



فهرست مطالب

مقالات پژوهشی

- تأملی نو در حکم تعظیم شعائر دینی / امیرحسین دباغ، محسن رزمی، حسین رجب‌زاده ۵
- بررسی نقش علم به حکم در تحقق معنای عمد در کتاب و سنت / شهاب‌الدین کاظمی
گلوردی، محمدجواد انصاریان ۳۳
- حکم اسیر مجروح از منظر حقوق بشردوستانه اسلامی / مهدی معظمی گودرزی، محمدجعفر
صادق‌پور ۵۵
- کثرت مبنا، تکثر معنا؛ تحلیل روش شناختی اختلاف در تفسیر «الصلاة الوسطی» / میثم
شعیب، خاطره شاهین فرد، رضا ملازاده یامچی ۷۷
- تحلیل مبانی و فرایند تغییر احکام عبادی در مقام تراحم با مصلحت «حفظ نظام» / سید
علی میرلوحی، مهدیه مهدوی کنی ۹۷

مقالات ترویجی

- امکان سنجی تبدیل نذر در فقه امامیه / سید مهدی احمدی نیک، علی اصغر رجیبی اسدآبادی
..... ۱۲۳

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: «نویسنده مسئول، رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور. رایانامه دانشگاهی».
- ارسال مقالات فقط از طریق سامانه نشریات علمی به نشانی <https://journals.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- در تایپ مقاله فارسی، از قلم IRzar اندازه ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Calibri اندازه ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازه ۱۲ استفاده می‌شود.
- پانویس‌های فارسی و عربی با قلم بالا و اندازه ۱۰ و پانویس انگلیسی با قلم بالا و اندازه ۹ باشد.
- در پانویس، در پایان اسامی یا اصطلاحات، نقطه گذاشته نمی‌شود.
- 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.
- رعایت اصول چکیده‌نویسی ضروری است و در چکیده باید چهار قسمت درآمد (Introduction)، روش (Methods)، یافته‌ها (Results) و نتیجه‌گیری (Conclusion) وجود داشته باشد.
- کلیدواژه‌های مقاله (چهار تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید. لطفاً از واژه «کلیدواژه‌ها» استفاده شود.
- کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی مطابق هم باشند.
- در مقدمه به «تعریف مسئله»، «پیشینه تحقیق»، «اهمیت، ضرورت و نوآوری پژوهش»، «سؤال یا سؤالات پژوهش» و «فرضیه یا فرضیه‌های تحقیق» پرداخته می‌شود.
- در مقدمه، ذکر «پیشینه پژوهش» الزامی است.
- تیترا «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیتراها با شماره ۱، ۲ و... و زیرمجموعه آنها از راست به چپ (۱-۱، ۱-۲) تنظیم می‌شود.
- رعایت دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.

- نقل قول مستقیم در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگراف مایل (Italic) تنظیم می شود.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه ویرگول (؛) داخل گیومه قرار می گیرد.
- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشت آنها از نرم افزارها، به اعراب های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب گذاری پرهیزید.
- ارجاعات 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.
- 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، آماده سازی و... مقاله، سهم عمده را دارد و مسئولیت هر ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده اوست.

حقوق نویسندگان و داوران

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

قانون کپی رایت

- مقالات ارسالی نباید کپی برداری 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 کپی رایت می گردد.
- ارجاع به کتاب:
- 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. (۱۳۸۶ش). رَحِیقِ مَخْتوم. قم: اسراء.

. ارجاع به مقاله:

. 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. (۱۴۰۲ش). پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد

(بررسی موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰ (۳۸)،

۲۵-۳. <https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133>



A New Reflection on the Ruling of Venerating Religious Sacred Rites (al-Sha'ā'ir al-Dīniyyah)

Amir-Hossein Dabbagh¹ | Mohsen Razmi² | Hossein Rajabzadeh³

1. PhD Student Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Ma.C., Islamic Azad University, Mashhad, Iran. Email: amirhosein.dabbagh@iau.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Ma.C., Islamic Azad University, Mashhad, Iran. (Corresponding Author) Email: mohsen.razmi@iau.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Ma.C., Islamic Azad University, Mashhad, Iran. Email: hoseinrajabzade@iau.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 3 August 2024

Revised: 28 September 2024

Accepted: 25 December 2024

Available online 4 January 2025

Keywords:

Religious rites (al-Sha'ā'ir al-Dīniyyah); Criteria of Rulings, Desecration of Religion, Objectives of the Religious Laws (Maqāṣid al-Shar').



ABSTRACT

Religious or divine sacred rites refer to certain objects, actions, and rituals that serve as signs for God and His religion, such as the rites of Ḥajj, the adhān, Friday prayers, and congregational prayers. Regarding religious rites, there are two major disagreements: first, concerning the concept and scope of religious rites -are they specific to the rites and sites of Ḥajj, or are they general? Second, concerning the prescriptive ruling (al-ḥukm al-taklīfī) of venerating (ta'ẓīm) these rites, which is the subject of this article. In this regard, two opinions are observed among Imami jurists: 1. The obligation (wujūb) of absolutely venerating the rites; 2. The recommended status (istiḥbāb) of veneration, unless neglecting veneration leads to the desecration of religion. The primary foundation for the ruling of venerating rites is the Noble Qur'an. However, in addition to that, the Sunnah (tradition), life conduct (sīrah), and rational evidence have also been relied upon by proponents. The results of this research, which was conducted using a descriptive-analytical method and library data collection tools, indicate that the symbols are gradational (tashkīkī), meaning that at important levels which fulfill the essential objectives of religion and the school of thought (madhhab), veneration is obligatory, and at other levels, it is recommended. One of the important outcomes of this view is the possibility of change in the rites and the concepts they signify across different times and places.

Cite this article: Dabbagh, A., H.; Razmi, M.; Rajabzadeh, H. (2024). A New Reflection on the Ruling of Venerating Religious Sacred Rites (al-Sha'ā'ir al-Dīniyyah). *Jurisprudence of worship Doctrines*, 5(8), 5-32. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.6219.1197>





تأملی نو در حکم تعظیم شعائر دینی

امیرحسین دباغ^۱ | محسن رزمی^۲ | حسین رجب‌زاده^۳

۱. دانشجوی دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.
رایانامه: amirhosein.dabagh@iau.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.
رایانامه: mohsen.razmi@iau.ac.ir
۳. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.
رایانامه: hoseinrajabzade@iau.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
شعائر دینی یا الهی به برخی از اشیاء، افعال و مناسکی اطلاق می‌شود که جنبهٔ نشانگی برای خداوند و دین او دارند، مانند اعمال حج، اذان، نماز جمعه و جماعت. در خصوص شعائر دینی، دو اختلاف مهم وجود دارد: نخست در مفهوم شعائر دینی و گسترهٔ آن، که آیا مختص به مناسک و مشاعر حج است یا عمومیت دارد؟ دوم در مورد حکم تکلیفی تعظیم شعائر که موضوع این نوشتار است. در این زمینه، دو قول در بین فقیهان امامیه مشاهده می‌شود: ۱. وجوب تعظیم مطلق شعائر؛ ۲. استحباب تعظیم، مگر در صورتی که ترک تعظیم، مستلزم هتک دین شود. اصل تأسیس حکم تعظیم شعائر، قرآن کریم است. اما افزون بر آن، سنت، سیره و دلیل عقل هم مورد تمسک قائلان قرار گرفته است. نتایج این تحقیق، که با روش توصیفی - تحلیلی و با ابزار گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای صورت گرفته است، حاکی از تشکیکی بودن شعائر است، به این گونه که در مراتب مهم که برآورنده مقاصد ضروری دین و مذهب است، تعظیم واجب و در غیر آن، مستحب است. یکی از نتایج مهم این دیدگاه، امکان تغییر در شعائر و مفاهیم مورد اشعار، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف است.	نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۱۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۷/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۵ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵ کلیدواژه‌ها: شعائر دینی، ملاکات احکام، هتک دین، مقاصد شرع. 

