون شیخ انصاری و وحید بهبهانی، بر وثاقت راویان گردآوری کرده‌اند، مورد بررسی قرار می‌دهد. در مجموع می‌توان گفت قوام فقه محقق خویی رحمته الله علیه بر بررسی سندی و راویان روایت است (ربانی بیرجندی، ۱۳۹۷، ص ۳۵۷).

اما امام خمینی رحمته الله علیه هر چند بررسی‌های تفصیلی رجالی و دقت در اسناد و وثاقت راویان دارند، لکن به اندازه محقق خویی رحمته الله علیه به این مباحث اهتمام نمی‌ورزند. به عنوان مثال، امام رحمته الله علیه در بحث اخلاق به ستر عورت، به روایت عبدالله بن مسکان از امام باقر علیه السلام استدلال می‌کنند و در بررسی سندی این روایت می‌نویسند که رد کردن روایات عبدالله بن مسکان صرفاً به این دلیل که او از احداث اصحاب امام باقر علیه السلام بوده یا تنها یک روایت از امام علیه السلام نقل کرده است، پذیرفتنی نیست و بیان احتمالات بدون دلیل، برای اثبات این مطلب کافی نیست (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۱)؛^۱ اما محقق خویی رحمته الله علیه سند روایت عبدالله بن مسکان را در همین مسئله، از حیث طبقات روات، سنوات حیات و ممات آنان و... به طور مفصل بررسی می‌کند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۳۹۸).^۲

۱. جهت مثال‌های بیشتر، رجوع شود به کتاب *الخلل فی الصلاة* امام خمینی رحمته الله علیه در صفحات ۵۸ و ۲۳۲.

۲. جهت مثال‌های بیشتر، رجوع شود به کتاب *موسوعه محقق خویی* رحمته الله علیه، جلد ۱۸، صفحات ۸۳، ۸۷، ۱۱۴، ۱۶۱، ۱۹۵، ۱۹۹، ۴۰۸ و جلد ۱۹، صفحات ۲۸، ۵۹، ۹۲، ۹۸، ۳۷۳.

تحلیل و بررسی

بررسی سندی و متنی روایات مستلزم چند امر است:

۱. بررسی سند روایات نیازمند آشنایی با قواعد رجالی، شرایط وثاقت روایات و مسائل جایگزین وثاقت آنهاست.

۲. دسته‌بندی روایات در هر مسئله، به این معنا که مشخص شود چند طائفه از روایات در آن مسئله وجود دارد.

۳. بررسی دلالت، تنافی، توافق و جمع عرفی میان روایات که بخش مهمی از استدلال فقهی را تشکیل می‌دهد، زیرا می‌تواند دلیل اجتهادی را که اکمل و اقدم الادله است، ایجاد کند.

با این وجود، احادیث در طول تاریخ و حیات پرفراز و نشیب خود با پدیده‌هایی همچون وضع، جعل، تصحیف، تحریف، تدلیس، خطا و نسیان راویان روبه‌رو بوده‌اند. از این رو، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فقها همواره احراز صدور روایت از معصومین علیهم‌السلام بوده است. اما از آنجا که دست‌یابی به حدیث متواتر به ندرت اتفاق می‌افتد و اکثر روایات ما از طریق اخبار آحاد و راویان به ما رسیده‌اند، لازم است تمامی کسانی که در سلسله ناقلان احادیث قرار دارند بررسی شوند تا حدیث معتبر از نامعتبر و درجه اعتبار و صحت آن باز شناخته شود.

با این توضیح، روش محقق خویی رحمته‌الله در مباحث الخلل فی الصلاة شایسته‌تر به نظر می‌رسد، هر چند امام خمینی رحمته‌الله نیز در دیگر آثار استدلالی خود به این مهم توجه داشته‌اند.

۴. شباهت‌های روشی اجتهاد امام خمینی رحمته‌الله و محقق خویی رحمته‌الله

۴-۱. توجه به مباحث فلسفی در فقه

برخی از محققین بر این باورند که امام رحمته‌الله هر چند در فلسفه سرآمد عالمان عصر خود بود، اما هیچ‌گاه فقه را با مباحث فلسفی در نیامیخت. همچنین، محقق خویی رحمته‌الله، هر چند شاگرد شیخ محمد حسین غروی اصفهانی بود، سبک استاد خویش را پیش نگرفت و فقه را با فلسفه نیامیخت (حب‌الله، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۹).

تحلیلی بر روش اجتهادی امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه ... / کاظم ابراهیم زاده و ۲۳

حال آن که، بررسی کتاب **الخلل فی الصلاة** امام رحمته الله علیه و مباحث خلل نماز محقق خویی رحمته الله علیه نشان می دهد که ایشان از مباحث فلسفی در حل مسائل فقهی استفاده کرده اند، مانند بحث درباره عدم امکان شرطیت و جزئیت «عدم» (ر.ک: خمینی، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۲۷۱؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۴۹، ص ۱۴).^۱

تحلیل و بررسی

اصل ارتباط فلسفه و فقه و اصول قابل قبول است، زیرا برخی از مباحث فقهی و اصولی مانند اجتهاد و تقلید مبتنی بر درک مسائل فلسفی ای همچون دور هستند. با این حال، تأکید می شود که مسائل فقهی و اعتباری نباید با مسائل فلسفی اشتباه گرفته شوند. از سوی دیگر، با توجه به اعتباری بودن مسائل فقهی، پایبندی به اصول حاکم در فلسفه در مسائل فقهی و اصولی موجه نیست. از این رو، به دلیل عدم ارتباط مباحث فلسفی با استنباط احکام، حذف یا لااقل تلخیص آن ها از فقه و اصول ضروری به نظر می رسد.

۴-۲. تطور در اقوال فقهای عامه

حضرت امام رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه در مباحث فقهی مطرح در کتاب **الخلل فی الصلاة** به اقوال عامه توجه کرده اند.

در روایات زیادی، فراموشی تکبیره الاحرام به صورت مطلق، سببی برای بطلان نماز دانسته شده است. اما در مقابل، حلبی در روایتی صحیح^۲ گزارش می دهد که این فراموشی هنگامی موجب بطلان نماز است که فرد از ابتدا نیت تکبیره الاحرام نداشته باشد.

۱. هر چند حضرت امام رحمته الله علیه در اثر دیگر خود می فرماید: «دقت های فلسفی در نصوص شرعی برای دریافت اندیشه یا تکلیف اصولی درست نیست، خواه برای کشف مقصودی باشد که از مجموع عبارت باید دریافت کرد و خواه برای فهم واژه ای باشد که در عبارت به کار گرفته شده است. پاسخ های دقیق فلسفی، گرچه درست است، ولی از ذهن عامه مردم به دور است» (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۲۶).

۲. «وَأَمَّا مَا رَوَاهُ سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُكَبِّرَ حَتَّى دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ أَلَيْسَ كَانَ مِنْ نِيَّتِهِ أَنْ يُكَبِّرَ فَلْتُكَبِّرُ نَعَمْ قَالَ فَلْيَنْمِضْ فِي صَلَاتِهِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۴۴). روایت از سندی معتبر برخوردار است (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ص ۲۳۰).

مواجهه با تعارض در این دودسته روایت، امام خمینی رحمته الله علیه را بر آن داشت که راه حل‌هایی ارائه دهند. یکی از این راه حل‌ها حمل مطلق بر مقید است. ایشان این حمل را سبب حمل مطلقات بر فرد نادر نمی‌دانند و برای آن تصویری^۱ نیز ارائه می‌دهند. لذا با وجود حمل مطلق بر مقید، دیگر نمی‌توان به صرف وجود نظریه اکتفا به نیت در میان عامه، روایت را حمل بر تقيه نمود.

امام رحمته الله علیه در ادامه تقریبی دیگر ارائه می‌دهند که تقیید ادله بطلان به سبب نسیان تکبیره الاحرام را منتفی می‌کند. ایشان این ادله را آبی از تخصیص قلمداد می‌کنند و در پی آن می‌فرمایند که روایت صحیح حلی، با وجود موافقت با عامه و مخالفت با شهرت، باید کنار گذاشته شود (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۳۴۹).^۲

محقق خوئی رحمته الله علیه در تعارض این دودسته روایت بیان می‌کند که حمل مطلق بر مقید، به دلیل حمل مطلقات بر فرد نادر، امکان پذیر نیست و این تعارض را باید به گونه ای دیگر حل کرد. موافقت روایت حلی با عامه، از جمله وجوهی است که روایات مقابل را ترجیح می‌دهد و روایت حلی را حمل بر تقيه می‌نماید (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۷۳).^۳

تحلیل و بررسی

در زمان ائمه اطهار علیهم السلام، حکومت‌های اهل سنت بر سرکار بودند و اسلامی که در آن دوران مطرح بود، تحت تأثیر فتواهای فقیهانی مانند ابوحنیفه، مالک، شافعی،

۱. اما در اینجا تصویری ممکن است که حمل بر فرد نادر در این مورد اتفاق نیفتد. فرد نادر موردی است که نیت تکبیر داشته و دچار فراموشی شده است. لکن اگر شخص نیت تکبیر هم نداشته و فراموش نکرده است، فرد نادر نیست. زیرا نیت عنوان نماز، نیت اجزاء به صورت جزئی در پس جزئی دیگر نیست، بلکه هر جزئی از مرکب برای وجودش نیازمند تصور و تصدیق به فائده است. پس از آن متعلق اراده واقع می‌شود. پس ایجاد هر جزء موقوف بر اراده ای مستقل است که به خود همان جزء تعلق گرفته است. بنابراین شخصی ممکن است نیت مجموع نماز را داشته ولی نیت تکبیره الاحرام را نداشته باشد. این مقوله هم شایع است و نادر نیست. اگر مطلقات حکم بطلان موردی را بگیرد که فرد نیت جزء تکبیره الاحرام را نداشته است، حمل بر فرد نادر اتفاق نمی‌افتد. روایت حلی هم فردی را بیان می‌کند که نیت جزء تکبیره الاحرام را داشته لکن فراموش کرده است (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۳۴۹).

۲. جهت مثال‌های بیشتر رجوع شود به کتاب الخلل فی الصلاة امام خمینی رحمته الله علیه در صفحات ۱۵۲، ۲۰۴ و ۲۱۷.

۳. جهت مثال‌های بیشتر رجوع شود به کتاب موسوعه محقق خوئی، جلد ۱۸، صفحات ۱۵۸ و ۱۹۷.

تحلیلی بر روش اجتهادی امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه ... / کاظم ابراهیم زاده و ۲۵

اوزاعی و دیگران قرار داشت؛ لذا سخنان ائمه علیهم السلام را می توان در بستر تاریخ اهل سنت و در چارچوب روایات و فتاوی مشترک میان آنان و اهل بیت علیهم السلام بهتر درک کرد.

یکی از مؤیدات این حقیقت، آن است که روایات شیعه عمدتاً به صورت سؤال از ائمه علیهم السلام مطرح شده است. این امر نشان می دهد که پرسش کنندگان غالباً اهل علم بودند، زیرا عوام جامعه نمی توانند چنین سؤالات دقیقی را طرح نمایند. بنابراین، این افراد ابتدا مسائل فقهی را از فقهای اهل سنت می شنیدند و سپس جهت بررسی صحت و دقت آن ها، از ائمه علیهم السلام پرسش می کردند.

نتیجه آنکه احاطه و آگاهی بر اندیشه و اقوال فقهی فرق اسلامی، امروزه نیز برای جامعه ضروری است؛ به ویژه در مباحث فقهی وضعی (حقوق معاملات) که دیگر مکاتب فقهی نیز در آن حوزه صاحب نظر هستند. نمونه هایی از این رویکرد را می توان در آثار فقهایی همچون علامه حلی در تذکره و منتهی المطلب و شیخ طوسی در المبسوط مشاهده کرد. این بزرگان تطبیقات فقهی میان امامیه و سایر فرق اسلامی را بررسی نموده اند تا تمام فقها بتوانند ادله مختلف را ملاحظه و از آن ها بهره برداری کنند. بنابراین، مطالعه اقوال عامه و سایر فرق اسلامی، موجب تقویت و به روز شدن نظرات فقهی می شود که نتیجه آن، ارائه فقهی تطبیقی و قابل استفاده در مباحث معاصر است.

۴-۳. جایگاه دلیل فقهاتی (اصول عملیه) در استنباط

امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه از ادله فقهاتی، تنها در مواردی که فقه به طور واقعی به آن نیاز دارد، استفاده می کنند و عمدتاً ادله اجتهادی را برای استنباط احکام به کار می گیرند.^۱

امام خمینی رحمته الله علیه هر چند در مباحث فقهی خود عمدتاً بر قواعد اجتهادی تکیه دارند، اما این قواعد در اغلب مسائل کتاب الخلل فی الصلاة از نوع اصول عملیه نیستند. با این حال، در برخی موارد، حتی دلیل فقهاتی مانند استصحاب را به صورت مفصل بررسی کرده و استصحابات کلی را نیز بر مسائل تطبیق می کنند، اما

۱. ادله مورد استفاده فقیه یا ادله اجتهادی است که شامل دلیل لفظی (آیات و روایات) و دلیل غیر لفظی (اجماع، عقل، سیره، فعل معصوم، تسالم، ارتکاز، شهرت و مذاق) است و یا دلیل فقهاتی (برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر) می باشد.

پایه استنباط ایشان اصول عملیه نیست. با این وجود، در برخی مسائل، اصول عملیه نیز در استنتاج فقهی ایشان مورد توجه قرار گرفته است. یکی از این موارد، اصل احتیاط است که در بحث اخلال به تکبیره الاحرام پس از بررسی ادله مختلف، مورد استناد قرار می‌گیرد و ایشان بیان می‌کنند که مقتضای احتیاط در این مسئله، اتمام نماز و اعاده آن است (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۳۶۲).^۱ محقق خویی رحمته الله نیز در حل هر مسئله، در صورت وجود روایات، دیگر از ادله فقهی استفاده نمی‌کنند؛ اما در مسائلی که روایات به صراحت حکم را بیان نکرده‌اند، اصول عملیه را مبنای استنباط قرار می‌دهند. به عنوان نمونه، در مورد مکلفی که پس از علم به وجوب سجده سهودر انجام آن شک کرده است، ایشان به قاعده اشتغال یا استصحاب عدم اتیان متوسل می‌شوند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۴۰۰).

همچنین، در جایی که مکلف درباره اصل انجام نماز دچار شک شده و معتقد است که وقت نماز به پایان رسیده است، اما سپس متوجه می‌شود که شک اوزمانی رخ داده که هنوز وقت نماز باقی بوده است، محقق خویی رحمته الله به قاعده اشتغال یا استصحاب عدم اتیان نماز تمسک می‌کنند^۲ (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۱۲۵).

تحلیل و بررسی

نگرش به منطق استعمال اصول عملیه و سنخ‌شناسی آن، اگرچه در اغلب موارد استناد به اصول عملیه را در امور استنباطی، با وجود ادله اجتهادی، ممتنع می‌سازد، اما همچنان می‌توان به گستره استنادی محدودتری برای اصول عملیه قائل شد. در واقع، موازین اسلام که در اصول احکام شرعی تصریح شده‌اند و درج مناط‌هایی همچون ادله اجتهادی، موجب محدود شدن فرصت استناد به اصول عملیه، مؤخر شدن رتبه مراجعه به آن و رفع زمینه تکثر استنادی می‌شود. در حقیقت، در بیشتر

۱. جهت مثال‌های بیشتر رجوع شود به کتاب الخلل فی الصلاة امام خمینی رحمته الله در صفحات: ۱۵۳، ۱۸۹، ۲۳۰، ۲۷۷، ۳۲۷، ۳۴۴، ۳۶۳، ۳۶۹، ۳۸۳ و ۴۰۹.

۲. مورد دیگر، جایی است که امر ادای نماز به طور حتم ساقط شده است و مبنای ما برای وجوب قضا، وجود امر امرجدیدی است. از آنجاکه وجود امرجدید برای قضا در این مورد ثابت نشده و مکلف با شک مواجه شده است، راه حل وی اصل براءة نسبت به وجوب قضاست که این وجوب را از ذمه او ساقط می‌کند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۱۲۰).

تحلیلی بر روش اجتهادی امام خمینی رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه ... / کاظم ابراهیم زاده و ۲۷

مباحث مربوط به خلل در نماز، ادله اجتهادی امکان دسترسی به ملاکات احکام را فراهم می کنند. همچنین، انضمام ظنون متراکم به یکدیگر - که روش فقهی حضرت امام نیز بر آن مبتنی است - به دلیل آنکه معلوم الکذب نیست، به واقع نزدیک تراز اصول عملیه است و اگر این تراکم ظنون منجر به حصول قطع یا اطمینان شود، حجت خواهد بود. این رویکرد در موارد متعددی مستند فقها قرار گرفته است، از جمله محقق حلی (حلی، ۱۴۲۳، ص ۲۰۱)، شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۹۲) و جناب کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۸۸).

نتیجه گیری

با توجه به مباحث فوق، نتایج ذیل حاصل می شود:

۱. نتیجه بررسی روش شناسی اجتهاد امام رحمته الله علیه در کتاب الخلل فی الصلاة و روش شناسی اجتهاد محقق خویی رحمته الله علیه در مباحث الخلل فی الصلاة در موسوعه که در هشت عنوان «جابر بودن و کاسر بودن شهرت»، «تبع اقوال فقها»، «حجیت وثوق صدور و سندی»، «حجیت اجماع»، «بررسی سند روایات»، «توجه به مباحث فلسفی در فقه»، «تطور در اقوال فقهای عامه» و «جایگاه دلیل فقهاتی (اصول عملیه) در استنباط» صورت گرفت این است که ساختار بنیادین و روش محوری اجتهاد امام رحمته الله علیه در کتاب الخلل فی الصلاة غالباً تحلیلی است، زیرا فرایند استنباط ایشان مبتنی بر تحلیل و تجمیع ظنون می باشد. در مقابل، ساختار بنیادین و روش محوری اجتهاد محقق خویی رحمته الله علیه عمدتاً تطبیقی است، چرا که بر اساس قیاس و چیدمان صغری و کبری به مسائل ورود کرده و به استدلال بر مطلوب می پردازد. نوع برخورد و روش حضرت امام رحمته الله علیه و محقق خویی رحمته الله علیه در سه محور «توجه به مباحث فلسفی در فقه»، «تطور در اقوال فقهای عامه» و «جایگاه دلیل فقهاتی (اصول عملیه) در استنباط» مشابه است، اما در سایر موارد با یکدیگر تفاوت دارند.

۲. دوروش تطبیقی و تحلیلی که به ترتیب توسط محقق خویی رحمته الله علیه و امام خمینی رحمته الله علیه در مباحث الخلل فی الصلاة اتخاذ شده اند، با یکدیگر سازگاری نداشته و مانعاً الجمع می باشند. روش تطبیقی بدین معناست که از ابتدا به تحلیل کاری نداشته

و تنها به تطبیق، پیاده‌سازی قاعده و حرکت بر مسیر آن می‌پردازد، در حالی که پرداختن به تحلیل و سپس تطبیق قاعده بر موضوع مورد بحث، همان روش تحلیلی است و در چهارچوب آن قرار می‌گیرد. بنابراین، این دوروش قابل جمع با یکدیگر نیستند و باید میان آن‌ها انتخاب کرد. اما کدام یک برتر است؟

با توجه به تتبع و تأملاتی که در روند بررسی روش حضرت امام علیه السلام و محقق خوئی رحمته الله انجام شد، می‌توان نتیجه گرفت که روش تحلیلی از اهمیت و اولویت بیشتری برخوردار است. اتخاذ این روش، علاوه بر بهره‌مندی از فوائد قواعد، موجب می‌شود که استنباط فقهی از دقت و عمق بیشتری برخوردار گردد. فقه را نمی‌توان صرفاً با اعمال قواعد و بدون توجه به دیگر مؤلفه‌ها پیش برد، زیرا عملیات استنباط فقهی دارای پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های خاصی است که رعایت دقیق آن‌ها تنها از طریق قواعد مکانیکی ممکن نیست. ذهن تحلیلی، ذهنی جستجوگر، رسوخ‌کننده و غیرموقوف است که با بررسی قرائن و تحلیل مؤلفه‌ها، حقیقت را با دقت بیشتری رصد می‌کند.

روش تحلیلی دارای مزایای متعددی است، از جمله دقت و عمق بیشتر در تحلیل مسائل، ژرف‌کاوی و غوردر مباحث، نوآوری و توسعه محتوایی و کیفی (نه صرفاً سطحی و کمی)، قدرت اصطلاح‌سازی و واژه‌پردازی، تشقیق شقوق دقیق‌تر و ایجاد دسته‌بندی‌های جدید، گشودن دریچه‌های تازه و کشف ابعاد و زوایای نوین.

به طور کلی، روش تحلیلی از بیشترین مزایا برخوردار است و ابتکارات ارائه شده توسط فقهای تحلیلی نیز بیشتر از سایر روش‌ها است. البته، در مقابل، روش قاعده‌گرایان نیز از ویژگی‌هایی همچون ساختار منظم، قالب‌بندی دقیق، ادبیات استدلالی منسجم، تفریع، فضا‌سازی و ارائه ساختار منظم‌تری برخوردار است.

۳. در عناوین هشت‌گانه بررسی شده، شامل «جابریت و کاسریت شهرت»، «تتبع اقوال فقها»، «حجیت وثوق صدوری و سندی»، «حجیت اجماع»، «بررسی سند روایات»، «توجه به مباحث فلسفی در فقه»، «تطور در اقوال فقهای عامه» و «جایگاه دلیل فقه‌ای (اصول عملیه) در استنباط»، تنها در بخش «حجیت اجماع»، تفاوتی در نتیجه فتوای امام علیه السلام و محقق خوئی رحمته الله درباره رکن بودن یا نبودن قیام متصل به رکوع مشاهده شد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (۱۴۰۹ق)، کفایة الأصول، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۳. آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دارالکتاب الإسلامی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۶۲ش)، الخصال، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۷۶ش)، التوحید، تهران: کتابچی.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: بی نا.
۷. اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۲۹ق)، نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، بیروت: بی نا.
۸. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، کتاب الطهارة، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری.
۹. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۰. حب الله، حیدر، (۱۳۹۰ش)، تأثیرات مکتب اجتهادی آیت الله خویی، ترجمه عبدالله امینی، تهران: مهرنامه، شماره ۱۲.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۴ش)، روش شناسی علوم اجتماعی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. خمینی، سید روح الله، (۱۳۹۲ش)، البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. خمینی، سید روح الله، (۱۳۹۲ش)، الخلل فی الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. خمینی، سید روح الله، (۱۳۹۲ش)، الطهارة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. خمینی، سید روح الله، (۱۳۹۲ش)، تحریر الوسیلة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. خمینی، سید روح الله، (۱۴۱۵ق)، مناهج الوصول إلى علم الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. خمینی، سید روح الله، (۱۴۱۸ق)، تنقیح الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. خوانساری، سید احمد بن یوسف، (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۰. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین، قم: مدینة العلم.
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسة احیاء آثار الإمام الخوئی رحمته الله.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، معجم رجال الحديث، قم: مطبوعات دارالعلم.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۷ق)، مصباح الاصول، (تقریرات محمد سرور واعظ حسینی بهسودی)، قم: مکتبة الداوری، چاپ پنجم.
۲۴. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۳۸۲ش)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: محمد عجاج خطیب، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر.
۲۵. ربانی، محمد حسن، (۱۳۹۷ش)، مکاتب فقهی، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۳۰. آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، ش ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۲
۲۶. صاحب جواهر، محمد حسن، (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: مؤسسه المرتضی العالمیه.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن، محقق: جواد قیومی اصفهانی، (۱۴۲۷ق)، رجال الطوسی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۹. فاضل لنکرانی، محمدجواد، (۱۳۹۹ش)، خطابات قانونیه، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۳۰. فرامرزی‌زاملکی، احد، (۱۳۸۷ش)، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۳۱. کاشف الغطاء، جعفر، (۱۳۸۱ش)، کشف الغطاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۳. مبلغی، احمد، (۱۳۹۸ش)، درس خارج و گام‌های اجتهاد، قم: نشر اشراق حکمت.
۳۴. مبلغی، احمد؛ خسروی، احمد رضا، (۱۴۰۱ش)، سنخ‌شناسی نقدهای امام خمینی علیه السلام به محقق نائینی علیه السلام، دوفصلنامه اصول فقه حوزه، ۶(۸)، ۲۶-۷.
۳۵. محقق حلی، جعفر بن حسن، گروهی از نویسندگان و ناصر مکارم شیرازی، (۱۳۶۴ش)، المعترفی شرح المختصر، قم: مؤسسه سیدالشهداء علیه السلام.
۳۶. محقق حلی، جعفر بن حسن، گروهی از نویسندگان و ناصر مکارم شیرازی، (۱۴۲۳ق)، معارج الأصول، لندن: مؤسسه امام علی علیه السلام.
۳۷. منتظری، حسینعلی، نویسنده مرتضی بن محمد امین انصاری، (۱۴۱۵ق)، دراسات فی مکاسب المحرمه، قم: نشر تفکر.
۳۸. نائینی، محمد حسین، تقریرات کاظمی خراسانی، محمد علی، (۱۳۷۶ش)، فوائد الأصول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۹. نجاشی، احمد بن علی، محقق موسی شبیری زنجانی، (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۰. واعظی، سید محمد رضا، (۱۳۹۹ش)، روش شناسی کاربردی اجتهاد، قم: انتشارات انصاریان.



Explaining the Methods of Utilizing Technically Weak Narrations in the Process of Deriving Islamic Rulings on Acts of Worship

Fateme Ansari ¹✉

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Qom University, Qom, Iran. Email: fa.ansar92@gmail.com

Article Info

Article type:

Review article

Article history:

Received 12 October 2024

Received in revised form 2

November 2024

Accepted 25 December 2024

Available online 4 January 2025

Keywords:

weak hadith,
validation or authentication,
Islamic legal Ruling (fiqh
ruling),
derivation/deduction/inference,
acts of worship (*'Ibādāt*).

ABSTRACT

In the process of deriving Islamic legal rulings utilizing the valuable collection of hadiths plays a significant role. This role is even more pronounced/more prominent in the set of rulings related to acts of worship (*'ibādī*), because finding the precedents (origins or basis) of these rulings requires textual evidence (*adilla-ye lafzī*). Considering the classification of Hadith into four categories: *sahih* (authentic), *hasan* (good), *muwaththaq* (reliable), and *da'if* (weak), a significant number of the narrational heritage containing Islamic rulings on acts of worship will fall under the category of technically weak hadiths. This research, using a descriptive-analytical method and drawing upon documentary sources, after precisely defining weak hadiths and explaining the approaches of Islamic jurists in evaluating narrations, presents the criteria for accepting weak narrations to incorporate them in the process of deriving legal rulings. And after demonstrating the inadequacy of relying solely on the approach of trusting the narrator's trustworthiness, it has introduced four strategies for utilizing weak narrations in the process of deriving legal rulings: 'utilizing widespread practice (practical acceptance) , utilizing the principle of leniency in the evidences for recommended act, inclusion in accepted books and elevated content of the hadith . The justifications for the permissibility of utilizing each of these strategies and responses to the alleged and potential shortcomings of them have also been explained by using the disciplines of Fiqh (Islamic jurisprudence) and Usul (principles of jurisprudence).

Cite this article: Ansari, F. (2024). Explaining the Methods of Utilizing Technically Weak Narrations in the Process of Deriving Islamic Rulings on Acts of Worship. *Ibadah Fiqh Doctrines*, 4 (6), 31-58. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.6432.1200>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

تبیین راهکارهای بهره از اخبار ضعیف اصطلاحی در روند استنباط احکام عبادی

فاطمه انصاری^۱ ✉

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه:

fa.ansar92@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
در روند استنباط احکام فقهی، بهره‌گیری از مجموعه گران سنگ حدیثی، نقشی سترگ دارد. این نقش‌آفرینی در مجموعه احکام عبادی، پررنگ‌تر می‌نماید، چراکه برای یافتن پیشینه این احکام، به ادله لفظی احتیاج است. با توجه به تقسیم‌بندی حدیث، به چهار گونه صحیح، حسن، مؤثق و ضعیف، شمار قابل توجهی از تراث روایی دربردارنده احکام عبادی، در زمره احادیث ضعیف اصطلاحی قرار خواهند گرفت. از طرفی، با مراجعه به نگاشته‌های فقهی می‌توان دریافت که فقیهان برای استنباط احکام عبادی، به اخبار ضعیف هم استناد نموده‌اند. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و با بهره از منابع استنادی، پس از تعریف دقیق خبر ضعیف و تبیین رویکردهای فقیهان در ارزیابی اخبار، به بیان ضابطه پذیرش اخبار ضعیف برای قرار دادن آنها در روند استنباط پرداخته و پس از اثبات ناکارآمدی پسندگی به مسلک وثوق‌مُخبری، چهار راهکار «بهره از شهرت عملی»، «بهره از قاعده تسامح در ادله سنن»، «درج در کتب مقبول» و «علو مضمون حدیث» را برای بهره از اخبار ضعیف در روند استنباط معرفی کرده است. دلایل روا بودن بهره‌گیری از هریک از این راهکارها و پاسخ به ادله ادعایی و احتمالی کاستی‌های آنها، با بهره‌گیری از دانش‌های فقه و اصول نیز تبیین شده است.	
	نوع مقاله: علمی ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵ کلیدواژه‌ها: خبر ضعیف، اعتباربخشی، حکم فقهی، استنباط، عبادات.

استناد: انصاری، فاطمه. (۱۴۰۳). تبیین راهکارهای بهره از اخبار ضعیف اصطلاحی در روند استنباط احکام عبادی.

آموزه‌های فقه عبادی، ۴(۶)، ۳۱-۵۸. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.6432.1200>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



مقدمه

در روند استنباط احکام فقهی، بهره‌گیری از تراش روایی نقشی بنیادین دارد. میراث گران‌بهای حدیثی در گذر زمان از طرق گوناگون به دست پسنیان رسیده است. در این پیمایش تاریخی، آسیب‌هایی به این مجموعه وارد آمده که در سه رده قابل ارزیابی‌اند: صدور حدیث، روند نقل حدیث و آسیب‌های سندی. از این رو، بایسته است که برای بهره‌برداری صحیح از این مجموعه سترگ، ضوابطی تدوین شود تا سره از ناسره مشخص گردد و در نتیجه، دریافت بشری از این احادیث به مراد واقعی شارع نزدیک‌تر شود.

داوری درباره حدیث با سه مؤلفه سند، متن و منبع نقل ممکن خواهد بود. در میان روش‌های گوناگون اعتبارسنجی حدیث، روشی وجود دارد که بر بررسی مؤلفه‌های موجود در سند، از جمله روایان و وضعیت اتصال سند، استوار است. ثمره این روش، دسته‌بندی حدیث به چهارگونه صحیح، حسن، موثق و ضعیف است. با وجود کاربست این روش برای اطمینان بخشی به اعتبار حدیث، ناکارآمدی آن، با توجه به آسیب‌های محتمل در سلسله اسناد و وجود متون نااستوار برآمده از اسناد صحیح اصطلاحی، انکارناپذیر است. افزون بر این، جعل و وضع در سلسله اسناد نیز امری غیرمنتظره نیست. در این باره، یکی از پژوهشگران چنین می‌نگارد:

«آنجا که قدرت‌ها و دست‌های مرموز، شخصیت‌های افسانه‌ای جعل کرده و به صورت واقعیت تاریخی جا می‌زنند، آیا نمی‌توانند اسامی شخصیت‌های محبوبی مانند ابن عباس، سلمان، زراره و دیگران را در کنار یکدیگر قرار داده و برای خبری دروغین و غرض‌آلود، زنجیره‌ای از سند بسازند؟» (شکوری، ۱۳۵۹، ص ۱۹۵).

از سوی دیگر، قرار داشتن شمار قابل توجهی از روایان در زمره روایان مجهول، مهمل و مختلف فیه سبب می‌شود که روایات فراوانی در رده احادیث ضعیف قرار گیرند. در نتیجه، بخش چشمگیری از روایات برای باورمندان به تقسیم‌بندی رباعی پیش‌گفته، در روند استنباط قابل استناد نخواهند بود. برای رفع این مشکل، می‌توان

رویکردی دیگر را در نظر گرفت که در آن، بسنده کردن به بررسی زنجیره سند کنار گذاشته شده و از نشانه‌ها و قرینه‌هایی بهره گرفته شود که از شایستگی کافی برای اطمینان یافتن به صدور حدیث از معصوم علیه السلام برخوردارند.

بررسی نگاشته‌های فقیهان، از متقدمان تا معاصران، نشان می‌دهد که آنان در روند استنباط احکام، به اخبار ضعیف نیز استناد کرده‌اند. این استناد فقیهان، پرسشی اساسی را مطرح می‌کند: با چه راهکارهایی می‌توان از اخبار ضعیف اصطلاحی برای دست یافتن به حکم شرعی بهره برد؟

پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، در پی پاسخ به پرسش پیش گفته است. برای دستیابی به این هدف، پس از تبیین مفهوم «خبر ضعیف» و بررسی رویکردهای متداول در ارزیابی اخبار، این نتیجه به دست آمده که برای حکم به اعتبار حدیث می‌توان از سنجه‌های مقبولی در دو حوزه قرائن داخلی و خارجی بهره برد. در این جستار، سه قرینه خارجی برای پذیرش حدیث ضعیف به شرح زیر معرفی شده‌اند: شهرت عملی، قاعده تسامح در ادله سنن و درج حدیث در کتب مقبول. همچنین، علو مضمون نیز به عنوان قرینه‌ای داخلی، معیاری برای استفاده از حدیث در روند استنباط فقهی معرفی شده است.

بر اساس جستجوهای انجام شده پیرامون گونه‌های مواجهه با اخبار ضعیف، مقالات ذیل تلاش‌های قابل توجهی در این زمینه داشته‌اند: مقاله «اثبات صدور حدیث از طریق مضمون‌شناسی و متن» (۱۳۷۶) نگاشته عباس ایزدپناه، نوشتار «جبران ضعف سند روایت به واسطه عمل اصحاب» (۱۳۹۵) به قلم علی سعیدی، «علو مضمون در حدیث؛ کارکرد و شاخصه‌ها» (۱۳۹۷) نوشته یاسین پورعلی و مهدی مردانی، و نوشتار «بحثی پیرامون اخبار من بلغ» (۱۳۹۰) به خامه استاد مرحوم سید محمود هاشمی شاهرودی.

با وجود این آثار در خور تحسین، پژوهشی یافت نمی‌شود که به طور مستقل، انواع روش‌های بهره‌برداری از اخبار ضعیف را در استنباط احکام فقه عبادی تبیین کرده باشد. از این منظر، پژوهش حاضر را می‌توان در زمره پژوهش‌هایی با محور روش‌شناسی اجتهاد ارزیابی نمود. تبیین ادله چهار راهکار پرکاربرد برای بهره‌گیری از

تبیین راهکارهای بهره از اخبار ضعیف اصطلاحی در... / فاطمه انصاری ۳۵

اخبار ضعیف در روند دستیابی به احکام فقهی و ارائه نمونه‌های متناسب با هر راهکار، از دیگر وجوه نوآوری این جستار به شمار می‌آید.

۱. مفاهیم بنیادین

پیش از ورود به بحث اصلی، شایسته است مفهوم خبر ضعیف و روش‌های کلی ارزیابی اخبار تبیین گردند.

۱-۱. خبر ضعیف

ضعیف در لغت، از ماده ض.ع. ف به معنای ناتوانی در جنبه‌های مادی یا معنوی است (فراهِیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۸۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۰۷). همچنین، این واژه در معانی کثرت و دوبرابر شدن نیز به کار رفته است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۶۲؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۳۷۶).

دانشوران حدیث پژوه، حدیثی را که شرایط احادیث صحیح، حسن و موثق را نداشته باشد، ضعیف می‌نامند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ص ۸۶؛ مامقانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۴۶؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۴۹). اخباری که با عناوینی چون موضوع، مقلوب، شاذ، منکر، معلل و مضطرب نامیده می‌شوند، در شمار احادیث ضعیف قرار می‌گیرند (ابن صلاح، ۱۴۱۶، ص ۴۰؛ قاسمی، بی‌تا، ص ۱۰۸).

براین اساس، حدیث ضعیف، روایتی است که حداقل یکی از شرایط ذیل را نداشته باشد: (۱) اتصال سند به معصوم (علیه السلام)؛ (۲) امامی بودن و عدالت راوی؛ (۳) مورد وثوق بودن راوی.

در مورد شرط سوم، مجهول بودن حال راوی، اتهام وی به کذب، فسق یا جعل، سبب عدم وثوق به راوی خواهد شد. در این نتیجه‌گیری، از قاعده «تبعیة الوصف لأخس الأوصاف» بهره برده شده است (مامقانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۴۷؛ صدرعاملی، بی‌تا، ص ۲۶۷؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۵۸).

با این حال، برخی بر این باورند که عمل به حدیث ضعیف، به هیچ وجه جایز نیست (ر.ک: قاسمی، بی‌تا، ص ۱۱۳). در مقابل، گروهی عمل به اخبار ضعیف را با احراز شرایطی، روا دانسته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ص ۸۷)، مگر آنکه بتوان پشتوانه‌ای برای

پذیرش آن فراهم کرد (صدرعاملی، بی‌تا، ص ۲۶۷)؛ زیرا ملاک در عمل به اخبار، حصول وثوق به صدور است که این وثوق ممکن است از طریق حدیث ضعیف اصطلاحی نیز حاصل شود (سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۶۰).

۱-۲. رویکردهای ارزیابی اخبار

در مواجهه با احادیث، دو رویکرد متفاوت قابل ارزیابی است: (۱) مسلک وثوق سندی (مُخبرِی) و (۲) مسلک وثوق صدوری (خبری). در رویکرد وثوق سندی، به بررسی وضعیت راویان سلسله سند و ارزیابی وضعیت اتصال سند پرداخته می‌شود. براین اساس، خبری دارای اعتبار است که راوی آن ثقه و مورد اعتماد باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ص ۳۰-۳۲، خوبی، ۱۴۱۹، ج ۴۴، ص ۴۲۶). نکته قابل توجه آن است که بر اساس پایبندی به وثوق سندی، حدیث به چهار دسته صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم می‌شود که سه دسته اول معتبر شمرده می‌شوند. اما بر اساس مسلک وثوق صدوری، حدیث به دودسته مقبول و مردود تقسیم می‌شود.

رویکرد وثوق صدوری به دنبال احراز میزان واقع‌نمایی حدیث و احتمال تطابق آن با سنت معصومان علیهم‌السلام است. این روش بر راه‌های حصول اطمینان به صدور خبر استوار است (ر.ک: نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۲۸). بر اساس این روش، برای قبول کردن خبر غیر متواتر، به قرائن اطمینان‌آوری در سه حوزه منبع، راوی و متن نیاز است. اگر این قرائن، توان اطمینان‌آفرینی نوعی به صدور حدیث از معصوم علیه‌السلام را داشته باشد، حدیث را موثق‌الصدور می‌نامند (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷۴؛ بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۴). روایاتی چون «مَا جَاءَكَ فِي رِوَايَةٍ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يُؤَافِقُ الْقُرْآنَ فَخُذْ بِهِ وَمَا جَاءَكَ فِي رِوَايَةٍ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يُخَالِفُ الْقُرْآنَ فَلَا تَأْخُذْ بِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۴۳) پشتیبان رویکرد دوم قرار می‌گیرند.

براین اساس، حدیثی که جمهور محدثان و فقیهان بدون در نظر داشتن حالات راویان آن از نظر صحت یا عدم صحت، آن را تلقی به قبول کرده و بر مضمون آن عمل کرده‌اند، حدیث مقبول نامیده می‌شود (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۸؛ میرداماد، ۱۳۱۱، ص ۱۶۴). در مقابل، حدیث مردود، حدیثی است که به جهت عدم اطمینان به صدور آن، بدان عمل نشده است. با بررسی تاریخی روند بهره‌وری فقها از این دور روش،

می‌توان دریافت که در میان قدماء، تقسیم‌بندی چهارگانه حدیث مطرح نبوده است (شیخ بهایی، ۱۳۸۷، ص ۲۶). حدیث صحیح نزد قدماء، هر خبری بود که با استفاده از قرائنی به صدور آن از معصومان علیهم‌السلام وثوق حاصل می‌آمد (سبحانی، ۱۴۱۸، ص ۳۳۸) و هر خبری را که شایستگی عمل بدان وجود نداشت، خبر ضعیف می‌نامیدند (ر.ک: علم الهدی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۹۶). براین اساس می‌توان گفت قدماء برای اعتماد به روایت، قرینه‌هایی در دست داشتند که اکنون از دست رفته است (عاملی جبعی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳؛ شیخ بهایی، ۱۳۸۷، ص ۲۶).

تا حدود اوایل سده هفتم هجری، مسلک وثوق صدوری بر فضای فکری اندیشوران شیعی حاکم بوده است. برخی براین باورند که گرایش به مسلک وثوق سندی و تقسیم‌بندی چهارگانه حدیث از قرن هفتم هجری، هم‌زمان با دوران سید بن طاووس (۶۷۳م) ابداع شده و سپس به وسیله دوشاگردش، ابن داود حلّی و علامه حلّی، پررنگ شده است (سبحانی، ۱۴۱۸، ص ۳۳۸). این اندیشه در ادامه، در کتاب‌هایی چون *الرعاية فی علم الدرایه* در قرن دهم امتداد یافت (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ص ۷۵). براساس رویکرد وثاقت سندی، بسیاری از روایات کتب معتبر حدیثی ضعیف شمرده می‌شوند. برای نمونه، بیش از نیمی از روایات کتاب الکافی براساس بررسی‌های سندی ضعیف دانسته شده‌اند، درحالی‌که کلینی در مقدمه این کتاب، آن‌ها را صحیح برشمرده است.

در قرن دوازدهم، با شکل‌گیری مکتب اصولی در مقابل اخباری‌گری افراطی، گونه‌ای از مسلک وثوق صدوری به همت وحید بهبهانی (۱۲۰۵م) پدید آمد که با بهره‌گیری از قرائن باقی‌مانده تا همان عصر، به دنبال ارزیابی اعتبار خبر بود (ر.ک: بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۲۲۳-۲۲۵). پس از این دوره، برخی از دانشوران شیعی، چون شیخ اعظم انصاری و آیت‌الله العظمی بروجردی، از رویکرد وثوق خبری و وثوق صدوری بهره می‌جستند و برخی دیگر، چون آیت‌الله العظمی خویی و شماری از شاگردان ایشان، تنها به رویکرد وثوق سندی باور داشتند. در داوری میان این دوروش، نیک هویدا است که بسنده کردن به بررسی‌های سندی با چالش‌های جدی مواجه است. برخی از این چالش‌ها عبارت‌اند از: وجود تعداد پر شمار روایان مجهول و ضعیف،

عدم احراز انتساب حدیث به معصوم علیه السلام با وجود صحت اصطلاحی آن، وجود احادیث ضعیفی که به صدور آن‌ها از معصوم علیه السلام اطمینان وجود دارد و پررنگ شدن نامتوازن انکار حدیث به واسطه آسیب‌های ناخواسته انسانی راویان. اما بهره‌گیری از قرائن قابل اعتماد دیگر برای دستیابی به صدور حدیث از معصوم علیه السلام، به حکم روا خواهد بود. بر این اساس، لازم است که میزان مقبولیت این قرائن و نقش‌آفرینی آن‌ها در روند پذیرش یا رد اخبار، به روشنی تبیین گردد. در ادامه، به تبیین این قرائن پرداخته می‌شود.

۲. گونه‌های بهره‌وری از اخبار ضعیف در روند استنباط احکام عبادی

با بررسی نگاشته‌های اصولی، فقهی، کلامی و تاریخی دانشوران شیعی، می‌توان دریافت که آنان در مواجهه با اخبار ضعیف از اسلوبی روش‌مند بهره می‌بردند. به نظر می‌رسد این اسلوب بر یافتن قرینه‌هایی استوار است که بر اساس آن‌ها امکان تحصیل اطمینان به صدور حدیث وجود دارد. در این بخش، کوشش شده است تا قرینه‌های مقبولی ارائه شود که می‌توان از آن‌ها برای اعتبار بخشی به اخبار ضعیف در روند استنباط احکام عبادی بهره برد.

۲-۱. بهره از شهرت

واژه شهرت در دانش لغت‌شناسی به معنای شناخته شدن، آشکار گشتن، پراکنده شدن و درپاره‌ای موارد به معنای معروف شدن امری در تباهی آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۰۰؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۰۵؛ مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۱۶۸). در میان عرف، این واژه به معنای برجسته شدن و نمود یافتن پدیده‌ای در گستره‌ای چشمگیر به کار می‌رود.

