

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- تحلیل حکمت تشریح کفاره از منظر قرآن کریم / مهدی آریان‌فر و سارا شکفته ۵
اعلمیت اجتهاد گروهی و نقش آن در مرجعیت شورایی
- حسن باقریه یزدی، علی فارسی مدان و احمد مبلغی ۳۱
تأملی بر نظر مشهور پیرامون اقتدا در رکوع امام / رضا پورصدقی و فهیمه روح‌الهی و فهیمه موثق ۵۱
تأثیر علم، جهل و نسیان در احکام میقات / رضا حق‌پناه ۷۱
تحلیل انتقادی مواجهه فقیهان با روایات رهنمون بر توسعهٔ موارد زکات / البرز محقق‌گرمی ... ۸۹
کاوشی پیرامون مبحث اطلاق مقامی و تأثیر آن در گزاره‌های فقه‌عبادی
- حمیدرضا معارفی زنجانی‌اصل و علی سعیدی فاضل ۱۱۵

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 النخطی 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). رحیق 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)، ۳-۲۵، <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 هرایراد 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.



A Theoretical Analysis of the Wisdom Behind the Legislation of Kaffārah (Expiation) from the Perspective of the Holy Quran

Mahdi Ariyanfar¹ | Sara Shekofteh²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Interpretation, Faculty of Quranic Sciences, Bojnord, University of Quranic Sciences and Studies, Qom, Iran. Email: ariyanfar@quran.ac.ir
2. Master's Graduate in Quranic Sciences and Interpretation, Department of Quranic Sciences and Interpretation, Faculty of Quranic Sciences, Mashhad, University of Quranic Sciences and Studies, Qom, Iran. Email: shekoftesara966@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 22 December 2024

Revised: 2 March 2025

Accepted: 23 July 2025

Available Online: 27 July 2025

Keywords:

Kaffārah(Expiation)
Legislation, Wisdom of
Kaffārah, Holy Quran,
Qualities of Kaffārah,
Philosophy of Islamic
Rulings, Worship Laws.

ABSTRACT

One of the most important purposes of human creation is worship and servitude, and true worship of God is only possible through compliance with Divine laws and rulings. Out of grace, God the Exalted has provided alternatives and penalties to compensate for violations of these commandments, thereby mitigating or removing the worldly repercussions and the Hereafter's punishment for such disobedience. The most prominent example of these alternatives in worship-related laws is kaffārah (expiation), which Islamic jurists have extensively discussed in various jurisprudential chapters such as pilgrimage, fasting, and others regarding its limits, conditions, and quantities. However, a systematic study on the wisdom and philosophy behind the legislation of kaffārah from the Quranic perspective, which constitutes the aim of this research, has not yet been undertaken. Therefore, this study, using a descriptive-analytical approach and relying on scholarly library sources, attempts to uncover and analyze the wisdom behind the prescription of kaffārah for certain religious disobediences, including neglecting obligatory acts or committing forbidden deeds, with particular focus on the Holy Quran. The findings reveal that kaffārah in the Quran has both general and specific instances, encompassing numerous profound secrets in its legislation. The authors, by examining Quranic verses, have analyzed the wisdom of kaffārah in terms of preserving religion, attaining piety, gaining benefit and warding off harm, rationality, gratitude and heeding advice, purification and cleanliness, reforming affairs, eradicating the effects of sin, and deterring repeated disobedience. These cases have been identified and supported through Quranic evidences.

Cite this article: Ariyanfar, M.; Shekofteh, S. (2024). A Theoretical Analysis of the Wisdom Behind the Legislation of Kaffārah (Expiation) from the Perspective of the Holy Quran. *Ibadah Fiqh Doctrines*, 4(7), 5-30. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.6598.1204>





تحلیل حکمت تشریح کفاره از منظر قرآن کریم

مهدی آریان فر^۱ | سارا شکفته^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و تفسیر، دانشکده علوم قرآنی بجنورد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.

رایانامه: ariyanfar@quran.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه علوم قرآن و تفسیر، دانشکده علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.

shkeftesara966@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

یکی از مهم‌ترین اهداف خلقت انسان، عبادت و عبودیت است و عبادت و بندگی خداوند جز از طریق عمل به احکام الهی امکان‌پذیر نیست. خداوند متعال برای جبران کردن مخالفت با این احکام، از روی لطف، جایگزین‌ها و جریمه‌هایی را قرار داده است تا محوکننده یا تخفیف‌دهنده اثر دنیوی و عقاب اخروی این مخالفت باشد. مهم‌ترین مصداق این جایگزین‌ها در احکام عبادی، «کفاره» است که فقهای اسلامی در ابواب گوناگون فقهی مانند حج و صوم و... درباره حدود و کیفیت و کمیت آن به تفصیل سخن گفته‌اند. با وجود این، درباره حکمت و فلسفه تشریح کفاره از منظر قرآن که هدف این پژوهش می‌باشد مطالعه نظام‌مندی صورت نپذیرفته است، بنابراین، پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی و با کمک اسناد علمی کتابخانه‌ای، درصدد کشف و تحلیل حکمت‌های تشریح کفاره برای برخی از نافرمانی‌های دینی اعم از ترک واجبات و یا انجام محرمات الهی با محوریت قرآن کریم است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در قرآن کریم کفاره، مصادیق عام و خاصی دارد و اسرار پرشماری در تشریح آن نهفته است. راقمان این سطور با واکاوی آیات قرآنی، حکمت کفاره را به مواردی از قبیل حفظ دین، تحصیل تقوا، جلب منفعت و دفع ضرر، خردورزی، سپاسگزاری و پندپذیری، طهارت و پاکی، اصلاح امور، زدودن آثار گناه و بازدارندگی از نافرمانی مجدد، تحلیل نموده‌اند. موارد مزبور با شواهد قرآنی مورد بازشناسی قرار گرفته است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۱۰/۰۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۱۲/۱۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۵/۰۱

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۵/۰۵

کلیدواژه‌ها:

تشریح کفاره، حکمت

کفاره، قرآن کریم،

خصال کفاره، فلسفه

احکام، احکام عبادی.

استناد: آریان فر، مهدی؛ شکفته، سارا. (۱۴۰۴). تحلیل حکمت تشریح کفاره از منظر قرآن کریم. آموزه‌های فقه عبادی، ۴(۷)، ۳۰-۵.

<https://doi.org/10.30513/jwd.2025.6598.1204>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه

احکام شرعی برپایه مصالح و مفاسد وضع شده و انجام و نهادینه شدن آن‌ها در سطح فردی و اجتماعی، ضامن سعادت دنیوی و اخروی بشر است. بنابراین، تمام احکام و تکالیف الهی از فلسفه و حکمتی برخوردارند که بسیاری از آن‌ها بر ما پوشیده مانده است. در این میان، حکمت برخی از احکام در آموزه‌های قرآنی و روایی بیان شده و نیازمند تبیینی شفاف است، و فلسفه بخش دیگری از تکالیف الهی به مرور زمان و با پیشرفت علم بشری آشکار شده و خواهد شد. از سوی دیگر، اگر هم نتوانیم به همه حکمت‌های نهفته در احکام عبادی آگاهی یابیم، اعتقاد به حکیم بودن خداوند به عنوان شارع مقدس، ما را از تردید و دودلی می‌رهاند. بی‌تردید، دانستن حکمت و فلسفه احکام، تأثیر فراوانی بر پذیرش ذهنی، قلبی و درونی احکام از سوی انسان دارد، به گونه‌ای که او را به مرحله یقین، باور و اطمینان قلبی می‌رساند و باعث می‌شود بی‌درنگ و بدون هیچ‌گونه مقاومتی در برابر حکم الهی سرتعظیم فرود آورد و آن را انجام دهد.

یکی از موضوعات دینی مورد ابتلای مسلمانان و مؤمنان، حکم «کفاره» است که نیازمند بازتیین در خصوص ابعاد مختلف، از جمله حکمت و فلسفه تشریح آن می‌باشد. کفاره‌های شرعی بازتاب گسترده‌ای در قرآن و روایات دارند و از همین رو، برخی از فقهای اسلام در آثار فقهی خود به مبحث احکام کفاره توجه ویژه‌ای نشان داده‌اند (به عنوان نمونه، نک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۲۰۷؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۶۹؛ نجفی، ۱۳۶۸، ج ۳۳، ص ۱۷۸-۱۶۷). بر اساس تعالیم قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام، گناه برای انسان آثار وضعی و تکلیفی دارد؛ یعنی نظام هستی نسبت به کردارهای انسان واکنش نشان می‌دهد و گناهان او بدون مکافات نمی‌ماند.

به عنوان نمونه، قرآن کریم پیامد ایمان و تقوا را نزول برکات آسمانی دانسته است (اعراف: ۹۶) و پیامد برخی گناهان را حبط و نابودی اعمال نیک معرفی می‌کند (به عنوان مثال، نک: حجرات: ۲). هر انسانی در آخرت نفس عمل خود را مشاهده می‌کند (آل عمران: ۳۰) و این‌گونه نیست که جزا و پاداش صرفاً قراردادی باشد؛

تحلیل حکمت تشریح کفاره از منظر قرآن کریم / مهدی آریان فرو سارا شکفته ۸

از این رو، گناه دارای واقعیتی مجسم است که در آخرت برای ما آشکار می‌شود. آیات متعددی در قرآن کریم به روشنی بر این مطلب تأکید دارند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ص ۴۱۶-۴۱۲).

امام سجاده علیه السلام نیز در روایتی مفصل، آثار وضعی گناهان را مواردی همچون تغییر و زوال نعمت، پشیمانی، کاهش روزی، نزول بلا، آبرو بردن، مرگ زود هنگام، قطع باران و عدم قبولی دعا بر شمرده‌اند (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۲۷۰). بر این اساس، گناه تأثیری منفی بر روح و جسم انسان باقی می‌گذارد؛ از این رو، آموزه‌های دینی در وهله نخست تلاش دارند انسان را از ارتکاب گناه بازدارند، و اگر این امر محقق نشد، در وهله دوم راهی برای جبران بخشی از آثار منفی گناه پیش روی او قرار می‌دهند تا انسان گناهکار به طور کامل از رحمت الهی ناامید نشود.

یکی از راه‌های جبران معصیت، «کفاره» است. بدیهی است که انسان، اگر بخواهد خود را در معرض رحمت الهی قرار دهد، باید در صدد جبران آن از طریق پرداخت کفاره برآید.

بنابراین، کفاره‌ها قوانینی بازدارنده‌اند که انگیزه نافرمانی را در بنده تضعیف می‌کنند. شارع حکیم به خوبی می‌داند بنده نافرمان با شکستن حدود عبودیت و پیروی از نفس در ارتکاب گناه یا ترک واجب، خیر بزرگی را از دست می‌دهد. از آنجاکه خداوند بخشنده است و هیچ‌گونه بخلی ندارد، فرصتی به بنده نافرمان می‌دهد تا ثواب از دست رفته را جبران کند؛ از این رو، تشریح کفاره برای تهذیب جان‌ها فواید واقعی و حکمت‌های متعددی دارد.

در موضوع کفاره، پرسشی که مطرح می‌شود این است که اساساً حکمت وضع کفاره‌ها چیست و کفاره چه تأثیری بر زندگی دنیوی و اخروی انسان دارد؟ در آیات قرآن و سخنان مفسران حقیقی آن، یعنی امامان معصوم علیهم السلام، مطالب بسیاری در تبیین حکمت‌های احکام و عبادات اسلامی وجود دارد که بر آگاهی و اطمینان قلبی ما می‌افزاید. از این رو، در این پژوهش تلاش می‌شود فلسفه و حکمت تشریح کفاره گناهان، با محوریت آموزه‌های قرآنی، بررسی و تحلیل شود تا زمینه پاسخ به پرسش‌های یادشده فراهم آید و دغدغه ذهنی برخی افراد، به ویژه نسل جوان امروز که

بیش‌تر به دنبال چرایی احکام هستند، در خصوص کفاره برطرف گردد. در باب پیشینه تحقیق، گفتنی است درباره فلسفه برخی احکام قرآن - مانند نماز - مطالعات نظام مند فراوانی صورت گرفته که بارزترین آن‌ها کتاب «سز الصلاة» امام خمینی (ره)، «اسرار الصلاة» علامه جوادی آملی، و اثر میرزا جواد آقا ملک تبریزی است. همچنین، در خصوص فلسفه کلی احکام قرآن نیز پژوهش‌هایی سامان یافته است، مانند: فلسفه احکام قرآن: عبادات، احکام خانواده و معاملات مالی (زلمی، ۱۳۹۰) و نکته‌های قرآنی درباره فلسفه احکام قرآن (کامرانیان، ۱۳۹۴).

در نوع دیگری از مطالعات پژوهشی پیرامون کفاره، موضوعاتی همچون عبادی بودن کفاره (فای عسر، ۱۳۹۰، ص ۵۳-۵۴) و ابعاد اخلاقی و تربیتی کفارات قرآنی (ملک افضلی اردکانی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۳-۲۳۶) مورد واکاوی قرار گرفته است. با این حال، در هیچ یک از پژوهش‌های پیشین، حکمت و فلسفه کفاره با محوریت قرآن کریم به طور جامع بازشناسی نشده است. تنها در کتاب فرهنگ نامه اسرار و معارف حج، سه مورد از حکمت‌های کفاره به صورت کلی بیان شده است (ن.ک: معاونت امور روحانیون مرکز تحقیقات حج، ۱۳۸۷، ص ۱۵۱-۱۴۹).

این در حالی است که پژوهش پیش‌رو، فراتر از آن، با نگاهی قرآنی به موارد متعددی از حکمت‌های کفاره دست یافته است. افزون بر بیان حکمت‌های قرآنی کفاره، تبیین بسامد واژگانی «کفاره» و بیان مصادیق آن با محوریت قرآن، وجه تمایز دیگر این مطالعه با پژوهش‌های پیشین به شمار می‌رود.

۱. مفهوم‌شناسی کفاره

۱-۱. کفاره در لغت

کفاره از ریشه «کفر» بوده و در لغت به معنای پوشاندن، مخفی کردن و نهفتن چیزی است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۰۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۱۴۸). از همین رو، «کافر» بر کشاورز و شب اطلاق شده است؛ زیرا کشاورز دانه و بذر را زیر خاک پنهان می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۴۳۳) و شب نیز پوشاننده هر چیزی است. «کُفر» و «کُفران» نیز از همین باب‌اند. در واقع، کافر با انکار خداوند، حقیقت و

تحلیل حکمت تشریح کفاره از منظر قرآن کریم / مهدی آریان فرو سارا شکفته ۱۰

فطرت خداشناسی خویش را می پوشاند و کسانی که کفران نعمت می کنند، نعمت های خداوند را با عدم شکرگزاری می پوشانند (مشکینی، ۱۴۱۹، ص ۴۳۷). به تعبیر برخی لغت شناسان، «کفر» نقیض ایمان است؛ چراکه ایمان اظهار حقیقت و کفر پوشاندن حقیقت است (ابن فارس، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۱۹۱).

«کفاره» بروزن «فَعَّالَه» و در ساختار صیغۀ مبالغه، به معنای بسیار پوشاننده است. از این رو، به کفارات «کفاره» گفته می شود؛ زیرا موجب پوشیده شدن و نادیده گرفتن گناهان می گردد (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۱۴۸). خلیل بن احمد فراهیدی، مؤلف قدیمی ترین کتاب لغوی، می گوید: «والکفارة ما یکفر به من الخطیئة والیمین فیمحی به» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۵۸)؛ یعنی آنچه به وسیله آن خطا و سوگند پوشیده شده و در نتیجه محو می گردد.

۲-۱. کفاره در اصطلاح

شهید ثانی مفهوم کفاره را چنین بیان کرده است: «وقد عرّفها بعضهم بأنّها: طاعة مخصوصة مسقطّة للعقوبة أو مخففة غالباً»؛ یعنی عبادت خاصی که غالباً موجب سقوط عقوبت یا تخفیف آن می شود (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۷). این تعریف را صاحب جواهر نیز نقل و به نوعی تأیید کرده است (ن.ک: نجفی، ۱۳۶۸، ج ۳۳، ص ۱۶۷).

یکی از معاصران، کفاره را چنین تعریف نموده است: «عبادت مخصوص مالی یا بدنی که خداوند تعالی در دینش تشریح نموده و آن را مواخذه و عقوبتی قرار داده برای کسی که با حکمش مخالفت می کند. کفاره، عقاب را ساقط یا تخفیف می دهد» (مشکینی، ۱۴۱۹، ص ۴۳۸).

۲. عبادی بودن کفاره

چنان که در تعریف اصطلاحی کفاره گذشت، فقهای اسلام کفاره را در زمرۀ عبادات بر شمرده اند و این امر نیازمند تبیین است.

احکام شرعی به دو دستۀ تبعدی و توصلی تقسیم می شوند. در احکام توصلی، غرض، خود عمل و اتیان واجب است؛ در حالی که در احکام تبعدی، غرض انجام

عمل به قصد تقرب است. مقصود از قصد تقرب این است که مکلف، عمل را به قصد امتثال امر الهی انجام دهد (آخوند خراسانی، بی تا، ص ۷۲). در نگاهی دیگر، واجب تعبدی واجبی است که سه شرط مباشرت، اباحه عمل و اختیار و اراده را دارا باشد و در مقابل، واجب توصلی فاقد هریک از این شروط سه گانه است (کاظمی خراسانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۸). بنابراین دو نگاه، «تعبدی» مجموعاً چهار معنا پیدا می کند و با شواهد ذیل، کفاره واجد این معانی بوده و عبادت محسوب می شود:

۱. نیاز به قصد تقرب: شرط صحت کفاره، انجام آن به قصد تقرب است؛ به گونه ای که حتی در انجام کفاره باید نوع آن مشخص شود که آیا کفاره افطار روزه است یا قسم و یا امر دیگر (گلپایگانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۰۲). بنابراین، کفاره نیازمند نیت است که از شروط عبادات به شمار می رود.

۲. انگیزه دینی در انجام کفاره: اقدام مکلف در جهت انجام کفاره با انگیزه دینی اطاعت از امر الهی و پرستش صورت می گیرد، هر چند ممکن است حقیقت اجرایی عمل بر او پوشیده باشد. اصل در انجام اوامر، تعبدی بودن آن هاست، مگر این که قرینه ای بر خلاف آن وجود داشته باشد.

۳. شرط مباشرت: از خصوصیات اعمال عبادی، انجام آن توسط شخص مکلف است. کفاره نیز باید توسط شخص مکلف انجام شود. البته در کفاره مالی، وکیل گرفتن جایز است و در این موارد لازم است خود متخلف نیت داشته باشد و وکیل، مال را از دارایی او خارج کند. اما در کفاره بدنی (مانند روزه یا عبادت بدنی دیگر)، وکیل گرفتن و نیابت، به نظر بزرگان، جایز نیست؛ مگر در مورد میت که می توان از طرف او کفاره را انجام داد (گلپایگانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۰۸).

۴. اباحه عمل: کفاره و خصال آن از سنخ اعمال مباح است و هیچ یک از کفاره ها بر اساس عمل حرام محقق نمی شود.

۵. اختیاری بودن: از دیگر مؤیدات عبادی بودن کفاره، اختیاری بودن آن است؛ زیرا برخلاف حدود شرعی، کفاره مجازات فردی و تعبدی است که مانند سایر مجازات ها و حدود شرعی ضمانت اجرایی خارجی نداشته و مشمول حکم حاکم نیست. تنها ضمانت اجرای آن، ایمان درونی و انگیزه های دینی گنهکار است که این امر، تعبدی بودن آن را تقویت می کند. البته در فقه جزایی اسلام، در

تحلیل حکمت تشریح کفاره از منظر قرآن کریم / مهدی آریان‌فرو سارا شکفته ۱۲

مجازات تکمیلی برخی جرایم، کفاره نیز تعیین شده است (ایمانی، بی‌تا، ص ۳۷۸).
نکته پایانی: بر عمل کفاره، ثواب و پاداش اخروی مترتب است. چنان‌که در حکمت‌های کفاره بیان خواهد شد، اصولاً کفاره تشریح شده است تا موانع پاداش و ورود به بهشت را برطرف کند. خداوند با تشریح کفاره برای مکلف گشایشی ایجاد کرده است تا وی با انجام آن، گناهان خود را پوشاند و بدون هیچ‌گونه مانعی وارد بهشت گردد (آل عمران: ۱۹۵؛ مائده: ۱۲). این موارد، گویای عبادی بودن کفاره است.

۳. کاربرد قرآنی واژه کفاره

کفاره از ریشه «کفر» است و واژه «کفر» از جمله واژه‌های پربسامد در قرآن کریم به‌شمار می‌رود که در مجموع، همراه با مشتقاتش، ۵۲۴ مرتبه در قرآن ذکر شده است. موارد استعمال این واژه عمدتاً در معنای عرفی «کفر» و «کافران» است، اما سهم «کفاره» در ساختار و مفهوم مورد نظر ما تنها ۱۸ مورد است؛ که چهار مورد آن به صورت اسمی یعنی «کفاره» (مائده: ۴۵؛ ۸۹؛ ۹۵) و سیزده مورد باقی در ساختار فعلی آمده است: ﴿كَفَّرَ﴾ (محمد: ۲)، ﴿كَفَّرَ﴾ (آل عمران: ۱۹۳)، ﴿لَنْكُفِّرَنَّ﴾ (عنکبوت: ۷)، ﴿نُكْفِرُ﴾ (نساء: ۳۱)، ﴿لَا نُكْفِرَنَّ﴾ (آل عمران: ۹۵؛ مائده: ۱۲)، ﴿لَا نُكْفِرُنَا﴾ (مائده: ۶۵)، ﴿لِيُكْفِرَ﴾ (زمر: ۳۵)، ﴿يُكْفِرُ﴾ (فتح: ۵؛ تحریم: ۸؛ بقره: ۲۷۱؛ انفال: ۲۹؛ تغابن: ۹؛ طلاق: ۵).
مفهوم کفاره در آیات قرآن، همان بار معنایی لغوی آن، یعنی «پوشاندن و محو کردن»، را دارد و عبارت است از عملی که به وجهی از وجوه، زشتی معصیت را پوشاند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۱۱۱).

۴. مصادیق کفاره در قرآن

در قرآن کریم برای کفاره، مصادیق متعددی ذکر شده است. در برخی موارد، به صراحت واژه «کفاره» آمده است، مانند: کفاره شکستن قسم (مائده: ۸۹). در مواردی محدود، واژه «فدیه» به کار رفته است، مانند: کفاره روزه و حج (بقره: ۱۸۴ و ۱۹۶). گاهی نیز واژه‌ای برای آن ذکر نشده اما حکم آن بیان شده است، مانند: کفاره زهار (مجادله: ۳-۴).

کاربرد قرآنی و روایی مفهوم کفاره نشان می‌دهد که این عبادت، هم مصادیق عام و هم مصادیق خاص دارد. مصادیق عام آن شامل هرگونه حسنه می‌شود: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (هود: ۱۱۴)، و حتی بر مواردی که از سنخ عمل نیستند نیز کفاره اطلاق شده است؛ مانند: توکل بر خدا که حالتی نفسانی است و به‌عنوان کفاره برای فال بد زدن آمده است (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۳۶۲). همچنین برای بعضی اعمال مباح و مجاز مانند خندیدن یا شرکت در مجالس، کفاره ذکر شده است (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۲، ص ۴۰۴-۴۰۵). بدیهی است در این‌گونه موارد، کفاره به‌مثابه استغفار و توبه‌ای است که در مورد همه معاصی و خطاها توصیه شده و حتی واجب دانسته شده تا موجب سقوط عقاب اخروی گردد. از این رو، در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، توبه و استغفار برترین کفاره اعلام شده است (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۲۷).

مصادیق خاص کفاره - که تعاریف اصطلاحی ناظر به آن است - شامل عبادت و طاعت مخصوصی است که دارای چارچوب کمی و کیفی ویژه‌ای می‌باشد. این مصادیق، هم خودشان خاص هستند و هم موجبات آن‌ها خاص است؛ یعنی نوع نافرمانی نیز در قرآن به صورت واضح مشخص و تعیین شده است.

بر اساس دسته‌بندی فوق، مصادیق عام کفاره در قرآن عبارت‌اند از: ایمان و عمل صالح (عنکبوت: ۷؛ محمد: ۲)، اجتناب از گناهان کبیره (نساء: ۳۱)، اعمال حسنه مانند نماز (هود: ۱۱۴)، هجرت و جهاد (آل عمران: ۱۹۵)، توبه نصوح (تحریم: ۸) و بخشش از حق قصاص (مائده: ۴۵).

مصادیق خاص کفاره که به «خصال کفاره» موسوم شده‌اند، مجموعاً شامل چهار موردند: آزادی برده، روزه گرفتن، اطعام یا پوشاندن مسکین و ذبح حیوان. این موارد یا به صورت معینه، یا مرتبه (به ترتیب اولویت) و یا مخیره هستند و گاهی نیز کفاره به صورت جمع واجب می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۱).

موجبات این کفاره‌ها نیز خاص بوده و عبارت‌اند از:

الف) افطار روزه: کفاره افطار روزه به صورت غیر عمدی - مانند مسافرت یا قضای روزه فوت شده و در صورت عدم توانایی و مشقت روزه - اطعام یک فقیر است (بقره: ۱۸۳-۱۸۵). در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، خصال کفاره افطار عمدی روزه، تخیر میان

تحلیل حکمت تشریح کفاره از منظر قرآن کریم / مهدی آریان فرو سارا شکفته ۱۴

آزادی برده، روزه دو ماه پی درپی یا اطعام شصت فقیر دانسته شده است (نک: حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۴۴).

ب) شکستن سوگند: خصال کفاره آن عبارت است از اطعام یا پوشاندن ده فقیر یا آزادی یک برده؛ و اگر قدرت بر انجام این دو مورد نداشت، سه روز روزه بگیرد (مأئده: ۸۹).

ج) قتل سهوی: افزون بر پرداخت دیه، کفاره آن آزاد کردن برده است و اگر نتواند، روزه دو ماه پی درپی بر او متعین است (نساء: ۹۲).

د) طلاق ظهار: خصال کفاره آن به ترتیب اولویت، آزادی برده، دو ماه روزه پی درپی و اطعام شصت مسکین است (مجادله: ۳ و ۴).

ه) صید کردن مُحَرَّم: اگر در حالت احرام عمدی شکار کند، باید همانند آن قربانی کند، یا معادل آن را در راه اطعام مساکین مصرف نماید، یا معادل آن روزه بگیرد (مأئده: ۹۵).

و) تراشیدن سر از روی عذر پیش از قربانی: کفاره آن روزه یا صدقه و یا ذبح گوسفند است (بقره: ۱۹۶).

چنان که ذکر شد، در تمام موارد شش گانه، خصال کفاره به طور خاص موجب پوشاندن نافرمانی های معین مانند شکستن سوگند، روزه خواری عمدی در ماه رمضان، قتل سهوی و... می گردد. بنابراین، هم نفس عمل کفاره و هم موجبات آن، جنبه اختصاصی دارند.

۵. تبیین فلسفه و حکمت های تشریح کفاره در قرآن کریم

خداوند حکیم در تشریح احکام، اغراض و اهداف متعددی را در نظر گرفته است که هیچ کدام از آن ها نفعی به حال او نمی رساند، بلکه تمام فواید و مصالح احکام به خود انسان بازمی گردد. حکمت تشریح کفاره از چند جهت قابل بحث است:

نخست این که اصولاً چرا اصل کفاره تشریح شده است؟ دوم این که چرا کفاره شرعی محدود به موارد خاص است و خصال آن نیز ویژه می باشد؟ سوم این که فلسفه کیفیت و کمیت خصال کفاره چیست؟ به عنوان مثال، چرا خداوند تنها

آزادی برده، روزه و اطعام مسکین را به عنوان کفاره قرار داده و سایر اعمال عبادی مانند نماز، حج و جهاد به عنوان خصال کفاره مطرح نشده‌اند؟
بدیهی است که در این مجال، پاسخ تفصیلی به همه این پرسش‌ها نه ممکن است و نه ضروری؛ از این رو، در اینجا صرفاً به مهم‌ترین مسئله، یعنی حکمت‌های قرآنی اصل تشریح کفاره می‌پردازیم.

۵-۱. حفظ دین و ایمان

در نظرگاه اهل فقه و کلام، هر حکمی از احکام دینی با هدف رسیدن به یک یا چند مقصود از «مقاصد پنج‌گانه» تشریح شده است: «إِنَّ الشَّرَائِعَ جَاءَتْ لِحِفْظِ الْمَقَاصِدِ الْخَمْسَةِ: وَهِيَ الدِّينُ، وَالنَّفْسُ، وَالْمَالُ، وَالنَّسَبُ وَالْعُقْلُ...» (فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵). دین با عبادات، نفس و جان بشری با قصاص، نسب با احکام نکاح و توابع آن مانند حدود شرعی، مال با عقود و تحریم غصب و سرقت، و عقل با تحریم مسکرات و حدود و تعزیرات مربوط حفظ می‌شود (فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵).

براین اساس، نخستین حکمت تشریح کفاره - به عنوان یکی از عبادات - محافظت از دین و دینداری است؛ چراکه هدف دین، رشد و سعادت مردم است و خداوند نمی‌خواهد با دستورات سخت و طاقت‌فرسا، افراد را از دین بیزار کند (عبادی؛ مختاری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۴). از این رو، تشریح کفاره را به عنوان جایگزین برخی احکام دشوار در نظر گرفته تا مردم بتوانند دین خود را حفظ کنند.

دقت در معنای لغوی «دین» که به معنای طاعت و جزاست (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۱۷۵)، بیانگر لزوم روحیه اطاعت‌پذیری از خداوند توسط انسان است. هدف اصلی از فرائض و عبادات که باید به قصد تعبد و قربت انجام گیرد، ایجاد روحیه فرمان‌بری و تسلیم در برابر اراده خداوند است، و دیگر نتایج و آثار روحی و اجتماعی عبادات از فروع آن به شمار می‌روند. چنان‌که خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۱۵۸). «تطوع» به معنای کوشش هرچه بیش‌تر در فرمان‌بری است و تعبد، برترین و عمیق‌ترین رمز عبادت و هر عمل خیر محسوب می‌شود (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۵).

تحلیل حکمت تشریح کفار از منظر قرآن کریم / مهدی آریان فرو سارا شکفته ۱۶

فرد گنهکار و خطاکار، در واقع با ادای کفار، این روحیه تعبد و اطاعت گری خویش را نسبت به معبود حفظ می کند. قرآن کریم، پس از بیان کفاره ظهار، در مورد اثر و وجوب آن می فرماید: ﴿ذَلِكَ لِيُثْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (مجادله: ۴)؛ یعنی این حکم کفار برای این است که ایمان شما به خدا و رسولش تحقق یابد. به تعبیر مفسران: «آری، جبران گناهان به وسیله کفارات، پایه های ایمان را محکم می کند و انسان را نسبت به مقررات الهی، علماً و عملاً پایبند می سازد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۴۱۵).

البته نباید از این نکته غافل شد که کفار، وسیله ای برای جبران و جایگزین است، و بهتر آن است که انسان مرتکب عملی نشود که مستوجب کفار گردد. از این رو، خداوند پس از تشریح کفاره قسم، بر این نکته تأکید می کند که «... وَأَخْفُوا أَيَّمَاكُمْ...» (مائده: ۸۹)؛ یعنی مبدا تصور شود که تشریح کفار، مجوز شکستن قسم است، بلکه باید سوگندهای صحیح را حفظ کرد.

۵-۲. تحصیل تقوا

یکی از مهم ترین اهداف و حکمت های عبادت، تحصیل تقوا است. آیات متعددی در قرآن کریم با عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» پایان یافته است. به عنوان نمونه، گاهی پس از بیان لزوم عبادت، به عنوان فلسفه آن می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره: ۲۱). همچنین پس از تشریح احکام نیز مسأله تقوا را گوشزد می کند: ﴿... كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (بقره: ۱۸۷).

با وجود این که این عبارت پس از بیان احکام روزه آمده، اما به دلیل سیاق آیه و همچنین افاده معنایی واژه «كَذَلِكَ»، اختصاصی به حکم روزه ندارد و بیانگریک قاعده کلی است. بنابراین، فلسفه کلی احکام الهی، تقوا است و عمل به دستورات الهی، بستری برای رشد و تقوا به شمار می آید. چنان که بیشتر مفسران نیز چنین برداشتی داشته اند (برای نمونه، نک: قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹۴؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۴۴).

تقوا یک ملکه نفسانی و فضیلتی روحانی است که در جان و روان انسان پدید

می‌آید. این صفت، نه خود عمل، بلکه نتیجه اعمال، اخلاقیات و عقاید انسانی است. تمام دستورات الهی و نوامیس شرعی، برای تزکیه نفس و صفای روح آدمی تشریح شده‌اند تا در نتیجه، صفت و ملکه تقوا در او پدید آید. این همان معنای آیه‌ای است که می‌فرماید: خداوند آیات خود را برای شما بیان کرده تا شما، در اثر پیروی از آن‌ها، زمینه متصف شدن به صفت تقوا را بیابید (امین، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۷).

گفتنی است، واژه «لعل» به معنای طمع و امید است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۴۵۱). از آنجا که امید ناشی از جهل به آینده است و خداوند از جهل منزّه می‌باشد، هر جا در کلام الهی «لعل» به کار رفته، یا مربوط به مخاطب است، یا متناسب با مقام مخاطب و سیاق گفت‌وگو آمده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹۸).

با این توضیحات، حکمت کفاره نیز روشن می‌شود. اصولاً کفاره در جایی مطرح است که انسان بی تقوایی کرده و شرط حصول آن، یعنی انجام واجبات و ترک محرمات، را با ارتکاب خطا یا گناه رعایت نکرده است. بنابراین، برای بازگشت به مسیر تقوا و تحصیل آن، لازم است اعمالی را به عنوان کفاره انجام دهد تا بدین وسیله، ملکه اجتناب از محرمات و پایبندی به واجبات در او تقویت گردد.

۵-۳. جلب منفعت و دفع ضرر

امید به خیر و ترس از شرور، از مهم‌ترین منشأهای پرستش است. فلسفه اصلی این که انسان معبود می‌گیرد و خود را محتاج عبادت می‌داند، به دو عامل رجاء و خوف بازمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۴۳). به تعبیر دیگر، جلب منفعت و دفع ضرر، عامل روی آوری به معبود واقعی است.

از همین رو، قرآن کریم در آیه ﴿قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ...﴾ (انعام: ۷۱)، بر این نکته تأکید می‌کند که پیامبر ﷺ در مقام پاسخ به درخواست و دعوت مشرکان به بت پرستی، این قاعده عقلی را پیش می‌کشد که معبودهای دروغین، هدف و فلسفه اصلی عبادت - که رساندن نفع و دفع ضرر است - را تأمین نمی‌کنند.

شهید اول در توضیح این مطلب، اهداف عبادت را به چهار قسم تقسیم

تحلیل حکمت تشریح کفاره از منظر قرآن کریم / مهدی آریان فرو سارا شکفته ۱۸

می‌کند؛ بدین صورت که هر کدام از دو غرض «جلب منفعت» و «دفع ضرر»، یا برای امور دنیوی است یا برای امور اخروی. بنابراین، هیچ حکمی از احکام شرعی خداوند از این چهار قسم خالی نیست (شهید اول، بی تا، ج ۱، ص ۳۳). در این میان، آن دسته از احکام که هدف مهم آن‌ها جلب منفعت و دفع ضرر اخروی است، عبادت و کفاره نام دارد.

نسبت میان عبادت و کفاره، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر کفاره‌ای عبادت محسوب می‌شود، اما هر عبادتی کفاره نیست (شهید اول، بی تا، ج ۱، ص ۳۴). البته به نظر می‌رسد سخن شهید اول به این معنا نیست که در عبادات و کفاره‌ها، منفعت و دفع ضرر دنیوی وجود ندارد، بلکه با توجه به ماهیت عبادت - که در بردارنده روح تعبد و بندگی و مستلزم قصد تقرب است - نمود کامل نفع و ضرر واقعی آن در آخرت آشکار می‌شود.

با این حال، با توجه به پیوند عمیق دنیا و آخرت، نمی‌توان در حقیقت امر، میان نفع و ضرر دنیوی و اخروی تفکیک مطلق قائل شد.

۵-۴. تعقل و خردورزی

آیات متعددی از قرآن، هدف از بیان احکام را تعقل و عاقل شدن انسان معرفی می‌کنند: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (بقره: ۲۴۲؛ نیز نک: بقره: ۲۶۶؛ نور: ۶۱).

مراد از کلمه «آیات» در این آیه، با توجه به سیاق آیات پیشین، احکام است. این آیه، همانند موارد مشابه، در صدد بیان یک قاعده کلی در حکمت و فلسفه احکام می‌باشد و این حکمت همان تعقل است. به تعبیر برخی مفسران، مقصود از آن، کامل شدن عقل است؛ زیرا عقل فطری با عقل اکتسابی تکمیل می‌گردد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۰۳).

«عقل» در لغت به معنای منع و بازداشتن است و از همین رو، به پابند شتر «عقال» گفته می‌شود، چون مانع از برخاستن و حرکت شتر می‌شود (زبیدی، بی تا، ج ۸، ص ۲۸). «أَمْرَةٌ عَقِيلَةٌ» به معنای زنی است که ملازم خانه خود است. عقل، در مقابل جهل قرار دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۵۹) و انسان را از این جهت «عاقل» می‌نامند

که در مسائل فکری و نظری، حق را از باطل و در مسائل عملی، خیر را از شر و نافع را از مضر تشخیص داده و بر اساس آن عمل می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۷).

بدیهی است که عقل، زمانی می‌تواند در مسیر واقعی خود قرار گیرد که سایر قوای انسانی - مانند قوه شهویه و غضبیه - بر آن تسلط نیابند و تحت تأثیرشان قرار نگیرد. در غیر این صورت، عقل توانایی درک حقیقت را از دست می‌دهد و صرفاً به ابزاری برای افتاع کاذب انسان در موضوعات مختلف تبدیل می‌شود. به عنوان نمونه، در دنیای مدرن، بسیاری از رفتارهای خلاف فطرت انسانی، مانند همجنس‌پازی، توجیه عقلانی پیدا کرده‌اند؛ زیرا عقل فطری و حقیقی، جای خود را به عقلی داده که در بند شهوت و هوس است. به نظر می‌رسد دلیل اصلی این انحراف، فاصله گرفتن انسان از عبادت است.

انجام احکام عبادی مانند نماز، روزه، نذر و... موجب می‌شود انسان بر قوه شهویه و غضبیه غلبه پیدا کند و در نتیجه، عقل تقویت شود و در ادراکات خود دچار خطا و انحراف نگردد. از همین رو، حتی پیامبر اعظم ﷺ - به عنوان انسان کامل - نیز خود را بی‌نیاز از استغفار نمی‌دانست، چنان که فرمود: «إِنَّهُ لَيَعْنَانُ عَلَيَّ قَلْبِي وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي كُلِّ يَوْمٍ سَبْعِينَ مَرَّةً» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۳۷۵)؛ یعنی گاه قلبم غبار می‌گیرد و من هر روز هفتاد مرتبه از خداوند آمرزش می‌طلبم. روشن است که قلب و روح پیامبر - که مرکز ادراکات عقلانی است - در مسیر تکامل خود نیازمند عبادت و استغفار است.

حکم کفاره نیز، به عنوان یک عبادت، چنین کارکردی دارد و به رشد عقل کمک می‌کند. عقل انسان، در اثر عمل نادرست (ترک واجب یا ارتکاب گناه)، در معرض انحراف قرار می‌گیرد و با انجام کفاره آن عمل، به مسیر صحیح فطری خود بازمی‌گردد. بنابراین، کفاره یکی از عوامل مهم در عاقل شدن و تعقل یافتن انسان است.

۵-۵. سپاسگزاری و تشکر از خدا

تشکر از خداوند، کوتاه‌ترین مسیری است که انسان برای دستیابی به نعمت‌های پرشمار الهی می‌پیماید، و در مقابل، ناسپاسی زمینه سلب نعمت را فراهم می‌سازد

تحلیل حکمت تشریح کفاره از منظر قرآن کریم / مهدی آریان فرو سارا شکفته ۲۰

(نک: ابراهیم: ۷). خداوند پس از بیان حکم وضو و تیمم می فرماید: ﴿... لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (مائده: ۶). این تعبیر، پس از بیان احکام دیگری مانند روزه (بقره: ۱۸۵)، قسم و کفاره شکستن آن (مائده: ۸۹)، جهاد (انفال: ۲۶) و حج (حج: ۳۶) نیز آمده است. بنابراین، این تعبیر اختصاص به وضو و تیمم ندارد، بلکه تبیینی منطقی برای روح همه احکام است؛ گویی خداوند با تشریح عبادات، راه و رسم سپاسگزاری را می آموزاند.

چنان که پیش تر در معنای کفاره بیان شد، این واژه از ریشه «کفر» است و با واژگانی مانند «کفران» و «کفور» به معنای ناسپاسی (زیبیدی، بی تا، ج ۳، ص ۵۲۷) نیز ارتباط دارد. هر دو، بار معنایی پوشاندن را دارند؛ با این تفاوت که ناسپاسی، پوشاندن نعمت است، اما کفاره، پوشاندن گناه و معصیت.

شکرگزاری، شرط ایمان و مقدمه آن است: ﴿... مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَأَمَّنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ (نساء: ۱۴۷). در این آیه، شکرگزاری برایمان مقدم شده است، که بیانگر آن است که شناخت نعمت های الهی و شکر آن ها، زمینه پذیرش دعوت و ایمان را فراهم می سازد (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۶).

عبادات الهی مانند نماز، روزه، دعا و... از دو جنبه با سپاسگزاری گره خورده اند: ۱. بستر شکرگزاری هستند و مصداق عینی و عملی آن به شمار می روند، چنان که آیه ﴿... وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (بقره: ۱۷۲) بیانگر این مطلب است.

۲. نعمت بودن خود عبادات؛ عبادات تشریحی، به دلیل این که لطف و نعمتی از جانب خداوند هستند و نیاز فطری انسان به پرستش را پاسخ می دهند، شایسته شکرگزاری اند. تعبیر «لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» که هم در پایان آیات تشریح عبادات آمده (مانند: مائده: ۶) و هم در ادامه آیات برشماری نعمت های الهی (مانند: نحل: ۱۴)، بیانگر همین نکته است که اصولاً تشریح احکام و بیان شیوه عبادت، خود نوعی نعمت است که باید سپاس آن را به جا آورد.

کفاره های شرعی نیز، هم از این جهت که نوعی عبادت اند، مصداق شکر الهی محسوب می شوند و هم از این جهت که راه برون رفت از آثار منفی گناه را در اختیار انسان قرار می دهند، زمینه سپاسگزاری از خداوند را فراهم می سازند. از همین رو، در آیه ۸۹ سوره مائده، پس از بیان کفاره قسم، تعبیر «لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» آمده است.

۵-۶. غفلت‌زدایی و پندپذیری

رهایی از غفلت و متذکر شدن، از اهداف اصلی تبیین و تشریح آیات و احکام از سوی خداوند است: ﴿... وَ يُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (بقره: ۲۲۱). نه تنها احکام، بلکه افزون بر آن، تمامی معارف قرآن - از قبیل قصص، مثل‌ها، حکمت‌ها، وعد و وعیدها و عبرت‌ها - برای متذکر ساختن انسان بیان شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۵۴).

غفلت، خطری به‌غایت جدی است که می‌تواند انسان را تا حدّ حیوان تنزل دهد: ﴿... أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (اعراف: ۱۷۹). انسان غافل، مسیر تکامل را از دست می‌دهد، چه رسد به آنکه بتواند آن را برگزیند و به آن دل بندد. انس با دنیا، لذا ید مادی، و سوسه‌های شیطانی و هوای نفس از عوامل اصلی غفلت‌اند (رجبی، ۱۳۷۷، ص ۵۳). راه‌هایی از غفلت، توجه به خداوند است و این توجه جز در سایه عبادت حاصل نمی‌شود؛ از همین رو، هر انسانی نیازمند عبادت است. حتی پیامبر اعظم ﷺ به عنوان انسان کامل، خود را بی‌نیاز از عبادت نمی‌دانست، چنان‌که حدود نیمی از شب را به عبادت می‌پرداخت (مزمّل: ۳).