استناد: دباغ، امیرحسین؛ رزمی، محسن؛ رجب‌زاده، حسین. (۱۴۰۳). تأملی نو در حکم تعظیم شعائر دینی. آموزه‌های فقه عبادی، ۵(۸)، ۳۲-۵. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.6219.1197>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



مقدمه

تبیین مسئله: شعائر دینی به نشانه‌هایی دینی گفته می‌شود که به منظور اعلام و بزرگداشت دین و معالم آن قرار داده شده‌اند. نشانگی و معلّم بودن برای یک معنا و مفهوم ویژگی

مشترک همه شعائر است. قرآن کریم به تعظیم شعائر الهی فرمان داده و از هتک آن‌ها برحذر داشته است. دو اختلاف مهم در باب «شعائر» میان فقیهان امامی وجود دارد. اختلاف اول درباره مفهوم شعائر و گستره آن، و اختلاف دوم در خصوص حکم شعائر است. این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی و با ابزار گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای فراهم آمده است، به اختلاف دوم یعنی حکم شعائر می‌پردازد، هرچند به اختلاف اول نیز از باب مبادی تصوری و تصدیقی اشاره می‌شود. مشهور فقیهان تعظیم شعائر را به طور مطلق واجب می‌دانند و دسته‌ای نیز آن را مستحب می‌شمارند، مگر آن‌که ترکش مستلزم هتک دین گردد. این مقاله پس از بررسی و نقد ادله طرفین، قول سومی مبنی بر تشکیکی بودن حکم تعظیم شعائر به لحاظ نفس شعائر (نشانه‌ها) و مفاهیم (مورد اشاره) در شدت یا ضعف ملاک را تقویت کرده است.

پیشینه پژوهش: بحث از شعائر دینی به صورتی که امروزه به مثابه قاعده‌ای فقهی مرسوم است، از زمان محقق نراقی در عوائد الايام، رایج شده و عمدتاً در کتب قواعد با عنوان «حکم تعظیم الشعائر الإلهية» اندراج یافته است.^۱ اما مبسوط‌ترین اثر در این زمینه کتاب فقه الشعائر الدینیة نگاشته فاضل الصفار در سه جلد است. همچنین چند مقاله نیز در این خصوص انتشار یافته است که هیچ کدام از این منظر به مقوله حکم تعظیم شعائر نپرداخته‌اند (نک: اربابی، ۱۳۹۴؛ رحیمی، ۱۳۸۸).

۱. در این باره نک: احمد نراقی، عوائد الايام؛ میرفتاح حسینی، العناوین الفقهیه؛ حسن بجنوردی، القواعد الفقهیه؛ جعفر سبحانی، الإيضاحات السنیة فی القواعد الفقهیه؛ علی اکبر سیفی مازندرانی، مبانی الفقه الفعال؛ محمد سند بحرانی، بحوث فی القواعد الفقهیه.

۱. چیستی شعائر دینی

برای استنباط حکم تعظیم شعائر، نخست باید معنای موضوع (شعائر) را شناخت. برای واژه شعائر چه در لغت و چه در اصطلاح، معانی متعددی نقل شده است که همین اختلاف، استنباط حکم آن را دشوار می‌سازد. اینک اقوال برخی لغویان از نظر می‌گذرد و سپس برآیند آن‌ها بیان می‌گردد.

۱-۱. شعائر در لغت و تفسیر

اهل لغت معتقدند «شعائر» جمع شعاره (به کسر و فتح) یا شعیره، به این معانی به کار رفته است: علامتی که به مفهومی که برای آن قرار داده شده، اشعار دارد؛ اعلام و افعال حج؛ حرّمات و حدود الهی (فیومی، بی‌تا، ص ۳۱۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۵۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۴۱۴؛ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۴۶؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۱۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۷، ص ۴۵۶). این واژه چهار بار در قرآن کریم به کار رفته است و اهل تفسیر آن را در معانی شتر قربانی، نشانه‌های دین خدا و طاعتش، همه مناسک، حدود الهی و دین خدا تفسیر کرده‌اند که با معنای لغوی قرابت بسیار دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۱۳؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۸۳؛ رازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۹۳؛ فاضل جواد، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۳۳؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۲۹۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۵۶).

برآیند نظرات اهل لغت و تفسیر آن است که اصل در شعیره و شعائر، نشانه و علامت بودن برای چیزی است. اعلام و اطلاع‌رسانی حسی، شاکله اساسی شعائر است. تفسیر شعائر به مناسک حج و امثال آن، از باب تطبیق مفهوم بر مصداق است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۴۲).

۲-۱. مفهوم و قلمرو شعائر در اصطلاح فقیهان

برخلاف اهل سنت (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۵۰۸)، در بین امامیه قائلی که شعائر را فقط به مناسک حج یا عبادات اختصاص داده باشد، وجود ندارد، جز محقق نراقی در عوائد الایام (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۲۴) و ابوالفتوح رازی در تفسیرش (رازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۶۹). نراقی در ردّ تعمیم می‌نویسد: «... این در حالی است که ظاهر مقام با تعمیم سازگار نیست، بلکه یکی از سه وجه اول مناسب است، همان‌طور که کلام بیضاوی بر آن دلالت دارد، زیرا مقام، مقام بیان اعمال حج است» (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۳۰). ابوالفتوح از

دیگر مخالفان تعمیم نیز کلام مشابهی دارد (رازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۶۹). اما در مقابل این قول، رویکرد غالب مفسران و فقیهان امامیه بر تعمیم شعائر است. طبرسی معتقد است، از میان هشت قولی که برمی‌شمارد، قول به تعمیم (بین مناسک حج و جز آن) اقواست، زیرا حمل آیه بر اعم سزاوارتر است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۳۸). صاحب جواهر نیز در بحث حرمت تنجیس قرآن و وجوب تطهیرش از نجاست، به عنوان کبرای کلی می‌نگارد: «... و در هر چیزی که وجوب تعظیم و حرمت اهانت و تحقیرش معلوم باشد» (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۹۸). فقیهان دیگری نیز هستند که قول به تعمیم از سخنان آن‌ها استفاده می‌شود (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۳، ص ۱۷۳؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۲۹۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۰۳؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۰۳؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۲؛ کاشف‌الغطاء، بی‌تا، ج ۱، ص ۹؛ حسون، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۳۲۵؛ حکیم، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۴۵).

۳-۱. نقد و بررسی

به نظر می‌رسد برای داوری در مورد عمومیت یا مختص بودن شعائر، توجه به دو مطلب ضروری است:

۱-۳-۱. در علم اصول ثابت شده است که الفاظ و عناوین به کارگرفته شده در ادله شرعی، اعم از این‌که موضوع باشند یا متعلق، باید بر معانی لغوی حمل شوند، مگر دلیل قابل قبولی برای نقل آن‌ها به معانی شرعی در دست باشد (آخوند خراسانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۵). همچنین در حمل بر معانی لغوی می‌توان به اطلاق ماهیت آن‌ها تمسک کرد، مگر مقیدی در بین باشد. بر این اساس، از آن‌جا که لفظ «شعائر» فاقد حقیقت شرعیه است، باید مصادیق آن را در قرآن کریم حمل بر معنای لغوی نمود. گفته شد که معنای لغوی شعائر، عام است و هر امری که به معنایی در ارتباط با خداوند و دین او اشاره حسی دارد، شعائر نامیده می‌شود. نکته مهم آن است که برخی از فقیهان بین دو موضوع خلط کرده‌اند: یکی مفهوم و دامنه «شعائر الهی» و دوم حُرُمات و احکام الهی. بدون تردید، تعظیم حرّمات و احکام الهی واجب است، ولی اکنون سخن بر سر آن نیست، بلکه بحث در خصوص شعائر دینی و الهی است، یعنی اموری که به مثابه نشانه و علامت حسی بر معانی خاصی قرار داده

شده‌اند یا می‌توانند قرار گیرند. به بیان دیگر، «شعائر» با «نُسک» تفاوت دارد که البته ممکن است در یک جا با هم تصادق داشته باشند. مثلاً اعمال حج جزو مناسک و فرائض دینی است، اما زمانی بر آن، شعائر و مشاعر اطلاق می‌شود که جنبه اعلامی و اعلائی در آن‌ها لحاظ شود، مانند صفا و مروه و هدی. میان شعائر و نُسک نسبت عموم مطلق برقرار است: هر شعیره دینی منسک است، ولی هر منسک دینی از شعائر به شمار نمی‌رود.

۱-۳-۲. اگر مستند حکم شعائر را تنها آیاتی از قرآن کریم که در آن‌ها لفظ «شعائر» به کار رفته است بدانیم، قول به تعمیم خالی از اشکال نیست، زیرا چنان‌که در کلام محقق نراقی آمد، این آیات در سیاق مناسک حج، وارد شده‌اند و اطلاقیان منصرف به اعمال حج است. اما اگر قاعده «شعائر دینی» را قاعده‌ای اصطیادی بدانیم که از مجموع منابع اخذ شده است و آیات مستند حکم را نیز تنها در آیاتی که دارای لفظ شعائرند منحصر نسازیم، می‌توان موضوع شعائر دینی را تعمیم داد، همان‌طور که برخی از فقیهان به آیات دیگری نیز برای اثبات حکم شعائر تمسک کرده‌اند.