شهرت در دانش حدیث‌شناسی به سه حوزه شهرت روایی، شهرت عملی و شهرت فتوایی تقسیم می‌شود (محقق‌گرمی، ۱۴۰۱، ص ۶۳). شهرت روایی زمانی شکل می‌گیرد که روایتی در میان راویان، مشهور و معروف بوده و بر آن موافقتی گسترده وجود داشته باشد. شهرت عملی هنگامی رخ می‌دهد که روایتی در مقام استدلال مورد

عمل واقع شود یا از آن اعراض گردد. در برخی موارد، فتوایی به شهرت فتوایی می‌رسد، بدون آنکه دلیل حکم لزوماً بیان شود (آملی، میرزاهاشم، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۴۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۵۲۳؛ حکیم، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۱۳).

شهرت روایی یکی از مرجحات باب تعارض است و شهرت عملی جبران‌کننده ضعف سند خواهد بود. همان‌گونه که اعراض فقیهان نیز سبب تضعیف و موهن شدن خبر صحیح می‌شود (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۱۳۹؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۴۵۳؛ نائینی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۷۷۸).

شهرت عملی به معنای اشتهار عمل به روایتی در مقام صدور فتوا از سوی گروهی از فقهاست که شمار آنان به حد اجماع نمی‌رسد (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۵۳). حجیت شهرت وابسته به میزان نقش آن در کشف از قول معصوم علیه السلام است.

نسبت میان شهرت عملی و شهرت روایی، عموم من وجه است (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۴۸). ماده اشتراک این دو، روایتی است که هم مشهور باشد و هم مورد عمل اصحاب و متشرعه قرار گیرد. در مقابل، ماده افتراق آن‌ها در دوحوزه است: الف) برخی روایات مشهور، مورد عمل فقها واقع نمی‌شوند، ب) برخی روایات غیر مشهور، مورد عمل فقها قرار می‌گیرند.

اهمیت شهرت عملی در میان فقهای برجسته تا آنجاست که شیخ طوسی در کتاب الخلاف، برای اثبات نظرگاه شیعه بیش از ۱۶۰۰ بار عبارت «دلیلنا اجماع الفرقه وعملهم» را به کار برده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۹۳ و ۷۰۴ و ۳۲۰).

برخی فقها در مقام تبیین الگوی استنباط، جست‌وجو در فتاوی مبتنی بر شهرت را امری بایسته دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹۵). همچنین، عدم توجه به شهرت را سبب ایجاد اختلال در نظام فقهی می‌دانند (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۹۱)؛ زیرا معتقدند در بخش‌هایی از دانش فقه، حدیث صحیحی برای استنباط وجود ندارد (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۹۱).

کسانی نیز بر این باورند که در فقه امامیه بیش از ۷۰۰ مسئله وجود دارد که فقیهان متقدم و متأخر آن‌ها را پذیرفته‌اند، در حالی که هیچ دلیلی جز شهرت فتوایی برای آن‌ها وجود ندارد (سبحانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۱۴).

در باب نقش شهرت عملی در جبران ضعف سند، چهاردیدگاه کلی مطرح است:

۱. جبران ضعف سند توسط شهرت عملی؛
 ۲. ناتوانی شهرت عملی در جبران ضعف سند؛
 ۳. جبران ضعف سند در صورت حصول اطمینان شخصی؛
 ۴. جبران ضعف سند در مسائل مربوط به اصول متلقاه.
- باورمندان به جبران ضعف سند توسط شهرت عملی، به دلایلی استناد کرده‌اند که عبارتند از:
۱. اجماع (محقق حلی، ۱۴۲۳، ص ۲۱۳؛ بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۴۸۷؛ کاشف الغطاء، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۳)؛
 ۲. جایگاه فقه‌های متقدم به واسطه نزدیکی ایشان به عصر صدور (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۱۷)؛
 ۳. منطوق آیه نبأ (بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۴۸۹؛ انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۷۴)؛
 ۴. پیدایش وثوق به صدور از طریق تجمیع ظنون (بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۴۸۸؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۳۸۱)؛
 ۵. مفهوم «مُجمع علیه» در مقبوله عمر بن حنظله (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۳۹۲).
- در مقابل، عده‌ای بر این باورند که شهرت عملی توان جبران ضعف سند را ندارد (موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۳۲؛ اصفهانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۳۴)؛ چراکه شهرت به تنهایی اعتبار مستقلی ندارد و از سوی دیگر، دلایل صدور فتوا در کتب متقدمان ذکر نشده است (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۷، ص ۲۳۶). گروهی دیگر نیز با تقسیم مسائل فقه به دودسته اصول متلقاه و مسائل متفرع بر آن‌ها، شهرت عملی را تنها جبران کننده ضعف سند روایات مربوط به دسته اول می‌دانند (بروجردی، ۱۴۱۶، ص ۲۱).
- به نظر می‌رسد علت مخالفت برخی از مخالفان با جبر ووهن حدیث توسط شهرت، مبنای ایشان در کافی دانستن تحصیل وثوق مخبری برای حکم به اعتبار حدیث باشد. اگر دلیل حجیت خبر واحد را اخبار بدانیم، بر اساس قاعده اولی، شهرت توان تأثیرگذاری در اعتبارسنجی حدیث را نخواهد داشت. اما نیک روشن

است که استوارترین دلیل بر حجّیت خبر واحد، سیره عقلاست و ادله لفظی نیز مؤید همین سیره شمرده می‌شوند. در سیره نیز، به جهت لَبّی بودن، باید به قدر متیقن آن بسنده کرد (سبحانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۰۹). عقلا هنگام مشاهده خبر واحدی که مشهور بدان عمل کرده‌اند، گونه‌ای از اطمینان یا احتمال معنادار به اعتبار حدیث را به دست می‌آورند. به بیان دیگر، اطمینان حاصل شده از هرگونه ظنی چون شهرت، به خودی خود معتبر است و نمی‌توان آن را نادیده انگاشت.

براین اساس، این دیدگاه مطرح است که اصحاب در زمان حضور و دانشوران شیعی سه قرن نخست، بر اساس شهرت عملی و اجماع بر صحت روایتی، آن را معتبر می‌دانستند (حکیم، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۲۱). بر مبنای دیدگاه برگزیده این جستار، شهرت عملی افزون بر نقش جبران‌کنندگی در حوزه سند، توان جبران ضعف دلالت را نیز دارد؛ چراکه ممکن است در روایت، قرائن حالیّه‌ای وجود داشته که اکنون در دسترس نیست (سبحانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۱۰). بسیاری از فقیهان نیز با استناد به توانمندی شهرت در جبران ضعف اسناد، از اخبار ضعیف در روند استنباط احکام بهره برده‌اند (برای نمونه، ر.ک: وحید بهبهانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳۸؛ بروجردی، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۲۱۷؛ آملی، میرزا هاشم، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۴۴۷).

نیک هویدا است که در حوزه شهرت عملی هم می‌توان از اخبار ضعیف شیعی بهره برد و هم به آن دسته از اخبار عامه استناد کرد که مشهور فقیهان، آن‌ها را تلقی به قبول کرده‌اند. از این لحاظ، می‌توان در روند استنباط از اخبار ضعیف عامه که معتضد به شهرت باشند نیز بهره برد.

نمونه فقهی

- یکی از احکام مربوط به آب‌ها، احکام آب استفاده شده برای طهارت است. مرحوم شیخ طوسی خبری در این باب چنین گزارش می‌کند:

«مَا أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَلَالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يُتَوَضَّأَ بِالْمَاءِ الْمُسْتَعْمَلِ وَقَالَ الْمَاءُ الَّذِي يُغْسَلُ بِهِ الثَّوْبُ أَوْ يَغْتَسِلُ بِهِ الرَّجُلُ مِنْ

الْجَنَابَةِ لَا يَجُوزُ أَنْ يُتَوَضَّأَ مِنْهُ وَأَشْبَاهِهِ وَأَمَّا الْمَاءُ الَّذِي يَتَوَضَّأُ الرَّجُلُ بِهِ فَيَغْسِلُ بِهِ وَجْهَهُ وَيَدَهُ فِي شَيْءٍ نَظِيفٍ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَأْخُذَهُ غَيْرُهُ وَيَتَوَضَّأَ بِهِ»
(طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۲۱).

این روایت، به واسطه وجود احمد بن هلال و حسن بن علی، در اصطلاح ضعیف ارزیابی می‌شود. با این حال، فقیهان بسیاری، به دلیل اعتماد اصحاب به این روایت و عمل بر اساس آن، ضعف سند را قابل جبران دانسته‌اند (برای نمونه، ر.ک: فخرالدین عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۱۵؛ مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۶۴؛ روحانی، ۱۴۳۵، ج ۱، ص ۱۸۳).

- یکی از نمازهای مستحب بسیار مهم، نماز شب است که وقت فضیلت آن، زمان‌های نزدیک به اذان صبح است. حال اگر کسی تا زمان اذان صبح تنها موفق به ادای چهار رکعت از رکعات نافله شب گردد، به سبب تداخل زمانی با نماز صبح اول وقت، موفق به ادای رکعات دیگر نافله شب نخواهد شد. شیخ الطائفه، ابوجعفر طوسی، درباره حکم این مسئله روایتی را چنین نقل می‌کند:

«مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي الْفَضْلِ التَّخَوِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْأَخْوَلِ مُحَمَّدِ بْنِ الثُّعْمَانِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ إِذَا كُنْتَ صَلَّيْتَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ مِنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ فَأَتَمَّ الصَّلَاةَ طَلَعَ أَمْ لَمْ يَطْلُعْ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۵).

سند این خبر، به علت افتادگی راوی ناقل میان محمد بن نعمان و امام صادق ﷺ، مقطوع است. همچنین، ابوالفضل نحوی در سلسله روایات این حدیث، از نظر رجالی مجهول است. بر این اساس، سند روایت ضعیف ارزیابی می‌شود. با این حال، فقیهان مؤدای این خبر را، به سبب عمل مشهور، پذیرفته و آن را جابر ضعف سند دانسته‌اند (محقق سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۰؛ نجفی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۲۱۴؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۸۲). بر این اساس، اگر کسی تنها چهار رکعت از نافله شب را به جا آورده باشد، می‌تواند پس از ادای نماز صبح، چهار رکعت باقی مانده از نافله شب را نیز به جا آورد.

۲-۲. بهره‌گیری از قاعده تسامح در ادله سنن

یکی از راهکارهای مواجهه با اخبار ضعیف و بهره‌گیری عملی از محتوای آنها، استفاده از قاعده‌ای است که با عنوان «تسامح در ادله سنن» شناخته می‌شود. اهل سنت و جماعت نیز از این قاعده با عبارت «تساهل در اسانید» یاد کرده‌اند (ابن صلاح، ۱۴۱۶، ص ۱۰۳؛ زرکشی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۰۸). عبارات «النفل أوسع من الفرض» (سیوطی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۴) و «إذا روينا في الحلال والحرام شددنا، وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا» (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۸) نیز در میان ایشان معروف است.

برخی فقیهان امامی بر این باورند که براساس این قاعده، در عمل به مفاد اخبار ضعیف که احکام غیر الزامی را بیان می‌کنند، نیازی به سخت‌گیری در بررسی‌های سندی نیست (آشتیانی، ۱۴۳۰، ج ۴، ص ۱۱۸؛ نایینی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۴۱۲). بر این اساس، دریافت‌کننده پیام این اخبار ضعیف مجاز به عمل براساس مدلول آن‌ها بوده و برای عملش ثواب دریافت می‌دارد، حتی اگر مفاد خبر مطابق با واقع نباشد.

در مقابل، برخی دیگر بر این باورند که مبنایی برای قاعده تسامح در ادله سنن نمی‌توان یافت و براساس ادله حجیت خبر واحد، بررسی‌های سندی در همه اخبار لازم است. این گروه معتقدند اخبار من بلغ دلالت بر استحباب شرعی نمی‌کنند (خوبی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۰۷؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۷۸).

باورمندان به قاعده تسامح در ادله سنن، دلایل متعددی را برای توجیه این قاعده بیان کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱) خانواده‌ای از اخبار؛ ۲) اجماع؛ ۳) عمل مشهور؛ ۴) نیکو بودن احتیاط؛ ۵) حکم عقل (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۱۳۸-۱۴۲؛ روحانی، ۱۴۳۲، ج ۴، ص ۳۵۹؛ مظاهری، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۶۰).

در این میان، مهم‌ترین دلیل برای قاعده تسامح، مجموعه‌ای از احادیث است که به «اخبار من بلغ» شهرت دارند:

- احمد بن عبدالله البرقی، عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمِلَهُ، كَانَ أَجْرُ ذَلِكَ لَهُ وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لَمْ يَقُلْهُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۵).

- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «مَنْ سَمِعَ شَيْئًا مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ، فَصَنَعَهُ، كَانَ لَهُ أَجْرُهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۲۵).
- أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله شَيْءٌ فِيهِ الثَّوَابُ فَقَعَلَ ذَلِكَ، طَلَبَ قَوْلَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله، كَانَ لَهُ ذَلِكَ الثَّوَابُ وَإِنْ كَانَ النَّبِيُّ لَمْ يَقُلْهُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۵).

روایات دیگری با همین موضوع نیز در منابع معتبر شیعی و نگاشته‌های اهل سنت یافت می‌شود (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۵؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۲۵؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۲۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۲). برخی از دانشمندان، این اخبار را دارای تواتر معنوی یا استفاضه دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۱۱۳؛ قمی، ۱۳۷۸، ص ۴۸۴؛ شیرازی، ۱۴۳۶، ج ۳، ص ۱۷۸).

درباره اینکه این قاعده مربوط به کدام علم از علوم اسلامی است، مباحثی مطرح شده است. توضیح اینکه اگر این قاعده در مقام بیان ساقط شدن شرایطی چون عدالت راوی در پذیرش اخبار آحاد رهنمون به احکام غیر الزامی دانسته شود، قاعده‌ای اصولی است که در مباحث پایانی حجیت خبر واحد قابل بررسی است. و اگر از آن برای اثبات استحباب عملی خاص استفاده شود، در زمره قواعد فقهی قرار خواهد گرفت. اما اگر تنها هدف آن تشویق مکلفین به حسن ظن به پروردگار باشد، در رسته دانش‌های کلامی جای می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۷۷؛ سبحانی، ۱۴۱۵، ص ۷).

در خور توجه است که باور به جنبه فقهی یا اصولی قاعده تسامح در ادله سنن، تنها به بهره‌برداری از اخبار ضعیف در صدور احکام غیر الزامی محدود می‌شود و نمی‌توان با استفاده از این قاعده، از اخبار ضعیف برای اثبات احکام الزامی بهره برد. بهره‌گیری از برخی اخبار اهل سنت در روند استنباط احکام غیر الزامی نیز، بر اساس قاعده تسامح در ادله سنن استوار است.

نمونه فقهی

- درباره آداب تخی، مجموعه‌ای از روایات در میراث روایی وجود دارند. برخی از این روایات از قرار گرفتن به سوی قبله یا پشت به آن، پرهیز داده‌اند. روایتی در این باره چنین گزارش شده است: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ رُويَ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله عَنِ الْأَكْلِ عَلَى الْحَنَابَةِ... وَنَهَى أَنْ يَبُولَ الرَّجُلُ وَفَرْجُهُ بَادٍ لِلشَّمْسِ أَوْ لِلْقَمَرِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۰). این خبر به واسطه مهمل بودن شعیب بن واقد ضعیف شمرده می‌شود. خبر دیگری درباره حکم این موضوع به شکل ذیل وجود دارد: «مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى يَأْتِنَاهُ رَفَعَهُ، قَالَ: سَأَلَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: مَا حَدُّ الْغَائِطِ؟... لَا تَسْتَقِيلُ الشَّمْسُ وَلَا الْقَمَرُ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۵۲). استناد می‌کند. این خبر نیز به سبب مرفوع بودن آن در شمار احادیث ضعیف قرار دارد. با این حال، فقیهان پر شمار بر کراهت تخی به نحو رو به قبله یا پشت به قبله فتوا داده‌اند. برای نمونه، نگارنده کتاب عروه الوثقی در این باره چنین می‌نگارد: «... وَأَمَّا الْمَكْرَاهَاتُ: فَهِيَ اسْتِقْبَالُ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ بِالْبَوْلِ وَالْغَائِطِ» (یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۱۶). فقیهانی که به روایات پیش گفته استناد نموده‌اند، با وجود تصریح به ضعف سند آنها، بهره از این روایات را از طریق جریان قاعده تسامح در ادله سنن جایز می‌دانند. چرا که نهی در روایات به حکم غیر الزامی کراهت حمل می‌شود (برای نمونه ر.ک: طباطبایی حکیم، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۴۱؛ آملی، محمد تقی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۸۷؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۵۷).

- یکی از احکام مربوط به وضو، میزان مسح سراسر است. روایاتی وجود دارند که میزان مُجْزِی مسح سر را به اندازه عرض سه انگشت می‌دانند. یکی از این روایات چنین است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ شَاذَانَ بْنِ الْخَلِيلِ التَّيْسَابُورِيِّ، عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: «يُجْزِئُ مِنَ الْمَسْحِ عَلَى الرَّأْسِ مَوْضِعُ ثَلَاثِ أَصَابِعَ، وَكَذَلِكَ الرَّجُلُ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۹). این روایت به سبب عدم توثیق درباره خلیل بن شاذان و معمر بن عمر، اصطلاحاً ضعیف شمرده می‌شود. با این حال، فقیهان، روایات دسته دوم را بر اساس قاعده تسامح در ادله سنن بر استحباب حمل نموده و مسح سر به اندازه سه انگشت را مستحب دانسته‌اند، نه

واجب (نجفی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۷۳؛ آملی، محمد تقی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۷۶). فقیهان به آشکاری در رساله‌های خود، رعایت حد سه انگشت برای مسح سر یا پا را مستحب دانسته‌اند (برای نمونه ر.ک: خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸؛ وحید خراسانی، ۳۸۶، ج ۲، ص ۳۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۵۸).

۲-۳. درج در کتب مقبول

یکی از حوزه‌های اعتبارزا یا اعتبارزدا در رویکرد وثوق صدور، توجه به منبع و مصدر نقل حدیث است. نزد دانشوران نخستین شیعه نیز، مراجعه به منبع یادکرد حدیث، یکی از روش‌های ارزیابی اعتبار اخبار بود. در این فرایند، مواردی چون اعتبار کتاب، شناخت طرق انتشار آن و میزان استواری این طرق بررسی می‌شد (ر.ک: عمادی حائری، ۱۳۸۶، ص ۵۷). روش برخی دانشوران بر این بود که یادکرد روایت در یکی از کتب معتبر و تصحیح شده پیشینیان، مایه اعتماد به همه روایات کتاب می‌شد (ر.ک: مجلسی، محمد تقی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۲۳۹). در فرایند سنجش استواری طرق، قرائنی جستجو می‌شد که دست مایه اعتماد بر کتاب را فراهم آورد. برای نمونه، کتاب سلیم بن قیس به وسیله ابن ولید نقل می‌شد؛ هر چند که در طریق آن ابوسمینه قرار داشت که نزد ابن ولید ضعیف دانسته می‌شد (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۲). بر پایه همین روش، نگاشته‌های جامع حدیثی چون *من لا یحضره الفقیه*، تنها به نگاشته‌های معتبر اصحاب امامان و دانشوران سترگ پس از آنان مانند کتاب حریز بن عبدالله و عبیدالله بن علی حلبی که دارای طریقه معتبری بودند، اعتماد کرده‌اند (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳-۴). برای نمونه، شیخ صدوق از این نگاشته‌ها با عنوان «الکتب الاصولیه» یاد کرده و از هر آنچه که استادش ابن ولید نادرست دانسته، اعراض نموده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۹۰-۹۱). در این روش، احراز نادرستی کتابی به واسطه قرائنی مانند عدم تأیید معصوم علیه السلام یا انحراف نویسنده آن، سبب می‌شد تا روایات آن مورد عمل نباشند (حسین پوری، ۱۳۹۳، ص ۶۹).

برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اعتبارزایی در این حوزه عبارتند از: نزدیکی کتاب به عصر حضور، شهرت کتاب نزد دانشوران، مقبول بودن کتاب، قرار داشتن نام کتاب در طرق اجازه، تخصص مؤلف در موضوع کتاب، ضابط بودن مؤلف و پرهیز از نقل

روایات شاذ. در این میان، یکی از نشانه‌های صحت احادیث نزد پیشینیان، درج آن در کتب معتبر، اصول و اعتماد بزرگ مردان عرصه علم به آنهاست (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۲؛ صدرعاملی، بی تا، ص ۱۱۵). از آنجا که جوامع اولیه حدیثی شیعه به عصر حضور معصومان (علیهم السلام) نزدیک بودند، نسخه‌های این نگاشته‌ها به فراوانی در اختیار روایان و محدثان قرار داشت.

در گزارش‌های رجالیان نخستین نیز، از صاحبان نگاشته‌های روایی در عصر حضور امامان (علیهم السلام) با عناوینی چون «له کتاب»، «له اصل» و «له مصنفات» یاد شده است. بر اساس گزاره‌ای، مجموعه این نوشته‌ها از دوران امام علی (علیه السلام) تا امام عسکری (علیه السلام)، چهارصد فقره‌اند که با عنوان «اصول» نامیده می‌شوند (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ص ۳۹). برخی از دانشوران بر این باورند که مجتهدان شیعی از زمان حضور امامان (علیهم السلام)، عمل بر طبق اخبار مندرج در اصول معتمد و کتب مشهور را جایز دانسته و طبق آن فتوا می‌دادند (محقق حلی، ۱۴۲۳، ص ۲۱۳). برای نمونه، صاحب حدائق بر اساس اعتماد صدوق و مفید به برخی از اخبار عامه، از آن‌ها در روند استنباط فقهی بهره گرفته است (ر.ک: بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۲۳، ص ۱۴۷). در این رویکرد، وجود روایت در تعداد قابل توجهی از اصول اربعمائه، نشانه‌ای برای اعتبار حدیث شمرده می‌شد (شیخ بهایی، ۱۳۸۷، ص ۲۴). همچنین شهرت مندرج در اصول متلقاه، مایه‌ای برای اعتبارزایی یا اعتبارزدایی خبر دانسته شده است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۴).

برای نمونه، شیخ صدوق، تمامی روایات کتاب من لا یحضره الفقیه را به علت استخراج آن‌ها از نگاشته‌های مشهور و مرجع در میان شیعه، صحیح می‌داند (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳). بر این اساس، قدمایی چون شیخ طوسی بر این باورند که غیر شیعی بودن صدمه‌ای بر اعتماد به نگاشته‌های افراد وارد نمی‌سازد (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۴). برخی نیز کلیه اخبار مندرج در کتب مشهور به اصول معتمد را صحیح می‌دانند؛ مگر آنکه درباره خبری، اطلاع ویژه‌ای بر عدم اعتبار آن وجود داشته باشد (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۲۵، ص ۵۴۶).

از دیگر سو، نگاشته‌های فقهی فقیهان متقدم، در ظاهر بیان فتاوی ایشان است،

اما به سبب نزدیکی این فقیهان به عصر حضور و نیز پابندی ایشان به استناد فتوا به روایات، می‌توان دریافت که آنان احادیث معصومین علیهم‌السلام را به گونه‌ای نقل معنوی به شکل فتوا درآورده‌اند یا اینکه متن قسمتی از احادیث را به شکل فتوا نقل نموده‌اند. گرچه سندی برای حدیث ذکر نشده و در اصطلاح دانش درایه، این روایات مرسل محسوب می‌شوند، اما با توضیح پیش گفته می‌توان این احادیث را به واسطه درج در کتب اقدمین و قدماء، تلقی به قبول نمود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۸، ص ۳۸۳؛ حجت کوه کمره‌ای، ۱۴۰۹، ص ۴۴۲).

در حوزه اصول معتبره در نزد قدماء، اگر حدیثی از یک راوی گزارش شود و اثری از آن در اصل منتسب به وی یافت نشود، دست‌مایه‌ای برای عدم پذیرش آن فراهم می‌شود. این معیار با عباراتی چون «کتب الحديث عن الأئمة علیهم‌السلام خالية عنه أصلاً» (ابن‌ادریس، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۲؛ طباطبایی حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۱) در کتب دانشوران امامی مندرج است. این رویکرد از روایاتی چون گزارش پرسش محمد بن حسن بن ابی‌خالد از امام جواد علیه‌السلام نیز بهره می‌جوید (ر.ک: شبّر، ۱۴۰۴، ص ۱۴۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۰۷). در این حدیث چنین آمده است: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي علیه‌السلام: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّ مَسَاحِيحَنَا رَوَوْا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام، وَكَانَتِ التَّقِيَّةُ شَدِيدَةً، فَكُنْتُمْوا كُتُبَهُمْ وَلَمْ تَرَوْا عَنْهُمْ، فَلَمَّا مَاتُوا، صَارَتْ الْكُتُبُ إِلَيْنَا، فَقَالَ: «حَدِّثُوا بِهَا؛ فَإِنَّهَا حَقٌّ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۳۲). بر اساس این روایت، بهره از کتب قابل اعتماد بزرگان شیعی در قامت قرینه‌ای برای پذیرش حدیث، جایز شمرده شده است. مبنای روش استناد فهرستی - که در سال‌های اخیر مطرح شده است - بر اعتماد پیشینیان به کتاب مقبول قرار دارد.

نمونه فقهی

- یکی از نمازهای مستحبی، نمازی است که در شب عید فطر خوانده می‌شود. شیخ طوسی به اسناد خویش، خبری را به شکل ذیل نقل می‌نماید: «عَلِيُّ بْنُ حَاتِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ السَّيَّارِيِّ رَفَعَهُ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مَنْ صَلَّى لَيْلَةَ الْفِطْرِ رُكْعَتَيْنِ يَفْرَأُ فِي أَوَّلِ رُكْعَةٍ مِنْهُمَا - الْحَمْدُ وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ أَلْفَ مَرَّةٍ وَفِي الرُّكْعَةِ الثَّانِيَةِ الْحَمْدُ وَقُلْ هُوَ اللَّهُ

أَحَدَ مَرَّةً وَاحِدَةً لَمْ يَسْأَلِ اللَّهَ تَعَالَى شَيْئاً إِلَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيَّاهُ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۷۱). این روایت به سبب مرفوع بودن و نیز وجود احمد بن محمد بن سیاری، ضعیف ارزیابی می‌گردد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۸۰؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۵۷). با اینحال، این دیدگاه وجود دارد که دانشوران نخستین امامیه با وجود آگاهی از ضعف سند، این حدیث را در کتب خویش نقل نموده‌اند؛ پس می‌توان دریافت که این حدیث را مقبول دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۵۳۹؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۲۱۰).

- در مورد احکام لباس نمازگزار احکامی در فقه شیعی مندرج است. یکی از این احکام مربوط به لباسی است که به عرق بدن شخص جنسب آغشته شده است. بنا بر نقلی از کتاب *فقه الرضوی*، حدیثی به امام علی علیه السلام منسوب است که محتوای آن چنین گزارش شده است: «وَإِنْ عَرِقَتْ فِي ثَوْبِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ وَكَانَتْ الْحَبَابَةُ مِنَ الْحَلَالِ فَتَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ وَإِنْ كَانَتْ حَرَاماً فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ حَتَّى تَغْتَسِلَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۷، ص ۱۱۷). این حدیث به آشکارا دارای اتصال زنجیره اسناد نبوده و به این دلیل، ضعیف ارزیابی می‌گردد. با این حال، فقیهانی به سبب درج این حدیث در کتب معتبری مانند رساله والد شیخ صدوق و کتب معتبر دیگر، مؤذای آن را پذیرفته‌اند (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۱۵؛ طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۸۸).

- یکی از روایات مرتبط با احکام ورود نجاست به آب‌ها به شکل «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ كُرّاً لَمْ يَحْمِلْ حَبْتاً» (احسائی، ۱۴۰۵، ص ۲۱۶) گزارش شده است. اطلاق این روایت، هم شامل تغییر حالت آب در صورت وقوع نجاست در آن، هم شامل عدم این تغییر می‌شود. ولی برخی، این روایت را به سبب ارسال و نیز عدم درج این خبر در کتب مهم حدیثی، معتبر نمی‌دانند (آملی، محمد تقی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۲؛ حکیم، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳۶).

- در مسئله فقهی جواز یا عدم جواز بهره‌وری از دنبه گوسفندی که در حال حیات از بدن وی جدا می‌شود، دودسته از روایات وجود دارد. دسته‌ای مانند روایت «مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ ثَقَلًا مِنْ جَامِعِ الْبَرْزَنْطِيِّ صَاحِبِ الرِّضَا علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الْعَمَمُ يَقْطَعُ مِنْ أَلْيَاتِهَا وَهِيَ أَحْيَاءٌ أَيْضَلُحُ لَهُ أَنْ يَنْتَفِعَ بِمَا قَطَعَ قَالَ نَعَمْ يُزِيدُهَا وَيُسْرِجُ بِهَا وَلَا يَأْكُلُهَا وَلَا يَبِيعُهَا» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۹۸) بهره

از آن را جایز می‌دانند. دسته‌ای دیگر نیز به گونه‌ای مطلق، بهره از آن را ناروا می‌دانند (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۲، ص ۲۶۲). با این حال فقیهان از اطلاق روایات دسته نخست رویگردان شده‌اند (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱۸، ص ۷۸). پی‌جویی روایت در کتب حدیثی نشان می‌دهد که منشأ این حدیث کتاب قرب الإسناد می‌باشد (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۲۶۸). واکاوی در سلسله سندهای این کتاب و نگاشته‌های شرح حال‌نگاران درباره حمیری و از همه مهم‌تر، متن اجازه‌های که در انتهای نسخه خطی کتاب آمده است، سبب تردید در انتساب همه کتاب به حمیری می‌شود (رحمتی، ۱۳۸۲، ص ۲۹). کاتب نسخه خطی مذکور محمد بن علی بن الحسین بن مهجنار است که آن را از ابوغالب زراری (م ۳۶۸) نقل کرده و تنها بخشی از منقولات وی از طریق حمیری است (حمیری، بی‌تا، ص ۱۷۶). همین امر موجب شده است تا فقیهان از این روایت که با اجماع امامیه نیز مخالف است (ر.ک: ابن‌ادریس، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۱۰۷) رویگردان شوند.

۲-۴. علو مضمون

مرجحات داخلی حدیث به سه رده صدوری، سندی و متنی تقسیم می‌شود. علو مضمون و فصاحت کلام را یکی از مرجحات متنی بر شمرده‌اند (انصاری، محمد علی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۵۸۴). و آن را چنین تعریف نموده‌اند: «برتری محتوا و مضمون حدیث در موردی که احتمال عدم صدور آن از غیر معصوم، معنا دار نباشد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۶). این معیار برای اعتبارسنجی روایات برجسته‌ای به کار می‌رود که ظاهراً سند معتبری ندارند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۷). مضامین عالی را گاهی با قرائن مضمونی یاد می‌کنند (بوغیری، ۱۴۰۰، ص ۷۷). شیخ اعظم انصاری نیز مرجحات متنی را فصاحت، افصحیت و استقامت متن دانسته و به معیار افصحیت به سبب عدم مناسبت با بیان احکام شرعی اشکال وارد می‌کند (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۱۱۷). به دیگر سخن، اگر بلندای متن به گونه‌ای باشد که قرابت آن با زبان معصوم علیه السلام و نیز دوری آن از زبان غیر معصوم علیه السلام ثابت شود، بلا اشکال علو متن جزء مرجحات خواهد بود.

این مؤلفه در برخی موارد مانند استناد نهج البلاغه به امیرالمؤمنین علی علیه السلام

تبیین راهکارهای بهره از اخبار ضعیف اصطلاحی در... / فاطمه انصاری ۵۱

(مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۶) و صدور ادعیه صحیفه سجادیه از زبان معصوم (علیه السلام) (سبحانی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۲۴۴) نقشی بنیادین در حصول اطمینان به صدور گزارش حدیثی از معصوم دارد. برخی به حق بر این باورند که علو مضمون و پیوستاری آن در کلام، سنجه‌ای برای شناخت اعتبار کلام و انتساب آن به صاحب سخن خواهد بود (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸). دانشوران فراوانی این معیار را در قامت یکی از مؤلفه‌های جبران ضعف سند برگزیده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۳۷۳؛ مرتضوی لنگرودی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۵۷).

درسوی مقابل نیز رکاکت لفظ و معنا، عیاری برای رفوض حدیث بر شمرده شده است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۸۵؛ عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۲۵). یکی از عامه این معیار را چنین نام نهاده است: «رُكَاكَةُ الْأَفَاطِ الْحَدِيثِ وَ سَمَاجَتُهَا بِحَيْثُ يَكُجُّهَا السَّمْعُ وَيَدْفَعُهَا الطَّبْعُ وَيَسْمُجُ مَعْنَاهَا لِلْفُطْنِ» (ابن قیّم الجوزیه، ۱۳۹۰، ص ۹۹). فقیهان نیز از این معیار برای ارزیابی حدیث در روند استنباط بهره برده‌اند (نجفی، ۱۳۶۳، ج ۱۵، ص ۲۰۱؛ حکیم، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۰۶ و ۳۲۰). ناروا نیست که علو مضمون، گونه‌ای از لحن‌شناسی روایات معصومان (علیهم السلام) شمرده شود.

نمونه فقهی

یکی از مناسک عبادی، به جای آوردن ادعیه‌ای است که در کتب دعا نقل شده است. از ادعیه مشهوره در میان شیعیان که در ساعات پایانی روز جمعه به جا آورده می‌شود، دعایی است که به دعای «سیمات» مشهور است. مرحوم علامه محمد باقر مجلسی سند این روایت را از احمد بن محمد بن عیاش جوهری به شکل ذیل نقل می‌کند: «قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحُسَيْنِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَحْيَى الرَّاشِدِيِّ مِنْ وَلَدِ الْحُسَيْنِ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ بْنِ الصَّبَّاحِ قَالَ حَضَرْتُ مَجْلِسَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ بْنِ سَعِيدٍ الْعُمَرِيِّ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۷، ص ۹۹).

بنا بر جستجوی به عمل آمده، ایشان از کتاب مقتضب الاثر احمد بن محمد بن عیاشی جوهری (متوفای ۴۰۱ ق) (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۴۹) بهره برده است. در میان این راویان، تنها وضعیت محمد بن عثمان بن سعید العمری روشن است. وی از وکلای

امام عصر (عج) بوده و در کتب رجالی، جلیل‌القدر ارزیابی شده است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۴۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۴۹). اما در مورد وضعیت رجالی راویان دیگر این خبر، نمی‌توان به نتیجه اطمینان بخشی دست یافت. بر این اساس، سند روایت از نوع ضعیف ارزیابی می‌شود.

یکی از فقیهان در پاسخ به پرسشی درباره سند و متن دعای سمات، آن را از نظر سندی، صحیح اصطلاحی نمی‌داند ولی به سبب وجود مضامین عالی و بلندای سبک بیان در این دعا، متن آن را استوار ارزیابی می‌کند (حکیم، ۱۴۳۳، ص ۳۹۴).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد، موارد ذیل را می‌توان دستاوردهای نوشتار حاضر ارزیابی نمود:

۱. بیشینه احکام فقه عبادی بر ادله لفظی برآمده از مدلولات حدیثی استوار هستند. از این رو، نحوه مواجهه مجتهد با گونه‌های مختلف خبر دریافتن حکم این دسته از احکام نقشی بنیادین دارد.

۲. در روند استنباط احکام عبادی، بسندگی به مسلک و ثوق مخبری با چالش‌های فراوانی مواجه است که مهمترین آن، مسکوت ماندن حکم موضوعاتی است که در آن‌ها تنها مجموعه‌ای از اخبار ضعیف وجود دارد. استناد به عمومات فوقانی یا بهره از اصول عملیه نیز در این موارد کارآمد نخواهند بود.

۳. به حکم خرد و با استناد به روش فقیهان فراوانی می‌توان دریافت که بهره از قرائن معتبر برای داوری درباره انتساب حدیث به معصوم علیه السلام روا خواهد بود. در این روش، افزون بر بررسی احوال راویان - که مورد توجه مسلم و ثوق مخبری بود - از قرینه‌های داخلی و بیرونی برای تحصیل اطمینان به صدور حدیث بهره گرفته می‌شود.

۴. بهره از شهرت عملی برای اعتبار بخشی به اخبار ضعیف با احراز سه شرط ذیل روا خواهد بود: احراز استناد فقیهان به روایت ضعیف مورد نظر، وجود نداشتن روایات غیر ضعیف در همان موضوع و احراز دقیق شهرت نزد قدامای امامیه.

۵. بهره از قاعده تسامح در ادله سنن، یکی از راهکارهایی است که اخبار ضعیف را

تبیین راهکارهای بهره از اخبار ضعیف اصطلاحی در... / فاطمه انصاری ۵۳

در چرخه استنباط احکام غیر الزامی قرار می‌دهد. در رویکرد برگزیده این نوشتار از قاعده تسامح، حُسن فاعلی عمل‌کننده به مؤدای اخبار ضعیف، سبب استحقاق او برای دریافت ثواب خواهد بود.

۶. علّو مضمون در معنای قرابت گزارش روایی با زبان معصومان علیهم‌السلام و نیز دوری آن از زبان غیر معصوم، یکی از مرجّحات متنی خواهد بود که می‌توان با بهره از آن اخباری که دارای سند معتبری نیستند را در روند استنباط قرار داد. در سوی مقابل، اضطراب در متن، سنجه‌ای برای آگاهی به بی‌اعتباری حدیث خواهد بود.

۷. یافتن حدیث در کتب قابل اعتماد و مشهور روایی شیعی یکی از قرینه‌های کاربردی برای پی بردن به صدور حدیث از معصوم علیه‌السلام است. با این توضیح که سه شرط آگاهی علمی، دینداری و پرهیزکاری مؤلف کتاب، مورد اتفاق دانشوران دیگر باشد.

نگارنده متواضعانه بر این باور است که تنها، توفیق تبیین بخشی از راهکارهای بهره از اخبار ضعیف در روند استنباط احکام عبادی را در حد نگارش مقاله داشته است. با این حال تبیین دقیق روش‌های دیگری مانند استناد فهرستی به کتب مقبول، توجه به مجموعه حدیثی اهل سنت، لحن‌شناسی معصومان علیهم‌السلام در تبیین معارف و بهره از سنجه‌های نقد محتوایی، نیازمند پژوهش‌های مستقل دیگری است که نیازمند عزم و همت پژوهشگران توانمند است. نیک هویداست که بهره از این روش‌ها دارای وجوه اشتراکی با راهکارهای ارائه شده در این پژوهش هستند. برای نمونه، بن‌مایه استناد فهرستی، پذیرش اخبار کتب قدما بر اساس اعتماد به کتب مقبول است. بهره از اخبار اهل سنت نیز با دورا کار معتضد بودن به شهرت و قاعده تسامح در ادله سنن، قابل توجیه است. همچنین لحن‌شناسی احادیث نیز با کشف علّو مضمون رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. اما هریک از این موارد، نیازمند پژوهشی مستقل هستند تا میزان نقش‌آفرینی در روند اجتهاد به کف آید.

فهرست منابع

١. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (١٤٠٩ق)، کفایة الأصول، قم: آل البيت علیهم السلام.
٢. آشتیانی، محمد حسن، (١٤٣٥ق)، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، قم: ذوی القربی.
٣. آملی، محمد تقی، (١٣٨٤ق)، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، بی جا، بی نا.
٤. آملی، میرزا هاشم، (١٣٩٥ق)، مجمع الافکار و مطرح الانظار، قم: المطبعة العلمیه. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، (١٤٠٤ق)، شرح نهج البلاغه، اول، قم: مكتبة آية الله مرعشی نجفی.
٥. ابن ادریس، محمد بن احمد، (١٣٨٧)، موسوعة ابن ادریس الحلّی، قم: دلیل ما.
٦. ابن بابویه، محمد بن علی، (١٤١٣ق)، من لا یحضره الفقیه، ج دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٧. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (١٣٨٥ق)، معالم العلماء، نجف: مطبعة الحیدریه.
٨. ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، (١٤١٦ق)، مقدمه ابن الصلاح فی علوم الحديث، بیروت: منشورات محمد علی بیضون.
٩. ابن طاووس، سید علی بن موسی، (١٤٠٩ق)، إقبال الأعمال، ج دوم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
١٠. ابن فارس، احمد، (١٤٠٤ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
١١. ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر، (١٣٩٥ق)، المنار المنیف فی الصحیح والضعیف، حلب: مكتبة المطبوعات الاسلامیه.
١٢. احسائی، محمد، (١٤٠٥ق)، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم: دار سید الشهداء للنشر.
١٣. اصفهانی، محمد حسین، (١٤١٤ق)، نهاية الدراية فی شرح الکفایه، قم: آل البيت علیهم السلام.
١٤. انصاری، محمد علی، (١٤١٥ق)، الموسوعة الفقهية المیسرة، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
١٥. انصاری، مرتضی، (١٤١٤ق)، رسائل فقهیه، قم: مؤتمرالعالمی الذکری للمئوية الثانية لمیلاد الشیخ الانصاری.
١٦. انصاری، مرتضی، (١٤٢٨ق)، فرائد الأصول، ج نهم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ١٧.
١٨. بجنوردی، حسن، (١٣٧٧)، القواعد الفقهية، قم: نشر الهادی.
١٩. بحرانی، یوسف بن احمد، (١٣٦٣)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
٢٠. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (١٣٧١ق)، المحاسن، دوم، قم: بی نا.
٢١. بروجردی، سید حسین، (١٤١٦ق)، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر، تقریر حسینعلی منتظری، قم: دفتر حضرت آية العظمی بروجردی.
٢٢. بروجردی، سید حسین، (١٤٢٤ق)، تبيان الصلاة، قم: گنج ایران.
٢٣. بوغیری، مهدی، (١٤٠٠)، معرفی وبررسی اعتبار ادعیه عرفه، قم: دلیل ما.
٢٤. بهیهای، محمد باقر، (١٤١٥ق)، الفوائد الحایریه، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
٢٥. جوهری، اسماعیل بن حماد، (١٣٧٦)، الصحاح، ج اول، بیروت: دار العلم للملایین.

۲۶. حجت کوه کمره ای، (۱۴۰۹ق)، محمد، کتاب البیع، قم: اسلامی.
۲۷. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، ج اول، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۲۸. حسین پوری، امین، (۱۳۹۳)، حدیث ضعیف، قم: اول، دارالحدیث.
۲۹. حکیم، سید محمدسعید، (۱۴۳۳ق)، الفتاوی، قم: دارالهلال.
۳۰. حکیم، سید محمدسعید، (۱۳۹۲)، المحکم فی اصول الفقه، بیروت: دوم، مؤسسه المنار.
۳۱. حکیم، سید محمدسعید، (۱۴۱۷ق)، مصباح المنهاج: کتاب الطهارة، ج اول، مؤسسه المنار.
۳۲. حکیم، سید محمدسعید، (۱۴۲۸ق)، الکافی فی اصول الفقه، ج چهارم، بیروت: دارالهلال.
۳۳. حمیری، عبدالله بن جعفر، (بی تا)، قرب الاسناد (چاپ سنگی)، طهران: مکتبه نینوی الحدیثه.
۳۴. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد (ط - الحدیثه)، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، (۱۴۱۳ق).
۳۵. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین، قم: مدینه العلم.
۳۶. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۹ق)، دراسات فی علم الاصول، تقریرات سید علی هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۳۷. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۲۲ق)، مصباح الاصول، قم: مؤسسه آثارالامام الخویی.
۳۸. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسه إحياء آثارالامام الخوئی.
۳۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات، بیروت: دارالقلم.
۴۰. رحمتی، محمد کاظم، (۱۳۸۲)، «نکاتی درباره کتاب قرب الإسناد حمیری»، کتاب ماه دین، شماره ۷۶ و ۷۷، بهمن و اسفند، ص ۲۵-۲۹.
۴۱. روحانی، سید محمد صادق، (۱۴۳۲ق)، زیادة الاصول، ج چهارم، قم: شروق.
۴۲. روحانی، سید محمد صادق، (۱۴۳۵ق)، فقه الصادق، قم: دوم، منشورات الاجتهاد.
۴۳. زرکشی، بدرالدین، (۱۴۱۹ق)، النکت علی مقدمة ابن الصلاح، ریاض: اضواء السلف.
۴۴. زمخشري، محمد بن عمر، (۱۹۷۹م)، اساس البلاغه، بیروت: دارصادر.
۴۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۴ق)، اصول الحدیث واحکامه، قم: مؤسسه الامام الصادق عليه السلام.
۴۶. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۵ق)، الرسائل الاربعه، تقریر علی اکبر کلانتری، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۴۷. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۵ق)، المحصول فی علم الاصول، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۴۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۸ق)، موسوعة طبقات الفقهاء، قم: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.
۴۹. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۳ق)، رسائل ومقالات، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۵۰. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۴ق)، إرشاد العقول الى مباحث الأصول، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۵۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۱۱ق)، الأشباه والنظائر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (بی تا)، تدريب الراوی فی شرح تقریب النواوی، ریاض: مکتبه الرياض الحدیثه.
۵۳. شُبّر، عبدالله، (۱۴۰۴ق)، الأصول الأصلية والقواعد الشرعية، ج اول، قم: کتاب فروشی مفید.
۵۴. شکوری، ابوالفضل، (۱۳۵۹)، سنت، قم: حرّ.
۵۵. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۳۰ق)، موسوعة الشهيد الأول، قم: پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامی.