از همین رو، خداوند متعال در آیات متعددی - به‌ویژه آیاتی که به بیان احکام شرعی پرداخته‌اند - فلسفه آن را متذکر شدن انسان دانسته است. ابتدای سوره نور با این آیه آغاز می‌شود: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ﴾ (نور: ۱). واژه «فرض» به معنای الزام و واجب کردن است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۲۰۲) و این الزام در احکام شرعی وجود دارد، چراکه مکلف موظف به اجرای آن‌هاست.

بررسی محتوای سوره نور نشان می‌دهد که بخش عمده‌ای از آیات آن، از نوع آیات الاحکام است؛ پس پندپذیری و غفلت‌زدایی از ویژگی‌های بارز آیات فقهی به‌شمار می‌آید. همین‌گونه، در آیات مربوط به طلاق نیز بر پندپذیری و اندر زگیری تأکید شده است: ﴿وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ ... يَعْطُّكُمْ بِهِ﴾ (بقره: ۲۳۱).

۱. (ابن سوره‌ای است که آن را فرو فرستادیم، و (عمل به احکام آن را) واجب نمودیم، و در آن آیات روشنی نازل کردیم، شاید شما متذکر شوید!

این مسئله در مورد کفاره نیز جریان دارد. خداوند متعال، پس از بیان حکم کفاره ظهار، حکمت آن را پندپذیری می داند. پندپذیری سبب می شود فرد متذکر گردد و برای بار دوم مرتکب آن نشود: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ...﴾ (مجادله: ۳).

«موعظه» به معنای نصیحت کردن با زبان خوش و تذکرو هشدار دادن نسبت به عواقب کار است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۴۶۶). کفاره ظهار در این آیه، به عنوان واعظ و تذکردهنده عمل می کند تا انسان برای بار دیگر به عمل ناپسند ظهار بازنگردد (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۳۵۰۶).

۵-۷. طهارت و پاکی

خداوند متعال پس از بیان عبادت های غسل، وضو و تیمم، می فرماید: راز این دستور آن است که شما طاهر شوید: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ (مائده: ۶). تا انسان طاهر نشود، به خدای «طیب» نمی رسد. بنابراین، هر دستوری که خداوند سبحان تعیین می کند - چه دستور عبادی و چه دستور مالی که خود نوعی عبادت است - راز و فلسفه آن، طهارت ضمیر است. این طهارت، محبوب ذات اقدس حق است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۸۵).

طهارت و پاکیزگی نفسانی و روحی، شرط ورود به بهشت است: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (نحل: ۳۲). «طیبین» کسانی هستند که قلبشان از شرک و کفر پاک است و نیت ها، گفتارها و رفتارهایشان طاهرو بی آلایش می باشد (صادقی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، ص ۳۳۰).

از همین رو، دعای «خدایا مرا پاکیزه بپذیر!» که در آخرین دست خط شهیدان بزرگی همچون شهید باکری و شهید قاسم سلیمانی دیده می شود، به شعار عاشقانۀ پاک باختگان تبدیل شده است.

بهشت جایگاه پاکی است و جز پاکیزگان، بدان راه نمی یابند. مهم ترین عامل ناپاکی انسان، گناه است؛ روح و جسمی که آلوده به عصیان شده، امکان ورود و ماندن در بهشت را ندارد. در همین راستا، شاید بتوان یکی از دلایل خروج حضرت آدم عليه السلام از بهشت را همین مسئله دانست؛ چراکه با نافرمانی اش (طه: ۱۲۱) شایستگی

ماندن در بهشت را از دست داد، زیرا عصیان او باعث زوال طهارت نفسش شد. اما از آنجا که خداوند، رثوف و مهربان است، راه‌هایی را برای برون‌رفت از آلودگی معنوی و بازگشت به طهارت در اختیار انسان قرار داده است. یکی از این راه‌ها، تشریح کفار است.

کفار، آثار گناه را می‌پوشاند و محومی کند تا مسیر ورود به بهشت هموار گردد: ﴿لَا تُكْفِرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَا دَخَلْنَاكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (مائده: ۱۲). گویی پروردگار مهربان، با کفار و پوشاندن گناهان، انسان را پاکیزه می‌سازد و کلید ورود به بهشت را به او عطا می‌کند.

مروری بر موارد کاربرد صورت فعلی «کفار» در قرآن، بهترین شاهد بر این حقیقت است؛ چراکه در بسیاری از آیات، پس از آن بلافاصله سخن از غفران الهی، پاداش و بهشت به میان آمده است (نک: آل عمران: ۱۹۳؛ نساء: ۳۱؛ مائده: ۱۲ و ۶۵؛ عنکبوت: ۷؛ زمر: ۳۵؛ فتح: ۵؛ تحریم: ۸؛ تغابن: ۹).

۵-۸. اصلاح امور دنیوی و اخروی

خاصیت و کارکرد کفار، نه تنها پاکیزه کردن انسان و فراهم آوردن زمینه ورود به بهشت است، بلکه افزون بر آن، موجب اصلاح حال انسان در دنیا نیز می‌شود. خداوند در سوره محمد می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ (محمد: ۲). علامه طباطبایی این آیه را چنین تفسیر کرده است: «خداوند با عفو و مغفرت خود، پرده‌ای بر روی گناهانشان می‌کشد و هم در دنیا و هم در آخرت دل‌هایشان را اصلاح می‌کند. اما در دنیا، برای این که دین حق، دینی است که با آنچه فطرت انسانی اقتضایش را دارد موافق است، و احکامش مطابق همان فطرتی است که خداوند بشر را بر آن آفریده، و فطرت اقتضا ندارد مگر چیزی را که کمال و سعادت انسان در آن است. ایمان به آنچه خدا نازل کرده و عمل به آن، وضع انسان را در

۱. کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند و به آنچه بر محمد ﷺ نازل شده - و همه حق است و از سوی پروردگارشان - نیز ایمان آوردند، خداوند گناهانشان را می‌بخشد و کارشان را اصلاح می‌کند!

تحلیل حکمت تشریح کفاره از منظر قرآن کریم / مهدی آریان فرو سارا شکفته ۲۴

جامعه دنیوی اش اصلاح می کند. و اما در آخرت، چون آخرت نتیجه همین زندگی دنیاست، وقتی آغاز زندگی با سعادت همراه باشد، انجامش نیز سعید خواهد بود، همان گونه که قرآن کریم فرموده است: «وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۲۲۴).

در این آیه، ایمان و عمل صالح به عنوان کفاره و پوشاننده گناه معرفی شده که پیامد آن اصلاح بال است. «بال» به معنای حال و شأن آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۷۴) و «اصلاح بال» یعنی سرو سامان دادن به تمام شئون زندگی و امور سرنوشت ساز، که طبعاً هم پیروزی در دنیا و هم نجات در آخرت را شامل می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۱، ص ۳۹۵). اصلاح بال، سبب می شود انسان در کمال اطمینان، آرامش و امنیت، امور زندگی خود را پیش ببرد و در برابر مشکلات و ناملایمات، با قدرت و ثبات قدم فائق آید.

۵-۹. زدودن آثار سوء گناه

چنان که پیش تر در بحث مفهوم شناسی کفاره گذشت، کفاره زشتی معصیت را می پوشاند و برای جبران نافرمانی عبد در انجام معصیت یا ترک واجب تشریح شده است.

از نظر قرآن، تقوای الهی خود نوعی کفاره و عامل محو آثار گناه دانسته شده است. چنان که می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (انفال: ۲۹).

هم نشینی تعبیر «تکفیر سیئات» و «غفران الهی» به این دلیل است که کفاره، آثار روانی و اجتماعی گناهان را در دنیا برطرف می کند و غفران، موجب بخشش خداوند و رهایی از عذاب اخروی می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۴۴). زدودن آثار روانی و اجتماعی گناه به وسیله کفاره، به منزله جبران آن است.

جبران بودن کفاره، در آیه حق قصاص نیز آمده است، آنجا که می فرماید: ﴿فَمَنْ

۱. ای کسانی که ایمان آورده اید! اگر از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید، برای شما وسیله ای جهت جدا ساختن حق از باطل قرار می دهد؛ (روشن بینی خاصی که در پرتو آن، حق را از باطل خواهید شناخت؛) و گناهانتان را می پوشاند؛ و شما را می آمرزد؛ و خداوند صاحب فضل و بخشش عظیم است!

تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» (مائده: ۴۵)؛ یعنی «اگر کسی از حق خود بگذرد و عفو و بخشش کند، این گذشت، کفاره‌ای برای گناهان او محسوب می‌شود و به همان اندازه که گذشت کرده، خداوند نیز از او گذشت می‌کند». به تعبیر امام صادق علیه السلام، کسی که عفو کند، به همان اندازه از گناهان او بخشیده می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۰۹). اگر ضمیر «له» به فرد صاحب حق قصاص برگردد، معنای آیه این است که گذشت صاحب حق، کفاره گناه خود اوست؛ و اگر ضمیر به جانی بازگردد، گذشت صاحب حق قصاص، کفاره جرم و جنایت جانی خواهد بود. در هر دو صورت، کفاره نقشی جبران‌کننده در برابر گناه ایفا می‌کند.

همچنین در آیه مربوط به کفاره زهار (مجادله: ۳)، علامه طباطبایی از عبارت پایانی آیه «... ذَلِكَمُ تَوْعُظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» چنین برداشت می‌کند که امر به کفاره، توصیه‌ای از سوی خداوند بر پایه علم و آگاهی او به اعمال انسان‌هاست، تا با کفاره، آثار سوء زهار را از میان بردارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۷۹).

یکی از مهم‌ترین آثار سوء گناه، عذاب اخروی است. خداوند، به جای آنکه مؤمن را در آخرت عذاب کند، ممکن است او را در دنیا به وسیله کفاره مجازات نماید، تا پس از پاک شدن از اثر گناه، دلیلی برای مجازات اخروی او باقی نماند. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز می‌فرماید: «کسی که گناهی انجام دهد، آنگاه حد آن بروی جاری شود، این حد کفاره آن گناه خواهد بود» (متقی هندی، بی تا، ج ۵، ص ۳۰۷)؛ یعنی کیفر حد، اثر گناه را می‌زداید و عذاب اخروی را برمی‌دارد.

۵-۱۰. بازدارندگی از عصیان و نافرمانی

در جوامع بشری سکولار، ناظران و حسابگران اجتماعی - مانند نیروهای پلیس و دستگاه‌های قضایی - در کنار کیفرهای تعیین شده برای جرائم مختلف، تنها نقش بازدارندگی بیرونی را ایفا می‌کنند. این نوع بازدارندگی هرگز به پای بازدارندگی درونی که از طریق آموزه‌های دینی و احکام عبادی مانند کفاره حاصل می‌شود، نمی‌رسد؛ زیرا مجرم بی‌ایمان، تا زمانی که تحت نظارت پلیس و ناظر بیرونی باشد، ظاهراً به قانون پایبند است، اما به محض فقدان این نظارت، تعهدی به پرهیز از جرم و پذیرش کیفر نخواهد داشت.

در مقابل، فرد مؤمن، به دلیل ایمانش، از یک نظارت درونی برخوردار است و خود را ملزم به اجرای دستورات دینی، از جمله ادای کفاره، می‌داند. انجام کفاره، مستلزم هزینه کرد جانی یا مالی است. به عنوان نمونه، فردی که عمداً روزه ماه رمضان را باطل کند، باید شصت روز روزه بگیرد یا شصت فقیر را اطعام نماید. ایمان او اجازه نمی‌دهد این حکم را نادیده بگیرد و او را وادار می‌کند که خود را متعهد به اجرای آن بداند. این التزام، به شکل منطقی او را به این نتیجه می‌رساند که پرهیز از ارتکاب گناهی که کفاره دارد، بسیار آسان‌تر از تحمل سنگینی انجام کفاره است.

از این رو، وجود احکام کفاره، انسان را وادار می‌کند پیش از ارتکاب حرام، به عواقب و مجازاتی که باید در همین دنیا متحمل شود، بیندیشد و از ارتکاب گناه خودداری کند.

این جنبه بازدارندگی، از عبارت‌های قرآنی مرتبط با کفاره نیز برداشت می‌شود؛ مانند ﴿ذَلِكُمْ تُوَعِّظُونَ بِهِ﴾ در آیه ۳ و ﴿ذَلِكَ لِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ در آیه ۴ سوره مجادله، که به روشنی بر نقش تربیتی و پیشگیرانه کفاره دلالت دارد. چنان که برخی مفسران نیز تصریح کرده‌اند: «اصولاً تمام کفارات جنبه بازدارنده و تربیتی دارند، و چه بسا کفاره‌هایی که جنبه مالی دارند، اثرشان از بسیاری از تعزیرات که جنبه بدنی دارند، بیشتر است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۴۱۳).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان موارد زیر را نتیجه گرفت:

- کفاره از احکام عبادی قرآن است که موجب پوشاندن گناه و عذاب، یا تخفیف عذاب اخروی می‌شود.

- با توجه به تعریف و تبیین ماهیت کفاره، این حکم با سایر مجازات‌های شرعی مانند حدود و دیه تفاوت دارد؛ زیرا مشمول حکم حاکم نبوده و فاقد ضمانت اجرایی بیرونی است.

- کفاره در قرآن کریم دارای دو نوع مصادیق عام و خاص است. عمومیت یا

اختصاصی بودن كفاره هم شامل خصال آن می‌شود و هم شامل نافرمانی‌های دینی موجب كفاره.

- مصادیق قرآنی كفاره نشان می‌دهد كه ماهیت آن از نوع احكام فردی و شخصی مكلف است؛ بنابراین، ضمانت اجرای آن ایمان درونی و انگیزه‌های دینی فرد است. مؤید این مطلب، توجه شارع به توانایی، قوت و ویژگی‌های درونی و ذاتی افراد متخلف و نافرمان است.

- شناخت كامل اسرار و حكمت‌های عبادات برای بشر ممكن نیست، اما با كمك وحی می‌توان به گوشه‌ای از حكمت‌های تشریح احكام پی برد. كفاره نیز، همگام با سایر احكام دینی، دارای اسرار نهفته و حكمت‌های متنوعی است كه بخشی از آن‌ها را می‌توان از قرآن استنباط كرد.

- شواهد قرآنی نشان می‌دهد كه كفاره از حكمت‌هایی همچون حفظ دین، تحصیل تقوا، جلب منفعت و دفع ضرر، خردورزی، سپاسگزاری، پندپذیری، طهارت و پاکی، اصلاح امور، زدودن آثار گناه و بازدارندگی از نافرمانی مجدد برخوردار است. برآیند همه این حكمت‌ها، رسیدن انسان به غفران الهی و بهشت برین خواهد بود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمد كاظم. (بی‌تا). *كفایة الأصول*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام.
۳. ابن ادریس حلی، احمد. (۱۴۱۱ق). *السرائر*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۳۶۳ش). *معجم مقاییس اللغة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مكرم. (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*. قم: نشر ادب الحوزه.
۶. امین، نصرت بیگم. (بی‌تا). *مخزن العرفان فی تفسیر القرآن*. بی‌جا: بی‌نا.
۷. ایمانی، احمد. (بی‌تا). *فرهنگ اصطلاحات حقوق کیفری*. تهران: نشر دانشگاهی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). *حكمت عبادات*. قم: نشر اسراء.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۵ق). *الصحاح*. بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۰. حر عاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام.

تحلیل حکمت تشریح کفاره از منظر قرآن کریم / مهدی آریان فرو سارا شکفته ۲۸

۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). *المفردات فی غریب القرآن*. قم: دفتر نشر کتاب.

۱۲. رجیبی، محمود. (۱۳۷۷ش). «اهداف قرآن». نشریه معرفت، ۷(۲۴)، ۵۲-۶۲.

۱۳. زبیدی، محمد مرتضی. (بی تا). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: مکتبه الحیاة.

۱۴. زلمی، مصطفی ابراهیم. (۱۳۹۰ش). *فلسفه احکام قرآن: عبادات، احکام خانواده و معاملات مالی*. ترجمه محمود ابراهیمی. تهران: نشر آراس.

۱۵. سید قطب، سید بن قطب. (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دارالشروق.

۱۶. شهید اول، محمد بن مکی عاملی. (بی تا). *القواعد والفوائد*. تحقیق عبدالهادی حکیم. قم: کتابخانه مفید.

۱۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی. (۱۴۱۰ق). *الروضة البهیة (شرح اللمعة)*. تحقیق محمد کلاتر. قم: انتشارات داوری.

۱۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی. (۱۴۱۶ق). *مسالك الأفهام الی تنقیح شرایع الإسلام*. قم: بنیاد معارف اسلامی.

۱۹. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة*. قم: نشر فرهنگ اسلامی.

۲۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۶۱ش). *معانی الأخبار*. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: انتشارات اسلامی.

۲۱. طالقانی، محمود. (۱۳۶۲ش). *بیتوی از قرآن*. تهران: شرکت سهامی انتشار.

۲۲. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.

۲۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق فضل الله یزدی طباطبایی. تهران: ناصر خسرو.

۲۴. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۸۷ش). *المبسوط فی الفقه الإمامیه*. تحقیق محمد باقر بهبودی. تهران: چاپخانه مرتضوی.

۲۵. طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹ش). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: نشر اسلام.

۲۶. عبادی، مهدی؛ مختاری، محمد. (۱۴۰۰ش). «بررسی و نقد شبهه مخیر بودن مکلف قادر بین روزه و فدیة با تأکید بر عبارت (وَ عَلَی الَّذِینَ یُطِیقُونَهُ)». *آموزه های فقه عبادی*، ۲(۲)، ۸۹-۱۱۰.

۲۷. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). *التنقیح الرائع لمختصر الشرایع*. قم: کتابخانه مرعشی.

۲۸. فاوی عسر، محمد. (۱۳۹۰ش). «الکفارات (عبادة من العبادات)». *منبر الإسلام*، ۲۸(۲)، ۵۳-۵۴.

۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *العین*. تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. تهران: دارالهیجره.

۳۰. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ش). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.

۳۱. کاظمی خراسانی، محمد علی. (بی تا). *فوائد الأصول*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۳۲. کامرانیان، عباسعلی. (۱۳۹۴ش). *نکته های قرآنی درباره فلسفه احکام قرآن*. قم: نشر نور قرآن و اهل بیت علیهم السلام.

۳۳. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی. (۱۴۱۳ق). *هدایة العباد*. قم: انتشارات دارالقرآن الکریم.

- ۲۹ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ش ۷
۳۴. متقی هندی، علاء‌الدین علی. (بی تا). *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*. تحقیق بکری حیانی و صفوة السقا. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳۵. مشکینی، علی اکبر فیض. (۱۴۱۹ق). *مصطلحات الفقه*. قم: نشر الهادی.
۳۶. معاونت امور روحانیون مرکز تحقیقات حج. (۱۳۸۷ش). *فرهنگ نامه اسرار و معارف حج*. تهران: بعثه مقام معظم رهبری.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۸. ملک افصلی اردکانی، محسن. (۱۳۹۸ش). «میان کنش عبادات و تربیت با تأکید بر ابعاد تربیتی و اخلاقی کفارات مذکور در قرآن کریم». *پژوهش های اخلاقی*، ۱۰(۳۷)، ۲۲۳-۲۳۶.
۳۹. نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۸ش). *جواهر الکلام*. تحقیق محمود قوچانی. تهران: کتابخانه اسلامی.
۴۰. نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۱. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر و محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۳ش). *فرهنگ قرآن*. قم: بوستان کتاب.



The Superiority in Collective Ijtihad and Its Role in Council-Based Marja'iyah (Religious Authority)

Hassan Bagheriyeh Yazdi¹ | Ali Farsi Medan² | Ahmad Mobleghi³ | Taha Samiei⁴

1. Corresponding Author, Researcher and Lecturer of Advanced Level of Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: zeysann@gmail.com
2. Assistant Professor, Comparative Jurisprudence and Islamic Law Department, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: alifarsimadan98@gmail.com
3. Assistant Professor, Comparative Jurisprudence and Islamic Law Department, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: a.moballeghi@isca.ac.ir
4. PhD graduate, Comparative Jurisprudence and Islamic Law Department, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: taha.samiai@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 11 May 2025

Accepted: 21 July 2025

Available Online: 26 July 2025

Keywords:

Council-based Marja'iyah (Religious Authority), Collective Ijtihad, Fatwa (Legal Ruling) Council, Istimbāt (Islamic Legal Inference), Most Learned Jurist, Collective Superiority.

ABSTRACT

The Shia Marja'iyah (religious authority) as a religious institution, with its ancient political and social power and significant economic resources, has always been a reliable and promising force in anti-colonial and anti-imperial movements, symbolizing the unity of the Islamic community in defense of Shia identity. Although the Shia Marja'iyah originally rested on a simple relationship between the public and religious scholars, today the scope of general religious authority extends beyond purely jurisprudential matters to embrace new concepts such as council-based or consultative Marja'iyah in accord with notions of religious governance. According to the theory of council-based Marja'iyah, the fundamental component in its realization is the hypothesis of collective superiority (a'lamiyyat)—that is, the concept of a collectively superior jurist or group of jurists. While there is relative consensus among jurists regarding the identity of the “most learned” who possesses superior interpretative abilities, there remains disagreement concerning which specific characteristics qualify a jurist for superior understanding. In other words, what attributes must the most learned jurist have to derive better religious rulings, and how should these attributes be applied in collective jurisprudential inference under a council-based authority? In essence, this article explores the necessity or non-necessity of superiority (a'lamiyyat) and its manifestations within collective ijtihad, in the context of council-based Marja'iyah. Employing a descriptive-analytical approach and synthesizing theoretical foundations, it identifies characteristics essential for superiority, including jurisprudential, principled, biographical, and topical understanding, memory capacity, and scientific and practical skills. Subsequently, it examines the hypothesis of the non-necessity of superiority within the framework of council-based religious authority.

Cite this article: Bagheriyeh Yazdi, H.; Farsi Medan, A.; Mobleghi, A.; Samiei, T. (2024). The Superiority in Collective Ijtihad and Its Role in Council-Based Marja'iyah (Religious Authority). *Ibadah Fiqh Doctrines*, 4(7), 31-50. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7013.1216>





اعلمیت اجتهاد گروهی و نقش آن در مرجعیت شورایی

حسن باقریه یزدی^۱ | علی فارسی مدان^۲ | احمد مبلغی^۳ | طه سمیعی^۴

۱. نویسنده مسئول، پژوهشگر و استاد عالی حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: zey sann@gmail.com

۲. استادیار، عضو هیئت علمی، گروه فقه مقارن و حقوق اسلامی، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، رایانامه: alifarsimadan98@gmail.com

۳. استادیار، عضو هیئت علمی، گروه فقه مقارن و حقوق اسلامی، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، رایانامه: a.moballegghi@isca.ac.ir

۴. دانش‌آموخته دکتری، گروه فقه مقارن و حقوق اسلامی، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، رایانامه: taha.samiai@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

مرجعیت شیعه، به‌عنوان نهادی دینی با قدرت سیاسی-اجتماعی کهن و با امکانات اقتصادی قابل توجه، همواره نویدبخش و قابل اتکا در حرکت‌های ضد استعماری و استکباری بوده و به‌عنوان نماد وحدت جامعه اسلامی در دفاع از کیان تشیع به شمار رفته است. هرچند مرجعیت شیعه از آغاز، بر پایه ارتباط ساده میان مردم و عالمان دینی استوار بود، امروزه دایره مرجعیت عامه نسبت به عموم جامعه، از مباحث فقهی فراتر رفته و همگام با مفاهیم حاکمیت دینی، در قالب عناوین نوینی همچون شورایی بودن مطرح گردیده است. با توجه به نظریه مرجعیت شورایی، نکته رکنی در تحقق آن، فرضیه «اعلمیت شورایی» است. میان فقها توافق نسبی درباره شخص «اعلم» که فهم استنباطی بهتری دارد، وجود دارد؛ اما در ویژگی‌های مجتهدی که منجر به استنباط بهتر شود، اختلاف نظر هست. به بیان دیگر، چه ویژگی‌هایی باید در مجتهد اعلم برای فهم حکم شرعی وجود داشته باشد تا در صورت تعیین این صفات، بتوان آن‌ها را برای استنباط جمعی در مرجعیت شورایی لحاظ کرد؟ به‌طور خلاصه، پرسش این است که ضرورت یا عدم ضرورت اعلمیت و مصادیق آن در «اجتهاد جمعی» با جایگاه «مرجعیت شورایی» چگونه تصور و تبیین می‌شود؟ این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و با گردآوری مبانی نظری، به ویژگی‌های تحقق اعلمیت، از قبیل فهم فقهی، اصولی، رجالی و موضوعی، قدرت حافظه و مهارت‌های علمی و اجرایی اشاره می‌کند و سپس، به فرض عدم ضرورت اعلمیت در قالب مرجعیت شورایی می‌پردازد.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۵/۰۴

کلیدواژه‌ها:

مرجعیت شورایی، اجتهاد گروهی، شورای فتوا، استنباط، مجتهد اعلم، اعلمیت جمعی.

استناد: باقریه یزدی، حسن؛ فارسی مدان، علی؛ مبلغی، احمد؛ سمیعی، طه. (۱۴۰۴). اعلمیت اجتهاد گروهی و نقش آن در مرجعیت شورایی. *آموزه‌های فقه‌عبادی*، ۴(۷)، ۳۱-۵۰. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7013.1216>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه

در وضوح معنای «اعلم» نزد اهل خبره و میان اندیشمندان، اتفاق نسبی وجود دارد. شیخ انصاری فرموده است: «مراد از اعلم، یعنی استادتر در فهم حکم الله از ادله شرعیه» (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۳۱). همچنین صاحب عروه گفته است: «المراد من الأعلم أن يكون أجود استنباطاً» (طباطبایی یزدی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۲۵۵). هر چند برخی دیگر، معنای اعلم را «از واضحاتی که احتیاج به تفسیر ندارد» تلقی کرده‌اند (طباطبایی یزدی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۲۵۴، حاشیه ۴، تقی القمی). گرچه در ویژگی‌های مجتهد و ملاک‌های تشخیص مصادیق آن ویژگی‌ها که منجر به اعلمیت او می‌شود، اختلاف نظر وجود دارد، در این نوشتار، تبیین مفهوم اعلمیت به عنوان «شخصیت جمعی» یا «شورایی» مدنظر می‌باشد. بنابراین، به دو واژه در مفهوم‌شناسی اشاره می‌کنیم:

اجتهاد فردی: فرایندی که شخص مجتهد بر آن قادر بوده و منجر به صدور فتوا در مسئله‌ای می‌گردد (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۴۱؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۲۴۵).

اجتهاد شورایی: اگر افرادی به لحاظ جایگاه جمعی و هر یک به طور مستقل، تا رسیدن به فتوا اجتهاد کنند و از نظام رأی‌گیری نیز بهره ببرند، اجتهاد شورایی، یعنی «استنباط شورایی» نامیده می‌شود. البته، علاوه بر ارتباط عرضی^۱ موجود میان اعضای شورا، ارتباط طولی نیز بین آنان باید برقرار باشد؛ به گونه‌ای که انجام کامل اجتهاد، متوقف بر توافق فعالیت‌های علمی میان تمام افراد باشد.

برای مثال، برخی متصدی توثیق منابع و اثبات صدور (رجال الحدیث) و برخی عهده‌دار تنقیح روش تفقه (اصول فقه) می‌گردند و از همکاری آنان، فرایند اجتهاد شورایی حاصل می‌شود. البته گروه، دارای یک مدیر هماهنگ‌کننده برای ایجاد ارتباط بین افراد و نظارت بر طی شدن فرایند اجتهاد است، اما نتیجه «اجتهاد گروهی و شورایی» و فتوای جمعی، به کل گروه انتساب پیدا می‌کند.

۱. منظور از «ارتباط عرضی» همان شور و بررسی و نقد و نظرهایی است که اعضا در شورا با یکدیگر دارند و پس از آن رأی‌گیری انجام می‌گیرد.

۱. تبیین ملاک حجیت اجتهاد در مرجعیت شورایی

بنابر دیدگاه برخی از فقها، «دلیلی جامع شرایط بر جواز یا وجوب عمل برفوق رأی مجتهد» وجود ندارد (امام خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۴) و بنا بر تصریح برخی دیگر، مهم ترین و عمده ترین دلیل بر تقلید مجتهد، بنای عقلاست (امام خمینی، ۱۴۳۰؛ خوئی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۰۲؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۴؛ فاضل، ۱۴۱۴، ص ۱۰۹؛ مکارم، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۵۹۳ و غیره). از این رو، منشأ رجوع به مجتهد می تواند وثوق شخصی مراجعه کننده باشد؛ یعنی بر مبنای سیره عقلا، این رجوع غیر تعبدی به مجتهد به خاطر وثوق شخصی^۱ یا «تأدیبات صلاحیه» خواهد بود.

لذاست که «تقلید از مجموع فقها جایز بوده، همان گونه که تقلید از برخی جایز است» (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲) و از این رو «مانعی ندارد در آرای فقهی از شورا کمک گرفته شود؛ بلکه در مواردی، آراء مشورتی پخته تر، منسجم تر و به واقعیت نزدیک تر است، هر چند این مطلب تاکنون در میان بزرگان فقههای شیعه رواج نداشته، ولی منع شرعی هم ندارد» (مکارم، ۱۴۲۷، ص ۴۳۸؛ همچنین نک: ورعی، ۱۳۹۸، ص ۱۱۸).

البته برخی، این تقلید را به عنوان مقدمه استنباط نهایی مسأله فقهی یا «اجتهاد تجزئی طولی» یاد کرده اند (شاهرودی هاشمی، ۱۴۲۳، ج ۵، ص ۲۰۹) و بسیاری از فقها آن را می پذیرند (عراقی، ۱۴۱۵، ص ۱۴؛ حائری، بی تا، ص ۶۹۶؛ سید محمد تقی خوانساری، سید احمد خوانساری، سید عبدالله شیرازی، سید محمد رضا گلپایگانی، سید محمد تقی قمی [همگی در حاشیه مسأله ۶۷ دز: طباطبایی، ۱۴۳۰، ص ۳۵۳-۳۵۵]؛ حائری، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۳؛ منتظری، بی تا، ج ۱، ص ۳۱؛ سیستانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶؛ فیاض، بی تا، ج ۱، ص ۳۲؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۱۵۵؛ لاریجانی، صادق، ۱۳۹۰).

اما برخی با رد این اندیشه، حوزه تقلید را تنها در احکام فرعی عملی می دانند (انصاری، ۱۴۰۴، ص ۸۳-۸۴؛ یزدی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۴-۲۵) و گروهی دیگر قائل به تفصیل میان مقدماتی که جنبه حکم کلی دارند و مقدماتی که جنبه عملی دارند، هستند (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۵؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۱۴).

۱. مراد از آن، سیره عقلا در رجوع جاهل به عالم می باشد.

گاهی نیز از جهتی بین اصول فقه و دیگر مبادی اجتهاد مانند لغت، علوم ادبی و رجال تفاوت قائل شده‌اند و از جهتی دیگر، اجتهاد را برای خود مجتهد مجزی و برای مقلدان او کافی نمی‌دانند (خوئی، ۱۴۱۸، ص ۴۱۳). همه این اختلاف‌نظرها از اختلاف در مبنای حجیت فتوای مجتهد نشأت می‌گیرد؛ چراکه برای جواز تقلید دو رویکرد عالمانه وجود دارد:

۱. تقلید، امر تعبدی تأسیسی از ناحیه شارع می‌باشد؛

۲. تقلید، تأسیس شارع نبوده، بلکه از امضائات سیره عقلاست.

در رویکرد نخست که دامنه تقلید را شارع تعیین کرده است، تفصیل‌های پیش‌گفته پدیدار می‌شود. اما در رویکرد دوم، شارع به عنوان امضاءکننده سیره عقلا، در تمامی موارد، تقلید را جایز می‌داند. این نوشتار نیز بر همین رویکرد دوم استوار است و بنابراین، اشکالی بر جواز تقلید وارد نخواهد بود.

۲. شاخصه‌های اعلمیت در اجتهاد و مرجعیت

در این‌که کدام ویژگی‌ها موجب اعلمیت مجتهد می‌شود، اختلاف نظر وجود دارد. شیخ انصاری می‌فرماید: «الظاهر من لفظ الأعلم علی حسب الإشتقاق فی اللغة هو اختلاف الفاضل والمفضول فی مراتب الإدراک المختلفة شدة وضعفاً. ولكنّه لیس بمراد قطعاً، بل المراد منه: إمّا من هو أقوى ملكة أو أكثر خبرة من غیره، وإمّا من هو أكثر معلوماً. والظاهر هو الأوّل، وإن قیل بأنفکاکه عن الثانی فی الغالب» (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۴۷).

در واقع، شیخ انصاری در کلام فوق سه ویژگی برای مجتهد بیان می‌کند: (۱) ادراک و فهم، (۲) ملکه و خبرگی، (۳) معلومات بیشتر. وی گرچه معنای اعلم را

۱. اگر او عاطفه زاید نباشد، معنای عبارت به نظر چنین می‌گردد: «اگرچه گفته شده که اولی [خبرویت بیشتر] از دومی [معلومات بیشتر] در اغلب موارد منفک است»، لکن به حسب ظاهر باید برعکس باشد؛ مگر مراد قائل چنین باشد که کسانی که درک و فهم بیشتری دارند، غالباً تتبع کمتری در کلمات می‌کنند و از این رو معلوماتشان کم‌تر است و برعکس، کسانی که درک و فهم کمتری دارند، تتبعشان بیشتر است. البته این توجیه نسبت به مقایسه بین فهم بیشتر و حافظه بیشتر صحیح است، ولی بحث ما بر سر مقایسه بین خبرگی و حافظه است که طبیعتاً لازمه تتبع زیاد، خبرگی بیشتر است.

«درک کننده بهتر» که دارای هوش و فهم بیشتری است می‌داند، اما این را ملاک اعلامیت نمی‌داند؛ بلکه ملاک اعلامیت را خبرگی بیشتر در ارجاع فروع به اصول، داشتن معلومات بیشتر و در نهایت، همان مهارت بالاتر می‌شمارد.

برخی دیگر نیز با نظری هم‌گرایی دارند (برای نمونه، نک: قزوینی، ۱۳۷۱ق، ۴۷۳؛ جناتی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۲). مثلاً میرزا حبیب‌الله رشتی در رابطه با ملاک استنباط بهتر می‌گوید: «معنی بهما أى أقوى ملكة وأشد استنباطاً، من أجاد في فهم الأخبار مطابقة والتزاماً، إشارة وتلويحاً. وفي فهم أنواع التعارض وتمييز بعضها عن بعض، وفي الجمع بينها بإعمال القواعد المقررة لذلك، مراعيًا للتقريبات العرفية ونكاتها، وفي تشخيص مظان الأصول اللفظية والعملية، وهكذا إلى سائر وجوه الاجتهاد. وأما كثرة الاستنباط وزيادة الإستخراج العقلي، ممّا لا مدخلية له في الأعلمية» (رشتی، ۱۳۲۳ق، ۵۲-۵۳).

بنابر گفته ایشان، ملاک قوی‌تر بودن استنباط، فهم فقهی بهتر از دلالت‌های مطابقی و التزامی، خبرگی بیشتر در ارجاع فروع به اصول و تشخیص جمع بهتر در تعارض روایات است؛ در حالی که کثرت استنباط و دقت‌های عقلی زیاد، در اعلامیت دخالتی ندارد. همچنین، محقق اصفهانی استنباط بهتر را در «نظر قوی‌تر برای به دست آوردن مبادی حکم شرعی و تطبیق دادن آن مبادی بر مصادیقش» می‌داند (اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۵۵). به نظری، کسی که فهم اصولی قوی‌تری در به‌کارگیری اصول دارد، اعلم است.

محقق یزدی صاحب عروه، استنباط بهتر را در «آشنایی بیشتر با قواعد و مدارک مسئله، اطلاع بیشتر بر نظایر مسئله و فهم بهتر روایات» می‌داند (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸، م ۱۷). محقق عراقی می‌گوید: «المراد من الأعلم من كان أحسن استنباطاً من غيره لكونه أقوى نظراً في تنقيح قواعد المسألة ومداركها، وأكثر خبرة في كيفية تطبيقها على مواردنا، وأجود فهماً للأخبار في استنباط المسائل الفرعية من مضامينها مطابقة والتزاماً وإشارة وتلويحاً، وأكثر اطلاعاً بمدارك المسألة ونظائرها» (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۵۴). وی، فهم اصولی قوی‌تر و فقهی بهتر همراه با اطلاعات بیشتر - که نمود آن در حافظه قوی‌تر است - را ملاک اعلامیت می‌داند.

آیت‌الله سید علی خامنه‌ای بیان کرده است: «ملاک اعلامیت این است که بهتر

بتواند احکام شرعیه را از ادله استنباط کند و همچنین نسبت به اوضاع زمان خود، به مقداری که در تشخیص موضوعات احکام و ابراز نظر فقهی مؤثر است، آگاه‌تر باشد) (خامنه‌ای علی، أجوبة الإستفتاءات، ۱۴۲۰، ص ۲). برخی نیز هم‌سوبا این سخن گفته‌اند: «شناخت اوضاع زمانه و احاطه مجتهد بر شرایط حاکم بر جامعه، هم‌پای ملکه اجتهاد و قوه استنباط، دخالت تام در تحقق مفهوم اعلامیت داشته و جزء لاینفک آن است» (حاجی علی، ۱۳۸۴، ص ۸).

البته به نظر می‌رسد صرف «شناخت اوضاع زمانه و احاطه بر شرایط حاکم بر جامعه» نمی‌تواند دخالتی در اعلامیت فقهی مجتهد داشته باشد، بلکه این مسئله می‌تواند شرط مرجعیت باشد، نه شرط اعلامیت؛ چراکه اعلامیت یکی از شرایط مرجعیت است و مرجعیت، دارای شرایط دیگری مانند رجولیت، عدالت و غیره نیز هست. یعنی بر این فرض، خانم مجتهد نمی‌تواند مرجع باشد، تا چه رسد به مرجع اعلم؛ یا چنانچه فاسق باشد، شرایط مرجعیت را دارا نیست. بنابراین باید دقت کرد که نباید شرایط اعلامیت را با شرایط مرجعیت خلط نمود.

آیت‌الله خامنه‌ای نیز «آگاه‌تر بودن نسبت به اوضاع زمان خود» را در صورتی که تأثیری در تشخیص موضوعات احکام و ابراز نظر فقهی داشته باشد، شرط دانسته‌اند (خامنه‌ای علی، أجوبة الاستفتاءات، ۱۴۲۰ق). به نظر می‌رسد مراد ایشان از «ابراز نظر فقهی» این باشد که مجتهد، اولاً شجاعت لازم در ابراز فتوا داشته باشد و ثانیاً به پیامدهای نظر فقهی خود التفات داشته باشد. برای مثال، در برخی مسائل فقهی مانند قمه‌زنی، غنا و موسیقی و امثال آن‌ها، ممکن است نتیجه اجتهاد با اوضاع زمان سازگار نباشد. در چنین مسائلی، وظیفه مجتهد اقتضا می‌کند که رأی خود را اعلام کند، هرچند دارای پیامدهای ناخوشایند باشد.

بنابراین به نظر می‌رسد «ابراز نظر فقهی» در اعلامیت دخالت دارد. البته قدرت بیشتر در تشخیص بهتر موضوع حکم نیز می‌تواند نشانه اعلامیت باشد که بازگشت آن به خبرگی مجتهد است. به عبارت دیگر، یکی از ملاک‌های خبرگی بیشتر، تشخیص بهتر موضوع برای حکم فقهی است. در بیان آیت‌الله سید علی سیستانی،

علاوه بر فهم فقهی و اصولی، خبرگی و مهارت، فهم رجالی و حدیثی نیز در اعلامیت دخیل دانسته شده است (سیستانی علی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۳).

برخی، علاوه بر شرایط گذشته، نبود موانع را نیز در اعلامیت دخیل دانسته‌اند. به عنوان مثال، آیت الله فیروزآبادی گفته است: «عدم کون کثرة الإطلاع علی النظائر منشأ لفقد جهة أخرى لقلّة المجال واشتغال الوقت بذکرها، فیحرم عن التعمّق فی الفروع والتدقیق» (طباطبایی یزدی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۲۵۶، ح ۲). به نظرایشان، مشغول شدن فراوان در برخی علوم، مجتهد را از تعمق در فروع فقهی و دقت در آن‌ها باز می‌دارد. بنابراین، مجتهد در صورتی اعلم است که در این علوم افراط نکرده باشد.

از سوی دیگر، در قوت استنباط مجتهد اعلم، اختلاف نظر وجود دارد. برخی، قدرت بر استنباط احکام فقهی فرعی را ملاک می‌دانند و برخی دیگر، جمیع گزاره‌های دینی را. سید کاظم حائری می‌گوید: «مفضّل فیه چیست؟ آیا مقصود از اعلامیت، خصوص علم فقه است؟ ظاهر روایات، بلکه تصریح اخبار، آن است که مفضّل فیه احکام فقهی است» (حائری، ۱۳۷۷، ص ۱۸۰-۱۸۲).

در مقابل، برخی دیگر قائلند: «منظور از اعلم، کسی است که بیشترین توانایی را در استنباط کلیه معارف دینی داشته باشد، نه فقط در مسائل حلال و حرام. زیرا آنچه از ادله فهمیده می‌شود، ضرورت توانایی فقیه دینی در استنباط و استخراج همه معارف دین اعم از اعتقادی، عملی، اصول و فروع است، و نه تنها احکام عملی که در حوزه‌های علمیه با عنوان "فقه" شهرت یافته است. چنین شخصی، مجتهد مطلق است که تقلید از او جایز است» (حیدری، ۲۰۱۲، ج ۱، ص ۲۰).

به نظر می‌رسد اگرچه ثبوتاً روش پژوهشی علم کلام با روش استنباطی علم فقه متفاوت است، اما اثباتاً اگر بخواهیم گزاره‌های علم کلام را به شارع نسبت دهیم، چاره‌ای جز روش فقاهتی نیست. به بیان دیگر، مسائل علم کلام اسلامی که به اسلام نسبت داده می‌شوند، دارای روشی فقاهتی هستند. این سخن درباره علم اخلاق و دیگر علوم انسانی نیز جاری است. پس آنچه مشهود است این که در حوزه‌های علمیه، روش استنباط کلیه گزاره‌های دینی واحد بوده و از آن به روش فقاهتی یاد می‌شود که بازگشت سخن دوم به سخن اول است.

۳. تعیین مصداق اعلم در مرجعیت

در تعیین مصداق اعلم، فقها برای مقلدان خود چنین گفته‌اند: «مجتهد اعلم را از سه راه می‌توان شناخت: اول: خود انسان که از اهل تشخیص باشد، مجتهد اعلم را بشناسد. دوم: دو نفر عالم عادل، اعلم بودن مجتهد را تصدیق کنند، به شرطی که دو نفر عالم عادل دیگر با آنان مخالفت نکنند. سوم: عده‌ای اهل علم که از تشخیص آنان اطمینان پیدا می‌شود، اعلم بودن مجتهد را تصدیق کنند» (خمینی، روح‌الله، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۵، م ۳).

حال سؤال اساسی این است که خود انسان، در صورتی که اهلیت تشخیص دارد، یا آن دو نفر عالم عادل و آن عده از اهل علم، بر اساس چه ملاک‌ها و معیارهایی به اعلمیت فرد خاص پی می‌برند؟ یا خبرگان چگونه می‌توانند از میان مجتهدان مظنون به اعلمیت، اعلم را تشخیص دهند؟ روشن است که ملاک‌های تعیین مصداق اعلم با تشخیص مفهوم اعلم، در میان آنان متفاوت است و گاهی این ملاک‌ها با هم خلط شده و در یک سطح بررسی گردیده‌اند (نک: جناتی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳ و ذاکری، ۱۹۹۴، ص ۲۰۱). این خلط در تعیین ملاک‌های اعلمیت نزد خبرگان، با روش‌های کشف اعلمیت از دید مقلدان نیز وجود دارد.