۱-۳-۳. شعائر دینی حقیقت شرعیه ندارند و حاکم به آن‌ها عرف است و مواردی مانند «بُذْن» و «صفا و مروه» از باب بیان مصداق است. اصولاً شعائر به معنای علامات و معالمی که دلالت بر یک مفهوم خاص و ارجمنند می‌کنند، در همه ادیان و آیین‌ها وجود دارند. از این رو اگرچه برخی از اهل لغت و مفسران، شعائر را در مناسک حج ویژه ساخته‌اند، اما مرادشان انحصار نبوده، بلکه به این لحاظ بوده است که مصداق قرآنی را که اَعْلَا و اَتَمّ مظاهر شعائرند ذکر کنند. بر این اساس، در هر زمانی ممکن است اموری به عنوان شعائر دینی یا مذهبی پذیرفته شوند که قبلاً سابقه نداشته است. بسیاری از جلوه‌های عزاداری سالار شهیدان امام حسین (ع) که امروزه وجود دارد، به تدریج به وجود آمده و تلقی به قبول شده‌اند.^۱ این بحث در نسبت شعائر دینی با بدعت و خرافه بسیار حائز اهمیت است، که بحث

۱. طباطبایی (۱۳۵۲، ج ۱، ص ۳۸۵) در ذیل آیه «إن الصفا والمروة...» سخنی دارد که از آن برمی‌آید که شعائر، توقیفی و تعبدی‌اند.

آن مجالی دیگر می طلبد.

۲. حکم تعظیم شعائر دینی

در خصوص حکم تعظیم شعائر، اختلاف جدی تری در بین فقیهان امامی وجود دارد که مسئله اصلی این مقاله است. دو نظر در این خصوص میان آنان وجود دارد:

الف. وجوب تعظیم شعائر الهی به طور مطلق (مشهور)؛

ب. استحباب تعظیم شعائر الهی، مگر از عدم تعظیم، هتک لازم بیاید، که در این صورت، تعظیم واجب خواهد بود (غیرمشهور).

اینک این اقوال را با ادله آن ها بررسی می کنیم:

۲-۱. وجوب مطلق تعظیم

مشهور فقیهان امامیه، که در ادامه به تعدادی از آنان اشاره می کنیم، قائل به وجوب علی الاطلاق تعظیم شعائرند. آنان برای اثبات مدعای خود عمدتاً به آیات قرآن کریم استناد می کنند، هرچند برخی افزون بر کتاب، به سنت، عقل، سیره و ارتکاز متشرعه نیز تمسک کرده اند. البته می توان از مطاوی فتاوی فقیهان در ابواب گوناگون نیز نظر آنان را درباره حکم شعائر استفهام کرد که در ادامه به مواردی اشاره خواهد شد. اما ادله این قول از این قرار است:

۲-۱-۱. کتاب

اولین و مهم ترین مستند و منبع وجوب «تعظیم شعائر»، قرآن کریم است. به دو دسته از آیات برای اثبات وجوب تعظیم شعائر استناد می شود. نخست آیاتی که متضمن لفظ «شعائر» اند و دوم آیاتی که «معنای» آن را در بر دارند.

۲-۱-۱-۲. آیات دسته اول

چهار آیه دربردارنده لفظ شعائر است:

الف. ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا...﴾ (بقره / ۱۵۸)؛ «صفا و مروه از شعائر (و نشانه های) خداست. بنابراین، کسانی که حج خانه خدا و یا عمره را انجام می دهند، مانعی نیست که بر آن دو طواف کنند...». این آیه کریمه در مورد طواف بین صفا و مروه است و شأن نزول های

مختلفی برایش نقل شده است. در یکی از این رخدادها از امام صادق (ع) نقل شده است که برخی از مسلمانان به سبب وجود بت‌ها در کوه صفا و مروه، از طواف خودداری کردند و آیه نازل شد که طواف در این حالت، گناهی ندارد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۳۵). رخدادهای دیگری نیز برای شأن نزول این آیه کریمه نقل شده است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۹؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۸).

نحوه استدلال به این آیه چنین است که منطوقش به دلالت مطابقی بر این که صفا و مروه از شعائر الهی‌اند دلالت دارد و از «مِنْ» تبعیضیه نیز چنین استفاده می‌شود که این دو کوه، تنها دو مصداق برای شعائر الهی محسوب می‌شوند (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۱۲). تعبیر به «لا جناح» که اعم از وجوب است، خللی بر استدلال وارد نمی‌سازد، زیرا با انضمام این که سعی بین صفا و مروه بر اساس سنت قطعی، واجب است (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۱۲؛ نجفی، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۳۰۹)،^۱ می‌توان بر وجوب تعظیم شعائر استدلال کرد (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۱۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۸۴؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۳۸۶؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۳۷). کاربرد «لا جناح» در وجوب، منحصر به این آیه نیست، مانند ﴿وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ...﴾ (نساء / ۱۰۱)؛ «هنگامی که سفر می‌کنید، گناهی بر شما نیست که نماز را کوتاه کنید...». معمولاً این تعبیر برای رفع توهم حَظَر به کار می‌رود (صادقی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۴۲). همچنین در جایی که مقام، مقام تشریع است، صرف کشف از جعل حکم کفایت می‌کند و نیازی به استیفای همه جهات و خصوصیات حکم نیست (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۵، ص ۶۱).

نقد و بررسی: اولاً «مِنْ» در آیه ممکن است نشویه باشد نه تبعیضیه. ثانیاً اگر هم تبعیضیه باشد، احتمال دارد مراد آن باشد که صفا و مروه مانند بُدُن و دیگر مشاعر حج، از شعائر است.

ب. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾ (مائده / ۲)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شعائر و حدود الهی (و مراسم

۱. برخی از مذاهب، آن را فقط سنت می‌دانند و در ترکش چیزی را لازم نمی‌کنند (طوسی، ج ۲، ص ۳۲۸: «قال ابن مسعود وابن عباس و أبي بن كعب: السعي سنة ليس بواجب»؛ رازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۱).

حج را محترم بشمرید! و مخالفت با آن‌ها را حلال ندانید! و نه ماه حرام را، و نه قربانی‌های بی‌نشان و نشان‌دار را، و نه آن‌ها را که به قصد خانه خدا برای به دست آوردن فضل پروردگار و خشنودی او می‌آیند».

بسیاری از مفسران شیعه و سنی، معنای شعائرالله را در این آیه کریمه عام دانسته‌اند. طبرسی هشت قول را در تفسیر شعائر در این آیه نقل می‌کند و قول به تعمیم (اوامر، نواهی و فرائض الهی) را از قول اولی می‌داند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۳۶-۲۳۷). قرطبی هم معتقد است معنای آیه آن است که در هیچ امری از حدود الهی تعدی نکنید (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۳۷-۳۸). مقدس اردبیلی معنای آیه را این‌گونه بیان می‌کند: محرمات خداوند را حلال نکنید و حلال‌های او را حرام نسازید (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۲۹۵). شافعی نیز شعائر را عام می‌داند: «هر چه متعلق به خداوند باشد مانند هدی و جز آن» (شافعی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۸۳).

اما استدلال به این آیه چنین است که خداوند مؤمنان را از بی‌مبالاتی نسبت به شعائر و تحلیل آن‌ها نهی می‌فرماید که ظهور در حرمت دارد. باید توجه داشت که این استدلال متوقف بر این است که تحریم احلال شعائر، مستلزم وجوب آن باشد تا این آیه کریمه هم دلیل برای قاعده «حرمت هتک شعائر» و هم «وجوب تعظیم شعائر» باشد. به عبارت دیگر، مفاد مطابقی آیه، حرمت بی‌توجهی به حرمت الهی و شعائر است و به دلالت التزامی، بر وجوب تعظیم آن‌ها دلالت دارد.

البته این استدلال یعنی استفاده وجوب تعظیم شعائر از حرمت احلال شعائر، از یکی از سه طریق امکان‌پذیر است:

یکم. ثبوت ملازمه عقلی یا عرفی بین حرمت هتک و وجوب تعظیم؛ و این در صورتی میسر است که تقابل میان آن‌ها، تقابل عدم و ملکه یا ضدان لا ثالث لهما باشد.

دوم. ثبوت ارتکاز شرعی بر ملازمه میان آن دو؛

سوم. باور به این که عدم هتک عرفاً جز با اظهار احترام و تقدیس حاصل نمی‌شود (الصفار، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۷). البته وقوع آیه در سیاق احکام حج، مانع از تعمیم نیست، زیرا تطبیق شعائر بر مناسک حج ممکن است از باب تطبیق بر

مصدق باشد نه حصر در آن.