۵۶. آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، ش ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۵۶. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۹ق)، ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: آل البيت علیه السلام.
۵۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ق)، الرعاية فی علم الدراية، چ دوم، قم: مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی.
۵۸. شیخ بهایی، محمد بن حسین، (۱۳۸۷)، مشرق الشمسين و اکسیر السعادتین، مشهد مقدس: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۵۹. شیرازی، سید صادق، (۱۴۳۶ق)، بیان الاصول، چ دوم، قم: دارالانصار.
۶۰. صافی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۵)، ذخیرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، قم: گنج عرفان.
۶۱. صدرعاملی، سید حسن، (بی تا)، نهاییة الدراية، قم: مشعر.
۶۲. عسقلانی، احمد بن علی، (۱۴۰۴)، النکت علی کتاب ابن الصلاح، مدینه منوره: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.
۶۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ق)، رجال العلامة الحلّی، نجف اشرف: دارالذخائر.
۶۴. علم الهدی، علی بن حسین، (۱۹۹۸م)، أمالی المرتضی، چ اول، قاهره: درالفکر العربی.
۶۵. غلامعلی، مهدی، (۱۳۹۸)، سبک شناخت کتاب های حدیثی، چ سوم، تهران: سمت.
۶۶. فخرالدین عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۹ق)، استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، قم: آل البيت علیه السلام.
۶۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، چ دوم، قم: مهاجر.
۶۸. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۳۸۳)، الشافی فی العقائد والأخلاق والأحكام، تهران: لوح محفوظ.
۶۹. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۳۸۷)، معتصم الشیعة فی احکام الشریعة، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۷۰. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۰۶ق)، الوافی، چ اول، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۷۱. قاسمی، محمد جمال الدین، (بی تا)، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷۲. قمی، ابوالقاسم، (۱۳۷۸ق)، قوانین الاصول، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۷۳. کاشف الغطاء، جعفر، (بی تا)، کشف الغطاء، قم: مهدوی.
۷۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم: دارالحديث.
۷۵. مامقانی، عبدالله، (۱۴۲۸ق)، مقباس الهدایة فی علم الدراية، تحقیق محمد رضا مامقانی، قم: دلیل ما.
۷۶. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۶ق)، ملاذ الاختیار فی فهم تهذیب الاخبار، قم: کتابخانه آية الله العظمی مرعشی نجفی.
۷۷. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، چ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، چ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

تبیین راهکارهای بهره از اخبار ضعیف اصطلاحی در... / فاطمه انصاری ۵۷

۷۹. مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، تهران: کوشانپور.
۸۰. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۲۳ق)، معارج الاصول، چ اول، لندن: مؤسسه امام علی علیه السلام.
۸۱. محقق سبزواری، محمد باقر، (بی تا)، ذخیره المعاد، قم: آل البيت عليه السلام.
۸۲. محقق گرمفی، البرز، (۱۴۰۱)، راهکارهای کاستن از احتیاط در مقام افتاء در حوزه فقه عبادی، آموزه‌های فقه عبادی، دوره سوم، شماره ۵، ص ۵۱-۸۰، ۱۰/۳۵۱۳/۱۱۶۶/۲۰۲۴. JWD.
۸۳. مرتضوی لنگرودی، محمد حسن، (۱۴۱۲ق)، الدرالنضید فی الاجتهاد والاحتیاط والتقلید، قم: انصاریان.
۸۴. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸۵. مظاهری، حسین، (۱۳۹۱)، عوائد القواعد الفقهیه، اصفهان: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء (س).
۸۶. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۵)، پیام امام علی علیه السلام، چ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۸۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۰)، «نقش نهج البلاغه در فقه اسلامی»، فصلنامه نهج البلاغه، (۲ و ۳): ص ۲۴-۴۱.
۸۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۴)، توضیح المسائل، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۸۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸ق)، انوار الاصول، چ دوم، قم: بی نا.
۹۰. منتظری، حسینعلی، (۱۴۰۹ق)، کتاب الزکاة، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۹۱. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۹۲)، کتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی (قدس سره).
۹۲. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۴۱۵ق)، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی (قدس سره).
۹۳. موسوی عاملی، محمد بن علی، (۱۴۱۱ق)، مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، مشهد: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۹۴. میرداماد، سید محمد باقر، (۱۳۱۱ق)، الرواشح السماویه، قم: دارالخلافة.
۹۵. نائینی، محمد حسین، (۱۳۷۶)، فوائد الاصول، تقریرات محمد کاظمی خراسانی، چ اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹۶. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، چ ششم، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
۹۷. نجفی، محمد حسن بن باقر، (۱۳۶۳ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی طبق مذهب اهل بیت عليه السلام.
۹۸. نهاوندی نجفی، علی بن فتح الله، (۱۳۲۰ق)، تشریح الاصول، تهران: بی نا.
۹۹. وحید بهبهانی، محمد باقر، (۱۴۱۷ق)، حاشیه مجمع الفائدة والبرهان، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
۱۰۰. وحید خراسانی، حسین، (۱۳۸۶)، منهاج الصالحین، قم: مدرسه امام باقر العلوم علیه السلام.
۱۰۱. یزدی، سید محمد کاظم، (۱۳۸۸)، العروة الوثقی التعلیقات علیها، قم: مؤسسه السبطين.



Studying the Islamic Jurisprudential Consequences of Interpolation (ادراج *Idraj*) and the Method of Islamic Jurists' dealing with it in the Hadiths of *Fiqh al-'Ibadah*

Sayyed Ali Delbari¹✉

1. Corresponding Author, Associate professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.; Lecturer at Advanced Level of al-Hawza al-'Ilmiyya of Khorasan, Mashhad, Iran. Email: delbari@razavi.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Original research

Article history:

Received 19 November 2024

Accepted 5 January 2025

Available online 6 January 2025

Keywords:

Mudraj, textual inclusion, Islamic jurisprudential consequences of interpolation (*Idraj*), the approach of jurists towards interpolation

Interpolation (Arabic: ادراج *Idraj*) in the text of a hadith means mixing the words of the narrator with the words of the infallible (peace be upon him; Imam), which has long been a concern and preoccupation of Islamic jurists. Since even small changes in the text of a hadith may prevent the Islamic jurist from achieving the main intent of the infallible (peace be upon him) and lead to differences in legal rulings (Arabic: فتوا *fatwa*), examining the Islamic jurisprudential consequences of interpolation is of particular importance. After an introduction that addresses the issue, background, and the nature of interpolation this paper examines the Islamic jurisprudential consequences of Interpolation, such as causing anxiety, conflict among reports, differences in Islamic jurists' fatwas, ambiguity and changes in the meaning of the hadith. And it indicates that in the case of knowledge of interpolation (*idraj*), this phenomenon prevents relying on the apparent initial meaning of the hadith. However, the possibility of interpolation (*Idraj*) does not hinder relying on its primary appearance, and this possibility is dismissed by the principle of *Asalatu adh-Dhuhoor* (Arabic: أصالة الظهور literal meaning: primacy of the apparent meaning). This research, utilizing a descriptive-analytical method, concludes that the methods of the Islamic jurists use for determining the authenticity of the hadith text involves examining different versions, forming a family of hadith (related narrations), content analysis and linguistic style analysis of the text, and referring to the opinions of scholars.

Cite this article: Delbari, S.A. (2024). Studying the Islamic Jurisprudential Consequences of Interpolation (ادراج *Idraj*) and the Method of Islamic Jurists' dealing with it in the Hadiths of *Fiqh al-'Ibadah*. *Ibadah Fiqh Doctrines*, 4 (6), 59-82. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.1582.1037>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

بررسی پیامدهای فقهی ادراج و روش تعامل فقیهان با آن در احادیث فقه‌العباده

سید علی دلبری^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ مدرس درس خارج حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: delbari@razavi.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
«ادراج» در متن حدیث به معنای درهم آمیختن سخن راوی با سخنان معصوم (ع) است که از دیرباز مورد توجه و دغدغه فقیهان بوده است. از آنجاکه حتی تغییرات کوچک در متن حدیث ممکن است فقیه را از دستیابی به مقصود اصلی معصوم (ع) بازدارد و منجر به اختلاف فتوا شود، بررسی پیامدهای فقهی ادراج اهمیت ویژه‌ای دارد. این مقاله پس از مقدمه‌ای که به طرح مسئله، پیشینه و توضیح ماهیت ادراج می‌پردازد، پیامدهای فقهی ادراج همچون ایجاد اضطراب، تعارض میان اخبار، اختلاف در فتاوی فقیهان، و ابهام و تغییر در معنای حدیث را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد در فرض علم به ادراج، این پدیده مانع از تمسک به ظهور بدوی حدیث است، ولی احتمال ادراج، مانعی برای تمسک به ظهور ابتدایی آن محسوب نمی‌شود و این احتمال توسط اصالة الظهور منتفی است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به این نتیجه می‌رسد که روش فقیهان برای تشخیص اصالت متن حدیث عبارت است از بررسی نسخه‌های مختلف، تشکیل خانواده حدیث، تحلیل محتوایی و سبک زبانی متن و مراجعه به نظرات عالمان.	نوع مقاله: علمی پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷ کلیدواژه‌ها: مُدرَج، ادراج متنی، پیامدهای فقهی ادراج، روش تعامل فقیهان با ادراج.

استناد: دلبری، سید علی. (۱۴۰۳). بررسی پیامدهای فقهی ادراج و روش تعامل فقیهان با آن در احادیث فقه‌العباده. آموزه‌های فقه‌عباده، ۴ (۶)، ۵۹-۸۲. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.1582.1037>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

یکی از موانع فهم درست حدیث، پدیده ادراج متنی است. این مسئله در میان جوامع حدیثی و روایات فقهی، به ویژه در کتاب **من لا یحضره الفقیه** و تهذیب شیخ طوسی رحمه الله بیشتر دیده می شود (کنی، ۱۴۲۱، ص ۲۸۳؛ عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۱۵ و ۱۹۴). از آنجا که **من لا یحضره الفقیه** کتاب فتوایی شیخ صدوق رحمه الله است، گاهی وی در ذیل حدیث، دیدگاه خود را بدان می افزاید که ممکن است به نظر برسد ادامه حدیث قبلی است (منتظری، ۱۴۱۶، ص ۶۶). همچنین، گاهی دو حدیث را به گونه ای در کنار یکدیگر ذکر می کند که تصور می شود حدیث دوم، ادامه حدیث نخست است، در حالی که چنین نیست (وحید، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۸۳؛ عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۴۴).

در برخی موارد نیز، حاشیه نویسان برای توضیح روایت، عباراتی را در کنار آن نوشته اند که بعدها وارد متن روایت شده است (شوشتری، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۳-۱۴). از دیرباز، فقیهان و شارحان **من لا یحضره الفقیه** به برخی از این موارد اشاره کرده اند. علامه شوشتری رحمه الله در **النجعه**، به موارد متعددی از خلط حاشیه های این کتاب با روایات اشاره کرده است. برای مثال، وی درباره روایت مربوط به زمان افاضه از عرفات (صدوق، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۶۷) می نویسد: «ظاهراً عبارت ولا یجوز... جزء کلام صدوق در **من لا یحضره الفقیه** است، نه جزء حدیث. عادت مرحوم صدوق، خلط زیاد عباراتش با روایت است» (صدوق، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۳۹؛ بهرامی، ۱۳۸۳، ص ۷).

ادراج در تهذیب شیخ طوسی رحمه الله نیز که شرحی بر **المقنعه** شیخ مفید است، دیده می شود. شناسایی و تشخیص متن اصلی حدیث از سخنان **المقنعه** یا خود شیخ طوسی رحمه الله نیازمند دقت و بررسی کامل است. پدر شیخ بهایی رحمه الله می نویسد: «در برخی از احادیث تهذیب، این اشتباه رخ داده که با کلام **المقنعه** یا سخن خود شیخ طوسی رحمه الله خلط شده است. ما با زحمت و بررسی فراوان، مواردی از آن را تشخیص داده ایم» (عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۹۴). روشن است که شناسایی و تفکیک متن اصلی حدیث از سخنان مدرج، نیازمند دقت نظر و بررسی کامل است، و این مهم، تنها از عهده فقیهان و حدیث شناسان توانا و زبردست برمی آید (عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۱۴؛ میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۲۰۱).

با توجه به اینکه پدیده ادراج در روایات فقهی، تأثیر بسزایی در استنباط احکام شرعی دارد، این پژوهش با هدف بررسی پیامدهای فقهی ادراج و روش تعامل فقیهان با احادیث مدرج، بر نمونه‌هایی از روایات فقه عبادی متمرکز شده است.

بر اساس جست‌وجوی نگارنده، تاکنون تلاش‌هایی در زمینه ادراج متنی در احادیث صورت گرفته است. برخی از مقالات منتشر شده در این حوزه عبارت‌اند از:

- «ادراج در متن حدیث: انواع، عوامل و پیامدهای آن» نوشته سید علی دلبری، شماره ۱۹ مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث.
- «آسیب‌شناسی ادراج متنی در احادیث مهدویت» نوشته خدامراد سلیمیان، شماره ۵۸ مجله مشرق موعود.
- «تأثیر تصحیف و ادراج در معنای متن روایات (مطالعه موردی سه روایت درباره زنان)» نوشته معصومه ریعان، شماره ۹۸ مجله علوم حدیث.
- «بررسی و تحلیل ادراج متنی احادیث در کتاب جواهر الکلام» نوشته سید علی دلبری و همکاران، شماره ۱۴ مجله مطالعات فهم حدیث.

این مقالات نشان‌دهنده مجموعه‌ای از پژوهش‌های انجام‌شده پیرامون این موضوع هستند. با این حال، تاکنون پژوهشی که به‌طور خاص به بررسی پیامدهای فقهی ادراج و روش تعامل فقیهان با احادیث مدرج در فقه العبادات بپردازد، انجام نشده است.

۱. ماهیت ادراج

ادراج در لغت، به معنای داخل کردن در چیزی و درآمیخته شدن است (ابن منظور، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۶۹؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۱۲؛ فیومی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۹۱). در اصطلاح، ادراج متنی به معنای درآمیخته شدن سخن راوی یا محدث با سخنان معصوم علیه السلام است. به همین دلیل، درایه‌نویسان به آن حدیث مُدْرَج می‌گویند؛ یعنی حدیثی که در آن، راوی سخن خود یا برخی راویان دیگر را در متن حدیث وارد کرده است، به‌گونه‌ای که موجب خلط آن با سخن معصوم علیه السلام می‌شود. این ادراج ممکن است با هدف شرح و توضیح حدیث، استشهاد به آن یا تبیین واژه‌ای از آن صورت گرفته

بررسی پیامدهای فقهی ادراج و روش تعامل فقیهان با آن در... / سید علی دلبری ۶۳

باشد (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۲۰؛ شهرزوری، ۱۴۱۶، ص ۷۴؛ مدیرشانه‌چی، ۱۳۶۲، ص ۶۳؛ صدر، بی‌تا، ص ۲۹۴؛ عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۱۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ص ۱۰۴؛ بهایی، ۱۴۰۷، ص ۸ و ۸؛ میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۲۰۱؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۸؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۷۲؛ صبحی صالح، ۱۳۶۳، ص ۲۶۰؛ عتر، ۱۴۱۸، ص ۴۳۹).

ادراج در متن حدیث، گاه در آغاز، گاه در میانه و غالباً در انتهای حدیث رخ می‌دهد (صدر، بی‌تا، ص ۲۹۵؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۸، ص ۲۳). از سوی دیگر، ادراج ممکن است عمدی باشد، که در این صورت عملی حرام است، و گاه سهواً اتفاق می‌افتد (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۲۰۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ص ۱۰۴؛ عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۱۴؛ مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۲۲؛ صبحی صالح، ۱۳۶۳، ص ۲۶۵).

از مهم‌ترین علل و عوامل ادراج می‌توان به عدم رعایت علائم نگارشی، سهو و غفلت راوی یا نسخه‌بردار، تصحیح قیاسی و اجتهادی، و خلط حاشیه با متن اشاره کرد (عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۱۵؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۸، ص ۲۸؛ صبحی صالح، ۱۳۶۳، ص ۲۶۴؛ عتر، ۱۴۱۸، ص ۴۴۰). برای شناسایی ادراج در حدیث، جمع‌آوری تمامی نقل‌های یک حدیث، مقایسه آن‌ها با یکدیگر، بررسی تعارض با سایر نقل‌ها و یا مخالفت آن با قطعیات، بسیار سودمند است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۸، ص ۲۸؛ صبحی صالح، ۱۳۶۳، ص ۲۶۵؛ دلبری، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴؛ حافظیان، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۰۸).

۲. پیامدهای فقهی ادراج

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، ادراج در برخی از روایات فقهی رخ داده است که می‌تواند بر روند استنباط فقیه و فهم او از روایت تأثیر بگذارد. به طور طبیعی، ممکن است حدیث مُدرَج که همراه با افزوده‌ای از خود راوی و برداشت اوست، پیامدهایی را به دنبال داشته باشد. در ادامه، به بررسی پیامدهای فقهی ادراج همراه با نمونه‌هایی از فقه عبادی می‌پردازیم.

۲-۱. تغییر احکام الهی

یکی از پیامدهای ادراج، تغییر در احکام و آموزه‌های الهی است. با وارد شدن

سخن راوی در کلام معصوم علیه السلام، برخی از احکام زلال و اصیل الهی دچار تحریف و تغییر شده‌اند.

برای نمونه، در روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله چنین آمده است: «بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ إِلَّا الْمَغْرِبَ» (فتنی، بی تا، ص ۳۶)؛ میان هر دو اذان، نماز خواندن جایز است، مگر نماز مغرب. عبارت «إِلَّا الْمَغْرِبَ» افزوده راوی کذابی به نام حبان بن عبدالله است (فتنی، بی تا، ص ۳۶). این حدیث در برخی از صحاح اهل سنت بدون این فقره نقل شده است (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۷۱).

مثال دیگر مربوط به حکم تجهیز پیکر شهید است. می‌دانیم که شهید نیازی به غسل و کفن ندارد، اما نماز میت برا خوانده می‌شود. این حکم بر اساس روایات متواتر و اجماع منقول و محصل ثابت شده است.

در مقابل، سه روایت وجود دارد که فعل حضرت علی علیه السلام را درباره عمار بن یاسر و هاشم بن عتبّه چنین گزارش می‌کند: "حضرت آن دورا غسل نداد، در لباس هایشان دفن کرد و بر آن‌ها نماز نخواند."

صاحب جواهر این گزارش را ناشی از توهم راوی دانسته و نوشته است: «فَمَا فِي خَبَرِ عَدِي بْنِ حَاتِمٍ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۶۸، ح ۸) وَ خَبَرِ عَمَّارٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۳۱، ح ۱۳۶) وَ مُرْسَلِ الْفَقِيهِ (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۵۸، ح ۴۴۲) مِنْ أَنَّ عَلِيًّا لَمْ يَغْسِلْ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ وَلَا هَاشِمَ بْنَ عُثْبَةَ وَهُوَ الْمُرْتَقَالُ دَفَنَهُمَا فِي ثِيَابِهِمَا وَلَمْ يَصَلِّ عَلَيْهِمَا، وَهُمْ مِنَ الرَّأْيِ أَوْ...» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۷۰؛ ر. ک: نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۳، ص ۲۱۵؛ ج ۱، ص ۲۱۵).

۲-۲. تعارض در اخبار

ادراج در احادیث، یکی از عوامل پیدایش اختلاف در اخبار است. گاهی ممکن است روایتی به واسطه ادراج سخن راوی یا مؤلف، با دیگر سخنان معصوم علیه السلام تعارض نما به نظر برسد (سیستانی، ۱۴۱۴، ص ۲۹).

در کتاب الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، شیخ طوسی رحمته الله در مواردی به درج کلام راوی در سخنان معصوم علیه السلام اشاره کرده و بدین وسیله غبار اختلاف و تعارض را از چهره روایات می‌زداید. برای نمونه، در برخی روایات درباره چاهی که در آن شراب

بررسی پیامدهای فقهی ادراج و روش تعامل فقیهان با آن در... / سید علی دلبری ۶۵

ریخته شده است، برای تطهیر آن حکم به نزح تمام آب چاه شده است، در حالی که در دو روایت دیگر، به کشیدن ۲۰ دلو و در دیگری ۳۰ دلو اکتفا شده است. شیخ طوسی این دو روایت را محصول اشتباه راوی در افزودن واژه خمر در آن ها می داند و می گوید: «فَيَكُونُ إِصَافَةُ الْحُمْرِ إِلَى ذَلِكَ وَهُمَا مِنَ الرَّأْيِ» (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۶، ح ۵ و ۶؛ همچنین ر. ک: طوسی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۰۵ و ص ۲۹۲، ح ۲ و ۴؛ ص ۲۹۳، ح ۵ و ۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۸، ص ۲۸۸؛ ج ۸۱، ص ۲۰۰ و ج ۵۷، ص ۴۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۲، ص ۱۱۷؛ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۷۶ و ۱۶۴؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۳۵؛ نجفی، ۱۳۹۴، ج ۳۰، ص ۲۲؛ اردبیلی، ۱۳۶۲، ج ۱۱، ص ۵۲۵؛ ج ۱۴، ص ۴۱۳ و ج ۸، ص ۲۱۶؛ وحید، ۱۴۱۷، ص ۱۵۳).

۲-۳. ابهام و اجمال

گاهی ادراج سبب نارسایی و ابهام در معنای حدیث شده و فهم آن را برای فقیه دشوار می سازد. برای نمونه، از عائشه نقل شده که: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَقْصُرُونَ الصَّلَاةَ؛ التَّاجِرُ فِي أَفْقِهِ الْفَقْهَ، وَالْمَرْأَةُ تَزُورُ غَيْرَ أَهْلِهَا، وَالتَّرَاعِي»^۱ (ذهبی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۷۱). روشن است که کلمه «الفقه» موجب ابهام در مدلول حدیث شده است. از این رو، ذهبی عبارت «التاجر في أفقه الفقه» به جای «التاجر في أفقه» را ناشی از اشتباه راوی دانسته و تأیید آن را از ابن عدی نقل می کند (ذهبی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۷۱؛ ابن عدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۰۴؛ ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۵۷۳؛ همچنین ر. ک: حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۱۱۳؛ شوشتری، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۷۹-۸۸؛ ج ۲، ص ۱۶۰).

۲-۴. اختلاف فتوای فقیهان

در پاره ای از موارد، ادراج سبب اختلاف در فتوا و دیدگاه فقیهان گردیده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۸، ص ۲۳).

۱. برای نمونه، از پیامبر اکرم ﷺ روایت شده است که فرمود: «أَسْبِغُوا الوُضُوءَ وَبِلْ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ». (أبوداود، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۰؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۰؛ نسایی، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۷۷؛ ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۴؛ بخاری، ۱۴۰۱، وضوء، باب ۲۹؛ مسلم، بی تا، ج ۱،

۱. پیامبر ﷺ فرمود: سه نفر نباید نماز را قصر بخوانند: تاجر که در اطراف در حال رفت و آمد است، زنی که برای دیدار غیر خویشان خود رفته است، و چوپان.

ص ۱۳۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۸۵؛ بیهقی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۷) وضو را کامل بگیرید؛ وای از برای پاشنه‌های پا از آتش.

فقه‌های اهل سنت با استناد به این حدیث، بروجوب شستن پا در وضو فتوا داده‌اند (بیهقی، بی تا، السنن الکبری، ج ۱، ص ۶۹). آنان دو فرازا مرتبط با هم دانسته و نیز واژه أعقاب را به معنای پاشنه پا گرفته‌اند و گفته‌اند: اگر ترک شستن پاشنه پا در وضو روا می‌بود، بر آن تهدید نمی‌شد.

تعدادی از حدیث‌پژوهان این حدیث را مدرج دانسته‌اند و براین باورند که پیامبر ﷺ این گونه نفرموده است، بلکه ارتباط صدر با ذیل حدیث برداشت شخصی ابوهریره یا عایشه بوده است؛ گرچه هریک از دو فراز به طور مستقل نیز نقل شده باشد. قرینه این ادعا، روایاتی است که بدون «أَسْبِغُوا الوُضُوءَ» وارد شده است و نقل ذیل نیز بر آن دلالت دارد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۸، ص ۱۵۸؛ صبحی صالح، ۱۳۶۳، ص ۲۶۲؛ ابوریه، بی تا، ص ۱۴۰؛ شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۹؛ حافظیان، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۰۸).

«قال: سمعتُ أبا هريرة وكان يُثربنا والناس يتوضَّؤون من المطهرة، قال: أَسْبِغُوا الوُضُوءَ؛ فَإِنَّ أبا القاسمِ ﷺ قَالَ: «وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ». (ابن حنبل، بی تا، ج ۲، ص ۴۹۸؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۴۹؛ مسلم، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۱؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۵۸؛ بیهقی، بی تا، السنن الکبری، ج ۱، ص ۶۹)

اما فراز دوم «وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۵۶، ح ۱۶۵؛ مسلم، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۱؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۵۸؛ بیهقی، بی تا، السنن الکبری، ج ۱، ص ۶۹)، اگر از پیامبر اکرم ﷺ هم به طور مستقل روایت شده باشد، واژه «أَعْقَاب» در اینجا به معنای فرزندان است، نه پاشنه پا؛ چراکه «أَعْقَاب» جمع «عَقِب» است و در لغت، درد و معنا به کار رفته است: پاشنه پا و فرزندان (ابن منظور، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۱۳).

ظهور این روایت، به قرینه این که کلمه «ویل» غالباً به افراد نسبت داده می‌شود و نیز أعقاب به معنای پاشنه، بیشتر با مضاف‌الیه (عَقِبُ الْقَدَمِ) می‌آید، به معنای فرزندان است و بار معنایی آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا...» (تحریم: ۶)^۱ را به مخاطب منتقل می‌کند و همانند حدیث «وَيْلٌ لِلْأَطْفَالِ آخِرِ الزَّمَانِ مِنْ

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خود و خانواده‌ی خویش را از آتشی که هیمز آن انسان‌ها و سنگ‌هاست، نگه دارید.

بررسی پیامدهای فقهی ادراج و روش تعامل فقیهان با آن در... / سید علی دلبری ۶۷

آبَائِهِمْ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۱۶۴) می باشد. بنابراین، براساس این معنا، این روایت ارتباطی با وضو نخواهد داشت (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۷۰).^۱

علاوه بر این، در این خبر نه ذکر از مسح و نه از شستن آمده است که درباره آن حکمی صادر شود، و نیز در آن نامی از وضو نیست تا بتوان آن را دلیل این مسئله آورد، بلکه تنها آمده است: «وای بر پاشنه ها از آتش! برخی گفته اند: پیامبر ﷺ مردی را دید که آخر پاشنه ها و قدم های خود را نشسته است، پس درباره او فرمود: «وای از برای آخر قدم ها از آتش» (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۷ و ۲۶۹).

در پاسخ باید گفت: در این تعبیر هم ذکر از وضو نیست و احتمال می رود که این عبارت درباره طهارت و حتی وضو هم باشد، اما از آنجا که عادت برخی از عرب ها این بود که پا برهنه راه روند و هنگامی که پاشنه پایشان ترکیده می شد، با ادرار آن را درمان می کردند و چون پاهایشان را پیش از وضو نشسته و از آثار نجس پاک نکرده بودند؛ حضرت آنان را با این سخن خود تهدید نموده و بیم داده باشد. (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۷۰)

۲. دست دزد در سال قحطی به دلیل روایات، قطع نمی شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۳۱، ح ۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۹۱، ح ۴-۱). اما آیا این عدم اجرای حد سرقت در سال قحطی مطلق است یا مقید؟ این موضوع مورد اختلاف فقهاست. برخی از فقیهان (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۱۱۲) اطلاق روایات دال بر عدم قطع دست سارق در سال قحطی (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۹۱، ح ۴-۱) را به دلایلی مانند روایت سکونی، مقید به مأکولات نموده اند، آنجا که امام صادق علیه السلام فرموده است: «لَا يَقْطَعُ السَّارِقُ فِي عَامِ سَنَةٍ مُجْدِبَةٍ يَعْنِي فِي الْمَأْكُولِ دُونَ غَيْرِهِ» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۶۰، ح ۵۰۹۹).

صاحب جواهر بر این باور است که تفسیر «یعنی» در حدیث، سخن معصوم علیه السلام

۱. اگر این روایت به معنای پاشنه پا هم باشد، مرحوم شرف الدین ابن سخن نبوی را که هنگام مسح پای اصحاب بیان شده، با توجه به درسفر بودن آنان، فرمان به زدودن ناپاکی ها از محل مسح پا می داند (بی تا:

نیست تا بتوان با این روایت، دیگر روایات را مقید نمود؛ بلکه برداشت شخصی شیخ صدوق است که خیال کرده مستفاد از روایاتی مانند مرسله قندی از امام صادق علیه السلام است: «لَا يَقْطَعُ السَّارِقُ فِي سَنَةِ الْمُحَقِّ فِي شَيْءٍ يُوَكَّلُ مِثْلَ الْخُبْزِ وَاللَّحْمِ وَالْقَتَاءِ». (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۷۴، ح ۵۱۴۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۳۱، ح ۱). وی می‌گوید: «الظَّاهِرُ أَنَّ ذَلِكَ مِنَ الصَّدُوقِ...» (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۴۱، ص ۵۰۸؛ ر. ک: نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۲۹، ص ۳۵۲).

۲-۵. برداشت راوی و استنباط حکم

گاهی راوی یا محدث، استنباط و برداشت خود را از حدیث در میان یا پایان آن ضمیمه می‌کند؛ اما چون قرینه‌ای ارائه نکرده یا قرینه آن از بین رفته است، دیگران آن را بخشی از متن اصلی تلقی می‌نمایند (منتظری، ۱۴۱۶، ص ۶۶). در این زمینه به یک نمونه بسنده می‌شود:

شیخ طوسی رحمته الله آورده است: «عَنِ الْحَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام مِثْلَ ذَلِكَ وَزَادَ فِيهِ فَإِنْ أَوْصَى أَنْ يُحَجَّ عَنْهُ رَجُلٌ فَلْيُحَجَّ ذَلِكَ الرَّجُلُ. فَإِنْ أَوْصَى أَنْ يُحَجَّ عَنْهُ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ وَلَمْ يَبْلُغْ مَالُهُ ذَلِكَ فَلْيُحَجَّ عَنْهُ مِنْ بَعْضِ الْمُوَاقِفِ رَوَى ذَلِكَ مُوسَى بْنُ...» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۴۰۵). حلبی از امام صادق علیه السلام همانند آن را نقل کرده و در آن افزوده است: اگر وصیت کرده باشد که فرد خاصی از طرف او حج انجام دهد، همان فرد باید این وظیفه را بر عهده گیرد (و در ادامه آمده است) اگر وصیت کرده باشد که برای او نایب بگیرند تا حج فریضه اسلام را از جانب او انجام دهد و دارایی اش هزینه حج را کفایت نکند، باید از یکی از میقات‌های حج برای او نایب بگیرند. این مطلب را موسی بن قاسم روایت کرده است.

عبارت «فَإِنْ أَوْصَى أَنْ يُحَجَّ عَنْهُ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ...» را برخی، از روی سهو و غفلت، ادامه حدیث حلبی دانسته و از آن به صحیحته حلبی یاد کرده‌اند (حلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۷۱؛ اردبیلی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۸۴؛ عاملی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۶۷؛ حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۲۶۲؛ نجفی، ۱۳۹۴، ج ۱۷، ص ۳۲۴). و برخی دیگر، آن را سخن خود شیخ طوسی می‌دانند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۱۸۱)، پانوش و نیز پانوش ریاض، مستمسک و جواهر). بهترین شاهد بر اینکه این فراز، فتوای شیخ طوسی است و

نه ادامه حدیث، عبارت «رَوَى ذَلِكَ موسى بن قاسم» است. همچنین، عدم ذکر این تمهید حدیث در وسائل الشیعه (۱۴۱۶، ج ۱۱، ص ۶۶)، الوافی (۱۴۰۶، ج ۲۴، ص ۱۲۳) و جامع احادیث الشیعه (۱۳۹۷، ج ۱۰، ص ۲۸۹) می تواند قرینه دیگری بر این موضوع باشد.

۲-۶. اضطراب در متن

یکی دیگر از پیامدهای ادراج متنی، ایجاد اضطراب و تشویش در متن برخی از روایات است، به گونه ای که معلوم نیست آیا فلان لفظ جزء حدیث است یا خیر، و یا اینکه لفظ موجود باید به همین صورت باشد یا به گونه ای دیگر (کنی، ۱۴۲۱، ص ۲۸۳). برای نمونه، زراره می گوید: به امام باقر علیه السلام گفتم: نماز جمعه بر چند نفر واجب است؟ آن حضرت علیه السلام فرمود: «تَحِبُّ عَلَى سَبْعَةِ نَفَرٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَلَا جُمُعَةَ لِأَقَلِّ مِنْ خَمْسَةِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَحَدُهُمُ الْإِمَامُ فَإِذَا اجْتَمَعَ سَبْعَةٌ وَلَمْ يَخَافُوا أَنَّهُمْ بَعْضُهُمْ وَخَطْبُهُمْ» (صدوق، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۱۲؛ حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۳۰؛ ۷، ص ۳۱). با اجتماع هفت نفر از مسلمانان، نماز جمعه واجب می شود و برای کمتر از پنج نفر از مسلمانان که یکی از آنان امام باشد، نماز جمعه تشکیل نمی شود. پس اگر هفت نفر جمع شوند و ترسی (از مخالفان) نداشته باشند، یکی از آنان امامت کرده و برای دیگران خطبه می خواند.

بخش پایانی حدیث مورد اختلاف است که آیا جزء روایت است یا از کلام صدوق؛ زیرا از یک سو، صدر حدیث اقامه نماز جمعه را با هفت نفر واجب می داند، اما در ادامه حدیث، تشکیل آن را با شش نفر نیز کافی می داند. اکثر عالمان، این بخش را جزء روایت دانسته اند، اما برخی مانند بحر العلوم (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۴۴) و آیت الله بروجردی (صدوق، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۱۲، پانویست) بر این باورند که عبارت «فَإِذَا اجْتَمَعَ سَبْعَةٌ...» از سخنان شیخ صدوق است (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۲۸؛ نراقی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۶۱؛ منتظری، ۱۴۱۶، ص ۶۶).^۱ همچنین، برخی مانند صاحب ریاض و

۱. «إنا لا نعلم أن يكون قوله: فإذا اجتمع... الخ من كلام الإمام عليه السلام بل نحتمل قويا أن يكون فتوى الصدوق ذكرها في ذيل الرواية كما هو دأبه كما لا يخفى على من تتبّع في كتبه، وقد أصر على عدم كونه من كلامه بعض أعظم العصر الذي هو من المحققين والمتتبعين، وادعى: أني مطمئن بذلك» (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۶۱).

۷۰ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، ش ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۲

وحید بهبهانی، عبارت «وَلَا جُمُعَةَ» را سخن خود شیخ صدوق دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۹؛ وحید، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۱۲؛ کلباسی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۵۸ و نیز: بخاری، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۳۵؛ مسلم، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۵).

۲-۷. راه یافتن اشتباه

خطا و اشتباه در برخی از روایات بر اثر ادراج پدید آمده است، در حالی که محال است کلام معصوم علیه السلام لغزش یا خطایی داشته باشد. برای نمونه، به روایتی که در باب استحباب سکونت در مدینه مورد استناد قرار گرفته، اشاره می‌شود:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو الزِّيَّاتِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ مَاتَ فِي الْمَدِينَةِ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي الْأَمْنَيْنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْهُمْ يُحْيِي بَنُ حَبِيبٍ وَأَبُو عُبَيْدَةَ الْحَذَاءُ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْحُجَّاجِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۵۵۸)؛ امام صادق علیه السلام فرموده است: هر کس در مدینه بمیرد، خداوند او را روز قیامت در زمره کسانی که در امان هستند، برمی‌انگیزد، که از جمله آنان یحیی بن حبیب، ابو عبیده الحذاء و عبد الرحمن بن حجاج می‌باشند.

از این روایت چنین برمی‌آید که یحیی بن حبیب و عبد الرحمن در زمان امام صادق علیه السلام از دنیا رفته‌اند، در حالی که این دو در زمان امام رضا علیه السلام زنده بوده‌اند (حائری، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۰۶؛ نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۶۹؛ خویی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۳۲۳؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۸۰؛ طبرسی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۷؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۵۳). افزون بر این، راوی حدیث (محمد بن عمرو بن سعید زیات) از اصحاب امام رضا علیه السلام بوده و امام صادق علیه السلام را درک نکرده است؛ از این رو، برخی از محدثان احتمال داده‌اند که جمله «منهم یحیی بن حبیب و...» از امام صادق علیه السلام نباشد. در این باره چند احتمال مطرح شده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۲۷۱):

۱. در این حدیث ادراج صورت گرفته باشد؛ یعنی پس از مرگ یحیی بن حبیب، عبارت «منهم یحیی بن حبیب» بدان افزوده شده باشد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۲۷۱). این احتمال به واقع نزدیک‌تر است؛ زیرا شیخ طوسی، پس از نقل این حدیث از کلینی، از عبارت «منهم یحیی بن حبیب» تا پایان را از کلام راوی حدیث،

یعنی محمد بن عمرو بن سعید زیات، می‌داند و می‌گوید: «هَذَا مِنْ كَلَامِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعِيدِ الزِّيَّاتِ» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۴). تأیید دیگر برای مُدرج بودن این عبارت آن است که قتال نیشابوری همین حدیث را بدون ذیل مورد بحث نقل کرده است (بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۸).

۲. علامه حلی و مجلسی اول علیه السلام احتمال داده‌اند که درنام معصوم علیه السلام اشتباهی رخ داده باشد؛ زیرا محمد بن عمرو بن سعید از اصحاب امام رضا علیه السلام است و امام صادق علیه السلام را درک نکرده است (حلی، ۱۳۳۳، ص ۸۸۸؛ مجلسی محمد تقی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۱۶۰؛ خویی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۳۲۳).

۳. امام صادق علیه السلام در این سخن از آینده خبر داده‌اند، بدین معنا که یحیی بن حبیب در آینده در مدینه از دنیا خواهد رفت (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۲۷۱).

۴. این یحیی بن حبیب مذکور در روایت، فردی غیر از یحیی بن حبیب زمان امام رضا علیه السلام باشد (مجلسی محمد باقر، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۳۳۷ و نیز: ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۵۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۴۴).

همچنین، بخاری از ابوهریره نقل می‌کند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لِلْعَبْدِ الْمَمْلُوكِ الصَّالِحِ أَجْرَانِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْلَا الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَالْحَجَّ وَبِرَّ أُمِّي، لَأَحْبَبْتُ أَنْ أَمُوتَ وَأَنَا مَمْلُوكٌ» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۱۲۴). ظاهراً این خبر آن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تمنای برده بودن را داشته است. براین اساس، برخی این حدیث را توجیه کرده‌اند (نوی، ۱۴۰۷، ج ۱۱، ص ۱۳۶؛ عینی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۰۹) و برخی دیگر، این آرزو را محال دانسته‌اند (صبحی صالح، ۱۳۶۳، ص ۲۶۵) و ذیل این حدیث را از عبارت «والذی نفسی بیده لولا...» سخن ابوهریره دانسته‌اند که در ادامه حدیث درج شده است. قرینه این ادعا، نقل دیگری از این حدیث است که با عبارت «والذی نفسی بیده لولا...» آمده است (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۲؛ مسلم، بی‌تا، ج ۵، ص ۹۴؛ بیهقی، السنن الکبری، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۲؛ نوی، ۱۴۱۱، ص ۵۴۳؛ سیوطی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۴۱۷).

۲-۸. خروج از حجیت

پدیده ادراج در متون حدیثی، زمانی که تفاوت‌های متنی یا اضافات غیرمستند باعث تغییر در فهم و دلالت حدیث شوند، می‌تواند موجب از دست رفتن حجیت و

اعتبار روایات گردد. به عنوان نمونه، در رکعت سوم و چهارم نماز، به جای خواندن سوره حمد، خواندن تسبیحات کافی است؛ اما تعداد فرازهای تسبیحات در روایت زراره به شکل‌های مختلف گزارش شده است. در کتاب الصلاة از السرائر، روایت زراره این‌گونه آمده است:

«قَالَ زُرَّارَةُ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام لَا يَفْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْآخِرَتَيْنِ مِنَ الْأَرْبَعِ رَكَعَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ شَيْئاً إِلَّا مَا كُنْتُ أَوْ غَيْرِ إِمَامٍ قُلْتُ فَمَا أَقُولُ فِيهِمَا قَالَ إِنْ كُنْتُ إِمَاماً فَقُلْ سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ تُكَبِّرُ وَتَرْكَعُ ...» (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۱۹).

اما همین روایت در مستطرفات السرائر بدون عبارت «اللَّهُ أَكْبَرُ» نقل شده است:

«قَالَ زُرَّارَةُ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام ... فَقُلْ سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ تُكَبِّرُ وَتَرْكَعُ ...» (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۸۵).

علامه مجلسی اظهار داشته است که نسخه‌های متعددی از این روایت را مشاهده کرده و احتمال دوگونه نقل شدن حدیث توسط خود زراره یا ثبت دوگونه روایت توسط حریرزا بسیار بعید می‌داند. به نظر می‌رسد که فراز «اللَّهُ أَكْبَرُ» در کتاب الصلاة، یا به قلم ابن ادریس یا توسط نسخه‌نویسان افزوده شده باشد؛ زیرا محدثان این روایت را بدون این عبارت نقل کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۲، ص ۸۷)؛ چنانچه شیخ صدوق نیز این حدیث را بدون عبارت مذکور گزارش کرده است:

«وَرَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام ... فَقُلْ سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ تَسْبِيحَاتٍ تِسْعَ تَسْبِيحَاتٍ ثُمَّ تُكَبِّرُ وَتَرْكَعُ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۹۲، ح ۱۱۵۹).

در کتب فقهی نیز این حدیث به حریر نسبت داده شده و در آن عبارت تکبیر وجود ندارد:

«قَالَ حَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ السَّجِسْتَانِي فِي كِتَابِهِ: تِسْعَ تَسْبِيحَاتٍ وَأَسْقَطَ التَّكْبِيرَ مِنَ الثَّلَاثِ وَرَوَاهُ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام ... فَقُلْ سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ تُكَبِّرُ وَتَرْكَعُ ...» (حلی (محقق)، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸۹؛ حلی (علامه)، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۷۶؛ نجفی، ۱۳۶۲ق، ج ۱۰، ص ۲۸).

صاحب جواهر بیان می‌کند که چه این اختلاف ناشی از دو نسخه متفاوت یک روایت باشد و چه دو حدیث مجزا اما مشابه، وجود فراز اضافی در روایت ابن ادریس در کتاب الصلاة السرائر، موجب خروج آن از حجیت و اعتبار می‌شود:

«قُلْتُ: فَتَخْرُجُ الرَّوَايَةُ حِينَئِذٍ عَنِ الْحُجِّيَةِ بَلْ هِيَ كَذَلِكَ أَيْضاً مَعَ فَرَضِ اتِّحَادِهَا وَاخْتِلَافِ النَّسْخِ... بَلْ يُمْكِنُ دَعْوَى كَوْنِهَا كَذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَفْرَضِ اخْتِلَافُ النَّسْخِ...» (نجفی، ۱۳۶۲ق، ج ۱۰، ص ۲۸).

۲-۹. تبیین و تفسیر متن

گاهی ادراج سبب توضیح و تبیین بیشتر متن حدیث می‌گردد؛ گرچه تفکیک سخن معصوم علیه السلام از کلام راوی در کتب حدیث امر لازمی است. برای مثال به چند نمونه بسنده می‌شود:

۱. در تهذیب شیخ طوسی رحمه الله آمده است: محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود: «تَحِبُّ الْجُمُعَةَ عَلَى مَنْ كَانَ مِنْهَا عَلَى فَرَسَخَيْنِ (وَمَعْنَى ذَلِكَ إِذَا كَانَ إِمَامٌ عَادِلٌ) وَقَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَ الْجَمَاعَتَيْنِ ثَلَاثَةُ أُمِّيَالٍ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَجْمَعَ هَؤُلَاءِ وَيَجْمَعَ هَؤُلَاءِ وَلَا يَكُونُ بَيْنَ الْجَمَاعَتَيْنِ أَقَلُّ مِنْ ثَلَاثَةِ أُمِّيَالٍ (وَاعْلَمْ أَنَّ لِلْجُمُعَةِ حَقًّا) قَدْ ذَكَرَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ لِعَبْدِ الْمَلِكِ مِثْلُكَ يَهْلِكُ وَلَمْ يَصَلِّ فَرِيضَةً فَرَضَهَا اللَّهُ عَلَيْهِ قَالَ قُلْتُ كَيْفَ أَضْعُ قَالَ صَلَّيْهَا جَمَاعَةً (يَعْنِي الْجُمُعَةَ)» (طوسی، ج ۳، ص ۲۳). نماز جمعه بر همه کسانی که تا دو فرسخی از جایگاه نماز قرار دارند، واجب است. مقصود آن در زمان حضور امام عادل است. این عبارت (وَمَعْنَى ذَلِكَ إِذَا كَانَ إِمَامٌ عَادِلٌ) افزوده راوی به عنوان شرح حدیث می‌باشد و نیز دو قسمت دیگر داخل پرانتز توضیحی از راوی است. والد شیخ بهائی مدعی است، موارد ادراج در تهذیب گاه یقینی و گاه ظنی و یا مشکوک است» (۱۴۰۱، ص ۱۱۵). در حدیث فوق موارد داخل پرانتز برخی به طور یقینی و برخی احتمال ادراج در آن می‌رود.