اساساً، با وجود تعدد و پراکندگی مجتهدان، تشخیص مصداق اعلم برای مرجعیت از میان آنان دشوار بوده و غالباً بر اساس ظواهر و تجمیع قرائنی که به تعیین مصداق اعلم کمک می‌کند، انجام می‌گیرد. از جمله این قرائن می‌توان به سابقه و کیفیت تحصیل او اشاره کرد؛ مانند شهری که در آن تحصیل کرده، حوزه‌های علمیه‌ای که در آن‌ها درس خوانده، اساتید، معاصران و هم‌بحث‌های او در دوران تحصیل، جدیت و علاقه مندی او به درس در آن دوران، داشتن تقریرات عمیق از اساتید و تقریظ‌های آنان بر آن، و یا دیگر نشانه‌هایی که بر جدیت تحصیل و اعتبار علمی آن تقریرات در حوزه دلالت می‌کند. همه این موارد می‌تواند بر اعلمیت و توان بالای فهم و برتری علمی او دلالت کند.

همچنین، تحصیل در شهرها و حوزه‌های علمیه دارای سطح علمی بالاتر، همراه با شور و نشاط علمی بیشتر، تأثیر بسزایی بر رشد علمی و ارتقای مرتبه علمی مجتهد

اعلمیت اجتهاد گروهی و نقش آن در مرجعیت شورایی / حسن باقریه یزدی و ۴۰

دارد. بنابراین، نفی مطلق دخالت حوزه و شهر در تعیین اعلم صحیح نیست (نک: جناتی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳؛ مورد شماره ۸).

هرچند برخی دیگر، «تلمذ نزد اساتید بیشتر یا طولانی تر بودن مدت تحصیل» را قرینه‌ای بر اعلمیت نمی‌دانند (جناتی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳؛ مورد شماره ۶)، اما به نظر می‌رسد اگر این امر همراه با رشد علمی برای محصل، آشنایی با دیدگاه‌های گوناگون و دقت در مکاتب مختلف علمی باشد و منجر به وسعت اطلاعات گردد، می‌تواند قرینه‌ای بر اعلمیت باشد. البته، مدت تحصیل کوتاه‌تر، همراه با سطح علمی بالاتر، نشانه فهم بهتر و استعداد بیشتر است که خود قرینه‌ای بر اعلمیت خواهد بود (نک: مطهری، ۱۳۹۸، ص ۱۹).

همچنین، سابقه و کیفیت تدریس، علاوه بر سابقه تحصیل، موجب رشد علمی استاد می‌شود؛ زیرا مهم‌ترین هدف استاد از تدریس در حوزه علمی، بهره علمی حاصل از آن است. از این رو، برخلاف نظر برخی که «سابقه طولانی تدریس و کثرت شاگرد» را معیاری برای اعلمیت نمی‌دانند (جناتی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳؛ مورد شماره ۵)، باید گفت سابقه تدریس و کیفیت آن، اعم از سنوات تدریس، سطوح مختلف تدریس، عناوین و کتاب‌های تدریس شده، تعداد شاگردان حلقه درس و سطح علمی آنان، همگی قرینه‌ای بر خبرگی بیشتر و قدرت فهم بالاتر است.

همچنین، سابقه پژوهشی مجتهد نیز مؤثر به نظر می‌رسد. اگر چنانچه کسی «نظرات مجتهدی را در مسائل گوناگون فقه اجتهادی در ابواب مختلف بررسی و ارزیابی کرده و نظریه او از حیث تفریع و تطبیق برتر باشد، اعلم است» (جناتی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳). بدیهی است که خروجی پژوهشی مجتهدان در علوم حوزوی، متفاوت است؛ به گونه‌ای که برخی خود مستقیماً تألیف می‌کنند و برخی، شاگردانشان تقریرات آنان را می‌نگارند. بنابراین، آنچه عملاً ممکن است، بررسی تألیفات و تقریرات نامزدهای اعلمیت است. به هر حال، مقایسه تألیفات و تقریرات مجتهدان و مراجع، می‌تواند قرینه‌ای ظنی بر اعلمیت باشد، هرچند قطعیت ندارد.

البته، اجرایی کردن برخی ابواب فقهی نیز - مانند قضاوت، دیات و ملزومات آن - علاوه بر علمیت افراد، که نیازمند کار اجرایی است، سهم بسزایی در کسب

مهارت و فراهم آوردن زمینه‌ی علمیت فرد مجتهد می‌تواند داشته باشد. برای مثال، نشستن در مسند قضا و دست و پنجه نرم کردن با مشکلات قضاوت و توابع آن، تأثیر زیادی در مباحث علمی مربوط به قضاوت و شناخت موضوعات مستحدثه دارد. تلفیق اجتهاد علمی با تلاش عملی و اجرایی در ابواب مربوط، منجر به خبرگی بیشتر می‌شود. ابواب فقهی دیگر نیز، مانند معاملات و برخی از ابواب عبادات همچون حج و جهاد، هرچند به اندازه‌ی دسته‌ی نخست نیستند، اما نمی‌توان تأثیر پژوهش میدانی آن‌ها را در علمیت انکار کرد. از سوی دیگر، ارتباط ابواب فقهی با یکدیگر، به گونه‌ای که برخی مسائل فقهی در ابواب مختلف فقهی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، نقش سوابق اجرایی را در علمیت نشان می‌دهد.

به هر روی، ملاک‌های ذکر شده برای تشخیص مصداق اعلم است، نه تعیین مرجع تقلید؛ یعنی یکی از شرایط مرجع تقلید، علمیت می‌باشد و ممکن است شخصی اعلم مجتهدان باشد، اما صلاحیت یا شرایط مرجعیت - مانند عدالت، رجولیت و... - را نداشته باشد.

۴. تبیین فرضیه‌ی معنای علمیت و علمیت فردی درون‌شورایی

گذشت که علمیت درباره‌ی فرد، به سرآمدی سه جنبه‌ی فهم، حافظه و مهارت او بازمی‌گردد. هر که در این سه جهت از دیگران قوی‌تر باشد، لاجرم اعلم است. به عبارتی، کسی که فهم فقهی، اصولی، رجالی و علوم حدیثی بهتری، همراه با حافظه‌ی قوی‌تر داشته باشد و مدت زمان بیشتری را در راه علم سپری کرده باشد، به گونه‌ای که منجر به اشراف و احاطه‌ی بیشتر بر مستندات احکام و مهارت تطبیق قواعد بر ادله شده باشد، به طبیعت حال در استنباط احکام استادتر است و بنابراین اعلم خواهد بود.

اکنون، هنگامی که «اعلمیت» را نسبت به شورای جمعی فتوایی بسنجیم، مفهوم آن متفاوت می‌گردد و بسته به جایگاه مرجعیت شورایی، معنای جدیدی پیدا می‌کند. البته بحث علمیت اجتهاد شورایی در صورتی مطرح می‌شود که بیش از یک مجموعه‌ی اجتهاد شورایی وجود داشته باشد؛ مثلاً در حوزه‌های علمیه‌ی مختلف و متعدد، هر کدام مجموعه‌ی اجتهاد شورایی فرض شوند. در این نوع ساختار،

نخستین شرط اعلامیت شورایی، اعلامیت افراد شورا است؛ به طوری که مجموع علمیت افراد، از مجموع علمیت اعضای سایر نهادها بیشتر باشد.

علاوه بر علمیت افراد شورا، موارد دیگری همچون انسجام و تعداد اعضای شورا، تأثیر بسزایی در اعلامیت شورا دارد. «انسجام» در لغت به معنای یکپارچگی، یگانگی و یکی شدن است (معین، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۹۲) و متناظر با عناصر یک مجموعه منظم و یکپارچه، با همبستگی و وابستگی متقابل اعضا و همدلی و همنوایی در انجام امور معنا می شود (حیدری، ۱۳۹۵، ص ۸۳). برخی از شاخصه های اندازه گیری انسجام مجموعه عبارت اند از: آمادگی مشارکت برای انجام امور، افزایش سطح تعامل و ارتباط با اعضای مجموعه، جست و جوی راه حل برای مشکلات فردی و یافتن رهیافت هایی جهت غلبه بر آن، تلاش برای رفع چالش ها و تنگناهای محدودکننده مجموعه، و ارائه پیشنهاد های عملی و راهبردی برای تقویت مواضع گروه (حیدری، ۱۳۹۵، ص ۸۴).

با توجه به این شاخصه ها، هرچه انسجام درونی شورا بیشتر باشد، آمادگی مشارکت و سطح تعامل اعضای شورا افزایش می یابد و می توان گفت انسجام برای شورا، به مثابه نقش خبرگی برای فرد است. بدیهی است که مراد از انسجام اعضای شورای مرجعیت، هم فکر بودن یا هم گرایی در آرا نیست؛ بلکه هدف، بازدهی بهتر و بالا رفتن سرعت فرایند اجتهاد فردی و تبادل نظر اعضای شورا است که در نتیجه آن، علاوه بر افزایش سرعت فرایند اجتهاد شورایی، آرای استنباط شده واقعی تر شده و دستیابی به واقع و کشف حکم شارع تسهیل می گردد.

افزایش تعداد اعضای شورا نیز، به دلیل تنوع مبانی و تضارب آرای بیشتر در موضوعات جدید و متنوع، منجر به دقت بهتر در فتوا شده و رابطه مستقیمی با افزایش علمیت شورا دارد. البته باید مراقب بود که با افزایش تعداد اعضای شورا، انسجام آن ها کاهش نیابد؛ چراکه این امر به نوبه خود منجر به کاهش علمیت شورا می گردد. بنابراین، در توازن میان کاهش یا افزایش تعداد اعضای شورا، باید دقت کرد که اعلامیت حاصل از انسجام آسیب نبیند. همچنین، افزایش بیش از حد اعضای شورا ممکن است روند بررسی و تصویب موضوعات را طولانی کرده و کارایی شورا را نیز کاهش دهد.

۵. تحقق اجرایی علمیت اجتهاد جمعی در مرجعیت شورایی

فرض بر این است که بیش از یک گروه اجتهاد شورایی افتا وجود دارد که علمیت کل، وابسته به علمیت مجموع اعضا و مقدار آن وابسته به ضعیف‌ترین فرد گروه است. عملکرد خوب و اثربخشی گروه، از جنبه کارکرد عملی و نتایج مطلوب، اهمیت دارد. گروهی که بتواند به صورت اثربخش منابع انسانی خود را حفظ کند، گروهی است که اعضای آن به اندازه کافی از کار خود و روابط فردی رضایت داشته و در نتیجه به طور مستمر با یکدیگر تبادل نظر داشته و خوب عمل کنند (رضائیان، ۱۳۸۴، ص ۲۱۷-۲۳۱؛ افجه، ۱۳۸۵، ص ۱۹۷-۲۵۲). از آنجا که گروه با هم دارای قدرت استنباط برتر است و علمیت نیز به معنای استنباط بهتر تعریف شده، بنابراین گروهی اعلم خواهد بود که اثربخشی بیشتری داشته و فتاوی دقیق‌تری ارائه دهد.

صاحب‌نظران علم مدیریت، از عوامل بالا بردن اثربخشی گروه، به ویژگی‌های رفتاری اعضا در انجام وظایف و برآوردن نیازهای اعضا و نیز توانایی گروه اشاره می‌کنند. برخی دیگر نیز بر نقش «رهبری» تمرکز دارند (فرهی، ۱۳۸۹، ص ۴۲). به هر حال، برخی از عواملی که با موضوع این پژوهش مرتبط است عبارت‌اند از (خیراندیش، ۱۳۹۴، ص ۴۴-۴۷):

۱. ویژگی‌های فردی اعضای شورا: شایستگی‌های علمی اعضای گروه، دارایی بزرگی برای عملکرد گروهی محسوب می‌شود. گرچه این استعدادها به تنهایی موفقیت گروه را تضمین نمی‌کند، اما شایستگی کم و ناکافی اعضا، گروه را با محدودیت عملکردی مواجه می‌سازد که غلبه بر آن دشوار است.
۲. ویژگی‌های راهبر شورا: از آنجا که تشکیل و انتخاب اعضا - که حداقل باید مجتهد متجزی و متخصص در یکی از علوم اجتهادی باشند - با راهبر گروه است، وی باید الزاماً مجتهد مطلق باشد تا بتواند مجموعه کامل متخصصان مورد نیاز فرایند اجتهاد را در گروه گرد آورد. با توجه به اینکه فرایند اجتهاد در مسائل، زیر نظر راهبر گروه و با حضور اعضای متخصص در یکی از علوم اجتهادی انجام می‌شود، انجام صحیح مراحل این فرایند بر عهده راهبر است؛ هر چند فتوا منتسب به کل گروه خواهد بود. هرچه راهبر در شناخت و جذب

متخصصان توانمندتر باشد، اعلامیت گروه نیز بیشتر خواهد شد. بنابراین، «هوش هیجانی» و «هوش عاطفی» در آشنایی با متخصصان و شناخت خلق و خو و رفتار آنان، همانند «هوش شناختی» در دانش فقهی، اصولی، حدیثی، رجالی و حافظه قوی، اهمیت بالایی دارد (خدادادی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹؛ جمال‌آبادی، ۱۳۹۵، ص ۲). راهبر دارای قدرت تعامل و اثربخشی، برای حفظ و نگهداشت نیروی انسانی و به حداکثر رساندن کارایی گروه، باید حمایتی‌ترین محیط را برای اعضا فراهم کند (رضائیان، ۱۳۸۴، ص ۲۳۲).

۳. ویژگی‌های ارتباطی و تعاملی اعضای شورا: علاوه بر شایستگی‌های فوق، سازگاری اعضای گروه - به دور از تضاد شخصیتی - اهمیت دارد. اگر اعضا در علایق، ارزش‌ها و نگرش‌ها به اصطلاح «همانند و هم‌افزا» باشند، با روابط هماهنگ و تنوع مهارت‌ها و تجربیات می‌توانند از عهده مسائل پیچیده برآیند و در نتیجه، فهم مسائل آسان‌تر گردد (رضائیان، ۱۳۸۴، ص ۲۳۵-۲۳۸).

در نظریه شورای جمعی، فصلی به عنوان «اثربخشی ساختار» مطرح می‌شود (رابینز، ۱۳۹۱، ص ۵۸-۸۷). مراد از اثربخشی ساختاری، برتری کیفیت پژوهش نسبت به سازمان‌های مشابه و رقیب است، نه لزوماً تأثیرگذاری نتیجه پژوهش در جامعه (نک: خسروی، ۱۳۹۷). در حال حاضر، برای ارزیابی عملکرد و رتبه‌بندی پژوهشی، از معیارهایی مانند آموزش، پژوهش، اعضای هیأت علمی، بین‌المللی‌سازی و غیره استفاده می‌شود (پارسی‌محمدی، ۱۳۹۸) (نک: نظام ملی رتبه‌بندی پژوهشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)).

با این حال، معیارهایی مانند «آموزش»، «وجهه بین‌المللی» و «تسهیلات - امکانات» که در نظام رتبه‌سنجی (ISC) مطرح‌اند، ارتباطی به اعلامیت نهاد شورایی مرجعیت ندارند. از این رو، باید نظام خاصی برای سنجش اعلامیت مرجعیت شورایی طراحی شود که البته خارج از حیطه این پژوهش است. بنابراین، با توجه به مطالب فوق، روشن می‌گردد که اعلامیت در مرجعیت شورایی به معنای پژوهش بهتر از لحاظ کیفیت و کمیت می‌باشد.

۶. نسبت اعلییت اجتهاد فردی با مرجعیت شورایی

گرچه به عنوان یک قاعده کلی نمی توان گفت که همیشه جایگاه شورایی از فرد مجتهد حقیقی اعلم است، اما بر اساس نتایج برخی تحقیقات، امتیاز مرجعیت شورایی نسبت به مجتهد فردی حقیقی، در دانش و تجربه بیشتر بوده و به طور متوسط، برتری فعالیت های جمعی بر فعالیت های فردی را نشان می دهد (سورو و یکی، ۱۳۹۲، ص ۴۲-۴۳).

با این حال، ممکن است فردی با برخورداری از توان و کیفیت بالاتر، بهتر از یک گروه عمل کند یا بالعکس، گروهی بهتر از بهترین فرد درون خود باشد. همچنین، ممکن است اعضای خاصی مانند راهبر، از چنان نفوذی برخوردار باشند که بتوانند عملکرد گروه را به طور چشمگیری تغییر دهند. البته، شورای مرجعیت با ساختارهایی که گفته شد، از فرد حقیقی کندتر عمل می کند که این امر در شرایط ضروری و فوری می تواند مشکل آفرین باشد.

با این وصف، اگر مسئله ای پیچیده و دارای ابعاد مختلف باشد، به گونه ای که برای رسیدن به نتیجه نهایی باید از مراحل متفاوتی عبور کرد، شورای مرجعیت ممکن است بتواند سریع تر از شخص حقیقی عمل کند؛ چراکه جنبه های مختلف مشکل می تواند میان تخصص های گوناگون اعضای آن تقسیم شود. البته تمامی این سخنان در فرض «مقام ثبوت» است و در «مقام اثبات»، همان طور که پیش تر گفته شد، مراد از تقلید، رجوع غیرتبعیدی با منشأ وثوق شخصی می باشد. بنابراین، هر آنچه که درجه وثوق و اطمینان مکلف را نسبت به تبعیت از حکم شرعی و مطابقت فتوا با واقع افزایش دهد، در کشف اعلم مؤثر خواهد بود. به نظر می رسد همان گونه که فتوای مشهور، اطمینان آورتر از فتوای غیرمشهور است، فتوای اجتهاد شورایی نیز نسبت به فتوای فرد مجتهد حقیقی، وثوق بیشتری در مکلف ایجاد می کند.

هرچند ممکن است فعلاً ایجاد ساختار مرجعیت شورایی و شورای فتوا، غالباً خارج از اختیار باشد، اما در صورتی که این ساختار، انتخابی باشد، می توان آن را این گونه مقایسه و بررسی کرد: اساساً، اعلییت، ماهیت و حجم مسئله را در ساختار

مرجعیت شورایی تعیین می‌کند. از این رو، مسأله فقهی که گسترده و پیچیده باشد، باید به چندین زیرمسئله تقسیم شود تا از طریق فعالیت گروهی حل گردد. در صورتی که نیازمند توافق جمعی میان فقها باشد، اجتهاد شورایی پاسخ‌گو خواهد بود. به هر حال، حتی با اصرار و تفاهم بر امکان مطرح نمودن اعلامیت میان جایگاه مرجعیت شورایی، به دلیل حجم و شرایط مسئله، نمی‌توان یک قاعده کلی و جامع ارائه داد و به طور مطلق یک جایگاه را اعلم دانست. اما در شرایط برابر میان فردی و شورایی، به نظر می‌رسد که اجتهاد گروهی و حکم مستنبط از مرجعیت شورایی، به دلیل برخورداری از هم‌افزایی علمی، اثربخشی بیشتری دارد. این ساختار، که از چابکی بیشتری نیز برخوردار است، باید دارای ویژگی‌های تیمی باشد (ستوده، ۱۳۹۸). گرچه اساساً پژوهش ماهیتی سازمانی ندارد و حتی در درون سازمان‌ها نیز، افراد گروه‌های پژوهشی کار را انجام می‌دهند، اما تصمیمات شورایی که با رأی‌گیری حداکثری اتخاذ می‌شود، معمولاً متقن‌تر بوده و مقبولیت بیشتری دارد، همچنان که به واقعیت نزدیک‌تر است.

نتیجه‌گیری

با بررسی ادله و سخنان اندیشمندان و فقها در تعریف صفات مرجع اعلم، می‌توان نتیجه گرفت: مرجعی که دارای فهم بهتر - اعم از فقهی، اصولی، رجالی و موضوعی - همراه با حافظه قوی‌تر و احاطه بیشتر بر کشف مدارک و مستندات باشد و مهارت بالاتری در تطبیق قواعد اصولی بر منابع فقهی داشته باشد، اعلم است. برای تشخیص ثبوتی این ویژگی‌ها، باید به سوابق تحصیلی، تدریسی، پژوهشی و اجرایی مرجعیت مراجعه نمود.

اما اعلامیت برای مرجعیت شورایی، علاوه بر تجربیات افراد، با اعلامیت اعضا و انسجام شورا مرتبط است و به ساختار گروهی همراه با هم‌افزایی و اثربخشی آن‌ها وابسته می‌باشد. به این معنا که هرچه اعلامیت افراد شورا بیشتر باشد، اعلامیت مصطلح در رأی صادره شورای فقهی به عنوان مرجعیت شورایی، بیشتر مورد پذیرش قرار گرفته و بهتر تحقق می‌یابد.

در مقایسه میان علمیت مجتهد فردی حقیقی با مرجعیت شورایی، قاعده کلی نمی‌توان بیان کرد؛ اما باید دانست که در موضوعات گسترده احکام و مسائل دشوار فقهی، طبق نظر و سیره عقلا، قطعاً نظر اجتهاد جمعی و مرجعیت شورایی، ارجحیت داشته و مورد وثوق و رجوع خواهد بود. بنابراین، در مقایسه علمیت مرجعیت شورایی با فردی، نظر اجتهاد گروهی اولویت دارد.

سیاسگزاری

این مقاله، برگرفته از رساله علمی است و از استادان راهنما، آقایان دکتر علی فارسی‌مدان و دکتر احمد مبلغی، و استاد مشاور، جناب آقای دکتر طه سمیعی، سیاسگزاری می‌شود.

فهرست منابع

۱. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۱۶ق). *بحوث فی علم الأصول (الرسالة الثالثة)*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. افجه، سید علی اکبر. (۱۳۸۵ش). *مبانی فلسفی و تئوری‌های رهبری و رفتار سازمانی*. تهران: سمت.
۳. انصاری، مرتضی. (۱۴۰۴ق). *الاجتهاد والتقلید*. قم: مکتبه المفید.
۴. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). *صراط النجات (محشی)*. قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری.
۵. انصاری، مرتضی. (۱۳۸۳ش). *مطارح الأنظار*. مقرر: ابوالفضل کلانتری. قم: مجمع الفکر الإسلامي.
۶. ایروانی، میرزا علی. (۱۴۲۲ق). *الأصول فی علم الأصول*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. بجنوردی، سید حسن. (بی تا). *منتهی الأصول*. قم: کتابفروشی بصیرتی.
۸. پارسایی محمدی، پرستو و دیگران. (خرداد ۱۳۹۸). «مطالعه معیارها و شاخص‌های موجود در رتبه‌بندی‌های دانشگاهی ملی». *پژوهش‌نامه علم‌سنجی*. (انتشار آنلاین): ۲۳-۱.
۹. *توضیح المسائل (محشی)*. (۱۴۲۴ق). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. جمال‌آبادی، پریسا و دیگران. «هوش هیجانی و جایگاه آن در ارتباطات اثربخش». برلین، آلمان: سومین کنفرانس بین‌المللی پژوهش در علوم و تکنولوژی، ۱۹ تیر ۱۳۹۵.
۱۱. جناتی، محمد ابراهیم. (آذر و دی ۱۳۷۲). «نظریه تعیین تقلید از اعلم». *کیهان‌اندیشه*. شماره ۵۱.
۱۲. حاجی علی، فریبا. (بهار و تابستان ۱۳۸۴). «أعلم؛ تبیین مفهوم، تعیین مصداق». *فقه و حقوق خانواده*. شماره ۳۷ و ۳۸.
۱۳. حائری، سید کاظم. (تابستان ۱۳۷۷ش). «شرط علمیت در رهبری». *حکومت اسلامی*. شماره ۸.
۱۴. حائری، عبدالکریم. (بی تا). *درر الفوائد*. قم: چاپخانه مهر.
۱۵. حائری، مرتضی. (۱۴۲۶ق). *شرح العروة الوثقی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۶. حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی. قم: مؤسسة دار التفسیر.
۱۷. حیدری، حسین و دیگران. (بهار ۱۳۹۵ش). «تحلیل تأثیر شیوخ طبعی بر فرهنگ سازمانی و انجام گروهی». مدیریت فرهنگ سازمانی. دوره ۱۴، شماره ۱.
۱۸. حیدری، سید علی نقی. (۱۴۱۲ق). اصول الاستنباط. قم: لجنة إدارة الحوزة العلمية.
۱۹. حیدری، سید کمال. (۲۰۱۲م). الفتاوی الفقهية العبادات. بیروت: مؤسسة الثقليين.
۲۰. خامنه‌ای، سید علی. (۱۴۲۰ق). أجوبة الاستفتاءات. بیروت: الدار الإسلامية.
۲۱. خدادادی، مجتبی و حسن پور، علی. (بهار ۱۳۹۲). «نقش هوش هیجانی در توانمندی مدیران امنیتی». پژوهش‌های حفاظتی - امنیتی دانشگاه جامع امام حسین علیه السلام. سال دوم، شماره ۵.
۲۲. خسروی، مریم و دیگران. (۱۳۹۷). «بررسی و پیشنهاد شاخص‌های تأثیر پژوهش در ایران». پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران.
۲۳. خمینی، روح‌الله. (۱۴۱۰ق). الرسائل. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۴. خمینی، روح‌الله. (۱۴۳۰ق). محاضرات فی الأصول. مقرر: حسینعلی منتظری. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۲۵. خوئی، سید ابوالقاسم، محاضرات فی أصول الفقه. (۱۴۱۷ق). مقرر: محمد اسحاق فیاض. قم: دار الهادی للمطبوعات.
۲۶. خوئی، سید ابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی. (۱۴۱۸ق). مقرر: میرزا علی غروی. قم: بینا.
۲۷. خیراندیش، مهدی و دیگران. (پاییز ۱۳۹۴). «مدل جامع عوامل مؤثر بر کار تیمی اثربخش در بستر سازمان و مقیاس‌های سنجش آن». مطالعات رفتار سازمانی. سال چهارم، شماره ۳ (پیاپی ۱۴).
۲۸. ذاکری، علی اکبر. (۱۹۹۴م). آراء فی المرجعية الشيعية. بیروت: دار الروضة.
۲۹. رابینز، استیفن، ترجمه سید مهدی الوانی و حسن دانایی فرد. (پاییز ۱۳۹۱). تنوری سازمان: ساختار و طرح سازماندهی. تهران: صفار.
۳۰. رشتی، میرزا حبیب‌الله. (۱۳۲۳ق). رسالة فی تقلید الأعلام. قم: مؤلف.
۳۱. رضائیان، علی. (۱۳۸۴ش). مبانی مدیریت رفتار سازمانی. تهران: سمت.
۳۲. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۵ق). الرسائل الأربع (الرسالة الثالثة). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۳. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۴ق). کلیات فی علم الرجال. قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
۳۴. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام. قم: مؤسسه المنار.
۳۵. ستوده، سروش و چراغی، حسن. (بهار ۱۳۹۸). «تیم‌سازی در سازمان‌ها». فصلنامه پژوهش‌های جدید مدیریت و حسابداری. ۱۰۴-۹۱.
۳۶. سوروویکی، جیمز. (۱۳۹۲ش). خرد جمعی. تهران: کتابسرای تندیس.
۳۷. سیستانی، سید علی. (۱۴۱۵ق). العروة الوثقی. قم: مکتب آیت‌الله العظمی سیستانی.
۳۸. شاهرودی، سید محمود. (۱۴۲۳ق). موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت علیهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۳۹. صدر، سید محمدباقر، بحوث فی علم الأصول. (۱۴۱۷ق). مقرر: سید محمود شاهرودی. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب أهل البيت علیهم السلام.

- ۴۹ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ش ۷
۴۰. طاهری، فاطمه. (بهار ۱۳۹۱). «مدل تکامل یافته عوامل مؤثر بر اثربخشی تیم‌های کاری در سازمان». راهبرد (دانشگاه تهران). شماره ۷.
۴۱. طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم. (۱۴۳۰ق). العروة الوثقی والتعلیقات علیها. قم: مؤسسه السبطين.
۴۲. طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم. (۱۴۱۹ق). العروة الوثقی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۳. ظهیری، عباس. (مرداد و شهریور ۱۳۷۳). «تحقیقی درباره اعلییت و نقد نظریه عدم تعیین تقلید از اعلی». کیهان اندیشه. شماره ۵۵.
۴۴. عراقی، ضیاءالدین. (۱۴۱۵ق). تعلیقة استدلالیة علی العروة الوثقی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۵. عراقی، ضیاءالدین. (۱۴۱۷ق). نهاية الأفكار. مقرر: محمدتقی بروجردی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۶. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۱۴ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۷. فرهی، رضا و دیگران. (بهار ۱۳۸۹ش). «طراحی معیارهای اثربخشی کار گروهی». مدیریت منابع انسانی در صنعت نفت. شماره ۱۰.
۴۸. فلاح، محمدرضا. (پاییز ۱۳۹۳). «نظریه التوسط بین الاجتهاد و التقليد». پیام اجتهاد. ۱۰۴-۸۵.
۴۹. فیاض، محمد اسحاق. (بی تا). تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی. قم: انتشارات محلاتی.
۵۰. لاریجانی، صادق. (بهار ۱۳۹۰ش). «نظریه التوسط بین الاجتهاد و التقليد». پژوهش‌های اصولی. شماره ۹: ۵۰-۷.
۵۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۸ش). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: صدرا.
۵۲. معین، محمد. (۱۳۶۳ش). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). دائرة المعارف فقه مقارن. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). انوار الأصول. مقرر: احمد قدسی. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (ع).
۵۵. منتظری، حسینعلی. (بی تا). العروة الوثقی مع تعلیقات المنتظری. قم: مکتب آیت الله منتظری.
۵۶. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایة الفقیه. قم: نشر تفکر.
۵۷. ورعی، سید جواد. (تابستان ۱۳۹۸). «اجتهاد و افتای شورایی». فقه. ۱۴۲-۱۱۶.



A Reflection on the Popular Opinion Regarding Following the Imam in the Bowing (Ruku') Position

Reza Poorsedghi¹ | Fahimeh Rouh Elahi² | Fahimeh Mowassagh³

1. Corresponding Author, Lecturer of Seminary and University; Director of the Principles of Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh) Department, The Jurisprudential Center of the Pure Imams (pbuh), Qom, Iran. Email: rezapoorsedghi@gmail.com
2. Researcher and Student at Jamiat al-Zahra (pbuh), Qom, Iran. Email: fahime194@gmail.com
3. Student at Jamiat al-Zahra (pbuh), Qom, Iran. Email: f.mowassagh@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Review Article

Article history:
Received: 17 May 2025
Revised: 29 June 2025
Accepted: 28 July 2025
Available Online: 2 August 2025

Keywords:
Iqtida (Following the Imam), I'timām (Being Imam in Congregational Prayer), Customary Following, Congregational Prayer, Salāt al-Jamā'at.

One of the disputed issues in congregational prayer concerns the duty of the follower (ma'mum) when, during bowing (ruku') behind the Imam, the Imam rises from ruku' before the follower reaches it. This disagreement causes confusion among followers and raises certain challenges and doubts among congregants. Studies reveal five major opinions about this matter: 1. Choice between performing an individual prayer (forāda) and waiting state; 2. Choice among individual prayer, waiting, and following; 3. Choice between individual prayer and following; 4. Invalidity of the prayer; 5. Determination of the waiting state. The findings indicate that the popular view emphasizing the choice between individual prayer and waiting lacks sufficient strength, because the state of waiting is inconsistent with the customary notion of following (taba'iyat) in the concept of congregation. Since iqtidā' (following the Imam) requires the follower's compliance with the Imam's actions in prayer, in the discussed scenario, if the follower decides to continue the congregational prayer, he must follow the Imam and prostrate (Sujud) with him. The examination of narrations also confirms this understanding of iqtidā'. Therefore, in such a case, the follower should either intend individual prayer or, if continuing congregational prayer, perform the prostrations with the Imam, although this additional unit (rak'at) is not considered part of his prayer. Considering the aforementioned evidence, the stance of choosing between individual prayer and following, aligned with the concept of iqtidā' and supported by narrations, appears stronger and more valid.

Cite this article: Poorsedghi, R.; Rouh Elahi, F.; Mowassagh, F. (2024). A Reflection on the Popular Opinion Regarding Following the Imam in the Bowing (Ruku') Position. *Ibadah Fiqh Doctrines*, 4(7), 51-70. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7026.1217>





تأملی بر نظر مشهور پیرامون اقتدا در رکوع امام

رضا پورصدقی^۱ | فهیمه روح‌الهی^۲ | فهیمه موثق^۳

۱. رضا پورصدقی، نویسنده مسئول، استاد حوزه و دانشگاه و مدیر گروه اصول مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)، قم، ایران. رایانامه: rezapoursedghi@gmail.com

۲. فهیمه روح‌الهی، دانش‌پژوه و پژوهشگر جامعه الزهرا(س)، قم، ایران. رایانامه: fahime194@gmail.com

۳. فهیمه موثق، دانش‌پژوه جامعه الزهرا(س)، قم، ایران. رایانامه: f.mowasagh@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

یکی از مباحث مورد اختلاف در نماز جماعت، تکلیف مأموم در حالتی است که هنگام رکوع امام به وی اقتدا می‌کند، اما پیش از رسیدن مأموم به رکوع، امام سر از رکوع برمی‌دارد. این اختلاف نظر، موجب سردرگمی مأمومین و ایجاد برخی چالش‌ها و شبهات در بین نمازگزاران می‌گردد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که در این خصوص پنج دیدگاه عمده وجود دارد: ۱. تخییر میان نماز فرادی و حالت انتظار: ۲. تخییر میان فرادی، انتظار و تبعیت: ۳. تخییر میان فرادی و تبعیت: ۴. بطلان نماز: ۵. تعیین حالت انتظار. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که دیدگاه مشهور که بر تخییر میان فرادی و انتظار تأکید دارد، قوت کافی ندارد، زیرا حالت انتظار با تبعیت عرفی در مفهوم جماعت هم‌خوان نیست. از آن‌جا که اقتدا مستلزم پیروی مأموم از امام در افعال نماز است، در فرض مورد بحث، اگر مأموم تصمیم به ادامه نماز جماعت داشته باشد، باید از امام تبعیت کرده و همراه او به سجده رود. بررسی روایات نیز این برداشت از مفهوم اقتدا را تأیید می‌کند. بنابراین، در چنین حالتی، مأموم یا باید نیت فرادی کند و یا در صورت ادامه نماز جماعت، همراه امام سجده‌ها را انجام دهد؛ هرچند این رکعت جزو نماز او محسوب نمی‌شود. با توجه به ادله مذکور، دیدگاه تخییر میان فرادی و تبعیت، با توجه به مفهوم اقتدا و مستندات روایی، از استواری بیشتری برخوردار است.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۲/۲۷

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۴/۰۲۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۵/۰۶

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۵/۱۱

کلیدواژه‌ها:

اقتدا، اتمام، تبعیت

عرفی، نماز جماعت،

صلوات جماعت.

استناد: پورصدقی، رضا؛ روح‌الهی، فهیمه؛ موثق، فهیمه. (۱۴۰۴). تأملی بر نظر مشهور پیرامون اقتدا در رکوع امام.

آموزه‌های فقه‌عبادی، ۴(۷)، ۵۱-۷۰. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7026.1217>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه

نماز جماعت از مناسک مهم عبادی است که از ابتدای اسلام، ذهن‌ها و جان‌های مسلمانان را به خود مشغول کرده و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. نحوه انجام و فروع آن نیز، به دلیل اهمیت خود این عبادت، جایگاه خاصی یافته و تا حد قابل توجهی مورد توجه مجتهدین بوده است. با این حال، ابتلای عمومی مردم و توجه فقها به احکام نماز جماعت، هیچ‌گاه راه بررسی‌های فقهی نسبت به فروع آن را نبسته و همچنان برخی از فروع آن نیازمند کاوش‌های دقیق علمی است. از جمله فروعی که در رساله‌های عملیه و کتب فقهی مورد توجه قرار گرفته، ولی به نظر می‌رسد همچنان نیازمند بررسی است، مسئله اقتدا در حالتی است که امام در رکوع باشد و مأوم، پس از اقتدا، پیش از رسیدن به رکوع، با برخاستن امام از رکوع مواجه شود. در این حالت، پس از اقتدا و تکبیر مأوم، امام از رکوع برمی‌خیزد و باید مشخص گردد تکلیف مأوم چیست؛ آیا نماز او به دلیل عدم درک رکوع جماعت، فرادی محسوب می‌شود یا می‌تواند به امام ملحق گردد؟ صورت دوم، نحوه الحاق به چه صورتی خواهد بود؟

با توجه به این که نظریه رایج «تخیر بین فرادی و انتظار» - که براساس آن مأوم مجاز است در حالت انتظار بماند، بدون تبعیت از امام - با ماهیت واقعی اقتدا در نماز جماعت ناسازگار است، پژوهش حاضر به بررسی عمیق و ریشه‌ای این مسئله پرداخته است.

این موضوع، با وجود جنبه عملی و کاربردی آن، با عنایت به آراء و نقدهای موجود فقها، به صورت جامع مورد بحث قرار نگرفته است. از سوی دیگر، این تحقیق نقطه شروعی برای ورود پژوهش‌های علمی به مباحث اجتهادی در حوزه عبادات، به ویژه نماز جماعت، محسوب می‌شود؛ چرا که با مراجعه به مقالات و مجلات علمی مشخص می‌شود آثار شایسته‌ای در این زمینه تولید نشده است. امید است این پژوهش، به یاری خداوند متعال، گامی نو در گسترش پژوهش‌های فقهی در این حوزه باشد.

فقها در کتب فقهی، ضمن بررسی مسائل مربوط به نماز جماعت، به صورت گذرا به این موضوع اشاره کرده‌اند. همچنین، برخی تحقیقات مستقل به مفهوم تبعیت در نماز جماعت پرداخته‌اند، اما عمدتاً به صورت کلی و بدون تحلیل عمیق این مسئله. به عنوان نمونه، می‌توان به مورد زیر اشاره کرد:

۱. جمال‌الدین جمال، ۱۴۰۰، در پایان‌نامه «شرایط، احکام و آثار نماز جماعت از دیدگاه مذاهب پنج‌گانه»، رشته الهیات و معارف اسلامی، جامعه المصطفی‌العالمیه، واحد گرگان، تبعیت مأموم از امام را در نماز جماعت واجب دانسته است.

۲. فریبا زندی، ۱۴۰۲، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد «احکام و شرایط نماز جماعت در فقه اهل سنت»، رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه کردستان، تبعیت مأموم از امام را واجب تلقی نموده و در این خصوص چنین نتیجه گرفته است: «اختلاف نظر فقها در افعال تبعیت، به قواعد و قوانین مدون فقه و اصول برمی‌گردد».

۳. علی‌علیزاده، ۱۴۰۱، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد «نماز جمعه و نماز جماعت از منظر قرآن و روایات»، رشته الهیات و معارف اسلامی با گرایش قرآن و حدیث، جامعه المصطفی‌العالمیه، دانشگاه مجازی المصطفی، حالات تحقق تبعیت در نماز جماعت را بررسی نموده و در خصوص تبعیت واجب در افعال نماز چنین آورده است: «تبعیت نکردن از امام در افعال، اگر سهوی باشد ایرادی ندارد، اما اگر به طور عمدی تابع امام نباشد، نماز چنین شخصی اشکال دارد».

با توجه به بررسی‌ها و جست‌وجوهای گسترده نگارندگان در پایگاه‌های اطلاعات علمی و منابع پژوهشی معتبر، مقاله‌ای مستقل و منسجم که به طور خاص به بررسی حکم تبعیت مأموم از امام جماعت در فرض عدم ادراک رکوع پرداخته باشد، یافت نگردید. آثار موجود، عمدتاً به صورت پراکنده و اجمالی به مفهوم تبعیت در نماز جماعت اشاره کرده‌اند، بی‌آن‌که ابعاد فقهی و اصولی مسئله مذکور را به صورت نظام‌مند و با تکیه بر منابع اربعه و مبانی اصولی، تحلیل و تبیین نموده باشند.

این خلأ پژوهشی، ضرورت پرداختن به این مسئله را با نگاهی اجتهادی، تطبیقی و مسئله‌محور ایجاب می‌نماید؛ به ویژه آن‌که در شرایط کنونی، با افزایش شمار

نمازگزارانی که در لحظات پایانی رکعت به جماعت ملحق می‌شوند، تبیین حکم فقهی چنین فرضی، نقشی بسزا در رفع ابهام و پاسخ‌گویی به نیازهای نوپدید فقهی خواهد داشت. از این رو، پژوهش حاضر با تمرکز بر حکم خاص «عدم ادراک رکوع» در قالب تبعیت مأموم، گامی نو در توسعه فقه عبادات محسوب می‌گردد. در این تحقیق، ابتدا مفهوم اقتدا در ذیل واژه «ائتمام» مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس فتاوی مختلف، همراه با قائلان و ادله آنان، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۱. مفهوم‌شناسی ائتمام

واژگانی نظیر «ائتمام»، «اقتدا» و «تبعیت» دارای اشتراک مفهومی و معنایی هستند؛ از این رو، در این گفتار به تبیین معانی این واژگان می‌پردازیم.

- ائتمام

واژه «ائتمام» از ریشه عربی «أ ت م» (أتمّ) گرفته شده و به معنای «کامل کردن»، «تکمیل کردن» یا «پیروی کامل» است (ابن منظور، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۹۹). در لغت، ائتمام به معنای تبعیت و پیروی کامل از شخصی دیگر است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۶۰)، به گونه‌ای که عمل ناقص را با پیروی از او کامل سازد.

در منابع معتبر فقهی، به دلیل وضوح معنای «صلاه جماعت» و همچنین عدم وجود معنایی متمایز از معنای عرفی برای واژگانی چون «ائتمام»، معمولاً تعریف خاصی ارائه نشده و به همان معنای لغوی و واضح عرفی اکتفا شده است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۴۰۰). شاید تنها عبارتی که در کلام فقها به معنای ائتمام اشاره دارد، این عبارت از کلام علامه در قواعد باشد که می‌فرماید: اگر شخص بدون نیت (اقتدا) پیروی کند، نماز باطل است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۱۵). تعبیر «پیروی کردن» در این عبارت، همان معنای اقتدا است که باید با نیت تبعیت از امام انجام شود، وگرنه باطل خواهد بود.

آنچه از ارتکاز متشرعین و همچنین از اوصاف و شرایطی که در کتب فقهی برای نماز جماعت بیان شده برمی‌آید، این است که «ائتمام» به معنای پیروی کامل مأموم (نمازگزار پیرو) از امام جماعت در نماز است. این اصطلاح، شامل همگامی

تأملی بر نظر مشهور پیرامون اقتدا در رکوع امام / رضا پورصدقی و ۵۶

مأموم با امام در افعال نماز (مانند رکوع، سجود و قیام) و نیز پرهیز از سبقت گرفتن بر امام است. شرایط خاص ائتمام عبارت اند از:

- نیت پیروی از امام؛
- همزمانی یا تأخیر اندک افعال مأموم نسبت به امام (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۱۰).

گاه «ائتمام» با «اقتدا» مترادف شمرده می شود، اما برخی فقها میان آن دو تفاوت قائل اند: «اقتدا» نیت پیروی از امام است و «ائتمام» اجرای عملی تبعیت در افعال نماز (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۱۱).

در نتیجه، ائتمام در نماز جماعت، هم در لغت به معنای تکمیل عمل از طریق پیروی است و هم در اصطلاح فقهی، به تبعیت عملی مأموم از امام اشاره دارد.

- اقتدا

«اقتدا» در لغت به معنای انجام عملی همانند عمل فردی دیگر، به قصد تأسی است (ابن منظور، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۰۳). به اقتداکننده «مقتدی» و به رفتار او «اقتداء» و به اقتداشونده «مقتدابه» گفته می شود. تاج العروس به نقل از جوهری، «قُدوه» را به معنای «أسوه» آورده است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۲۰، ص ۶۷). بنابراین، اقتدا به معنای الگو گرفتن و پیروی کردن است.