نقد و بررسی: در دلالت آیه بر وجوب تعظیم (از یکی از طرق لزوم شرعی، عقلی یا عرفی) بحث و سخنی نیست، اما چنان‌که در بررسی آیه قبلی گفته شد، وقوع این فقره در سیاق مناسک حج، اگرچه نمی‌تواند دلیل بر حصر باشد، ولی حداقل آیه را از این جهت مجمل می‌سازد. از همین رو، برخی مفسران، شعائرالله را در این آیه کریمه، به مناسک ویژه ساخته‌اند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۵، ص ۱۶۲؛ بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۹۸) یا حداقل آن را یکی از معانی آیه دانسته‌اند (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۲۹۵).

ج. ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْ شُعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (حج / ۳۲)؛ «این است (مناسک حج) و هر کس شعائر الهی را بزرگ دارد، این کار نشانه تقوای دل‌هاست». گفته شد که شعائر هر چیزی است که به معنایی خاص اشعار داشته باشد و شعائرالله یعنی آنچه مُشعر به خداوند است و از این رو بسیاری از مفسران، شعائرالله را به معالَمِ دین الله و اعلامی که برای طاعتش قرار داده است، تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۱۳؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۳۵۰؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۷، ص ۳۷۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۳۷۲).

استدلال به آیه از دو طریق است:

نخست ظهور به این‌گونه که آیه جمله خبریه در مقام انشاء و آکد در وجوب است، زیرا بر اساس ضرورت و اطلاعات کتاب و سنت، مانند ﴿وَإِيَّای فَاتَّقُونَ﴾، تحصیل تقوا به طور مطلق واجب است و این آیه کریمه بر تقوا بودن تعظیم شعائر دلالت دارد، و در نتیجه، تعظیم شعائر واجب می‌شود.

دوم از طریق تعلیل، چراکه ظهور در این دارد که علت تعظیم تقوای قلوب است، و از آن‌جا که تقوا نسبت به اموری است که خطر و عقاب در پی دارد، پس تعظیم واجب می‌شود (الصفار، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۱۳۳). اما استفاده عموم شعائر به سبب استفاده جمع مضاف است و بر همین اساس، بسیاری از مفسران نیز ضمن تعمیم معنای شعائر در این آیه، بر وجوب تعظیم تأکید کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۱۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۴، ص ۳۷۳؛ ج ۱، ص ۴۰۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۵۷؛ ج ۳، ص ۱۵۸).

از همین رهگذر، فقیهان در موارد متعددی از فقه برای اثبات برخی فروع فقهی به

این آیه تمسک کرده‌اند. مثلاً صدوق (ابن بابویه، ۱۴۱۵، ص ۲۷۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۸، ص ۲۱۴) و مفید (مفید، ۱۴۱۰، ص ۴۱۸) بر وجوب هَدی در حج به هر مقدار که میسر است، به همین آیه کریمه تمسک کرده‌اند. مقدس اردبیلی (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۲۸۶) و میرزای قمی (قمی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۶) نیز با همین آیه بر وجوب تعظیم شعائر به طور مطلق، استدلال کرده‌اند و حتی بحرانی با این آیه کریمه بر حرمت دخول جُنُب در مشاهد مشرفه و ضرایح مقدسه تمسک کرده است (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۵۳).

نقد و بررسی: سه اشکال اصلی به دلالت این آیه کریمه بر عمومیت وجوب وارد می‌شود:

اشکال نخست: اگرچه «شعائر الله» ظهور در عموم دارد، ولی دو قرینه نشانگر اختصاص آن به مناسک حج است. یکی احتمال این که شعائر جمع شعار به معنای مطلق علامت نباشد، بلکه جمع شعیره به معنای «بَدَنه» باشد و با اجمال آیه، حمل بر قدر متیقن که همان شعیره است می‌شود. دیگر آن که در صورتی شعائر الله مفید تعمیم است که به معنای دین الله باشد، ولی اگر به معنای طاعت الله، عبادت الله یا حج باشد، از موضوع بحث خارج است و چون دلیلی بر تعیین نیست، آیه مجمل می‌گردد.

اشکال دوم: اشکال دیگر آن که بر فرض قبول دلالت بر عموم (هر چه مُشعر به دین الله باشد)، ولی دلالت آیه بر عموم حکم وجوب تعظیم نسبت به همه افراد شعائر، مقبول نیست، زیرا آیه در مقام اثبات «رجحان و وجوب فی الجمله شعائر» است. بنابراین، در هر شعیره‌ای باید به دنبال دلیل خاص لفظی یا لُبّی آن بود (الصفار، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۵). صاحب الفرقان نیز معتقد است شعائر در این آیه به قرینه واقع شدن در آیات حج، مناسک و اعمال حج است، زیرا تعظیم شعائر الله از تقوای دل‌هاست و انجام آن تا حد ممکن واجب است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۴۲).

اشکال سوم: اشکال دیگر آن است که برخی در این استدلال چنین مناقشه کرده‌اند که در آیه لفظ «تقوی القلوب» آمده است، نه تقوا به تنهایی، و این تقوا به معنای اجتناب از معاصی و احتفاظ بر واجبات نیست، بلکه به معنای مرتبه والای

تقوا و تنزیه قلب از صفات رذیله است که امر مستحبی محسوب می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۱۳۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۶۷؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۴، ص ۳۷۴).

د. ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ (حج / ۳۶)؛ «و شترهای چاق و فربه را (در مراسم حج) برای شما از شعائر الهی قرار دادیم. در آن‌ها برای شما خیر و برکت هست». خداوند در این آیه کریمه می‌فرماید: شتران را برای شما از شعائر خداوند قرار داده‌ایم. استدلال به آیه همانند آیه ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ است که ظهور در تأسیس قاعده‌ای کلی در وجوب تعظیم شعائر دارد و از آن جاکه این گزاره، جمله خبری در مقام انشاء است، آکد در وجوب خواهد بود. البته تفاوت این آیه کریمه با آیه صفا و مروه در این است که انطباق عنوان شعائر بر صفا و مروه، ذاتی و بر بُدن، اعتباری و جعلی است (الصفا، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۱۶۷). اما اثبات تعمیم به این صورت است که بدنه‌ها به جهت علامت‌گذاری، شعائر نامیده می‌شوند و هر چیزی که به عنوان نشانه‌ای از طاعت خداوند مقرر شده باشد، از شعائر الله است^۱ و شعائر حج، نشانه‌های مناسک آن و از آن جمله مشعرالحرام است (ابومظفر سمعانی، ۲۰۱۰، ج ۳، ص ۲۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۳۵). همچنین گفته شده است «مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» یعنی از نشانه‌های دین خداوند (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۱۸). ابن عربی از وجود «من» تبعیضیه در این آیه، عموم تعظیم شعائر را استفاده می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۲۸۸).

نقد و بررسی: اشکال سابق این جا نیز وجود دارد، زیرا دلالت آیه بر عموم، مجمل است و معلوم نیست که آیا «بُدن» در کنار برخی دیگر از مناسک حج مانند صفا و مروه، جزو شعائرند یا همه معالم و نشانه‌های دینی این گونه‌اند. اشکال دیگر آن که آیه به خودی خود ظهور در وجوب ندارد و با انضمام سنت که هَدَى بَدَنه را در حج قرآن، واجب می‌کند، معلوم می‌شود تعظیم شعائر در این مصداق خاص، واجب است.

۲-۱-۱. آیات دسته دوم

اما آیاتی در قرآن کریم هستند که بدون داشتن لفظ شعائر، به نوعی بر تعظیم و

۱. البته طباطبایی (۱۳۵۲، ج ۱۴، ص ۳۷۳-۳۷۴) و ابن جوزی (۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۳۷) این احتمال را به دلیل ناهمخوانی با سیاق آیه مرجوح می‌شمارند.

گرامی داشت آن‌ها دلالت یا اشاره دارند و برخی از فقها برای وجوب تعظیم، به این آیات تمسک بسته‌اند:

الف. ﴿وَمَنْ يَعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ...﴾ (حج / ۳۰)؛ «مناسک حج این است، و هر کس برنامه‌های الهی را بزرگ دارد، نزد پروردگارش برای او بهتر است». موضوع در این آیه کریمه حُرُمَات است، ولی در عمومات شعائر هم به کار گرفته شده است، زیرا به لحاظ مفهومی، با شعائر قرابت دارد. حُرُمَات جمع حرمت است که دو معنا دارد: ۱) کاری که ارتکابش معصیت است در مقابل حلال؛ ۲) آنچه به دلیل قداس و شرافتش، انتهاکش جایز نیست (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۲۹). تبادر عرفی به قرینه «يعظم»، از حرمت الله، معنای دوم را درمی‌یابد که مساوق با «شعائر الله» است، با این فرق که حرمت به لحاظ احترام و تقدیس است و شعائر به جهت اظهار و اشعار. از طرفی، جمع مضاف هم مفید عموم است، بنابراین، آیه افاده تعمیم می‌کند. اما حکم وجوب از فقره دوم (فهو خیر له عند ربه) استفاده می‌شود، چراکه میان تعظیم حرمت الهی و حصول خیر برای فرد، ملازمه شرعیه قرار داده شده است. خیر هم به معنای واجب و هم مستحب است، ولی ورود جمله خبری در مقام انشا، آن را مَحْض در وجوب می‌سازد (الصفار، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۱۵۱).