۲. «خَبَرُ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَّازَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ التَّفْصِيرِ فَقَالَ «بَرِيدٌ ذَاهِبٌ وَبَرِيدٌ جَائٍ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِذَا أَتَى ذُبَابًا قَصَرَ» وَذُبَابٌ عَلَى بَرِيدٍ

وَأَمَّا فَعَلَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا رَجَعَ كَانَ سَفَرُهُ بَرِيدَيْنِ ثَمَانِيَةَ فَرَسَاتٍ» (صدوق، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۵۰).

عبارت اخیر «وَذُبَابٌ عَلَى بَرِيدٍ...» سخن خود شیخ صدوق و یا حدیث مرسل دیگری است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۶۴۱؛ ونیزر. ک: حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۸، ص ۲۴۰؛ ۲۹، ص ۳۶۰؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۵، ص ۲۲؛ ۱۷، ص ۳۸۳).

۳. امام صادق (ع) در حدیثی از امام باقر (ع) کیفیت اختبارن مستحاضه را از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که «فَأَمَرَهَا أَنْ تَمْكُثَ أَيَّامَ حَيْضِهَا لَا تُصَلِّيَ فِيهَا ثُمَّ تَغْتَسِلَ وَتَسْتَنْفِرَ بِتُوبٍ ثُمَّ تُصَلِّيَ حَتَّى يَخْرُجَ الدَّمُ مِنْ وَرَاءِ الثُّوبِ قَالَ تَغْتَسِلُ الْمَرْأَةُ الدَّمِيَّةُ بَيْنَ كُلِّ صَلَاتَيْنِ وَالْإِسْتِنْفَاءُ أَنْ تَطْيِبَ وَتَسْتَجِمِرَ بِالْذُّخْنَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَالْإِسْتِنْفَاءُ أَنْ تَجْعَلَ مِثْلَ ثَفْرِ الدَّابَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۸۹).

درباره قسمت پایانی حدیث «وَالْإِسْتِنْفَاءُ أَنْ تَطْيِبَ...» که در مقام توضیح و تفسیر «تَسْتَنْفِرُ بِتُوبٍ»^۲ برآمده گرچه ظاهرش این است که کلام امام باقر (ع) بعد از نقل حدیث پیامبر (ص) است؛ لکن دیدگاه فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۴۷۱) مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۲۲۶) و صاحب جواهر بر این است که به احتمال قوی، کلام کلینی است. صاحب جواهر می‌گوید: «ظَاهِرُهُ أَنَّ ذَلِكَ مِنَ الْإِمَامِ لَكِنْ يَحْتَمِلُ قَوِيًّا أَنَّ ذَلِكَ مِنَ الْكَلْبِيِّ كَمَا احْتَمَلَهُ فِي الْوَاقِفِ» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۵۱).

۱. خبر جمیل بن ذرّاج از زرارۀ بن اعین که گفت: از امام باقر (ع) در مورد تقصیر سؤال کردم، آن حضرت فرمود: چهار فرسخ رونده و چهار فرسخ بازآینده باشد (یا شخص چهار فرسخ برود و چهار فرسخ برگردد). و معمول رسول خدا (ص) بود که هرگاه به باغهای ذباب تشریف می‌برد نماز را قصر می‌گزارد، و ذباب در فاصله یک برید یا چهار فرسخی مدینه بود، و بدین سبب نماز را قصر می‌فرمود که چون از آنجا باز می‌گشت سفر آن حضرت در رفت و برگشت رویهم مسافتی معادل دو برید یا هشت فرسخ می‌شد (صدوق، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۳۰).

۲. این کلمه در اصل به این معناست که انسان دامنش را - در حالی که جمع شده - بین دورانش داخل نماید (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۳) و در این روایت و مانند آن به این معناست که زنان به وسیله پارچه و مانند آن، میانه خود را محکم کنند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۴۸) تا خون استحاضه خارج گردد. به نظر مرحوم فیض کاشانی «استنفار» و «استدفار» به یک معناست که در آن «ثاء» به «ذال» قلب شده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۴۷۱). چه بسا اختلاف نسخ که در برخی نسخه‌ها، «تستدفر» آمده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۲۲۵) مؤید این مطلب باشد.

۳. روش تعامل فقیهان با ادراج

از آنجا که ادراج می‌تواند موجب فهم نادرست از حدیث گردد، دستیابی به متن اصلی حدیث برای فقیه ضرورت دارد. روش فقیهان در مواجهه با مسئله ادراج در احادیث و کشف متن اصلی حدیث را می‌توان در چند مرحله زیر خلاصه کرد:

۱. احتمال ادراج: در مرحله نخست برای فقیه، در مواجهه با برخی روایات، به دلیل وجود اشکال یا ایراداتی در متن و محتوای یک حدیث که با سایر احادیث محکم و منابع معتبر فقهی همخوانی ندارد، تردید و امکان وجود ادراج متنی پدید می‌آید.

۲. بررسی نسخه‌های مختلف و متون اصلی: فقیهان و حدیث‌پژوهان بعد از احتمال وجود ادراج در حدیث، ابتدا به بررسی نسخه‌های متفاوت از یک کتاب حدیثی روی می‌آورند. این بررسی، تفاوت‌های احتمالی در نقل روایات را برجسته می‌کند و هدف آن دستیابی به نزدیک‌ترین نسخه به اصل است تا بتوان ادراج یا افزایش‌های راویان و نسخه‌نویسان را شناسایی کرد.

۳. استفاده از منابع هم‌عصر و معتبر: همچنین، بهره‌گیری از منابع معتبر که نزدیک به زمان صدور حدیث نگارش شده‌اند، می‌تواند در تعیین صحت روایات مؤثر باشد. این منابع شامل کتاب‌های حدیثی معروف و آثار فقهی متقدم است.

۴. فحص کامل و تشکیل خانواده روایت: مرحله بعدی، مطالعه تطبیقی میان روایات مشابه و مرتبط با موضوع با تشکیل خانواده حدیث است. این کار به فقیه امکان می‌دهد تا ساختار و مضمون اصلی حدیث را بازسازی کند. با بررسی روایات مشابه، می‌توان به خصوصیات مشترکی پی برد که ممکن است در درک درست روایت کمک کند.

۵. تحلیل زبان شناختی و محتوایی: تحلیل زبان و محتوای روایت‌ها نیز نقش مهمی در این فرایند دارد. فقیهان به زبان و سبک ادبی حدیث توجه ویژه‌ای دارند، زیرا همانگونه که تغییرات زبانی یا ناسازگاری‌های سبکی می‌تواند نشانه‌ای از تغییر و درآمیختگی با سخن غیر معصوم باشد، می‌تواند راهنمایی برای کشف نقل صحیح باشد.

۶. همسویی با اجماع یا دیدگاه دیگر عالمان: در مواجهه با متنی مشکوک، فقیه بعد

از طی مراحل، با مراجعه به کتب دیگر فقیهان جویای فهم و برداشت دیگر عالمان می‌شود و در حقیقت با این کار به مشورت و نظرخواهی کارشناسان می‌پردازد. این تبادل نظربین‌الاذهانی به جمع‌بندی دقیق‌تر و جلوگیری از خطای فردی کمک می‌کند.

۷. نتیجه‌گیری و استنباط حکم فقهی: در نهایت، فقیه پس از بررسی‌های جامع و دقیق، درباره اعتبار حدیث و امکان استفاده از تمام یا بخشی از آن در استنباط احکام فقهی تصمیم‌گیری می‌کند. در این مرحله، ممکن است حدیث به عنوان معتبر یا ضعیف و غیر قابل استفاده برای استنباط حکم فقهی ارزیابی شود. در صورت عدم دستیابی به متن اصلی یک حدیث، پس از فحص لازم در جوامع حدیثی، نسبت به اینکه آیا پدیده ادراج در آن رخ داده است یا خیر؟ از سه حال خارج نیست:

الف) علم به عدم وقوع ادراج داریم: روشن است در این فرض از ناحیه ادراج مشکلی متوجه حدیث نشده است.

ب) علم به وقوع ادراج داریم: این فرض خود سه صورت دارد:
یک: می‌دانیم ادراج انجام گرفته در حدیث مضربه معنا نیست و در حد نقل به معنای جایز و یا تفسیر برخی از واژه‌های غریب است که در این صورت، ادراج در آن مشکل‌زا نخواهد بود.

دو: می‌دانیم که ادراج نادرستی انجام گرفته به گونه‌ای که مخّل به معناست؛ در این صورت، ادراج موجب نارسایی حدیث شده و ما را از رسیدن به مراد اصلی معصوم علیه السلام ناکام می‌گذارد. در نتیجه، ادراج در این حدیث مانع تمسک بدان شده و آن را از اعتبار ساقط می‌کند.

سه: گاهی هم شک داریم در اینکه آیا ادراجی که انجام گرفته مخّل به معناست یا خیر؟ در این صورت اگر به طور یقین راوی عادل و صلاحیت علمی این کار را داراست؛ اصل عدم ادراج نادرست جاری می‌شود و گرنه ادراج مانع تمسک به ظهور بدوی حدیث می‌شود.

ج) حالت سوم این است که شک در اصل وقوع ادراج داریم و نمی‌دانیم که آیا از سوی

راوی یا محدث، ادراج صورت گرفته است یا خیر؟ این فرض خود سه صورت دارد: یک: می‌دانیم عادت و رسم این راوی یا محدث بر ادراج احادیث است؛ در این صورت، اصل عدم ادراج جاری نیست و فرض احتمال ادراج، محکوم به ادراج است، پس حکم فرض علم به اصل ادراج را دارد. دو: می‌دانیم که رسم راوی یا محدث بر ادراج نیست؛ در این صورت، اصل عدم ادراج جاری است.

سه: شک داریم که راوی عادت بر ادراج دارد یا خیر؟ در این فرض مانند فرض پیشین، اصل عدم، با پشتوانه سیره عقلا بر الغای هرگونه احتمال خلاف ظاهر جاری خواهد بود. بنابراین احتمال ادراج در روایات توسط اصحاب ائمه علیهم‌السلام و صاحبان اصول که کتبشان به دست ما نرسیده، با اصالة الظهور منتهی است.

نتیجه‌گیری

از این مقاله نتایج زیر حاصل آمد:

۱. ادراج متنی: به معنای درآمیخته شدن سخن راوی یا محدث با سخنان معصوم علیه‌السلام است.

۲. پیامدهای ادراج: ادراج در برخی روایات فقهی صورت گرفته که این امر پیامدهایی همچون تعارض اخبار، اختلاف در فتوای فقیهان، ابهام، اضطراب و تغییر در معنای حدیث و... در پی داشته است.

۳. اثر ادراج بر تمسک به حدیث: در فرض علم به ادراج، این پدیده مانع از تمسک به ظهور بدوی حدیث خواهد بود و در فرض شک، اصل عدم با پشتوانه سیره عقلا بر الغای هرگونه احتمال خلاف ظاهر حاکم است.

۴. اهمیت دستیابی به متن اصلی: از آنجا که ادراج آثار نامطلوبی را به دنبال دارد، بر هرفقیه و محقق لازم است تا به متن اصلی خالی از ادراج دست یابد.

۵. روش فقیهان برای مقابله با ادراج: فقیهان پس از احتمال وجود ادراج در حدیث، ابتدا به بررسی نسخه‌های متفاوت از یک کتاب حدیثی می‌پردازند. سپس با استفاده از منابع معتبر، خانواده حدیث را تشکیل داده و با دقت در سبک زبانی و محتوایی و همچنین مراجعه به نظرات دیگر عالمان درباره اصالت متن، تصمیم‌گیری می‌کنند.

فهرست منابع

١. قرآن کریم.
٢. ابن اثیر جزری، علی بن ابی الکرم، (١٣٦٤ ش)، *النهاية في غريب الحديث*، الطبعة الرابعة، مؤسسة إسماعيليان، قم.
٣. ابن ادریس حلی، محمد، (١٤١٠ هـ ق)، *السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى*، ٣ جلد، جامعه مدرسين، قم، دوم.
٤. ابن حنبل، احمد، (بی تا)، *المستند*، بیروت، دارصادر.
٥. ابن عدی، عبد الله، (١٤٠٩ - ١٩٨٨ م)، *الكامل*، تحقیق: یحیی مختار غزاوی، الطبعة الثالثة، بیروت، دارالفکر.
٦. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، (بی تا)، *سنن ابن ماجه*، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، دارالفکر.
٧. ابن منظور، محمد بن مکرم، (١٤١٠ ق)، *لسان العرب*، الطبعة الاولى، بیروت، دارصادر.
٨. ابوریه، محمود، (بی تا)، *اضواء على السنة المحمدیه*، الطبعة الخامسة، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
٩. اربلی، (١٣٨١ ق)، *كشف الغمة في معرفة الأئمة*، ٢ جلد، بنی هاشمی، تبریز، چاپ اول.
١٠. اردبیلی، احمد، (١٣٦٢ ش)، *مجمع الفائدة والبرهان*، تحقیق: مجتبی عراقی و دیگران، چاپ اول، قم، جامعه مدرسين.
١١. بحرانی، یوسف، (١٤٠٥ ق)، *الحدائق الناضرة*، تحقیق محمد تقی ایروانی، چاپ اول، قم، منشورات جماعة المدرسين.
١٢. بخاری، محمد بن اسماعیل، (١٤٠١ - ١٩٨١ م)، *صحيح بخاری*، دارالفکر، افست چاپ استانبول.
١٣. بروجردی، سید حسین، (١٣٩٧ ق)، *جامع أحاديث الشيعة*، چاپ اول، قم، مطبعة مهر.
١٤. بهایی عاملی، محمد بن حسین، (بی تا)، *الحبل المتين (ط. ق)*، منشورات مکتبه بصیرتی، قم، طبعة حجرية.
١٥. بهایی عاملی، محمد بن حسین، (١٤٠٧ ق)، *الوجيزه*، ترجمه سید محمد مرعشی.
١٦. بهرامی، محمد حسین، *انديشه های حدیثی علامه محمدتقی شوشتری در کتاب النجعة (١)*، علوم حدیث، ش ٣١، بهار ١٣٨٣ ش.
١٧. بیهقی، احمد بن حسین، (بی تا)، *السنن الكبرى*، دارالفکر.
١٨. بیهقی، احمد بن حسین، (بی تا)، *معرفة السنن والآثار*، تحقیق: سید کسروی حسن، بیروت، دار الکتب العلمیة.
١٩. ترمذی، محمد بن عیسی، (١٤٠٣ - ١٩٨٣ م)، *سنن الترمذی*، چاپ دوم، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، بیروت.
٢٠. حافظیان بابلی، ابو الفضل، (١٣٨٢ ش)، *رسائل في دراية الحديث*، الاولى، دارالحديث.
٢١. حائری، محمد بن اسماعیل، (١٤١٦ ق)، *منتهی المقال*، قم، مؤسسة آل البيت.
٢٢. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (١٤١٦ ق)، *وسائل الشيعة*، الطبعة الثالثة، قم، مؤسسة آل البيت.
٢٣. حکیم، سید محسن، (١٤٠٤ ق)، *مستمسک العروة*، قم، منشورات مکتبه آية الله المرعشی النجفی.

بررسی پیامدهای فقهی ادراج و روش تعامل فقیهان با آن در... / سید علی دلبری ۷۹

۲۴. حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۷ق)، المعتمر، تحقیق: محمد علی حیدری و دیگران، قم، مؤسسه سید الشهداء علیه السلام، چاپ اول.

۲۵. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ۱۵ جلد، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، اول.

۲۶. خطیب بغدادی، احمد، (۱۴۱۸ق)، الفصل للوصل المُنْزَج فی النقل، الطبعة الاولى، الرياض، دار الهجرة.

۲۷. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۰۳ق)، معجم رجال الحديث، چاپ سوم، بیروت، دارالزهراء (س).

۲۸. دلبری، سید علی، ادراج در متن حدیث: انواع، عوامل و پیامدهای آن، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۹، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.

۲۹. دلبری، سید علی، (۱۳۸۶ش)، مبانی رفع تعارض اخبار، چاپ اول، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۳۰. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ - ۲۰۰۰م)، تنقیح التحقيق فی احادیث التعلیق، الرياض، دار الوطن.

۳۱. ذهبی، محمد بن احمد، (بی تا)، میزان الاعتدال، تحقیق البجاوی، ج ۱، دارالفکر.

۳۲. روحانی، سید محمد صادق، (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیه السلام، ج ۵، چاپ سوم، قم، مؤسسه دار الکتاب.

۳۳. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۴ق)، اصول الحديث واحكامه، چاپ دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۳۴. سجستانی، ابوداود سلیمان بن اشعث، (۱۴۱۰ق)، سنن أبی داود، تحقیق: سعید محمد اللحام، چاپ اول، دارالفکر.

۳۵. سید شرف الدین، عبدالحسین، (بی تا)، مسائل فقهیه، دریک جلد، تهران، مکتبه نینوی الحديثة.

۳۶. سیستانی، سید علی، (۱۴۱۴ق)، الرافد فی علم الاصول، سیدمنیر سید عدنان، الطبعة الاولى، قم، مکتب آية الله سیستانی.

۳۷. سیوطی، جلال الدین، (بی تا)، تدريب الراوی، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، الطبع الاول، قاهره، دارالکتب.

۳۸. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۱ق - ۱۹۸۱م)، الجامع الصغير، چاپ اول، دارالفکر، بیروت.

۳۹. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدرالمشور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.

۴۰. شوشتری، محمدتقی، (۱۴۰۱ق)، الأخبار الدخیله، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، نشر صدوق، تهران.

۴۱. شوشتری، محمدتقی، (۱۴۰۶ق)، النجعة فی شرح اللمعة، کتابفروشی صدوق، تهران، چاپ اول.

۴۲. شهرزوری، عثمان، (۱۴۱۶ق)، مقدمة ابن الصلاح، الطبعة الاولى، بیروت، دارالکتب العلمية.

۴۳. شهرستانی، سید علی، (۱۴۱۵ق)، وضوء النبي صلی الله علیه و آله و سلم، چاپ اول، ستاره، قم.

۴۴. شهید ثانی (عاملی)، زین الدین، (۱۴۱۳ق)، الرعاية، تحقیق حسین بقال، الطبعة الثانية، قم، مکتبه المرعشی النجفی.

۴۵. صبحی صالح، علوم الحديث ومصطلحه، (۱۳۶۳ش)، الطبعة الخامسة، قم، منشورات الرضی.

۴۶. صدر، حسن، (بی تا)، نهاية الدرايه، تحقیق ماجد الغرابوی، قم، نشر المشعر.

۸۰. آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، ش ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۴۷. صدوق، محمد بن علی، (بی‌تا)، علل الشرایع، قم، انتشارات مکتبه الداوری.
۴۸. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، من لایحضره الفقیه، الطبعة الخامسة، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۴۹. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۶۷ش)، من لایحضره الفقیه، ترجمه غفاری، چاپ اول، تهران، نشر صدوق.
۵۰. طباطبائی، سید علی، (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، ۱۶ جلد، مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم، چاپ اول.
۵۱. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، ۱ جلد، اسلامی، تهران، چاپ سوم.
۵۳. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، دارالمعرفة.
۵۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۳ش)، الاستبصار، تصحیح سید حسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۵۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۵ش)، تهذیب الأحکام، تصحیح سید حسن موسوی خراسان، الطبعة الرابعة، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۵۶. عاملی، جواد، (۱۴۱۹ق)، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ۱۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۵۷. عاملی، حسین بن عبدالصمد (پدر شیخ بهایی)، (۱۴۰۱ق)، وصول الأخیار إلى أصول الأخبار، قم، مجمع ذخائر الإسلامية.
۵۸. عاملی، سید محمد، (۱۴۱۱ق)، مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، مؤسسه آل البيت علیه السلام، بیروت، چاپ اول.
۵۹. عتر، نورالدین، (۱۴۱۸ق)، منهج النقد فی علوم الحديث، الطبعة الثالثة، دمشق، دارالفکر.
۶۰. عینی، محمود بن احمد، (بی‌تا)، عمدة القاری، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۶۱. فتال نیشابوری، (بی‌تا)، روضة الواعظین وبصيرة المتعظین، ۲ جلد، انتشارات رضی، قم، چاپ اول.
۶۲. فتنی، محمد طاهر بن علی هندی، (بی‌تا)، تذکرة الموضوعات، بی‌نا.
۶۳. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۰۶ق)، الوافی، ۲۶ جلد، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، اصفهان، چاپ اول.
۶۴. فیومی، احمد، (۱۴۰۵ق)، مصباح المنیر، چاپ اول، دارالهجرة، قم.
۶۵. کراچکی، ابو الفتح، (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، ۲ جلد، دارالذخائر، قم، چاپ اول.
۶۶. کلباسی، محمد، (۱۳۸۱ش)، الرسائل الرجالیة، تحقیق محمد حسین درایتی، چاپ اول، دار الحديث.
۶۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳ش)، الکافی، ج ۱، چاپ پنجم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۶۸. کنی، ملاعلی، (۱۴۲۱ق - ۱۳۷۹ش)، توضیح المقال فی علم الرجال، تحقیق محمد حسین مولوی، دار الحديث، الطبعة الأولى.

بررسی پیامدهای فقهی ادراج و روش تعامل فقیهان با آن در... / سید علی دلبری ۸۱

۶۹. مامقانی، عبدالله، (۱۴۱۱ق)، مقياس الهدايه، تحقيق محمدرضا المامقاني، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.

۷۰. مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۶ق)، روضة المتقين، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، قم، چاپ دوم.

۷۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار، الطبعة الثالثة، بيروت، مؤسسة الوفاء.

۷۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ۲۶ جلد، دارالکتب الإسلامية، تهران، چاپ دوم.

۷۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخیار، ۱۶ جلد، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله، قم، چاپ اول.

۷۴. مدیرشانه چی، کاظم، (۱۳۶۲ش)، درایة الحديث، چاپ سوم، قم، انتشارات جامعه مدرسين.

۷۵. مفید، محمد، (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ۲ جلد، کنگره شیخ مفید، قم، چاپ اول.

۷۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶ش)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجهوی، چاپ دوم، قم، انتشارات بيدار.

۷۷. منتظری، حسین علی، (۱۴۱۶ق)، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر، (الثالثة = الأولى المحققة)، نگین، قم.

۷۸. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۸۰ش)، الرواشح السماویة، چاپ اول، قم، دارالحديث.

۷۹. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرسين.

۸۰. نجفی، محمدحسن، (۱۳۹۴ق)، جواهر الکلام، تحقیق علی آخوندی، الطبعة السادسة، دارالکتب الإسلامية، طهران.

۸۱. نراقی، احمد، (۱۴۱۵ق)، مستند الشيعة فی أحكام الشريعة، مؤسسه آل البيت عليه السلام، چاپ اول، قم.

۸۲. نسائی، احمد بن شعيب، (۱۳۴۸ش - ۱۹۳۰م)، سنن النسائي، الطبعة الأولى، بيروت، دارالفکر.

۸۳. نفیسی، شادی، (۱۳۸۶ش)، درایة الحديث، چاپ اول، تهران، سمت.

۸۴. نوری، حسین، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ۱۸ جلد، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم.

۸۵. نووی، یحیی بن شرف، (۱۴۱۱ق - ۱۹۹۱م)، رياض الصالحين، چاپ دوم، بيروت، دارالفکر المعاصر.

۸۶. نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، صحيح مسلم، دارالفکر، بيروت.

۸۷. وحید بهبهانی، محمدباقر، (۱۴۱۷ق)، حاشیة مجمع الفائدة والبرهان، مؤسسة العلامة الوحيد البهبهانی، قم، چاپ اول.

۸۸. وحید بهبهانی، محمدباقر، (۱۴۲۴ق)، مصابيح الظلام، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، چاپ اول، قم.



Analysis of the Vow to Give All Possessions as Charity from the Perspective of Imāmiyyah jurisprudence

Faramarz Fakhr Ma'ani¹ | Morteza Rahimi^{2✉}

1. PhD student in Jurisprudence and the Essentials of Islamic Law, Shiraz University, Shiraz, Iran.
Email: faramarz.fakhremaani@hafez.shirazu.ac.ir

2. Corresponding Author, Associate professor, Department of Quranic Sciences and Fiqh, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: mrahimi@shirazu.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Review

Article history:

Received 14 June 2024

Received in revised form 10 January 2025

Accepted 10 January 2025

Available online 10 January 2025

Keywords:

making a vow, giving charity, charity, charity of all Property

The Sacred Lawgiver has observed giving wealth to others as charity for the sake of drawing closer to God a commendable act; therefore, giving wealth as charity can be the object of a vow (Arabic: نذر Nazr). However, the preferability of giving all one's property as charity and the validity of a vow to do so have been a matter of dispute. Through library research of reliable Islamic sources and utilizing a descriptive-analytical method of ijthadi(Islamic juristic/ Islamic legal reasoning) type, the findings indicate that the view of the well-known Imamiyyah jurists is the disliked nature of donating all wealth as charity and the invalidity of making a vow for it. Some others have differentiated between the state of needing wealth and the state of being sufficiency, considering it (the vow to give all wealth) invalid in the former case but valid in the latter. and also, by citing the general principles presented by the Islamic texts prohibiting extravagance and squandering in giving, and the occurrence of harm , hardship and becoming a burden on others, the prohibition of this type of vow is not unlikely.

Cite this article: Fakhr Ma'ani, F., Rahimi, M. (2024). Analysis of the Vow to Give All Possessions as Charity from the Perspective of Imāmiyyah jurisprudence. *Ibadah Fiqh Doctrines*, 4 (6), 83-110. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.6107.1193>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

واکاوی نذر صدقه دادن همه اموال از دیدگاه فقه امامیه

فرامرز فخر معانی^۱ | مرتضی رحیمی^۲ ✉

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه:

faramarz.fakhremaani@hafez.shirazu.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و فقه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز،

ایران. رایانامه: mrahimi@shirazu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: علمی ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰ کلیدواژه‌ها: انعقاد نذر، تصدق، صدقه، صدقه جمع مال	شارع مقدس صدقه دادن مال به دیگران را برای نزدیک شدن به خداوند، امری پسندیده دانسته است، لذا صدقه دادن مال می‌تواند متعلق نذر قرار بگیرد. با این حال، رجحان صدقه دادن همه اموال و صحت نذر آن، مورد اختلاف واقع شده است. با مراجعه کتابخانه‌ای به منابع معتبر اسلامی و بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، از گونه اجتهادی، یافته‌ها حاکی از آن است که دیدگاه مشهور فقیهان امامیه، کراهت صدقه دادن همه اموال و انعقاد نذر آن است. برخی دیگر، میان حالت نیازمندی به مال و حالت بی‌نیازی قائل به تفصیل شده و در حالت نخست باطل، اما در حالت دوم صحیح دانسته‌اند. با این حال، از آن رهگذر که استحباب شرعی این کار ثابت نشده است و همچنین، با استناد به عمومات نصوص ناهی از اسراف و تبذیر در بخشش و حصول ضرر، مشقت و سربرابر دیگران شدن، حرمت این گونه نذر بعید نیست.

استناد: فخر معانی، فرامرز؛ رحیمی، مرتضی. (۱۴۰۳). واکاوی نذر صدقه دادن همه اموال از دیدگاه فقه امامیه. آموزه‌های

فقه‌عبادی، ۴ (۶)، ۸۳-۱۱۰. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.6107.1193>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.



مقدمه

اتفاق مالی و صدقه دادن از مستحبات مؤکد به شمار می‌روند که در آیات قرآن (بقره/۲۶۱) و روایات بسیاری (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۱۶۱) مورد تأکید قرار گرفته‌اند. بخشیدن مال به نیازمندان، فواید بی شماری برای جامعه اسلامی به همراه دارد؛ از جمله تعدیل ثروت و کاهش اختلاف طبقاتی، شکوفایی روح سخاوت، و از همه مهم‌تر، جلب خشنودی خداوند (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۹۸؛ علوان، ۱۹۹۱م، ج ۴۲۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۷). همچنین، اتفاق مال به منظور تقویت بنیه دفاعی و تأمین امنیت اجتماعی مسلمانان مورد تشویق قرار گرفته است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۸، ص ۳۰۲). بنابراین، نذر، صدقه و دیگر عبادات مالی، صرفاً عبادات فردی محسوب نمی‌شوند، بلکه آثار اجتماعی مثبتی نیز دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۸۷).

نذر به طور کلی، از جمله نذر صدقه یا اتفاق مال، در آیات و روایات متعددی مورد تشویق و ترغیب قرار گرفته است؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾ (دهر/۷) و نیز در آیه‌ای دیگر فرموده است: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ (حج/۲۹). همچنین، در آیه دیگری، نذر را در کنار اتفاق ذکر کرده و فرموده است: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾ (بقره/۲۷۰). از این رو، فقیهان به دلیل همراه بودن نذر با اتفاق، که امری پسندیده شمرده شده و ترک آن نکوهش گردیده است، بر مطلوبیت و بلکه استحباب آن استدلال کرده‌اند (اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۹۳). پیامبر ﷺ نیز درباره نذر فرموده‌اند: «من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصى الله فلا يعصه» (ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۲۳). همچنین، در برخی منابع حدیثی، تحت عنوان «باب من نذر الصدقة بمال كثير» (بروجردی، ۱۴۲۹ق، ج ۲۴، ص ۸۸۴)، به نذر صدقه دادن مال زیاد پرداخته شده و میزان صدقه‌ای که باید پرداخت شود، مورد بحث قرار گرفته است.

برخی فقیهان، عبادات در شریعت اسلامی را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: ۱. عبادات بدنی محض، ۲. عبادات مالی محض، ۳. عبادات مرکب از بدنی و مالی (مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۹۶). نذر نیز از جمله عبادات محسوب می‌شود (حسینی روحانی،

۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۲۹۳؛ زارعی سبزواری، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۲۷۳؛ مدنی کاشانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۶ و بسته به متعلق آن، در یکی از این دسته‌ها قرار می‌گیرد. برای نمونه، اگر متعلق نذر، نماز مستحبی باشد، بدنی محض خواهد بود؛ اگر صدقه دادن باشد، مالی محض؛ و اگر حج مستحبی باشد، عبادتی مرکب از بدنی و مالی به شمار می‌رود. در پژوهش حاضر، نذر صدقه دادن همه اموال در دسته عبادات مالی جای می‌گیرد.

از جمله شواهدی که عبادت بودن نذر را تقویت می‌کند، آن است که فقیهان قصد قربت را در آن شرط دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۴۵؛ شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۴۹).

یکی از حالت‌های قابل تصور درباره عبادت نذر، صدقه دادن همه اموال است که در گزاره‌های فقهی و روایی امامیه با تعبیری همچون «تصدق جميع مال» (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۰، ص ۳۵۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۷۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۹)، «صدقه جميع مال» (بهجت، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۳۹۲؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۵۱؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۴۲۱)، «صدقه ما یملک» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۲۲۶) و «صدقه جميع ما یملکه» (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۳۱۴) بیان شده است. همچنین، برخی فقها از آن با عنوان صدقه دادن همه اموال یاد کرده‌اند (صانعی، ۱۳۸۷، ص ۴۷۶).

پرسش اصلی پژوهش این است که اگر کسی چنین صدقه‌ای را متعلق نذر خود قرار دهد، آیا نذر او صحیح و منعقد خواهد شد یا خیر؟ خاستگاه این پرسش آنجاست که همگان راجحیت متعلق نذر را به عنوان یک ضابطه پذیرفته‌اند، در حالی که صدقه دادن همه اموال، شائبه مرجوحیت دارد. در این باره، پژوهش به سه دیدگاه دست یافته است: ۱. مشهور فقیهان امامیه آن را جایز دانسته‌اند، ۲. برخی قائل به تفصیل شده‌اند، ۳. شمار اندکی آن را حرام می‌دانند.

در خصوص پیشینه تحقیق باید گفت که در متون فقهی، تحت عناوینی همچون «تصدق جميع المال» و «صدقه ما یملک»، به موضوع پژوهش حاضر پرداخته شده است. همچنین، مقالاتی در ارتباط با تحقیق حاضر وجود دارند که بیشتر به ادله مشروعیت نذر، آثار و جایگاه نذورات پرداخته‌اند، از جمله:

۱. نذر مسلمانان از دیدگاه وهابیت با تأکید بر روایات (۱۴۰۱ ش) از مصطفی مهاجر.

واکاوای نذر صدقه دادن همه اموال از دیدگاه فقه امامیه / فرامرز فخرمعانی و ۸۷

۲. بررسی رجحان شرعی استفاده از نذری (منذور) (۱۴۰۰ش) از محمدابراهیم روشن ضمیر و دیگران.

۳. واکاوای تقدم وجوب یا وجوب نذر در صورت تزاحم (۱۳۹۷ش) از سید ابوالقاسم حسینی زیدی.

۴. جایگاه نذورات در فقرزدایی از جامعه اسلامی؛ مطالعه موردی ایران ۱۳۸۵ش - ۱۳۸۸ش (۱۳۹۱ش) از حسین صادقی و دیگران.

با این حال، تاکنون تحقیق مستقلی درباره نذر صدقه دادن همه مال انجام نشده است. از این رو، پژوهش حاضر با توصیف داده‌های به دست آمده از منابع معتبر اسلامی و سپس تحلیل آن‌ها، در صدد است صحت یا بطلان چنین نذری را از طریق بررسی راجحیت یا مرجوحیت متعلق آن مورد ارزیابی قرار دهد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. صدقه دادن همه اموال

تعبیر «صدقه دادن همه اموال» در اصطلاح فقهی، هم معنای عنوان «تصدق جمیع أوکل المال» است. واژه تصدق از ریشه ص-د-ق و مصدر ثلاثی مزید باب تفعّل می‌باشد که در لغت نیز به معنای صدقه دادن آمده است (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۳۷۰۷). در قرآن کریم نیز این واژه در همین معنا به کار رفته است: ﴿وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ﴾؛ و بر ما تصدّق و بخشش نما، که خداوند بخشنندگان را پاداش می‌دهد (یوسف / ۸۸).

در لسان فقیهان، صدقه دادن همه اموال با واژگانی همچون «جمیع» یا «کل» مضاف به مال بیان شده است که معادل واژه «همه» در زبان فارسی می‌باشند. همچنین، در گزاره‌های فقهی، واژه تصدق به معنای بخشیدن مال با انگیزه ثواب الهی به کار رفته است (ابوجیب، ۱۴۰۸، ص ۲۰۸؛ مشکینی، بی‌تا، ص ۳۲۴).

۲-۱. رجحان

رجحان در لغت عرب به معنای فزونی یافتن و سنگین تر شدن سوی دیگر است

(ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۴۵). در معجم الاصطلاحات والألفاظ الفقهیه آمده است: «راجح چیزی است که در شرایط یکسان، در آن برتری باشد» (عبدالرحمن، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۸).

بنابراین، راجح امری است که نیکویی، پسندیدگی و مقبولیت آن نزد شارع، فزونی یافته و سنگین‌تر شده است، در حالی که مرجوح امری است که راجح بر آن غلبه کرده و خود، فزونی یافته و سنگین‌تر گشته است.

۲. صدقه دادن همه اموال در آیات

۲-۱. آیات مورد استناد قائلان به بطلان

برای نادرستی صدقه دادن همه اموال و نذر آن، می‌توان به سه آیه از قرآن کریم استناد کرد. آیه نخست از افکندن خود به هلاکت نهی می‌کند و آیات دوم و سوم هرگونه زیاده‌روی را ممنوع می‌دانند. این آیات به شرح زیر بررسی می‌شوند:

۱. ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره / ۱۹۵)؛ و در راه خدا انفاق کنید و خود را با دست خود به هلاکت نیفکنید، و نیکی کنید که خدا نیکوکاران را دوست دارد.

۲. ﴿وَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (انعام / ۱۴۱)؛ و حق آن را به هنگام درو، پردازید! و اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست ندارد!

۳. ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (فرقان / ۶۷)؛ و کسانی که هرگاه انفاق کنند، نه اسراف می‌نمایند و نه سخت‌گیری؛ بلکه در میان این دو، حد اعتدالی دارند.

به باور قائلان به مرجوحیت صدقه دادن همه اموال و عدم انعقاد نذر آن، این‌گونه بخشش‌های بی ضابطه در حقیقت می‌تواند از مصادیق اسراف، تبذیر و به هلاکت افکندن خود به شمار آید. در مقابل، سفارش شده است که شخص هنگام بخشش مال، رعایت اقتصاد و اعتدال را داشته باشد (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۸۹ و ۱۹۰؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۵۷ و ۳۵۸).

۲-۲. آیات مورد استناد قائلان صحت

از جمله آیاتی که قائلان به صحت صدقه همه اموال و نذر آن به آن استناد کرده‌اند، آیه «وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (حشر / ۹) است: «و آن‌ها را بر خود مقدم می‌دارند، هر چند خودشان بسیار نیازمند باشند».

از ظاهر سخن صاحب جواهر برمی‌آید که برای اثبات رجحان صدقه دادن همه اموال و صحت نذر آن می‌توان به این آیه استناد کرد؛ زیرا صدقه دادن همه اموال در مقام ایثار، مورد اشاره آیه شریفه است و اولیای الهی آن را انجام داده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۸، ص ۱۳۲). البته ایثار نیز، همانند هر کار دیگری، باید خالی از افراط و تفریط باشد؛ به گونه‌ای که صدقه دادن همه اموال اسراف شمرده می‌شود و ترک صدقه به طور کلی، اقتراف به شمار می‌آید. در مقابل، صدقه دادن بخشی از مال، همان اعتدال و قوامی است که آیه پیشین بر آن تأکید دارد. افزون بر این، اهل بیت علیهم‌السلام نیز همه اموال خویش را صدقه نداده یا آن را متعلق نذر قرار نداده‌اند.

۳. صدقه دادن همه اموال در روایات

صدقه دادن همه اموال در سه روایت نقل شده است. از میان آن‌ها، تنها به صحیح خثعمی استناد شده که دلالت آن بر رجحان صدقه دادن همه اموال و صحت نذر آن، محل اختلاف است.

۳-۱. واکاوی صحیح زراره

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ جَمِيعاً عَنْ حمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ... أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَصَامَ نَهَارَهُ وَتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَحَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَلَمْ يَعْرِفْ وَلَايَةَ وَلِيِّ اللَّهِ فَيُؤَالِيَهُ...» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۹)؛ همانا اگر مردی [انسانی] شب‌ها را به عبادت برخیزد و روزها را روزه بدارد و تمام اموالش را صدقه دهد و در تمام دوران عمرش به حج رود، اما امر ولایت ولی خدا را نشناسد تا از او پیروی کند و... (مصطفوی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۳۱).

صحیح زراره از حیث سند معتبر است؛ زیرا گذشته از علی بن ابراهیم قمی که درباره وی گفته شده است «ثقة جلیل القدر» (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۴۱)، دیگر واسطه‌های حدیث، همچون عبدالله بن صلت (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۶۰)، حماد بن عیسی (ابن داود، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲)، حرز بن عبدالله (طوسی، بی تا، ص ۶۲) و زرارة بن اعین (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۳۷)، همگی توثیق شده‌اند. از این رو، علامه مجلسی نیز آن را صحیح دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۱۰۲).

این روایت درباره اهمیت بسیار ولایت‌پذیری از معصومان علیهم‌السلام است، به این معنا که رضایت الهی در گرو اطاعت از امام علیه‌السلام پس از شناخت اوست (استرآبادی، ۱۴۲۶، ص ۲۴۷). در بخش پایانی روایت، کارهایی در کنار یکدیگر و پشت سر هم ذکر شده است و صدقه دادن همه اموال، در پی شب‌زنده‌داری، روزه‌داری و حج‌گزاری آمده است. از آن جایی که امام علیه‌السلام صدقه دادن همه اموال را در زمره کارهای نیک و پسندیده‌ای همچون نماز، روزه و حج آورده است، نتیجه گرفته می‌شود که تصدق نیز، همانند آن‌ها، باید عملی نیک و پسندیده باشد.

با این حال، هیچ یک از فقها در مسئله صدقه دادن همه اموال به این روایت استناد نکرده‌اند؛ لذا به نظر می‌رسد که امام علیه‌السلام در اینجا در مقام اثبات حکم شرعی استحباب برای هیچ یک از این اعمال نباشد، زیرا هدف روایت، بیان اهمیت ولایت‌پذیری از اهل بیت علیهم‌السلام است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۶۲؛ مؤمن، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۱۵). گذشته از آن، انجام چنین اعمالی عادتاً محال است و مستلزم عسر، حرج و بلکه ضرر خواهد بود. افزون بر این، خود ائمه علیهم‌السلام نیز چنین سیره‌ای نداشته‌اند. از این رو، به نظر می‌رسد که گزاره‌های مطرح شده در این روایت، کاربردی کنایی داشته باشند؛ یعنی، حتی اگر کسی این اعمال دشوار و محال را نیز بتواند انجام دهد، اما ولایت نداشته باشد، از او پذیرفته نیست.

۳-۲. واکاوی صحیح بزنطی

«أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا علیه‌السلام...: فَيُخْلِفُ بِالْإِطْلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَصَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ أَيْلَازُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ...» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۲۲۶)؛ پس، اگر

شخصی سوگند بخورد که همسرش را طلاق دهد، بنده اش را آزاد کند و آنچه را که مالک است، صدقه بدهد، آیا این موارد را باید انجام دهد؟ امام علیه السلام فرمود: نه؛ زیرا پیامبر خدا فرموده است: «از امت من آنچه را که بر آن اکراه شده اند، برداشته شده است».

حدیث از طریق واسطه هایی از امام رضا علیه السلام نقل شده است که به توثیق آن ها تصریح شده است؛ زیرا دربارهٔ احمد بن ابی عبدالله بزنطی، صاحب کتاب *المحاسن*، گفته شده که اوفی نفسۀ ثقه شمرده شده است، هر چند از افراد ضعیف روایت کرده و به روایات مرسل اعتماد داشته است. طعن مزبور، متوجه روایانی است که وی از آن ها نقل کرده، نه خود او (خویی، بی تا، ج ۳، ص ۴۹). دیگر وسایط این حدیث، صفوان بن یحیی است که شیخ طوسی به وثاقت وی تصریح کرده و او را «وکیل الرضا علیه السلام، ثقة» دانسته است (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۳۸). از سوی دیگر، دربارهٔ وی گفته شده که «از نگاه اهل حدیث و دیگران، او موثق ترین فرد در زمان خود بوده است. «(علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۸۸) همچنین، دیگر واسطهٔ این حدیث احمد بن محمد ابی نصر است که شیخ طوسی از او به عنوان «ثقة جلیل القدر» تعبیر کرده و او را از اصحاب امام رضا علیه السلام دانسته است (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۳۲، ۳۷۳). با توجه به موارد یاد شده، حدیث از جهت سند مشکلی ندارد، از این رو از آن به صحیحۀ تعبیر شده و مورد استناد فقها قرار گرفته است.

این روایت دربارهٔ فردی است که از سر اکراه، به طلاق زوجه، عتاق عبد و صدقهٔ همهٔ دارایی اش سوگند خورده است. روایت بر این دلالت دارد که همان گونه که طلاق و عتاق، در صورت رعایت شرایط و ضوابط خود، صحیح هستند، تصدق نیز چنین است. حال اگر پای اکراه در میان باشد و اختیار را بزداید، تصدق نیز مانند آن دو نمی تواند به طور صحیح واقع شود و آثار عمل صحیح را داشته باشد (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۰۸؛ نائینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۲۲). به دیگر سخن، صدقه دادن همهٔ اموال در کنار دو عملی آمده است که صحت آن ها تنها در صورت فقدان اکراه، نزد شارع پذیرفته شده است.

گذشته از آنکه حلف به طلاق، عتاق و صدقه، از دیدگاه فقه امامیه باطل و بی اثر است و تنها نزد عامه صحیح دانسته می شود، (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۸۱؛ نائینی، ۱۴۱۳،

ج، ۱، ص ۴۲۲) در این روایت نیز هیچ تأییدی از سوی معصوم علیه السلام بردستی صدقه ما یملک دیده نمی‌شود. همچنین، این نوع صدقه می‌تواند نمونه‌ای از زیاده‌روی در مستحبات و نوافل باشد که از آن نهی شده است و چه بسا برخاسته از ناآگاهی افراد نسبت به احکام الهی باشد.