اقتدا در اصطلاح، در دو معنا به کار رفته است:

۱. اقتدا در نماز، به معنای تبعیت مأموم از امام جماعت در افعال نماز است؛
۲. به عبارت دیگر، ارتباط بین نماز مأموم و نماز امام است که در شرع دارای احکام و شرایط خاص خود می باشد.

- تبعیت

در لغت، به معنای پیروی کردن و تابع بودن آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۸۹؛ ابن منظور، ج ۱، ص ۶۰۹؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۸۰).

تبعیت در فقه، در موارد متعددی به کار رفته است، از جمله: تبعیت در طهارت (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۰۲)، تبعیت در نجاست (ایروانی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۴۳)، تبعیت در اسلام و کفر (بحرانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۴۴): تبعیت فرزند نابالغ

۵۷ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ش ۷

از پدر یا مادر خود در اسلام (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۸، ص ۱۸۳)، تبعیت در مالکیت (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۲۳۷): تبعیت معادن، رویدنی‌ها یا دیگر اجزای یک قطعه زمین از مالکیت زمین (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۳۵۵)، تبعیت در استیطان (عاملی کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۴۱)، تبعیت زن از شوهر و خدمتکار از مخدوم (یزدی طباطبایی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۴۲).

یکی از کاربردهای واژه «تبعیت» در نماز جماعت است که در این معنا، پیروی کامل مأوم از امام جماعت مراد است.

در خصوص کاربرد این واژه در نماز جماعت، دو احتمال وجود دارد:

الف) احتمال دارد مراد، وجوب تأخر مأوم از امام باشد. طبق این احتمال، همراهی و مساوقت مأوم با امام جایز نیست؛ زیرا همراهی و مساوقت، به معنای عدم تأخر مأوم از امام خواهد بود.

ب) احتمال دارد مراد این باشد که جایز نیست مأوم بر امام مقدم شود. طبق این احتمال، همراهی و مساوی بودن مأوم با امام جایز است.

بر اساس این معنای اصطلاحی، بحث تبعیت، در حقیقت ناظر به جواز یا عدم جواز همراهی و مساوی بودن مأوم با امام است.

با حفظ این مقدمه، باید گفت در کلام قدما، معنای اصطلاحی تبعیت به صراحت بیان نشده و فقط بر وجوب آن تأکید شده است. محقق حلی در مختصر می‌گوید: واجب است تبعیت کردن از امام و اگر مأوم از روی فراموشی بر امام سبقت گرفت، باید برگردد و همراه امام شود و اگر این کار عمدی باشد، باید ادامه دهد (حلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۷). ابن زهره در الغنیه آورده است: «ویلزم المؤتم عزمًا وفعلاً»؛ یعنی بر مأوم لازم است در افعال به امام اقتدا کند (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ص ۸۸). با تأمل در این عبارات می‌توان گفت که منظور از تبعیت، در تحقیق حاضر، عدم تقدّم مأوم بر امام است.

۲. آراء و اقوال

بر اساس وجوب تبعیت مأوم از امام جماعت در افعال نماز، در فرضی که امام

در حالت رکوع قرار دارد و مأموم قصد دارد رکوع امام را درک کند ولی پس از اقتدا و تکبیر به رکوع امام نمی‌رسد، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. مراجعه به حاشیه عروه این اختلافات را به خوبی آشکار می‌سازد؛ مجموعه دیدگاه‌هایی که در ذیل عبارت سید یزدی از کلمات محشین به دست می‌آید، عبارت‌اند از: تخییر بین فرادی و انتظار تا رکعت بعد امام، بطلان نماز، فقط انتظار، تخییر بین فرادی و تبعیت (یزدی طباطبایی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۳۶) و فقط فرادی (یزدی طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۶۵۸).

۲-۱. دیدگاه تخییر بین فرادی و انتظار

دیدگاه نخست که اکثریت فقهای شیعه به آن قائل‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۵۷؛ عاملی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۴۷۵) و مبنای عمل بسیاری از مکلفین و مؤمنین قرار گرفته، این است که نمازگزار در چنین فرضی مخیر است نماز خود را به صورت فرادی ادامه دهد یا منتظر بماند تا در رکعت بعد به نماز جماعت ملحق گردد (حائری یزدی، ۱۴۰۴، ص ۴۶۵). وجه فرادی شدن نماز آن است که اقتضای تبعیت از امام، درک رکوع امام توسط مأموم است و در صورتی که این درک حاصل نشود، صدق اقتدا نخواهد کرد و در نتیجه نماز به صورت فرادی خواهد بود. شیخ طوسی تصریح می‌کند: زمانی که مأموم به امام اقتدا کند و امام در رکوع باشد ولی به رکوع او نرسد، طبق وجوب تبعیت از امام جماعت، نماز مأموم فرادی می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۹).

از نظر مرحوم حکیم، جواز انفراد بی‌اشکال است، هر چند ما اجازه نیت انفراد پس از اتمام را نپذیریم؛ زیرا در این فرض، جماعت اساساً منعقد نشده و مأموم از ابتدا منفرد بوده است (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۲۰۸). مرحوم حائری یزدی نیز فرادی شدن نماز را مطابق قاعده می‌داند و می‌نویسد: دلیل این امر آن است که شخص، وظیفه جماعت را انجام نداده است (حائری یزدی، ۱۴۰۴، ص ۴۶۵).

در لزوم تبعیت مأموم از امام تردیدی نیست؛ محقق عبدالاعلی سبزواری می‌گوید: «إنه المنساق من البناء على الاقتداء والائتمام والجماعة عرفاً» (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۵) و محقق خوئی نیز در مسئله عدم جواز جلوافتادن از امام

می‌نویسد: «لزوم تبعیت کردن مقتضای مفهوم اقتدا و لازمه امام بودن امام است و احتیاجی به ورود نص در این مقام نیست؛ زیرا مأموم بودن و اقتداء کردن عرفاً با تبعیت معنا و تحقق پیدا می‌کند و مقدم شدن بر او در افعال، با این عنوان منافات دارد» (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۷، ص ۱۱۹). بنابراین با توجه به کلام فقها و فهم عرفی از واژه‌های «اقتدا» و «ائتمام» می‌توان گفت که در عرف، مأموم بودن به معنای تبعیت کامل در افعال نماز از امام جماعت است و عدم تحقق ائتمام، به معنای فرادی شدن نماز خواهد بود.

نسبت به انتظار نیز استدلال‌هایی از سوی فقها مطرح شده است.

۱. استدلال به صدق عرفی جماعت است؛ بر همین اساس، مرحوم امام انتظار را به دلیل صدق عرفی جماعت، مشروط به آن می‌داند که امام جماعت کند نباشد، زیرا در غیر این صورت، انتظار از مفهوم عرفی جماعت خارج خواهد شد (خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۸). البته مرحوم حکیم این نکته را افزوده‌اند که این مسئله از مختصرات شرعی است و معیار در آن، عرف متشرعین است نه عرف عام (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۲۰۸).

۲. استدلال به قیاس اولویت است؛ به این بیان که همان‌گونه که بعداً خواهد آمد، در برخی روایات، اقتدا به امام بعد از رکوع به این صورت آمده است که شخص تکبیر بگوید و با امام به سجده رود. در این صورت، اگر وارد شدن به نماز جماعت همراه با انجام دو سجده که خود رکن محسوب می‌شود جایز باشد، پس بدون افزودن رکن، به طریق اولویت صحیح خواهد بود.

۳. صحیح‌ه عبدالرحمن از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «... إِذَا وَجَدْتَ الْإِمَامَ سَاجِدًا فَاقْبُثْ مَكَانَكَ حَتَّى يَرْفَعَ رَأْسَهُ وَإِنْ كَانَ قَاعِدًا قَعَدْتَ وَإِنْ كَانَ قَائِمًا قُمْتَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۸۲)؛ یعنی «اگر امام را در حال سجده یافتی، در جای خود بایست (و مستقیماً به سجده نرو) تا زمانی که سر از سجده بردارد، و اگر نشسته بود تو هم بنشین و اگر ایستاده بود تو هم بایست». در این روایت، حضرت از همراهی با امام جماعت در حالت سجده منع فرموده و حکم به انتظار داده‌اند.

۴. موثقه عمار از امام صادق علیه السلام که می‌گوید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ رَجُلٍ أَدْرَكَ الْإِمَامَ وَهُوَ جَالِسٌ بَعْدَ الرَّكْعَتَيْنِ قَالَ يَفْتَتِحُ الصَّلَاةَ وَلَا يَقْعُدُ مَعَ الْإِمَامِ حَتَّى يَقُومَ»

تأملی بر نظر مشهور پیرامون اقتدا در رکوع امام / رضا پورصدقی و ۶۰

(طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۷۳)؛ یعنی «از امام صادق علیه السلام درباره مردی که امام را پس از دو رکعت در حال نشسته دریابد پرسیدم. حضرت فرمودند: نماز را آغاز کند (با تکبیرة الاحرام)، ولی همراه امام ننشیند تا زمانی که امام برای رکعت بعدی برخیزد». برای این اساس، حالت نشسته بودن امام بعد از دو سجده، خصوصیت خاصی ندارد و تفاوتی ندارد که امام در حال سجده، تشهد یا نشسته باشد؛ در نتیجه، طبق این روایت، مأموم باید در هر یک از این حالات صبر کند تا امام برای رکعت بعدی برخیزد و سپس با او همراه شود.

اینکه فقها این روایت را حمل بر جواز کرده‌اند (حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۴۷)، منافاتی با استدلال و برداشت یاد شده ندارد و در هر صورت، اعم از وجوب انتظار یا جواز آن و جواز نشستن، جواز انتظار به این روایت قابل استناد خواهد بود.

نقد و بررسی دیدگاه تخییر بین فرادی و انتظار

دیدگاه تخییر بین فرادی و انتظار، مورد نقد برخی از بزرگان قرار گرفته است. آقای فیاض این دیدگاه را فاقد دلیل دانسته و می‌نویسد: تخییر بین فرادی یا انتظار هیچ مستند معتبری ندارد، علاوه بر این، نماز در این حالت تنها به صورت فرادی صحیح است نه جماعت؛ زیرا اگر مأموم در حالت ایستاده منتظر بماند و در رکعت بعدی به امام اقتدا کند، در صورتی که آن را رکعت اول خود حساب کند، خلاف فرض خواهد بود (چون رکعت قبلی را از دست داده است) و اگر آن را رکعت دوم خود بداند (با این فرض که رکعت اول قبلاً انجام شده)، این به معنای شروع نماز به صورت فرادی و سپس پیوستن به جماعت است که مشروعیتی ندارد و دلیلی بر صحت آن وجود ندارد (فیاض، بی تا، ج ۳، ص ۴۷۵).

اشکال ایشان قابل پاسخ است؛ چراکه ایرادی که به فرض اول مطرح کرده‌اند وارد نیست، زیرا مأموم باید این رکعت را رکعت اول خود به شمار آورد، دقیقاً به این دلیل که رکعت قبلی امام را درک نکرده است و از این جهت مانعی وجود ندارد. همچنین، ایرادی که به فرض دوم گرفته‌اند نیز وارد نیست، زیرا چنین نیست که شخص ابتدا نماز را فرادی و سپس جماعت کند، بلکه انتظار او به دلیل نیت جماعت بوده است و در غیر این صورت، اصلی انتظار فاقد توجیه خواهد بود.

مرحوم حائری یزدی نیز می‌نویسد: در مورد باقی ماندن بر اقتدا تا رکعت بعدی، اگر مستند آن صدق عرفی جماعت باشد، اشکال وجود دارد، زیرا اکتفا به صدق عرفی برای این مفهوم، مبتنی بر اثبات اطلاق در ادله جماعت است که در آن منع وجود دارد، و اگر مستند آن دلیل خاصی باشد، منبعی برای آن نیافتیم. بله، عمار روایت کرده که از امام صادق علیه السلام درباره مردی که امام را در حال نشستن پس از دو رکعت درک کرده پرسیدم و حضرت فرمودند: نمازش صحیح است و نباید همراه امام بنشیند تا وقتی که امام برخیزد، اما این روایت مختص به مورد خاص خود بوده و شامل مسئله حاضر نمی‌شود (حائری یزدی، ۱۴۰۴، ص ۴۶۵).

به نظر می‌رسد اگر مراد مرحوم حائری یزدی، اشکال به حالت انتظار باشد، این اشکال وارد است، ولی اگر حتی در صورت تبعیت مأموم از امام، حکم به بطلان جماعت داده باشند، چنین سخنی صحیح نخواهد بود که در ادامه به تفصیل بیان خواهد شد.

مرحوم آقای خویی نیز درباره انتظار می‌گوید: چنین راهی مشکل است، زیرا خلاف قاعده بوده و اتمام به صرف قصد محقق نمی‌شود؛ اتمام متقوم بر تبعیت است و در فرض یادشده، شخص تبعیت نمی‌کند و دلیلی بر بخشیده شدن این مقدار وجود ندارد، ضمن آن که هیچ دلیل یا نص معتبری، حتی غیر معتبر، نسبت به صحت چنین اقتدایی وجود ندارد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۷، ص ۱۱۶).

از سوی دیگر، قیاس اولویت به روایاتی که اقتدا بعد از رکوع را اجازه داده‌اند نیز مخدوش است، زیرا اقتضای اتمام و تبعیت این است که مأموم از امام پیروی کند، در حالی که انتظار، عملاً به معنای عدم تبعیت از امام است و حتی می‌توان گفت چنین روایاتی برد این روش دلالت دارند.

روایت عبدالرحمن از امام صادق علیه السلام که در آن حضرت فرمودند: «إِذَا وَجَدْتَ الْإِمَامَ سَاجِدًا فَائْتُبْتُ مَكَانَكَ» از نظر سند صحیح و معتبر است، اما مرحوم آقای خویی آن را از نظر دلالت برای اثبات مدعا ناکافی می‌داند؛ زیرا «فائتبت مکانک» اعم از داخل شدن در نماز است و ممکن است صرف ایستادن و انتظار یا نشستن و برخاستن بعد از آن مراد باشد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۷، ص ۱۱۸). با این حال، به نظر می‌رسد

این ایراد وارد نیست، زیرا بعید است حضرت بدون داخل شدن در نماز، امر به ایستادن یا نشستن همراه امام کنند و ظاهر روایت بر اتمام و داخل شدن در نماز دلالت دارد. اشکال اصلی در استناد این مدعا به روایت، از این ناحیه است که چگونه می‌توان انتظار را به این روایت مستند کرد، در حالی که حضرت در همین روایت می‌فرماید: اگر امام را نشسته یافتی، بنشین. این عبارت به خوبی نشان می‌دهد که حضرت حکم به تبعیت از امام در هر حال داده‌اند، مگر در حالتی که امام را در حال سجده دریابی که در این صورت، اگر اقتدا کند، باید منتظر خروج امام از سجده بماند. بنابراین، طبق این روایت، تنها در یک حالت مأموم باید حالت انتظار داشته باشد و آن وقتی است که اقتدا در حال سجده امام انجام گیرد.

در روایت مؤثقه عمار نیز که حضرت اجازه ندادند مأموم در حالت نشسته با امام جماعت همراه شود، احتمال می‌رود علت حکم به عدم نشستن این باشد که امام در آستانه برخاستن برای رکعت بعدی قرار دارد. مؤید این نکته، تعبیر «جَالِسٌ بَعْدَ الرَّكْعَتَيْنِ» است که ناظر به حالتی است که امام دورکعت را به طور کامل به پایان رسانده است. افزون بر این، حالت یادشده فاقد عملی از نماز است که مأموم بتواند تا رکعت بعدی با امام در آن همراهی کند و از این رو، انتظار در این فرض، به معنای عدم پیروی از امام جماعت محسوب نمی‌شود.

اشکال دیگر آن است که به مضمون این روایت، فتوایی مشاهده نمی‌شود (شوشتری، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۳۱۸). همچنین، اشکال دیگری که مطرح است این است که در روایات متعددی، در فرض اقتدا بعد از رکوع، مأموم به سجود امر شده است و امکان جمع عرفی بین این روایات وجود دارد. جمع عرفی این است که در حالت خاصی که موضوع این روایت است، شخص می‌تواند منتظر بماند، ولی در غیر این حالت، اعم از این که امام قبل از سجده باشد یا در حال سجده، باید به سایر روایات مراجعه کرد. بنابراین، نحوه جمع عرفی مرحوم حکیم که آن را حمل بر تخییر بین انتظار و تبعیت کرده است (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۲۰۸)، محل اشکال خواهد بود.

۲-۲. دیدگاه تخییر بین نیت فرادی، انتظار و تبعیت از امام

از کلمات برخی فقها چنین استفاده می‌شود که مکلف می‌تواند در فرض مورد

بحث، علاوه بر نیت فرادی یا انتظار، از امام تبعیت کرده و به سجده رود، هر چند این تبعیت جزو رکعت اول او به شمار نمی‌آید (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۲۰۷؛ ترجمینی عاملی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۵۲۷). نیت فرادی و انتظار، در دیدگاه پیشین بررسی شد، اما راه سوم، یعنی تبعیت از امام، مستند به روایات است.

روایت اول، نقل شیخ طوسی از معلی بن خنیس از امام صادق علیه السلام است: «إِذَا سَبَقَكَ الْإِمَامُ بِرُكْعَةٍ فَأَذْرَكَتَهُ وَقَدْ رَفَعَ رَأْسَهُ فَاسْجُدْ مَعَهُ وَلَا تَعْتَدْ بِهَا» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۸). حضرت در این روایت می‌فرماید: اگر امام یک رکعت بر تو پیشی گرفت (یعنی وقتی تو وارد نماز شدی، امام در رکعت بعدی بود) و او را در حالی که سرش را از رکوع برداشته (یعنی به سجده می‌رود) درک کردی، با او به سجده برو و آن رکعت را که کامل نکرده‌ای به حساب نیاور. این روایت مورد توجه بسیاری از فقها قرار گرفته و در مسئله درک امام بعد از رکوع، مستند فقهی آنان است (برای نمونه: حلی، محقق، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۴۷؛ حلی، علامه، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۲۹۹). صاحب ریاض ضعف سند روایت را با شهرت عظیم، قریب به اجماع، بلکه خود اجماع، جبران شده می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۹۳) و میرزای قمی نیز آن را صحیح دانسته است (قمی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۸).

روایت دوم از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است: «دَعَاءُ الْمُسْلِمِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: ... وَإِنْ لَمْ يُدْرِكْ حَتَّى رَفَعَ مِنَ الرُّكُوعِ فَلْيَدْخُلْ مَعَهُ وَلَا يَعْتَدْ بِتِلْكَ الرُّكْعَةِ» (مغربی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۳)؛ «اگر مأموم، امام را درک نکرد مگر زمانی که امام از رکوع برخاسته است، باید به نماز جماعت بپیوندد، اما آن رکعت را به حساب نیاورد». این روایت مرسله است و به تنهایی قابل استناد نیست، اما می‌تواند به عنوان مؤید مورد توجه قرار گیرد. روایت بیان می‌کند که اگر مأموم زمانی به نماز جماعت برسد که امام از رکوع رکعتی برخاسته و در حال ایستادن است، می‌تواند به نماز ملحق شود، اما آن رکعت برای او محسوب نمی‌شود. براین اساس، درک رکوع نه شرط صحت اقتدای مأموم است و نه مانع ورود به جماعت، بلکه تنها شرط محسوب شدن آن رکعت به حساب می‌آید. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که مراد حضرت از الحاق به نماز در این حالت چیست؛ آیا

صرف نیت تبعیت کافی است یا علاوه بر آن، تبعیت عملی نیز لازم است؟ ظاهر روایت بر این است که مراد از الحاق، تبعیت عملی مأموم از امام است.

روایت سوم: «عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: ثَلَاثٌ لَا يَدْعُهُنَّ إِلَّا عَاجِزٌ: رَجُلٌ سَمِعَ مُؤَدِّنًا لَا يَثْوُلُ كَمَا قَالَ، وَرَجُلٌ لَقِيَ جِنَازَةً لَا يُسَلِّمُ عَلَى أَهْلِهَا وَيَأْخُذُ بِجَوَانِبِ السَّرِيرِ، وَرَجُلٌ أَدْرَكَ الْإِمَامَ سَاجِدًا لَمْ يُكْتَبِرْ وَيَسْجُدُ وَلَا يَعْتَدُ بِهَا» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۴۹۳). این روایت از نظر سندی مرسله و ضعیف است. طبق آن، امام علی علیه السلام فرمودند: «سه کار است که تنها فرد ناتوان از انجام آن‌ها سرباز می‌زند: ۱. کسی که صدای اذان مؤذن را بشنود و همانند او اذان نگوید؛ ۲. کسی که با جنازه‌ای روبه‌رو شود اما به اهل آن سلام نکند و در حمل تابوت شرکت نکند؛ ۳. کسی که امام جماعت را در حال سجده دریابد، اما تکبیر نگوید و به سجده نرود؛ در این صورت، آن رکعت برای او محسوب نمی‌شود». در بخش مربوط به نماز جماعت، حضرت تصریح می‌کنند که اگر مأموم، امام را در حال سجده درک کند، باید با گفتن تکبیر به سجده برود و به نماز ملحق شود، اما آن رکعت به دلیل عدم درک رکوع برای او محسوب نمی‌شود. این روایت نیز تأکید می‌کند که درک ناقص از رکعت، مانند تنها رسیدن به سجده، مانع پیوستن به جماعت نیست، ولی موجب می‌شود آن رکعت کامل شمرده نشود. در این روایت نیز، حکم به تبعیت از امام جماعت شده است.

روایت چهارم: صحیح‌ه حلبی از امام صادق علیه السلام: «إِذَا أَدْرَكَتَ الْإِمَامَ قَدْ رَكَعَ فَكَبَّرْتَ وَرَكَعْتَ قَبْلَ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ فَقَدْ أَدْرَكَتَ الرُّكْعَةَ فَإِنْ رَفَعَ الْإِمَامُ رَأْسَهُ قَبْلَ أَنْ تَرَكَعَ فَقَدْ فَاتَتْكَ الرُّكْعَةُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۸۲). حلبی نقل می‌کند که حضرت فرمود: «اگر به امام رسیدی در حالی که او در رکوع است، تکبیر بگو و رکوع کن پیش از آنکه امام سر از رکوع بردارد، در این صورت آن رکعت را درک کرده‌ای. اما اگر امام سر از رکوع برداشت قبل از آنکه تو رکوع کنی، آن رکعت را از دست داده‌ای».

این روایت از نظر سندی صحیح و معتبر است (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۱۹۹) و بیان می‌کند که اگر مأموم قبل از بلند شدن امام از رکوع به رکوع برسد، آن رکعت برای او محسوب می‌شود و در غیر این صورت، آن رکعت را از دست داده است. آنچه شخص در این حالت از دست داده، تنها شمارش رکعت است؛ بنابراین، اولاً نماز او

باطل نیست و ثانیاً همچنان می‌تواند در نماز جماعت باقی بماند، و مقتضای باقی ماندن بر جماعت در این حالت، تبعیت از امام جماعت است.

روایت پنجم: معاویه بن شریح از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «إِذَا جَاءَ الرَّجُلُ... وَمَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ وَهُوَ سَاجِدٌ كَبَّرَ وَسَجَدَ مَعَهُ وَلَمْ يَعْتَدِ بِهَا» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۹۴)؛ «هنگامی که شخصی (به نماز جماعت) برسد... و اگر امام را در حال سجده درک کرد، تکبیر بگوید و همراه او به سجده رود، ولی آن (سجده) به حساب رکعت نیست».

این روایت از نظر آقای خویی، به دلیل عدم توثیق معاویه بن شریح، از قوت سندی برخوردار نیست (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۷، ص ۱۱۸)، اما به نظر می‌رسد وی همان معاویه بن میسره بن شریح باشد که امامی و به واسطه نقل ابن ابی عمیر از او (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۱۴) ثقه است. روایت بیان می‌کند که اگر مأوم هنگام پیوستن به جماعت، امام را در حالت سجده ببیند، می‌تواند تکبیره الاحرام گفته و بلافاصله به سجده رود، اما این سجده، جزء رکعت محسوب نمی‌شود و مأوم باید پس از آن، رکعت کامل را با قیام، رکوع و سجود به جا آورد.

روایت ششم: صحیحه ربعی و فضیل: «سَأَلْنَا عَنْ رَجُلٍ صَلَّى مَعَ إِمَامٍ يَأْتُمُّ بِهِ فَرَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ قَبْلَ أَنْ يَرْفَعَ الْإِمَامُ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ قَالَ فَلَيْسَ سَجْدٌ وَمَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ وَقَدْ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ فَلَيْسَ سَجْدٌ مَعَهُ وَلَا يَعْتَدُ بِذَلِكَ السُّجُودِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۸). مرحوم صدوق نیز همین مضمون را از فضیل نقل کرده است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۹۶).

ربعی و فضیل می‌گویند: از امام صادق علیه السلام درباره مردی که به امام جماعت اقتدا کرده و پیش از آن که امام سراز سجده بردارد، خود از سجده برخاسته است، پرسیدیم. حضرت فرمودند: باید دوباره به سجده برگردد. و کسی که امام را هنگامی دریابد که سراز رکوع برداشته است، باید با او به سجده رود، اما این سجده برای او به عنوان رکعت محسوب نمی‌شود.

این روایت که از نظر سند صحیح و معتبر است، بیان می‌کند که اگر مأوم رکوع امام را از دست بدهد و در حالی به جماعت پیوندد که امام از رکوع برخاسته و به

سجده می‌رود، می‌تواند همراه امام به سجده رود، ولی این سجده از نظر شرعی رکعت او محسوب نخواهد شد. همچنین روایت، بر لزوم هماهنگی کامل مأوم با امام تأکید دارد؛ به گونه‌ای که اگر مأوم در حرکتی از حرکات نماز (مانند سجده) پیش از امام اقدام کند، موظف است آن حرکت را اصلاح کرده و با امام هماهنگ شود.

نقد و بررسی تخییر بین فرادی، انتظار و تبعیت

روایت معلی بن خنیس از دیدگاه مرحوم خوئی فاقد وجاهت سندی برای استناد است (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۷، ص ۱۱۷)، اما این اشکال بر مبنای برخی فقها که ضعف سند را با عمل مشهور جبران می‌کنند، قابل رفع است. بنابراین، می‌توان به این روایت استناد کرد و با توجه به روایات دیگر، تردیدی باقی نمی‌ماند که مکلف می‌تواند پس از رکوع نیز به نماز جماعت بپیوندد. از آنجا که لازمه اقتدا در هر حالت، پیروی از امام است، مأوم باید سجده‌ها را نیز با امام به جا آورد، هر چند تا رکعت بعد این سجده‌ها جزو نماز او محسوب نمی‌شود. بر این اساس، نظریه فوق قابل دفاع خواهد بود.

۲-۳. دیدگاه بطلان

همان گونه که در کلمات فقها در حاشیه عروه آمده است، یکی از دیدگاه‌های مطرح، بطلان اصل نماز است (فیروزآبادی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۳۶). هر چند دلیلی صریح بر این دیدگاه در کلمات فقها یافت نشد، به نظر می‌رسد این نظر بر مبنای عدم جواز خروج از نماز جماعت استوار است؛ یعنی کسی که نیت اقتدا به نماز جماعت می‌کند، مجاز به خروج از آن نیست و باید به جماعت ادامه دهد.

این مبنا از دو جهت قابل نقد است: نخست آن که اصل این مبنا نیازمند تأمل است، زیرا بسیاری از فقها خروج از جماعت را - به ویژه در موارد ضرورت - جایز می‌دانند. دوم آن که حتی در صورت پذیرش این مبنا نیز نمی‌توان این نماز را باطل دانست، زیرا عدم جواز خروج، ناظر به جایی است که شخص به امام جماعت ملحق شده و جماعت برای او محقق شده باشد، در حالی که در فرض مورد بحث، شخص هنوز به جماعت وارد نشده است که از آن خارج شود.

همچنین روشن است که اگر شخص از امام جماعت پیروی کرده و همراه او به سجده رود، دلیلی بر عدم صدق جماعت وجود ندارد، زیرا عدم درک رکوع تنها شرط در شمارش رکعات جماعت است، نه شرط تحقق اصل جماعت. بنابراین، اگر فرد صرفاً به نیت الحاق به جماعت تکبیر گفته اما موفق به پیروی عملی از امام نشده است، حقیقت اقتدا محقق نشده و می‌تواند نیت خود را به فرادی تغییر دهد؛ اما اگر از امام تبعیت کند، نماز او هم صحیح است و هم جماعتش تحقق می‌یابد.

۲-۴. دیدگاه تعیین انتظار

دیدگاه تعیین بر انتظار که در حاشیه عروه مورد پذیرش مرحوم بروجردی و گلپایگانی قرار گرفته (بروجردی و گلپایگانی، العروة الوثقی (المحشی)، ج ۳، ص ۱۳۶)، بر این منطق استوار است که اولاً خروج از نماز جماعت جایز نیست، در نتیجه امکان فرادی شدن نماز وجود ندارد، و ثانیاً تبعیت از امام جماعت در سجده‌ها با اشکال اضافه شدن رکن نماز مواجه است.

پاسخ نکته اول پیش‌تر گذشت. اما درباره نکتۀ دوم باید گفت که اضافه کردن سجده یا دو سجده، در صورتی که به دلیل تبعیت از امام جماعت باشد، اشکالی ندارد؛ چنان که اضافه کردن رکوع به دلیل تبعیت از امام نیز بی‌اشکال دانسته شده است (یزدی طباطبایی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۵۷) و این حکم از روایات یادشده نیز به خوبی استفاده می‌شود.

۲-۵. دیدگاه تعیین فرادی

دیدگاه دیگری که از برخی نقدها قابل برداشت است، این است که در فرض مسئله، تنها نماز فرادی مکلف صحیح خواهد بود. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، مرحوم حائری یزدی فرادی شدن نماز را مطابق قاعده می‌داند و می‌نویسد: دلیل این امر آن است که شخص وظیفۀ جماعت را انجام نداده است (حائری یزدی، ۱۴۰۴، ص ۴۶۵). آیت‌الله فیاض نیز تنها نماز فرادی را صحیح دانسته است (فیاض، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۷۵). در میان فقهای معاصر، آیت‌الله مکارم شیرازی نیز گرایش به همین فتوا دارد؛ وی در تعلیقۀ عروه می‌نویسد: «لا یُتْرَکُ الا احتیاط باختيار هذا الشق» که ظاهر

تأملی بر نظر مشهور پیرامون اقتدا در رکوع امام / رضا پورصدقی و ۶۸
عبارت نیز دلالت بر احتیاط واجب دارد (ن.ک: مکارم شیرازی، العروة الوثقی مع التعليقات،
۱۴۲۸، ج ۱، ص ۶۵۸).
اشکال این نظریه نیز، بر اساس نکات پیش تر ذکر شده، روشن است.

نتیجه گیری

تبعیت مأموم از امام در افعال نماز جماعت واجب است و دلیل این وجوب،
متفاهم عرفی از مفهوم اقتدا و نیز روایات معتبر است. با این حال، در مورد تبعیت در
حالتی خاص از نماز جماعت اختلاف نظر وجود دارد؛ این حالت زمانی است که
مأموم در رکوع امام اقتدا می کند، اما پیش از آن که خود به رکوع برسد، امام از رکوع
خارج می شود. در چنین فرضی، فقها درباره وظیفه مأموم دیدگاه های متفاوتی ارائه
کرده اند.

پژوهش حاضر، با تأمل در ادله و روایات موجود، به این نتیجه رسید که با توجه به
مفهوم «ائتمام» که مقتضای آن تبعیت عرفی از امام است، مأموم علاوه بر امکان
نیت فردی، می تواند از امام تبعیت کرده و عملاً به نماز جماعت ادامه دهد؛ به این
معنا که در سجده ها و سایر افعال نماز با امام همراه باشد. در این حالت، ائتمام
صادق است و اضافه شدن رکن سجده ها مانعی ایجاد نمی کند، هر چند تا پیش از
رکعت بعد امام، این افعال جزو رکعات مأموم محسوب نمی شود. بر این اساس،
دیدگاه مشهور مبنی بر امکان انتظار در حالت ایستاده برای الحاق به جماعت در
رکعت بعد، به دلیل عدم صدق تبعیت عرفی، مردود است.

در نتیجه، در فرض مورد بحث، مأموم مخیر است که یا نماز خود را به صورت
فردی ادامه دهد، یا اگر قصد درک نماز جماعت را دارد، باید بر اساس نیت اقتدا، از
امام تبعیت کرده و همراه او به سجده رود.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۹ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۶ق). فرائد الأصول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.

۶۹ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ش ۷

۳. ایروانی، باقر. (۱۴۲۳ق). دروس تمهیدیه فی الفقه الاسلامی. قم: نشر بوستان کتاب.
۴. بحرانی، یوسف. (۱۴۰۹ق). الحدائق الناظرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامية.
۵. ترحینی عاملی، سید محمدحسین. (۱۴۲۷ق). الزبدة الفقهية فی شرح الروضة البهية. قم: دار الفقه للطباعة و النشر، چاپ چهارم.
۶. جمال، جمال‌الدین. (۱۴۰۰). شرایط. احکام و آثار نماز جماعت از دیدگاه مذاهب پنج‌گانه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته الهیات و معارف اسلامی، جامعه المصطفی‌العالمیه، واحد گرگان.
۷. حائری یزدی، عبدالکریم. (۱۴۰۴ق). کتاب الصلاة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۲ق). وسائل الشیعه. تهران: مکتبه الاسلامیه.
۹. حسینی، سید محمد. (۱۳۹۳ش). فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی. تهران: نشر سروش.
۱۰. حکیم، سید محسن طباطبایی. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی. قم: مؤسسه دارالتفسیر، چاپ اول.
۱۱. حلبی (ابن زهره)، حمزه بن علی. (۱۴۱۷ق). غنیة الی علمی الاصول و الفروع. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۲. حلبی، ابوالصلاح. (۱۳۸۷ش). الکامل فی الفقه. قم: نشر بوستان کتاب.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ اول.
۱۴. حلّی، علامه. حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۱۵. حلّی، محقق. جعفر بن حسن. (۱۴۰۷ق). المعتبر فی شرح المختصر، قم: مؤسسه سیدالشهداء.
۱۶. حلّی، محقق. جعفر بن حسن. (۱۴۱۸ق). المختصر النافع، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیّه.
۱۷. خمینی، سید روح‌الله موسوی. (بی‌تا). تحریر الوسیلة. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، چاپ اول.
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم موسوی. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی ره، چاپ اول.
۱۹. زبیدی، محب‌الدین. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۰. زندی، فریبا. (۱۴۰۲ق). احکام و شرایط نماز جماعت در فقه اهل سنت. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه کردستان.
۲۱. سبزواری، عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام. مؤسسه المنار، چاپ چهارم.
۲۲. شوشتری، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). النجعة فی شرح اللمعة. تهران: کتابفروشی صدوق، چاپ اول.
۲۳. ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

تأملی بر نظر مشهور پیرامون اقتدا در رکوع امام / رضا پورصدقی و ۷۰

۲۴. طباطبایی، سیدعلی بن محمد. (۱۴۱۸ق). *ریاض المسائل*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). *المبسوط فی فقه الامامیه*. طهران: المكتبة المرتضویه.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحكام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۲۷. عاملی کرکی، علی بن حسین محقق ثانی. (۱۴۱۴ق). *جامع المقاصد*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۸. عاملی، محمد بن مکی شهید اول. (۱۳۷۷ش). *ذکر الشیعه فی أحكام الشریعه*. قم: مؤسسه آل البيت.
۲۹. علیزاده، علی. (۱۴۰۱ق). *نماز جمعه و نماز جماعت از منظر قرآن و روایات*. پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته الهیات و معارف اسلامی با گرایش قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، دانشگاه مجازی المصطفی.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*. قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۳۱. فیروزآبادی، مجدالدین محمد. (۱۴۲۸ق). *قاموس المحيط*. بیروت: دارالفکر.
۳۲. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). *مصباح المنیر*. قم: مؤسسه دارالهجرة.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۳۴. نائینی، محمدحسین. (۱۳۵۵ق). *فوائد الأصول*. قم: جامعه مدرسین.
۳۵. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. نراقی، احمد بن محمد. (۱۳۸۶ش). *عوائد الأيام*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۷. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۳۹۵ش). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*. تهران: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
۳۸. یزدی طباطبایی، سید محمدکاظم. (۱۴۲۰ق). *العروة الوثقی*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
۳۹. یزدی طباطبایی، سید محمدکاظم. (۱۴۱۹ق). *العروة الوثقی (المحشی)*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۴۰. یزدی طباطبایی، سید محمدکاظم. (۱۴۲۸ق). *العروة الوثقی مع التعليقات*. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ اول.



The Impact of Knowledge, Ignorance, and Forgetfulness on the Jurisprudential Rulings Concerning Mīqāt

Reza Haghpanah¹  

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi Islamic Sciences University, Mashhad, Iran; Lecturer of Advanced Level of Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: haghpanah@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 9 April 2025

Revised: 2 June 2025

Accepted: 21 July 2025

Available Online: 21 July 2025

Keywords:

Mīqāt, Knowledge ('Ilm), Ignorance (Jahl), Forgetfulness (Nisyān), Principles of Abandoning Ihram.

ABSTRACT

Olhram is one of the pillars of Umrah, Hajj al-Tamattu', and the obligatory Hajj. One of the major challenges is the abandonment of Ihram at the Mīqāt due to ignorance or forgetfulness. This article, using descriptive and analytical methods, addresses these challenges. The findings show that if a pilgrim knows where the Mīqāt is and deliberately abandons Ihram, their Umrah is invalidated. However, if Ihram is abandoned due to ignorance or forgetfulness, the pilgrim must return to the Mīqāt if possible, whether or not they have entered the sanctuary (haram). If returning is not possible and the pilgrim is outside the haram, they should assume Ihram from their current location. If inside the haram and intending to perform Umrah or Hajj al-Tamattu', they must exit the haram to assume Ihram. Otherwise, the pilgrim should assume Ihram from the closest point to the Mīqāt, and if that is not possible, from their current location. Regarding delay or abandonment of Ihram at the Mīqāt, two views exist: in the first, the pilgrim commits a sin by delaying Ihram but their Hajj remains valid; in the second, deliberate abandonment invalidates the Hajj for that year, and the pilgrim must repeat the Hajj if capable. If not capable (mustafī), repetition is not obligatory.

Cite this article: Haghpanah, R. (2024). The Impact of Knowledge, Ignorance, and Forgetfulness on the Jurisprudential Rulings Concerning Mīqāt. *Ibadah Fiqh Doctrines*, 4(7), 71-88. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.6930.1213>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تأثیر علم، جهل و نسیان در احکام میقات

رضا حق‌پناه¹

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

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۲</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: میقات، علم، جهل، نسیان، مبانی ترک احرام.</p>	<p>احرام یکی از ارکان عمره مفرده، عمره تمتع و حج واجب است و یکی از چالش‌های مهم، ترک احرام حج و عمره از میقات به دلیل جهل یا نسیان می‌باشد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ‌گویی به این مسئله برآمده و به این نتیجه رسیده است که اگر عمره گزار بداند میقات کجاست و عالماً احرام را ترک کند، عمره‌اش باطل می‌شود؛ اما اگر از روی جهل یا نسیان احرام را ترک نماید، در صورتی که امکان بازگشت به میقات برای او وجود داشته باشد، باید برگردد، چه داخل حرم شده باشد یا نه. اگر امکان بازگشت ندارد، در صورتی که هنوز وارد حرم نشده است، باید از همان‌جا محرم شود و اگر داخل حرم است، چنانچه به اعمال عمره یا حج تمتع می‌رسد، باید از حرم خارج گردد و در غیر این صورت، از نزدیک‌ترین محل به میقات محرم شود. اگر این نیز مقدور نبود، از همان‌جا که متذکر شد، باید محرم شود. درباره تأخیر یا ترک احرام از میقات دو نظریه وجود دارد: بر اساس نظریه نخست، حج گزار به دلیل تأخیر در احرام از میقات از نظر تکلیفی مرتکب معصیت شده است، ولی از نظر وضعی حج او صحیح می‌باشد. در نظریه دوم، اگر احرام از میقات عمداً ترک شده و امکان احرام از خود میقات وجود نداشته باشد، حج آن سال باطل است و در صورت استطاعت، حج گزار باید آن را اعاده کند و اگر مستطیع نباشد، اعاده لازم نیست.</p>

استناد: حق‌پناه، رضا. (۱۴۰۴). تأثیر علم، جهل و نسیان در احکام میقات. آموزه‌های فقه‌عبادی، ۴(۷)، ۷۱-۸۸. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.6930.1213>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه

حج یکی از فروع دین مبین اسلام و از واجباتی است که در کنار صلوات و صوم، بارها در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام مورد تأکید قرار گرفته و از ارکان دین اسلام به شمار می‌آید. این فریضه الهی دارای اعمال و مناسک ویژه‌ای است که در انجام آن، حالات نفسانی انسان مانند علم، جهل و نسیان می‌تواند نقشی تعیین‌کننده در صحت یا بطلان اعمال داشته باشد. در این میان، مسئله میقات که برای ورود به مکه درباره آن احکام و دستورات خاصی از سوی شارع مقدس بیان شده است، از منظر علم، جهل و نسیان نسبت به احرام، جایگاه ویژه‌ای دارد. به عبارت دیگر، عبور از میقات از موضوعاتی است که در آن، آگاهی یا ناآگاهی و نیز فراموشی می‌تواند نوع حکم بسیاری از اعمال حاجی را مشخص کند؛ از این رو بررسی و تحقیق در این موضوع از اهمیت بسزایی برخوردار است.

حاجی باید بداند که آغاز اعمال حج از چه زمان و مکانی باید باشد؛ آیا قبل از میقات، بعد از آن یا در زمان دیگری؟ بنابراین، دانستن این حکم (علم)، ندانستن آن (جهل) یا فراموش کردن آن (نسیان)، هریک تکلیف خاصی را برای حاجی مشخص می‌کند و بر صحت یا بطلان اعمال حج او تأثیر می‌گذارد. گرچه پیش‌تر در مورد هر یک از مفاهیم «علم»، «جهل» و «نسیان» به صورت مستقل پژوهش‌هایی انجام شده است^۱ و برخی نیز به احکام میقات پرداخته‌اند،^۲ اما تأثیر مجموعه این سه مفهوم بر احکام میقات به صورت اختصاصی، تاکنون در مقاله یا تألیف مستقلی بررسی نشده است. از این رو، پژوهش حاضر از این جهت دارای نوآوری است.

۱. خالقی میران، سیده مرضیه، پایان‌نامه «بررسی مبانی و احکام فقهی نسیان در عبادات»؛ مهدوی، فاطمه، مقاله «تأثیر علم و جهل در عبادات، معاملات و احکام جزایی».

۲. رحمانی، محمد، مقاله «میقات»؛ اشجان، حمید باصی، «أحكام الميقات في الفقه الإسلامي، دراسة فقهية».

۱. مفهوم‌شناسی علم، جهل و نسیان

«علم» به معنای دانستن و نقیض جهل است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۵۲). علم، بر اثری از شیء دلالت می‌کند که آن اثر، شیء را از غیر آن متمایز می‌سازد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۰۹) و در اصطلاح، علم اعتقاد قطعی مطابق با واقع است. حکما نیز علم را «حاصل شدن صورت شیء در عقل» تعریف کرده‌اند (جرجانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱۰). مقصود از علم در این نوشتار، عملی است که بر اساس اختیار و قصد فاعل انجام شود و هیچ‌گونه جبر یا اکراهی در آن نباشد؛ یعنی عملی که به طور عمد از فرد صادر می‌شود.

«جهل» نقیض علم است و دو معنا دارد: نخست، خلاف علم؛ و دوم، به معنای خفت و خواری، در مقابل طمأنینه (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۸۹؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۵۴). جهل انواعی دارد؛ از جمله جهل قصوری و تقصیری، و جهل بسیط و مرکب. آنچه در اینجا مورد نظر است، جهل مرکب می‌باشد؛ یعنی حالتی که فرد حکم مسئله را نمی‌داند.