نقد و بررسی: اشکالاتی که بر دلالت آیه ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يَعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ...﴾ وارد آمد، بر دلالت این آیه کریمه هم وارد می‌شود، زیرا اولاً کلمه «حرمت الله» مجمل است و ثانیاً ورود آیه در سیاق مناسک حج، از عموم آن ممانعت می‌کند.

ب. ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (توبه / ۳۲)؛ «آن‌ها می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند، ولی خدا جز این نمی‌خواهد که نور خود را کامل کند، هرچند کافران ناخشنود باشند».

«نور الله» در این آیه کریمه به معانی مختلفی تفسیر شده است، مانند شرایع و براهین خداوند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۳۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۱۲۱؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۰۶)، قرآن و اسلام (طوسی، بی‌تا، ص ۲۰۷)، دین خدا (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۳۵)، توحید و عزت اسلام (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۳۷). استدلال به این آیه کریمه چنین است که هر چیزی که نشر نور خدا در مقابله با خاموش کردن آن باشد،

واجب است و شعائر الهی، نور الهی و سبب اشاعه مفاهیم دینی‌اند، پس نشر و تعظیم آن‌ها واجب است (سند، ۱۴۳۲، ج ۳، ص ۲۲۰).

نقد و بررسی: روشن است که این آیه کریمه ارتباطی به حکم تعظیم شعائر دینی به مثابه تکلیفی شرعی ندارد و صرفاً در مقام توصیف اراده تکوینی خداوند در دفع تلاش کافران در جهت براندازی دینش است. در آیات دسته نخست، مخاطب، اهل ایمان بودند، ولی این جا کافران‌اند.

ج. ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ (نور / ۳۶)؛ «(این چراغ پرفروغ) در خانه‌هایی قرار دارد که خداوند اذن فرموده است دیوارهای آن را بالا برند (تا از دستبرد شیاطین و هوسبازان در امان باشد)؛ خانه‌هایی که نام خدا در آن‌ها برده می‌شود، و صبح و شام در آن‌ها تسبیح او می‌گویند...».

استدلال به این آیه کریمه چنین است که مفاد آیه به طور عام هر خانه و مکانی را که در آن نام خدا بلند و حکم او یاد شود شامل می‌شود. به قرینه سیاق و شأن نزول آیه، با اذعان به این که مصداق تام آن منحصر به معصوم (ع) است، اذن در آیه دلالت بر وجوب دارد نه جواز.

هرچند «رفع بیت» دارای دو معنای ساخت و بزرگ‌داشت بیت است، ولی ظاهراً مراد از تعظیم این بیوت، صیانتشان از ناپاکی‌ها و حفظشان از خرابی است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۵۸؛ سبحانی، ۱۴۳۶، ج ۲، ص ۹؛ الصفار، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۱۱۵).

نقد و بررسی: مراد آیه یادشده، تأکید بر اهمیت جایگاه و منزلت خانه‌های پیامبران و امامان است و حرمت و قداست این بیوت، به سبب ذوالبیت است. این آیه کریمه در حقیقت، از منظر کلامی به موضوع نبوت و امامت پرداخته است و شاید به نوعی اشاره به رخدادهای پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) در بی حرمتی نسبت به بیت نبوت دارد. به هر حال، استفاده وجوب تعظیم از آن برای همه شعائر، مستبعد است.

به آیات دیگری نیز در مورد وجوب تعظیم شعائر تمسک شده است که به جهت اختصار، از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.^۱

۱. مانند ﴿... وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ (توبه / ۴۰)؛ ﴿... وَذَكَرْهُمْ يَأْمُرُ اللَّهُ﴾ (ابراهیم / ۵).

۲-۱-۲. سنت

برخی ادعا کرده‌اند که سنت قولی، فعلی و تقریری در وجوب تعظیم شعائر دینی، متظافر و بلکه متواتر است (الصفار، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۲۳۲). روشن‌ترین روایت، در کافی از معاویه بن عمار از قول امام صادق (ع) آمده است که امام (ع) پس از آن‌که درباره خرید قربانی، اموری را برمی‌شمارد می‌فرماید: «... و به هر حال، شعائر الله را بزرگ‌دار» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۹۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۹۷-۹۸). سند روایت صحیح است و دلالتش نیز به جهت ظهور صیغه امر در وجوب، روشن است. ذیل روایت «عَظُم شعائر الله» به عنوان کبرای کلی، بر وجوب تعظیم هر چه از شعائر محسوب می‌شود، دلالت دارد. بجنوردی در ذیل این روایت می‌نویسد: «این‌که امام (ع) می‌فرماید «عَظُم شعائر الله»، کبرای کلی است که بر بُدن در مورد خود و دیگر مصادیق تعظیم انطباق می‌یابد. امر امام (ع) به تعظیم، ظاهر در وجوب است. بنابراین، ترک آن حرام می‌شود، زیرا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عامش است و قبلاً گفته شد که اهانت، از ترک تعظیم منفک نمی‌شود، لذا ملازم آنچه حرام است می‌شود» (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۹۹).

نیز قول امام باقر (ع) در خبر دعائم الإسلام از پیامبر اکرم (ص): «أبها الناس من كان عنده سعة فليعظم شعائر الله» (قاضی نعمان، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۸۱)، امر در این روایت ظهور در وجوب دارد. ولی روایات دعائم الإسلام به دلیل ارسال چندان مورد اعتماد نیستند.^۱ به علاوه، تعظیم شعائر در آن، منوط به داشتن «سعه» است و مطلق نیست.

در برخی نصوص، تعظیم حرمت الله از فروع دین شمرده شده است، مانند روایت بصائر الدرجات از امام صادق (ع): «و من فروعهم... و تعظیم حرمت الله و شعائره و مشاعره و تعظیم البيت الحرام و المسجد الحرام و الشهر الحرام» (صفار قمی، ۱۴۰۴، ص ۵۴۸).

اشکال دلالت این روایات، همان اشکال آیات است، زیرا سیاق این روایات

۱. برخی از فقیهان در این کتاب و مصنف آن، خدشه وارد کرده‌اند (نک: نجفی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۳۴۸؛ خمینی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۶؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۹۲).

مربوط به مناسک حج است و تعمیم آن به دیگر شعائر، نیازمند دلیل است. کلینی صحیحہ ابن عمار را در باب مستحبات هدی ذکر کرده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۴۹۱) و روایت دعائم هم منقول از پیامبر (ص) در یوم النحر است (قاضی نعمان، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۸۱) و روایت بصائر الدرجات به قرینه ذکر حرمت الله و شعائر آن بعد از اعمال حج و عمره، مربوط به به مناسک حج است. بنابراین نمی‌توان با این نصوص، وجوب تعظیم شعائر را با معنای وسیعش اثبات کرد (سیفی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۵۸).

۲-۱-۳. ادله ثبوتی

۲-۱-۳-۱. اجماع

شاید بتوان وجوب فی الجمله تعظیم شعائر دینی را اجماعی دانست، ولی چنان‌که مدعای این مقاله است، وجوب علی‌الاطلاق آن نه تنها اجماعی نیست، بلکه مخالفان بسیاری دارد. درجه‌ای از تعظیم که اتفاقی است، تعظیمی است که ترک و اهمال‌ش منجر به هتک می‌گردد. اما زائد بر اصل تعظیم، تنها از استحباب برخوردار خواهد بود. لذا مراغی عنوان بحث را این‌گونه می‌آورد: «حرمة الإهانة بالشعائر و رجحان تعظیمها» و در ادامه می‌افزاید: «قد انعقد على ذلك الإجماع بل يمكن دعوى الضرورة أيضاً عليه» (حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۵۴). ضمن این‌که اجماع مذکور، مقطوع المدرکیه است که طبق مبنای مشهور، حجیت ندارد (ایروانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳).

۲-۱-۳-۲. سیره متشرعه

در مورد سیره متشرعه نیز باید اقرار کرد که از صدر اول اسلام تاکنون، بنا بر رجحان تکریم و تعظیم شعائر دینی بوده است و شکی در تأیید قولی و فعلی امام (ع) نسبت به آن وجود ندارد، ولی چنان‌که در اجماع گفته شد، در مراتب و درجات، وجوباً و استحباباً متفاوت بوده است و نمی‌توان هر شعیره‌ای را مطلقاً واجب دانست.