درد و گزاره کوتاه نقل شده در نهج البلاغه می‌توان نادرستی چنین زیاده‌روی‌هایی و ردع معصوم علیه السلام را برداشت کرد. نخست آنکه: «لَا قُرْبَةَ بِالتَّوَافُلِ إِذَا أَصْرَتْ بِالْفَرَائِضِ»؛ کارهای مستحب، اگر به واجبات زیان برساند، موجب قرب به خدا نمی‌شود (نهج البلاغه، حکمت ۳۹).

و دیگر اینکه: «لَا تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرِطاً أَوْ مُفَرِّطاً»؛ جاهل را همیشه یا افراط‌گرا می‌بینی یا تفريط‌کار! (نهج البلاغه، حکمت ۷۰).

استدلال به این تقریب است که صدقه دادن همه اموال، ممکن است مصداق اضرار به واجبات الهی یا زیاده‌روی باشد و در نتیجه، از نظر شارع منفی و منهی به شمار آید.

۳-۳. واکاوی صحیحۀ خثعمی

سومین مورد، روایتی نسبتاً طولانی است که خثعمی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است^۱ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۰۸) و علامه مجلسی سند این حدیث را موثق دانسته

۱. «... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ بَحْتِی الْمُخْتَمَعِی قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَمَاعَةً إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ مَوَالِي أَبِي جَعْفَرٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ ثُمَّ جَلَسَ وَبَكَى ثُمَّ قَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي كُنْتُ أَغْطِيكَ اللَّهُ عَهْدًا إِنَّ عَاقِبَتِي اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ كُنْتُ أَخَافُهُ عَلَى نَفْسِي أَنْ أَتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَا أَمْلِكُ وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَاقَبَانِي مِنْهُ وَقَدْ حَوَّلْتُ عِيَالِي مِنْ مَنَزِلِي إِلَى قُبَّةٍ فِي خَرَابٍ الْأَنْصَارِ وَقَدْ حَمَلْتُ كُلَّ مَا أَمْلِكُ فَأَنَا بَائِعٌ دَارِي وَجَمِيعِ مَا أَمْلِكُ وَأَتَصَدَّقُ بِهِ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام انْطَلِقْ وَقَوْمُ مَنَزِلِكَ وَجَمِيعَ مَتَاعِكَ وَمَا تَمْلِكُ بِقِيَمَةٍ عَادِلَةٍ فَاعْرِفْ ذَلِكَ ثُمَّ اعْمِدْ إِلَى صَحِيفَةٍ بَيْضَاءَ فَارْكُثْ فِيهَا جُمْلَةَ مَا قَوْمُكَ ثُمَّ انْطَلِقْ إِلَى أَوْثَقِ النَّاسِ فِي نَفْسِكَ وَادْفَعْ إِلَيْهِ الصَّحِيفَةَ وَأَوْصِهِ وَمُرْهُ إِنَّ حَدَثَ بَكَ حَدَثُ الْمَوْتِ أَنْ يَبِيعَ مَنَزِلَكَ وَجَمِيعَ مَا تَمْلِكُ فَيَتَصَدَّقَ بِهِ عَنْكَ ثُمَّ ارْجِعْ إِلَى مَنَزِلِكَ وَتَمِّمْ فِي مَالِكَ عَلَى مَا كُنْتَ فِيهِ فَكُلُّ أَنْتَ وَعِيَالُكَ مِثْلُ مَا كُنْتَ تَأْكُلُ ثُمَّ انْظُرْ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ تَصَدَّقُ بِهِ فِيمَا يَسْهُلُ عَلَيْكَ مِنْ صَدَقَةٍ أَوْ صَلَةٍ قَرَابَةٍ وَفِي وَجْهِهِ الْبَرِّ فَارْكُثْ ذَلِكَ كُلَّهُ وَأَخْصِهِ وَإِذَا كَانَ رَأْسُ السَّنَةِ فَانْطَلِقْ إِلَى الرَّجُلِ الَّذِي وَصَّيْتَ إِلَيْهِ فَمُرْهُ أَنْ يُخْرِجَ الصَّحِيفَةَ ثُمَّ ارْكُثْ جُمْلَةَ مَا تَصَدَّقْتَ بِهِ وَأَخْرِجَتْ مِنْ صَلَةٍ قَرَابَةٍ أَوْ بَرٍّ فِي تِلْكَ السَّنَةِ ثُمَّ افْعَلْ مِثْلَ ذَلِكَ فِي كُلِّ سَنَةٍ حَتَّى تَمُوتَ اللَّهُ بِجَمِيعِ مَا تَذَرَتْ فِيهِ وَيَبْقَى لَكَ مَنَزِلُكَ وَمَالُكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَالَ الرَّجُلُ فَرَجَّتْ عَنِّي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ».

واکاوای نذر صدقه دادن همه اموال از دیدگاه فقه امامیه / فرامرز فخرمعانی و ۹۳

است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۷۶)، در حالی که بسیاری از فقیهان امامیه از آن با عنوان صحیح یاد کرده‌اند (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۳۱۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۸۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۶۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۴۲۲).

در بررسی سند حدیث، به توثیق حسن بن محبوب (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۵۴)، علی بن رئاب (طوسی، بی تا، ص ۸۷)، مسمع بن مالک (علامه حلی، ۱۴۱۱، ص ۳۰۱) و محمد بن یحیی (خویی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۴۲۴) که در سلسله سند حدیث قرار دارند، تصریح شده است؛ از همین رو بسیاری از فقیهان امامیه، از جمله شهید ثانی، از آن به عنوان صحیح تعبیر کرده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۶۶).

مدلول روایت این است که شخصی نذر کرده است همه اموال خود را صدقه بدهد. از آنجا که اگر به نذر خود عمل کند، به تنگنا خواهد افتاد، به محضر امام صادق (ع) می‌رسد و از ایشان راهنمایی می‌خواهد. امام (ع) به او توصیه می‌کند که نخست، همه اموال خویش را قیمت گذاری کرده و ارزش آن‌ها را ثبت کند تا فراموش نشود. سپس، آن را به عنوان وصیت به شخصی مورد اعتماد بسپارد. پس از آن، هر مقدار که می‌تواند، اندک اندک صدقه بدهد و مقدار پرداخت شده را ثبت کرده و به وصی اطلاع دهد. این روند را ادامه دهد تا نذرش به پایان برسد. به این ترتیب، اگر بخشی از اموال باقی بماند، پس از وفات او در حکم وصیت خواهد بود (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۰۸).

ظاهراً مهم‌ترین مستند قائلان به صحت نذر صدقه دادن همه اموال، صحیح خثعمی است که بخش قابل توجهی از احتجاجات فقیهان را به خود اختصاص داده است. مشهور، دلالت این روایت را بر صحت نذر صدقه دادن تمامی اموال پذیرفته‌اند، اما برخی در این دلالت خدشه وارد کرده‌اند. برخی از معترضان هنگام احتجاج به روایت، بیان کرده‌اند که صدقه دادن همه اموال به شیوه مذکور در روایت، برخلاف قواعد قطعی نذر است که اخبار صحیح و مشهوری بر آن دلالت دارند. از این رو، باید روایت خثعمی را کنار گذاشت؛ چرا که با ضوابط نذر در تعارض است. با این حال، از آنجا که سند روایت صحیح بوده و دلالت آن نیز توسط اصحاب پذیرفته شده است، تنها به مورد خاص آن اکتفا می‌شود؛ یعنی در صورتی که خروج از ضرر

مترتب با شیوه ذکرشده در روایت امکان‌پذیر باشد (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۹۲).
 برخی معتقدند که این روایت حتی دلالت بیشتری بر بطلان نذر دارد (مامقانی، ۱۳۵۰، ص ۱۶۹). به این بیان که اگر نذر صحیح بود، امام علیه السلام به شخص ناذر فرمان می‌داد که کاملاً از اموال خود رفع تصرف کند و همه آن‌ها را صدقه دهد. علاوه بر این، نذر به اعیان تعلق می‌گیرد، نه به اثمان، و همین امر برای خروج از ماهیت نذر کافی است. بنابراین، از این روایت تنها اندفاع ضرر استفاده می‌شود. نهایتاً، اگر دلالت صحیح بر انتقال اثمان به ذمه پذیرفته شود، صدقه در این حالت مشابه دین خواهد بود (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۹۲ تا ۱۹۴).

البته، برخی این روایت را به گونه‌ای دیگر توجیه کرده‌اند. برخی احتمال داده‌اند که فرمان امام علیه السلام به پرسشگر از باب ولایت ایشان بر مستمندان باشد، نه از باب اینکه نذر موجب خروج مال از ملک ناذر شده باشد (مامقانی، ۱۳۵۰، ص ۱۶۹). یا آنکه امام در مقام بیان حکم شرعی و پاسخ به پرسش وی بوده است. همچنین، مورد روایت، خاص است و نمی‌توان آن را به عنوان ضابطه‌ای کلی در باب نذر سرایت داد (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۸۱). به عبارت دیگر، امام علیه السلام در مقام بیان حکمی عام برای همه مکلفان نبوده، بلکه صرفاً می‌خواسته است شخص پرسشگر را از سردرگمی نجات دهد. برخی نیز احتمال تقیّه امام را مطرح کرده‌اند و حتی موضوع روایت را یمین، نه نذر، دانسته‌اند (آل عصفور، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۴).

با توجه به احتمالات متعددی همچون دین بودن صدقه در روایت، ولایت امام بر مستمندان، احتمال تقیّه امام، یمین بودن فعل پرسشگر و غیره، روایت دچار اجمال شده و از درجه اعتبار ساقط می‌شود. از این رو، شاید دیگر نتوان به آن استناد کرد. افزون بر این، نمی‌توان اثبات کرد که امام در مقام بیان حکم کلی برای تمامی موارد بوده است؛ بلکه در نهایت، روایت به مورد خاص خود محدود می‌شود.

۴. نذر صدقه دادن همه اموال در گزاره‌های فقهی امامیه

برای متعلق نذر، وجود ویژگی‌هایی لازم دانسته شده است که در صحت یا بطلان نذر یاد شده مؤثرند. مهم‌ترین ضابطه نذر آن است که متعلق نذر امری راجح باشد؛

واکاوای نذر صدقه دادن همه اموال از دیدگاه فقه امامیه / فرامرز فخرمعانی و ۹۵

یعنی سوی نیکو بودن آن سنگین تر باشد. چنانچه رجحان صدقه دادن همه اموال ثابت شود، نذر آن صحیح است؛ وگرنه بطلان آن ثابت می شود.

۴-۱. واکاوای دیدگاه قائلان بطلان نذر صدقه همه اموال

در رأس قائلان بطلان، محدث بحرانی قرار دارد (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۸۹ و ۱۹۰؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۰، ص ۳۵۷ و ۳۵۸). آل عصفور و مامقانی این دیدگاه را تقویت نموده اند (آل عصفور، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۱؛ مامقانی، ۱۳۵۰، ص ۱۶۹). از ظاهر سخن صاحب مفتاح الکرامه نیز بطلان برداشت می شود (حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۶، ص ۷۰). برخی همچون خوانساری در پذیرش مطلق آن تشکیک کرده اند (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۸۱). استدلال ایشان را می توان در سه دلیل خلاصه نمود:

۱. عدم رعایت ضوابط و قواعد نذر؛
۲. روایات (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۹۱)؛
۳. ایراد و خدشه در دلالت صحیح خثعمی (آل عصفور، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۱؛ مامقانی، ۱۳۵۰، ص ۱۶۹).

۴-۱-۱. عدم رعایت ضوابط و قواعد نذر

به باور بسیاری که می توان آن را دیدگاه مشهور دانست (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۲۹۵)، نذر هنگامی می تواند به گونه صحیح و مؤثر منعقد شود که متعلق آن دارای رجحان باشد (حائری طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۳، ص ۲۱۶؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۲۹۵؛ شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۵۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۱۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۸۵). برخی دیگر بر این باورند که همین که مقتضای زوال رجحان منتفی باشد، می تواند متعلق نذر قرار بگیرد (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۲، ص ۲۸۷؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۴۲۱؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۵۶؛ هندی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۷۹). به دیگر سخن، گروه نخست بر این باورند که متعلق نذر نمی تواند مباح باشد؛ حال آنکه به باور گروه دوم، همین که مرجوحیت متعلق نذر ثابت نشود، کافی است و لزوماً لازم نیست راجح باشد.

قائلان بطلان، وجود این شرط را برای تحقق نذر صدقه دادن همه اموال زیر سؤال

برده و آن را برخلاف ضوابط وقواعد مورد اتفاق باب نذر دانسته‌اند؛ ازاین‌رو، چنین نذری امکان انعقاد ندارد. این‌گونه صدقه دادن، پیش از تعلق نذربه آن، شائبه کراهت و چه بسا شائبه حرمت دارد؛ بنابراین، در مرجوحیت آن تردیدی نیست. ازاین‌رو، چگونه انسان می‌تواند با کاری که مرجوح است - یعنی، گناه یا دست‌کم مکروه بودن آن ثابت است - به ذات باری تعالی نزدیک شود؟ (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۹۱).

علاوه براین، چنین نذری موجب ضرر بر شخص ناذر می‌شود و او را به ورطه خواری و بدبختی می‌کشانند (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۸۹). ازاین‌رو، با لازم آمدن ضرر، رها کردن این‌گونه صدقه بهتر است و نذر چنین امری حرام بوده و در نتیجه منعقد نمی‌شود (حلی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۸۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۶۵). شهید ثانی استلزام ضرر را نوعی مرجوحیت برای صدقه دادن همه اموال و سبب عدم انعقاد نذر آن می‌داند. به دیگر سخن، نذر هنگامی می‌تواند منعقد گردد که ضرری در کار نباشد. حال آنکه سخن محقق حلی دارای اطلاق است و هر دو حالت وجود ضرر و عدم آن را در بر می‌گیرد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۶۵).

باید افزود که بنا بر هر دو دیدگاه، خواه مباح بودن در تعلق نذربه منذور کافی باشد، خواه راجح بودن لازم باشد، در هر صورت نذر صدقه دادن همه اموال نه مباح است و نه راجح. ازاین‌رو که صدقه دادن همه اموال مصداق اسراف، تبذیر و به هلاکت افکندن خویش است، مباح نخواهد بود. همچنین، استحباب این‌کار در آیات و روایات قابل اثبات نیست؛ ازاین‌رو، رجحان آن ثابت نشده و اصل عدم رجحان جاری می‌شود. مطلوبیت عبادت ضرری محل تأمل است و اگر ادله نفی ضرر موجود نبود، شاید ضرر با پاداش قابل جبران بود (ایروانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۵۱). پس، عبادت ضرری نمی‌تواند مقرب به درگاه الهی باشد، چرا که ضرر امری منفی و منهی شارع است و احتمال ضرر در چنین صدقه دانی وجود دارد.

یکی دیگر از ضوابط نذر آن است که تنها به نفس اعیان تعلق بگیرد؛ در حالی که تبدیل ضمان اعیان به ضمان اثمان و لزوم تقویم ناذر، خروج از ضوابط نذر خواهد بود. از سوی دیگر، عدم وجوب تعجیل در پرداخت نذر با قواعد نذر منافات دارد؛

چراکه نذر صدقه دادن همه اموال به اعیان آن‌ها تعلق گرفته است و در اینجا، لزوم فوریت پرداخت مطرح است (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۳۱۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۶۹؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۴۲۲). بنابراین، با قیمت گذاری و پرداخت تدریجی، دوضابطه دیگر نذر - یعنی فوریت پرداخت منذور و تعلق آن به اعیان - نقض می‌شود و دلیل خاصی برای تخصیص این دوضابطه ارائه نشده است. اگر هم توجیهی از سوی قائلان صحت بیان شده باشد، ظاهراً مورد پذیرش قائلان بطلان قرار نگرفته است. مهم‌ترین توجیهی که به عنوان مخصص مطرح شده، ظاهراً صحیحه خثعمی است که موضوع آن نیز مجمل است.

۴-۱-۲. روایات مورد استناد برای نادرستی صدقه همه اموال و نذر آن

محدث بحرانی روایات ناهی از اسراف در انفاق را آن قدر زیاد می‌داند که در یک مقاله کوتاه نمی‌توان همه آن‌ها را نقل یا برشمرد (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۹۰). به عبارت دیگر، از دید وی، صدقه دادن همه اموال مصداق اسراف در انفاق و مورد نهی شارع است. یکی از این روایات در کافی در بابی ویژه درباره میزان مالی که می‌توان به سائل داد، نقل شده است و علامه مجلسی سند آن را صحیح دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۱۴۳).

متن روایت: ولید بن صبیح نقل کرده است که نزد حضرت امام جعفر صادق علیه السلام بودم. پس، سائلی آمد و حضرت به او عطایی فرمودند. سپس سائل دیگری آمد و حضرت به او نیز عطایی فرمودند. بار سوم، سائل دیگری آمد و باز هم عطایی به او شد. اما در دفعه چهارم که سائل دیگری آمد، حضرت فرمودند: «خداوند به تو وسعت دهد.» سپس فرمودند: اگر کسی مالی داشته باشد که به سی یا چهل هزار درهم برسد، سپس بخواهد همه آن را صدقه بدهد، به گونه‌ای که دیگر مالی برای او باقی نماند، در شمار سه گروهی خواهد بود که دعای آن‌ها پذیرفته نمی‌شود. راوی پرسید: «این سه گروه چه کسانی هستند؟» حضرت فرمودند: یکی از آن‌ها کسی است که مالی دارد، اما آن را در غیر محل درست خود انفاق می‌کند، سپس می‌گوید: «پروردگارا، مرا روزی ده!» پس به او گفته می‌شود: «آیا راهی برایت قرار ندادم که از آن روزی به دست آوری؟» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۶).

محدث بحرانی، علاوه بر اینکه از این حدیث با عنوان صحیح یاد کرده، درباره دلالت آن چنین می‌گوید:

بسیار روشن است که وقتی امام علیه السلام چنین انفاقی را موجب عدم استجاب دعا دانسته است، دلالت بر این دارد که این نوع انفاق گناه است؛ چراکه آنچه باعث رد شدن دعا می‌شود، گناهانند، همان گونه که در ادعیه و روایات عترت اطهار علیهم السلام به این معنا تصریح شده است (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۸۹). بنابراین، نه تنها استحباب، استحسان و مطلوبیت صدقه دادن همه اموال از نظر شرعی قابل اثبات نیست، بلکه حتی حرمت و گناه بودن چنین صدقه‌ای نیز از روایت برداشت می‌شود. به عبارت دیگر، اگر برای نادرستی یک عمل، صرفاً کراهت کافی باشد، حرمت آن به طریق اولی ثابت خواهد شد. در نتیجه، حتی اگر کسی کراهت را به معنای "کم بودن ثواب" بداند، باز هم در چنین صدقه‌ای شائبه حرمت وجود دارد (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۷۵).

علاوه بر این، نه تنها روایتی در تأیید مطلوبیت صدقه دادن همه اموال وجود ندارد، بلکه برعکس، روایات معتبری بسیاری، مؤمنان را از زیاده‌روی در امور - به صورت مطلق - بر حذر داشته‌اند. چنانکه در نهج البلاغه آمده است:

- کارهای مستحب، اگر به واجبات آسیب بزنند، موجب تقرب به خدا نمی‌شود (نهج البلاغه، حکمت ۳۹).

- شخص نادان را یا افراط‌گر می‌بینی یا تفریط‌کار! (نهج البلاغه، حکمت ۷۰).

۴-۱-۳. آثار منفی این نذر

محدث بحرانی سه دلیل دیگر برای نفی مطلوبیت و نکوهش نذر صدقه همه اموال ذکر کرده است:

۱. ایجاد اخلال در پرداخت دیون واجب: چنین نذری قطعاً موجب اختلال در پرداخت بدهی‌های واجب، به ویژه دیونی که فوریت در پرداخت دارند، مانند دیون حال ورد مظالم می‌شود (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۸۹).

این اشکال البته برای همه افراد صدق نمی‌کند، زیرا برخی ممکن است بدهی نداشته باشند. بنابراین، نمی‌توان به طور کلی از این پیامد، مرجوحیت صدقه همه

اموال و بطلان نذر آن را برای همگان نتیجه گرفت. نهایتاً می‌توان میان اشخاص مدیون و غیرمدیون تفاوت قائل شد و حکم را به گروه نخست محدود کرد.

۲. تحمیل ضرر و خواری بر خویشان: چنین نذری باعث ضرر شخصی می‌شود، به ویژه اگر ناذر فردی آبرومند، موقر و دارای جایگاه اجتماعی بالا باشد، چراکه این کار باعث می‌شود لباس خواری و شکستگی برتن کند، درحالی‌که تحقیر نفس و از بین بردن آبروی خود، در روایات صحیح نهی شده است (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۸۹).

این اثر را می‌توان یک تالی فاسد غالبی دانست، زیرا فردی که پیش از دادن همه اموالش زندگی معمولی داشت، پس از آن نیازمند خواهد شد؛ اگر نتواند کار کند، سربار دیگران می‌شود؛ اگر بتواند کار کند، مجبور خواهد شد بسیار بیش از پیش تلاش کند تا نیازهای خود را تأمین نماید، که این موضوع ضرر جسمی و روحی شدیدی به او وارد خواهد کرد.

۳. این نذر مصداق سفاهت است: در جای دیگر، بحرانی اساساً خیر و مصلحت نذر صدقه همه اموال را زیر سؤال برده و آن را در زمره سفاهت قرار داده است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۵۵).

این اشکال از مهم‌ترین انتقادات به چنین نذری است؛ زیرا در اغلب موارد، این کار از روی سفاهت و بی‌خردی صورت می‌گیرد، نه از روی سخاوت و کرم. در تعریف سفیه چنین آمده است:

«کسی که مالش را در جایی مصرف می‌کند که سزاوار نیست» (ابوجیب، ۱۴۰۸، ص ۱۷۴).

عدم سزاوار بودن این انفاق از آن جهت است که نه تنها هیچ آیه یا روایتی به آن توصیه نکرده است، بلکه دلیل صریح بر منع آن وجود دارد.

۴-۲. واکاوای دیدگاه قائلان صحت صدقه همه اموال و نذر آن

قائلان صحت نذر صدقه همه اموال به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند و استدلال‌های ایشان نیز بر دو دلیل استوار است.

گروه نخست نذر صدقه دادن همه اموال را مکروه، در عین حال صحیح

۱۰۰ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، ش ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۲

دانسته‌اند (حلی، ۱۴۰۵، ص ۱۳۷ و ۴۲۳؛ حلی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۸۰؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۷۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۸، ص ۱۳۲). محقق کرکی در جامع المقاصد صدقه دادن همه اموال را دارای کراهت شدید می‌داند (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۳۳). گروه دوم تنها صحت نذریاد شده را بیان نموده‌اند؛ اما اشاره‌ای به حکم کراهت یا عدم کراهت نکرده‌اند (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۳۵؛ علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۵۹). برخی از ایشان حتی رسیدن این گونه نذریه حد تضرر را نیز مغل به صحت آن ندانسته‌اند (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۳۱۲).

۴-۲-۱. رعایت ضوابط و قواعد نذر

برخلاف قائلان به بطلان، برخی به شدت بر این باورند که همه شرایط صحت در نذر صدقه دادن تمام اموال محقق و مجتمع است و از این رو، نذر صحیح بوده و اشکالی متوجه آن نیست (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۸۰). در مجموع، برای پاسخ به اشکال عدم رعایت ضوابط و قواعد نذر، گفته شده است:

اولاً، صدقه دادن مطلقاً امری راجح است؛ چرا که در زمره طاعات و عبادات قرار دارد. از این رو، کراهت در نذر آن به معنای ثواب کمتر است، نه مرجوحیت آن (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵۲۴؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۳۱۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۴۲۱). بنابراین، رجحان صدقه زائل نشده است و از این رهگذر، منافاتی با صحت نذر پیدا نمی‌شود و نذریاد شده صحیح است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۶۸).

عدم زوال رجحان را می‌توان دلیل عمده این گروه دانست که مبتنی بر فرض رجحان همیشگی صدقه است. در این باره باید گفت صدقه دادن تمام اموال، از مرتبه کراهت فراتر رفته و به مرحله حرمت رسیده است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۷۵)؛ زیرا عموم اخبار ناهی از اسراف در انفاق، آن را در بر می‌گیرند. بنابراین، با وجود شائبه حرمت، تردیدی در مرجوحیت باقی نمی‌ماند. از سوی دیگر، رجحان امری وجودی است و اصل عدم رجحان در مورد منذور جاری می‌شود؛ در غیر این صورت، باید هر امری راجح دانسته شود.

فیض کاشانی و برخی دیگر، در پاسخ به اشکال مرجوحیت، گفته‌اند که نذر

واکاوای نذر صدقه دادن همه اموال از دیدگاه فقه امامیه / فرامرز فخرمعانی و ۱۰۱

صدقه دادن همه اموال می تواند از قواعد نذر استثنا شده باشد (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۷؛ فیض کاشانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷). برخی دیگر نیز گفته اند که روایات بسیاری وجود دارد که با وجود مخالفت با قواعد، به آن ها عمل می شود (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۳۱۴). مراد ایشان این است که حتی اگر پذیرفته شود این خبر با قواعد مخالفت دارد، باز هم می توان به آن عمل کرد. البته استثنا شدن، زمانی قابل پذیرش است که با ادله قطعی ثابت شود، در حالی که تنها مستند موجود، صحیح خثعمی است که دلالت آن اختلافی و مجمل است. عمل به روایت مخالف قواعد، تنها با قرینه قطعی پذیرفته می شود؛ اما عمل به مواردی که فاقد قرینه و اماره هستند، مانند همین نذر، مشکل خواهد بود.

ثانیاً، بسیاری از قائلان به صحت، ضرر، مشقت و عدم سعه را با تقویم و تصدق تدریجی مندفع دانسته اند. به عبارت دیگر، ایشان در پاسخ به تالی فاسد لازم آمدن ضرر از چنین صدقه ای، به قیمت گذاری اعیان اموال نادر، ثبت آن ها و سپس صدقه دادن تدریجی آن ها در یک بازه زمانی طولانی استناد کرده اند تا به تدریج، همان مقدار که بر ذمه اوست پایان یابد (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۳۵۱؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۳۸؛ حلی، ۱۴۰۵، ص ۴۲۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۸۰؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۵۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۹۵؛ فیض کاشانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۵۰).

به بیان دیگر، راهکاری که در صحیح خثعمی بیان شده است، ماهیت ضرر را از طریق تصدق تدریجی در یک بازه زمانی قابل ملاحظه، به عنوان فرصتی مجدد برای نادر، می زداید (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۴۲۳). برخی برای این شیوه جبران ضرر، اجماع نقل کرده اند (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۳۱۲). ظاهر سخن شهید ثانی این است که با انتفاء ضرر، اصل بر بقاء رجحان نذر صدقه دادن، یا همان استصحاب است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۶۸). به عبارت دیگر، ظاهراً از دید این گروه، ضرر، مشقت و عدم سعه، با راهکاری ویژه زدوده شده و به گونه ای سالبه به انتفاء موضوع گشته است (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۸۰).

اینکه با این راهکار، ضرر از شخص زدوده می شود، ممکن است قابل پذیرش

باشد؛ اما همان گونه که گفته شد، این شیوه با ضوابط و قواعد باب نذر منافات دارد و ماهیت نذر را تغییر می‌دهد. بنابراین، دیگر حکم نذر را نخواهد داشت و در این جایگاه، بحث از صحت یا بطلان آن، معنادار نخواهد بود.

ثالثاً، ضمان به اثمان نیز می‌تواند جایگزینی برای ضمان به اعیان باشد (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۸۰؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۴۲۳). به بیان کاشف الغطاء، از آنجا که ناذر توانایی پرداخت یکجای اموال نذر شده را ندارد، حکم وی به تصدق تدریجی تنزل پیدا می‌کند. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۵۰؛ همچنین، اطلاق نصوص مقتضی اصل عدم تعجیل صدقه اعیان است و صدقه دادن تدریجی نیز کفایت می‌کند (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۸۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۶۸). هر چند کسی که توانایی دارد، می‌تواند ابتدا بخشی را که برایش ضرری ندارد بپردازد و سپس باقی مانده را به تدریج ادا کند. (حسینی سیستانی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۳۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۶۹) در مجموع، دلیلی بر وجوب تعجیل وجود ندارد و امر به وفای نذر نه بر فور دلالت دارد و نه بر مره. به طور کلی، اصاله البراءة از تعجیل یا اصل عدم فوریت قابل جریان است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۴۲۳).

تبدیل ضمان به اعیان به ضمان به اثمان، هر چند ممکن است ظاهراً باری از دوش ناذر بردارد، اما قصد اولیه او نبوده و در واقع چاره‌اندیشی‌ای است که نذر برای تحقق آن منعقد نشده است. از این رو، مصداق «ما قصد لم یقع وما وقع لم یقصد» خواهد بود. تعجیل در ادای نذر، پشتوانه قطعی ندارد و از این رهگذر، نمی‌توان بطلان ادای تدریجی نذر را اثبات کرد.

۴-۲-۲. صحیحہ خثعمی

بسیاری از فقیهان امامیه به صحیحہ خثعمی استناد کرده و دلالت آن را بر صحت نذر صدقه دادن همه اموال پذیرفته‌اند (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۷۰؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۳۱۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۸۱). حتی صاحب جواهر مخالفت آن را با قواعد نذر پذیرفته و با توجیهاتی آن را منتفی دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۴۲۳).

به باور این گروه، ظهور روایت در حصول ضرر بر نذرکننده به واسطه صدقه دادن

واکاوای نذر صدقه دادن همه اموال از دیدگاه فقه امامیه / فرامرز فخرمعانی و ۱۰۳

واضح است؛ با این حال، امام علیه السلام به بطلان نذر حکم نکرده، بلکه آن را صحیح شمرده است. از این رو، اصحاب امامیه دلالت این روایت را پذیرفته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۶۷).

همان گونه که پیش‌تر گفته شد، افزون بر اینکه مدلول این روایت مورد اختلاف و مجمل است، با ضوابط و قواعد نذر نیز مخالف می‌باشد. از این رو، بهتر است آن را بر ضابطه وقاعده‌ای عام حمل نکرده و تنها ویژه پرسشگر روایت بدانیم.

۳-۴. واکاوای دیدگاه قائلان تفصیل

تفصیل مطرح شده فقها را می‌توان در سه عنوان دسته‌بندی کرد.

۱-۳-۴. تفصیل نیازمندی و عدم آن

نیازمندی از مهم‌ترین مواردی است که قائلان تفصیل آن را موجب مرجوحیت صدقه دادن همه اموال دانسته‌اند (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۵۶؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۱۸؛ کرکی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۳۳). عائله‌مندی خود یکی از اسباب و از مصادیق نیازمندی به شمار می‌آید. علامه حلی در منتهی المطلب، زیان‌هایی همچون سر بار دیگران شدن را برای صدقه دادن همه اموال در حال نیازمندی بیان کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۵۰۴). ایشان در جای دیگری فرموده‌اند: کسی که عائله‌مند است، از پایه، صدقه دادن برایش مستحب نیست. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۰۴) مفهوم این سخن آن است که به طریق اولی، صدقه دادن همه اموال نیز روا نخواهد بود. کاظمی در مسالک گفته است:

می‌توان میان ادله جواز و منع نذر صدقه دادن همه اموال به گونه‌ای دیگر جمع کرد؛ به این صورت که ادله جواز برای کسی است که تنها بوده و همسر و خانواده‌ای ندارد یا شغل او دارای درآمدی است که اطمینان دارد مخارجش از آن تأمین می‌شود؛ چرا که بخشش و از خود گذشتگی ذاتاً کاری مطلوب است. در مقابل، ادله منع برای کسی است که خانواده دارد یا شغل او درآمد مطمئنی ندارد. در این صورت، نه تنها مستحب نیست، بلکه نهی شده است. از سوی دیگر، در روایات بر تلاش برای بهبود زندگی همسر و خانواده سفارش

شده است و صدقه دادن همه اموال فرد معیل با این دست روایات نیز تعارض پیدا می‌کند. (کاظمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۷ و ۵۸)

۴-۳-۲. تفصیل حسن توکل و صبر و عدم آن دو

برخی با بیان معیار غیرمادی، میان کسانی که به روزی رسان بودن خداوند باور دارند، شکیبایی می‌ورزند و برای به دست آوردن روزی تلاش می‌کنند، و کسانی که چنین نیستند، در جواز صدقه دادن همه اموال و انعقاد نذر آن قائل به تفصیل شده‌اند (بهجت، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۳۹۲؛ شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۵۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۵۰۴؛ کاظمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۷).

۴-۳-۳. تفصیل زیان رساندن و عدم آن

برخی مناسب‌تر دیده‌اند که از عنوان کلی ضرر استفاده کنند. بدین معنا که چنانچه صدقه دادن همه اموال به حال دین یا دنیای شخص ضرر نرساند، نذر منعقد می‌شود؛ اما هرگاه صدقه مضربه حال دین یا دنیای وی باشد، مقتضای قواعد، عدم انعقاد چنین نذری است. (موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۵۶)

جمع‌بندی: بیان جامعی وجود دارد که می‌تواند همه این تفاسیل را در خود داشته باشد و تا اندازه‌ای مسئله را فردی کند؛ بدین گونه که صدقه دادن با عنایت به عناصر شخص، حال، مکان و زمان، گوناگون خواهد بود. (مازندرانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۵۲۳؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۸، ص ۱۳۳) به دیگر سخن، مسئله با تغییر هریک از این موارد و به نسبت تغییر آن‌ها، دچار دگرگونی می‌شود. حتی برخی بیان کرده‌اند که این مسئله ضابطه خاصی ندارد که فقیه متعرض آن شود. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۲، ص ۲۱۰)

هر سه تفصیل متقن است و می‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد. در این میان، این جمع‌بندی از سه تفصیل، جامع‌تر و دقیق‌تر به نظر می‌رسد و چنانچه ادله عام قرآنی و روایی ناهی از اسراف وجود نداشت، می‌توانست در جایگاه دیدگاه برگزیده پذیرفته شود.

۴-۴. دیدگاه برگزیده

پذیرش دیدگاه صحت به گونه مطلق، برخلاف موازین باب نذر است. تفاسیل

واکوی نذر صدقه دادن همه اموال از دیدگاه فقه امامیه / فرامرز فخرمعانی و ۱۰۵

بیان شده فقیهان، اگر آیات و روایات ناهی از اسراف وجود نداشت، می توانست مورد پذیرش قرار گیرد. از این رو، مستند به دلایل زیر، دیدگاه بطلان برگزیده می شود.

۴-۴-۱. معارضت با ضوابط و قواعد نذر

مهم ترین ضابطه و قاعده باب نذر این است که متعلق نذر راجح یا دست کم مباح باشد. حال، اگر امری بخواهد برخلاف این اصل باشد، نیاز به دلیل قطعی دارد که تنها با امری وجودی ثابت می گردد. در فرض رجحان متعلق نذر صدقه دادن همه اموال، چنین نذری صحیح و منعقد می شود. البته در مورد صدقه دادن همه اموال، اصل عدم رجحان جاری است تا هنگامی که رجحان چنین نذری ثابت شود. از سوی دیگر، هیچ آیه یا روایتی دال بر استحباب چنین نذری وجود ندارد.

۴-۴-۲. مدلول اخبار

همچنین، صحیحه خثعمی توانایی معارضت با دلیل قطعی لزوم تعلق نذر به امر راجح را ندارد؛ زیرا با آیات و روایات ناهی از اسراف تعارض دارد و حتی در فرض پذیرش آن، از ارائه راهکار امام علیه السلام، مطلوبیت، استحسان و رجحان نذر تصدق جمیع مال قابل استفاده نیست. همچنین، احتمالات متعددی پیرامون دلالت آن وجود دارد که موجب می شود معنای روایت مجمل گردد و در عمل کنار گذاشته شود.

صحیحه زراره (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۹) و صحیحه بن زنی (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۲۲۶) هیچ یک در جایگاه اثبات استحباب و مطلوبیت نمی باشند و دیده نشده است کسی در این جایگاه به آن دواستناد نموده باشد. نهایت چیزی که در روایت یاد شده می توانند بر آن دلالت داشته باشند، به ترتیب این است که ولایت معصومان علیهم السلام در رأس همه کارهاست و امور اکراهی اثر شرعی ندارند. علامه حلی با استناد به روایات ناهی از اسراف در صدقه دادن گفته اند: «نهی روایات ناشی از آن است که با صدقه دادن همه اموال، صدقه دهنده از فتنه فقرایمن نخواهد بود؛ از این رو، مالش از بین می رود، پاداشش ضایع می گردد و پس از آن، سربار دیگران می شود.»

بنابراین، احتمال عقلایی خوف فقر وجود دارد که حتی ممکن است فقر، انسان را

به درجه کفر برساند، چنان که روایتی از امام صادق علیه السلام از پیامبر گرامی صلوات الله علیه، به این خطر اشاره دارد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۰۷)

نتیجه: بهتراست احکامی مانند صدقه دادن همه اموال، ویژه خواص و اولیای الهی دانسته شود (که همان نیز قابل اثبات نیست)؛ نه برای همه مکلفان؛ همانند داستان معروف سوره دهریا «هل أتى» که اهل بیت علیهم السلام سه روز روزه گرفتند و افطار خود را به یتیم، اسیر و مسکین دادند. (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۸۷؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۸، ص ۱۳۲)

حتی آنچه از سیره امام مجتبی علیه السلام نقل شده است، صراحت دارد که ایشان اموال خویش را با دیگران تقسیم نمودند؛ نه این که همه آن را ببخشند. (حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۶، ص ۷۰) از این رو، چگونه می‌توان عملی را راجح دانست که حتی اهل بیت علیهم السلام، که خاندان رسالت و کرامت به شمار می‌آیند، آن را انجام نداده‌اند؟

نتیجه‌گیری

۱. صدقه دادن همه اموال در سه روایت از مصادر امامیه ذکر شده است: مدلول صحیح زرار: اهمیت ولایت‌پذیری؛ مدلول صحیح بزنتی: بطلان فعل اکراهی؛ مدلول صحیح خثعمی: دلالت آن بر رجحان نذر صدقه دادن همه اموال محل اختلاف است.

۲. نذر صدقه دادن همه اموال با ضوابط و قواعد موجود در باب نذر منافات دارد؛ مهم‌ترین آن، عدم اثبات رجحان متعلق نذر است، زیرا هیچ‌یک از سه روایت، دلالتی بر استحباب، مطلوبیت و استحسان چنین نذری ندارند.

۳. استحباب، حکم شرعی است و اثبات آن نیاز به دلیل قطعی دارد. اما، استحباب نذر صدقه دادن همه اموال، به صورت خاص، از آیات و روایات قابل استفاده نیست و در سیره معصومان علیهم السلام نیز دیده نشده است.

۴. اصل عدم رجحان و عموم ادله ناهی از اسراف، تبذیر، خود را به هلاکت و خواری افکندن و سربار دیگران شدن - که نصوص آیات و روایات قطعی بسیاری بر آن دلالت دارند - نذر صدقه دادن همه اموال را نیز شامل می‌شود.

۵. از آنجا که چنین عملی غالباً موجب سختی‌ها و دشواری‌های بسیاری می‌شود،

واکاوی نذر صدقه دادن همه اموال از دیدگاه فقه امامیه / فرامرز فخرمعانی و ۱۰۷

حتی اگر جواز نذر آن پذیرفته شود، با تعلق ضرر، عسر، حرج، مشقت و دیگر عناوین ثانوی مشابه بر موضوع، حرمت آن ثابت خواهد شد.

۶. چنین نذری برخاسته از سفاهت و شاید بلاهت فرد باشد، و نه تنها سیره عقلا آن را تأیید نمی‌کند، بلکه چنین نذرکننده‌ای را نکوهش می‌کنند. از این رو، برخلاف ادعای استحباب، اثبات حرمت آن بعید نیست.

بدین ترتیب، مجموع مستندات قائلان صحت نذر صدقه دادن همه اموال، نه با قواعد اولیه نذر سازگاری دارد و نه با قواعد ثانوی فقهی هماهنگ است.

تالی فاسدهای آن با مصالح پیش‌بینی شده شارع در باب نذر منافات دارد، نقض غرض لازم می‌آید و کرامت شخص ناذر را در معرض آسیب جدی قرار می‌دهد. این امر، مصداق افراط، اسراف، تبذیر، ضرر، سربار دیگران شدن و خود را به هلاکت افکندن به شمار می‌آید. گذشته از آن که در بسیاری موارد، موجب عسر و حرج خانواده و نزدیکان می‌گردد. بنابراین، قائل شدن به رجحان و انعقاد چنین نذری، در نهایت، محل اشکال است.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید، مترجم ناصر مکارم شیرازی، (۱۳۷۳ش)، چاپ دوم، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲. نهج البلاغه، مترجم ناصر مکارم شیرازی، (۱۳۸۴ش)، قم، مدرسة الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳. آل عصفور، حسین بن محمد، (۱۴۱۰ق)، عیون الحقائق الناطرة فی تتمه الحدائق الناضرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن ابی جمهور احسائی، (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیه، قم، دارسید الشهداء للنشر.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع.
۶. ابن داوود، (۱۳۸۳ش)، رجال ابن داوود، تهران، دانشگاه تهران.
۷. ابوجیب، سعدی، (۱۴۰۸ق)، القاموس الفقہی لغة واصطلاحاً، چاپ دوم، دمشق، دارالفکر.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۹. اردبیلی، احمد بن محمد، (بی تا)، زبدة البیان، تهران، المكتبة المرتضوية.
۱۰. استرآبادی، محمدامین، (۱۴۲۶ق)، الفوائد المدنية و بذيله الشواهد المکیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۰۸ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، ش ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱۱. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، کتاب المکاسب، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۲. ایروانی، باقر، (۱۴۳۲ق)، دروس تمهیدیه فی القواعد الفقهیه، قم، مؤسسه الفقه للطباعة والنشر.
۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۴۲۳ق)، الدرر النجفیة من الملتقطات البوسفیه، بیروت، دارالمصطفی لإحياء التراث.
۱۵. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، چاپ دوم، قم، دارالکتب الإسلامية.
۱۶. بروجردی، حسین، (۱۴۲۹ق)، جامع احادیث الشیعه، تهران، انتشارات فرهنگ سبز.
۱۷. بهجت، محمدتقی، (۱۴۲۶ق)، جامع المسائل، چاپ دوم، قم، دفتر معظم له.
۱۸. جمعی از پژوهشگران، زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، (۱۴۱۷ق)، معجم فقه الجواهر، بیروت، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع.
۱۹. حائری طباطبائی، سید علی، (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، قم، مؤسسه آل البيت.
۲۰. حسینی روحانی، سید صادق، (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیه السلام، قم، دارالکتاب - مدرسه امام صادق علیه السلام.
۲۱. حسینی سیستانی، سید علی، (۱۴۱۷ق)، منهاج الصالحین، چاپ پنجم، قم، دفتر حضرت آیت الله سیستانی.
۲۲. حسینی عاملی، سید جواد، (۱۴۱۹ق)، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة (ط - الحديث)، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۴. حلی، شمس الدین محمد بن شجاع، (۱۴۲۴ق)، معالم الدین فی فقه آل یاسین، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۵. حلی، یحیی بن سعید، (۱۴۰۵ق)، الجامع للشرائع، قم، مؤسسه سیدالشهداء علمیه.
۲۶. حمیری، نشوان بن سعید، (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم ودواء کلام العرب من الکلوم، بیروت، دارالفکر المعاصر.
۲۷. خمینی، سید روح الله، (۱۴۲۱ق)، کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۸. خوانساری، سید احمد، (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۲۹. خویی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، بی جا، بی نا.
۳۰. حائری طباطبائی، سید علی، (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۳۱. زارعی سبزواری، عباسعلی، (۱۴۳۰ق)، القواعد الفقهیه فی فقه الإمامیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۲. سبزواری، سید عبدالأعلى، (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحکام، چاپ چهارم، قم، المنار.

واکاوی نذر صدقه دادن همه اموال از دیدگاه فقه امامیه / فرامرز فخر معانی و ۱۰۹

۳۳. سیوری، مقداد بن عبدالله، (۱۴۲۵ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، قم، مرتضوی.
۳۴. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعية فی فقه الإمامیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية.
۳۶. صانعی، یوسف، (۱۳۸۷ش)، مجمع المسائل استفتانات، چاپ چهاردهم، قم، میثم تمار.
۳۷. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلی للمطبوعات.
۳۸. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، (۱۴۱۴ق)، تکملة العروة الوثقی، قم، کتاب فروشی داورى.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، الفهرست، نجف، المكتبة الرضوية.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۷ق)، رجال طوسی، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۸ق)، الوسيلة إلى نيل الفضيله، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴۳. عبدالرحمن، محمود، (بی تا)، معجم المصطلحات والألفاظ، بی جا.
۴۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۰ق)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ق)، إیضاح الإشتباه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم.
۴۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، تحریر الأحکام الشرعية على مذهب الإمامیه (ط - الحديثة)، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۴۷. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۱ق)، رجال العلامة، چاپ دوم، نجف، بی نا.
۴۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال والحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.
۵۰. علوان، نعمت الله بن محمود، (۱۹۹۹م)، الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية، قاهره، دارکابی للنشر.
۵۱. فیض کاشانی، محمد محسن، (بی تا)، مفاتيح الشرائع، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵۲. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۵۳. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، (۱۴۲۲ق)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الفراء (ط - الحديثة)، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵۴. کاظمی، فاضل جواد، (بی تا)، مسالك الأفهام إلى آیات الأحکام، بی جا.