«نسیان» از ریشه «نسی» به معنای فراموش کردن چیزی است که پیش‌تر در یاد بوده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۰۴). قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وهرگاه فراموش کردی، پروردگارت را به خاطر آور» (کهف: ۲۴).^۱ نسیان - به کسرنون - ضد ذکر و حفظ، و عبارت است از زیاد بردن چیزی که در ذهن انسان ثبت شده، اما بر اثر ضعف حافظه و غفلت یا حتی از روی قصد و عمد، از خاطر زدوده می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۲۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۲۱؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۲۸).

۲. معنای میقات

«میقات» از ریشه «وقت» به معنای زمان یا مکان انجام کاری است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۶۹؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۱۲). در اصطلاح فقها، میقات به اماکن

۱. ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾.

هفت گانه‌ای گفته می‌شود که حاجی با گفتن تلبیه از آن‌ها اعمال عمره را آغاز می‌کند (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۷، ص ۳۷۹). این مواقت هفت گانه با حدود خاصی تعیین شده‌اند و حاجی باید اعمال خود را دقیقاً از میقات آغاز نماید، نه قبل و نه بعد از آن. به همین دلیل، علم، جهل و نسیان در احکام میقات نقشی تعیین کننده دارند؛ به گونه‌ای که اگر فرد با علم و آگاهی، پیش از رسیدن به میقات یا پس از عبور از آن محرم شود، احرام او باطل و در نتیجه حج او نیز باطل خواهد بود (محمود عبدالرحمان، جبی تا: ۳، ص ۳۷۴).

۳. راه‌های تشخیص میقات

به فرموده فقها (یزدی، جبی تا: ۲، ص ۳۹۷؛ لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۷؛ گلپایگانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۲۶)، برای تشخیص میقات چهارراه وجود دارد: اهل آن منطقه بودن (علم)، شهادت، بینه و شیعاع (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۰۴). در صورت نداشتن علم به این موارد، میقات با بینه شرعی یا شیعاع اطمینان بخش ثابت می‌شود، و در صورت نبود بینه و شیعاع، با گفته اهل اطلاع که موجب حصول گمان باشد، احراز می‌گردد. بنابراین، اگر حاجی بخواید از مکانی که هنوز ثابت نشده جزء میقات است محرم شود، باید احرام را به تأخیر اندازد تا یقین به ورود در میقات پیدا کند (خمینی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۱۰؛ تبریزی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۹۳).

براین اساس، با علم و اطمینان به میقات، محرم شدن عمدی (بدون عذر یا نذر) پیش از رسیدن یا پس از عبور از آن، مجزی نیست (یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۶۰) و تنها در صورت وجود عذر، صحیح است (تبریزی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۲۰). در مورد جاهل به حکم و موضوع که از غیر میقات محرم شود، صحت چنین احرامی محل خلاف است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۵۰) و همین حکم در مورد کسی که از روی غفلت یا نسیان از میقات محرم نشود، جاری است (خویی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۲۹).

۴. حکم اعمال حج تمتع بدون احرام

اگر حج گزار احرام را فراموش کند و اعمال حج مانند وقوف در عرفات یا منا، یا

تأثیر علم، جهل و نسیان در احکام میقات / رضا حق پناه ۷۶

اعمال عمره تمتع را انجام دهد و پس از پایان اعمال حج تمتع به یاد آورد، از نظر فقها حج او محکوم به صحت است و نیازی به قضا ندارد. دلیل بر صحت حج بدون احرام دوروایت است:

الف) صحیح‌ه علی بن جعفر که هر چند مربوط به جهل است، ولی چون موضوع آن شخص معذور است، شامل ناسی نیز می‌شود.

ب) مرسله جمیل که به اطلاق خود شامل حج و عمره می‌شود و بر صحت حج تمتع بدون احرام دلالت دارد.

بنابراین، حج تمتع در صورت نسیان و فراموشی، به طور قطع صحیح است؛ اما در مورد عمره مفرده و عمره تمتع، هر چند احتمال صحت وجود دارد، با توجه به این که وقت آن‌ها موسع است، بطلان آن‌ها خالی از قوت نیست.

۵. علم و عمد در ترک احرام حج تمتع

احرام از ارکان حج است که ترک عمدی آن موجب بطلان حج می‌شود. میقات حج تمتع، خود شهر مکه مکرمه است (گلپایگانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۸۸) و احکام ویژه‌ای دارد که باید بدان توجه شود.

اگر حاجی با علم و عمد، بدون احرام از مکه عبور کند، واجب است به مکه بازگردد و از همان جا محرم شود؛ و اگر توانایی بازگشت به مکه را نداشته باشد ولی برنگردد، حج او باطل خواهد بود. در صورتی که به سبب عذری مانند بیماری یا ترس و مانند آن، امکان بازگشت به مکه را نداشته باشد، باز هم حج او باطل است و واجب است در سال آینده حج را به جا آورد؛ البته می‌تواند به محل زندگی خود بازگردد و از همان جا برای انجام باقی اعمال حج محرم شود. علامه حلی نیز ترک عمدی احرام از مکه را همانند ترک وقوف در عرفات، سبب بطلان حج دانسته است (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۹۰).

۶. نسیان در ترک احرام حج تمتع

چنانچه حاجی از روی نسیان، از مکه احرام نبندد، این امر به صحت حج

لطمه‌ای وارد نمی‌کند، ولی احکام خاص خود را دارد. نسیان احرام حج تمتع از مکه سه حالت دارد:

۶-۱. نسیان احرام در مکه تا عرفات

اگر حاجی فراموش کند که از مکه احرام حج ببندد و سپس به عرفات برود و در آن جا به یاد آورد، در صورت امکان باید به مکه بازگردد و احرام ببندد؛ اما اگر معذور از بازگشت باشد، باید در همان جا محرم شود و حج او صحیح است. در این مسئله اختلافی میان فقها وجود ندارد و روایات نیز بر آن دلالت دارند (قمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰۴).

از جمله، صحیح‌ه علی بن جعفر که می‌گوید: «وَعَنْهُ عَنْ أَخِيهِ عَلِيٍّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأِحْرَامَ بِالْحَجِّ فَذَكَرَ وَهُوَ بِعَرَفَاتٍ فَمَا حَالُهُ قَالَ يَقُولُ: اللَّهُمَّ عَلَيَّ كِتَابِكَ وَسَيِّئَةَ نَبِيِّكَ، فَقَدْ تَمَّ إِحْرَامُهُ» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۳۳۸).

علی بن جعفر می‌گوید: از امام کاظم ع درباره فردی که احرام حج را فراموش کرده بود و در حالی که در عرفات بود به یاد آورد، پرسیدم. حضرت فرمودند: بگو «خدایا، بر اساس کتاب تو و سنت پیامبرت»؛ پس احرام او کامل می‌شود.

طبق این روایت، اگر شخصی احرام را فراموش کند و به عرفات بیاید، اعمال گذشته‌اش بی‌اشکال است و پس از محرم شدن در عرفات، می‌تواند ادامه اعمال را انجام دهد.

۶-۲. نسیان احرام در مکه تا مشعریا بعد از خروج از آن

اگر حج گزار احرام را فراموش کند و در مشعریا پس از خروج از آن به یاد آورد، دو نظریه وجود دارد:

الف) قول مشهور آن است که حج صحیح است و بر شخص لازم است در هر زمانی که به یاد آورد، احرام ببندد (عاملی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۱۳۰؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۷۲). دلیل آنان بر صحت چنین حجی، حدیث رفع است (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۱۰)؛ زیرا این حدیث در مقام امتنان صادر شده و مقتضای امتنان، رفع قید بودن احرام از مکه است. لازمه امتنانی بودن این است که

تأثیر علم، جهل و نسیان در احکام میقات / رضا حق پناه ۷۸

حرم و مکه برای احرام ناسی قید نباشد، بنابراین احرام او از خارج مکه نیز صحیح است؛ چون مأمور به را مطابق واقع انجام داده است.

ب) در مقابل، برخی بر این باورند که چنین احرامی باطل است و ادله قول مشهور را مورد مناقشه قرار داده‌اند. به گفته صاحب مدارک، حدیث رفع متضمن رفع حکم است نه وضع و اثبات حکم، و رفع جزئیت و شرطیت تنها با رفع امر به صورت کلی امکان پذیر است (عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۲۳۷).

به نظر می‌رسد دلیل قول مشهور قوی تر باشد؛ زیرا حکم و وجوب احرام از مکه، در صورت علم و عمد جاری است و در صورت نسیان، قید مکان برداشته می‌شود، نه اصل احرام. بنابراین شخص ناسی که در عرفات یا مشعر محرم شده، حجتش صحیح است.

۶-۳. نسیان احرام تا اتمام اعمال حج

اگر حج گزار پس از اتمام اعمال حج متوجه شود که اصلاً محرم نشده است، دو نظر میان فقها وجود دارد:

الف) قول مشهور این است که حج در این حالت صحیح است و قضای آن واجب نیست (گلبایگانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۷۶). دلایل این قول:

۱. حدیث رفع: پیامبر اکرم ﷺ فرموده‌اند: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ» (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۱۰؛ حلی، ۱۹۸۲م: ۴۶۲). بر این اساس، هر چند اصل احرام واجب است، اما در صورت نسیان، وجوب آن به دلیل حدیث رفع برداشته می‌شود.

۲. با استمرار نسیان، بر حج گزار واجب است باقی ارکان را به جا آورد؛ زیرا قصد انجام حج را داشته، ولی احرام را فراموش کرده است (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۱۰).

روایات نیز بر این معنا دلالت دارند؛ از جمله:

اول: مرسله جمیل بن دراج: «وَرَوَى جَمِيلٌ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا ﷺ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُحْرِمَ أَوْ جَهَلَ وَقَدْ شَهِدَ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا وَطَافَ وَسَعَى قَالَ تُجْزِيهِ نَيْتُهُ إِذَا كَانَ قَدْ نَوَى ذَلِكَ وَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ وَإِنْ لَمْ يَهْلِ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۵۷).

در این روایت، درباره شخصی که احرام را فراموش کرده یا نسبت به آن جاهل بوده و همه مناسک را انجام داده، از جمله طواف و سعی صفا و مروه، امام فرموده است:

نیت او کفایت می‌کند و حشش کامل است. منظور از نیت در این روایت، قصد انجام حج با تمام افعال آن است؛ از این رو فقها نسیان احرام را در صورتی که قصد حج از ابتدا وجود داشته باشد، مبطل حج نمی‌دانند.

البته این حکم مربوط به جایی است که فرد از بازگشت معذور باشد؛ حتی اگر در عرفات به یاد آورد و نتواند بازگردد، باید همان جا محرم شود (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۷۶). برخی نیز گفته‌اند که گرچه روایت از نظر سندی ضعیف است، اما شهرت فتوایی ضعف سند را جبران می‌کند، بنابراین مفاد آن پذیرفتنی است و ترک افعال حج به سبب نسیان، موجب بطلان حج نمی‌شود (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۷).

دوم: صحیح‌ه عبدالله بن سنان: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ مَرَّ عَلَى الْوَقْتِ الَّذِي يُحْرَمُ النَّاسُ مِنْهُ فَتَنَسَّى أَوْ جَهَلَ فَلَمْ يُحْرَمْ حَتَّى آتَى مَكَّةَ فَخَافَ أَنْ رَجَعَ إِلَى الْوَقْتِ أَنْ يَفُوتَهُ الْحُجُّ فَقَالَ يُخْرَجُ مِنَ الْحَرَمِ وَيُحْرَمُ وَيُجْزئُهُ ذَلِكَ». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۲۴)

از امام صادق عليه السلام در مورد شخصی پرسیدم که احرام را فراموش کرده یا از روی جهل انجام نداده بود تا این که وارد حرم شد و بیم آن داشت که در صورت بازگشت به میقات، حج از او فوت شود. امام فرمود: از حرم خارج شود و محرم گردد و همان کفایت می‌کند. چون ورود به مکه نیاز به محرم شدن دارد مگر برای کسانی که استثناء شده‌اند، و این شخص حتی برای عمره تمتع نیز احرام از میقات نداشته و جاهل بوده، باید از مکه بیرون برود و محرم شود. با توجه به این که مراد از «جهل» در این روایت، جهل مرکب است نه جهل بسیط، و جاهل مرکب غافل محض است و ناسی نیز غافل است، می‌توان گفت جاهل غافل از واقع و ناسی غافل از منسی می‌باشد. از لحاظ حکم، ناسی معذورتر از جاهل است، پس اگر در مورد جاهل حکم به صحت شود، در ناسی به طریق اولی چنین حکمی داده می‌شود. در نتیجه، الحاق ناسی به جاهل مانعی ندارد. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۱۳۰؛ گلپایگانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۷۶)

ب) برخی قائل به بطلان حج با نسیان احرام شده و استدلال به حدیث رفع را تمام نمی‌دانند؛ زیرا مقتضای حدیث، رفع مؤاخذة و عقاب است نه رفع تمام احکام. علاوه بر این، امثال نسبت به جزء منسی محقق نشده و کل نیز با عدم جزء،

تأثیر علم، جهل و نسیان در احکام میقات / رضا حق پناه ۸۰

معدوم می‌گردد. (عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۲۳۷) ابن‌ادریس در مخالفت با مشهور، حکم به وجوب قضا در صورت نسیان احرام داده است، چراکه در این حالت عبادت به صورت خواسته شده امتثال نشده و همچنان بر عهده مکلف باقی است. دلیل او استناد به جمله «الأعمال بالنیات» (قمی، ۱۴۱۸ق، ۶۲؛ عریضی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۴۶) است؛ زیرا اساس اعمال، نیت است و حاجی که احرام را فراموش کرده، نیت همه اعمال را نداشته، پس حج انجام شده به دلیل فقدان نیت احرام، باطل است. اما محقق حلی در استدلال ابن‌ادریس تردید کرده و فرموده است نیت احرام در تمام مناسک حج وجود دارد، زیرا فرد ناسی بر این باور بوده که قصد احرام دارد، اما انجام آن را فراموش کرده است. (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۱۰)

۷. احکام عالم، جاهل و ناسی به میقات

احرام بستن عمدی پیش از رسیدن به میقات صحیح نیست، مگر در دو مورد: یکی نذریا عهد و قسم، و دیگری کسی که بداند تا رسیدن به میقات، ماه رجب تمام خواهد شد؛ در این صورت جایز است پیش از رسیدن به میقات احرام ببندد تا ثواب عمره رجبیه را درک کند (قمی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۱). برای مکلف جایز نیست عمداً بدون احرام از میقات بگذرد تا وارد مکه شود، مگر سه گروه:

۱. کسی که مکرراً از مکه به میقات رفت و آمد می‌کند؛
۲. کسی که به قصد جنگ داخل مکه می‌شود؛
۳. کسی که موقع گذشتن از میقات، قصد داخل شدن به مکه را ندارد (عاملی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۲۶).

به جز این سه مورد، اگر کسی فراموش کند، یا جاهل به مسئله باشد، یا جاهل به میقات باشد و نتواند به میقات برگردد، لازم نیست به میقات برگردد و احرام از «آدنی الحل» کفایت می‌کند (عاملی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۲۶).

مؤید این مطلب سه روایت صحیح است:

۱. صحیح حلی: «عَنِ الْحَلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُحْرِمَ حَتَّى دَخَلَ الْحَرَمَ قَالَ عَلَيْهِ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى مِيقَاتِ أَهْلِ أَرْضِهِ فَإِنْ خَشِيَ أَنْ يَفُوتَهُ

الْحُجَّ أَحْرَمَ مِنْ مَكَانِهِ وَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يُخْرِجَ مِنَ الْحَرَمِ فَلْيُخْرِجْ ثُمَّ لِيُحْرِمَ» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۱۶۲)؛ مردی که فراموش کرده محرم شود و داخل حرم شده، امام فرمودند: پدرم گفت باید به میقات آن منطقه خارج شود و اگر بترسد حج از او فوت شود، از همان مکان محرم شود، ولی اگر بتواند از حرم خارج شود، باید خارج شود و سپس محرم شود.

۲. صحیح‌ه عبدالله بن سنان: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ مَرَّ عَلَى الْوُقُوفِ الَّذِي يُحْرَمُ النَّاسُ مِنْهُ فَتَنَسَّى أَوْ جَهَلَ فَلَمْ يُحْرَمْ حَتَّى أَتَى مَكَّةَ فَخَافَ أَنْ رَجَعَ إِلَى الْوُقُوفِ أَنْ يَفُوتَهُ الْحُجُّ فَقَالَ يُخْرِجُ مِنَ الْحَرَمِ وَيُحْرِمُ وَيُجْزِيهِ ذَلِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۲۴۴)؛ مردی برمیقات عبور کرده و فراموش کرده یا از روی جهل محرم نشده تا این که وارد مکه شده است، سپس ترسیده که اگر به میقات برگردد، حج از او فوت شود. امام فرمودند: باید به خارج حرم برود و محرم شود و همین کفایت می‌کند. طبق این روایت، جاهل مانند ناسی است و در صورتی که وارد مکه شده و امکان برگشت به میقات ندارد، از همان مکان محرم می‌شود (عاملی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۲۶).

۳. صحیح‌ه معاویه بن عمار: «عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ امْرَأَةٍ كَانَتْ مَعَ قَوْمٍ فَظَمِئَتْ فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِمْ فَسَأَلْتَهُمْ فَقَالُوا مَا نَدْرِي أَعَلَيْكَ إِحْرَامٌ أَمْ لَا وَأَنْتِ حَائِضٌ فَتَرَكُوها حَتَّى دَخَلْتَ الْحَرَمَ فَقَالَ عليه السلام إِنْ كَانَ عَلَيْهَا مُهَلَّةٌ فَتَرْجِعْ إِلَى الْوُقُوفِ فَلْتُحْرِمَ مِنْهُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا وَقْتُ فَلْتَرْجِعْ إِلَى مَا قَدَرْتِ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا تَخْرُجُ مِنَ الْحَرَمِ بِقَدْرٍ مَا لَا يَفُوتُهَا» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۷۵)؛ زنی همراه قافله بود و حائض شد. از همراهان خود پرسید که آیا براوا حرام واجب است یا خیر، و آنان گفتند: نمی‌دانیم، در حالی که توحائض هستی. پس آن زن راه‌ها کردند تا این که بدون احرام داخل حرم شد. امام عليه السلام فرمودند: اگر این زن فرصت دارد، باید به میقات برگردد و محرم شود، ولی اگر وقت ندارد، به اندازه‌ای که می‌تواند به خارج حرم برگردد و در آن جا محرم شود تا حج از او فوت نشود.

در نتیجه، شخص جاهلی که نتواند به میقات برگردد، احرام از «أدنی الحل»

کفایت می‌کند (عاملی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۲۶).

۸. حکم تأخیر و ترک احرام از میقات علماً، جهلاً یا نسیاناً

الف) اگر حج گزار عالماً از میقات بدون احرام عبور کند و امکان برگشت به میقات وجود داشته باشد، لازم است برگردد و از همان جا محرم شود و حج او صحیح است.

ب) اگر امکان برگشت دارد ولی برنگردد و بعد از میقات محرم شود، احرام او باطل و بقیه اعمال (حج یا عمره) نیز باطل خواهد بود.

ج) در صورتی که امکان برگشت نداشته و میقات دومی هم نباشد، در این که حج او چه حکمی دارد، دو نظریه وجود دارد:

نظریه اول: صحت حج و ارتکاب معصیت در تأخیر احرام از میقات بر اساس این دیدگاه، حج گزار به دلیل تأخیر انداختن احرام از میقات از نظر تکلیفی مرتکب معصیت شده است، ولی از نظر وضعی، حج او صحیح است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۱۱؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۱۹۸) و می تواند اعمال حج را ادامه دهد. استدلال این نظریه چنین است:

دلیل اول: امکان پذیر نبودن احرام از میقات

هر چند احرام از میقات شرط صحت است، ولی این شرطیت در صورتی معتبر است که احرام از میقات ممکن باشد. اما اگر چنین امکانی برای فرد فراهم نباشد، احرام از «أدنی الحل» یا حتی احرام از حرم کفایت می کند و حج او صحیح خواهد بود (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۵۹).

دلیل دوم: جمع بین روایات

در خصوص تأخیر احرام از میقات، دو دسته روایت وجود دارد: دسته ای دلالت دارد بر این که بدون احرام از میقات، حج صحیح نیست؛ از جمله روایت «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «مِنْ تَمَامِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ أَنْ تُحْرِمَ مِنَ الْمَوَاقِيتِ الَّتِي وَقَّعَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا تُجَاوِزُهَا إِلَّا وَأَنْتَ مُحْرِمٌ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۱۸)؛ امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمودند: تمام حج و عمره این است که از مواقیتی که رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تعیین فرموده اند، تجاوز نکنید مگر این که محرم باشید.

دسته دیگر روایاتی است که می‌گوید اگر فرد فراموش کند از میقات محرم شود و امکان برگشت به میقات نداشته باشد، باید از «أدنی المحل» محرم شود (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۳۳۰).

راه جمع میان این دو دسته روایت آن است که روایات دال بر لزوم احرام از میقات را بر فرض امکان برگشت به میقات حمل کنیم و روایات دال بر احرام از «أدنی المحل» را بر فرض تعدد برگشت به میقات تطبیق دهیم (نراقی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۱، ص ۱۹۸؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۸۵).

دلیل سوم: مقایسه ترک عمدی احرام با ترک عمدی وضو

ترک عمدی احرام از میقات همانند ترک عمدی وضو است؛ به این معنا که اگر نمازگزار عمداً وضو نگیرد تا زمانی که وقت نماز به پایان برسد و فقط فرصت تیمم داشته باشد و نماز را با تیمم بخواند، نماز او صحیح است هر چند مرتکب معصیت شده است. در این جا نیز اگر حج گزار عمداً احرام از میقات را به تأخیر اندازد و دیگر امکان برگشت به میقات نباشد، با احرام از حرم، حج او صحیح خواهد بود (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۱۲).

نظریه دوم: بطلان حج در ترک عمدی احرام از میقات و عدم امکان بازگشت برخی فقیهان بر این باورند که اگر احرام از میقات عمداً ترک شود و امکان بازگشت به میقات وجود نداشته باشد، حج آن سال باطل است و حج گزار باید در صورت استطاعت، آن را اعاده کند و با عدم استطاعت، اعاده لازم نیست (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۱۰). دلایل این نظریه عبارت‌اند از:

۱. بطلان حج با انتفاء شرط

روایات توقیت، دلالت بر شرطیت احرام از میقات دارند. وقتی مکلف، احرام از میقات را انجام ندهد و امکان بازگشت هم وجود نداشته باشد، از باب «إذا انتفی الشرط انتفی المشروط»، چون شرط حج - که محرم شدن از میقات است - انجام نگرفته، پس مشروط که خود حج باشد، باطل خواهد بود (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۲۸).

۲. دلالت صحیحۃ حلبی و کنانی

این دو صحیحۃ تصریح دارند که با ترک احرام از میقات از روی جهل و نسیان،

تأثیر علم، جهل و نسیان در احکام میقات / رضا حق پناه ۸۴

حج صحیح است؛ اما شامل ترک عمدی نمی شوند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۲۳ و ۳۲۵). بنابراین، ترک عمدی احرام از میقات موجب بطلان حج خواهد بود.

۳. تفاوت ترک عمدی وضو با ترک عمدی احرام

قیاس ترک عمدی وضو با ترک عمدی احرام از میقات صحیح نیست؛ زیرا اگر کسی عمداً وضو نگیرد، در آخر وقت بدل دارد و دلیل خاص بر بدلیت تیمم از وضو دلالت می کند، اما در احرام هیچ دلیل خاصی وجود ندارد که بر بدلیت احرام از «أدنی الحل» یا مکان دیگر از احرام میقات دلالت کند (لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۱۳).

نتیجه گیری

- برای محرم شدن در عمره تمتع و مفرده باید علم یا اطمینان به میقات داشته باشد؛ لذا اگر حاجی بدون عذری نذر، پیش یا پس از میقات محرم شود، احرام او مجزی نیست.

- اگر حاجی جاهل یا ناسی به حکم و موضوع باشد و از غیر میقات محرم گردد، صحت چنین احرامی محل خلاف است. نسیان احرام در صورتی مبطل حج نیست که قصد انجام آن را از ابتدا داشته باشد.

- رفع حکم در مورد جهل، رفع ظاهری و در مورد نسیان، رفع واقعی است؛ برای این اساس، وقتی صحت حکم در مورد جهل ثابت است، در مورد نسیان به طریق اولی ثابت خواهد بود. در حقیقت، مستفاد از ادله، وجود عذراست؛ خواه مستند به جهل باشد یا از روی نسیان واقع شده باشد.

- احرام بستن پیش از میقات در دو مورد صحیح است: یکی نذریا عهد یا قسم، و دیگری کسی که بخواهد عمره مفرده را در ماه رجب به جا آورد و در صورت صبر کردن تا رسیدن به میقات، ماه رجب تمام شود؛ در این حالت، جایز است پیش از رسیدن به میقات محرم گردد تا ثواب عمره رجبیه را درک کند.

- هرگاه عمره گزار بداند میقات کجاست و عالماً و عامداً احرام را ترک کند، عمره او باطل می شود؛ ولی اگر از روی جهل یا نسیان احرام را ترک کند و امکان بازگشت به میقات باشد، باید برگردد؛ و در صورتی که امکان بازگشت نباشد و داخل حرم نشده باشد، از همان جا محرم شود؛ و اگر داخل حرم شده باشد، چنانچه به اعمال

- عمره یا حج تمتع می‌رسد، باید از حرم خارج گردد و از نزدیک‌ترین محل به میقات محرم شود؛ و اگر این نیز مقدور نباشد، از همان جایی که متذکر شده محرم گردد.
- احرام حج تمتع از شهر مکه مکرمه انجام می‌شود؛ علم، جهل و نسیان در احرام از میقات و عبور از آن، مؤثر در حکم است.
- حج گزار یا عمره گزار برای ورود به مکه، باید محرم شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۵ق). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*. قم، چاپ اول.
۳. ابن بابویه قمی، محمد بن علی شیخ صدوق. (۱۴۱۸ق). *الهدایة فی الأصول والفروع*. قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام، چاپ اول.
۴. ابن بابویه قمی، محمد بن علی شیخ صدوق. (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: چاپ دوم.
۵. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی. (۱۴۰۸ق). *الوسیلة الی نیل الفضیلة*. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول.
۶. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵ق). *دعائم الإسلام*. قم: چاپ دوم.
۷. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: چاپ اول.
۸. ابن منظور، ابوالفضل. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع - دار صادر، چاپ سوم.
۹. احمدی میانجی، علی. (۱۴۲۶ق). *مکاتیب الأئمة علیهم السلام*. قم: چاپ اول.
۱۰. اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). *مجمع الفوائد والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۱. افتخاری گلپایگانی، علی. (۱۴۲۸ق). *آراء المراجع فی الحج*. قم: نشر مشعر، چاپ دوم.
۱۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۰ق). *کتاب المکاسب (المحشی)*. قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب، چاپ سوم.
۱۳. تبریزی، جواد بن علی. (۱۴۲۳ق). *التهدیب فی مناسک العمرة والحج*. قم: دارالتفسیر، چاپ اول.
۱۴. جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۲۵ق). *کتاب التعریفات*. بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). *الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربیة*. بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۸ق). *الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)*. قم: چاپ اول.
۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن. *وسائل الشیعة*. قم: چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). *هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة* علیهم السلام. مشهد: چاپ اول.
۱۹. حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). *مستمسک العروة الوثقی*. قم: مؤسسه دارالتفسیر، چاپ اول.
۲۰. حکیم، سید محسن. (۱۴۱۰ق). *منهاج الصالحین (المحشى)*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول.
۲۱. حلّی، ابن ادریس. (۱۴۱۰ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۲۲. حلّی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۷ق). *المعتبر فی شرح المختصر*. قم: مؤسسه سید الشهداء علیهم السلام، چاپ اول.
۲۳. حلّی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۲۴. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۳ق). *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۲۵. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۹۸۲م). *نهج الحق وکشف الصدق*. بیروت: چاپ اول.
۲۶. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۳۷ق). *بحوث فی شرح مناسک الحج*. مقرن: سید محمدرضا سیستانی. بیروت: دارالمؤرخ العربی، چاپ دوم.
۲۷. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۶ق). *معتمد العروة الوثقی*. قم: منشورات مدرسة دارالعلم - لطفی، چاپ دوم.
۲۸. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). *موسوعة الإمام الخوئی*. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی (ره)، چاپ اول.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴ش). *مفردات ألفاظ القرآن*. تهران: چاپ دوم.
۳۰. روحانی، سید صادق. (۱۴۱۲ق). *فقه الصادق* علیه السلام. قم: دارالکتاب - مدرسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۳۱. روحانی، سید محمد. (۱۴۱۹ق). *المرتقى إلى الفقه الأرقى - کتاب الحج*. تهران: مؤسسه الجلیل للتحقیقات الثقافية (دارالجلیل)، چاپ اول.
۳۲. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۴ق). *الحج فی الشریعة الإسلامية الغراء*. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۳۳. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). *مهذب الأحكام*. قم: مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیت الله، چاپ چهارم.
۳۴. سلار دیلمی، حمزة بن عبدالعزیز. (۱۴۰۴ق). *المراسم العلویة والأحكام النبویة*. قم: منشورات الحرمین، چاپ اول.
۳۵. صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۴۲۳ق). *فقه الحج*. قم: مؤسسه حضرت معصومه سلام الله علیها، چاپ دوم.
۳۶. طباطبائی حائری، سید علی بن محمد. (۱۴۱۸ق). *ریاض المسائل (ط - الحدیثه)*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.

- ۸۷ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ش ۷
۳۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). *المبسوط في فقه الإمامية*. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چاپ سوم.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). *النهاية في مجرد الفقه والفتاوى*. بيروت: دار الكتاب العربي، چاپ دوم.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). *تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)*. تهران: چاپ چهارم.
۴۰. عاملی، زین‌الدین بن علی شهید ثانی. (۱۴۱۳ق). *مسالك الألفهام إلى تنقيح شرايع الإسلام*. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ اول.
۴۱. عاملی ترحینی، سید محمد حسین. (۱۴۲۷ق). *الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية*. قم: دار الفقه للطباعة والنشر، چاپ چهارم.
۴۲. عاملی، محمد بن حسین. (۱۴۰۸ق). *مشرق الشمسین واکسیر السعادتین*. با تعلیقات الخواجونی. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، چاپ دوم.
۴۳. عاملی، محمد بن علی. (۱۴۱۱ق). *مدارك الأحكام فی شرح عبادات شرايع الإسلام*. بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام، چاپ اول.
۴۴. عاملی، محمد بن مکی شهید اول. (۱۴۱۷ق). *الدروس الشرعية في فقه الإمامية*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۴۵. عاملی، میر سید احمد علوی. *مناهج الأخيار في شرح الاستبصار*. قم: مؤسسة اسماعیلیان، چاپ اول.
۴۶. عریضی، علی بن جعفر عليه السلام. (۱۴۰۹ق). *مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها*. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، چاپ اول.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: بی‌نا، چاپ دوم.
۴۸. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). *السوافي*. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی عليه السلام، چاپ اول.
۴۹. قمی طباطبایی، سید حسن. (۱۴۱۵ق). *کتاب الحج*. قم: مطبعة باقری، چاپ اول.
۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی (ط - الإسلامية)*. تهران: بی‌نا، چاپ چهارم.
۵۱. گلبایگانی، سید محمد رضا. (۱۴۰۳ق). *کتاب الحج*. قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول.
۵۲. لنکرانی، محمد فاضل. (۱۴۱۸ق). *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - الحج*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ دوم.
۵۳. مازندرانی خاتون‌آبادی، (محمد) اسماعیل خواجویی. (۱۴۱۳ق). *الفوائد الرجالية*. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، چاپ اول.
۵۴. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۶ق). *ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار*. قم: بی‌نا، چاپ اول.
۵۵. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*. تهران: بی‌نا، چاپ دوم.
۵۶. مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶ق). *روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه*. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۵۷. محمود، عبدالرحمان. (بی‌نا). *معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية*. بی‌نا.

۵۸. محمودی، محمد رضا. (۱۴۲۹ق). مناسک حج (محمسی). تهران: بی نا، چاپ اول.
۵۹. مشکینی، میرزا علی. (بی تا). مصطلحات الفقه. بی نا.
۶۰. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت - قاهره - لندن: بی نا، چاپ سوم.
۶۱. مصطفوی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۱ق). القواعد - مائة قاعدة فقهية. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ چهارم.
۶۲. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۱ق). فقه الإمام الصادق علیه السلام. قم: مؤسسه انصاریان، چاپ دوم.
۶۳. ملکی اصفهانی، مجتبی. (۱۳۷۹ش). فرهنگ اصطلاحات اصول. قم: نشر عالمه، چاپ اول.
۶۴. موسوی خمینی، سید روح الله. تحریر الوسیلة. قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اول.
۶۵. موسوی، سید صمد علی. (۱۳۹۲ق). القواعد الفقهية فی کتاب تفصیل الشریعة. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چاپ اول.
۶۶. مؤسسه دائرة المعارف الفقه الإسلامی. (بی تا). فرهنگ فقه فارسی. بی نا.
۶۷. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۶۸. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
۶۹. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی. العروة الوثقی مع تعلیقات الفاضل. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چاپ اول.
۷۰. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی. (۱۴۰۹ق). العروة الوثقی. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.



Critical Analysis of Jurists' Approaches to Narrations Guiding the Expansion of Zakat Cases

Alborz Mohaghegh Garfami¹  

1. Corresponding Author, Master's Graduate in Quranic and Hadith Sciences, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: mohaghegh.gr@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 26 May 2025
Revised: 28 June 2025
Accepted: 23 July 2025
Available Online: 25 July 2025

Keywords:
Zakat Subjects, Conflicting Narrations, Recommended Acts, Taqiyya (Precautionary Dissimulation), Collective Evidence, Infallible Forgiveness.

ABSTRACT

Zakat is one of the obligatory acts of worship in Islam, producing various social, economic, and ethical benefits. One of the subsidiary issues relates to the items subject to zakat. Regarding this, two general categories of narrations exist: one limits the items to nine specific cases, while the other suggests the possibility of expanding zakat cases. Jurists have adopted three approaches to the latter narrations: rejection, interpreting as recommended actions, or interpreting as taqiyyah (precautionary practice). This study employs a descriptive-analytical method and evidentiary sources to analyze these narrations. Following the examination and critique of each approach, results show that none effectively resolves the contradictions in narrations. Subsequently, a set of narrations is introduced as collective evidence, which includes factors such as the Prophet's (pbuh) forgiveness regarding other cases, exemption of zakat on dates by Imam Kazim (pbuh), confirmation of zakat on rice for Iraqi people, and dependence of zakat items on infallible leader's opinion. The research concludes that zakat cases are contingent on temporal, spatial, or communal interests, and can be determined by the infallible Imam or righteous rulers of the Islamic state.

Cite this article: Mohaghegh Garfami, A. (2024). Critical Analysis of Jurists' Approaches to Narrations Guiding the Expansion of Zakat Cases. *Ibadah Fiqh Doctrines*, 4(7), 89-114. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7052.1218>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تحلیل انتقادی مواجهه فقیهان

با روایات رهنمون بر توسعه موارد زکات

البرز محقق گرمفی^۱

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: mohaghegh.gr@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>زکات در شمار واجبات عبادی اسلام قرار دارد که ادای آن ثمرات گوناگون اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی در پی دارد. یکی از فروع مرتب به این فریضه، مواردی است که زکات به آن‌ها تعلق می‌گیرد. در این باره، دو دسته کلی از روایات وجود دارد: بر اساس دسته‌ای، موارد زکات در نه مورد منحصر است و ظاهر دسته دیگر، بر امکان توسعه موارد زکات دلالت دارد. فقیهان در مواجهه با روایات دسته دوم، سه رویکرد را برگزیده‌اند: طرح آن‌ها، حمل بر استحباب یا حمل بر تقیه. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع اسنادی، به تحلیل روایات یادشده پرداخته است. پس از تبیین و نقد هر یک از رویکردها، ناکارآمدی آن‌ها در رفع تعارض روایات اثبات شده است. در گام بعد، برای ارائه رویکردی مناسب، شماری از روایات به‌عنوان شاهد جمع مورد استناد قرار گرفته‌اند که در بردارنده مؤلفه‌هایی چون عفو رسول خدا ﷺ از سایر موارد، عفو زکات خرما توسط امام کاظم ﷺ، ثبوت زکات برنج برای مردم اهل عراق، و وابسته بودن موارد زکات به نظر معصوم ﷺ هستند. دستاورد پژوهش نشان می‌دهد که بر اساس این روش، موارد زکات وابسته به شرایط زمانی، مکانی یا مصالح بوده و معصوم ﷺ یا حاکمان صالح دولت اسلامی می‌توانند موارد آن را تعیین کنند.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۵</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۵/۰۳</p> <p>کلیدواژه‌ها: متعلقات زکات، روایات متعارض، استحباب، تقیه، شاهد جمع، عفو معصوم ﷺ.</p>

استناد: محقق گرمفی، البرز. (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی مواجهه فقیهان با روایات رهنمون بر توسعه موارد زکات. آموزه‌های فقه‌عبادی، ۴(۷)، ۸۹-۱۱۴. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7052.1218>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه

زکات یکی از واجبات بنیادین دین اسلام است که با وجود قرار گرفتن در شمار اعمال عبادی، آثار و نتایج اجتماعی متعددی بر آن مترتب است. در آموزه‌های قرآنی، سی و دو آیه به تشریح زکات، بیان برخی فروع فقہی آن و نیز آثار سازنده پرداخت آن پرداخته‌اند. در منابع حدیثی نیز علاوه بر تأکید بر ضرورت پرداخت زکات، به برخی کارکردهای آن اشاره شده است. اهمیت این فریضه سبب گردیده روایات فراوانی درباره انواع، آثار و فروع فقہی آن از معصومان علیهم‌السلام صادر شود. افزون بر مفهوم «زکات ظاهری»، در روایتی از مفهومی با عنوان «زکات باطنی» نیز سخن به میان آمده است.^۱ امام عسکری علیه‌السلام نیز ذیل آیه ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ (بقره: ۴۳) چنین تفسیر فرموده‌اند: «أَيُّ مِنَ الْمَالِ وَالْجَاهِ وَقُوَّةِ الْبَدَنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۷، ص ۲۲۸). در برخی آثار فقہی نیز از تعبیر «زکات الابدان» در برابر «زکات الاموال» استفاده شده و مراد از آن، زکات فطره دانسته شده است (سلاردیلمی، ۱۴۰۴، ص ۱۲۷؛ طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۹۲). با این حال، به نظر می‌رسد در این تعبیر نوعی تسامح وجود دارد، زیرا در روایتی همچون «لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ، وَزَكَاةُ الْاَبْدَانِ الصِّيَامُ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۳۶۹)، زکات بدن همان روزه گرفتن دانسته شده است که در آن، معنای لغوی زکات و نقش آن در تزکیه نفس مورد نظر بوده نه حقیقت شرعی این مفهوم.

در موضوع مواردی که زکات به آن‌ها تعلق می‌گیرد، دودسته روایت وجود دارد: دسته‌ای که بر حصر متعلقات زکات در مواردی مشخص دلالت دارند و دسته‌ای که ظاهر آن‌ها بر محدود نبودن این موارد است. فقیهان در مواجهه با این دودسته روایت، رویکردی یکسان نداشته‌اند. مشهور فقها موارد زکات را به نُه مورد زیر منحصر کرده‌اند: طلا، نقره، گاو، گوسفند، شتر، گندم، جو، خرما و کشمش (شیخ مفید، ۱۴۱۰،

۱. نقه الاسلام کلینی به اسناد خویش از مفضل بن عمر نقل می‌کند: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام فَسَأَلَهُ رَجُلٌ فِي كَيْفِ حَبِّ الزَّكَاةِ مِنَ الْمَالِ؟ فَقَالَ عليه‌السلام لَهُ الزَّكَاةُ الظَّاهِرَةُ أَمْ الْبَاطِنَةُ تُرِيدُ؟ فَقَالَ أُرِيدُهُمَا جَمِيعاً. فَقَالَ عليه‌السلام أَمَّا الظَّاهِرَةُ فَبَيْنَ كُلِّ أَلْفٍ مِائَتَةٌ وَعِشْرُونَ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَلَا تَسْتَأْتِرُ عَلَى أَحِيكَ بِنَا هُوَ أَحْوَجُ إِلَيْهِ مِنْكَ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۱۸۰).

تحلیل انتقادی مواجهه فقیهان با روایات رهنمون بر توسعه موارد زکات / البرز محقق گُرمی ۹۲

ص ۳۳؛ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۱۷۴؛ ابن زهره، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱۵؛ ابن ادریس، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۱۱۱؛ محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۳۰؛ محقق سبزواری، بی تا، ج ۲، ص ۴۳۰؛ یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۵۹؛ خوبی، ۱۴۲۲، ص ۳۱۸؛ گلپایگانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۳۲۱؛ وحید خراسانی، ۱۳۸۶، ص ۳۵۹). در این دیدگاه، روایات دال بر توسعه موارد زکات یا بر استحباب حمل شده‌اند یا بر ترقیه (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۴۴؛ بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۱۵۰ و ۱۵؛ نجفی، ۱۳۶۳، ج ۱۵، ص ۶۵). برخی دیگر نیز بدون اتخاذ موضع روشن میان این دو احتمال، صرفاً از ظاهر روایات بیانگر توسعه صرف نظر کرده‌اند (محقق سبزواری، بی تا، ج ۲، ص ۴۳۰).

با این حال، در دهه‌های اخیر، به دلایلی چون شکل‌گیری حکومت‌های اسلامی، گسترش نهادهای حکومتی مرتبط با سرپرستی نیازمندان، و توسعه نسبی درآمد‌های گوناگون شهروندان مسلمان، این دیدگاه پدید آمده که موارد زکات قابل توسعه است. برخی فقیهان، با بررسی دقیق ادله، این حکم را تنها موافق با احتیاط دانسته‌اند (منتظری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ فضل‌الله، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۴۸۷). برخی دیگر با بهره‌گیری از اصل ضرورت تغییر برخی احکام بر حسب شرایط زمانی، حکم به توسعه موارد زکات در عصر کنونی داده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۱۱؛ جعفری، ۱۴۰۰، ص ۵۳۱؛ جنّاتی، ۱۳۸۵، ص ۷۷). دیدگاهی نیز وجود دارد که اختیارات حکومت اسلامی را در توسعه موارد زکات تنها به جهت نیازهای جامعه اسلامی و ضرورت، مجاز می‌داند (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۷۶، ص ۹).

این پژوهش، به روش توصیفی-تحلیلی و با بهره از منابع اسنادی، در پی یافتن حکمی مناسب برای تعلق زکات به مواردی غیر از نه مورد معروف است. پرسش اصلی آن است که آیا موارد زکات تنها در همان موارد نه‌گانه منحصر هستند؟ برای دستیابی به پاسخ، دیدگاه‌های مبتنی بر انحصار موارد زکات تحلیل و با دلایل مقبول نقد شده‌اند. سپس، دیدگاه برگزیده با بهره از بخش‌هایی از روایات دربردارنده حکم، در قامت «شاهد جمع» سامان یافته و بر این اساس، حکمی نوین ارائه می‌شود که با توجه به همه ادله، بدون قید «احتیاط واجب» یا «مستحب» قابل صدور است.

۱. پیشینه

در مکتوبات فقه فتوایی و استدلالی مرتبط با فروع زکات، بخشی به تبیین موارد واجب زکات اختصاص یافته است. بر اساس جست‌وجوی انجام شده، برخی آثار به‌طور ویژه موارد زکات یا امکان توسعه آن‌ها را مورد توجه قرار داده‌اند. برای نمونه، حسینعلی منتظری در بخشی از «کتاب الزکاة» (۱۴۰۴) کوشیده است با بهره‌گیری از اهداف تشریح زکات و مؤلفه‌های متغیر زمانی و مکانی، امکان توسعه موارد زکات را به اثبات برساند. در کتاب «فقه الزکاة؛ دراسة مقارنة لمكانتها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة» (۱۴۲۲ق) به قلم یوسف قرضاوی نیز توسعه موارد زکات از رهگذر توجه به مقاصد تشریح این فریضه پی گرفته شده است.