۲-۱-۳-۳. دلیل عقل

به نظر می‌رسد هیچ فقیهی با دلیل عقلی بر وجوب مطلق تعظیم شعائر استدلال

نکرده باشد. بله، برخی از آنان به مدد دلیل عقلی، بر حرمت هتک مقدسات استدلال کرده‌اند که اگر حکم تعظیم شعائر و هتک حرمت را متعاکسان بدانیم، می‌توان بر وجوب تعظیم هم به عقل استناد کرد (حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۵۶؛ سبحانی، ۱۴۳۶، ج ۲، ص ۱۰۳).^۱

با این همه، در باب ادله لُبی باید بر قدر متیقن اکتفا کرد که در محل بحث، قدر متیقن، وجوب تعظیم در موردی است که از عدم تعظیم، هتک لازم بیاید. افزون بر این که اطلاق‌گیری نیز در دلیل لُبی ممکن نیست (خویی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۶۴).

۲-۲. استحباب تعظیم (وجوب در صورت استلزام هتک)

دسته‌ای از فقیهان به استحباب شعائر باور دارند، مگر از عدم تعظیم، هتک شعائر لازم آید. ادله اینان از این قرار است:

۲-۱-۲. ادله استحباب تعظیم

۲-۱-۲-۲. ردّ ادله وجوب مطلق تعظیم

استدلال قائلان به استحباب تعظیم شعائر آن است که ادله اقامه‌شده بر وجوب، هیچ کدام صلاحیت اثبات وجوب مطلق را ندارند. از کلام صاحب الریاض چنین برمی‌آید که تعظیم شعائر، مندوب است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۱۷). صاحب مفتاح الکرامه پس از نقل عبارات شهید ثانی (۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۰۲)، صاحب مدارک (۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۰)، مقدس اردبیلی (بی‌تا، ج ۲، ص ۵۰۱) و فیض کاشانی (۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۸۱)، در خصوص کراهت تجدید و تجصیص قبور علما و صلحا می‌نویسد: «بعید نیست که قبور علما و صلحا نیز همانند ائمه (ع) از عموم منع، استثنا شده باشد، زیرا روایت ممنوعیت، ضعیف است و توجه به تعظیم شعائر هم لازم» (حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۲۸۱). کلام ایشان ظهور در استحباب تجدید و تجصیص قبور علما و صالحان دارد. صاحب جواهر هم گنّس و تمیز کردن مساجد را به دلیل تعظیم شعائر و ترغیب نمازگزاران مستحب دانسته است (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۳۷۰).

۱. لا کلام فی أنّ إهانة ما هو المحترم شرعاً والاستخفاف به حرام، وقد دلّ على ذلك العقل (حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۵۶).

۲-۱-۲. فقدان دلیل تعبدی بر وجوب مطلق

فقیه‌ی دیگر نیز در بحث ازاله نجاست از مسجد، وجوب علی‌الاطلاق را با این عبارت نفی می‌کند: «این‌که انجام ازاله، تعظیم و احترام است، در حکم به وجوب کفایت نمی‌کند مادامی که دلیلی تعبدی بر آن دلالت نکند، زیرا بسیاری از احترام‌ها واجب نیست» (همدانی، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۵۸).

۳-۱-۲. عدم لزوم اتحاد متلازمان وجودی در حکم

محقق بجنوردی که کلامش در وجوب مطلق تعظیم در ذیل خبر دعائم الاسلام نقل شد، در انتها به وجوب مطلق تعظیم، چنین اشکال وارد می‌کند: «البته به این استدلال می‌توان چنین اشکال کرد که اولاً بر فرض که ترک تعظیم، ملازم حرام باشد هم نمی‌توان حرمت آن را نتیجه گرفت، زیرا ضروری نیست که متلازمان در وجود، در حکم هم متحد باشند. البته امکان ندارد یکی واجب و دیگری حرام باشد» (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۳۰۰).

۴-۱-۲. ظهور برخی از اخبار

«امر به تعظیم در خبر دعائم الاسلام، ظهور در استحباب دارد نه وجوب، زیرا اگر مراد از شعائر، محترمت دینی باشد، روشن است که در بسیاری از آن‌ها تعظیم واجب نیست، مگر گفته شود که مراد از تعظیم، رفتار شایسته و متناسب با آن‌ها و خارج نکردنشان از مقامشان است، که در این صورت، ممکن است به وجوب تعظیم در همه موارد قائل شد» (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۳۰۰). از معاصران نیز محقق خویی و شهید صدر قائل به استحباب تعظیم‌اند (خویی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۱۲؛ صدر، ۱۴۳۴، ج ۴، ص ۳۱۵).

۲-۲-۲. نقد و بررسی ادله قول دوم

در عین حال که بعضی از ادله قائلان به استحباب تعظیم، دارای وجاهت است، اما نقدی که به طور کلی به دیدگاه استحباب شعائر می‌توان وارد کرد، آن است که اولاً رجوع این قول، به تخصیص ادله استحباب شعائر است. به عبارت دیگر، گویا نخست گفته شده است: «یُسْتَحَبُّ تَعْظِیمُ شُعَائِرِ اللَّهِ» و سپس مَخَصَّصُ نقلی یا

عقلی، آن را تخصیص زده است: «إلا إذا استلزم ترك التعظیم الهتك فيجب»، درحالی که قائلان به استحباب، سبب این تخصیص و موارد استلزام هتک را تبیین نکرده‌اند. ثانیاً ارجاع وجوب تعظیم به «حرمت هتک»، رجوع به دلیل هتک است نه دلیل تعظیم، درحالی که محط بحث، حکم تعظیم است و اصولاً در حرمت هتک نزاعی نیست.

۲-۳. قول سوم (مختار): لحاظ شدت ملاک در شعیره

تاکنون قول به وجوب مطلق تعظیم شعائر و قول به استحباب آن بررسی شد. هر کدام از این دو قول اشکالاتی داشتند که بیان شد. قول برگزیده این مقاله، پس از پذیرش رجحان ذاتی تعظیم شعائر به طور مطلق، تفصیل بین شعائر به لحاظ میزان دلالت‌گری در خود شعیره و اهمیت و قوت ملاک در مفاهیم مورد اشعار است. مدعای این مقاله آن است که شعائر دینی، مفهومی عرفی و مشکک‌اند و بسته به میزان و درجه شدت و اهمیت مفهوم مشعّر به، متصف به وجوب یا استحباب تعظیم می‌گردند. در این قول، برخلاف قول به استحباب، استفاده وجوب به نفس عنوان تعظیم است نه ملاک استلزام هتک. برای اثبات این مدعا تبیین سه نکته ضروری است:

۲-۳-۱. شناسایی قلمرو شعائر دینی

یکی از نکات تعیین‌کننده در باب شناخت «حکم تعظیم شعائر»، تشخیص «قلمرو و گستره شعائر» است که در مبحث قبل به تفصیل گذشت. توضیح مطلب آن‌که: اولاً اگر شعائر دینی را به همه مناسک حج یا برخی مانند سعی بین صفا و مروه اختصاص دهیم، چنان‌که گروهی از مفسران و فقیهان چنین باور داشتند، موضوع وجوب علی‌الاطلاق شعائر دینی منتفی می‌شود، چه شعائر یعنی صفا، مروه، بَدَنه و امثال آن، به وجوب اولی متصف‌اند و نیازی به وجوب اولی دیگر به عنوان شعائر ندارند.

ثانیاً اگر واژه «شعائر» در آیات کریمه، تنها بر وجوب تعظیم هَدی، صفا و مروه و دیگر مناسک حج دلالت کند، تخصّصاً از موضوع شعائر دینی خارج می‌شود و بحث از عموم یا خصوص تعظیم، لغو خواهد بود.

بله، چنانچه موضوع شعائر را عام بدانیم (هر امری که جنبه اعلامی داشته و سبب اعلامی دین شود)، آن‌گاه نوبت به این بحث می‌رسد که آیا غیر از مصادیق منصوص شعائر در قرآن کریم و سنت، آیا دیگر شعائر هم موصوف به وجوب می‌شوند یا خیر؟ قبلاً یادآور شدیم که مفهوم «شعائر دینی» مفهومی عرفی و غیرتوقیفی است و اگر قرآن کریم از شعیره بودن برخی امور مانند صفا و مروه و بُدن یاد می‌کند از باب اشاره به بعضی مصادیق است.^۱ لذا هر امری که مسلمانان یا شیعیان بر دلالت آن بر معنای ارجمندی دینی یا مذهبی با حفظ جنبه اعلامی توافق عمومی کنند، شعیره دینی می‌گردد.