۱۱۰ آموزه های فقه عبادی، دوره ۴، ش ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۵۵. کرکی، علی بن حسین، (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام.

۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط - الإسلامية)، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامية.

۵۷. مازندرانی، محمد صالح، (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی، تهران، المكتبة الإسلامية.

۵۸. مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، (۱۴۲۹ق)، شرح فروع الکافی، قم، دارالحديث للطباعة و النشر.

۵۹. مامقانی، عبدالله، (۱۳۵۰ق)، نهاية المقال فی تکملة غاية الآمال، قم، مجمع الذخائر الإسلامية.

۶۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الإسلامية.

۶۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخبار فی فهم تهذیب الأخبار، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۶۲. مدنی کاشانی، رضا، (۱۴۱۱ق)، براهین الحج للفقهاء والحجج، چاپ سوم، کاشان، حوزه علمیه آیت الله مدنی کاشانی.

۶۳. مشکینی، میرزا علی، (بی تا)، مصطلحات الفقه، بی جا.

۶۴. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۱ق)، الفقه علی المذاهب الخمسة، بیروت، دارالتيار الجديد.

۶۵. مؤمن، محمد، (۱۴۲۵ق)، الولاية الإلهية الإسلامية والحكومة الإسلامية، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۶۶. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۱ق)، الأمثل، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین عليه السلام.

۶۷. موسوی عاملی، محمد بن علی، (۱۴۱۱ق)، نهاية المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۶۸. نائینی، محمد حسین، (۱۴۱۳ق)، المكاسب والبيع، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۶۹. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۷۰. هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۴۲۳ق)، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

۷۱. هندی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ق)، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



Re-Examination of the Evidence for the Islamic Ruling on the Intentional Retention of Ritual Impurity (Janabah) until Dawn in the Month of Ramadan

Alborz Muhaqqiq Garfami^{1✉} | Sayyed Ali Sajadizadeh² | Ahmad Morvarid³

1. Corresponding Author, Master in Quran and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: mohaghegh.gr@gmail.com

2. Assistant professor, Department of Fiqh, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: sajjadizade@razavi.ac.ir

3. Assistant professor, Department of Fiqh, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: dr.morvarid@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:

Original research

Article history:

Received 1May 2024

Received in revised form 4 September 2024

Accepted 25 December 2024

Available online 31 December 2024

Keywords:

hadith, fasting, a state of ritual impurity, deliberate intention, invalidating the fast, conflict of evidences, reconciling evidence

ABSTRACT

One of the branches of Islamic jurisprudential issues for which there are conflicting narrations is the matter of 'intentionally remaining in a state of ritual impurity (Arabic: جنابه janabah) until the dawn call to prayer (Arabic: اذان adhan) during the holy month of Ramadan. Faced with these (conflicting) narrations, Islamic jurists (pl. : fuqahā', Arabic: فقيه; pl. : فقهاء) have adopted various approaches. This research, utilizing a descriptive-analytical method and drawing upon documentary sources, seeks to review the Quranic, narrational, and jurisprudential arguments in the views of Islamic jurists and presents a novel inference from the totality of verbal evidences. To achieve this goal, after categorizing the narrations, the views of the Islamic jurists are critically studied by presenting five approaches. The selected perspective is based on the conceptual understanding of "deliberation" ("ta'ammud" include cases where a person knows that if they sleep, they will not wake up until the Adhan, and yet they still sleep) in the narrations and finding a narration that serves as a unifying proof to resolve the contradiction between the reports. Based on this interpretation (i.e., the conceptual analysis of intention" and finding a reconciling narration), there is no need to interpret some narrations as taqiyyah (Arabic: تقيه dissimulation due to fear of persecution), disregard some narrations, or prefer some over others. All narrations play a role in the process of jurisprudential inference. The evaluation of the paper is that the lack of deliberate intention in achieving ritual purity(

Arabic: طهارة tahara) until the dawn call to prayer, which arises from situations such as falling asleep due to fatigue or unaware the passage of time, will not invalidate the fast. In cases where a person intentionally delays achieving ritual purity until the morning Adhan, in addition to the obligation of making up the fast (Arabic: قضا qada'), they will also be obligated to abstain from eating or drinking for the rest of that day (Arabic: إمساك imsak) and pay expiation (Arabic: كفارة Kaffarah).

Cite this article: Muhaqqiq Garfami, A., Sajadizadeh, S.A., Morvarid, A. (2024). Re-Examination of the Evidence for the Islamic Ruling on the Intentional Retention of Ritual Impurity (Janabah) until Dawn in the Month of Ramadan. *Ibadah Fiqh Doctrines*, 4 (6), 111-140.

<https://doi.org/10.30513/jwd.2024.6000.1190>





بازپژوهی ادله حکم بقای عمدی بر جنابت تا اذان صبح در ماه رمضان

البرز محقق گرفمی^۱ | سید علی سجادی زاده^۲ | احمد مروارید^۳

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: mohaghegh.gr@gmail.com
۲. سید علی سجادی زاده، استادیار، گروه فقه، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: sajjadizade@razavi.ac.ir
۳. احمد مروارید، استادیار، گروه فقه، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: dr.morvarid@razavi.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

یکی از فروع فقهی که روایات متعارضی درباره آن وجود دارد، مسئله «تعمد بقاء بر جنابت تا اذان صبح ماه مبارک رمضان» است. فقیهان در مواجهه با این روایات، رویکردهای گوناگونی برگزیده‌اند. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره از منابع اسنادی در پی بازخوانی ادله قرآنی، روایی و فقاهتی در دیدگاه فقیهان و ارائه استنباطی نوین از مجموع ادله لفظی است. برای دست یافتن به این هدف پس از دسته‌بندی روایات، دیدگاه فقیهان با بیان پنج رویکرد به نقد آورده شده است. دیدگاه برگزیده براساس مفهوم‌شناسی «تعمد» در روایات و یافتن روایتی در قامت شاهد جمع برای رفع تعارض اخبار، سامان یافته است. براساس این برداشت، نیازی به حمل روایات بر تقیه، اعراض از برخی روایات و ترجیح شماری بر شمار دیگر نیست و تمامی روایات در روند استنباط فقهی، نقش‌آفرین می‌باشد. ارزیابی نوشتار آن است که عدم تعمد در تحصیل طهارت تا اذان صبح که برآمده از مواردی مانند خوابیدن ناشی از خستگی یا غفلت از گذشت زمان است، مبطل روزه نخواهد بود. در مواردی که شخص عامدانه، طهارت را به تأخیر بیندازد، افزون بر وجوب قضا، مکلف به امساک در همان روز و پرداخت کفاره نیز می‌باشد.

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۲/۱۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۶/۱۴

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۰/۰۵

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۳/۱۰/۱۱

کلیدواژه‌ها:

حدیث، روزه، بقاء بر جنابت، تعمد، مفطرت، تعارض ادله، شاهد جمع

استناد: محقق گرفمی، البرز؛ سجادی زاده، سید علی؛ مروارید، احمد. (۱۴۰۳). بازپژوهی ادله حکم بقای عمدی بر جنابت تا اذان صبح در ماه رمضان. آموزه‌های فقه‌عبادی، ۴ (۶)، ۱۱۱-۱۴۰.
<https://doi.org/10.30513/jwd.2024.6000.1190>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

قرآن و سنت، دوسرچشمه بنیادین برای دریافت آموزه‌های اسلامی هستند. بخش قابل توجهی از این معارف از طریق احادیث به دست پسنیان رسیده است. عواملی همچون شرایط صدور حدیث، راه‌یابی آسیب‌های گوناگون سندی و متنی به احادیث، و برداشت‌های مختلف از سیاق آنها، موجب بروز تعارض در احادیث با موضوع مشترک شده است. به ندرت می‌توان بابی از ابواب دانش سترگ فقه یافت که در آن از اخبار متعارض و راه برون رفت از این تعارض سخنی به میان نیامده باشد.

یکی از موضوعات فقهی که چند دسته حدیث در آن قابل افزاست، مسئله «باقی ماندن عمدی بر جنابت در شب‌های ماه مبارک رمضان تا هنگام اذان صبح» است. اختلاف ظاهری میان این اخبار سبب شده که این مسئله از مسائل مشکل فقه ارزیابی شود (ر.ک: مقدس اردبیلی، ۱۴۴۱، ج ۵، ص ۳۵ و ۴۵) و فقیهان در مواجهه با این روایات، دیدگاه‌های گوناگونی اتخاذ کنند. این اختلاف تا بدان جاست که در دیدگاهی، حکم مسئله از قطعیات فقه دانسته شده است (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۲۳۷) و برخی دیگر در صدور حکم آن تردید نموده‌اند (محقق سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲۸).

بیشتر فقیهان متقدم بر این باورند که بقاء عمدی بر جنابت، موجب بطلان روزه شده و قضا و کفاره را واجب می‌سازد (ر.ک: ابن جنید اسکافی، ۱۴۱۶، ص ۱۰۹؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۹۲؛ ابوالصلاح حلبی، بی‌تا، ص ۱۸۲؛ سلار دیلمی، ۱۴۰۴، ص ۹۸). مشهور متأخران نیز بر این باورند (ر.ک: یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۱۱۰؛ آخوند خراسانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۳۵؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۴؛ صدر، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۷۵؛ فضل‌الله، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۸۰؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۱). برخی نیز بطلان روزه و وجوب قضا و کفاره را مطابق احتیاط واجب دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۶).

گزارشی از متن برخی نگاشته‌های فقیهان باورمند به قول مشهور به شرح ذیل است:

شیخ مفید چنین می‌نگارد: «کسی که در ماه رمضان جنب شده و عمداً با این

حال تا صبح بدون غسل بخوابد، کفاره و قضا بر او واجب است و در آن روز نیز باید از مفطرات امساک کند» (مفید، ۱۴۱۰، ص ۳۴۴).

نگارنده کتاب **شرائع الاسلام**، حکم به بطلان روزه در صورت بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح را «اشهر» می‌شمرد (محقق حلی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۸۹). هم‌در کتاب **المعتبر فی شرح المختصر**، با تقسیم روایات به دودسته دال بر مفطریّت و عدم مفطریّت، دسته نخست را اصحّ می‌داند (محقق حلی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۶۵۵). سید ابوالحسن اصفهانی و امام خمینی نیز در این باره چنین می‌نویسند: «روزه با بقاء عمدی بر جنابت باطل می‌گردد» (اصفهانی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۱۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۹۸).

در مقابل، برخی فقیهان بر این باورند که دلیلی شایسته برای نظریه مشهور وجود ندارد (محقق سبزواری، بی تا، ج ۲، ص ۴۹۸؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۴۱، ج ۵، ص ۴۵)؛ با این حال، احتیاط را در حکم به مفطریّت دانسته‌اند (مازندرانی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۱۶۸؛ جواهری، ۱۴۳۸، ج ۱، ص ۴۳۵). برخی فقیهان نیز تعدد بقا بر جنابت را از مفطرات روزه نمی‌دانند (ابن بابویه، ۱۴۱۵، ص ۱۸۹؛ صادقی تهرانی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۰). گروهی دیگر، قائل به تساقط تمامی روایات بوده و بر این باورند که در این حالت باید به عام قرآنی رجوع نمود (سبیتی، ۱۴۳۶، ص ۳۸). دیدگاهی نیز وجود دارد که به سبب جهت صدور خاص روایات جواز، اساساً تعارضی میان اخبار دال بر مفطریّت و اخبار دال بر عدم مفطریّت رخ نمی‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۸۵).

در میان اهل سنت، دیدگاه مشهور، صحت روزه با تعدد در بقاء بر جنابت است. بنابر گزارش‌های تاریخی از طریق اهل سنت، بسیاری از صحابه و تابعان مانند علی بن ابی طالب علیه السلام، ابن مسعود، ابوذر، زید بن ثابت، ابودرداء، ابن عباس، عبدالله بن زبیر و عایشه، و نیز فقیهان عراق و حجاز بر صحت چنین روزه‌ای باور داشته‌اند (نووی، بی تا، ج ۶، ص ۳۰۷؛ ابن عبد البر، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۲۹۰).

افزون بر ادله روایی، اجماع نیز به عنوان مؤیدی برای اثبات قول مشهور مطرح شده است (ر.ک: علم الهدی، ۱۴۱۵، ص ۱۸۶؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۱۴۲؛ ابن زهره، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳۸؛ نراقی، ۱۴۲۹، ج ۱۰، ص ۲۴۶؛ نجفی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۲۳۶؛ انصاری، ۱۴۱۳، ص ۱۵۱؛ اشتهااردی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۰۷).

بازپژوهی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در... / البرز محقق گرمفی و..... ۱۱۵

در مقابل، برخی معتقدند که با وجود اطلاق قرآنی، مواردی چون اجماع و شهرت هیچ اعتباری ندارند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۶۵). به نظر می‌رسد اجماع را نمی‌توان به عنوان دلیل مستقل برای اثبات این حکم به کاربرد؛ چراکه با وجود روایات مختلف دال بر حکم مسئله، این اجماع مدرکی می‌نماید. بسیار محتمل است که مراد باورمندان به اجماع، همان اتفاق نظر فقیهان بر حکم این مسئله باشد. بنابراین، آنچه به عنوان منبع دستیابی به حکم این مسئله به روش اجتهادی باقی می‌ماند، آیات و روایات پیرامون موضوع خواهد بود که در این جستار مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

در نگاشته‌های فقهی مربوط به «صوم»، بخشی به مفطرات روزه اختصاص دارد. فقیهانی که آثار قلمی خود را به شیوه استدلالی سامان داده‌اند، از ادله موضوع «تعمد بقاء بر جنابت تا اذان صبح ماه مبارک رمضان» سخن گفته‌اند. اما به دلیل فراوانی روایات این موضوع و همچنین تباین مفهومی ظاهر شماری از آنها، کمتر نوشته‌ای را می‌توان یافت که برای جمع میان روایات، ناگزیر از طرح یا حمل برخی احادیث بر تقیه نشده باشد. به نظر می‌رسد تا زمانی که بتوان وجه جمع عرفی مقبولی برای روایات یافت، نوبت به بهره‌گیری از این راهکارها نخواهد رسید. این پژوهش، همت خود را بر یافتن چنین وجهی قرار داده است.

بر اساس جستجوی نگارنده در سپهر مقالات مرسوم، تنها دو مورد مستقل را می‌توان به این موضوع مرتبط دانست: یوسف علی سبیتی در مقاله «مفطرية تعمد البقاء على الجنابة حتى الفجر، قراءة نقدية» (۱۴۳۶ق) بر این باور است که باقی ماندن بر جنابت به صورت عامدانه، در شمار مفطرات روزه قرار ندارد. بن مایه این پژوهش بر طرح روایات مخالف با مدلول آیه ۱۸۷ سوره بقره با برداشتی خاص از مفهوم «مخالفت با قرآن» - به معنای مخالفت هر گزاره مقید با اطلاق قرآنی - قرار دارد. میرزا علی سلیمانی بروجرودی نیز در مقاله «حکم باقی ماندن بر جنابت برای روزه‌داران تا اذان صبح از دیدگاه آیت الله العظمی دکتر شیخ محمد صادق تهرانی» (۱۳۹۳) در پی اثبات عدم مفطر بودن بقاء بر جنابت با بهره از نظرات آیت الله محمد

صادقی تهرانی است، ولی ادله مخالفان را بررسی نکرده است. در بخشی از این مقاله، قول به عدم مفطرت به آیت الله سید محمدصادق روحانی نسبت داده شده است (سلیمانی بروجردی، ۱۳۹۳، ص ۳۶۶)، حال آنکه آیت الله روحانی در مقام نقد این قول، ابتدا ادله باورمندان به آن را نقل کرده و سپس به آن‌ها اشکال نموده است (ر.ک: روحانی، ۱۴۲۹، ج ۱۲، ص ۱۰۳-۱۰۶). نویسنده محترم در بخش دیگری از مقاله، وجود سه روایت صحیح که با عام قرآنی برآمده از آیه ۱۸۷ سوره بقره همسو هستند را برای اثبات حکم کافی می‌داند (سلیمانی بروجردی، ۱۳۹۳، ص ۳۶۸)، حال آنکه نمی‌توان به صرف وجود روایات صحیح، بدون فحص کامل از مخصصات و مقیدات، حکمی کلی را ثابت نمود.

با وجود این تلاش‌های درخور تحسین، نمی‌توان پژوهشی را یافت که به بررسی تحلیلی تمامی ادله این موضوع به نحوی مستقل پرداخته باشد. شالوده جستار حاضر بر یافتن استظهار مناسب از احادیث استوار است. بر این اساس، پس از دسته‌بندی روایات پیرامون مسئله در سه رده، رویارویی فقیهان با این روایات به دقت و موشکافی شده و در گام بعدی، به بررسی و نقد آن‌ها پرداخته شده است. در بخشی نیز به شکلی نسبتاً گسترده پیرامون مواجهه فقیهان با دلالت آیه ۱۸۷ سوره بقره سخن رفته است. وجه نوآوری دیگر این جستار، ارائه تحلیلی نوین از روایات است؛ به گونه‌ای که با ارائه روشی برای جمع میان روایات، بدون طرح برخی از آن‌ها یا حمل بر تقیه، مجموع روایات قابل استناد در مسیر استنباط خواهند بود.

۱. احادیث بیانگر حکم موضوع

در مورد حکم باقی ماندن بر جنابت تا اذان صبح، سه گروه از احادیث وجود دارند که می‌توان آن‌ها را به شکل زیر دسته‌بندی کرد:

۱-۱. احادیث دال بر صحت روزه

ظاهر برخی از احادیث بر صحت روزه فردی که تا اذان صبح غسل جنابت را انجام نداده است، دلالت دارد. به چند نمونه توجه کنید:

بازپژوهی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در... / البرز محقق گرمی و..... ۱۱۷

- در حدیثی صحیح آمده است: از امام صادق (ع) درباره شخصی که در ابتدای شب ماه رمضان جنب شده و غسل را تا طلوع فجر به تأخیر انداخته است، سؤال شد. فرمودند: رسول اکرم (ص) در ابتدای شب با همسران خود نزدیکی می کردند و غسل را تا طلوع فجر به تأخیر می انداختند. و من مانند کسانی که قائلند باید قضای آن روز را به جا آورد، نیستم (ابن بابویه، ۱۴۱۵، ص ۱۸۹).

- در حدیث صحیح دیگر، عیص بن قاسم چنین نقل می کند: «از امام صادق (ع) درباره شخصی که در شب ماه رمضان می خوابد و پس از احتلام بیدار می شود و سپس پیش از غسل می خوابد، سؤال شد. حضرت فرمودند: اشکالی ندارد»^۱ (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۲۰).

- در حدیث صحیحی از امام صادق (ع) نقل شده است: رسول اکرم (ص) در شب ماه رمضان نماز را می خواندند، سپس جنب می شدند و غسل را عمداً تا طلوع فجر به تأخیر می انداختند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۳).

- در روایت دیگری آمده است: از امام رضا (ع) پرسیدم: شخصی که جنابت بروی عارض شده و عمداً تا صبح خوابیده است، چیزی بر او واجب است؟ حضرت فرمودند: برای او هیچ ضرری ندارد و روزه اش را افطار نکند و ابایی نداشته باشد، چرا که پدرم فرمود: رسول اکرم (ص) در حالی که به واسطه نزدیکی - و نه احتلام - جنب بودند، شب را به صبح آوردند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۳).

بر اساس این روایات، دیدگاهی شکل گرفته که باقی ماندن بر جنابت تا اذان صبح در روزه ماه مبارک رمضان را از مفطرات نمی داند (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۵، ص ۱۸۹؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۳۸۸-۳۸۹؛ سبیتی، ۱۴۳۶، ص ۳۸۸؛ سلیمانی بروجردی، ۱۳۹۳، ص ۳۶۷-۳۷۲).

۱-۲. احادیث دال بر کفایت قضا

در مجموعه ای دیگر از روایات، قضا به عنوان تکلیف کسی که غسل جنابت را تا اذان صبح انجام نداده، کافی دانسته شده است. نمونه هایی از این احادیث عبارت اند از:

۱. «عَنِ الرَّجُلِ يَتَأَمُّ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَيَحْتَلِمُ ثُمَّ يَسْتَنْقِظُ ثُمَّ يَتَأَمُّ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ قَالَ لَا بَأْسَ».

- در حدیثی صحیح چنین آمده است: «امام صادق علیه السلام درباره شخصی که در آغاز شب ماه رمضان محتلم شده یا با همسر خود آمیزش کرده است و سپس عمداً تا صبح خوابیده است، فرمودند: روزه آن روز را تمام کند و از پروردگار خویش طلب آمرزش کند» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۸۵).

- در حدیث صحیحی از امام کاظم یا امام رضا علیه السلام، بنظری از امام درباره شخصی که با زوجه‌اش آمیزش کند یا محتلم شود و سپس عمداً تا صبح بخوابد، سؤال کرد. امام فرمودند: روزه آن روز را تمام کند و قضای آن روز بر عهده اوست (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۱۲).

- در حدیثی دیگر، سماعة بن مهران از امام رضا علیه السلام درباره شخصی که در دل شب جنب شده و با علم به این مطلب خوابیده و پس از فجر از خواب برخاسته است، سؤال کرده و امام در پاسخ فرموده‌اند: در این صورت، روزه آن روز را قضا کند؛ چراکه رمضان با ماه‌های دیگر متفاوت است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۱).

روایاتی مشابه نیز در این باره وجود دارند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۸۷؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۲۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۲).

بر اساس آنچه نگارنده کتاب *مختلف الشیعه* نقل کرده، ابن ابی عقیل عمانی بر کفایت قضا به واسطه بقاء عمدی بر جنابت فتوا داده است (ر.ک: علامه حلی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۰۷). فقیهان دیگری نیز بر این باورند (برای نمونه، ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۱۱؛ همدانی، ۱۳۷۶، ج ۱۴، ص ۴۰۴). از سخنان نگارنده مدارک *الاحکام* نیز چنین برمی آید که وی بدین قول متمایل است (ر.ک: موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۸۹).

۱-۳. احادیث دال بر وجوب کفاره

شمار قابل توجهی از احادیث، بر وجوب کفاره در صورت باقی ماندن عمدی بر جنابت تا اذان صبح دلالت دارند. شیخ طوسی این روایت را به اسناد خویش به شکل ذیل نقل کرده است:

- در حدیث صحیح آمده است: «هنگامی که مردی در شب ماه رمضان جنب شود و تا صبح غسل نکند، پس بر او علاوه بر قضای آن روز، دوماه روزه پیاپی لازم است» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۲).

بازپژوهی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در... / البرز محقق گرمفی و..... ۱۱۹

- در حدیث موثق از امام صادق (ع) چنین آمده است: «شخصی که در شب ماه رمضان جنب شود و عمداً غسل را تا صبح ترک کند، باید یک بنده آزاد کند یا دو ماه پیاپی روزه بگیرد یا شصت مسکین را اطعام کند» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۲).
- در خبر ضعیفی آمده است: از امام صادق (ع) درباره محتلم شدن روزه دار پرسیدم. امام فرمودند: اگر در طول روز محتلم شود، نباید پیش از غسل کردن بخوابد. و کسی که در شب ماه رمضان جنب شود و تا صبح بدون غسل بخوابد، بروی آزاد کردن یک بنده یا اطعام شصت مسکین و قضای آن روز واجب است و روزه آن روز را نیز باید به پایان برساند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۲۱).
روایات مشابه دیگری نیز در این باره وجود دارند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۸۷).

مشهور فقیهان، با استناد به این روایات، بر وجوب قضا و كفارة روزه در حالت باقی ماندن عامدانه بر جنابت استدلال کرده اند (علامه حلی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ بحرانی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۱۴-۱۱۶؛ محقق سبزواری، بی تا، ج ۲، ص ۴۹۷؛ نراقی، ۱۴۲۹، ج ۱۰، ص ۲۴۴-۲۴۵؛ نجفی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۲۳۹؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۵۴؛ طباطبایی حکیم، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۷۴-۲۷۵؛ آملی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۵۶-۵۷؛ خویی، ۱۴۳۰، ج ۲۱، ص ۱۸۶؛ حکیم، ۱۴۲۵، ص ۷۵؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۶، ص ۷۲-۷۳؛ جواهری، ۱۴۳۸، ج ۱، ص ۴۲۲-۴۲۴).

چراکه حکم به وجوب كفارة، حاکی از بطلان صوم و وجوب قضای آن است (نمازی، ۱۳۸۲، ص ۷۲). برخی نیز این اخبار را در حد تواتر (طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۱۳) یا تواتر اجمالی دانسته اند (خویی، ۱۴۳۰، ج ۲۱، ص ۱۸۶).

۲. راهکارهای حل تعارض اخبار (آراء فقهی در مسئله)

همان گونه که در مقدمه گذشت، فقیهان در مواجهه با اخبار پیش گفته، روش های گوناگونی برگزیده اند که در ادامه به تبیین، بررسی و نقد آن ها پرداخته می شود.

۲-۱. صحت روزه و عدم نیاز به كفارة

شماری از فقیهان، با توجه به روایات دسته نخست، بر این باورند که باقی ماندن

عمدی بر جنابت، در شمار مفطرات روزه قرار ندارد. مرحوم شیخ صدوق در کتاب فقه فتوایی خود، درباره این مسئله، تنها روایت حماد بن عثمان را که دلالت بر عمل رسول اکرم ﷺ مبنی بر نزدیکی در آغاز شب ماه رمضان و عدم غسل تا طلوع فجر دارد، مستند عمل قرار داده و باقی ماندن بر جنابت را مفسد روزه نمی داند (ابن بابویه، ۱۴۱۵، ص ۱۸۸).

برخی دیگر نیز بر این باورند که روایات دال بر وجوب قضا و كفاره، صراحتی در بطلان روزه شخصی که عامدانه بر جنابت باقی مانده، ندارد (مقدس اردبیلی، ۱۴۴۱، ج ۵، ص ۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۷۷). در سوی مقابل، روایات دال بر صحت روزه، با عباراتی چون: «روزه اش را به پایان رساند و چیزی براو نیست»، در عدم وجوب قضا صراحت دارند، در حالی که روایات مخالف، در این زمینه تنها ظهور دارند. بنابراین، طبق قواعد جمع عرفی، باید صراحت نص را بر ظهور مقدم داشت (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۷۹).

در این دیدگاه، روایات دال بر وجوب قضا و كفاره، بر استحباب حمل شده است (مقدس اردبیلی، ۱۴۴۱، ج ۵، ص ۴۴) و عباراتی مانند: «روزه اش را تمام کند و قضای آن را به جای آورد»، بر صحت روزه همان روز و استحباب قضا به نحو عقوبت حمل می شوند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۳).

۲-۲-۱. مستند قرآنی دیدگاه

مستند قرآنی این دیدگاه، آیه ذیل است: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (بقره: ۱۸۷).^۱

برخی با بهره از این آیه بر این باورند که باقی ماندن بر جنابت در حالت عمدی را

۱. برای شما مباشرت با زنان در شب های ماه رمضان حلال شد که آن ها لباس شما و شما لباس آن ها هستید. خداوند دانست که شما [با مباشرت با زنان] به خویش خیانت می کنید، پس توبه شما را پذیرفت و از شما درگذشت. پس با آنان مباشرت کنید و آنچه را که خداوند برای شما مقرر کرده است، طلب کنید و تا زمان جدایی رشته سفید از سیاه [طلوع فجر] بخورید و بیاشامید.

بازیرویی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در... / البرز محقق گرفمی و..... ۱۲۱

نمی توان در شمار مفطرات روزه برشمرد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۶۲؛ سبیتی، ۱۴۳۶، ص ۳۸۷؛ سرخسی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۱۰۱؛ شیرازی، ابراهیم، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۶۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۸۹)؛ چراکه «لَيْلَةُ الصَّيَامِ» عبارت مطلق است که تمام پاره های شب را در برمی گیرد (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۸۹).^۱

به این بیان که آیه اقتضا دارد مباشرت با همسر در تمامی زمان های پیش از طلوع فجر جایز باشد، و اگر غسل باید پیش از طلوع فجر انجام گیرد، لازم می آید که مباشرت در آن زمان تحریم شود، که این امر با اطلاق زمانی آیه منافات دارد.

همچنین، کلمه «حَتَّى» در آیه نشانگر غایت جواز تا زمان اذان صبح است و با افزودن آن به «فَالآنَ بِأَشْرُوهُنَّ» می توان فهمید که مباشرت در تمامی شب جایز است (مقدس اردبیلی، ۱۴۴۱، ج ۵، ص ۳۵-۳۶). پس همان گونه که خوردن و آشامیدن تا غایت آن، یعنی اذان صبح، مجاز است، مباشرت نیز مجاز خواهد بود. به بیان دیگر، اگر بنا باشد که آیه تنها در مورد مباشرت با زنان تقیید خورده باشد و مباشرت، برخلاف اکل و شرب، تا غایت زمان حلیت این دو جایز نباشد، امری خلاف بلاغت عادی رخ نموده است. چراکه اگر استثنایی سبب تقیید یک مورد از چند مورد مجاور هم گردد، باید موارد دیگر نیز مقید باشند (صادقی تهرانی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۱).

در این رویکرد، روایات دال بر مفطریت، مخالف قرآن شمرده شده و باید کنار گذاشته شوند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۳۸۷؛ صادقی تهرانی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۰؛ سبیتی، ۱۴۳۶، ص ۳۸۷).

۲-۲-۲. اصل عملی موافق دیدگاه

افزون بر دلایل پیش گفته برای این دیدگاه، از نگاشته های برخی از بزرگان به دست می آید که با بهره گیری از اصل برائت می توان به عدم مفطریت بقاء بر جنابت متمایل شد (ر.ک: مقدس اردبیلی، ۱۴۴۱، ج ۵، ص ۳۵). به این بیان که در هنگام شک نسبت به مانعیت عملی برای عبادت، اصل برائت جاری می شود.

۱. لازم به ذکر است که علامه مغنیه در دو کتاب فقهی فقه الامام جعفر الصادق (علیه السلام) و الفقه علی المذاهب الخمسه، همان دیدگاه مشهور امامیه را برگزیده است (ر.ک: مغنیه، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴؛ مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۵۴).

بررسی و نقد

ادعای عدم صراحت روایات دال بر مفطرت، با وجود عباراتی مانند «روزه‌اش را تمام کند سپس قضایش را به جای آورد» و «امروز را روزه نگیرد» و نیز احادیثی که بر وجوب کفاره دلالت دارند، استوار نمی‌نماید. از سوی دیگر، می‌توان احادیث دسته نخست را بیانگر حکمی فراگیر دانست که توسط احادیث دیگر مقید شده‌اند.

آیه ۱۸۷ سوره بقره نیز در مقام بیان جواز مباشرت در شب، در مقابل ممانعت از آن در روزهای ماه مبارک رمضان است (همدانی، ۱۳۷۶، ج ۱۴، ص ۴۰۴؛ آملی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۵۸؛ بنی‌فضل، ۱۳۸۰، ص ۷۵-۷۶). به بیان دیگر، آیه در مقام رفع خطر کلی است که با توجه به روایات شأن نزول نیز می‌توان این نکته را دریافت. بر این اساس، تا پیش از نزول آیه، مسلمانان پس از ادای نماز عشاء از خوردن، آشامیدن و مباشرت با زنان پرهیز می‌کردند و این آیه برای بیان اباحت این سه امر تا زمان اذان نازل شد (ر.ک: قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۶۷؛ واحدی، ۱۴۱۱، ص ۵۳).

حتی اگر انحصار بیان آیه به رفع خطر کلی پذیرفته نشود و آیه در مقام بیان فراگیر بودن زمان مباشرت تا اذان صبح دانسته شود، روایات فراوانی که بر مفطرت دلالت دارند، سبب تقیید آیه خواهند شد (بحرانی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۱۹؛ طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۱۴؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۵۵؛ سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۸۳؛ نمازی، ۱۳۸۲، ص ۷۳). به این بیان که آیه، بیانگر جواز مباشرتی است که فرد یقین داشته باشد پیش از طلوع فجر، زمان کافی برای غسل دارد (نراقی، ۱۴۲۹، ج ۱۰، ص ۲۴۶). بنابراین، روایات دال بر مفطرت، اطلاق زمانی آیه را مشروط به حصول طهارت تا طلوع فجر می‌نمایند.

این روایات را نمی‌توان مخالف مدلول قرآنی انگاشت، زیرا مخالفت با قرآن به عنوان یکی از سنجه‌های نقد حدیث، به معنای تباین کلی حدیث با مدلول قرآنی یا مخالفت با روح تعالیم قرآن است، در حالی که رابطه تقیید را نمی‌توان تباین دانست. همان گونه که تخصیص قرآن با سنت، امری پذیرفته شده در میان مسلمانان است.

همچنین، این دیدگاه مطرح است که آیه تنها در مقام بیان نسخ حکم قبلی

بازپژوهی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در... / البرز محقق گرفمی و..... ۱۲۳

درباره حرمت مباشرت با زنان در شب‌های ماه مبارک رمضان است (حکیم، ۱۴۲۵، ص ۷۸) و نمی‌توان از آن برای جواز تعدد بقاء بر جنابت بهره برد. اما این برداشت، به دلیل وجود قید «حتی» در آیه که بیانگر غایت زمانی است، نادرست به نظر می‌رسد. علاوه بر این، استناد به اصل برائت برای اثبات این دیدگاه نیز استوار نخواهد بود، زیرا بهره‌گیری از اصل عملی، زمانی مجاز خواهد بود که ادله نقلی وجود نداشته باشد، در حالی که در مسئله مورد بحث، روایات فراوانی وجود دارد. بر فرض اسقاط حجیت همه روایات، در صورت نیافتن مرجحی برای هیچ‌یک، نوبت به رجوع به عام فوقانی یعنی آیه ۱۸۷ سوره بقره خواهد رسید، نه اصل عملی. بر همین اساس، ارائه‌کننده این بحث، در هنگام ارزیابی نهایی میان روایات، به احتیاط متمایل شده است (ر.ک: مقدس اردبیلی، ۱۴۴۱، ج ۵، ص ۴۵).

۲-۲. حمل احادیث جواز بر تقیه

در دیدگاهی دیگر، برای جمع میان روایات، روایات دال بر جواز، بر حالت تقیه حمل شده‌اند (بحرانی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۱۹؛ طباطبایی حکیم، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۷۵). به این بیان که فعل «کان» بر استمرار عمل دلالت دارد، حال آنکه به واسطه استقرار وجوب نماز شب بر رسول خدا ﷺ^۱ نمی‌توان پذیرفت که ایشان از ابتدای شب تا طلوع فجر در حالت جنابت باقی بوده‌اند (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۲۳۸؛ حکیم، ۱۴۲۵، ص ۷۶-۷۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۶، ص ۷۴؛ سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۸۳). از این رو، باید این روایت را بر تقیه حمل نمود (بحرانی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۲۰؛ خویی، ۱۴۳۰، ج ۲۱، ص ۱۸۷؛ آل شبیر خاقانی، ۱۴۴۳، ج ۲۷، ص ۲۱۲). برخی نیز این حدیث را بر استهزاء حمل کرده‌اند (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۲۳۸).

همچنین، امام رضا علیه السلام در حدیث «رسول خدا ﷺ در حال جنابت از جماع، نه احتلام، شب را به صبح آورد» به سخنی از عایشه استناد نموده است، در حالی که معصومان علیه السلام نیازی به استشهد به سخن غیر معصومان ندارند (آل شبیر خاقانی،

۱. بر اساس آیه «وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَجَدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُودًا» (اسراء: ۷۹)، نافله شب بر رسول خدا ﷺ واجب شده است (قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۳۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۱۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۳۰۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۱۴۶).

۱۲۴ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، ش ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱۴۴۳، ج ۲۷، ص ۲۱۳) و خبر منقول از عایشه از مفتریات بر رسول خدا ﷺ است (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۵۰). استناد امام رضا علیه السلام به سخن عایشه در روایت اسماعیل بن عیسی، احتمال صدور روایت بر حسب تقیه را افزایش می‌دهد (موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۵۵؛ حکیم، ۱۴۲۵، ص ۷۷؛ سیفی، ۱۳۹۰، ص ۹۸).

برخی نیز بر این باورند که محتمل است صحیحۀ حماد تنها بیانگر حالات مخصوص به رسول خدا ﷺ باشد (نمازی، ۱۳۸۲، ص ۷۴). برخی دیگر نیز آن را بر تقیه مؤکد حمل کرده‌اند (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۲۳۸)، به این بیان که روایت در مقام بیان قضیه خارجی و احکام اختصاصی رسول خدا ﷺ بوده که شخص دیگری در این حکم با ایشان مشترک نیست.

بررسی و نقد

با وجود روایات فراوان دال بر صحت روزه، حمل نمودن شمار زیادی از این روایات بر تقیه، بعید به نظر می‌رسد. صحیحۀ حبیب خثعمی^۱ را نیز نمی‌توان به سادگی بر تقیه حمل نمود، چراکه در این مورد، پرسشی از راوی وجود ندارد و در چنین مواردی، انگیزه‌ای برای تقیه قابل تصور نیست.

همچنین، بر اساس این روایت، حضرت رسول خدا ﷺ پس از ادای نماز شب مباشرت نمودند؛ از این رو، نمی‌توان آن را با مانع شدن از ادای امر واجبی بر رسول خدا ﷺ ناسازگار دانست. حتی با فرض پذیرش صدور روایت اسماعیل بن عیسی بر اساس تقیه، در دیگر روایات دال بر عدم نیاز به قضا و کفاره، نمی‌توان شاهدی بر تقیه یافت.

این اشکال به برداشت استمرار از فعل «کان» نیز وارد است، زیرا برای صدور حکمی از باب تقیه، نیازی نبود که با فعل مستمر «کان» حکم تقیه‌ای مسئله بیان شود. چراکه اساساً، بیان دال بر تقیه با بیان دال بر استمرار عمل ناسازگار است. همچنین، محتمل است که سخن امام علیه السلام درباره سیره نبوی، تنها بیانگر اصل جواز باشد، نه استمرار سیره رسول خدا ﷺ بر بقا بر جنابت. به این بیان که امام علیه السلام برای

۱. «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ثُمَّ يُجْنِبُ ثُمَّ يُؤَخِّرُ الْغُسْلَ مُتَعَمِّدًا حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ».

بازپژوهی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در... / البرز محقق گرمی و..... ۱۲۵

دفع گمانه زنی درباره وقوع نادرین قضیه و حمل آن بر واقعه ای مشخص، از فعل «کان» بهره برده اند تا تکرار این حادثه را اثبات کرده و از این طریق، به توهّم احتمالی پیش گفته پاسخ دهند.

درباره حمل صحیحۀ حماد برویژگی های اختصاصی رسول خدا ﷺ نیز پاسخ آن است که اصل اولیه آن است که گفتار و رفتار رسول خدا ﷺ در قامت الگویی برای سایر مسلمانان، حجیت داشته و قابل عمل است، مگر در مواردی که با بهره از دلایل معتبری، انحصار احکام به ایشان دانسته شود. در موضوع مورد نظر نیز نمی توان دلیلی بر این انحصار یافت. به عبارت دیگر، قاعده فراگیر در مواجهه با گزاره های منقول از سنت معصومان (علیهم السلام) آن است که این گزاره ها بیانگر قضیه حقیقه هستند، مگر در مواردی که با ادله اطمینان بخش، ثابت شود که فعل یا قول معصوم (علیه السلام) ناظر به قضیه ای خارجی بوده و نمی توان مناطی از آن برای قضایای مشابه یافت.

حمل روایت سلیمان بن اذینه بر تقیه نیز ناپایدار است، چرا که وی در شمار اصحاب امام کاظم (علیه السلام) قرار داشته (تقی الدین حلی، ۱۳۴۲، ص ۴۹) و متن روایت از طریق نامۀ حضرت به دست رسیده است. از این رو، انگیزه رخ دادن تقیه در نامه ای خصوصی و پنهانی، بسیار نامحتمل خواهد بود. توضیحات بیشتر درباره برداشتی استوار از روایات مربوط به فعل رسول خدا ﷺ و سایر روایات دسته نخست، در بخش دیدگاه برگزیده خواهد آمد.

۲-۳. مرجوحیت روایات جواز به واسطه ضعف سندی

برخی به صراحت بر این عقیده اند که تنها روایت عیص بن قاسم صحیح بوده و روایت حماد بن عثمان به واسطه مرسل بودن، روایت اسماعیل بن عیسی به سبب عدم وثاقت وی، روایت سلیمان بن ابی زینبه به سبب ضعف نوفلی و برخی راویان دیگر، و روایت محمد بن عیسی عبیدی به سبب ضعف او، ضعیف خواهند بود (طباطبایی قمی، ۱۴۱۷، ص ۱۲۳-۱۲۵). این دیدگاه وجود دارد که در میان روایات دسته نخست، تنها روایت عیص بن قاسم صحیح بوده و دلالت این روایت نیز، که در شمار اخبار آحاد قرار می گیرد، یارای مقابله با اخبار صحیحۀ مخالف را ندارد. پس بایسته است که آن را کنار گذاشت (ر.ک: سیفی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰).

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد این دیدگاه با پیش‌فرض گرفتن انحصار روایات صحیحۀ دسته اول به حالت غیر عمدی، تنها دوروایت عیص بن قاسم و ابی زینبه را از نظر دلالتی شایسته اعتنا می‌داند. در مرحله بعد، به سبب ضعف سندی روایت ابی زینبه^۱ این نتیجه گرفته شده که روایت صحیحۀ عیص بن قاسم، خبر واحد تلقی می‌گردد. اما این دیدگاه استوار به نظر نمی‌رسد، چراکه افزون بر وجود روایات صحیحۀ دیگری در باب، مانند صحیحۀ حماد و خثعمی، نمی‌توان دلالت روایات دسته اول را منحصر به حالت غیر عامدانه دانست. حداقل این است که برخی روایات دسته اول، قابلیت استدلال برای بقا بر جنابت در هر دو حالت عامدانه و غیر عامدانه را داشته و از این نظر، مطلق خواهند بود.

۲-۴. اعراض از روایات جواز

بسیاری از متأخران بر این باورند که توافق نظر اصحاب امامیه در مخالفت با روایات دسته اول، سبب نپذیرفتن مدلول این روایات (آملی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۵۸) و وانهادن علم آن‌ها به اهلش می‌شود (نمازی، ۱۳۸۲، ص ۷۵). به عبارت دیگر، مخالفت مشهور با روایات دال بر صحت (انصاری، ۱۴۱۳، ص ۳۰) و اعراض از آن‌ها (سیفی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰) در مقابل موافقت مشهور با روایات دال بر مفطرت و عمل بر اساس آنها، سبب وانهادن روایات جواز خواهد شد (فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۶۳؛ روحانی، ۱۴۲۹، ج ۱۲، ص ۱۰۶؛ سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۸۲؛ حکیم، ۱۴۲۵، ص ۷۷). برخی بر این باورند که روایات دسته نخست، به سبب موافقت محتوای آن‌ها با نظریۀ عامه و عدم تناسب با شأن رسول خدا ﷺ باید کنار گذاشته شوند (بنی فضل، ۱۳۸۰، ص ۷۶).

بررسی و نقد

با وجود روایات صحیحۀ فراوان در مسئله، جایی برای تمسک به شهرت عملی در قامت عاملی برای جبران ضعف سند نخواهد بود. نهایت اینکه، وجود شهرت

۱. ر.ک: سیفی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰.

بازپژوهی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در... / البرز محقق گرفمی و..... ۱۲۷

فتوایی در مسئله، اماره‌ای برای تمایل به قول مشهور خواهد بود که در روند استنباط فقهی، در قامت دلیلی برای مجتهد، کارساز نخواهد بود. به عبارت دیگر، شهرت فتوایی برخاسته از اجتهاد پیشینیان و حمل روایات مخالف بر تقیه یا حالات دیگر است و در صورت یافتن وجه جمعی دیگر، نمی‌توان شهرت فتوایی را مستند دست یافتن به حکم قرار داد.

همچنین، طرح روایات زمانی جایز خواهد بود که نتوان شرح مناسبی برای آن‌ها یا وجه جمع مناسبی برای روایات متعارض با آن‌ها یافت. در صورتی که می‌توان روایات هر سه دسته را با بهره‌گیری از نکته محوری این روایات، یعنی تعمد بقا بر جنابت، جمع نمود. در این باره در بخش ۵-۱ توضیحاتی خواهد آمد.