محمد قائنی در کتاب «زکات پول‌های رایج و اشیای نوپیدا» (۱۳۸۵)، با بررسی ادله نفی زکات از غیر موارد نه‌گانه و تبیین ادله جواز زکات در پول‌های رایج، بر این باور است که روایات بیانگر حصر، تنها به حصر مواردی دلالت دارند که در زمان رسول خدا ﷺ وجود داشته و نسبت به حکم پول‌های رایج ساکت‌اند (ن.ک: قائنی، ۱۳۸۵، ص ۶۱-۶۲). در کتاب «زکات باطنی» (۱۳۹۴) به قلم جواد ایروانی نیز به شایستگی از یکی از واجبات مالی به نام زکات باطنی سخن گفته شده که نصاب ظاهر و مخفی ندارد و به میزان محرومیت در جامعه وابسته است (ایروانی، ۱۳۹۳، ص ۴۴).

محمد تقی جعفری در مقاله «عدم انحصار زکات در موارد نه‌گانه» (۱۴۰۰)، پس از تبیین مفهوم زکات و انفاق در قرآن، با تمسک به آیات بیانگر علت و حکمت پرداخت‌های مالی در قالب انفاق، روایات انحصار را معارض با این عمومات دانسته و آن‌ها را تأمین‌کننده هدف نمی‌داند (جعفری، ۱۴۰۰، ص ۵۱۳-۵۲۹).

در مقاله «تحلیل نظری زکات و بررسی امکان تعمیم دامنه اموال مشمول زکات» (۱۳۸۸)، که با همکاری علمی محمد مهدی عسکری و مهدی اسماعیلی پور رده تدوین شده، تلاش شده است با بهره‌گیری از روایت دال بر استقرار زکات در عصر امیرالمؤمنین علی علیه السلام و نیز شماری از روایات دیگر، حکم تعمیم زکات بر اموال گوناگون به اثبات برسد. رحمت شایسته‌فرد نیز در مقاله «بررسی حصر و اطلاق موارد

تحلیل انتقادی مواجهه فقیهان با روایات رهنمون بر توسعه موارد زکات / البرز محقق گرمی ۹۴

متعلق زکات» (۱۳۹۷)، پس از نقل روایات و دیدگاه شماری از فقیهان، راکد بودن هرگونه مالی را سبب تعلق زکات به آن دانسته است.

در مقاله «مبانی نظریه عدم انحصار وجوب زکات در موارد نه گانه» (۱۳۸۲) به قلم مهدی نظری، با تکیه بر مؤلفه مخالفت با قرآن، روایات بیانگر حصر مرجوح دانسته شده و بر شرایط ویژه زمانی حمل گردیده‌اند. محمد قاسم الشوم نیز در کتاب «زکاة الزروع والثمار فی ضوء تطور الزراعة فی العصر الحديث» (۱۴۳۲ق) به تبیین چهار نظریه درباره زکات محصولات زراعی پرداخته است: (۱) انحصار به گندم، جو، کشمش و انگور؛ (۲) هر آنچه قوت آدمی بوده و قابلیت حفظ و بقا داشته باشد؛ (۳) هر آنچه قابل وزن کشی و بقا باشد؛ و (۴) هر آنچه از زمین خارج می‌گردد. وی با در نظر گرفتن شرایط خاص، به نظریه چهارم باورمند است.

با وجود این پژوهش‌های ارزشمند، راهکار مقبولی برای جمع میان مجموعه روایات موضوع، به عنوان پژوهشی مستقل، مورد توجه قرار نگرفته است. نوآوری این پژوهش در ارائه راهکاری جدید برای زدودن تعارض میان روایات مربوطه، بر اساس روش «شاهد جمع»، سامان یافته و به حکمی نوین درباره موارد زکات انجامیده است. تبیین دقیق چالش‌های هر یک از سه دیدگاه - طرح روایات رهنمون بر توسعه، حمل آن‌ها بر استحباب یا تقیه - نیز از نوآوری‌های این نوشتار به شمار می‌رود. همچنین، استفاده از دستاوردهای پیشین برای تبیین روایات رهنمون، از دیگر نوآوری‌های این جستار است.

۲. روایات بیانگر موضوع

حکم موارد زکات در قرآن به نحو اجمال بیان شده است و سنت تشریحی قولی و عملی رسول خدا ﷺ و معصومان علیهم‌السلام به عنوان منبعی تشریحی برای احکام اسلامی، قابلیت تبیین این اجمال را دارد. روایات بیانگر موضوع را می‌توان به دودسته کلی تقسیم کرد: دسته نخست، روایاتی است که موارد زکات را در نه مورد منحصر می‌دانند و دسته دوم، روایاتی که امکان توسعه موارد زکات را بیان می‌کنند.

۲-۱. روایات بیانگر انحصار موارد زکات

در این بخش، به روایات دال بر انحصار موارد زکات پرداخته می‌شود:

ثقة الاسلام کلینی به اسناد خویش، در حدیث صحیحی از پنچ تن از اصحاب اجماع، از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمودند: «فَرَضَ اللَّهُ الزَّكَاةَ مَعَ الصَّلَاةِ فِي الْأَمْوَالِ، وَسَمَّيَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي تِسْعَةِ أَشْيَاءَ، وَعَقَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَمَّا سِوَاهُنَّ: فِي الذَّهَبِ، وَالْفِضَّةِ، وَالْإِبِلِ، وَالْبَقَرِ، وَالْعَنَمِ، وَالْحَنْظَةِ، وَالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرِ، وَالتَّرْبِيبِ، وَعَقَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص ۴۳).

شیخ طوسی نیز در حدیث صحیح دیگری از بزرگواران، از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که درباره موارد زکات محصولات زراعی فرمودند: «وَأَمَّا مَا أَنْبَتِ الْأَرْضُ مِنْ شَيْءٍ مِنْ الْأَشْيَاءِ فَلَيْسَ فِيهِ زَكَاةٌ إِلَّا فِي أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ: الْبُرِّ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالتَّرْبِيبِ، وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ الْأَشْيَاءِ»^۱ (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۹).

روایات مشابه دیگری نیز وجود دارند که بر اساس مدلول آنها، زکات از مواردی مانند لباس‌های گران بها، زیورآلات، طلا و نقره غیرمسکوک و سایر موارد به جز غلات اربعه و اغنام ثلاثه نفی شده است (برای مطالعه بیشتر، ر. ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص ۶۶-۷۰؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ق، ج ۲، ص ۴۲۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۴). مجموع این روایات، دیدگاهی را تقویت می‌کنند که موارد زکات واجب را منحصر به همین نه مورد می‌داند.

۲-۲. روایات بیانگر توسعه

این روایات را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود:

۲-۲-۱. روایات بیانگر شمول زکات بر هر محصول زراعی مکمل و موزون

ثقة الاسلام کلینی در حدیث صحیحی از محمد بن اسماعیل بزیع چنین آورده است: «قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ لَنَا زَطْبَةً وَأَرْزًا فَمَا الَّذِي عَلَيْنَا فِيهَا؟ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَّا

۱. خدا زکات را همراه نماز در اموال واجب کرد و رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آن را در نه مورد قرارداد و غیر از این موارد را عفو نمود: طلا، نقره، شتر، گاو، گوسفند، گندم، جو، خرما و کشمش؛ و ما بقی را عفو نمود.

۲. آنچه از زمین می‌روید، زکات ندارد مگر در چهار مورد: گندم، جو، خرما و کشمش؛ و در غیر این چهار مورد، زکات واجب نیست.

تحلیل انتقادی مواجهه فقیهان با روایات رهنمون بر توسعه موارد زکات / البرز محقق گرمی ۹۶

الرَّطْبَةُ فَلَيْسَ عَلَيْكَ فِيهَا شَيْءٌ، وَأَمَّا الْأُرْزُوقُ فَمَا سَقَتِ السَّمَاءُ فِيهِ فَبِالْعُشْرِ، وَمَا سَقِيَ
بِالدَّلْوِ فَنُصْفُ الْعُشْرِ، مِنْ كُلِّ مَا كَلْتِ بِالصَّاعِ أَوْ قَالَ وَكَيْلَ بِالْمِكْيَالِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷،
ص ۴۷).

در حدیث صحیح دیگری از طریق حریر از زراره از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده
است: «كُلُّ مَا كَيْلَ بِالصَّاعِ فَبَلَعِ الْأَوْسَاقُ فَعَلَيْهِ الزَّكَاةُ، وَقَالَ: جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
الصَّدَقَةَ فِي كُلِّ شَيْءٍ أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْحُضْرِ وَالْبُقُولِ وَكُلِّ شَيْءٍ يَفْسُدُ مِنْ
يَوْمِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۵-۴۶).

در شماری دیگر از روایات نیز پرداخت زکات بر تمام حبوبات لازم دانسته شده
است. برای نمونه:

ثقه الاسلام کلینی در حدیث صحیحی، پرسش محمد بن مسلم از امام
صادق علیه السلام و پاسخ ایشان را چنین نقل کرده است: «سَأَلْتُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْحُبُوبِ مَا يُزَكَّى
مِنْهَا؟ قَالَ: الْبُرُّ وَالشَّعِيرُ وَالذَّرَّةُ وَالذُّخْنُ وَالْأُرْزُوقُ وَالسُّلْتُ وَالْعَدَسُ وَالسِّمْسِمُ، كُلُّ هَذَا
يُزَكَّى وَأَشْبَاهُهُ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۵).

در روایت صحیح مشابه دیگری از طریق ابوبصیر آمده است: «قُلْتُ لِأَبِي
عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ فِي الْأُرْزُوقِ شَيْءٌ؟ فَقَالَ: نَعَمْ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الْمَدِينَةَ لَمْ تَكُنْ يَوْمَئِذٍ أَرْضَ أُرْزُوقٍ
فَيَقَالُ فِيهِ، وَلَكِنَّهُ قَدْ جُعِلَ فِيهِ، وَكَيْفَ لَا يَكُونُ فِيهِ وَعَامَةٌ خَرَجَ الْعِرَاقُ مِنْهُ» (طوسی،
۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۵). به موجب این روایت، برنج نیز مشمول زکات خواهد بود.

مجموع این روایات دارای استفاضه بوده و حتی برخی از فقیهان بر این باورند که از
تواتر اجمالی برخوردارند (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۹۳). بر اساس این روایات، ثبوت
زکات در غیر از موارد نه گانه مشهور به اثبات می‌رسد.

۲-۲-۲. روایات بیانگر شمول زکات بر تمام درآمدهای یک ساله

بر پایه شماری از روایات، هر آنچه عنوان «مال» بر آن صدق کند، پس از گذشت
یک سال، مشمول زکات خواهد بود.

۱. اوساق جمع وسق است و مراد از آن شصت رطل، ۱۶۰ من، ۳۲۰ رطل حجازی یا سه قفیز است. ن.ک.

ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۸۵۳؛ فیومی، ۱۴۱۴، ص ۶۶۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۴۶.

ثقه الاسلام کلینی به سند صحیح خود از محمد بن مسلم نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمودند: «كُلُّ مَالٍ عَمِلْتَ بِهِ فَعَلَيْكَ فِيهِ الرَّكَاةُ إِذَا حَالَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۹۶).

همچنین صاحب تهذیب الأحكام در حدیث صحیحی از ابوبصیر، از امام صادق علیه السلام چنین آورده است: «لَيْسَ عَلَى الْخَضِرِ وَلَا عَلَى الْبَطِيخِ وَلَا عَلَى الْبُقُولِ وَأَشْبَاهِهِ زَكَاةٌ إِلَّا مَا اجْتَمَعَ عِنْدَكَ مِنْ غَلَّتِهِ فَبَقِيَ عِنْدَكَ سَنَةً» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۶). این روایت با سند صحیح دیگری از سماعه بن مهران نیز نقل شده است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۹). بر اساس این مضمون، درآمد حاصل از فروش سبزیجات نیز می‌تواند مشمول زکات گردد.

با این حال، در شماری دیگر از روایات، سبزیجات مشمول زکات دانسته نشده‌اند.^۱

به نظر می‌رسد علت اصلی عدم تعلق زکات به «عین» سبزیجات، فسادپذیری سریع آنها در مدت کوتاه است. این نکته در برخی روایات، مانند روایت صحیح «كُلُّ شَيْءٍ لَا يَكُونُ لَهُ بَقَاءٌ الْبُقْلُ وَالْبَطِيخُ وَالْفَوَاكِهِ وَشَبَهُ ذَلِكَ مِمَّا يَكُونُ سَرِيعَ الْفُسَادِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۶) تصریح شده است.

۳. تبیین دیدگاه فقیهان درباره روایات دال بر توسعه

در این بخش سه دیدگاه عمومی درباره روایاتی که در ظاهر موارد زکات را محدود نمی‌کنند، بیان می‌شود.

۳-۱. طرح روایات

برخی فقیهان بر این باورند که اساساً میان دودسته از اخبار پیش گفته تعارضی وجود ندارد؛ زیرا روایات بیانگر توسعه، به دلیل اعراض اصحاب از آنها، «موهون» بوده

۱. برای نمونه، در حدیث صحیحی از امام باقر علیه السلام آمده است که در پاسخ به این سؤال: «أَتُهُ سُئِلَ عَنِ الْخَضِرِ فِيهَا زَكَاةٌ وَإِنْ بَيْعَ بِالْمَالِ الْعَظِيمِ؟» فرمود: «لَا، حَتَّى يَحْوَلَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۹). همچنین یونس بن عبدالرحمن پرسش خود از امام کاظم علیه السلام را چنین نقل می‌کند: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ علیه السلام عَنِ الْأُسْتَانِ، فِيهِ زَكَاةٌ؟ فَقَالَ: لَا» (همان، ص ۵۱).

تحلیل انتقادی مواجهه فقیهان با روایات رهنمون بر توسعه موارد زکات / البرز محقق گرمی ۹۸

در مورد توجه قرار نمی‌گیرند. به عقیده این گروه، فراوانی این روایات نیز ارزش افزوده‌ای ایجاد نمی‌کند، چراکه قاعده «کُلَّمَا أَزْدَادَ الْخَبْرَ صَحَّةَ أَزْدَادَ عِنْدَ الْإِعْرَاضِ عَنْهُ ضَعْفًا» درباره آنها جاری است (آملی، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۳۳۲). از این معیار با عناوینی همچون «رفض العمل بروایته» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷)، «عمل الاصحاب علیه» (مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۸۳؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۸، ص ۴۲۱) و «مخالفاً للمذهب المشهور» (خواجویی، ۱۴۱۸، ص ۹۹) یاد شده است.

برخی معتقدند که وهن اعتبار حدیث به واسطه اعراض فقها، قاعده‌ای است که هر چند به صورت صریح در قالب الفاظ خاص بیان نشده، ولی محتوای آن بارها در منابع فقهی ذکر گردیده است (انصاری، محمدعلی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۵۱۳). بر اساس این قاعده، حتی اگر حدیثی دارای اسناد صحیح بیشتری باشد، اما فقیهان از آن اعراض کرده باشند، این امر نشانه‌ای بر بی اعتباری آن است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۵۲۵؛ صالحی مازندرانی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۲۶۸). طرفداران بهره‌گیری از «شهرت عملی» به عنوان معیار نقد حدیث، اعراض اصحاب را یا نشان‌دهنده وجود نقص در روایت و مهم‌ترین دلیل بر وثوق به عدم صدور آن دانسته‌اند (آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۰۸) یا قرینه‌ای بر این که ظاهر روایت مراد شارع نبوده است (حسینی میلانی، ۱۴۳۵، ج ۶، ص ۳۹۶).

همچنین دیدگاهی وجود دارد که روایات دال بر عفو رسول خدا ﷺ از برخی موارد زکات را به دلیل کذب راویان در انتساب صفت مشرع بودن به آن حضرت، پذیرفتنی نمی‌داند (صادقی تهرانی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۹).

بررسی و نقد

در مورد قاعده مذکور، حق این است که اعراض اصحاب تنها زمانی مفید است که در میان قدماء شکل گرفته باشد و همه فقیهان متقدم بر اساس آن روایات فتوا نداده باشند. اما در مواردی که شماری از فقیهان از روایت اعراض کرده‌اند و شماری دیگر بر اساس آن فتوا داده‌اند، نمی‌توان این قاعده را جاری دانست (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۳۶). مراد از اعراض فقیهان، واگذاشتن روایت و عدم توجه آنان به آن در فرایند استنباط است (بدری، ۱۴۲۸، ص ۷۹) و منظور از متقدمان نیز فقیهانی است که نزدیک

به عصر صدور روایات می‌زیستند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۲۹)؛ مانند ابن جنید، ابن ابی عقیل، علی بن بابویه، صدوق، مفید، طوسی، سید مرتضی، حلبی، سلار دیلمی و ابن براج (صنقور، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰۹). در مسئله مورد بحث نیز، هم یونس بن عبدالرحمن - که یکی از اصحاب اجماع است - روایات دال بر توسعه را پذیرفته^۱ و هم ابن جنید اسکافی بر اساس آن فتوا داده است.

گرچه نوشته ابن جنید اکنون در دسترس نیست،^۲ اما محقق حلّی این نظر را از او نقل کرده (محقق حلّی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۹۳) و علامه حلّی نیز برخی مواردی را که ابن جنید مشمول زکات می‌دانسته، بر شمرده است (ن.ک: علامه حلّی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۹۵-۱۹۷).

همچنین ادعای طرح روایات به دلیل مخالفت متن آنها با عدم تشریح احکام توسط معصومان علیهم‌السلام پذیرفتنی نیست؛ زیرا بر اساس روایاتی، تشریح شماری از احکام به معصومان علیهم‌السلام واگذار شده است. چنان‌که ثقه الاسلام کلینی به سند معتبر از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است: «لَا وَاللَّهِ، مَا فَوَّضَ اللَّهُ إِلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ إِلَّا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَإِلَى الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ»، وَهِيَ جَارِيَةٌ فِي الْأَوْصِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۶۶۷).

و نیز از زراره از صادقین علیهم‌السلام چنین نقل شده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوَّضَ إِلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَمْرَ خَلْقِهِ؛ لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعَتْهُمْ»، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: «مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۶۶۵).

مراد از تفویض در این روایات، تفویض امور دینی، یعنی حق تشریح و جعل حکم است

۱. بنا بر گزارش ثقه الاسلام کلینی، وی معنای عفور رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را چنین تبیین کرده است: «إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ فِي أَوَّلِ النَّبُوَّةِ كَمَا كَانَتْ الصَّلَاةُ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ زَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِيهَا سَبْعَ رُكْعَاتٍ، وَكَذَلِكَ الرِّكَاءُ وَضَعَهَا وَسَمَّاهَا فِي أَوَّلِ نَبُوَّتِهِ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ، ثُمَّ وَضَعَهَا عَلَى جَمِيعِ الْحُبُوبِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۴). درباره این دیدگاه جناب یونس بن عبدالرحمن در بخش ۵-۲ توضیح خواهد آمد.

۲. محمد بن احمد بن جنید اسکافی از بزرگان قدمای امامیه و از اصحاب صاحب کتاب فتوا بوده و بیش از پنجاه تالیف داشته است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۰۶). مشهورترین کتاب وی «الاحمدی فی فقه المحمدی» است. او استاد بزرگانی چون شیخ مفید، نجاشی و شیخ طوسی بوده و در سال ۳۸۱ ق درگذشته است (مامقانی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۱۱۶).

تحلیل انتقادی مواجهه فقیهان با روایات رهنمون بر توسعه موارد زکات / البرز محقق گرمی ۱۰۰

(سبحانی وعلیزاده نجار، ۱۳۹۴، ص ۲۷). این دیدگاه وجود دارد که یکی از حکمت‌های تفویض بسیاری از احکام به ائمه علیهم‌السلام آن است که پیروان ایشان از سایرین متمایز باشند (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۶۵). نیک هویدا است که پاره‌ای از تشریحات در هر دو عرصه احکام ثابت و احکام متغیر، به واسطه منصب ریاست و مدیریت معصومان علیهم‌السلام به آنان واگذار شده تا با در نظر گرفتن مصالح دائمی یا موقت، به جعل آنها پردازند. از برخی روایات نیز چنین برمی‌آید که تشریح برخی از احکام، نخستین بار توسط ائمه علیهم‌السلام رخ داده است؛ مانند در نظر گرفتن هشتاد ضربه تازیانه برای شرب خمر^۱ با این توضیحات، مفهوم «اصل مُشَرَّع بودن معصومان علیهم‌السلام» به اثبات می‌رسد.

۳-۲. حمل روایات بر استحباب

شمار قابل توجهی از فقیهان بر این باورند که روایات بیانگر توسعه موارد زکات، حکمی الزامی را بیان نمی‌کنند؛ بلکه تنها حکم مندوبی را اعلام کرده‌اند که عمل به آن مستحسن خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۴۴؛ نجفی، ۱۳۶۳، ج ۱۵، ص ۶۵؛ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۲۹؛ مغنیه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۸؛ اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۲۲، ص ۸۴؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۷۸).

دلیل این مطلب، صراحت ادله بیانگر انحصار موارد زکات، در برابر لسان روایات گروه مقابل است (فیض کاشانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۴؛ حکیم، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۵۵). به بیان دیگر، روایات انحصار، در بیان حاکم، تأکید بیشتری نسبت به روایات توسعه موارد زکات دارند (اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۲۲، ص ۷۹-۸۰). برخی نیز عدم وضوح روایات دال بر توسعه بر وجوب را دلیل دست شستن از ظاهر آنها دانسته‌اند (محقق سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۰). در این حالت، روایات ثبوت زکات در موارد نه‌گانه، بر ثبوت الزامی آن دلالت ندارد، بلکه مراد از ثبوت، مندوب بودن آن است. این روش، بهترین راهکار برای جمع میان این روایات و روایات آکد در وجوب، حمل روایات توسعه بر استحباب است.

۱. از امام صادق علیه‌السلام چنین نقل شده است: «قُلْتُ لَهُ كَيْفَ كَانَ جَبَلُ رَسُولِ اللَّهِ ص؟ قَالَ: كَانَ يَضْرِبُ بِالتَّعَالِ وَيَزِيدُ كُلَّمَا أَتَى بِالسَّارِبِ، ثُمَّ لَمْ يَزَلِ النَّاسُ يَزِيدُونَ حَتَّى وَقَفَ عَلَى ثَمَانِينَ، أَسَارَ بِدَلِكِ عَلِيٍّ علیه‌السلام عَلَى عُمَرَ فَرَضِي بِهَا» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۴، ص ۱۱۷).

بررسی و نقد

باور به صراحت روایات بیانگر توسعه بر عدم وجوب، ناستوار به نظر می‌رسد؛ چرا که این ادله تنها بر ظهورات اولیه‌ای دلالت دارند که می‌توان با بهره از قرآنی، این ظهور ابتدایی ذهنی را قابل خدشه دانست. برای نمونه، اگر مراد از اخبار توسعه، استحباب باشد، وجهی برای مخالفت امام علیه السلام در غیر از موارد نه‌گانه باقی نمی‌ماند؛ در حالی که در شماری از روایات، عباراتی مانند «لَيْسَ فِي غَيْرِهَا شَيْءٌ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲) به کار رفته که نافی هرگونه حکم الزامی یا غیر الزامی در مواردی غیر از موارد نه‌گانه است.

همچنین، در روایت «الْبُرُّ وَالشَّعِيرُ وَالذُّرَّةُ وَالذُّخْنُ وَالْأَزْرُ وَالسُّلْتُ وَالْعَدَسُ وَالْتَمْسِمْ كُلُّ هَذَا يُزَكَّى وَأَشْبَاهُهُ» از گندم و جو نام برده شده که به اتفاق فقیهان فریقین، زکات بر آنها واجب است. پذیرفتنی نخواهد بود که عبارتی که با سیاق واحد بیان شده، همزمان متضمن دو حکم وجوب و استحباب باشد. عباراتی مانند «كُلُّ هَذَا يُزَكَّى وَأَشْبَاهُهُ» در روایات بیانگر توسعه، گرچه جنبه خبری دارند، ولی در مقام پاسخ به پرسش بوده و به این جهت بیانگر انشای حکم خواهند بود. از این رو، از لحاظ بلاغی، این جملات خبری تأکید بیشتری در بیان حکم خواهند داشت و مانند قانونی فراگیر برگستره موضوعات اثر خواهند گذاشت.

از طرفی، عرف میان برخی از روایات دسته اول و دسته دوم، تعارض و تهافتی آشکار می‌بیند. برای نمونه، روایت «لَيْسَ فِيهَا أَنْبَتِ الْأَرْضِ شَيْءٌ إِلَّا فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَشْيَاءٍ» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۶۳) بر عدم ثبوت زکات هیچ محصول زراعی جز غلات اربعه دلالت دارد، در حالی که روایت «فِي كُلِّ شَيْءٍ أَنْبَتِ الْأَرْضِ إِلَّا الْخُضَرَ وَالْبُقُولَ وَكُلَّ شَيْءٍ يَفْسُدُ مِنْ يَوْمِهِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۵) بر ثبوت این موارد دلالت می‌کند. به بیان دیگر، لسان بسیاری از دو دسته روایات انحصار و توسعه، لسان نفی و اثبات است، نه امر به فعل و ترخیص ترک آن. شاهد این معنا آن است که اصحاب ائمه علیهم السلام از روایات توسعه، انحصار را برداشت نکرده‌اند؛ به همین جهت، باز هم از ائمه علیهم السلام پرسش می‌کردند. شایان ذکر است که به مجرد اختلاف میان اخبار، نمی‌توان دسته‌ای را بر حکم غیر الزامی و دسته دیگر را بر حکم الزامی

تحلیل انتقادی مواجهه فقیهان با روایات رهنمون بر توسعه موارد زکات / البرز محقق گزافی ۱۰۲

حمل نمود، و حمل بر استحباب نیازمند دلیل یا قرینه‌ای موجه است (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۱۴۹-۱۵۰؛ منتظری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۰). حتی بر فرض پذیرش اینکه این روایات تنها بیانگر اصل اولیه مشروعیت هستند، باز هم نمی‌توان پذیرفت که بر استحباب حمل شوند؛ زیرا دلیلی بر چنین حملی وجود ندارد و معارضه روایات دو دسته انحصار و توسعه را نمی‌توان دلیلی برای حمل بر استحباب یک دسته و حمل بر وجوب در دسته دیگر دانست.

۳-۳. حمل روایات بر تقیه

برخی از فقیهان بر این باورند که قرائن داخلی و خارجی، بر وجود تقیه در این روایات دلالت دارد. قرائن خارجی، همان فتاوای عامه است که شیخ طوسی از شافعی، مالک، ثوری، ابن ابی لیلی، ابویوسف و ابوحنیفه نقل کرده است که زکات به همه حیوانات تعلق می‌گیرد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۴؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۵، ص ۲۱۰؛ بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۱۵۰ و ۱۵۳؛ شوشتری، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۵). در فقه حنفی نیز شرط وجوب زکات آن است که مال، زائد بر حاجت اصلی بوده یا مال التجاره نباشد و به میزان نصاب برسد (فقیری هروی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۷۳). عباراتی در متن روایات، مانند «كَذَّبُوا فَهَلْ يَكُونُ الْعَقُورُ إِلَّا عَنْ شَيْءٍ قَدْ كَانَ»، نشان می‌دهد که توسعه زکات از مجعولات عامه است (شیرازی، ۱۴۰۸، ج ۲۹، ص ۲۱۶؛ سبحانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۸).

بررسی و نقد

نمی‌توان پذیرفت که موارد مشمول زکات نزد مشهور عامه قابل توسعه است؛ چراکه بسیاری از بزرگان اهل سنت مانند احمد بن حنبل، حسن بن صالح بن حی، ابن ابی لیلی و ابن سیرین معتقد به انحصار موارد زکات در موارد نه‌گانه بوده‌اند (ن.ک: ابن قدامه، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵). حتی ابن حزم، کشمش را در شمار موارد زکات ندانسته و تنها پرداخت هشت مورد را واجب می‌داند (ابن حزم، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۰۹). در این صورت، حمل روایات توسعه بر تقیه به سبب موافقت با عامه، وجهی نخواهد داشت. در روایات فراوانی از طریق عامه نیز بر انحصار موارد زکات غلات تصریح شده است. بنگرید:

بنا بر مبنای رجالی اهل سنت، در حدیث صحیحی از موسی بن طلحه چنین نقل شده است: «عندنا کتاب معاذ بن جبل عن النبي ﷺ أنه إنما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵۵۸). کاربست واژه «إنما» در این حدیث، به روشنی بیانگر انحصار است.

در حدیث دیگری آمده است: «عن أبي بردة عن أبي موسى ومعاذ أن رسول الله ﷺ بعثهما إلى اليمن يعلمان الناس أمر دينهم، فأمرهم أن لا يأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب» (دارقطنی، ۱۹۶۶، ج ۲، ص ۹۹).

همچنین، نمی‌توان عبارت روایی «كذبوا فهل يكون العفو إلا عن شيء قد كان» را بیانگر تقیّه دانست؛ زیرا این عبارت، نشان دهنده مخالفت امام ﷺ با نظریه عامه است و لسان ادله بیانگر تقیّه با عباراتی مانند «كذبوا» و ایجاد حالت خشم در امام ﷺ پس از شنیدن نظریه عامه، ناسازگار می‌نماید.

افزون بر این، استناد به اینکه امام صادق ﷺ وجود مواردی چون ذرت و کنگد را در عصر نبوی به اثبات رسانده، برای اثبات تقیّه‌ای بودن حکم در روایات توسعه کافی نیست؛ زیرا توضیح امام ﷺ در برابر کسانی است که منکر وجود چنین مواردی در عصر نبوی بودند. اما با اعتقاد به اینکه رسول خدا ﷺ با در نظر داشتن وجود این موارد از آن‌ها عفو کرده‌اند، جایی برای باور به تقیّه باقی نمی‌ماند.

از دیگر سو، تقیّه بر حسب ضرورت رخ می‌نماید و بنا بر قاعده «الضرورات تتقدّر بقدرها»، شایسته است سخنان تقیّه‌ای به نحو مختصر یا متناسب با موضوع پرسش بیان شود. بر اساس این قاعده، بیان حکم ثانوی یا اضطراری تنها باید مطابق با ضرورت باشد (مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲؛ تسخیری، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۱۰۱) و نباید بیش از آن، موارد شمول حکم را توسعه داد. به بیان دیگر، اگر پرسشگری از موردی خاص سؤال کند و امام ﷺ ناگزیر از بیان حکم بر اساس تقیّه باشد، کافی است تنها حکم همان مورد خاص بیان شود، نه اینکه حکم موارد دیگری که در موضوع پرسش قرار ندارد نیز ذکر گردد.

با این حال، در شماری از روایات، امام ﷺ بیش از موضوع سؤال به بیان حکم پرداخته‌اند. برای نمونه، زاره تنها از حکم ذرت پرسش می‌نماید، اما امام صادق ﷺ

تحلیل انتقادی مواجهه فقیهان با روایات رهنمون بر توسعه موارد زکات / البرز محقق گرمفی ۱۰۴

چنین پاسخ می دهند: «الدَّرَةُ وَالْعَدَسُ وَالسُّلْتُ وَالْحُبُوبُ فِيهَا مِثْلُ مَا فِي الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَكُلُّ مَا كَيْلٌ بِالصَّاعِ فَبَلَغَ الْأَوْسَاقَ الَّتِي تَحِبُّ فِيهَا الزَّكَاةُ فَعَلَيْهِ فِيهِ الزَّكَاةُ».

در روایت دیگری، محمد بن اسماعیل بن بزیع از امام کاظم علیه السلام تنها درباره زکات برنج پرسش می کند، ولی امام علیه السلام با توسعه موضوع، پاسخی کلی به این شکل بیان می فرماید: «مَا سِيقِي بِالذَّلْوِ فَنُصْفُ الْعُشْرِ مِنْ كُلِّ مَا كَلَّتْ بِالصَّاعِ...» (این عبارات را نه تنها نمی توان بر تقیه حمل نمود، بلکه شایسته است آن ها را بیانگر قاعده ای عمومی برای پرداخت زکات دانست).

همچنین، در روایت دیگری که پرسش حریر از امام صادق علیه السلام درباره زکات برنج را در بردارد، امام علیه السلام نه تنها به بیان حکم کلی آن اکتفا نکرده اند، بلکه تعلیلی نیز برای عدم وجوب زکات در عصر نبوی و لزوم آن در عصر صدور روایت بیان فرموده اند.^۱ این توضیحات نیز با قاعده عمومی اختصار در بیان حکم به سبب مراعات تقیه، ناسازگار است.

۴. دیدگاه برگزیده

بر اساس آنچه گفته شد، هریک از راهکارهای مواجهه با طوائف روایات موضوع، با کاستی هایی روبه رو بوده اند. این راهکارها بر مرجحات باب تعارض در حوزه سند، جهت صدور یا متن تکیه داشتند. در این بخش، کوشش می شود روشی نوین در مواجهه با روایات ارائه گردد تا بتوان از مجموع آن ها، حکمی مناسب استنباط کرد.

۴-۱. شاهد جمع میان روایات

یکی از روش هایی که برای زدودن تعارض ظاهری میان روایات می توان بهره برد، استفاده از روشی است که در آن، روایت یا روایاتی در قامت فهم و تبیین حکم دو دسته روایت دیگر مورد استناد قرار می گیرند. در دانش اصول فقه، روایت یا روایاتی که چنین نقشی ایفا می کنند «شاهد جمع» نامیده می شوند (لجنه تألیف قواعد الفقهیه و

۱. بنگرید: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ هَلْ فِي الْأُرْزِيِّ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَعَمْ. ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْمَدِينَةَ لَمْ تَكُنْ يَوْمَئِذٍ أَرْضَ أُرْزٍ فَيُقَالُ فِيهِ وَلَكِنَّهُ قَدْ جُعِلَ فِيهِ وَكَيْفَ لَا يَكُونُ فِيهِ وَعَامَّةُ خَرَجِ الْعِرَاقِ مِنْهُ» (طوسی، ج ۴، ص ۶۵).

الاصولیه، ۱۴۲۷، ص ۴۷۰). در این روش، دلیلی لفظی یا عقلی در مقام تفسیرکننده روایات به ظاهر معارض قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که با بهره‌گیری از آن می‌توان جمعی مقبول میان روایات ارائه داد.

۴-۱-۱. روایت اول: عفو زکات خرما و قرار دادن زکات برای برنج

ثقه الاسلام کلینی در روایت موثقی، پرسش اسماعیل بن بزیع از امام کاظم علیه السلام و پاسخ ایشان را چنین گزارش می‌کند: «إِنَّ لَنَا زَطْبَةً وَأَرْزًا فَمَا الَّذِي عَلَيْنَا فِيهَا؟ فَقَالَ عليه السلام أَمَّا الزَّطْبَةُ فَلَيْسَ عَلَيْكَ فِيهَا شَيْءٌ وَأَمَّا الْأَرْزُ فَمَا سَقَتِ السَّمَاءُ بِالْعُشْرِ وَمَا سَقِيَ بِالذَّلْوِ فَنِصْفُ الْعُشْرِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۷). اسماعیل بن بزیع در این روایت، درباره حکم زکات خرما و برنج از امام کاظم علیه السلام پرسش می‌کند. امام علیه السلام خرما را از زکات معاف می‌شمارد و زکات برنج آبیاری شده با آب باران را یک دهم و زکات برنجی را که به صورت دستی آبیاری شده، یک بیستم تعیین می‌کند. فقیهان در مواجهه با این روایت، تنها به بخش دوم آن توجه کرده و مشهور، حکم آن را بر استحباب پرداخت زکات برای برنج حمل کرده‌اند. به حسب بررسی نگارنده، برای اثبات وجوب زکات برنج به طور مستقیم از این روایت استفاده نشده است؛ اما سخن اصلی در اینجا مربوط به بخش اول پاسخ امام علیه السلام است.

بر اساس فراز «أَمَّا الزَّطْبَةُ فَلَيْسَ عَلَيْكَ فِيهَا شَيْءٌ»، امام علیه السلام زکات خرما را برای پرسشگر معاف دانسته است؛ حال آنکه بر اساس روایات بیانگر انحصار، خرما یکی از مواردی است که زکات بر آن تعلق می‌گیرد. از سوی دیگر، نمی‌توان این روایت را بر تقیه حمل کرد؛ زیرا حتی اگر بپذیریم که نظر همه اهل سنت بر توسعه موارد زکات است، باز نمی‌توان پذیرفت که امام علیه السلام حکم زکات برنج را مطابق نظر عامه بیان کرده و هم‌زمان حکم زکات خرما را - که با نظر اهل سنت و شیعه مخالف است - ابراز کرده باشند. همچنین نمی‌توان روایت را بر استحباب حمل نمود، زیرا زکات خرما، به اتفاق تمامی قائلان به انحصار، واجب است و امام علیه السلام در این روایت، آن را فاقد زکات معرفی کرده‌اند.

همین امر نشان می‌دهد که امام علیه السلام می‌تواند موارد زکات را بنا بر صلاح‌دید خویش، کاهش یا افزایش دهد.

۴-۱-۲. روایت دوم: عفو زکات برنج مدینه و ثبوت زکات برنج عراق

شیخ طوسی به اسناد صحیح خویش روایتی را نقل می‌کند که بیانگر پرسش حریز بن عبدالله از امام صادق علیه السلام و پاسخ حضرت است: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام هَلْ فِي الْأَرْضِ شَيْءٌ؟ فَقَالَ عليه السلام نَعَمْ. ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْمَدِينَةَ لَمْ تَكُنْ يَوْمَئِذٍ أَرْضَ أَرْضِ قَيْقَالٍ فِيهِ وَلَكِنَّهُ قَدْ جُعِلَ فِيهِ وَكَيْفَ لَا يَكُونُ فِيهِ وَعَامَّةُ حَرَاجِ الْعِرَاقِ مِنْهُ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۵). براساس این روایت، حکم زکات برنج مورد پرسش قرار گرفت. امام علیه السلام در پاسخ، به نکته‌ای راهبردی اشاره کرده‌اند که نشان دهنده توجه به شرایط مکانی و منطقه‌ای محل تولید محصولات کشاورزی است. امام صادق علیه السلام زکات برنج را در منطقه مدینه - که در آن زمان زمین برنج کاری وجود نداشت - منتفی دانسته، اما همین محصول را در عراق مشمول زکات معرفی کرده‌اند. این بیان نشان می‌دهد که توجه به عرف و واقعیت‌های جغرافیایی و اقتصادی می‌تواند مبنایی برای تغییر احکام، متناسب با تغییر موضوعات و اهداف تشریح، قرار گیرد.

۴-۱-۳. روایت سوم: وابسته بودن زکات به نظر معصوم علیه السلام در هر زمان و مکان

شیخ طوسی به اسناد خویش، در حدیث صحیحی از زراره چنین نقل می‌کند: «كُنْتُ قَاعِدًا عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَلَمِيسَ عِنْدَهُ غَيْرُائِنِهِ جَعْفَرٍ، فَقَالَ: يَا زُرَّارَةُ، إِنَّ أَبَا دَرِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَعُثْمَانَ تَنَازَعَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، فَقَالَ عُثْمَانُ: كُلُّ مَالٍ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ يَدَارِبُهُ وَيُعْمَلُ بِهِ وَيُتَجَرُّ بِهِ فَفِيهِ الزَّكَاةُ إِذَا حَالَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ. فَقَالَ أَبُو دَرِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَمَّا مَا أُتَجَرُّ بِهِ أَوْ دِيرَ وَعُمِلَ بِهِ فَلَيْسَ فِيهِ زَكَاةٌ، إِنَّمَا الزَّكَاةُ فِيهِ إِذَا كَانَ رِكَازًا أَوْ كَنْزًا مَوْضُوعًا، فَإِذَا حَالَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ فَفِيهِ الزَّكَاةُ. فَاحْتَصَمَا فِي ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، قَالَ: فَقَالَ صلى الله عليه وآله الْقَوْلُ مَا قَالَ أَبُو دَرِّ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لِأَبِيهِ: مَا تُرِيدُ إِلَى أَنْ تُخْرَجَ مِثْلَ هَذَا فَيَكْفُفَ النَّاسُ أَنْ يُعْطُوا فَقَرَاءَهُمْ وَمَسَاكِينَهُمْ؟ فَقَالَ أَبُوهُ عليه السلام: إِلَيْكَ عَنِّي، لَا أَجِدُ مِنْهَا بُدًّا» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۷۰).

برخی براین باورند که براساس فراز پایانی این روایت، امام معصوم و نائب او می‌توانند بر حسب مقتضیات زمان و مصالح، برای هر چیزی زکات قرار دهند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۲۹۴). گرچه پرداخت زکات در شمار اعمال عبادی

اسلام است، اما سامان‌دهی امور مربوط به دریافت آن و رساندن به مستحقان، نیازمند نظام سازمان‌یافته و تشکیلاتی است. حتی می‌توان گفت که توجه به شرایط صاحبان اموال و شیوه وصول و توزیع صحیح عایدات زکویه، از شئون است که تحقق آن وابسته به کارآمدی و نظام‌مند بودن دستگاه جمع‌آوری و توزیع زکات است.

۴-۱-۴. روایات بیانگر عفو رسول خدا ﷺ

بیشتر روایات بیانگر انحصار زکات در نه مورد، جملاتی دارند که دلالت بر عفو رسول خدا ﷺ از سایر موارد می‌کند. برخی از این عبارات بدین شرح است: «عَفَا رَسُولُ اللَّهِ عَمَّا سِوَاهُنَّ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۳)؛ «عَفَا رَسُولُ اللَّهِ عَمَّا سِوَى ذَلِكَ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۶) و «وَعَفَا هُمْ عَمَّا سِوَى ذَلِكَ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۹).

مجموع این روایات، که حاوی عباراتی مشابه‌اند، به سیزده مورد می‌رسد (ن.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۵۳؛ ۵۵؛ ۵۷-۵۹ و ۶۰). از این مجموعه روایات به روشنی می‌توان دریافت که موارد زکات به دست رسول خدا ﷺ سپرده شده و آن حضرت از برخی موارد عفو کرده و برای برخی دیگر، ثبوت زکات را بیان فرموده‌اند.

۴-۲. برآیند مفاد روایات شاهد جمع

بر اساس روایت نخست، امام کاظم علیه السلام زکات خرما را عفو کرده و برای برنج، زکات قرار دادند. طبق روایت دوم، امام صادق علیه السلام زکات برنج را برای اهل عراق تشریح نموده و برنج‌کاران مدینه را از آن معاف دانسته‌اند. همچنین بر اساس روایت سوم، پرداخت عایدات زکوی محصولات مختلف به امام علیه السلام جایز شمرده شده است. از این روایات برمی‌آید که موارد وجوب زکات، بنا بر شرایط زمانی و مکانی یا به صلاحدید معصومان علیهم السلام و جانشینان صالح ایشان - که وظیفه مدیریت و راهبری جامعه را بر عهده دارند - قابلیت تغییر دارد.

مجموع روایات بیانگر عفو رسول خدا ﷺ نیز به روشنی دلالت دارند که اصل حکم زکات در همه اموال در نظر گرفته شده، اما رسول خدا ﷺ تنها بر بخشی از آن‌ها زکات قرار داده و از برخی موارد عفو فرموده است. به بیان دیگر، انحصار زکات در نه مورد، از

تحلیل انتقادی مواجهه فقیهان با روایات رهنمون بر توسعه موارد زکات / البرز محقق گرمفی ۱۰۸

سنت های نبوی بوده، نه فریضه ای که موارد آن مستقیماً از سوی خداوند تعیین شده باشد (قائنی، ۱۳۸۵، ص ۲۹؛ قربانی، ۱۳۹۱، ص ۱۷).