۲-۳-۲. بیان نسبت میان تعظیم شعائر و هتک شعائر

مطلب دیگری که در تعیین حکم تعظیم شعائر وجود دارد نسبت حکم «تعظیم» با «هتک شعائر» است، به این معنا که آیا میان تعظیم و اهانت، نسبت وجودی و عدمی (تناقض یا عدم و ملکه) است یا نسبت دو امر وجودی (تضاد)؟

این موضوع از این جهت اهمیت دارد که بسیاری از مفسران و فقیهان در کنار بحث از وجوب تعظیم، از حرمت اهانت و هتک نیز سخن گفته‌اند و حتی در قول به استحباب تعظیم گفته شد که آنان نیز، در صورتی که از عدم تعظیم شعائر، هتک دین لازم آید، تعظیم را واجب می‌شمارند. مثلاً محقق بجنوردی در قاعده «حرمت اهانت به محترمان دینی» می‌نویسد: «... تقریب استدلال به این آیات چنین است که وقتی مُفاد این آیات، وجوب تعظیم محترمان دینی باشد، به دلالت اولویت، بر حرمت اهانت به آن‌ها دلالت خواهد کرد، بنابر این که "امر به شیء دلالت بر نهی از ضد عامش می‌کند"» (بجنوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۰۳). بر این اساس، ترک تعظیم، حرام خواهد بود. ممکن است در مقام اشکال گفته شود، تقابل بین اهانت و تعظیم از نوع تقابل «عدم و ملکه» است، یعنی اهانت عبارت از عدم تعظیم (در موردی که درخور

۱. در مقابل این دیدگاه، نظر دیگر آن است که شعائر را باید از شارع اخذ کرد و گرنه به آن اعتباری داده نمی‌شود، زیرا اولاً شعیره امر و نهی خداست و این امر نمی‌تواند به عرف واگذار شود. ثانیاً کاربردهای قرآنی در مورد بُدن و مناسک حج بوده است. سوم این که واگذاری تعیین مصداق به عرف منجر به ایجاد و تشریع رسوم جدید و بدعت می‌شود (الصفار، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۱).

تعظیم است) و حرام است. اما اگر آن‌ها را متضادان فرض کنیم (زیرا اهانت هم مانند تعظیم، امر وجودی است) و معتقد شویم برای آن‌ها امر سومی وجود ندارد، باز هم ترک تعظیم، از حرام منفک نمی‌شود، اما چنانچه به وجود واسطه بین آن‌ها باور داشته باشیم، ممکن است گفته شود ملازمه‌ای میان ترک تعظیم و تحقق اهانت وجود ندارد، چراکه امکان دارد نه اهانت باشد نه تعظیم. اما این اشکال وارد نیست، زیرا بنابر فرض وجود واسطه (که قول صحیح است)، ترک تعظیم اعم خواهد بود، زیرا ممکن است ترک تعظیم بدون تحقق اهانت حاصل گردد، ولی امکان ندارد اهانت بدون ترک تعظیم محقق شود وگرنه اجتماع ضدین و ارتفاع نقیضین لازم می‌آید که هر دو محال است. بنابراین، همواره اهانت مقارن ترک تعظیم حرام است. ولی بهتر است در جواب اشکال چنین گفته شود که این آیات ظهوری در وجوب تعظیم ندارند. در آیه کریمه ﴿... لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ...﴾ (مائده / ۲)، «گرچه نهی ظاهر در حرمت است، ولی مراد از حلال شمردن شعائرالله اهانت به امور محترم در دین نیست تا دلیل بر حرمت مطلق اهانت به محترمت باشد، بلکه ظاهر این آیه به قرینه فقرات بعدی، حرمت ترک فرائض و مناسک حج و بی‌اعتنایی به ماه‌های حرام و جنگ کردن در آن‌هاست» (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۲۹۵). به هر رو، چنانچه ترک تعظیم درموردی، ملازم با هتک و اهانت به شعائر باشد، قطعاً حرام و فعل آن واجب خواهد بود (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۳۱؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۵۶؛ بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۹۴).

۲-۳-۳. تشکیکی بودن موضوع شعائر و متعلق آن

عناوین کلی بر حسب صدق بر مصادیق خود، به دو دسته تقسیم می‌شوند: «متواطئ» که به‌طور یکسان بر همه مصادیق خود انطباق می‌یابد و دیگری «مشکک» که طبیعت آن در برخی افراد به شدت بیشتری یا به قوت بیشتری یا به مقدار بیشتری وجود دارد (مظفر، بی‌تا، ص ۷۱). از سوی دیگر، دلالت شعیره بر معنای دینی ارجمند، دلالتی عقلی یا طبیعی نیست، بلکه قراردادی و وضعی است (مظفر، بی‌تا، ص ۴۱ و ۴۲). اگرچه وجود دال (مثلاً خود کوه صفا و مروه) تکوینی است، اما نامیدن آن به عنوان شعیره، مانند دلالت الفاظ، اعتباری و قراردادی است.

ارتباط شعیره با معنای خود، از سه جهت شدت و ضعف دارد:

اولاً در نفس وجود شعیره نشانه‌ها متفاوت‌اند. کعبه و مسجدالحرام نشانه دینی‌اند، ولی در دو سطح متفاوت (نه به لحاظ مفهوم مدلول علیّه، بلکه به لحاظ خود نشانه). به همین جهت، هتک کعبه منجر به ارتداد و قتل می‌شود، اما کسی که مسجدالحرام را هتک کند، به ارتداد محکوم نمی‌شود (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲۱، ص ۳۴۵).

ثانیاً در نوع ارتباط شعیره با معنایش که این هم مختلف است. یعنی صرف نظر از ذات شعیره، خود «علقه و ارتباط» میان شعیره و معنای دینی نیز متفاوت است. گاهی این ارتباط شدید و قوی است و گاهی ضعیف. شعائر تازه و مستحدثات ارتباط ضعیف‌تری نسبت به شعائر پُرپیشینه دارند. نشانه‌ها و اوضاعی که برای معانی خاصی تعیین می‌شوند، از نظر شدت یا ضعف پیوند با آن معانی متفاوت‌اند.

ثالثاً در مفهوم مورد اشعار که به لحاظ ملاک و اهمیتش نزد شارع، باز هم یکسان نیست. برخی شعائر اهمیت و ملاک قوی‌تری نسبت به برخی دیگر دارند. مثلاً شعیره راه‌پیمایی اربعین در روزگار ما، دارای ملاک شدیدتری نسبت به شعیره نذری در عزای سیدالشهدا (ع) است.

بر این اساس، تعظیم هم بالتبع دارای معنای مشکک می‌شود که گاهی مستلزم احترام اکید و گاهی متوسط و گاهی ضعیف است، یعنی تابع معنایی است که نشانه برای آن قرار داده شده است. هر تعظیمی بالاتر از تعظیم دیگر است، هر خضوعی بالاتر از خضوع دیگر است؛ درجه لازم از تعظیم همان است که عدم انجام آن منجر به ابتدال و هتک حرمت می‌شود و این درجه واجب است. اما بقیه درجات تعظیم راجح‌اند. شاید از این‌روست که طرف‌داران قول به استحباب معتقدند تعظیم در صورتی که ترکش به هتک منجر شود واجب است. خلاصه آن‌که تعظیم هر چیزی بر حسب آن است و اهانت هر چیزی نیز بر حسب آن، و این امر در سطح واحد نیست. میزان قطعی حکم، وجوب تعظیم به نحوی است که اگر ترک شود، منجر به هتک و اهانت می‌شود (سبحانی، ۱۴۳۶، ج ۲، ص ۱۰۲؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۵۶). نظر به اختلافی که مفسران و فقیهان در خصوص معنای شعائر دارند،

در تطبیق مصادیق تعظیم دچار اختلاف شده‌اند (زمخشری، بی تا، ج ۳، ص ۱۳؛ طبرسی، ۱۳۹۵، ج ۷، ص ۸۳؛ رازی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۹۰). اصولاً تعظیم یک امر به معنای بزرگ داشتن آن است، به این شکل که رفتاری متناسب با درجه و شأن آن انجام شود. عهده دار تعیین تعظیم، عرف است و چنانچه عرف، عملی را تعظیم بداند، تعظیم محسوب می شود ولو به قصد تعظیم انجام نشده باشد. البته برخی بر این باورند که تعظیم از امور قصديه است و علاوه بر عمل، نیت فرد نیز مهم است. صاحب العناوین می نویسد: «از این جا معلوم می شود که نیت، حکم ظاهری را تغییر می دهد و آن را از مقتضایش متحول می کند، اما اگر از قصد تعظیم یا اهانت مجرد شود، آنچه متبع است، ظاهر است» (حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۵۷).