۲-۵. اطلاق روایات جواز بر انواع روزه‌ها

این دیدگاه نیز محتمل است که روایات بیانگر عدم مفطرت، حکمی عمومی در مورد انواع روزه‌ها، اعم از ادا، قضا، واجب، مندوب و...، باشند و این حکم عمومی با ادله دال بر مفطر بودن بقا بر جنابت در ماه مبارک رمضان تخصیص خورده باشد. این رویکرد، به عبارت روایی «فَلْيَأْكُلْ يَوْمَهُ ذَلِكَ وَلْيَقْضِ فَإِنَّهُ لَا يُشْبِهُ رَمَضَانَ شَيْءٌ مِنَ الشُّهُورِ» استناد شده که در ظاهر، بیانگر ویژه بودن این حکم به ماه مبارک رمضان است (خوانساری، بی‌تا، ص ۳۸۶؛ آملی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۱۳۳).

بررسی و نقد

این دیدگاه، به سبب وجود عباراتی صریح مانند «عَنْ رَجُلٍ أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَنَامَ عَمْدًا» و «أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ أَجَنَبَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ» در روایات، استوار به نظر نمی‌رسد. از این رو، نمی‌توان پذیرفت که حکم مفطر بودن تعمد بقا بر جنابت، مخصوص روزه ماه مبارک رمضان باشد. از سوی دیگر، درباره عدم مفطرت این حالت در روزه‌های قضا نیز میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد. به نظر عده‌ای، روزه‌های قضای ماه مبارک نیز ملحق به همین حکم هستند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۶؛ حکیم، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۳۴۷؛ صانعی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۴؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۹، ص ۱۶۰).

۳. دیدگاه برگزیده در مواجهه با روایات

براساس آنچه گفته شد، هریک از راهکارهای جمع میان سه دسته از روایات، با کاستی‌هایی روبه‌رو بوده‌اند. این راهکارها بر مرجحات باب تعارض در حوزه سند، جهت صدور یا متن استوار بودند. با این حال، در جستار حاضر، این باور وجود دارد که می‌توان با بهره‌گیری از روشی، بدون تمسک به مرجحات، وجه جمع مقبولی ارائه داد. یکی از راهکارهای مواجهه با بیش از دو گروه از روایات، استفاده از روشی است که با عنوان «شاهد جمع» شناخته می‌شود. در این روش، دلیلی لفظی یا عقلی در قیامت مفسر روایات به ظاهر متعارض قرار گرفته و به گونه‌ای عمل می‌کند که بتوان جمع می‌قبول میان روایات ارائه داد. در موضوع پژوهش حاضر، برای دستیابی به این روش، بایسته است مفهوم محوری مسئله و روایات، ارزیابی گردد. از این رو، مفهوم «تعمد» که هم در شماری از روایات به کار رفته و هم محور اساسی مسئله شرعی بقا بر جنابت است، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در ادامه، با بهره‌گیری از شاهد جمع، سایر روایات نیز تشریح خواهند شد.

۳-۱. واکاوی مفهوم «تعمد» در روایات

در شماری از روایات هر سه دسته، به طور مستقیم به مفهوم تعمد پرداخته شده است و از سیاق برخی دیگر نیز می‌توان دلالتی ظاهری برای این مفهوم یافت. به نظر می‌رسد توجه به این مفهوم، راهکاری برای رفع تعارض اخبار باشد. بنگرید:

- صحیح خثعمی: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ثُمَّ يُجْنِبُ ثُمَّ يُؤَخِّرُ الْغُسْلَ مُتَعَمِّدًا حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۳).

- صحیح بن‌نظی: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَصَابَ مِنْ أَهْلِهِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ أَوْ أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ ثُمَّ يَنَامُ حَتَّى يُصْبِحَ مُتَعَمِّدًا، قَالَ يُتِمُّ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَعَلَيْهِ قَضَاؤُهُ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۱۲).

- صحیح حلبی: «فِي رَجُلٍ اخْتَلَمَ أَوَّلَ اللَّيْلِ أَوْ أَصَابَ مِنْ أَهْلِهِ ثُمَّ نَامَ مُتَعَمِّدًا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ حَتَّى أَصْبَحَ، قَالَ يُتِمُّ صَوْمَهُ ذَلِكَ ثُمَّ يَقْضِيهِ إِذَا أَفْطَرَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَيَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۸۵).

بازپژوهی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در... / البرز محقق گرمفی و..... ۱۲۹

- موثقه ابوبصیر: «فِي رَجُلٍ أَجَنَّبَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ بِاللَّيْلِ ثُمَّ تَرَكَ الْغُسْلَ مُتَعَمِّدًا حَتَّى أَصْبَحَ، قَالَ يُعْتَقُ رَقَبَةً أَوْ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ يُطْعِمُ سِتِّينَ مِسْكِينًا، قَالَ وَقَالَ إِنَّهُ خَلِيقٌ أَنْ لَا أَرَاهُ يُدْرِكُهُ أَبَدًا» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۲).

- صحیحہ معاویه بن عمار: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الرَّجُلُ يُجَنِّبُ مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ ثُمَّ يَنَامُ حَتَّى يُصْبِحَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ؛ قُلْتُ فَإِنَّهُ اسْتَيْقَظَ ثُمَّ نَامَ حَتَّى أَصْبَحَ، قَالَ عليه السلام فَلْيَقْضِ ذَلِكَ الْيَوْمَ عُقُوبَةً» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۲).

بر اساس ظاهر صحیحہ خثعمی، تعدد در تأخیر غسل، مانعی برای صحت روزه نخواهد بود. ظاهر دو صحیحہ بنظری و حلبی نیز دلالت بر کفایت قضا در صورت تعدد دارد، در حالی که در موثقہ ابوبصیر، وجوب کفاره نیز بر آن افزوده شده است. ظاهراین سه حکم ناسازگار به نظر می‌رسد، اما با بهره‌گیری از روایت معاویه بن عمار، می‌توان وجه جمع مقبولی میان سه دسته پیش گفته یافت. در صحیحہ معاویه بن عمار به دو حکم اشاره شده است:

۱. صحت روزه در صورتی که شخص پس از جنابت، برای نخستین بار به خواب برود؛
۲. وجوب قضای روزه در حالتی که شخص پس از بیدار شدن از خواب اول، دوباره به خواب برود.

با بهره از این روایت می‌توان دریافت که یکی از حالات بطلان روزه، تعدد در باقی ماندن بر جنابت پس از هشیاری از خواب نخست است. توضیح اینکه، بر اساس موثقہ پیش گفته از ابوبصیر و نیز صحیحہ سلیمان بن حفص مروری^۱، باقی ماندن عاقدانه بر جنابت تا اذان صبح در ماه مبارک رمضان سبب استقرار قضاء و کفاره خواهد شد. ترک عاقدانه غسل نیز به دو صورت متصور است:

۱. بیدار ماندن و امتناع از اغتسال تا اذان صبح؛
 ۲. خوابیدن در لحظه اذان صبح با نیت ترک اغتسال.
- روایت معاویه بن عمار تفصیلی میان دو حالت از خوابیدن را بیان کرده است. به این معنا که گاهی شخص جنب با نیت اغتسال به خواب می‌رود و موفق به بیدار

۱. «إِذَا أَجَنَّبَ الرَّجُلُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ لَيْلًا وَلَا يُغْتَسَلُ حَتَّى يُصْبِحَ فَعَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مَعَ صَوْمِ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَا يُدْرِكُ فَضْلَ يَوْمِهِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۲).

شدن در لحظه اذان نمی‌شود؛ چنین شخصی روزه‌اش صحیح خواهد بود. بر همین اساس، شیخ طوسی در مقام جمع میان روایات بر این باور است که عبارت «فَنَامَ عَمْدًا حَتَّى أَصْبَحَ» تنها بر خواب عمدی دلالت دارد، نه تعمد بر باقی ماندن بر جنابت. از این رو، این خبر را باید به حالتی حمل کرد که شخص عمدی بر عدم اغتسال نداشته است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۳). اما کسی که در میان خواب هشیار شده و باز هم عامدانه، بدون نیت اغتسال، به خواب رفته، قضاء و کفاره بر او مستقر خواهد شد.

این باور وجود دارد که قرینه‌ای برای این حمل وجود ندارد (سبیتی، ۱۴۳۶، ص ۳۸۵). اما تفصیل پیش گفته را می‌توان با بهره‌گیری از قرآنی در روایات زیر دریافت:

- صحیح ابن ابی یعفور: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يُجْنِبُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ثُمَّ يَسْتَيْقِظُ ثُمَّ يَنَامُ ثُمَّ يَسْتَيْقِظُ ثُمَّ يَنَامُ حَتَّى يُصْبِحَ، قَالَ يُتِمُّ صَوْمَهُ وَيَقْضِي يَوْمًا آخَرَ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَيْقِظْ حَتَّى يُصْبِحَ أَتَمَّ صَوْمَهُ وَجَارَ لَهُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۲۰).

- موثق سماعه: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ فِي رَمَضَانَ فَنَامَ وَقَدْ عَلِمَ بِهَا وَلَمْ يَسْتَيْقِظْ حَتَّى يُدْرِكَهُ الْفَجْرُ، فَقَالَ: عَلَيْهِ أَنْ يُتِمَّ صَوْمَهُ وَيَقْضِي يَوْمًا آخَرَ. فَقُلْتُ: إِذَا كَانَ ذَلِكَ مِنَ الرَّجُلِ وَهُوَ يَقْضِي رَمَضَانَ، قَالَ: فَلْيَأْكُلْ يَوْمَهُ ذَلِكَ وَلْيَقْضِ، فَإِنَّهُ لَا يُشْبِهُ رَمَضَانَ شَيْءٌ مِنَ الشُّهُورِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۱).

- روایت منقول از فقه رضوی: «إِنْ أَصَابَتْكَ جَنَابَةٌ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَلَا بَأْسَ أَنْ تَنَامَ مُتَعَمِّدًا وَفِي نَيْتِكَ أَنْ تَقُومَ وَتَغْتَسِلَ قَبْلَ الْفَجْرِ، فَإِنْ غَلَبَ النَّوْمُ حَتَّى تُصْبِحَ فَلَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۳۳۰).

بر اساس روایت نخست، خوابیدن مجدد سبب استقرار قضاء خواهد بود و بر اساس روایت دوم نیز علم به بیدار نشدن تا اذان صبح حالتی است که سبب صدور حکم شده است. نکته مشترک هر دو روایت، تعمد بر باقی ماندن بر جنابت تا اذان صبح است. بنا بر روایت سوم نیز خوابیدن با نیت اغتسال مانعی برای صحت روزه نخواهد بود.

شاید به نظر برسد که در صحیح حلبی، خوابیدن عامدانه به هر نحوی سبب

بازپژوهی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در... / البرز محقق گرفمی و..... ۱۳۱

صدور حکم قضاء روزه شده و از این لحاظ فرقی میان حکم خواب اول و دوم نخواهد بود. اما با دقت بیشتری می‌توان دریافت که تعمدی بودن، قیدی برای بقاء بر جنابت است، نه قید ذاتی برای خوابیدن. به دیگر سخن، متعلق مفهوم تعمد در این روایت متفاوت است.

به این بیان که در روایات دیگر، تنها حالت‌هایی از خوابیدن سبب استقرار وجوب قضاء خواهند شد که یا اطمینان به بیدار نشدن در لحظه اذان وجود داشته باشد، یا خوابیدن عامدانه به قصد عدم اغتسال تا اذان باشد. شاهی برای این مدعا عباراتی چون «حتی یصبح متعمداً»، «تَرَكَ الْغُسْلَ متعمداً» و «ثم يؤخر الغسل متعمداً» در روایات پیش گفته است که دلالت بر مفهوم «تعمد بقاء بر جنابت» دارند، نه تعمد بر خواب.

همچنین، بنا بر عبارت «فَلَا بَأْسَ أَنْ تَنَامَ مُتَعَمِّداً وَفِي نَيْتِكَ أَنْ تَقُومَ وَتَغْتَسِلَ قَبْلَ الْفَجْرِ» در خبر پیش گفته منقول از فقه الرضوی، خواب عامدانه با نیت اغتسال، مانعی برای صحت روزه نخواهد بود. چرا که خوابیدن ملازمه تام با ترک عمدی غسل ندارد و ممکن است فرد با نیت اغتسال به خواب رفته باشد (علامه حلی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۱۲۷). بنابراین، می‌توان دریافت که بقاء عامدانه بر جنابت، تنها عامل حکم به عدم صحت روزه شمرده می‌شود.

۳-۲. تشریح سایر احادیث بر اساس روش جمع پیش گفته

بر اساس آنچه در بخش پیشین درباره شاهد جمع میان روایات گذشت، سایر روایات نیز رهنمون بر احکامی مطابق با گستره موضوعی خود بوده و نیازی به طرح شماری از آن‌ها یا حمل آن‌ها به جهات صدور خاصی چون تقیّه نخواهد بود.

۳-۲-۱. احادیث رهنمون بر انتساب بقاء بر جنابت به رسول خدا ﷺ

در میان احادیث رهنمون بر جواز بقاء بر جنابت، سه حدیث وجود دارد که در ظاهر، بیانگر بقاء رسول خدا ﷺ بر جنابت تا پس از اذان در ماه مبارک رمضان هستند. این سه روایت به وسیله حماد بن عثمان از امام صادق علیه السلام، اسماعیل بن عیسی از امام رضا علیه السلام و حبیب خثعمی از امام صادق علیه السلام نقل شده‌اند که در ادامه بررسی خواهند شد.

در فراز پایانی حدیث حماد بن عثمان چنین آمده است: «... وَلَا أَقُولُ كَمَا تَقُولُ هَؤُلَاءِ الْأَفْسَابُ يَقْضِي يَوْمًا مَكَانَهُ». باورمندان به صحت روزه، عبارت «يَقْضِي يَوْمًا مَكَانَهُ» را نظر افراد فرومایه درباره این حکم دانسته و سخن امام صادق (ع) را نافی این باور می‌دانند. در حالی که به نظر می‌رسد این عبارت، قول امام (ع) است. چرا که با توجه به عبارت پیشینی «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُجَامِعُ نِسَاءَهُ مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ ثُمَّ يُؤَخِّرُ الْغُسْلَ حَتَّى يَظْلُعَ الْفَجْرُ وَلَا أَقُولُ...» می‌توان دریافت که امام (ع)، باور به تأخیر غسل توسط رسول خدا (ص) را به افراد فرومایه نسبت داده و با فرمودن جمله «لَا أَقُولُ...» دیدگاه خویش را مخالف آن معرفی می‌کند. جمله پایانی «يَقْضِي يَوْمًا مَكَانَهُ» جمله‌ای خبری در مقام انشاء حکم است که بیانگر وجوب قضای روزه است. بر این اساس، نمی‌توان پذیرفت که امام (ع) این عمل را به رسول خدا (ص) نسبت داده باشد. در واقع، از این روش برای رفع درگیری باورمندان به دیدگاه عامه با شیعیان بهره‌برداری می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۸۵). از دیگر سو، با بیانی که گذشت، حمل روایات بر تقیه نیز محتمل نخواهد داشت.

با این بیان، روشن می‌شود که در عصر امام صادق (ع)، در میان مخالفان مکتب اهل بیت (ع)، باور به عدم مفطریت، فراگیر بوده است. از این رو، در صحیح‌ه اسماعیل بن عیسی، امام رضا (ع) برای بیان حکم، به سخن عایشه استناد نموده است تا به آگاهان به زبان امامان بفهماند که این باور، دیدگاه اهل بیت (ع) نیست. برخی بر این باورند که این روایات به نحو استفهام انکاری از امامان صادر شده و باید در ابتدای آن‌ها همزه استفهام افزود (صالحی مازندرانی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۱۶۶). اما دلیلی بر این گونه استظهار وجود ندارد، چرا که افزون بردر غلطیدن به خلاف ظاهر روایت، هیچ قرینه‌ای بر تصحیف این روایات در تراث حدیثی و دیدگاه فقیهان یافت نمی‌شود.

راوی حدیث دیگری در این باب^۱ فردی با نام حبیب خثعمی است که در نگاشته‌های رجال با عنوان حبیب بن المعلل خثعمی نام بردار است. وی دارای

۱. «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ثُمَّ يُجْنِبُ ثُمَّ يُؤَخِّرُ الْغُسْلَ مُتَعَدِّدًا حَتَّى يَظْلُعَ الْفَجْرُ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۳).

بازپژوهی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در... / البرز محقق گرفمی و..... ۱۳۳

کتابی است که محمد بن ابی عمیر آن را روایت نموده است (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۶۴). از او با عبارت «إِنَّهُ ثِقَّةٌ ثِقَّةٌ صَحِيحٌ» یاد شده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۱). با این توضیحات، نمی توان وی را از راویانی برشمرد که امام علیه السلام بر اساس ویژگی هایی در او - مانند تمایل به عامه - حکمی را به جهت تقیه بدو فرموده باشد.

از عبارت «يُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ثُمَّ يُجْنِبُ» نیز در این روایت به آشکاری می توان فهمید که جنابت رسول خدا صلی الله علیه و آله پس از ادای نافله شب بوده است، از این رو تأخیر غسل، منافاتی با وجوب نافله شب بر ایشان نخواهد داشت. از لسان روایت می توان دریافت که تعمد رسول خدا صلی الله علیه و آله برای تأخیر غسل، به سبب وجود عواملی غیر اختیاری مانند انتظار برای یافتن آب یا گرم نمودن آن بوده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۳)، نه اینکه ایشان به سبب بی توجهی به امر اغتسال، آن را به تأخیر انداخته باشد. از این رو، نمی توان روایت را بر وجود تعمد در بقاء بر جنابت حمل نمود.

۳-۲-۲. توضیحی درباره صحیحہ عیص بن قاسم

در این روایت چنین آمده است: «عَنِ الرَّجُلِ يَنَامُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَيَحْتَلِمُ ثُمَّ يَسْتَنْقِظُ ثُمَّ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ قَالَ لَا بَأْسَ». ظاهراً این روایت بیانگر وقوع احتلام در شب یا روز ماه مبارک رمضان است که به روزه صدمه ای نمی زند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۲۷۱). اما برای موضوع بقا بر جنابت تا اذان صبح نمی توان بر آن استدلال نمود، چرا که این روایت اشعاری بر باقی ماندن عمدی بر جنابت تا اذان صبح ندارد. بر فرض عدم پذیرش این استظهار، با توضیحاتی که درباره مفهوم تعمد گذشت، می توان دریافت که حکم مربوط به مواردی است که خوابیدن شخص به نیت اغتسال باشد. بر همین اساس، فقیهان بسیاری این روایت را بر حالت غیر عمدی حمل نموده اند (ر.ک: موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۵۵؛ آملی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۵۸؛ حکیم، ۱۴۲۵، ص ۷۷؛ آل شبیر خاقانی، ۱۴۴۳، ج ۲۷، ص ۲۱۴)، یعنی حالتی که شخص با نیت اغتسال به خواب رفته باشد (سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۸۵). شاهد این حمل هم قرائنی است که در سایر روایات وجود دارد (ر.ک: سیفی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰).

۳-۲-۳. توضیحی درباره نامه امام کاظم علیه السلام

این روایت در کتاب قرب الاسناد از سلیمان بن اذینه نقل شده است، اما در کتاب تهذیب از شخصی با نام سلیمان ابن ابی زینبه (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۰) و در کتاب الوافی از سلیمان بن ابی ربیع نقل شده است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۲۶۶). از آنجا که در کتب رجال و تراجم از روایانی با نام‌های اول و سوم سخنی به میان نیامده، به نظر می‌رسد نام صحیح راوی سلیمان ابن ابی زینبه باشد. از وی هیچ تضعیف، توثیق یا شرح حالی در کتب رجالی یافت نمی‌شود و تنها از او به عنوان یکی از اصحاب امام کاظم علیه السلام یاد شده است (تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲، ص ۴۹). به نظر می‌رسد مستند این دیدگاه، همان روایت پیش گفته باشد که در آن، سلیمان خود را آشنا به دست خط امام کاظم علیه السلام معرفی کرده است.

از وی تنها سه روایت در مجموعه احادیث شیعی یافت می‌شود. تنها موردی که می‌توان احتمالی برای توثیق عمومی او ارزیابی نمود، نقل حدیث توسط دو تن از بزرگان، یعنی صفوان بن یحیی و علی بن اسباط از وی است. با این حال، نمی‌توان با اطمینان از توثیق او سخن گفت و قرار دادن او در شمار افراد مجهول الحال شایسته‌تر خواهد بود.

با توضیحی که درباره مفهوم تعمد گذشت، می‌توان دریافت که تأخیر غسل در این روایت، بر حالت غیر عمدی قابل توجیه است. همچنین، بهره‌گیری از صیغه ماضی در عبارت "طَلَعَ الْفَجْرُ" در این روایت، قرینه‌ای بر اثبات غیر عمدی بودن بقا بر جنابت است؛ چرا که این عبارت، بیانگر وقوع رخدادی است که مکلف انتظار نداشت تا پیش از غسل اورخ دهد. در مقابل، اگر عبارت "حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ" در این روایت ذکر می‌شد، مشعر به حالت عمدی می‌بود.

در صورت عدم پذیرش انصراف روایات به حالت غیر عمدی، می‌توان گفت که این روایت، بیانگر حکمی مطلق است که توسط روایات دیگر، دال بر مفطرت به

۱. «أَيُّوبُ بْنُ نُوحٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ أَذِينَةَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى علیه السلام أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ أَجَنَّبَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ، فَأَخَّرَ الْغُسْلَ حَتَّى طَلَعَ الْفَجْرُ، فَكَتَبَ إِلَيَّ بِحُظْمِهِ - أَعْرِفُهُ - مَعَ مُضَادِّهِ: يُغْتَسَلُ مِنْ جَنَابَتِهِ، وَيُتِمُّ صَوْمَهُ، وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۳۴۰).

بازپژوهی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در... / البرز محقق گُرمی و..... ۱۳۵

سبب تعمد، مقید خواهد شد. روایت حمیری از عبدالله بن بکیر نیز به همین روش قابل تبیین است.

۳-۲-۴. توضیحی درباره روایت ابوسعید قنطاط

عبارت تعلیلی «لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَذَلِكَ أَنَّ جَنَابَتَهُ كَانَتْ فِي وَقْتِ حَلَالٍ» در این حدیث، به شکل نکره در سیاق نفی آمده و برخی بر این باورند که این نوع سیاق، عمومیت حکم را می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۸۱). اما در خور توجه است که امام علیه السلام در این بخش از حدیث، در مقام بیان جواز مباشرت در زمان حلال هستند و سخنی از جواز بقاء بر جنابت به میان نیاورده‌اند. به بیان دیگر، راوی گمان کرده است که هر نوع جنابت، حتی در شب، مانع صحت روزه می‌شود. امام علیه السلام برای رفع این تصور نادرست، اصل حلیت مباشرت را بیان کرده‌اند، نه اینکه حکم به جواز بقاء بر جنابت داده باشند. پس شایسته است که حکم این روایت را مربوط به بقاء غیر عمدی بر جنابت دانست (ن.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۲۶۵؛ نجفی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۲۳۹).

۳-۲-۵. تشریح احادیث رهنمون بر مفطرت

با توضیحی که درباره مفهوم تعمد گذشت، اخبار دال بر مفطرت، بر حالت تعمد بقاء بر جنابت حمل می‌شوند. در این میان، این دیدگاه مطرح شده است که برخی از این روایات، عباراتی دارند که نمی‌توان از آن‌ها برای اثبات مفطرت ترک عامدانه غسل استفاده کرد. به عنوان نمونه: عبارت «فَنَسِيَ أَنْ يَغْتَسِلَ» در صحیح حلبی و عبارت «ثُمَّ يَنْسَى أَنْ يَغْتَسِلَ حَتَّى يَمْضِيَ ذَلِكَ جُمُعَةً» در روایت ابراهیم بن میمون، که این عبارات به حالت نسیان اشاره دارند (سیفی، ۱۳۹۰، ص ۹۷). اما این استدلال استوار به نظر نمی‌رسد، زیرا اگر این روایات بر وجوب کفاره و قضا در حالت نسیان دلالت کنند، به قیاس اولویت می‌توان نتیجه گرفت که در مورد کسی که عمدتاً غسل را ترک کرده است، حکم قضا و کفاره به طریق اولی ثابت خواهد بود. از برخی عبارات مانند «إِنِّي أَصْبَحْتُ بِالْغُسْلِ وَأَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ» این نکته برداشت می‌شود که شخص قصد غسل داشته، اما شرایطی مانع از انجام آن شده است. در جمع بین روایات دال

برکفایت قضا و روایات دالّ بر وجوب كفاره نیز، امر به اتمام صوم در روایات مفطریّت، به منظور تأدیّب فرد عامد خواهد بود، و وجوب قضا، منافاتی با وجوب كفاره ندارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، نتایج زیر به عنوان دستاوردهای این جستار قابل ارائه هستند:

۱. فقیهان برای استخراج حکم مسئله بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در ماه مبارک رمضان، به مدلول آیه ۱۸۷ سوره بقره، مجموعه‌ای از روایات و اجماع استناد کرده‌اند. به نظر می‌رسد با وجود ادله لفظی معتبر، استناد به اجماع به عنوان دلیلی مستقل، جایگاهی نخواهد داشت. از این رو، بررسی مدلول آیه مذکور و روایات مرتبط ضروری است.
۲. برخی از فقیهان بر این باورند که بر اساس اطلاق آیه ۱۸۷ سوره بقره و شماری از روایاتی که مطلق بودن جواز مباشرت را در تمامی ساعات پیش از اذان صبح بیان کرده‌اند، تعمد بقاء بر جنابت از مفطرات محسوب نمی‌شود. در این دیدگاه، سایر روایاتی که حکم متفاوتی را در این زمینه ارائه داده‌اند، به دلیل مخالفت با قرآن کنار گذاشته شده‌اند. اما این نظریه دلیل تصورات تباین میان حکم مقید در روایات و حکم مطلق قرآنی، قابل پذیرش نیست؛ زیرا ناهمخوانی ظاهری در قالب تقیید یا تخصیص، مخالفت تبیینی با قرآن محسوب نمی‌شود.
۳. برخی فقیهان معتقدند که روایاتی که دلالت بر جواز دارند، باید بر تقیه حمل شوند. برخی دیگر نیز با وارد کردن اشکالات سندی به برخی از این روایات، آن‌ها را مرجوح دانسته‌اند. این در حالی است که کثرت روایات صحیحه این دسته، احتمال وجود تقیه را کاهش داده و همچنین اشکالات سندی را نیز دفع می‌کند.
۴. کنار نهادن احادیث دسته نخست از روند استنباط حکم شرعی، به دلیل اعراض مشهور یا موافقت آن‌ها با عامه، تنها زمانی سودمند خواهد بود که امکان یافتن وجه جمع مناسبی میان روایات به ظاهر متعارض وجود نداشته باشد. در حالی که می‌توان جمع مقبولی میان این روایات ارائه کرد، به گونه‌ای که بدون کنار گذاشتن برخی از احادیث، استظهاری نوین از هر سه دسته روایات به دست آید.

بازپژوهی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در... / البرز محقق گرمفی و..... ۱۳۷

۵. برای جمع میان این سه دسته روایات، حدیث صحیح معاویه بن عمار به عنوان شاهد جمع قرار گرفت. حکم محوری این حدیث، مفطر بودن روزه‌ای است که در آن، باقی ماندن بر جنابت به صورت عامدانه انتخاب شده باشد. این تعدی یا با بیدار ماندن تا اذان صبح بدون قصد اغتسال محقق می‌شود یا با خوابیدن به نیت عدم اغتسال. اما به خواب رفتن پس از جنابت با نیت اغتسال، مفطر روزه محسوب نمی‌شود.

۶. بر اساس وجه جمع مذکور، روایات مربوط به بقاء رسول خدا ﷺ بر جنابت، تنها بیانگر حکم مسئله از منظر مشهور عامه خواهند بود. صحیح خثعمی نیز بر حالتی حمل خواهد شد که شخص به دلیل عذری مانند نیافتن آب یا انتظار برای گرم شدن آن، غسل را به تأخیر انداخته باشد.

۷. روایت عیص بن قاسم نیز تنها به مواردی مربوط است که شخص در طول روز یا شب دچار احتلام شده و تعدی در بقاء بر جنابت نداشته باشد. در نامه منقول از ابن ابی عذینه نیز، از عبارت «حتی طلع الفجر» می‌توان دریافت که شخص جنب، تعدی در این مسئله نداشته است.

۸. تمامی احادیث بیانگر مفطر بودن، مربوط به حالتی هستند که شخص عامدانه یا از روی سهل انگاری، غسل خود را تا اذان صبح به تأخیر بیندازد. در این حالت، روزه او باطل بوده و باید قضای آن را به جا آورد، اما در همان روز، مکلف به امساک خواهد بود.

در نهایت، اگر فردی به دلایلی مانند خستگی یا غفلت، نتواند عمداً طهارت را تحصیل کند و پس از جنابت موفق به غسل نشود، روزه او صحیح خواهد بود. بدیهی است که برای انجام سایر اعمالی که مشروط به طهارت هستند، غسل یا تیمم جنب واجب خواهد بود.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۳۹۰ش)، فقه فتوایی آخوند خراسانی، قم: بوستان کتاب.
۳. آل شبیر خاقانی، محمد، (۱۴۴۳ق)، شرح العروة الوثقی، قم: چاپ دوم، باقیات.
۴. آلوسی، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۵. آملی، محمد تقی، (۱۳۸۴ق)، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، بی‌جا: بی‌نا.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: چاپ دوم، اسلامی.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۵ق)، المقنع، قم: پیام امام هادی علیه السلام.
۸. ابن براج، عبدالعزیز بن نحیر، (۱۴۰۶ق)، المذهب، قم: اسلامی.
۹. ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، مجموعه فتاوی ابن جنید، قم: اسلامی.
۱۰. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق)، التحریر والتنویر، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۱۱. ابن عبدالبر، یوسف، (۲۰۰۰م)، استذکار، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۲. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، (بی‌تا)، المغنی، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۳. ابوصلاح حلبی، تقی‌الدین بن نجم، (بی‌تا)، الکافی فی الفقه، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام العامة.
۱۴. اصفهانی، سید ابوالحسن، (۱۳۹۲ش)، وسیلة النجاه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
۱۵. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۳ق)، کتاب الصوم، قم: المؤتمر العالمی بمناسبة ذکری المئوية الثانية لمیلاد الشیخ الاعظم الانصاری.
۱۶. بحرانی، یوسف، (۱۴۳۰ق)، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم: چاپ دوم، اسلامی.
۱۷. بنی فضل، مرتضی، (۱۳۸۰ش)، مدارک تحریر الوسیله (الصوم)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
۱۸. تقی‌الدین حلّی، حسن بن علی، (۱۳۴۲ش)، الرجال، تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۷ق)، کتاب الصوم والاعتکاف، قم: اسراء.
۲۰. جواهری، حسن، (۱۴۳۸ق)، کتاب الصوم، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
۲۱. حکیم، سید محمد سعید، (۱۴۲۵ق)، مصباح المنهاج (الصوم)، بیروت: دارالهلal.
۲۲. حمیری، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد، قم: آل البيت علیهم السلام.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین، قم: چاپ بیست و هشتم، مهر.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۳۰ق)، موسوعة الامام الخوئی، قم: چاپ چهارم، مؤسسة الخوئی الاسلامیة.
۲۵. روحانی، سید محمد صادق، (۱۴۲۹ق)، فقه الصادق علیه السلام، قم: منشورات اجتهاد.
۲۶. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۰ق)، الصوم فی الشریعة الاسلامیة الغراء، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۷. سبیتی، یوسف علی، (۱۴۳۶ق)، «مفترية تعتمد البقاء على الجنابة حتى الفجر؛ قراءة نقدية»، اجتهاد وتجديد، شماره ۳۲ و ۳۳، ص ۳۸۱-۳۹۲، پاییز و زمستان.
۲۸. سرخسی، محمد بن ابی سهل، (۱۴۲۱ق)، الميسوط، بیروت: دارالفکر.
۲۹. سآردیلمی، حمزه بن عبدالعزیز، (۱۴۰۴ق)، المراسم فی الفقه الاسلامی، قم: منشورات الحرمین.
۳۰. سلیمانی بروجردی، میرزا علی، (۱۳۹۳ش)، «حکم باقی ماندن بر جنابت برای روزه داران تا اذان صبح از دیدگاه آیه الله العظمی دکتر شیخ محمد صادقی تهرانی»، مجموعه مقالات دومین همایش بیداری قرآنی، تهران: شکرانه، ص ۳۶۵-۳۷۹.

بازپژوهی ادله حکم بقاء عمدی بر جنابت تا اذان صبح در... / البرز محقق گرفمی و..... ۱۳۹

۳۱. سیستانی، سید علی، (۱۴۰۱ش)، توضیح المسائل جامع، مشهد: دفتر مرجع عالی قدر.
۳۲. سیفی، علی اکبر، (۱۳۹۰ش)، دلیل تحریر الوسیله (الصوم)، تهران: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۳۳. شیرازی، ابراهیم بن علی، (بی تا)، المذهب فی فقه الامام الشافعی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۴. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۷۸ش)، توضیح المسائل نوین، تهران: امید فردا.
۳۵. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، قم: چاپ دوم، فرهنگ اسلامی.
۳۶. صدر، سید محمد باقر، (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۳۷. طباطبایی حکیم، سید محسن، (۱۳۷۴ش)، مستمسک العروة الوثقی، قم: دارالتفسیر.
۳۸. طباطبایی قمی، سید تقی، (۱۴۱۷ق)، الغایة القصوى فی تعلیق علی العروة الوثقی (الصوم)، قم: محلاتی.
۳۹. طباطبایی کربلایی، سید علی، (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: چاپ چهارم.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۰ق)، الفهرست، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۸ق)، المبسوط فی فقه الامامیه، قم: چاپ دوم، اسلامی.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۴. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۱۴ق)، شرح تبصرة المتعلمین، قم: اسلامی.
۴۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۴ش)، مختلف الشیعة فی احکام الشریعه، قم: اسلامی.
۴۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۹ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۴۷. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۸۵ش)، رساله توضیح المسائل، قم: چاپ صد و بیست و هشتم، مهر.
۴۸. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم: مکتبه آیه الله العظمی مرعشی.
۴۹. فضل الله، سید محمد حسین، (۱۴۲۱ق)، فقه الشریعه، بیروت: چاپ پنجم، دارالملاک.
۵۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۳۹۵ش)، مفاتیح الشرائع، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۵۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام العامه.
۵۲. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، الجامع لاحکام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۵۳. قطب راوندی، سعید بن هبه الله، (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۵۴. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، قم: چاپ سوم، دارالکتاب.
۵۵. مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، (۱۴۲۹ق)، شرح فروع الکافی، قم: دارالحديث.
۵۶. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۳۶۴ش)، المعتبر فی شرح المختصر، قم: مؤسسه سید الشهداء علیه السلام.

۱۴۰ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، ش ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۵۷. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۳ق)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، بیروت: چاپ دوم، دارالاضواء.

۵۸. محقق سبزواری، محمد باقر، (۱۳۸۸ش)، کفایة الفقه، قم: اسلامی.

۵۹. محقق سبزواری، محمد باقر، (بی تا)، ذخیره المعاد، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.

۶۰. مغنیه، محمد جواد، (۱۳۷۹ش)، فقه الامام جعفر الصادق علیه السلام، قم: چاپ دوم، انصاریان.

۶۱. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۱ق)، الفقه علی المذاهب الخمسه، بیروت: دارالتیاریت الجدید.

۶۲. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، قم: دارالکتاب الاسلامی.

۶۳. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، المقنعه، قم: اسلامی.

۶۴. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۴۱ق)، مجمع الفائدة والبرهان، قم: چاپ چهارم، اسلامی.

۶۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۷ش)، توضیح المسائل، قم: عالم افروز.

۶۶. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۹۲ش)، تحریر الوسیله، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۶۷. موسوی عاملی، سید محمد بن علی، (۱۴۱۱ق)، مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام، مشهد: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.

۶۸. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، قم: اسلامی.

۶۹. نجفی، محمد حسن، (۱۳۷۳ش)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۷۰. نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۴۲۹ق)، مستند الشیعه، بیروت: مؤسسة آل البيت علیه السلام.

۷۱. نسایی، احمد بن علی، (۱۴۱۱ق)، سنن نسایی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۷۲. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام.

۷۳. نوری، یحیی بن شرف، (بی تا)، المجموع شرح المذهب، بیروت: دارالفکر.

۷۴. واحدی، علی بن احمد، (۱۴۱۱ق)، اسباب النزول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۷۵. همدانی، رضا، (۱۳۷۶ق)، مصباح الفقه، قم: المؤسسة الجعفریه لإحياء التراث.

۷۶. یزدی، سید محمد کاظم، (۱۳۸۸ش)، العروة الوثقی والتعلیقات علیها، قم: مؤسسة السبطین علیه السلام العالمیه.



Analytical Examination of Shia Narrations and Jurisprudential Opinions on the Legitimacy of Children's Acts of Worship

Hamid Reza Yaghmaei^{1✉} | Sayyed Ali Sajjadizadeh²

1. Corresponding Author, level 4 Seminary Student at Hawza 'Ilmiyya Khorasan, Iran.; Deputy Prosecutor of the Public and Revolutionary Prosecutor's Office of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: h.yaghmayi@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: sajjadizadeh@razavi.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Review

Article history:

Received: May 5 2024

Received in revised form: 27

October 2024

Accepted: 22 January 2025

Available online: 22 January 2025

Keywords:

Legitimacy of a child's worship, legitimacy children's ritual acts, obligation of prayer for children, preparatory nature of rituals

Shia Jurists (Arabic: فقهاء fuqaha) regard puberty one of the general conditions for the Islamic religious obligation. In this context, a debate arises concerning discerning children who have not yet reached puberty whether their ritual acts are merely preparatory training or should be considered valid religious practices in shari'ah (Arabic: شريعة) terms. After stating diverse scholarly positions, this study has conducted the detailed study of the two theories' legitimacy and illegitimacy of children's acts of worship and has reviewed the evidence of these two theories alongside juristic critique and analysis. Additionally, special attention has been given to the relevant narrations (riwāyāt) on this subject, as despite the abundance of narrations being sources of shari'ah rulings these narrations have not yet been comprehensively classified or subjected to in-depth analysis, and remain in their raw form within existing hadith collections. This note has endeavored to compile, categorize, and reason from these narrations to examine the subject. This note which has been organized through a descriptive-analytical methodology demonstrates after Islamic jurisprudential examination, critique and analysis of the evidence that the view affirming the non-obligatory nature of religious duties for children, while simultaneously recognizing the legitimacy of their ritual practices, is substantiated by robust and conclusive evidence.

Cite this article: Yaghmaei, H.R. & Sajjadizadeh, S.A. (2024). Analytical Examination of Shia Narrations and Jurisprudential Opinions on the Legitimacy of Children's Acts of Worship. *Ibadah Fiqh Doctrines*, 4 (6), 141-162. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.6010.1191>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

بررسی تحلیلی روایات و آرای فقهی در مشروعیت عبادات کودکان

حمیدرضا یغمائی^۱ | سید علی سجادی‌زاده^۲

۱. طلبه سطح ۴ حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران؛ دادیار دادرسی عمومی و انقلاب مشهد مقدس. مشهد، ایران.

رایانامه: h.yaghmayi@gmail.com

۲. استادیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه:

sajadizadeh@razavi.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: علمی ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۸/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۳ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۱/۳ کلیدواژه‌ها: مشروعیت عبادت الصبی، مشروعیت، عبادت کودکان، وجوب نماز بر کودکان، تمرینی بودن عبادات.	فقیهان بلوغ را یکی از شرایط عامه تکلیف دانسته‌اند. در این راستا، بحثی در مورد کودکان ممیزی که هنوز به بلوغ نرسیده‌اند مطرح شده است که آیا اعمال عبادی آنان صرفاً تمرینی است یا عملی شرعی محسوب می‌شود؟ در این مقاله، پس از ذکر نظریات مختلف، به بررسی تفصیلی دو نظریه مشروعیت و عدم مشروعیت عبادات کودکان پرداخته شده و ادله هر یک، همراه با نقد و نظر فقهی، بررسی گردیده است. همچنین، تمرکز ویژه‌ای بر روایات مرتبط با این موضوع شده، زیرا با وجود کثرت روایات که منشأ احکام شرعی‌اند، تاکنون این روایات به‌طور جامع دسته‌بندی و بررسی عمیق نشده‌اند و به‌صورت خام در کتب روایی موجودند. در این نوشتار، سعی شده است تا با تجمیع، تبویب و استدلال از این روایات، به تحلیل موضوع پرداخته شود. در این مقاله که با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته است، پس از بررسی فقهی ادله و نقد و تحلیل آن‌ها، به این نتیجه رسیده‌ایم که دیدگاه عدم الزام‌آوری تکالیف برای کودکان، در عین مشروعیت عبادات برای آنان، دارای ادله‌ای محکم و متقن می‌باشد.

استناد: یغمائی، حمیدرضا؛ سجادی‌زاده، سید علی. (۱۴۰۳). بررسی تحلیلی روایات و آرای فقهی در مشروعیت عبادات کودکان. آموزه‌های فقه عبادی، ۴ (۶)، ۱۴۱-۱۶۲.

<https://doi.org/10.30513/jwd.2025.6010.1191>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

فقیهان، یکی از نخستین شروط لازم برای تکالیف الزام آور شرعی را بلوغ می دانند (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۳۶). در آیه ۵۹ سوره نوره شرط بلوغ اشاره شده است: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾. براین اساس، در صورت نبود بلوغ، هیچ حکم الزام آور تکلیفی - نه وضعی - برای کودکان وجود ندارد (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۷۹۱) و فقها در این زمینه اتفاق نظر دارند.

اما در بُعدی دیگر، موضوع مشروعیت اعمال عبادی کودکان مطرح می شود؛ از آنجا که انجام تکالیف شرعی منوط به وجود امر است و این امر به طور خاص به بالغین تعلق دارد، بنابراین برای کودکان امری وارد نشده است. در این راستا، این پرسش پیش می آید که آیا عبادت بدون وجود امر صحیح است؟ به عبارت دیگر، آیا انجام چنین عبادتی مشروع به شمار می آید؟

این مسئله زمانی اهمیت بیشتری پیدا می کند که به جنبه های تربیتی آن برای والدین و کودکان توجه شود. والدین ممکن است با این تصور که عبادات کودک هیچ تأثیری نخواهد داشت و صرفاً تمرینی است، انگیزه خود را برای تشویق کودک و تربیت او نسبت به عبادت از دست بدهند. همچنین، اگر کودکان از این موضوع آگاه شوند، ممکن است انجام اعمال عبادی را عملی بی فایده تلقی کرده و انگیزه ای برای انجام آن نداشته باشند.

در این خصوص، مقالاتی به نگارش درآمده است که از دو جهت ناقص می نماید: **جهت اول:** هیچ یک از مقالات نوشته شده در این زمینه به بررسی روایات مسئله نپرداخته اند. از این رو، در این جستار، توجه ویژه ای به روایات مغفول مانده در منابع فقهی شده است. همچنین، یکی از نکات برجسته این مقاله، تحلیل تأثیر تربیتی مشروعیت یا عدم مشروعیت عبادات کودکان بر والدین و کودکان است؛ جنبه ای که در مقالات پیشین کمتر مورد توجه قرار گرفته است. افزون بر این، این مقاله تلاش کرده است تا ادله فقهی را به شیوه ای منسجم تر و بهینه تر دسته بندی کند تا خوانندگان بتوانند با سهولت بیشتری به تحلیل استدلال ها و روایات دست یابند.

جهت دوم: به طور خاص، از میان این مقالات می‌توان به مقاله «بررسی احکام وضعی و تکلیفی صبیان از نگاه فقه امامیه» اثر «مهدی مقدادی داوودی» (پژوهش‌های فقه اسلامی و مبانی حقوق، ۱۳۹۸، شماره ۲) اشاره کرد. نویسنده در آغاز، به اختصار به پژوهش خود در زمینه احکام وضعی و تکلیفی صبیان پرداخته است و تحقیق او جامع در این خصوص نیست. همچنین، مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی مشروعیت عبادات کودکان نابالغ از منظر فقه اهل بیت (علیهم‌السلام)» نوشته «محمد عاصف افتخاری» (خانواده در آینه فقه، ۱۳۹۹، شماره ۵) نیز به ادله فقهی مسئله به صورت ناقص و گذرا پرداخته است و بررسی عمیقی صورت نگرفته است. علاوه بر این، مقاله «بررسی مشروعیت عبادات کودکان از دیدگاه فقه امامیه» اثر «محمدرضا محمدزاده رهنی و حسن فریدی» (مطالعات حقوق اسلامی، ۱۳۹۰، شماره ۲۵) نیز صرفاً به ادله نظریه مورد تأیید نویسندگان پرداخته و ادله اقوال دیگر را به صورت ناقص ذکر کرده است.