ثقه الاسلام کلینی، دیدگاه یونس بن عبدالرحمن را درباره شرح احادیث مربوط به عفو رسول خدا ﷺ از زکات سایر اموال چنین نقل می کند: «قَالَ يُؤْتَسُ: مَعْنَى قَوْلِهِ: "إِنَّ الزَّكَاةَ فِي تِسْعَةِ أَشْيَاءَ، وَعَقَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ" إِمَّا كَانَ ذَلِكَ فِي أَوَّلِ النَّبُوءَةِ، كَمَا كَانَتِ الصَّلَاةُ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ زَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيهَا سَبْعَ رُكْعَاتٍ، وَكَذَلِكَ الزَّكَاةُ، وَضَعَهَا وَسَسَّهَا فِي أَوَّلِ نُبُوتِهِ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ، ثُمَّ وَضَعَهَا عَلَى جَمِيعِ الْحُبُوبِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۴).

برخی برای این باورند که این مورد از شدو ذات یونس بوده و قابل اعتنا نیست (علم الهدی، ۱۴۱۵، ص ۲۱۰)؛ اما این دیدگاه به راحتی قابل پذیرش نیست، چرا که در روایات فراوانی، امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام مقام علمی و نقش آفرینی او را در انتقال معارف ستوده و با تجلیل از وی، بهشت را بر او تضمین نموده اند (ن.ک: کشی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۷۹-۷۸۵). همچنین بر اساس روایتی، امام کاظم علیه السلام دیدگاه یونس را درباره زکات تأیید فرموده اند.^۱ امام رضا علیه السلام نیز شیعیان را به اخذ معالم دین از یونس هدایت فرموده اند (کشی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۸۴).

بر این اساس، می توان دریافت که رسول خدا ﷺ از جنبه رسالی و تبیین احکام الهی، اصل تشریح زکات را بیان نموده و از جنبه حکومت بر مسلمانان، زکات را در عصر خویش به نه مورد منحصر کرده اند. بنابراین، در هر عصری حاکم اسلامی می تواند با توجه به منابع ثروت شهروندان و نیازمندی مستحقان دریافت زکات، مواردی را برای پرداخت زکات تعیین نماید.

شاید به نظر برسد که عفو رسول خدا ﷺ به دلیل عدم وجود محصولات دیگر در

۱. «وَحَدَّثَ بِحَظِّ جَبْرِيلَ بْنِ أَحْمَدَ فِي كِتَابِهِ، حَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ الْأَدْمِيُّ، قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ الْأَقْرَعِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ رُسَيْدِ الْبَصْرِيِّ، قَالَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَقْرَعِيِّ ثُمَّ لَقِيْتُ مُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ فَحَدَّثَنِي بِهَذَا الْحَدِيثِ، قَالَ: كُنَّا فِي مَجْلِسِ عِيسَى بْنِ سَلِيمَانَ بِنِعْدَادَ، فَجَاءَ رَجُلٌ إِلَى عِيسَى، فَقَالَ: أَرَدْتُ أَنْ أَكْتُبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ علیه السلام فِي مَسْأَلَةٍ أَسْأَلُهُ عَنْهَا: جُعِلَتْ فِدَاكَ عِنْدَنَا قَوْمٌ يَقُولُونَ بِمَقَالَةِ يُونُسَ فَأَعْطَاهُمْ مِنَ الزَّكَاةِ شَيْئاً، قَالَ، فَكُتِبَ إِلَيَّ: نَعَمْ أُعْطِهِمْ فَإِنَّ يُونُسَ أَوَّلَ مَنْ يُجِيبُ عَلَيْنَا إِذَا دُعِيَ» (کشی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۰۴).

عصر نبوی بوده است، اما این دیدگاه استوار نمی‌نماید؛ زیرا بنا بر حکم عقل و روایاتی مانند «فَهَلْ يَكُونُ الْعَفْوُ إِلَّا عَنْ شَيْءٍ قَدْ كَانَ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۲)، عفو رسول خدا ﷺ تنها در مواردی معنا دارد که سبب کاستن مقداری از حجم تکلیف گردد. بنابراین، عدم وجوب زکات بر مواردی مانند برنج به سبب عدم وجود آنها در عصر نبوی نبوده است (اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۲۲، ص ۸۰).

بنا بر گزارش‌های تاریخی، مهم‌ترین محصول زراعی مدینه، خرما بود. پس از آن، حبوباتی مانند گندم و جو عموماً در فاصله میان نخل‌ها کشت می‌شدند و پس از ورود مهاجران به مدینه، گندم در صدر محصولات زراعی قرار گرفت. در میان میوه‌ها و سبزیجاتی که کشت می‌شدند نیز، انواع مختلف انگور فراوان‌تر و مهم‌تر از دیگر محصولات بودند. محصولاتی چون برنج، که نیازمند آب فراوان بودند و آب‌های زیرزمینی برای سیراب کردن آن‌ها کفایت نمی‌کرد، در مدینه و مکه به ندرت کاشته می‌شدند، اما در عراق، به سبب بهره‌مندی از آب‌های سطحی و زیرزمینی، کاشت برنج متداول بود (ن. ک: کتانی فاسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸).

عمده ثروت مردمان در عصر نبوی در همان نه مورد بود، ولی در زمان ائمه علیهم‌السلام، منابع مالی افزایش یافته بود (منتظری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶۷؛ حیدری، ۱۴۳۲، ص ۷۳). این برداشت را می‌توان به روایت صحیحه حریر از امام صادق علیه‌السلام مستند دانست که در آن چنین آمده است: «إِنَّ الْمَدِينَةَ لَمْ تَكُنْ يَوْمَئِذٍ أَرْضَ أَرْزُقَيْقَالَ فِيهِ...» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۵). به نظر می‌رسد که این روایت بیانگر وجه غالب محصولات کشاورزی در مدینه است و نمی‌توان به طور کلی وجود محصولاتی چون برنج را در مدینه منکر شد؛ چرا که عفو کردن رسول خدا ﷺ از چیزی که وجود ندارد، بی‌معنا خواهد بود. به دیگر سخن، میزان این محصول و ثروت حاصل از آن، به قدری ناچیز بود که رسول خدا ﷺ زکات آن را برای مردمان مدینه عفو فرموده بودند. بر اساس روایت مرسل «كَانَ وَاللَّهِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ السَّمَسِمْ وَالذَّرَّةُ وَالذُّخْنُ وَجَمِيعَ ذَلِكَ...» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۵۴) نیز امام صادق علیه‌السلام وجود محصولاتی به جز غلات اربعه را در عصر نبوی تأیید کرده‌اند.

این دیدگاه منطقی می‌نماید که زکات در موارد غیرقابل توجه ثروت در عصر نبوی،

تحلیل انتقادی مواجهه فقیهان با روایات رهنمون بر توسعه موارد زکات / البرز محقق گرمی ۱۱۰

نشان می‌دهد که موارد زکات باید بر اساس قابل توجه بودن تولید ثروت از آن‌ها به نحو عمومی در نظر گرفته شود (ن.ک: قائمی، ۱۳۸۵، ص ۷۹). به بیان دیگر، روایات بیانگر انحصار، دلالت بر حصر نسبی دارند نه حصر مطلق؛ بدین معنا که با توجه به عفو نبوی، نمی‌توان از آن‌ها حصر موارد زکات در همه زمان‌ها را نتیجه گرفت.

مجموع روایاتی که به عنوان شاهد جمع مورد استناد قرار گرفته‌اند، همگی بر تغییرپذیری حکم موارد زکات بر حسب شرایط زمانی، مکانی یا مصالح اجتماعی استوار است. تشخیص این موارد نیز بر عهده معصومان علیهم‌السلام یا جانشینان صالح آنان در عصر غیبت خواهد بود.

۳-۴. تحلیل روایات دال بر انحصار

ظاهر فقراتی از روایات مانند «فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: "أَقُولُ لَكَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم وَضَعَ الزَّكَاةَ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ، وَعَفَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ، وَتَقُولُ: عِنْدَنَا أَرْزُ، وَعِنْدَنَا ذُرَّةٌ، وَقَدْ كَانَتْ الذَّرَّةُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم فَوَقَّعَ عليه السلام: "ذَلِكَ هُوَ، وَالزَّكَاةُ عَلَى كُلِّ مَا كَيْلَ بِالصَّاعِ"» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۴۶) متناقض به نظر می‌رسند؛ بدین بیان که امام صادق عليه السلام با استناد به عمل رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم، مواردی مانند برنج و ذرت را مشمول زکات نمی‌دانند، در حالی که در فقره پایانی روایت، زکات را بر هر چیز وزن پذیر با صاع ثابت می‌دانند.

به نظر می‌رسد به سبب در اختیار بودن عایدات زکوی در خزانه دولت‌های نامشروع عصر صدور، امام عليه السلام با استناد به سیره نبوی از تعلق زکات به مواردی بیش از موارد نه گانه مشهور جلوگیری می‌کردند تا منابع مالی بیشتری در اختیار حکومت‌های وقت قرار نگیرد، در حالی که حکم مسئله را با بیان عبارت «الزَّكَاةُ عَلَى كُلِّ مَا كَيْلَ بِالصَّاعِ» بیان نموده‌اند. به دیگر سخن، حاکمان وقت به جهت کسب درآمدهای زکوی بیشتر، مایل به توسعه موارد زکات بودند، اما صادقین عليهم‌السلام برای جلوگیری از افزایش قدرت مالی آنان، انحصار موارد زکات در نه مورد را به سنت نبوی مستند می‌ساختند تا از این طریق، از قرار گرفتن عایدات زکوی شیعیان در اختیار حکومت‌های جور جلوگیری کنند. یکی از ثمرات این راهکار، حفظ اموال شیعیان بوده است.

با این بیان، این روایات را می‌توان گونه‌ای از «تقیه مالی» برشمرد. از این رو، صادقین علیهم‌السلام و امام کاظم علیه‌السلام در روایاتی به روشنی بر ثبوت زکات در حبوبات و... تصریح کرده‌اند. این روایات بیانگر حکم واقعی مسئله هستند، اما پیشینه روایاتی که بیانگر حصرند، به عفو رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مستند شده‌اند تا حکم پرداخت زکات به حاکمان جور، با دلیلی مستند به سیره نبوی، سبب اسکات مخالفان گردد. به دیگر سخن، روایات بیانگر انحصار، وظیفه شیعیان عصر قدرتمندی حاکمان جور را بر اساس شرایط سیاسی زمانه بیان کرده‌اند، نه این که بیانگر حکم واقعی مسئله به نحو عام زمانی باشند.

نتیجه‌گیری

- بر اساس آنچه گفته شد، دستاوردهای نوشتار حاضر عبارت‌اند از:
۱. راهکارهای مشهور برای زدودن تعارض میان روایات بیانگر انحصار موارد زکات و راهکارهای توسعه این موارد، با چالش‌های مربوط به قواعد استظهار مواجه است.
 ۲. باور به غیرالزامی بودن حکم مندرج در روایات بیانگر توسعه، با برداشت عرف از ظاهر این روایات مخالف است؛ چراکه نحوه تقابل میان شماری از دو دسته روایات، از قبیل تقابل «عدم و ملکه» است که وجوب و حرمت را به اثبات می‌رساند، نه وجوب و استحباب را.
 ۳. حمل روایات بیانگر عدم انحصار بر «تقیه» ناپایدار می‌نماید؛ زیرا اهل سنت در مورد موارد زکات هم‌داستان نیستند و تعداد قابل توجهی از آنان، موارد زکات را منحصر در نه مورد می‌دانند. همچنین، حمل بر تقیه با لسان برخی از این روایات ناسازگار بوده و سبب خدشه در قاعده «الضروراتُ تُقَدَّرُ بقدرها» می‌گردد.
 ۴. در متن برخی روایات، به مواردی اشاره شده که می‌توان آن‌ها را در قامت «شاهد جمع» برای فهم روایات به ظاهر متعارض به کار برد. این موارد عبارت‌اند از: عفو رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، ثبوت زکات برای برنج، عفو زکات خرما، و وابسته بودن زکات محصولی واحد به شرایط جغرافیایی. بر این اساس، می‌توان فهمید که موارد زکات، بنا بر دیدگاه هر معصومی در دوره خویش بیان شده است.
 ۵. بر اساس دیدگاه برگزیده، نیازی به طرح روایات یا حمل آن‌ها بر مواردی مانند

تحليل انتقادی مواجهه فقیهان با روایات رهنمون بر توسعهٔ موارد زکات / البرز محقق گُرمی ۱۱۲

استحباب یا تقیه نخواهد بود؛ بلکه تمامی روایات مطرح شده، در بستری زمانی و مکانی خویش دارای حجیت بوده و عمل به آن‌ها سبب معذرت مکلفان خواهد بود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ادریس، محمد بن احمد. (۱۳۸۷ش). موسوعه ابن ادریس الحلی. قم: دلیل ما.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). الخصال. قم: اسلامی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. قم: اسلامی.
۵. ابن حزم، علی بن احمد. (بی تا). المحلی. بیروت: دارالفکر.
۶. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة. بیروت: دارالعلم للملایین.
۷. ابن زهره، حمزه بن علی. (۱۴۱۷ق). غنیة النزوع إلى علمی الأصول والفروع. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۸. ابن قدامه، عبدالله بن احمد. (بی تا). المعنی و یلیه الشرح الكبير. بیروت: دارالکتب العربی.
۹. اشتهازی، علی پناه. (۱۴۱۷ق). مدارک العروة. قم: اسوه.
۱۰. انصاری، محمد علی. (۱۴۱۵ق). الموسوعة الفقهية المیسرة. قم: مجمع الفکر الإسلامي.
۱۱. ایروانی، جواد. (۱۳۹۴ش). زکات باطنی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ سوم.
۱۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۱۱ق). کفایة الأصول (با حواشی مشکینی). قم: لقمان.
۱۳. آملی، محمد تقی. (۱۳۸۴ق). مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. بی جا: بی نا.
۱۴. بحر العلوم، سید محمد مهدی. (۱۳۶۳ش). رجال السید بحر العلوم. تهران: مکتبه الصادق علیه السلام.
۱۵. بحرانی، یوسف. (۱۳۶۳ش). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: اسلامی.
۱۶. تسخیری، محمد علی. (۱۴۳۱ق). القواعد الأصولية والفقهية. تهران: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.
۱۷. جعفری، محمد تقی. (۱۴۰۰ق). «عدم انحصار زکات در موارد نه گانه». مجموعه آثار علامه جعفری. ج ۵: حقوق جهانی بشر و کاوش های فقهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۵۱۲-۵۳۶.
۱۸. جمعی از پژوهشگران، (۱۳۷۶ش). «مسائل مستحدثه زکات در گفتگوی آیات مکرم سید محمد حسن مرتضوی لنگرودی. شیخ محمد آصفی و محمد هادی معرفت»، فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۱۰، ص ۳-۲۵، تابستان.
۱۹. جناتی، محمد ابراهیم. (۱۳۸۵ش). فقه و زمان. قم: مؤسسه احیاء گران اندیشه دینی.
۲۰. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۲. حسینی میلانی، سید علی. (۱۴۳۵ق). تحقیق الأصول علی ضوء أبحاث شیخنا الفقیه المحقق و الأصولی المدقق آية الله العظمی الوحيد الخراسانی. قم: الحقائق.

۲۳. حکیم، سید محسن. (۱۳۷۴). مستمسک العروة الوثقى. قم: دارالتفسیر.
۲۴. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۴). مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: اسلامی.
۲۵. حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۲۶. حیدری، سید کمال. (۱۴۳۲ق). رسائل فقهیة. بیروت: مؤسسه الهادی للطباعة والنشر.
۲۷. خواجه‌نوی، اسماعیل. (۱۴۱۸ق). جامع الشتات (خواجه‌نوی). بی‌جا: بی‌نا.
۲۸. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). رساله توضیح المسائل. قم: مؤسسه احیاء الآثار امام الخویی.
۲۹. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). مصباح الأصول. تقریرات محمد سرور واعظ بهسودی، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخویی.
۳۰. دارقطنی، علی بن عمر. (۱۹۶۶م). سنن الدارقطنی. قاهره: دارالمحاسن.
۳۱. سبحانی، جعفر. (۱۴۳۲ق). الزکاة فی الشریعة الإسلامیة الغزاة. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۲. سبحانی، محمد تقی ومرتضی علیزاده نجار. (۱۳۹۴). «امام: مصدر تشریح»، پژوهش‌های کلامی، شماره یازدهم، ص ۲۱-۳۶.
۳۳. سلار دلمی، حمزه بن عبدالعزیز. (۱۴۰۴ق). المراسم فی الفقه الإسلامی. قم: منشورات الحرمین.
۳۴. سمرقندی، نصر بن محمد. بحر العلوم. دارالفکر: ۱۴۱۶ق.
۳۵. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۶ق). نهج البلاغة. قم: هجرت.
۳۶. شوشتری، محمد تقی. (۱۳۶۴). النجعة فی شرح اللمعة. تهران: مکتبه الصدوق.
۳۷. شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۰ق). المقنعة. قم: اسلامی.
۳۸. شیرازی، سید محمد. (۱۴۰۸ق). الفقه (الزکاة). بیروت: دوم، دارالعلوم.
۳۹. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۷۸). رساله توضیح المسائل نوین. تهران: امید فردا.
۴۰. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۱۲ق). تبصرة الفقهاء علی تبصرة التعلیمین. تهران: فرهنگ اسلامی.
۴۱. صالحی مازندرانی، اسماعیل. (۱۴۲۴ق). مفتاح الأصول. قم: صالحان.
۴۲. صنقور، محمد. (۱۴۲۸ق). المعجم الأصولی. قم: دوم، منشورات الطیار.
۴۳. طباطبایی کربلایی، سید علی. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل. مشهد: آل البيت علیه السلام.
۴۴. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: چاپ سوم، مرتضوی.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی. بیروت: دارالکتاب العربی.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. قم: اسلامیة.
۴۷. علم الهدی، سید علی بن حسین. (۱۴۱۵ق). الانتصار. قم: اسلامی.
۴۸. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۳۲ق). فقه الشریعة. بیروت: دارالملاک.
۴۹. فقیری هروی، عبدالواحد. (۱۳۹۴). توضیح المسائل فقه حنفی. تربت جام: چاپ دوم، شیخ الاسلام احمد جام.
۵۰. فتوی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی.
۵۱. قاننی، محمد. (۱۳۸۵ش). زکات پول های رایج و اشیاء نوید. ترجمه محمد قناد معتمدی، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام.
۵۲. قربانی، زین العابدین. (۱۳۹۱ش). زکات: آزمایش الهی. رشت: بلور.

تحليل انتقادی مواجہہ فقیہان با روایات رهنمون بر توسعهٔ موارد زکات / البرز محقق گُرمی ۱۱۴

۵۳. کتانی فاسی، محمد بن عبدکبیر. (بی تا). نظام الحکومه النبویه المسمی الترتیب الاداریه. بیروت: دار الأرقم.
۵۴. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). رجال الکشی. قم: مؤسسه آل البيت علیہ السلام.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحدیث.
۵۶. گلپایگانی، سید محمدرضا. (بی تا). هدایه العباد. قم: دارالقرآن الکریم.
۵۷. لجنة تألیف القواعد الفقهية والأصولية التابعة لمجمع فقه اهل بیت علیہم السلام. قواعد أصول الفقه علی مذهب الإمامیه. قم. مجمع جهانی اهل بیت علیہم السلام: ۱۴۲۷ق.
۵۸. مامقانی، عبدالله. (۱۴۳۱ق). تنقیح المقال. قم: آل البيت علیہم السلام.
۵۹. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضه المتقین. تهران: کوشانپور.
۶۰. محقق حلّی، جعفر بن حسن. (۱۳۶۶ش). المعترف فی شرح المختصر. قم: مؤسسه سید الشهداء علیہم السلام.
۶۱. محقق حلّی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الاسلام. قم: اسماعیلیان.
۶۲. محقق سبزواری، محمدباقر. (بی تا). ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد. قم: آل البيت علیہم السلام.
۶۳. مدرسی طباطبایی، سید حسین. (۱۳۶۸ش). مقدمه ای بر فقه شیعه. ترجمه محمد آصف فکرت: مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۶۴. مصطفوی، سید محمدکاظم. (۱۳۸۷ش). القواعد الفقهیه. قم: اسلامی.
۶۵. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۴ق). کتاب الزکاه. قم: اسلامی.
۶۶. موسوی خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸ش). النخل فی الصلاه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره).
۶۷. موسوی خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲ش). رساله توضیح المسائل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
۶۸. موسوی عاملی، محمد بن علی. (۱۴۱۱ق). مدارک الأحکام فی شرح شرائع الاسلام. قم: مؤسسه آل البيت علیہم السلام لإحياء التراث.
۶۹. وحید خراسانی، حسین. (۱۳۸۶ش). توضیح المسائل. قم: مؤسسه امام باقر علیہ السلام.
۷۰. یزدی، سید محمدکاظم. (۱۳۸۸ش). العروه الوثقی والتعلیقات علیها. قم: مؤسسه السبطين علیہم السلام.



An Inquiry into the Concept of Contextual Generalization (Itlāq Maqāmī) and Its Impact on Jurisprudential Propositions in Ritual Worship

Hamidreza Maarefi Zanjaniasl¹ | Ali Saeedi Fazel²

1. Corresponding Author, Level Four Seminary Student, Seminary of Qom, Qom, Iran. Email: hr.maarefi@gmail.com
2. Level Three Seminary Student, Seminary of Khorasan, Mashhad, Iran. Email: alifazel2892@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 27 May 2025
Revised: 1 July 2025
Accepted: 21 July 2025
Available Online: 23 July 2025

Keywords:
Generalization (Itlāq),
Qualification (Taḳyīd),
Contextual Generalization (Itlāq Maqāmī), Neglected Qualification (Qayd Maghfūl ‘Anhu), Speaker’s Context (Maqām Bayān), Legislator’s Silence (Sukūt al-Shāri’), Necessary Objective (Gharadh lüzūmī).

ABSTRACT

One of the types of generalization (itlāq) employed by jurists and principles (usulī) scholars is contextual generalization (itlāq maqāmī), the root of which must be examined in relation to the speaker’s context. Whenever it is possible through contextual clues to ascertain and confirm the speaker’s state in a manner consistent with their standing, and there is no overriding evidence to the contrary, and moreover, there exists silence from the legislator (shāri’) concerning unnoticed qualifications (quyūd maghfūl ‘anhu) among the generality of the legally bound (mukallafīn), this silence indicates an intention to convey the speaker’s objective. This study aims to demonstrate how contextual generalization can influence the jurist responsible for legal deduction in their jurisprudential operations. Using a descriptive-analytical methodology, this research examines the nature and status of contextual generalization, its evidentiary basis, and several of its jurisprudential applications in the chapters of ritual worship (‘ibādāt). It is shown that the principled foundation of contextual generalization leads to conclusions such as: the non-obligatoriness of intending a specific rank within the ranks of nearness (qurbat) in the prayer intention; the exemption of the khums tax on revenues from forcibly conquered lands (Kharāj al-arāḍī al-maftūḥah al-‘anwah); and the principle that the commencement of profit acquisition at the start of the khums fiscal year marks the starting point for calculating excess maintenance (mu’ūnah zā’idah). These jurisprudential propositions illustrate some of the cases where contextual generalization significantly impacts both the method of deduction and sometimes the resulting ruling.

Cite this article: Maarefi Zanjaniasl, H.; Saeedi Fazel, A. (2024). An Inquiry into the Concept of Contextual Generalization (Itlāq Maqāmī) and Its Impact on Jurisprudential Propositions in Ritual Worship. *Ibadah Fiqh Doctrines*, 4(7), 115-139. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7058.1219>





کاوشی پیرامون مبحث اطلاق مقامی

و تأثیر آن در گزاره‌های فقه‌عبادی

حمیدرضا معارفی زنجانی اصل^۱ | علی سعیدی فاضل^۲ ID

۱. نویسنده مسئول، طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران. رایانامه: hr.maarefi@gmail.com

۲. علی سعیدی فاضل، طلبه سطح سه حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: alifazel2892@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

یکی از اقسام اطلاق که در کلمات فقها و اصولیان به کار رفته، «اطلاق مقامی» است که ریشه آن را باید در مقام متکلم جست‌وجو کرد. هرگاه بتوان با استفاده از قرآینی، حالت متکلم در مقام را - متناسب با شأن او - احراز و اثبات نمود، و حجت از ناحیه دیگری تمام نشده باشد، و از سوی دیگر سکوت شارع نسبت به قیود مغفول‌عنه نزد عموم مکلفان وجود داشته باشد، این سکوت می‌تواند دلالت بر کشف مطلوب متکلم داشته باشد. هدف این پژوهش، تبیین چگونگی تأثیر اطلاق مقامی بر عملیات اجتهادی فقیه استنباط‌کننده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی ماهیت، جایگاه و ادله حجیت اطلاق مقامی و نیز برخی از تطبیقات فقهی آن در ابواب عبادات می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مبنای اصولی اطلاق مقامی، نتایجی همچون عدم وجوب قصد مرتبه‌ای خاص از مراتب قصد قریت در نیت نماز، عدم تعلق خمس به خراج اراضی مفتوحة‌العنوة، و مبدأ بودن زمان کسب سود در آغاز سال خمسی برای احتساب مؤونه زانده را به همراه دارد. این موارد از نمونه‌هایی است که در آن‌ها اطلاق مقامی در نحوه استنباط یا در حکم مستنبط، تأثیرگذار بوده است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۵/۰۱

کلیدواژه‌ها:

اطلاق، تقیید، اطلاق

مقامی، قید مغفول‌عنه، مقام

بیان، سکوت شارع، غرض

لزومی.

استناد: معارفی زنجانی اصل، حمیدرضا؛ سعیدی فاضل، علی. (۱۴۰۴). کاوشی پیرامون مبحث اطلاق مقامی و تأثیر آن در گزاره‌های فقه‌عبادی. *آموزه‌های فقه‌عبادی*، ۴(۷)، ۱۱۵-۱۳۹. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7058.1219>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه

یکی از اصطلاحاتی که در کتب استدلالی فقهی و آثار دقیق اصولی مشاهده می‌شود، «اطلاق مقامی» است. این مبحث از جمله مباحثی است که در استدلال‌های فقهی و استنباط احکام شرعی تأثیر بسزایی دارد. گاهی این موضوع به عنوان بخشی مستقل و گاه در ضمن مباحثی همچون «مطلق و مقید» مطرح می‌شود. به طور معمول، همراه با بحث اطلاق مقامی، از «اطلاق لفظی» نیز سخن به میان می‌آید؛ زیرا برای تبیین دقیق ترماهیت اطلاق مقامی، لازم است اطلاق لفظی و تفاوت‌های آن با اطلاق مقامی روشن شود.

فقه‌ها در تبیین و استنباط احکام شرعی، در مواردی به اطلاق استناد کرده‌اند؛ از این رو، بررسی این دو اطلاق (لفظی و مقامی) و تشریح ماهیت آن‌ها می‌تواند در فهم بهتر این موضوع مؤثر باشد. به ویژه آنکه مبحث اطلاق مقامی در کلام قدماء کمتر مورد توجه قرار گرفته و هر چند در میان متأخرین و معاصرین بیشتر بدان پرداخته شده، اما هنوز نمی‌توان ادعا کرد که تمام جوانب این بحث مهم به طور کامل بررسی و تحلیل شده است. بنابراین، شناخت دقیق دو نوع اطلاق و تعیین و تفکیک موارد کاربرد آن‌ها برای بهره‌گیری صحیح در فرایند استنباط، ضرورتی علمی به شمار می‌آید.

ملاک اطلاق مقامی، بر اساس دیدگاه‌های علمای اصول، ریشه در جایگاه و مقام متکلم دارد که این امر به واسطه قرائن خاصی باید احراز شود. به بیان دیگر، هرگاه با کمک قرائن ثابت شود که متکلم در مقامی است که متصدی بیان غرض خود بوده و در عین حال نسبت به قید یا قیودی سکوت اختیار کرده است، این سکوت می‌تواند دلالتی بر کشف غرض یا اغراض او داشته باشد. یکی از مهم‌ترین دلایل حجیت اطلاق مقامی، روایت معروف «حماد بن عیسی» در باب نماز است؛ در این روایت، امام علیه السلام با اینکه در مقام بیان کیفیت اقامه نماز بوده‌اند، به برخی امور همچون جلسه استراحت یا استعاذه اشاره نکرده‌اند. بر اساس این عدم اشاره - که از بودن در مقام تعلیم فهمیده می‌شود - و با استناد به اطلاق مقامی، عدم وجوب آن افعال استنباط می‌گردد.

کاوشی پیرامون مبحث اطلاق مقامی و تأثیر آن در گزاره‌های ... / حمیدرضا معارفی و... ۱۱۸

مبدأ تاریخی به کارگیری اصطلاح «اطلاق مقامی» و نام گذاری آن به طور دقیق روشن نیست. در بسیاری از آثار اصولی فقهاء، این بحث جایگاه مشخصی نداشته و به مناسبت، در ضمن مباحث دیگر مطرح می شده است. با این حال، در آثار بزرگان معاصر بیشتر می توان مشاهده کرد که این مبحث در قالب عنوانی مستقل و با ساختاری منسجم مورد بررسی قرار گرفته است.

مبحث «اطلاق مقامی» در بسیاری از آثار فقها و اصولیان مطرح شده و در دروس خارج اصول بزرگان معاصر نیز مورد توجه قرار گرفته است. پس از تحولاتی که در ساختار باب بندی و شیوه بحث از زمان مرحوم آخوند خراسانی در علم اصول پدید آمد، این بحث نسبت به گذشته با دقت و گستردگی بیشتری مورد بررسی فقها قرار گرفت؛ به ویژه در آثار شاگردان مرحوم آخوند و شاگردان شاگردان ایشان تا سالیان متمادی.

محقق نائینی با طرح اصطلاح «متمم جعل»، جایگاه بحث اطلاق مقامی را برجسته تر ساخت. شهید صدر نیز این موضوع را به طور جدی در آثار خود مطرح کرده و برای احراز «در مقام بیان غرض بودن متکلم» رویکردی متفاوت ارائه داده است؛ بدین بیان که همین که مولا امر می کند، مشخص می شود که در مقام بیان اغراض خویش است.

در سال های اخیر، توجه به مبحث اطلاق مقامی در آثار و اقوال، به ویژه در قالب مقالات علمی، افزایش یافته است. به عنوان نمونه می توان به مقاله «الإطلاق المقامی» نوشته محمد باقر خلیل الشیخ، مقاله «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره های اصولی» اثر حمید مسجدسرایبی و سید رسول موسوی، مقاله «ماهیت اطلاق مقامی و ادله آن» نوشته محمد علی راغبی و طاهر رجبی النی، و پایان نامه «اطلاق مقامی: ماهیت و تطبیقات اصولی و فقهی» اثر سید محمد صالح قبولی در افشان اشاره کرد. افزون بر این، چندین مقاله و نوشته دیگر نیز در این زمینه منتشر شده که نشان دهنده گسترش پژوهش ها پیرامون این موضوع است.

وجه تمایز پژوهش حاضر، علاوه بر تبیین قید مهم «مغفول عنه عند العامه» در استناد به اطلاق مقامی (به ویژه در اطلاق مقامی مجموع ادله)، ارائه تقریبی نسبتاً

تفصیلی از تفاوت‌های میان اطلاق لفظی و اطلاق مقامی و تشریح ادله حجیت آن است؛ امری که در بسیاری از پژوهش‌های پیشین کمتر مورد توجه قرار گرفته است. همچنین، تبیین کارکرد این نوع اطلاق در ابواب گوناگون فقه عبادات را می‌توان از دیگر ویژگی‌های شاخص این تحقیق برشمرد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. اطلاق

«اطلاق» در لغت به معنای ارسال، شیوع، رهایی و عدم تقیید است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۰۹۱). در علم اصول، هنگامی که از «اطلاق» سخن به میان می‌آید، معمولاً دو اصطلاح در ذهن متبادر می‌شود: یکی «اطلاق بیانی» یا همان «اطلاق لفظی» و دیگری «اطلاق مقامی». آنچه اصولیان غالباً در مباحث الفاظ بررسی می‌کنند، اطلاق بیانی است. مقصود از اطلاق بیانی، معنایی است که از الفاظ موجود در کلام فهمیده می‌شود؛ بدین صورت که افزون بر درک معنای حمل حکم بر موضوع ذکر شده بدون قید، دانسته می‌شود که اگر آن موضوع با هر قیدی تحقق یابد، همان حکم بر آن حمل خواهد شد و تفاوتی نمی‌کند که آن قید چه باشد (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۶۶).

برخی از تعاریف «مطلق» در علم اصول به شرح زیر است:

مطلق، لفظی است که تنها بر ماهیت، به صورت حمل اولی، دلالت می‌کند؛ به این معنا که صرفاً معنای ماده در آن مد نظر است و دلالتی جداگانه بر عمومیت یا کثرت ندارد. با این حال، همین دلالت بر نفس ماهیت، معنای عمومیت را نیز افاده می‌کند. از این رو، مطلق لفظی است که مدلول آن، شمول افراد جنس ماهیت را دربر دارد؛ زیرا تنها بر معنای درون لفظ نظر دارد. مفهوم قید اخیر آن است که لفظ عام، دلالت بر جنس می‌کند، به گونه‌ای که احتمال صدق بر افرادی را که از همین جنس انتزاع می‌شوند، داشته باشد (علامه حلی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۷۸). تعبیر دقیق‌تر از این جنس، «مفهوم کلی» است.

بیان دقیق فنی اطلاق، «وضع لفظ برای ماهیت لا بشرط» است. معنای رها بودن

کاوشی پیرامون مبحث اطلاق مقامی و تأثیر آن در گزاره‌های ... / حمیدرضا معارفی و... ۱۲۰

از هر قید، آن است که ماهیت حتی از قید «عدم لحاظ هر چیزی» نیز آزاد و مرسل باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۷).

البته بهتر است در تعریف «مطلق» از قید «لفظ» استفاده نشود؛ زیرا مطلق از صفات لفظ نیست، بلکه «اطلاق» و «تقیید» دو وصفی هستند که بر «مفهوم» عارض می‌شوند (عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۱۱). شاهد بر این مدعا، وجود اطلاق در رساندن معنا از طریق «اشاره» است که امری غیر لفظی است. بنابراین، روشن می‌شود که قیود برخی تعاریف پیش گفته در زمینه اطلاق، خالی از مسامحه نیست.

۱-۲. تقیید

تقیید در لغت به معنای عدم ارسال و عدم شیوع است و در اصطلاح، حالتی است که از آوردن قید برای مطلق انتزاع می‌شود (طباطبائی قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۸). تقیید می‌تواند به صورت لفظی یا غیر لفظی باشد؛ اما در نسبت با لفظ، «لفظ مقید» یعنی لفظی که برای آن قید ذکر شده باشد. از این رو، در تعریف مقید می‌توان گفت: «المقید هو اللفظ الدالّ علی غیر شایع». همچنین گفته‌اند: هرگاه به کمک قرینه‌ای، قابلیت انطباق بر تمام افراد متحد الجنس آن ماهیت از بین برود و لفظ فقط بر محدودی از آن افراد منطبق شود، آن را مقید می‌نامند (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ص ۱۵۹).

پس مقید، برخلاف مطلق، به دلیل وجود قید بر تمام معنای شایع در جنس خود دلالت نمی‌کند. مانند مفهوم بخشی از آیه شریفه ۹۷ سوره مبارکه آل عمران که می‌فرماید: ﴿...وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا...﴾؛ یعنی حج بر هر مکلفی واجب است، ولی به شرط داشتن توانایی مالی و جانی و باز بودن راه. بنابراین دایره شمول مقید از مطلق محدودتر بوده و با افزودن قید به کلمه مطلق (که قابلیت تقیید داشته باشد)، لفظ از حالت اطلاق خارج شده و مقید می‌گردد.

نکته قابل توجه آن است که اطلاق و تقیید اموری نسبی‌اند؛ یک امر ممکن است در مقایسه با چیزی مطلق و نسبت به امر دیگر مقید باشد. همچنین، از آنجا که قوام معانی حرفیه عبارت از صرف ربط و محض نسبت میان منتسبین است و این نسبت بدون منتسبین محال و غیر معقول خواهد بود، چنین معانی قابل تقیید نیستند. تقیید باید بر چیزی وارد شود که اطراف مسئله و جزئیاتش قابل تصور باشد،

تا بتوان قید را بر مطلق افزود. اما اگر موضوع از قبیل معانی حرفیه باشد، تقييد محال است و به همان دليل، اطلاق نيز در آن محال خواهد بود؛ زيرا اطلاق به معنای شيوع و سریان در موضوعی است که قابلیت تقييد داشته باشد، و با محال بودن تقييد، اطلاق هم منتفی می‌گردد (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۷-۱۹۹).

۱-۳. اطلاق لفظی

اتفاق لفظی از جهات گوناگون تقسیمات متعددی دارد:

الف) در یک تقسیم‌بندی، اطلاق لفظی به «افرادى» و «احوالی» تقسیم می‌شود. مقصود از اطلاق افرادى، شمول معنای کلی لفظ نسبت به افراد و مصادیق معنای موضوع له است و منظور از اطلاق احوالی، شمول معنای لفظ نسبت به حالات مختلف آن معنا می‌باشد (مظفر، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۲۵). برخی از علمای اصول، نسبت میان اطلاق افرادى و احوالی را «عام و خاص من وجه» دانسته‌اند (مشکینی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۷). همچنین گروهی دیگر، «اتفاق ازمانی» و «اتفاق اماکنی» را نیز به اعتبار شمول معنای لفظ نسبت به تمام زمان‌ها و مکان‌ها، دو قسم دیگر از اطلاق لفظی بر شمرده‌اند (بدری، ۱۴۲۸، ص ۷۷).

ب) در تقسیم دیگری، اطلاق به سه گونه «شمولى»، «بدلی» و «مجموعی» تقسیم می‌گردد. مقصود از اطلاق شمولی یا استغراقی، آن نوع از فراگیری است که موجب شمول حکم نسبت به تمام افراد طبیعت می‌شود. در مقابل، اطلاق بدلی گونه‌ای از فراگیری است که در آن، امثال حکم شرعی با تحقق یک فرد کافی خواهد بود. برخی از اصولیان، شمولیت و بدلیت را از تقسیمات اطلاق ندانسته و آنها را خارج از این مبحث تلقی کرده‌اند (فاضل موحّدی لنکرانی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۵۸۶).

ج) اطلاق لفظی به اعتبار محل جریان آن، به سه قسم تقسیم می‌شود. بر این اساس، اطلاق در لفظی جاری می‌شود که دلالت بر «حکم شرعی»، «متعلق حکم» یا «موضوع حکم شرعی» داشته باشد (صدر، ۱۴۳۳، ج ۲، ص ۳۵۹).

د) اطلاق، به حسب عالم واقع و جایگاه اقامه دلیل، به دو قسم «اتفاق ثبوتی» و «اتفاق اثباتی» تقسیم می‌گردد. اتفاق ثبوتی عبارت است از لحاظ طبیعت در عالم واقع و ذهن متکلم، بدون هیچ‌گونه قیدی. مقصود از اتفاق اثباتی، عدم ذکر قید در

کاوشی پیرامون مبحث اطلاق مقامی و تأثیر آن در گزاره‌های ... / حمیدرضا معارفی و... ۱۲۲

مقام اقامه دلیل است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۸۳). اصولیان، «عالم جعل شرعی» را همان مقام ثبوت و «ادله لفظی» را مقام اثبات و کاشف از آن دانسته‌اند (سبحانی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۲۴۶).

۱-۴. اطلاق مقامی

اطلاق مقامی به عنوان ساختاری متفاوت از اطلاق لفظی در کلمات فقها و اصولیان مطرح شده است. با بررسی سخنان فقها و اصولیان و نیز موارد کاربرد اطلاق مقامی در مباحث اصولی و فقهی، می‌توان آن را چنین تعریف کرد: دلالت یافتن سکوت شارع، در صورتی که مقامی برای متکلم به وسیله قرائن غیر از قرائن حکمت احراز شود (برقی، ۱۳۹۷، ص ۵۴). به بیان دقیق‌تر، قرائن حالی و عقلی، امکان احراز مقام را برای متکلم از باب «ظاهر حال» فراهم می‌کنند.

اصطلاح اطلاق مقامی، برخلاف اطلاق لفظی، از سنخ دلالت الفاظ به ضمیمه قرائن حکمت نیست؛ در اطلاق لفظی، مجموعه‌ای از مقدمات حکمت موجب استظهار اطلاق از الفاظ می‌شود، اما در اطلاق مقامی، قرائن دیگری باعث ایجاد مقامی برای متکلم می‌گردد که اگر او در چنین مقامی سکوت کند، همین سکوت دارای دلالت خواهد بود (حسینی میلانی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۴۳۸). این دلالت، با توجه به نوع قرائن احرازکننده، ممکن است ظنی یا قطعی باشد.

کلمه «مقامی» در کنار «اطلاق» حکایت از وجود همان مقامی دارد که سکوت در آن، دلالت پیدا می‌کند (غروی نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۰۳). بر اساس این تعریف، آنچه به عنوان قرینه موجب شکل‌گیری مقام برای متکلم و در پی آن سبب دلالت سکوت می‌شود، عمدتاً قرائن حالی یا قرائن عقلیه و لبیه است؛ هر چند در موارد معدودی، قرینه مقالیه نیز می‌تواند چنین دلالتی را برای سکوت شارع فراهم آورد.

۲. تفاوت‌های اطلاق لفظی با اطلاق مقامی

با توجه به سخنان عالمان علم اصول و فقه، تفاوت‌های متعددی میان اطلاق لفظی و اطلاق مقامی وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از:
۱. در اطلاق لفظی، شارع به دنبال بیان هر آن چیزی است که در متعلق حکم

دخالت دارد و در فرض سکوت نسبت به مواردی که بیان نشده، عدم دخالت آن‌ها در متعلق جعل شرعی کشف می‌شود. اما در اطلاق مقامی، شارع در صدد بیان هر آن چیزی است که در غرض او مدخلیت دارد، هر چند در متعلق حکم نیز اخذ نشده باشد. بر اساس این تفاوت، در نفی قیود ثانویه، اگر اخذ آن‌ها در متعلق حکم امکان پذیر نباشد، اطلاق لفظی دیگر جاری نخواهد بود؛ ولی از آنجا که قیود ثانویه مانعی از قرار گرفتن در ناحیه ملاک حکم و غرض شارع ندارند، اطلاق مقامی نسبت به آن‌ها امکان تحقق خواهد داشت (سبحانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۳۳۰).

۲. اطلاق لفظی با عالم الفاظ پیوند دارد و «اصالت الاطلاق» به عنوان زیرمجموعه‌ای از «اصاله الظهور» از اصول لفظی به شمار می‌آید، در حالی که اطلاق مقامی ناشی از دلالت سکوت در مجاورت مقام متکلم است و منشأ ظهوری در عالم الفاظ ندارد (صالحی مازندرانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۷۳).

۳. اطلاق لفظی، به عنوان مصداقی از ظهورات، صرفاً آماره‌ای ظنی است که به سبب بنای عقلانی حجیت پیدا کرده است؛ اما اطلاق مقامی، با تکیه بر قرائن عقلیه همچون قبح نقض غرض یا قبح تفویت غرض لزومی، بر حکم عقل استوار است. این قرائن عقلی، مقامی قطعی برای شارع احراز می‌کنند و سکوت شارع مقدس را کاشف علمی از دامنه اغراض تشریعی قرار می‌دهند (قائینی نجفی، ۱۳۹۰، جلسه ۲۶).

۴. اطلاق لفظی به کمک «مقدمات حکمت» ثابت می‌شود. یکی از مقدمات حکمت، احراز مقام بیان از ناحیه متکلم در ارتباط با لفظی است که به دنبال اطلاق‌گیری نسبت به آن هستیم. با توجه به اینکه در اطلاق لفظی، مقصود کشف اطلاق از لفظ به کاررفته در کلام است، اصل اولی به هنگام شک، با نظر به اصول عقلانی عام در محاورات، آن است که متکلم در مقام بیان تمام قیود لفظی باشد که درباره آن تکلم کرده است. اما در اطلاق مقامی، از آنجا که - با توجه به قسم اول و دوم - به دنبال نفی قید و - با نظر به قسم سوم - در صدد اثبات تأیید دیدگاه عرف هستیم، اصل عقلانی عامی برای احراز مقامی از سوی شارع وجود ندارد تا در هنگام شک، بتوان بر اساس آن، ابتدا مقامی را برای شارع ثابت کرد و سپس هر سکوتی را دال بر نفی قید یا امضای طریقه عرفی دانست. بنابراین، اصل اولی در اطلاق مقامی، عدم دلالت سکوت است؛ در نتیجه، نیاز به قرائن دیگری همراه با

کاوشی پیرامون مبحث اطلاق مقامی و تأثیر آن در گزاره‌های ... / حمیدرضا معارفی و... ۱۲۴۰۰

سکوت وجود دارد تا نشان دهد متکلم در مقام خاصی برای تبیین اغراض قرار دارد (صدر، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۰۲).

۵. مقامی که در اطلاق مقامی مورد نظر است، در برخی موارد، مقام «تحفظ بر اغراض لزومی» است (حسینی نسب، ۱۴۰۳، جلسه ۴۵) و این با «مقام بیان» به عنوان یکی از مقدمات حکمت در اطلاق لفظی تفاوت دارد.

۶. یکی از تفاوت‌های مهم اطلاق لفظی و اطلاق مقامی آن است که نتیجه اطلاق لفظی همواره به صورت کلی، عدم تقیید و فراگیری نسبت به سایر افراد یا حالات است. اما در اطلاق مقامی، در برخی موارد نتیجه، فراگیری و در برخی دیگر، تضییق است (مسجدسرایبی و موسوی، ۱۳۹۶، ص ۹). با توجه به قسم اول و دوم از اطلاق مقامی، سکوت شارع - در فرض وجود قرائن مقامیه - عدم تقیید را نتیجه می‌دهد که اصطلاح «نتیجه اطلاق» بر آن اطلاق شده و مشابه نتیجه اطلاق لفظی است؛ اما بر اساس قسم سوم، اطلاق مقامی نتیجه‌ای جز پذیرش دیدگاه عرفی، به عنوان قرینه‌ای بر بیان نظر شارع، ندارد. بنابراین، اطلاق مقامی در این قسم، چیزی جز التزام به تمام مقیدات مورد نظر عرف نخواهد بود و به این ترتیب، ثمره سکوت شارع با تمسک به اطلاق مقامی، کشف از تقیید، خواه به صورت توسعه یا تضییق، خواهد بود.

۷. معیار شکل‌گیری ظهور در اطلاق لفظی، به حسب دلالت در مرحله استعمالی، عدم اتصال قید است. (البته مرحوم نائینی، علاوه بر قیود متصله، قیود منفصله را نیز در شکل‌گیری ظهور برای اطلاق لفظی لازم می‌داند). بنابراین، قیود منفصل با اصل ظهور اطلاق منافات ندارد، بلکه تنها با حجیت ظهور ناسازگار است. اما اطلاق مقامی، چون ریشه در ظهور لفظی ندارد و صرفاً بر پایه قرائنی همچون «فوت اغراض لزومی» منعقد می‌شود، در فرض وجود هریک از دو گونه قید متصل یا منفصل، نه تفویت و نه نقض غرض تشریحی صادق است و به تبع، اطلاق مقامی نیز به طور کلی منعقد نخواهد شد (قائینی نجفی، ۱۳۹۰، جلسه ۲۶).

۳. ادله اثبات و حجیت اطلاق مقامی

در مورد مقام شارع، آنچه با دقت در قرائن عقلی قابل استناد است، «مقام تحفظ

بر غرض یا اغراض لزومی» و یا «پرهیز از لغویت» می‌باشد. به عنوان نمونه، قرائنی همچون قبح نقض غرض از سوی شارع حکیم، اقتضای وجود مقام تحفظ براغراض لزومیه را برای شارع دارند. بنابراین، اگر شارع در مقام حفظ اغراض باشد و در عین حال نسبت به بیان آن‌ها سکوت کند، سکوت او در چنین موقعیتی کاشف از محدوده غرض خواهد بود؛ زیرا اگر سکوت شارع فاقد هرگونه دلالتی باشد و از سوی دیگر بیانی نیز درباره قید مشکوک ارائه نگردد، این حالت با مقام تحفظ براغراض لزومی از جانب شارع حکیم منافات خواهد داشت.

۱-۳. قرائن مقالیه

در برخی موارد، شارع قرینه‌ای لفظی در کلام خود قرار داده که ظهور آن قرینه، تصریح بوجود مقام بیان در خصوص شمارش تعداد جزئیات مربوط به موضوع یک حکم شرعی دارد. برای مثال، اگر شارع - با استفاده از کلمه «إحصاء» - در مقام بیان شمارش تعداد استثنائات موضوع باشد و بفرماید: «سأحصي لكم مستثنیات الغیبة»، استثنائات موضوع نسبت به حکم حرمت غیبت قابل احراز خواهد بود. حال، اگر نسبت به موردی به عنوان استثنای این حکم تردید وجود داشته باشد و شارع نیز در کلام خود نسبت به آن سکوت کرده باشد، با توجه به تحقق ارکان اطلاق مقامی - یعنی سکوت شارع و تصریح به بیان استثنائات غیبت - می‌توان با تمسک به اطلاق مقامی، سکوت شارع را دال بر شمول غرض شارع نسبت به نبود مورد دیگری به عنوان استثنا از موضوع حکم حرمت غیبت دانست (صنقور، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹۶).

۲-۳. قرائن حالیه

در تعریف قرائن حالیه که سبب احراز مقامی برای شارع می‌شود، گفته شده است این نوع از قرائن غیر لفظی بوده و از آن به «شاهد حال» نیز تعبیر می‌کنند. قرینه حالی عبارت است از اوضاع، احوال و شرایطی که همراه شخص بوده و موجب سوق دادن کلام به معنایی خاص یا دلیلی بر صدور فعل معینی از او می‌گردد. قرائن حالی به دو دسته قطعی و ظنی تقسیم می‌شوند. قرینه حالی ظنی عبارت است از راه و روش عملی متکلم که بر اساس مناسبات مورد اعتماد نزد اهل محاوره، ظهور در مدلولات

کاوشی پیرامون مبحث اطلاق مقامی و تأثیر آن در گزاره‌های ... / حمیدرضا معارفی و... ۱۲۶

معینی داشته باشد (حسینی، ۲۰۰۷، ص ۲۳۸). معمولاً قرائن حالیه در احراز مقام بیان در اطلاق مقامی از سنخ قرائن ظنیه هستند.

در برخی موارد، با توجه به قرائن حالیه متکلم، می‌توان وجود مقام بیان را احراز کرد. برخی از این قرائن حالی، برای اثبات مقام بیان در موارد استظهار از روایت خاص فقهی قابل استفاده‌اند و به نوعی قرائن جزئی محسوب می‌شوند. از جمله این قرائن می‌توان به «قرینه تعلیم احکام شرعی» و «قرینه سؤال و پاسخ» اشاره کرد. اگر در روایتی هر یک از این دو قرینه احراز شود، مدلول آن قرینه، قرار داشتن متکلم در مقام بیان تفصیلات کامل حکم شرعی خواهد بود؛ در چنین حالتی، سکوت متکلم نیز کاشف از عدم دخیل بودن موارد بیان نشده خواهد بود (صدر، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۵۳۲). بنابراین، هرگاه شارع حکمی را ابراز کند، علاوه بر اینکه ظاهر حال او در مقام تبیین کامل مرحله جعل و تشریح است، از جهت ظهور حالی نیز دلالت التزامی بر وجود مقام بیان اغراض تشریح خواهد داشت.

۳-۳. قرائن عقلیه

قرینه عقلی به معنای حکم عقل به قبح تکلیف فرد ناتوان است که در نتیجه، قرینه‌ای براه اختصاص حکم شارع به غیر ناتوان یا معذور بودن فرد ناتوان خواهد بود. این نوع قرینه، همانند قرینه لفظی، در موارد حجیت عقل، مراد از خطابات شارع را مشخص می‌کند. قرائن عقلیه مطرح شده در بیانات محققان از سنخ قرائن قطعیه‌اند و سبب احراز علمی مقام بیان می‌شوند. در ادامه به چند نمونه از این قرائن اشاره می‌شود:

الف) قرینه نقض غرض: بر اساس این قرینه، چنانچه شارع حکیم نسبت به هر یک از جزئیات حکم، مانند موضوع، متعلق یا شروط حکم، نظر خاصی داشته باشد و غرض او بر آن جزئیات تعلق گرفته باشد، عدم بیان آن‌ها مستلزم نقض غرض خواهد بود؛ از این رو شارع حکیم ملزم به تبیین جزئیات حکم است (عراقی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۷). در واقع، عقل ابتدا به وسیله برهان نقض غرض، مقامی همچون «تحفظ بر اغراض» را برای شارع ترسیم می‌کند و سپس سکوت شارع در این مقام، دلالت پیدا می‌نماید.

ب) تفویض غرض: برخی در توضیح قرینه عقلی گفته‌اند که یکی از مناطات اطلاق مقامی، استلزام سکوت نسبت به فوت اغراض لزومی شارع است. با توجه به اقسام اطلاق مقامی، به ویژه قسم سوم که در آن ارجاع به عرف صورت می‌گیرد، اگر اغراض لزومی شارع از دید عرف مغفول واقع شود و عموم مکلفان رویه متمرکز در اذهان عرفی خود را به محدوده شرعیات سرایت دهند، در صورتی که این ارتکاز عرفی با اغراض شارع ناسازگار باشد، حکمت شارع اقتضا می‌کند که به ردع این رویه مألوف بپردازد تا از نقض غرض جلوگیری شود. بنابراین، اگر شارع ردعی نسبت به دیدگاه عرفی نداشته باشد، سکوت او دلیل بر تأیید آن دیدگاه خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۸۳). این قرینه نیز سبب احراز مقام تحفظ برای شارع حکیم است.

ج) حفظ کلام حکیم از لغویت: قرینه دیگری که در ارتباط با قسم سوم از اطلاق مقامی مطرح شده، مبتنی بر صیانت کلام شارع از لغو است. در این قسم، سکوت شارع به دلالت بر امضای طریق عقلاء تفسیر می‌شود. به عنوان نمونه، زمانی که شارع خطابی مانند ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (بقره: ۲۷۵) بیان می‌کند، این خطاب تنها بر حکم صحت نسبت به اسباب مورد تأیید شارع در نقل و انتقال دلالت دارد. اما نسبت به اسباب تحقق نقل و انتقال در خارج و نیز حدود و شرایط بیع مورد تأیید شارع، خطاب شرعی در ظاهر اجمال دارد. از آنجا که بیان چنین خطاب مجملی از سوی شارع لغوبه شمار می‌آید، همین نکته قرینه‌ای بر احراز مقام صیانت از لغویت برای شارع است. با دقت در این مقام، سکوت شارع نیز در چارچوب صیانت از لغویت دارای دلالت خواهد بود؛ زیرا اگر سکوت او فاقد دلالت باشد، این امر با مقام صیانت از لغویت منافات خواهد داشت. از این رو، در احکامی که چنین خطاب ظاهراً مجملی وجود دارد، نسبت به موارد بیان نشده، سکوت شارع با توجه به این مقام، دلالت بر امضای او نسبت به طریق عقلاء خواهد داشت (صدر، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۹).

۴. تأثیرات مبحث اطلاق مقامی در گزاره‌های فقه عبادی

در این بخش، تأثیرات عینی مبحث اطلاق مقامی در استدلالات و استنباطات فقهی سه باب از ابواب عبادات بررسی می‌شود.

۱-۴. باب طهارت

در کتاب طهارت، چندین تطبیق فقهی برای مبحث اطلاق مقامی وجود دارد که در اینجا چهار مورد از آن‌ها تبیین و تحلیل می‌گردد.

۱-۴-۱. عدم وجوب قصد موجب وضو

یکی از آثار کاربردی اطلاق مقامی در باب وضو، مسئله «قصد موجب وضو» است. به نظر جمعی از فقها، قصد موجب وضو واجب نیست، زیرا برای اعتبار آن نه دلیل معتبر عقلی وجود دارد و نه دلیل نقلی (اشرفی شاهرودی، ۱۴۰۳، جلسه ۵۲). از نظر عقلی، عقل در مقام اطاعت، حکمی به لزوم آن نمی‌کند و از نظر نقلی نیز، دلیلی بر وجوب آن وارد نشده است. به مقتضای اطلاق مقامی، می‌توان عدم وجوب آن را نتیجه گرفت؛ زیرا قصد موجب وضو از اموری است که عموم مردم نسبت به آن غفلت دارند، و اگر چنین امری واجب بود، بر شارع مقدّس لازم بود آن را بیان کند، وگرنه اخلال به غرض پیش می‌آمد، در حالی که فعل قبیح از شارع حکیم صادر نمی‌شود. بنابراین، از سکوت شارع در این زمینه، عدم اعتبار قصد موجب وضو کشف می‌شود.

۱-۴-۲. کیفیت تطهیر و تنجیس اشیاء

یکی دیگر از تطبیقات فقهی باب طهارت در مبحث اطلاق مقامی، تعیین کیفیت تطهیر اشیاء و چگونگی نجس شدن آن‌ها است. فقهای بزرگوار با استفاده از اطلاق مقامی ادله موجود در ابواب تطهیر به وسیله آب^۱ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۳۳؛ همو، ج ۳، ص ۳۹۵)، و نیز در مباحث مربوط به تنجیس اشیاء، اشاره کرده‌اند که با دقت در این ادله، روشن می‌شود نحوه تطهیر و شست و شوی اشیاء و همچنین کیفیت نجاست آن‌ها به دید عرفی و ایسته است (مصطفوی، ۱۳۹۳، جلسه ۴۷).

۱. «وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة»، «أبواب الماء المطلق»، بابُ أَنَّهُ ظَاهِرٌ مُطَهِّرٌ يَرْفَعُ الْحَدَثَ وَيُزِيلُ الْحَبَثَ، حدیث ۲: «قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كُلُّ مَاءٍ ظَاهِرٍ إِلَّا مَا عَلِمْتَ أَنَّهُ قَدِرٌ». و «أَبْوَابُ النَّجَاسَاتِ وَالْأَوْثَانِ وَالْجُلُودِ»، بابُ نَجَاسَةِ الْبَوْلِ وَوُجُوبِ غَسْلِهِ مِنْ غَيْرِ الرَّضِيعِ مَرَّتَيْنِ عَنِ النَّوْبِ وَالْبَدَنِ، حدیث ۳: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَوْلِ يُصِيبُ الْجَسَدَ قَالَ: صَبَّ عَلَيْهِ الْمَاءُ مَرَّتَيْنِ».

استدلال به اطلاق مقامی در این زمینه چنین است: به علت وجود کیفیت مرتکز عقلائی در تلوث اشیاء و نیز کیفیت ازاله آن نجاست به وسیله شستن با آب، اگر شارع مقدس نظر مخالفی با طریق عرفی در این موارد داشت، لازم بود آن را بیان کند؛ زیرا در صورت عدم بیان، همان کیفیت مرتکز عقلائی و عرفی ملاک عمل قرار می‌گیرد. با توجه به سکوت شارع، اطلاقات ابواب مربوط به طهارت و نجاست، و نیز احراز قرآنی همچون «تفویت غرض» به دلیل غفلت عرف از طریقه خاصه شارع، می‌توان به اطلاق مقامی تمسک کرد و کشف نمود که شارع مقدس کیفیت تطهیر و تنجیس اشیاء را به عرف واگذار کرده است.

۴-۱-۳. کیفیت تیمم بر روی گِل

در مسئله کیفیت تیمم بر روی گِل، میان فقهاء اختلاف نظر وجود دارد. گروهی بر این باورند که پس از زدن دودست بر گِل، ابتدا مسح پیشانی و سپس مسح روی دو دست به ترتیب انجام می‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۰). در مقابل، دسته‌ای دیگر از فقهاء با استناد و تمسک به اطلاق مقامی بر این نظرند که نخست باید مقداری از گِل که عنوان مانع برکف دست بر آن صدق می‌کند، زائل شود و سپس مسح پیشانی و روی دودست انجام گیرد.

این گروه یادآور شده‌اند که در ادله شرعی، نص خاصی درباره کیفیت تیمم بر گِل وجود ندارد؛ از این رو، با تمسک به اطلاق مقامی، سکوت شارع مقدس نسبت به بیان شرایط و جزئیات لازم در این مسئله را به معنای اعتماد او بر ادله‌ای می‌دانند که شرایط تیمم بر مطلق «وجه الأرض» را تبیین کرده است (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۰۹).

اطلاق مقامی در این گونه موارد، متکی بر رجوع به تفاهم عرفی نسبت به ادله بیان‌کننده شرایط و جزئیات احکام است؛ زیرا عرف، عدم تصریح شارع به اجزاء و شرایط را به منزله اعتماد او بر همان ادله موجود در موارد مشابه بحث تیمم تلقی می‌کند. نتیجه آنکه با توجه به اطلاق مقامی، سکوت شارع تأییدی بر نظر عرف بوده و به تبع آن، کاشف از دیدگاه شارع مقدس مطابق فهم عرفی خواهد بود.

۴-۱-۴. شرط زوال عین نجاست و اثر آن در تطهیر

لزوم زوال عین نجاست و اثر آن به عنوان شرط تطهیر، وابسته به تعیین کیفیت تطهیر و تنجیس است. در بخش مربوط به کیفیت تطهیر و تنجیس، با استناد به اطلاق مقامی ثابت شد که کیفیت عرفی در این زمینه از نظر شارع مقدّس مورد تأیید است. از سوی دیگر، با دقت در ادله بیان کننده موضوع حکم تنجیس روشن می شود که اگر موضوع نجاست تحقق داشته باشد و هر یک از «عین نجاست» یا «اثر آن» سبب شکل گیری موضوع حکم به نجاست شوند، تا زمانی که این دو باقی اند، شستن موجب طهارت محل نخواهد شد؛ زیرا با بقای موضوع، حکم نجاست نیز استمرار داشته و در نتیجه حکم به طهارت بی معنا خواهد بود.

بنابراین، برای فراهم آمدن شرایط تطهیر با آب و مترتب شدن حکم طهارت، ابتدا باید موضوع حکم نجاست بر طرف گردد. در پاسخ به این پرسش که موضوع حکم وضعی نجاست چیست، برخی از محققان علم اصول با تمسک به اطلاق مقامی، فهم موضوع حکم وضعی نجاست را به درک عرفی واگذار کرده اند؛ چرا که در صورت وجود موضوع خاصی در دایره شریعت که مخالف نگاه عرفی باشد، شارع مقدّس لازم است آن را بیان کند.

با توجه به داده های موجود در نصوص شرعی، اصطلاح شرعی خاصی برای موضوع حکم وضعی نجاست مشاهده نمی شود؛ از این رو، همان فهم عرفی مورد تأیید شارع خواهد بود. بر این اساس، در صورتی که عین نجاست زائل شده ولی آثار آن باقی باشد، به نظر عرف موضوع حکم به نجاست صدق نمی کند و با نبود موضوع، شرط تطهیر اشیاء و مقتضی مترتب شدن حکم طهارت فراهم خواهد شد. بنابراین، بقای اثر نجاست به عنوان شرط در تطهیر مطرح نخواهد شد (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۲۳۷؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۴۳).

۴-۱-۵. تعدی غُساله از موضع تطهیر

از مسائل فقهی مورد بحث، حکم وضعی مواضع متصل به محلّ تطهیر شده با آب قلیل است؛ جایی که غُساله نجس به طور متعارف به مواضع مجاور سرایت می کند.

پرسش اینجاست که پس از تطهیر محل نجاست با آب قلیل و جدا شدن غُساله نهایی، اگر این غُساله نجس باشد، آیا موجب نجاست مواضع اطراف که به طور طبیعی با آن تماس می‌یابند، می‌شود؟

برخی فقهاء با تمسک به اطلاق مقامی ادله تطهیر، حکم به طهارت مواضع داده‌اند که غُساله به آن سرایت می‌کند (خویی، ج ۵، ۱۴۱۸، ص ۱۸۷؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۳۴۴). این گروه یادآور شده‌اند که اگر مواضع متصل به محل تطهیر، با تماس غُساله نهایی محکوم به نجاست باشند، با توجه به کثیرالابتلاء بودن مسئله، ارتکاز عرفی در تلقی محلّ نجس و مواضع متصل به آن به عنوان «مغسول واحد»، و عدم اتمام حجّت از سوی شارع، لازم بود در روایات تطهیر به این حکم تصریح شود؛ زیرا در صورت وجود حکم مخالف با این ارتکاز، بیان آن برای حفظ اغراض تشریحی ضروری بود. حال با بررسی ادله و احراز شرایط اطلاق مقامی، سکوت شارع دلالت بر تأیید این ارتکاز عرفی و عدم حکم به نجاست مواضع یادشده دارد (آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۶۸).

۴-۲. در باب صلاة

یکی دیگر از تطبیقات فقهی مبحث اطلاق مقامی، به باب صلاة مربوط می‌شود. می‌توان گفت بخش قابل توجهی از آثار و کاربردهای این مبحث در فقه، در همین باب نمود پیدا می‌کند؛ زیرا یکی از مهم‌ترین روایات مستند به مبحث اطلاق مقامی، روایت صحیح حماد بن عیسی جُهَنی در تعلیم نماز از سوی امام صادق علیه السلام است. در ادامه، چند نمونه از تطبیقات فقهی اطلاق مقامی در ابواب صلاة ذکر خواهد شد.

۴-۲-۱. کیفیت سلام نماز

از مواردی که در باب صلاة به اطلاق مقامی تمسک شده، بحث سلام نماز است؛ بدین بیان که آیا در سلام نماز، قصد کردن کسانی که مورد خطاب نمازگزار قرار می‌گیرند، واجب است یا خیر؟ مرحوم آیت الله بروجردی، قصد کردن مخاطبین ضمیر «کم» در عبارت «السَّلَامُ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَکَاتُهُ» - که شامل انبیاء، ائمه معصومین علیهم السلام و مأمومین (در نماز جماعت) می‌شود - را واجب نمی‌داند. ایشان با

کاوشی پیرامون مبحث اطلاق مقامی و تأثیر آن در گزاره‌های ... / حمیدرضا معارفی و... ۱۳۲۰

استناد به اطلاق مقامی توضیح می‌دهد که چون مشاهده می‌کنیم غالب مسلمانان به معنای سلام توجه ندارند، و این از اموری است که مورد غفلت واقع می‌شود - به ویژه آنکه بیشتر مسلمانان عرب زبان نیستند و اساساً معنای سلام و خطاب را نمی‌دانند -، بنابراین اگر قصد خطاب واجب می‌بود، مقتضای حکمت آن بود که شارع مقدس بر آن تصریح می‌کرد. پس از عدم بیان شارع، عدم وجوب قصد خطاب کشف می‌شود (طباطبائی بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۶، ص ۱۶۹).

۴-۲-۲. شرایط مکان نمازگزار

از جمله شرایط مربوط به مکان نمازگزار، شرط عدم تقدّم یا مساوات زن در محل ایستادن نسبت به محل ایستادن مرد است. البته اگر حائلی میان محل ایستادن آنها وجود داشته باشد، یا فاصله میان آن دوازده جهت مسافت به مقدار ده ذراع باشد، مانعی برای صحت نماز زن و مرد وجود ندارد (طباطبائی یزدی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۸۵). در خصوص شمول این شرط نسبت به غیربالغین (بر فرض صحت نماز آنان)، چند صورت مطرح است: صورت نخست، شرطیت عدم تقدّم یا محاذات نابالغ در صحت نماز بالغ؛ صورت دوم، شرطیت عدم تقدّم یا محاذات بالغ در صحت نماز غیربالغ؛ صورت سوم، شرطیت یاد شده در نماز دو فرد غیربالغ. برخی از فقهاء با استناد به ادله‌ای که یکی از آنها اطلاق مقامی است، شرطیت را در هر سه صورت پذیرفته‌اند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۳۲۷) و برخی دیگر، استدلال به اطلاق مقامی را تنها در صورت دوم معتبر دانسته‌اند (طباطبائی حکیم، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۴۸۱). هر دو گروه، به ادله خاصی که در آنها استحباب امر به نماز نسبت به کودکان مطرح شده است، توجه داشته‌اند^۱ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۹۷).

وجه استدلال به اطلاق مقامی چنین تبیین شده است که چون شارع امر به ترغیب کودکان به نماز دارد - و این مطلب از ادله مذکور قابل فهم است - و در عین حال، کیفیت خاصی نسبت به نماز آنان بیان نکرده، فهم عرفی چنین اقتضا می‌کند

۱. «وَسَائِلُ الشَّيْخَةِ إِلَى تَحْصِيلِ مَسَائِلِ الشَّرِيعَةِ»، بَابُ اسْتِخْتَابِ أَمْرِ الصَّبِيَّانِ بِالصَّلَاةِ لَيْسَتْ سِنِينَ أَوْ سَنَعٍ وَوُجُوبُ إِزْمَانِهِمْ بِهَا عِنْدَ الْبُلُوغِ، حَدِيثٌ ۵: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: إِنَّا نَأْمُرُ صِبْيَانَنَا بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي خَمْسِ سِنِينَ فَمُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي سَنَةٍ سِنِينَ الْحَدِيثِ».

که شارع در بیان کیفیت نماز غیربالغ، به همان ادله بیانگراجزاء و شرایط نماز برای افراد مکلف تکیه کرده است. بنابراین، با استناد به سکوت شارع و پذیرش فهم عرفی مبنی بر اتحاد خصوصیات نماز غیربالغ و بالغ از سوی شارع مقدس، می‌توان به اطلاق مقامی تمسک کرد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳، ص ۱۲۱).

۴-۲-۳. کیفیت قصد تقرّب و وجه در نیت نماز

در مسئله قصد تقرّب و نیت، آنچه مورد اختلاف فقهاء قرار گرفته، نحوه و کیفیت آن است. با توجه به اینکه اصل نسبت دادن عمل مأموّبه نماز به شارع، برای عموم متشرعین امری روشن به شمار می‌رود و با در نظر گرفتن مراتب متعددی که در تحقق این نسبت وجود دارد - مانند اهلیت عبودیت، قصد امر یا مصالح امر و موارد دیگر - فقهای بزرگوار تصریح کرده‌اند که اگر شارع مقدس، فراتر از اصل مسماّی قصد تقرّب در نماز، مرتبه خاصی را معتبر بداند، با عنایت به اینکه تحقق نیت در قالب مرتبه‌ای خاص یا صورتی ویژه ممکن است مورد غفلت عموم مردم باشد، و نیز با توجه به عمومیت ابتلاء مکلفین به مسئله کیفیت نیت در عبادات، بر شارع لازم است آن دیدگاه خاص را بیان کند.

اگر چنین بیانی از سوی شارع نرسیده باشد، اطلاق مقامی (در فرض احراز قرائن مقامی آن) اقتضا می‌کند که عدم وجود مرتبه خاص در نظر شارع کشف شود و نتیجه آن، کفایت تحقق صرف مسماّی قصد امر در مأموّبه نماز خواهد بود (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۳۸).

یکی دیگر از موارد کاربرد اطلاق مقامی در بحث نیت، نفی اعتبار «قصد وجه» و «قصد تمییز» در نماز است. مقصود از قصد تمییز، جدا کردن دو عملی است که از نظر هیئت و صورت مشابه‌اند، به وسیله توجه به عنوان آنها در هنگام امتثال. قصد تمییز در جایی شرط است که واجب از عناوین قصدی باشد؛ یعنی انطباق عنوان واجب بر معنوی آن متوقف بر قصد عنوان مأموّبه باشد.

در مورد قصد وجه نیز گفته شده است که به معنای انجام عمل به قصد وجه خاص آن، اعم از وجوب یا استحباب است. فقهاء در بررسی شرط بودن نیت تمییز و وجه در نماز، به این نکته اشاره کرده‌اند که با وجود نصوص وارد شده در مقام بیان

کاوشی پیرامون مبحث اطلاق مقامی و تأثیر آن در گزاره‌های ... / حمیدرضا معارفی و... ۱۳۴۰

شروط عامه نماز و سکوت شارع از ذکر شرط نیت تمییز و وجه - با توجه به ابتلاء فراوان مسئله نیت و عدم التفات عموم مردم به اعتبار شرعی آن - بیان لزوم این دو قصد از جانب شارع ضروری می‌بود.

حال، با توجه به عدم بیان چنین شرطی در ادله شروط و نیز احراز قرائنی همچون اخلال در مقصود در فرض معتبر دانستن این قیود بدون اعلام آن، می‌توان با تمسک به قسم سوم اطلاق مقامی و با فراهم بودن ارکان آن، به عدم اشتراط نیت تمییز و وجه در نماز از منظر شارع مقدس حکم کرد (صدر، ۱۴۲۰، ص ۲۳۲).

۴-۳. در باب خمس

در کتاب الخمس نیز، در موارد متعددی، مبنای اصولی «اطلاق مقامی» در شیوه استدلال و استنباط فقهی تأثیرگذار است. در ادامه، به سه تطبیق فقهی آن اشاره و بررسی خواهد شد.

۴-۳-۱. عدم تعلق خمس به خراج اراضی مفتوحة العنوة

برخی از فقهاء با تمسک به اطلاق مقامی بعضی از روایات، عدم تعلق خمس به این اراضی را اثبات کرده‌اند (شیرازی زنجانی، ۱۳۷۴، جلسه ۶). یکی از موارد استناد این گروه، روایت «حریز بن عبدالله سجستانی» از «محمد بن مسلم ثقفی» از امام صادق علیه السلام است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۱۵۵) که در آن، کیفیت تقسیم غنائم جنگی - از جمله اراضی مفتوحة العنوة - بیان شده است.

این دسته از فقهاء استدلال می‌کنند که با وجود اینکه روایت مذکور در مقام تبیین تقسیم خراج اراضی بوده، هیچ اشاره‌ای به تعلق خمس به این اراضی نشده است؛ بنابراین، با توجه به سکوت روایت و احراز مقام بیان از حیث تقسیم خراج اراضی، اگر در وجوب پرداخت بخشی از خراج به عنوان خمس شک شود، با تمسک به اطلاق مقامی، سکوت شارع مقدس در مقام بیان، دلیل بر نفی تعلق خمس به خراج اراضی مفتوحة العنوة خواهد بود (محقق داماد، ۱۴۱۸، ص ۲۶).

۴-۳-۲. مبدأ آغاز سال خمسی در محاسبه مازاد بر مؤونه سالیانه

یکی از مسائل مطرح در آثار فقهی کتاب الخمس، بیان مواردی است که پرداخت

خمس در آن‌ها واجب است. یکی از این موارد، تعلق خمس بر «مازاد بر هزینه یک سال» است. در تعیین مبدأ آغاز سال خمسی، میان فقهای بزرگوار اختلاف نظر وجود دارد و اقوال متعددی بیان شده است.

برخی از فقهاء، «حصول سود» را مبدأ سال خمسی دانسته و برای اثبات این دیدگاه، به اطلاق مقامی استدلال کرده‌اند. بیان آنان چنین است که در تعیین زمان شروع سال خمسی، زمان به دست آمدن سود، در اذهان مردم، قرینه‌ای عرفی بر مبدأ محاسبه است. حال اگر در روایات، تکلیف به پرداخت خمس نسبت به مازاد مؤونه سال ذکر شده باشد ولی با وجود مقام بیان، سخنی از مبدأ آغاز سال خمسی به میان نیامده باشد، می‌توان با تمسک به اطلاق مقامی، سکوت شارع مقدس را حمل بر اعتماد او به همان قرینه عرفی کرد و نتیجه گرفت که در همه کسب و کارها، کسب سود، مبدأ محاسبه خمس یک ساله محسوب می‌شود (طباطبائی حکیم، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۵۳۶).

همچنین متبادر عرفی در محاسبه مؤونه‌های شخصی آن است که سال به عنوان مبدأ محاسبه در نظر گرفته شود، و ملاک‌هایی همچون ماه یا فصل - به دلیل عدم انضباط در هزینه‌ها و سوددهی ناشی از اقتضانات طبیعی ایام مختلف - پذیرفته نمی‌شود. برای این اساس، با توجه به ذهنیت عرفی در محاسبه مجموع سود و زیان و هزینه‌ها در پایان سال، اگر شارع مقدس نظر مخالفی با این معهود عرفی داشت، لازم بود آن را بیان کند. اما با توجه به سکوت روایات، تمسک به اطلاق مقامی در روایات باب خمس، مؤید این است که همان تقييد عرفی، مورد تأیید شارع قرار دارد (منتظری، بی‌تا، ص ۱۷۳).

در ارتباط با سال خمسی، این پرسش مطرح است که آیا می‌توان واژه «سنة» - که مضاف الیه مؤونه است - را صرفاً مقید به سال قمری دانست یا آن را اعم از سال قمری و شمسی به شمار آورد؟ برخی از فقهاء، در پاسخ به این سؤال و با تمسک به قسم سوم از اقسام اطلاق مقامی، هر دو نوع سال قمری و شمسی را به عنوان مبدأ سال خمسی پذیرفته‌اند.

استدلال ایشان چنین است که با توجه به مناسبات عرفی رایج میان عموم مردم

کاوشی پیرامون مبحث اطلاق مقامی و تأثیر آن در گزاره‌های ... / حمیدرضا معارفی و... ۱۳۶

در محاسبه سود و هزینه کسب و کار، مشاهده می‌شود که از هر دو نوع سال قمری و شمسی استفاده می‌شده و هیچ‌یک به‌طور خاص، مورد نظر عرف نبوده است. بنابراین، اگر شارع مقدس نظری مخالف این رویه متعارف داشت، لازم بود آن را بیان کند. حال با ملاحظه ادله‌ای که در آن‌ها درباره خمس مازاد بر مؤونه سالیانه سخن رفته ولی نسبت به تعیین نوع سال سکوت شده است، این گروه از فقهاء با تمسک به اطلاق مقامی این ادله، نظر شارع مقدس را مطابق با معهود عرفی تفسیر می‌کنند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۴۵).

۴-۳-۳. تملک یابنده گنج در صورت اطلاع نداشتن از حال مالک قبلی

یکی از مباحث مطرح در بحث خمس، وجوب پرداخت خمس گنج است. از مسائل فرعی این مبحث، تعیین شرایط تحقق مالکیت گنج برای فرد یابنده آن می‌باشد؛ زیرا ابتدا باید مالکیت وی برگنج ثابت شود تا وجوب پرداخت خمس بر او مترتب گردد.

برخی فقهاء در دو فرض، یابنده گنج را مالک آن نمی‌دانند: نخست، جایی که یابنده بداند گنج متعلق به مالکی است که محترم المال است؛ دوم، هنگامی که گنج در زمینی یافت شود که آن زمین از فرد محترم المال به یابنده منتقل شده باشد. در غیر این دو حالت، در فرضی که یابنده نسبت به مالکیت سابق فردی محترم المال برگنج آگاهی ندارد، مالکیت گنج برای وی اثبات می‌گردد.

یکی از ادله این گروه، تمسک به قسم سوم از اقسام اطلاق مقامی است. توضیح آنکه بر اساس مناسبات عرفی، هر چند احتمال تعلق گنج به فرد محترم المال وجود دارد، اما عرف به صرف این احتمال ترتیب اثر نمی‌دهد و معامله آن را مانند اموال مباح جایز می‌داند. بنابراین، از نگاه عقلاء، یابنده مالک گنج محسوب می‌شود. اگر شارع مقدس نظردیگری در خصوص عدم مالکیت یابنده در چنین فرضی داشت، لازم بود آن را بیان کند؛ و چون در روایات مربوط به خمس گنج، چنین مطلبی ذکر نشده است، اطلاق مقامی با توجه به سکوت این روایات، دیدگاه شارع را در کیفیت تملک گنج، موافق نظر عرفی می‌داند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۲۴).

نتیجه‌گیری

۱. اطلاق مقامی از شئون دلالت لفظی نیست؛ متکلم اساساً در مقام بیان آن نیست، بلکه از سکوت وی نسبت به امری فهمیده می‌شود که آن امر در غرض متکلم نقشی ندارد؛ زیرا اگر در غرض او دخیل بود و متکلم در بیان آن سکوت می‌کرد، این سکوت به نقض غرض می‌انجامید.
۲. اطلاق مقامی دلالتی مربوط به «مقام متکلم» است که با احراز شرایط لازم، می‌توان از سکوت شارع جزئیات مربوط به حکم شرعی را در ساحت ثبوت کشف کرد.
۳. هر چند عنوان اطلاق مقامی در اصطلاح متأخرین علم اصول به کار رفته است، اما استدلال و استناد به این نوع از اطلاق، پدیده‌ای جدید در میان ایشان نیست؛ بلکه در میان قدما، با عنوان قاعده «عدم الدلیل، دلیل العدم» و به عنوان یک اماره ذیل ادله عقلیه، مطرح بوده است.
۴. کاربرد اطلاق مقامی آثار و نتایج متعددی در اصول فقه و نیز در فقه - اعم از ابواب عبادات و معاملات - دارد. اگرچه در مقایسه با اطلاق لفظی، احتمالاً تطبیقات اصولی و فقهی کمتری دارد، اما در ابواب گوناگون اصولی و فقهی، دلیلی قابل استفاده و استناد است، به گونه‌ای که استفاده از آن به موارد نادر منحصر نشده و این امر، اهمیت آن را نشان می‌دهد.
۵. اطلاق مقامی گاه از یک دلیل منفرد و گاه از مجموع ادله یک باب به دست می‌آید.
۶. اثر مبنای اصولی اطلاق مقامی مجموع ادله در ابواب عبادات، به ویژه در مواردی است که ارتکاز عرفی ویژه‌ای وجود دارد، حجت از ناحیه دیگری تمام نشده و مسئله نیز از موارد مورد ابتلاء باشد.
۷. مهم‌ترین دلیل منفرد مورد استناد در اطلاق مقامی تک دلیل، به ابواب عبادات اختصاص دارد که همان صحیحه حمّاد بن عیسی در باب صلاة است.
۸. در اطلاق مقامی، اصل بر «در مقام بیان بودن مولا» نیست؛ بلکه در صورت شک، باید این امر احراز شود. در این مسیر، خصوصیات مورد و مناسبات حکم و موضوع برای احراز مقام بیان قابل استفاده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). *کفایة الأصول*. قم: مؤسسه آل‌البتیة.
۳. آملی، محمدتقی. (۱۳۸۰ق). *مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی*. تهران: نشر مؤلف.
۴. اشرفی شاهرودی، مصطفی. (۱۴۰۳ش). *درس خارج فقه (کتاب الطهارة)*. قابل دسترسی در: www.eshia.ir
۵. بدری، تحسین. (۱۴۲۸ق). *معجم مفردات أصول الفقه المقارن*. تهران: المشرق للثقافة والنشر.
۶. برقی، علیرضا. (۱۳۹۷). «برسی ماهیت اطلاق مقامی و کاربردهای آن». *فقیهانه*، ۳(۸)، ۵۰-۶۳.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۸. حسینی میلانی، سیدعلی. (۱۴۲۸ق). *تحقیق الأصول*. قم: الحقائق.
۹. حسینی نسب، سیدمصطفی. (۱۴۰۳ش). *درس خارج اصول فقه*. قابل دسترسی در: eitaa.com/kharej_osool
۱۰. حسینی، محمد. (۲۰۰۷م). *الدلیل الفقهي: تطبيقات فقهية لمصطلحات علم الأصول*. دمشق: مرکز ابن‌ادریس الحلّی للدراسات الفقهیة.
۱۱. خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۲ق). *مصباح الأصول*. قم: مکتبة الداوری.
۱۲. خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). *موسوعة الإمام الخوی*. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوی (ره).
۱۳. روحانی، سید محمدصادق. (۱۴۱۲ق). *فقه الصادق*. قم: مؤسسه دارالکتاب.
۱۴. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۶ق). *إرشاد العقول إلى مباحث الأصول*. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
۱۵. سبحانی، جعفر. (۱۴۳۴ق). *المبسوط فی أصول الفقه*. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
۱۶. سبزواری، سید عبدالأعلی. (۱۴۱۳ق). *مهذب الأحكام*. قم: مؤسسه المنار.
۱۷. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۳۷۴ش). *درس خارج فقه (کتاب الخمس)*. قابل دسترسی در: www.eshia.ir
۱۸. صافی گلپایگانی، علی. (۱۴۲۷ق). *ذخيرة العقبي فی شرح العروة الوثقی*. قم: گنج عرفان.
۱۹. صالحی مازندرانی، اسماعیل. (۱۴۲۴ق). *مفتاح الأصول*. قم: صالحان.
۲۰. صدر، سید محمد. (۱۴۳۳ق). *محاضرات فی علم أصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول شهید سید محمدباقر صدر)*. قم: نشر مدین.
۲۱. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ق). *بحوث فی علم الأصول (تقریرات حسن عبدالشّاتر)*. بیروت: الدار الإسلامیة.
۲۲. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ق). *بحوث فی علم الأصول (تقریرات سید محمود هاشمی شاهرودی)*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام.
۲۳. صدر، سیدرضا. (۱۴۲۰ق). *الاجتهاد والتقليد*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۴. صنفور، محمد. (۱۴۲۸ق). *المعجم الأصولی*. قم: منشورات الطیار.

۱۳۹ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ش ۷

۲۵. طباطبائی بروجردی، سید حسین. (۱۴۲۶ق). *تبیان الصلاة*. قم: گنج عرفان.
۲۶. طباطبائی حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). *مستمسک العروة الوثقی*. قم: دارالتفسیر.
۲۷. طباطبائی قمی، سید تقی. (۱۳۷۱ش). *آرائنا فی أصول الفقه*. قم: محلاتی.
۲۸. طباطبائی یزدی، سید محمدکاظم. (۱۴۲۱ق). *العروة الوثقی (المحشی)*. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. عراقی، ضیاء‌الدین. (۱۳۷۰ش). *بدائع الأفکار فی الأصول*. نجف اشرف: الطبعة العلمية.
۳۰. عراقی، ضیاء‌الدین. (۱۴۱۷ق). *نهایة الأفکار*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۱. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۰ش). *تهذیب الوصول إلى علم الأصول*. لندن: مؤسسه الإمام علی علیه السلام.
۳۲. غروی اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۲۹ق). *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*. بیروت: مؤسسه آل‌البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۳۳. غروی نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۶ش). *فوائد الأصول (تقریرات به قلم محمدعلی کاظمی خراسانی)*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۴. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۳۷۷ش). *سیری کامل در اصول فقه*. قم: انتشارات فیضیه.
۳۵. فراهدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۸ق). *کتاب العین*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۶. قائبینی نجفی، محمد. (۱۳۹۰ش). *درس خارج اصول فقه*. قابل دسترسی در: www.qaeninajafi.ir
۳۷. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۸. محقق داماد، سید محمد. (۱۴۱۸ق). *کتاب الخمس*. قم: دارالإسراء للنشر.
۳۹. مسجدسرای، حمید؛ موسوی، سید رسول. (۱۳۹۶ش). «کاربردهای تأثیرگذار «اطلاق مقامی» در گزاره‌های اصولی»، پژوهش‌های فقهی، ۱۷(۱)، ۱-۲۷.
۴۰. مشکینی، میرزا علی. (۱۳۷۴ش). *اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها*. قم: نشر الهادی.
۴۱. مشکینی، میرزا علی. (۱۴۱۹ق). *مصطلحات الفقه*. قم: الهادی.
۴۲. مصطفوی، سید کاظم. (۱۳۹۳ش). *درس خارج فقه (کتاب الطهارة)*. قابل دسترسی در: www.eshia.ir
۴۳. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۷ش). *أصول الفقه*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۰ش). *القواعد الفقهية*. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۴۵. منتظری، حسینعلی. (بی تا). *کتاب الخمس والأنفال*. قم: بی نا.
۴۶. موسوی بجنوردی، سید محمد. (۱۳۹۲ش). *علم اصول*. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۴۷. نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۲ش). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: دارإحياء التراث العربی.
۴۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۲۵ق). *کتاب الخمس*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.