لذا در این جستار، با تمرکز بر ادله فقهی، تلاش می‌شود تا بررسی دقیق‌تری از ادله همه نظرات، به ویژه روایات مرتبط با این مسئله، صورت گیرد. هدف آن است که با تفقه در روایات و ادله، دسته‌بندی و نتیجه‌گیری جامعی انجام شود تا حکم این مسئله به نزدیک‌ترین شکل ممکن به مذاق شارع کشف گردد.

۱. توضیح اصطلاحات

۱-۱. صبی

در لغت، واژه «صبی» به معنای کودک است (فیروزآبادی، ۱۴۲۴، ص ۱۱۹۶). گرچه ابن منظور «صبی» را به معنای «نوزاد» تعریف کرده و آن را از زمان تولد تا رسیدن به تکلم می‌داند، اما او نظری از ابن سیده نقل می‌کند که «صبی» را به معنای کودک می‌شناسد و جمع آن «صَبِیَّة» و «صَبِیان» است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۴۵۰).

در اصطلاح فقهی، «صبی» به کسی اطلاق می‌شود که به حد بلوغ شرعی نرسیده باشد. این بلوغ به یکی از سه علامت زیر بستگی دارد: سن پانزده سال قمری، روییدن موی زهار و احتلام در پسران، و یا سن نه سال قمری (که در آن اختلاف نظر وجود دارد) و همچنین حیض و بارداری در دختران (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص ۴۲-۴۶).

بررسی تحلیلی روایات و آراء فقهی در مشروعیت عبادات کودکان / حمیدرضا یغمائی و ۱۴۵...

در تقسیم دیگری، علائم بلوغ به دودسته مشترک میان پسر و دختر، و مختص به دختر تقسیم شده‌اند. علائم مشترک شامل رویدن مو، احتلام و رسیدن به سن مشخص است؛ در حالی که علائم مختص به دختران، شامل حیض و بارداری می‌باشد. سن بلوغ پانزده سال برای پسران و نه سال برای دختران در نظر گرفته شده است، در حالی که اهل سنت در این سنین با شیعه اختلاف نظر دارند (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۱۸۶).

در مقابل «صبی»، واژه «بالغ» قرار دارد که به فردی اطلاق می‌شود که به سنی رسیده است که ملزم به رعایت قوانین شرعی می‌گردد و علائم فوق‌الذکر در او پدیدار شده است. در این نوشتار، هرگاه واژه «صبی» به کار می‌رود، منظور «صبی ممیز» است که توانایی انجام عبادات را دارد.

۲-۱. ممیز

در اصطلاح فقهی، «ممیز» به کودکی اطلاق می‌شود که توانایی تشخیص خوب از بد را دارد، اما هنوز به بلوغ نرسیده است. هرچند سن بلوغ در کودکان مشخص است، اما سن تمیز به سبب تفاوت استعداد، درک و هوش در افراد مختلف، متفاوت است و نمی‌توان برای آن سن ثابتی تعیین کرد. برخی از فقها، سنین هفت، هشت یا ده سال را به عنوان سن تمیز ذکر کرده‌اند، اما همین اختلاف نشان می‌دهد که تمیز سن مشخص و معینی ندارد و در هر مورد، باید مسئله فقهی را بر اساس شرایط خاص همان مورد بررسی کرد (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۴۷).

به عنوان نمونه، در «توضیح المسائل» آمده است که بانوان باید در برابر پسر بچه‌ای که احتمال می‌رود نگاه کردن به او شهوت‌انگیز باشد، حجاب را رعایت کنند (توضیح المسائل مراجع، م ۲۴۳۵). بنابراین، ملاک در این مسئله، فهم شهوت است. همچنین، در مباحث مربوط به معاملات، ملاک تمیز، توانایی کودک در انجام تصرفات معقول دانسته شده است (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۴۷).

۲. اقوال در مسئله

در مسئله مشروعیت عبادات کودکان، نظریات مختلفی میان فقهای شیعه مطرح شده است:

۱. مشروعیت عبادات کودکان؛
 ۲. تمرینی بودن عبادات کودکان؛
 ۳. صحت عبادات بدون مشروعیت آن؛
 ۴. شرعی تمرینی بودن عبادات کودک (درمقابل شرعی اصلی)؛
 ۵. شرعی بودن عبادات کودک همراه با اثبات ثواب برای ولی طفل.
- دراین میان، دونظریه نخست طرفداران بیشتری دارند و مشهوردرمیان علمای شیعه‌اند - که درادامه، قائلین به این دونظریه ذکر می‌شوند - اما سایر اقوال از شهرت چندانی برخوردار نیستند. ازاین‌رو، برای روشن شدن نظریه صحیح، ابتدا ادله اصل مشروعیت وعدم مشروعیت عبادات «صبی» مطرح خواهد شد و پس از آن، با بررسی سایر اقوال، می‌توان به نتیجه صحیح درمسئله دست یافت.

۱-۲. نظریه اول: مشروعیت عبادات کودکان

همان‌طورکه ذکر شد، مراد از مشروعیت عبادات صبی پیش از بلوغ، تشریع واجبات و محرمات در حق آنان نیست؛ بلکه مقصود آن است که واجبات برای آنان مانند مستحبات نزد بالغین تلقی می‌شود و محرمات برای کودکان، همچون مکروهات نزد بالغین است. زیرا یکی از شروط عامه تکلیف، بلوغ است (بجنوردی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۱۰). بنابراین، اثبات مشروعیت به معنای وجوب نیست، بلکه به معنای جواز انجام عمل وامکان دریافت ثواب است.

مشهور فقهای شیعه، همچون شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۸)، محقق حلی (حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۸۸)، شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۶۸)، محدث بحرانی (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۵۳) و شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۰۱)، قائل به مشروعیت عبادات صبی شده‌اند و برای اثبات آن، ادله‌ای اقامه کرده‌اند.

۱-۲-۲. اطلاق ادله تکالیف

نخستین دلیل برای مشروعیت عبادات صبی، اطلاق اوامر شرعی است؛ چراکه ادله شرعی مقید به تکلیف نشده‌اند، بلکه به صورت مطلق، همگان - اعم از بالغ و صبی - را مورد خطاب قرار داده‌اند. برای نمونه، در ادله شرعی آمده است: ﴿وَأَقِمْوْا

بررسی تحلیلی روایات و آراء فقهی در مشروعیت عبادات کودکان / حمیدرضا یغمائی و ۱۴۷...

الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ ﴿بقره / ۴۳﴾ و نیز: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران / ۹۷) که دلالت بر وجوب نماز و زکات و حج دارند. این ادله و مانند آن‌ها با اطلاق خود، شامل کودکان نیز می‌شوند؛ از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که عبادات برای صبی نیز دارای مشروعیت است (عاملی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۴۲).

همچنین، برخی در مقام اشکال نقضی مطرح کرده‌اند که هیچ کس اشکال نکرده است که تکالیف مستحبی دچار چنین تخصیصی شده باشند و هیچ یک از علما انجام مستحبات را برای صبی منع نکرده‌اند؛ در حالی که محل بحث تنها در تکالیف الزامی است (بجنوردی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۱۲).

اما برخی در پاسخ به اطلاق ادله احکام الزامی، چنین اشکال کرده‌اند: درست است که ظاهر ادله اطلاق دارد؛ اما از آنجا که احکام الزامی تنها متوجه بالغان است و انجام این تکالیف برای کودکان الزامی نیست، پس این اطلاق، منصرف به خصوص بالغین است. آیت الله بجنوردی در القواعد الفقهیه پس از ذکر این اشکال، در پاسخ به مناقشه می‌فرماید: ادعای انصراف ادله به بالغین صحیح نیست؛ زیرا شارع مقدس در قانون‌گذاری و ابلاغ احکام به مکلفین، با عرف هماهنگ است و می‌دانیم که عرف میان انسان بالغ و انسانی که زمان اندکی تا بلوغ دارد، تفاوتی قائل نمی‌شود و هر دو را به یکسان مورد خطاب قرار می‌دهد. بنابراین، این ادعا که عمومات تکالیف تنها شامل بالغین می‌شود و غیر بالغین را در بر نمی‌گیرد، ادعایی بدون دلیل است (بجنوردی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۱۲).

با این حال، به نظر می‌رسد که ادعای انصراف، صحیح باشد؛ زیرا همان‌طور که مرحوم نراقی بیان می‌کند، هیچ‌گونه اختلافی میان مسلمانان در اشتراط تکالیف به بلوغ وجود ندارد (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۷۹۱). پس با درک این نکته که تکالیف نسبت به صبی الزام‌آور نیستند، روشن می‌شود که اطلاقی برای ادله شکل نمی‌گیرد؛ چرا که هر امری که از شارع صادر می‌شود، منصرف به بالغین است؛ مگر اینکه خود شارع به خلاف آن تصریح کرده باشد. و از آنجا که شارع به خلاف آن تصریح نکرده و بلکه بر تأیید این انصراف تأکید کرده است، می‌توان گفت که ادعای انصراف، صحیح است.

۲-۱-۲. عمومات و اطلاعات ادله غیر تکلیفی

عمومات و اطلاعاتی وجود دارد که به تشویق در انجام عبادات می‌پردازند و در آن‌ها هیچ‌گونه تخصیص یا تقیدی به بالغین مشاهده نمی‌شود. به عنوان نمونه، در روایتی آمده است: «الصلاة قربانٌ كُلِّ تَقِيٍّ» (حرعاملی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۰)؛ یعنی نماز، وسیله‌ای برای تقرب به خداوند برای هر انسان پرهیزگار است. این روایت به صراحت بیان می‌کند که تقرب به خداوند از طریق نماز برای هر انسان باتقوایی ممکن است؛ چه بالغ باشد و چه نابالغ.

همچنین، در روایت دیگری آمده است: «الصومُ جُئَةٌ مِنَ التَّارِ»؛ روزه سپری در برابر آتش است (حرعاملی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۲۹۸). در این روایت نیز هیچ‌گونه تخصیص یا قید خاصی برای بالغین ذکر نشده و ظاهر آن شامل کودکان نیز می‌شود. برخی از فقها نیز با استناد به این دسته از روایات، مشروعیت عبادات کودکان را تأیید کرده‌اند (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۱۷).

با این حال، این استدلال تنها در کتاب مذکور مطرح شده و خالی از مناقشه نیست. چنان‌که در اصول فقه بیان شده است، حکم، موضوع ساز نیست؛ به عبارت دیگر، وقتی مولی می‌فرماید: «علما را اکرام کن»، این کلام صرفاً دلالت بر وجوب دارد و درباره ویژگی‌های علما سخنی نمی‌گوید. در مورد روایت مذکور نیز تنها بیان شده است که «نماز، وسیله تقرب به خداوند برای انسان پرهیزگار است»؛ اما این که آن انسان چه خصوصیتی باید داشته باشد - آیا بالغ باشد یا نابالغ - در روایت مشخص نشده است. بنابراین، نمی‌توان به سادگی حکم به وجود اطلاق در این دسته از روایات داد.

۲-۳-۱. امتنانی بودن حدیث رفع قلم

یکی از مهم‌ترین ادله برای نفی وجوب تکالیف الزامی از صبی، روایت «رفع قلم» است که از امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده است:

«رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفیق، وعن النائم حتى يستيقظ»؛ قلم تکلیف از سه دسته برداشته شده است: از کودک تا زمانی

بررسی تحلیلی روایات و آراء فقهی در مشروعیت عبادات کودکان / حمیدرضا یغمائی و ۱۴۹...

که محتمل شود، از دیوانه تا زمانی که بهبود یابد و از کسی که خواب است تا زمانی که بیدار شود (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷۵).

این روایت، چنان که اکثر علما برداشت کرده اند، ناظر به یک نوع امتنان است و این امتنان تنها با برداشتن وجوب معنا می یابد. اگر قرار باشد مشروعیت نیز برداشته شود، در این صورت دیگر نمی توان آن را «امتنان» نامید، زیرا چنین برداشتی به ضرر صبی تمام خواهد شد. بنابراین، امتنان زمانی معنا دارد که تنها الزام و وجوب از صبی برداشته شود، ولی او همچنان بتواند در صورت تمایل، عبادات را انجام دهد و از ثواب آن بهره مند گردد (شاهرودی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۶).

مناقشه ای در این استدلال مطرح شده است که می گوید: صیغه امر و مانند آن که به تکالیف الزامی تعلق دارد، امری بسیط است و نمی توان بخشی از آن را باقی گذاشت و بخشی دیگر را برداشت. در نتیجه، یا امر شامل کودکان می شود - که در این صورت عبادت برای آن ها واجب خواهد بود و این خلاف اجماع فقهاست - یا این که امر به طور کامل برداشته شده و در نتیجه هم وجوب و هم مشروعیت از میان می رود (خویی، بی تا، ج ۳، ص ۲۴۲).

با این حال، می توان از این اشکال پاسخ داد و صحت استدلال را حفظ کرد. توضیح آن که رابطه «امر» و «مشروعیت» از نوع عموم و خصوص مطلق است؛ به این معنا که هر امری، اثبات کننده مشروعیت است، ولی هر مشروعیتی لزوماً به امر الزامی نیاز ندارد. همان طور که در اصول فقه مطرح شده است، گاهی ممکن است مولی هیچ گونه امری صادر نکرده باشد، اما به طور قطعی غرض او به موضوعی تعلق گرفته است؛ مانند جایی که مولی در خواب است و فرزندش در حال غرق شدن. در این فرض، هر چند امر صریحی وجود ندارد، ولی غرض مولی به نجات جان فرزند تعلق دارد (صدر، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۳۲).

همچنین، در مبحث تراحم در اصول فقه آمده است که در جایی که «اهم» با «مهم» در تراحم باشد، امر از مهم برداشته می شود، اما ملاک آن باقی می ماند. بنابراین، انجام عمل مهم همچنان مشروع است (طباطبائی حکیم، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۷). در اینجا نیز همین حکم جریان دارد: ملاک امر همچنان موجود است. اگرچه امر

الزامی برداشته شده - وبله، امر بسیط است - اما ملاک باقی است. با توجه به اینکه روایت رفع قلم، ناظر به امتنان است، می‌توان نتیجه گرفت که ملاک حکم برای صبی موجود است؛ بنابراین، او می‌تواند قصد قربت کند و عمل مشروع را به جا آورد.

۴-۱-۲. وضعی بودن حکم صحت

دلیل دیگری که برای مشروعیت عبادات صبی مطرح شده، چنین است: احکام تکلیفی وابسته به بلوغ‌اند، در حالی که احکام وضعی، مانند صحت، مشروط به بلوغ نیستند. از این رو، حتی اگر عبادات صبی را صرفاً تمرینی بدانیم، ممکن است بتوان حکم به صحت آن‌ها داد. به عبارت دیگر، اگر صبی روزه را به صورت تمرینی به جا آورد، از آنجا که این عمل را به درستی انجام داده است، می‌توان نتیجه گرفت که عمل او صحیح بوده و در نتیجه، مستحق ثواب نیز خواهد بود. بنابراین، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که اعمال صبی دارای مشروعیت‌اند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۵۶).

با این حال، با بررسی دقیق‌تر معنای «صحت»، به ضعف این استدلال پی می‌بریم. گرچه صحت و فساد از احکام وضعی‌اند و بلوغ شرط آن‌ها به شمار نمی‌آید، اما معنای صحت، ناظر به مطابقت عمل با مأموریه است. بنابراین، پرسش اصلی این است که: آیا عبادات صبی مشروعیت دارند تا بتوان آن‌ها را مأموریه دانست و سپس بر اساس آن، حکم به صحت آن‌ها داد؟

در حقیقت، این استدلال ما را دوباره به پرسش نخست بازمی‌گرداند: آیا عبادات صبی اساساً مشروع هستند یا خیر؟ از این رو، نمی‌توان صرفاً با استناد به وضعی بودن صحت، به مشروعیت عبادات صبی حکم کرد (حلی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۶۹).

۵-۱-۲. روایات مشروعیت عبادات صبی

مهم‌ترین دلیل برای مشروعیت عبادات صبی، روایاتی است که در این زمینه وارد شده‌اند و می‌توان آن‌ها را به چند دسته تقسیم کرد:

۱-۵-۱-۲. روایات صریح در مشروعیت عبادات صبی

از جمله این روایات، روایت عبدالرحمن بن حجاج از ابی عبدالله علیه السلام است که

بررسی تحلیلی روایات و آراء فقهی در مشروعیت عبادات کودکان / حمیدرضا یغمائی و ... ۱۵۱

می‌فرماید: «الحجَّ واجبٌ علی الناسِ، الصغیر والکبیر»؛ حج بر همه مردم واجب است، کوچک و بزرگ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۱۴).

این روایت به روشنی بر وجوب حج برای کودکان تأکید می‌کند. با توجه به اینکه بلوغ یکی از شروط کلی تکلیف است، می‌توان نتیجه گرفت که مراد از وجوب در اینجا، مشروعیت حج برای کودکان و بالغین است؛ چراکه هیچ شکی در عدم وجوب حج بر کودکان وجود ندارد. از این رو، این روایت صراحت در مشروعیت عبادت برای کودکان دارد.

۲-۵-۱-۲. روایاتِ آمر به عبادت صبی

این دسته شامل روایات متعددی است که بر ضرورت عبادت در سنین پایین تأکید دارند، از جمله:

— امام موسی بن جعفر علیه السلام از پدرانشان نقل می‌کنند: «مُرُوا صِبَّانَکُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا کَانُوا بَنَى سَبْعٍ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَیْهَا إِذَا کَانُوا بَنَى عَشْرِ، وَفَرِّقُوا بَیْنَهُمْ فِی الْمَضَاجِعِ»؛ کودکان خود را به نماز امر کنید، زمانی که به هفت سالگی رسیدند، و آن‌ها را از خواب بیدار کنید، زمانی که به ده سالگی رسیدند (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۱۶۰).

این روایت، نشان‌دهنده اهمیت آموزش عبادت از سنین پایین است.

— همچنین، امام کاظم علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند: «مُرُوا صِبَّانَکُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا کَانُوا بَنَى سَبْعِ سَنَیْنٍ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَیْهَا إِذَا کَانُوا بَنَى تِسْعِ سَنَیْنٍ»؛ کودکان خود را به نماز امر کنید زمانی که به هفت سالگی رسیدند، و آنان را تأدیب کنید زمانی که به نه سالگی رسیدند (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۸۵، ص ۱۳۲).

تأکید بر تأدیب و آموزش در سنین مختلف، نشان می‌دهد که عبادت باید بخشی از فرایند تربیت کودکان باشد.

— در روایت دیگری از امام کاظم علیه السلام آمده است: «إِذَا عَقَلَ الْغُلَامُ صَارَتْ عَلَیْهِ الصَّلَاةُ وَالصَّیَامُ»؛ نماز بر کودک واجب می‌شود زمانی که عاقل شود و روزه زمانی که توانایی انجام آن را داشته باشد (نوری، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۳۹۴). این جمله، به وضوح بر اهمیت فهم و توانایی در انجام عبادات تأکید دارد.

— همچنین، از امام صادق علیه السلام نقل شده است که کودکان را به روزه گرفتن امر

می‌کرد، و اگر مشاهده می‌کرد که گرسنگی یا تشنگی به کودک فشار آورده است، او را به افطار دستور می‌داد (ابن حنّون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۹۴).

این روایات به وضوح نشان می‌دهند که عبادت باید از سنین پایین آغاز شود و به تدریج به فرزندان آموزش داده شود.

این روایات به دو طریق می‌توانند مشروعیت عبادات صبی را اثبات کنند:

تقریب اول: عدم قید تمرینی

در این روایات، به صورت مطلق، به امر والدین به نماز اشاره شده و هیچ قیدی مبنی بر تمرینی بودن آن ذکر نگردیده است. از این رو، می‌توان از این اطلاق چنین فهمید که امر یاد شده، ناظر به مشروعیت عبادت است. اگر عبادات صبی مشروع نبود، لازم بود امام معصوم علیه السلام تصریح کند که والدین باید کودکان را تنها برای تمرین به نماز امر کنند و کودک نیز نباید قصد قربت نماید. بنابراین، فقدان این قید می‌تواند نشانه‌ای بر مشروعیت عبادات صبی باشد و حاکی از آن است که عبادات در نظر امامان معصوم علیهم السلام برای کودکان نیز دارای ارزش و مشروعیت است.

تقریب دوم: شدت امر

شدت امر در این روایات نیز می‌تواند دلیلی بر مشروعیت عبادات صبی باشد؛ چرا که امام علیه السلام در این روایات به فشار آوردن و سخت‌گیری نسبت به کودک در سن نه یا ده سال اشاره کرده‌اند. از آنجا که اگر عملی مشروع نباشد، امر و تشویق به آن بی‌معنا خواهد بود - و صرف تمرین، نیازمند فشار و تأدیب نیست - این شدت در توصیه و الزام، می‌تواند نشانه‌ای بر مشروعیت عبادات صبی باشد. تأکید بر اهمیت عبادت در سنین پایین و لزوم آموزش صحیح آن به کودکان، حاکی از توجه ویژه اسلام به تربیت دینی فرزندان است.

۲-۵-۳. دلالت التزامی روایات بر مشروعیت عبادات صبی

اگرچه این دسته از روایات به طور مستقیم دلالتی بر مشروعیت عبادات صبی ندارند، اما دلالت التزامی آن‌ها برای اثبات این امر کفایت می‌کند. در این روایات، حکم به صحت برخی اعمال تکلیفی یا وضعی کودک داده شده است. از آنجا که عمل او صحیح شمرده شده، می‌توان نتیجه گرفت که عمل او مشروع بوده است؛ زیرا روشن است که عمل نامشروع، صحیح نیست.

این گونه روایات فراوان اند، از جمله:

امام باقر علیه السلام فرمودند: «إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ عَشْرَ سَنِينَ أَعْتَقَ وَتَصَدَّقَ مِنْ مَالِهِ وَأَوْصَى»؛ زمانی که پسر به ده سالگی رسید، می تواند بنده آزاد کند، از مالش صدقه دهد و وصیت کند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۸).

این روایت نشان می دهد که کودک در این سن می تواند در مال خود تصرفاتی انجام دهد که نشانه مشروعیت و نفوذ اعمال اوست.

همچنین از امام باقر یا امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «إِذَا عَقَلَ الْغُلَامُ قَبْلَ أَنْ يَحْتَلِمَ جَازَ طَلَاؤُهُ وَصَدَقَتَهُ وَوَصِيَّتُهُ»؛ زمانی که پسر عقل کامل پیدا کند، اما هنوز بالغ نشده باشد، طلاق او، صدقه اش و وصیتش نافذ است (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۸۵).

این روایت نیز نشان می دهد که عقل و درک کودک در انجام برخی اعمال دینی و اجتماعی ملاک قرار می گیرد.

ابی بصیر از امام صادق علیه السلام روایت کرده است: «إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ سَبْعَ سَنِينَ أَوْصَى مِنْ مَالِهِ بِقَدْرِ سَبْعِينَ»؛ زمانی که پسر به هفت سالگی برسد، می تواند مقدار اندکی از مال خود را وصیت کند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۹).

این روایت نیز به روشنی بیان می کند که کودک از سنین پایین، می تواند در امور مالی خود تصرف کند.

بنابراین، این روایات نشان می دهند که تصرفات و دیگر اعمال مشروط به بلوغ، در حق صبی جایز و نافذ است. از این رو، می توان نتیجه گرفت که عبادات صبی در مرحله پیشین نیز مشروع بوده اند و پس از آن، حکم به نفوذ تصرفات صبی شده است. این تأکید بر مشروعیت اعمال کودکان، بیانگر اهمیت تربیت دینی و مذهبی آنان از سنین پایین است و می تواند برای والدین و مربیان، راهنمایی روشن در مسیر تربیت صحیح فرزندان باشد.

۶-۱-۲. حکم عقل

از نظر نگارندگان، یکی دیگر از دلایلی که می توان برای مشروعیت عبادات کودکان اقامه نمود، حکم عقل است. عقل در زمینه مستقلات عقلی، به طور مستقل به حسن

وقبح افعال حکم می‌کند. برای نمونه، فاعل عدل و کسی که امانت را رعایت می‌کند، مستحق مدح است، در حالی که فاعل ظلم و بی‌عدالتی مستحق ذم خواهد بود. در این میان، عقل هیچ تفاوتی میان فاعل بالغ و غیر بالغ قائل نمی‌شود.

با توجه به ملازمه‌ای که میان حکم عقل و شرع وجود دارد، هرگاه عقل به چیزی حکم کند، شرع نیز آن را تأیید می‌نماید. بنابراین، پس از اثبات حسن عقلی عبادات کودکان، استحقاق ثواب شرعی نیز به دنبال آن خواهد آمد؛ و می‌توان نتیجه گرفت که عبادات کودکان مستحق ثواب است.

این استدلال، هرچند مختص مواردی است که در شمار مستقلات عقلی به شمار می‌آیند، اما با توجه به اینکه میان انواع واجبات تفکیکی وجود ندارد، می‌توان به صحت تمام عبادات کودکان حکم کرد.

البته، لازم به ذکر است که این استدلال مبتنی بر پذیرش چند اصل است:

اولاً، قاعده ملازمه؛

ثانیاً، اجماع مرکب؛

و ثالثاً، ملازمه میان ثواب و مشروعیت عمل.

بنابراین، با فرض پذیرش این مبانی، می‌توان به مشروعیت عبادات کودکان حکم نمود.

۲-۲. نظریه دوم: عدم مشروعیت عبادات صبی

نظریه دوم بر این باور است که عبادات کودکان مشروع نیستند؛ بنابراین، کودک در برابر انجام تکالیف و واجبات، هیچ‌گونه ثواب یا پاداشی از جانب خداوند دریافت نمی‌کند. با این حال، ولی کودک می‌تواند ثواب تمرین دادن او را کسب نماید. این دیدگاه در میان فقهای شیعه طرف دارانی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

«علامه حلی می‌نویسد: «لأن الصبي مرفوع عنه القلم، فلا يُحكم بمشروعية التكالیف في حقّه»؛ چون کودکان شرط اصلی تکلیف را ندارند، لذا نمی‌توان به مشروعیت تکالیف در حق آنان حکم کرد (حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۱۶).

شهید ثانی نیز بیان می‌کند: «مشروعية صوم الصبي غير مقبولة، لأن الخطابات

بررسی تحلیلی روایات و آراء فقهی در مشروعیت عبادات کودکان / حمیدرضا یغمائی و ۱۵۵...

التكليفية تتعلق بالبالغين، والرأي الصحيح أنّ عبادات الصبي تمرينية فقط، وليست شرعية؛ مشروعیت روزه کودک پذیرفتنی نیست؛ زیرا خطابات تکلیفی متوجه بالغین است، و نظر صحیح این است که عبادات کودک تنها جنبه تمرینی دارند و شرعی نیستند (شهید ثانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۵).

محدث بحرانی نیز در خصوص روزه کودک می گوید: «صوم الصبي غير صحيح، كما لا يُقبل صوم المجنون لعدم القصد الصحيح»؛ روزه کودک صحیح نیست، همان گونه که روزه دیوانه به دلیل نبود قصد صحیح پذیرفته نمی شود (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۱۶۵).

برای اثبات این نظریه، به چندین دلیل تمسک شده است:

۲-۱-۲. مشروعیت به بلوغ

اولین و شاید مهم ترین دلیل برای عدم مشروعیت تکلیف، مشروط بودن آن به بلوغ است. به عبارت دیگر، زمانی که شرط (بلوغ) از میان برود، مشروط (تکلیف) نیز منتفی می شود. بنابراین، از آن جا که کودکان شرط اصلی تکلیف را ندارند، نمی توان به مشروعیت تکالیف در حق آنان حکم کرد (حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۱۶).

این استدلال، خالی از مناقشه نیست؛ زیرا در شریعت، واجبات و محرمات مشروط به بلوغ شده اند. به بیان دیگر، اگر قرار باشد تکلیفی واجب شود، یکی از شروط شرعی آن بلوغ است؛ اما بلوغ، مانع عقلی به شمار نمی آید و می توان در نبود بلوغ، به مشروعیت عبادات صبی حکم کرد. در واقع، بلوغ تنها مانع وجوب است و الزام را از ناحیه شارع برمی دارد، ولی این به معنای عدم جواز و عدم مشروعیت عمل نیست.

بنابراین، مستدل باید اثبات کند که در صورت نبود بلوغ، اصل مشروعیت تکلیف نیز منتفی است؛ حال آن که صرف اثبات عدم وجوب، کافی برای اثبات عدم مشروعیت نیست (عاملی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۴۲).

همچنین، چنان که در پایان بحث مربوط به امتنانی بودن حدیث رفع نیز اشاره شد، رابطه میان «امر» و «مشروعیت» از نوع عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر امری، مثبت مشروعیت است، اما هر مشروعیتی لزوماً نیازمند امر الزامی نیست.

بنابراین، اگرچه امر برداشته می‌شود، اما این بدان معنا نیست که مشروعیت نیز منتفی شود. بلکه ملاک همچنان وجود دارد و می‌توان براساس آن، به مشروعیت عبادات صبی حکم نمود.

۲-۲-۲. روایات

برای استدلال به عدم مشروعیت عبادات صبی، به روایتی صحیح از امام صادق (ع) استناد شده است. ایشان از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کنند: «عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبد الله (ع) قال: سمعته يقول: خرج رسول الله (ص) حاجًا فمرَّ بامرأة ومعها صبي، فقالت: يا رسول الله، ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجره»؛ عبدالله بن سنان از ابی عبدالله (ع) نقل می‌کند که گفت: شنیدم ایشان می‌فرمودند: رسول الله (ص) در حال حج بودند که زنی به ایشان نزدیک شد و کودکی را با خود داشت. گفت: ای رسول خدا، آیا برای این کودک حج هست؟ حضرت فرمودند: بله، و پاداش آن برای توست (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۷).

در این روایت، پیامبر اکرم (ص) پاداش حج را برای مادر کودک تعیین کرده‌اند، که به نظر می‌رسد دلالت بر عدم مشروعیت عبادات صبی دارد. یعنی برای کودک، پاداشی در نظر گرفته نشده و تنها پاداش به مادر تعلق گرفته است.

برای پاسخ به این استدلال، ابتدا باید نکاتی را متذکر شد:

۱. تأمل در معنای روایت: پاسخ پیامبر (ص) به این صورت است: «قَالَ نَعَمْ وَلَكَ أَجْرُهُ». این جمله می‌تواند بدین معنا باشد که حج کودک صحیح است و او نیز از ثواب آن بهره‌مند می‌شود. بنابراین، هم کودک و هم مادر در این عمل نیک، از ثواب برخوردار خواهند شد.

۲. قضیه اطلاق و تقیید: در علم اصول گفته می‌شود که مثبتین نمی‌توانند یکدیگر را تقیید بزنند (صدر، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۸۰). به این معنا که اگر روایات دیگری وجود داشته باشند که مشروعیت عبادات صبی را تأیید می‌کنند، این روایت نمی‌تواند نقش مقید داشته باشد. در نتیجه، روایات دیگر که به مشروعیت عبادات صبی اشاره دارند، همچنان معتبر خواهند بود.

با توجه به این دو نکته، روشن می‌شود که با وجود روایات پیشین که بر مشروعیت

عبادات صبی دلالت دارند، می‌توان نتیجه گرفت که کودک در انجام عبادات خود پاداش می‌گیرد و ولیّ او نیز به سبب تربیت و هدایت فرزند، از پاداش الهی بهره‌مند خواهد شد. بنابراین، استدلال به عدم مشروعیت عبادات صبی با این روایت، قانع‌کننده نیست و نمی‌تواند در برابر سایر روایات، نقش معارض یا مقید ایفا کند.

۲-۲-۳. فهم عرف

یکی دیگر از دلایل مبتنی بر عدم مشروعیت عبادات صبی، فهم عرف است. بر اساس این استدلال، زمانی که عرف شخصی را «مرفوع القلم» می‌داند، گفتار و کردار او را فاقد اعتبار تلقی می‌کند و آن‌ها را در حکم افعال حیوانات می‌پندارد. بنابراین، عبادات صبی نیز از درجه مشروعیت ساقط خواهند شد (بجنوردی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۱۷).

این استدلال نیز از جهات صغری و کبری دچار مناقشه است:

- نقص در صغری:

فهم عرف به تنهایی حجت نیست، مگر آنکه به حد ظهور برسد. در اینجا، چنین ظهوری اثبات نشده و مستدل نیز ادعای ظهور نکرده است؛ در نتیجه، نمی‌توان فهم عرف را معتبر دانست.

- عدم اعتبار حکم عرف:

این فرض که عرف شخصی را به صرف مرفوع القلم بودن، همانند بهائم تلقی کند، فاقد دلیل است. واقعیت این است که عرف، به افعال صبی اهمیت می‌دهد و سعی در اصلاح و جهت‌دهی آن دارد. بنابراین، افعال و عبادات کودک را از درجه اعتبار ساقط نمی‌داند.

- لزوم تأیید شارع:

حتی اگر عرف چنین تصویری داشته باشد، این برداشت تنها در صورتی حجت است که شارع نیز آن را تأیید کند. حال آنکه بر اساس روایاتی که در بخش مستدلین به مشروعیت عبادات صبی مطرح شد، شارع افعال او را پذیرفته و به آن‌ها ثواب تعلق داده است. پس تنها در صورتی می‌توان به فهم عرف استناد کرد که مطابق با نظر شارع باشد؛ در غیر این صورت، فاقد حجیت است. بر این اساس، استدلال مبتنی

برفهم عرف نیز دچار اشکالات جدی است و نمی‌تواند به عنوان دلیل معتبر برای نفی مشروعیت عبادات صبی پذیرفته شود.

با توجه به دلایل ارائه شده و مناقشات وارد بر آن‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که ادله طرف‌داران مشروعیت عبادات صبی از قوت بیشتری برخوردار است. بنابراین، حکم به مشروعیت عبادات صبی تقویت می‌شود و ضعف سایر اقوال نیز آشکار می‌گردد. برای نمونه، قول سوم که قائل به صحت عبادات صبی است ولی آن‌ها را فاقد مشروعیت می‌داند، نادرست است؛ چراکه صحت به معنای انطباق عمل با مأثور به است. اگر عبادت کودک صحیح باشد، به این معناست که شارع به آن امر کرده است و وجود امر شارع نیز به وضوح مستلزم مشروعیت است؛ زیرا همان‌طور پیش‌تر بارها گفته شد، هر عملی که شارع به آن امر کرده باشد، مشروع است.

افزون بر این، قول چهارم که می‌گوید عبادات کودک «شرعی تمرینی» است نه «شرعی اصلی» (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۸۷)، در واقع اصطلاحی بی‌مبنای علمی است؛ چراکه یا عملی شرعی هست و یا نیست. اگر شرعی باشد، باید در چارچوب یکی از دو صورت «وجوب» یا «استحباب» اتیان گردد، و تعبیر «شرعی تمرینی» صرفاً یک جعل اصطلاحی بدون پایه اصولی و فقهی است. کسانی که از این تعبیر استفاده کرده‌اند، باید آن را به درستی تبیین و توجیه کنند.

همچنین، قول پنجم که ترکیبی از قول اول - مشروعیت عبادات صبی - و روایت عبدالله بن سنان است - عبدالله بن سنان از ابی عبدالله علیه السلام نقل می‌کند که گفت شنیدم اومی گوید: رسول الله صلی الله علیه و آله در حال حج بودند که زنی به ایشان نزدیک شد و کودکی را با خود داشت و گفت: ای رسول الله صلی الله علیه و آله، آیا برای این کودک می‌توان حج انجام داد؟ حضرت فرمودند: بله، و پاداش آن برای توست» (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۷) و بر این اساس، قائل است که عبادت کودک شرعی است، اما ثواب آن برای ولی اوست، نیز با همان اشکال قول سوم مواجه است. اگر عمل، شرعی باشد، یعنی شارع به آن امر کرده است و همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته شد، هر جا که امر باشد، ثواب نیز برای فاعل آن در نظر گرفته می‌شود. بنابراین، منطقی نیست که فاعل عمل شرعی، از ثواب آن محروم باشد و دیگری به جای او پاداش بگیرد.

بررسی تحلیلی روایات و آراء فقهی در مشروعیت عبادات کودکان / حمیدرضا یغمائی و ۱۵۹۰۰

در نتیجه، همان طور که مشهور فقهای شیعه معتقدند، قول صحیح در این مسئله، مشروعیت عبادات صبی است.

۳. بررسی آثار صحت عبادات صبی

۳-۱. صحت نماز و روزه صبی

باید به این نکته توجه داشت که میان «واجب» بودن یک عمل و «صحت» آن تلازمی وجود ندارد. نماز که بر فرد بالغ، واجب و مشروع است، صحیح نیز هست؛ اما درباره صبی، گرچه نماز بر او واجب نیست، می تواند صحیح باشد. زیرا «بلوغ، شرط وجوب است، نه شرط صحت». بنابراین، عدم وجوب ملازم با عدم صحت یا عدم مشروعیت نیست. از این رو، بسیاری از علما به عدم ملازمه میان این دو قائل اند. علامه حلی رحمته الله با اینکه قائل به عدم وجوب نماز بر صبی است، اما معتقد است که نماز او شرعی است؛ و این شرعی بودن، به معنای صحت نماز صبی است (حلی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۳۱).

صاحب جواهر رحمته الله نیز تصریح کرده است که بر اساس شرعیت نماز صبی، هر شرطی که برای نماز بالغ لازم است، برای صبی نیز لازم خواهد بود. بنابراین، زن نمی تواند پیش از او یا در محاذات او نماز بخواند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۳۲۹).

نراقی رحمته الله نیز بر این نکته تأکید کرده است: «لمنع خروج عبادات الصبی عن الشرعية بإطلاقها، وإما هي خارجة عن الواجبة على نفسها»؛ یعنی عبادات صبی، اگرچه بر او واجب نیست، اما شرعی است (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۱۰۸).

نتیجه آن که، اعمال عبادی صبی با این که بر او واجب نیست، چون شرط عام تکلیف یعنی بلوغ را ندارد، اما صحیح و شرعی اند و ثواب نیز بر فاعل آن ها مترتب خواهد شد.

۳-۲. آثار تربیتی

یکی از مهم ترین آثار این بحث، ثمرات تربیتی آن برای کودکان و والدین است. اگر کودکان گمان کنند که اعمال عبادی شان که معمولاً با مشقت نیز همراه است هیچ

ثمره‌ای ندارد و بی‌فایده است، به‌طور طبیعی انگیزه خود را برای انجام این اعمال از دست خواهند داد. همچنین، اگر از نظر والدین نیز این اعمال فاقد مشروعیت تلقی شود، آنان نیز انگیزه‌ای برای تشویق کودک به عبادت نخواهند داشت؛ و در نتیجه، اهمیت فراوانی که اسلام برای تشویق کودکان به اعمال عبادی قائل است، به تدریج کم‌رنگ خواهد شد.

بنابراین، می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین ثمرات این مسئله، آثار تربیتی آن در تقویت انگیزه عبادی در کودکان و حفظ نقش هدایت گروالدین است.

نتیجه‌گیری

پس از تشریح اصطلاحات مطرح شده، ادله طرفین در باب مشروعیت و عدم مشروعیت عبادات کودکان مورد بررسی قرار گرفت. از میان این دو دیدگاه، ادله قائلین به مشروعیت عبادات کودکان از اتقان و استحکام بیشتری برخوردار بود. مهم‌ترین دلیل در این زمینه، مجموعه‌ای از روایات بود که یا به‌صورت مستقیم و یا با دلالت التزامی، بر مشروعیت عبادات صبی دلالت داشتند.

افزون بر این، دلایل دیگری نیز در تأیید این مدعا مورد بحث و بررسی قرار گرفت که برخی از آن‌ها مورد پذیرش واقع شدند و برخی دیگر با مناقشات مواجه شدند. در مقابل، هیچ‌یک از ادله قائلین به عدم مشروعیت عبادات صبی پذیرفته نشد و همگی مورد اشکال واقع گردیدند.

در نهایت، روشن شد که ادله قائلین به مشروعیت عبادات صبی از قوت و انسجام بیشتری برخوردار است و می‌توان با اطمینان، به آن التزام پیدا کرد.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۴ ه.ق)، الخصال، تهران: کتابخانه اسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ ه.ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب حوزه.
۳. بجنوردی، سید میرزا حسن موسوی، (۱۳۱۹ ه.ق)، القواعد الفقهية، نجف: ادب.
۴. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، (۱۴۰۵ ه.ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۵. حکیم، سید محسن طباطبایی، (۱۴۱۶ ه.ق)، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دارالتفسیر.

بررسی تحلیلی روایات و آراء فقهی در مشروعیت عبادات کودکان / حمیدرضا یغمائی و ... ۱۶۱

۶. حلی، محقق، نجم الدین جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ هـ.ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۷. حلی، محقق، نجم الدین جعفر بن حسن، (۱۴۰۷ هـ.ق)، المعترف فی شرح المختصر، قم: مؤسسه سید الشهداء علیه السلام.
۸. خوئی، ابوالقاسم، (۱۳۵۲ ش)، أجود التقريرات، قم: مطبعة العرفان.
۹. خوئی، ابوالقاسم، (بی تا)، مصباح الفقاهة، نجف: ادب.
۱۰. شاهرودی، سید محمود بن علی حسینی، (بی تا)، کتاب الحج، قم: مؤسسه انصاریان.
۱۱. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، (۱۴۰۵ هـ.ق)، رسائل، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۲. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۲ هـ.ق)، الدروس الشرعية، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۳. شهید ثانی، زین الدین عاملی، (۱۴۱۴ هـ.ق)، مسالك الأفهام فی شرح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۱۴. صدر، محمدباقر، (۱۴۱۷ هـ.ق)، بحوث فی علم الأصول (چاپ دوم)، قم: مرکز الغدير للدراسات الإسلامية.
۱۵. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، (۱۴۰۹ هـ.ق)، العروة الوثقی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۶. طباطبائی حکیم، محمد سعید، (۱۴۲۸ هـ.ق)، الکافی فی أصول الفقه، بیروت: دارالهیلال.
۱۷. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، (۱۳۹۰ هـ.ق)، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۱۸. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ هـ.ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۱۹. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ هـ.ق)، المبسوط، تهران: المكتبة المرتضوية.
۲۰. عاملی، محمد بن علی موسوی، (۱۴۱۱ هـ.ق)، مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۱. حسینی روحانی، سید صادق، (۱۴۱۲ هـ.ق)، فقه الصادق علیه السلام، بی جا: مدرسة الإمام الصادق علیه السلام.
۲۲. حلی (فخر المحققین)، محمد بن حسن بن یوسف، (۱۳۸۷ هـ.ق)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۳. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۴ هـ.ق)، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۴. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۳ هـ.ق)، مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه.
۲۵. خمینی، روح الله؛ فاضل موحدی لنکرانی، محمد؛ خامنه ای، علی؛ گلپایگانی، محمدرضا؛ خوئی، ابوالقاسم؛ تبریزی، جواد؛ مکارم شیرازی، ناصر؛ بهجت، محمد تقی؛ صفائی گلپایگانی، لطف الله؛ اراکی، محمد علی؛ سیستانی، علی؛ شبیری زنجانی، موسی؛ نوری همدانی، حسین، (۱۳۸۱)، توضیح المسائل مراجع، قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ هـ.ق)، العین، قم: مؤسسه دارالهیجرة.

۱۶۲ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، ش ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۲۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۴ ه.ق)، قاموس المحيط، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. عاصف افتخاری، محمد، (بهار و تابستان ۱۳۹۹)، بررسی مشروعیت عبادات کودکان نابالغ از منظر فقه اهل بیت علیهم‌السلام، دوفصلنامه علمی - تخصصی خانواده در آینه فقه، شماره ۵.
۲۹. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ه.ق)، الکافی (چاپ چهارم)، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۰. مجلسی (علامه)، محمدباقر اصفهانی، (۱۴۱۰ ه.ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الطبع والنشر.
۳۱. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۴۰۶ ه.ق)، قواعد فقه (محقق داماد) (چاپ دوازدهم)، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۲. محمدزاده رهنی، محمدرضا، (پاییز ۱۳۹۰)، بررسی مشروعیت عبادات کودکان از دیدگاه فقه امامیه، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات حقوق اسلامی، شماره ۲۵.
۳۳. مقدادی داوودی، مهدی، (بهار ۱۳۹۸)، بررسی احکام وضعی و تکلیفی صبیان از نگاه فقه امامیه، پژوهش‌های فقه اسلامی و مبانی حقوق، شماره ۲.
۳۴. مغربی، ابوحنیفه، نعمان بن محمد تمیمی، (۱۳۸۵ ه.ق)، دعائم الإسلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام.
۳۵. نجفی، صاحب جواهر، محمد حسن، (۱۴۰۴ ه.ق)، جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. نراقی، ملا محمد مهدی بن ابی‌ذر، (۱۴۱۵ ه.ق)، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام.
۳۷. نوری، محدث، میرزا حسین، (۱۴۰۸ ه.ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام.
۳۸. نراقی، ملا احمد بن محمد مهدی، (۱۴۱۷ ه.ق)، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال والحرام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.