۲-۳-۴. لحاظ مقاصد و مصالح شرع

نکته مهم دیگری که در باب حکم شعائر باید محظ نظر واقع گردد، اهداف و اغراض علیای شارع است که از آن ها به مقاصد شرع تعبیر می شود. «مقاصد شریعت اهداف و اسراری اند که شارع در هنگام وضع هر حکمی از احکامش، قرار داده است» (فاسی، ۱۹۹۳، ص ۷). در این تعریف، بیشتر بر اهداف جزئی در تک تک احکام تأکید شده است. ریسونی (۱۴۱۶، ص ۷) در تعریف مقاصد شریعت می نویسد: «مقاصد شریعت همان اهدافی اند که شریعت برای تحقق آن ها در جهت مصلحت مردم وضع کرده است». دیگران نیز تعاریفی با همین مضمون برای مقاصد شریعت ارائه داده اند. غزالی مصالح شرع را در پنج مورد حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال محدود ساخت. از نظر او و دیگران مقاصد سه قسم اند: ضروری، حاجی و تحسینی (غزالی، ۱۴۱۳، ص ۱۷۴). از فقیهان امامی نیز محقق حلی بر این باور است که بقا و دوام بسیاری از احکام شرع را ضرورتاً از مقاصد شرع می دانیم (محقق حلی، ۱۴۰۳، ص ۱۶۳). بر این اساس، حکم تعظیم شعائر را باید در منظومه مصلحت دین بررسی کرد و از آن جاکه دین ابعاد و عناصر متنوعی دارد، بایسته است در درجه بندی شعائر نیز دقت ورزید. مقاصد ضروری بر مقاصد حاجی تقدم دارند و مقاصد حاجی بر مقاصد تحسینی مقدم اند.

برایند این چهار نکته آن است که شعائر، اعم از آن که منصوص شارع باشند

مانند برخی مناسک حج، یا مصنوع عرف متشرعه، مانند سینه‌زنی در عزای سید الشهدا (ع)، درخور تعظیم‌اند، اما اتصاف به «وجوب»، زمانی است که ملاک و مصلحت منطوقی در آن، به اندازه‌ای اهمیت و مصلحت داشته باشد که حفظ یکی از مقاصد ضروری دین یا مذهب، متوقف بر آن باشد. این موضوع یعنی نگاه تشکیکی و ذوالمراتبی به شعائر، ارتکاز متشرعه نیز هست که این ارتکاز نشان‌دهنده ثبوت این حکم در شرع است، هرچند این ارتکاز در امکان و اقوام مختلف متفاوت است.

بر این اساس، حکم شعائر کاملاً دائرمدار مقاصد شریعت و معیارهای بنیادی دین است، به گونه‌ای که در هر زمان، ممکن است نشانه و علامتی اهمیت و منزلت بالاتری بیابد، چه آن‌که نشانه برای مفهوم و آموزه‌ای است که دارای اولویت خاصی شده است. بعید نیست که معالمی مانند شتر قربانی و کوه‌های صفا و مروه، در عصر صدور، از این حیث، سرآمد نشانه‌های دینی بوده‌اند، ولی امروز، معالم دیگری بر آن‌ها تفوق یافته باشند. مصادیقی که به عنوان شعائر در نصوص ذکر شده است، تنها تمثیلاتی بوده برای اشاره به مفاهیم سترگ در نظر شارع. بنابراین، شعائر هم از نظر «مفاهیم مورد اشاره» و هم از نظر «مصادیق بیرونی» در حال قبض و بسط‌اند.

نتیجه‌گیری

شعائر دینی دارای دو خصلت اعلام و اعلایند، یعنی افزون بر این‌که جنبه نشانگی برای امر مقدس دینی دارند، بر ارجمندی آن هم دلالت می‌کنند.

شعائر دینی اولیه الحکم و ثانویه الموضوع‌اند، به این معنا که دارای حکم اولی وجوب یا استحباب تعظیم هستند، منتها مغایر با سایر احکام اولی، ولی به لحاظ موضوعشان ثانوی‌اند.

مفهوم و قلمرو شعائر دینی عام است و هر امری را که واجد دو خصلت فوق باشد دربرمی‌گیرد. بنابراین، مصادیق ذکرشده برای شعائر در کتاب و سنت، تمثیلی‌اند نه حصری.

تعظیم شعائر به مثابه متعلق حکم، رجحان و مندوبیت ذاتی دارد، ولی ممکن

است در برخی مراتب، متصف به وجوب گردد، زیرا متعلق (تعظیم) و نسبت (بین تعظیم و شعائر) تشکیکی است. بنابراین، تعظیم فقط در مرتبه‌ای که اهمیت و ارجمندی بسیار بالا داشته باشد، واجب می‌شود.

مراتب بالای تعظیم که متصف به وجوب می‌شوند، با حرمت هتک ملازمه دارند. حکم شعائر تابعی از مقاصد علیای شریعت است که در سه گونه «ضروریات»، «حاجیات» و «تحسینیات» درجه‌بندی می‌شوند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (بی تا). کفایة الاصول، (با حواشی مشکینی). قم: لقمان.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی قمی. (صدوق). (۱۴۱۵ق). المقنع. قم: پیام امام هادی (ع).
۴. ابن بابویه، محمد بن علی قمی. (صدوق). (۱۴۱۸ق). الهدایة. قم: مؤسسه امام هادی (ع).
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی.
۶. ابن عربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۸ق). أحکام القرآن. بیروت: دار الجیل.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: ادب حوزه.
۸. ابو مظفر سمعانی، منصور بن محمد. (۲۰۱۰). تفسیر السمعی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹. اربابی، حسین. (۱۳۹۴ش). شعائر دینی در اسلام؛ مفهوم شناسی، ویژگی‌ها و کارکردها. معرفت، ۲۴(۴)، ۷۶-۵۹.
۱۰. ازهری، ابو منصور محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. امین، سید محسن. (۱۳۴۷ش). رسالة التنزیه لأعمال الشیبه. مطبعة العرفان.
۱۲. ایروانی، باقر. (بی تا). الحلقة الثالثة فی أسلوبها الثانی. نشر المحبتین للطباعة و النشر.
۱۳. بجنوردی، سید حسن. (بی تا). منتهی الاصول (طبع قدیم). قم: کتابفروشی بصیرتی.
۱۴. بجنوردی، سید حسن. (۱۳۷۷ش). القواعد الفقهیة. محقق: مهدی مهریزی، قم: نشر الهادی (ع).
۱۵. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۳۶۳ش). الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۶. ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). الكشف والبیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الثعلبی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۷. جصاص، احمد بن علی رازی. (۱۴۰۵ق). أحكام القرآن. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. حسّون، محمد. (۱۴۳۲ق). رسائل الشعائر الحسینیة. مؤسسة الرافد للمطبوعات.
۲۰. حسینی عاملی، محمد جواد بن محمد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۱. حسینی مراغی، عبد الفتاح بن علی. (۱۴۱۷ق). العناوین الفقهیة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۲. حکیم، سید محسن. (۱۳۷۴ش). مستمسک العروة الوثقی. قم: دارالتفسیر.
۲۳. خمینی (امام)، سید روح الله موسوی. (۱۴۱۰ق). المکاسب المحرمة. قم: مؤسسة اسماعیلیان للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۴. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی. (۱۴۱۰ق). التنقیح فی شرح العروة الوثقی، (مقرر: علی غروی تبریزی).
۲۵. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی. (۱۴۱۷ق). مصباح الاصول. تقریرات واعظ و سرور. قم: داوری.
۲۶. رازی، ابوالفتح حسین بن علی. (۱۳۷۱ش). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۲۷ق). مفردات ألفاظ القرآن. قم: طلیعه نور.
۲۸. راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی.
۲۹. رحیمی، مرتضی. (۱۳۸۸ش). تعظیم و بزرگداشت شعائر الهی در آینه فقه اسلامی. آموزه‌های فقه مدنی، ۲(۲)، ۲۱-۴۴.
۳۰. ریسونی، احمد. (۱۴۱۶ق). نظریة المقاصد عند الإمام الشاطبی. بی‌جا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
۳۱. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف. بیروت: دار الكتاب العربی.
۳۲. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۳۶ق). الإيضاحات السنية للقواعد الفقهية. قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
۳۳. سند بحرانی، محمد. (۱۴۳۲ق). بحوث فی القواعد الفقهیة. بیروت: دار المتقین.
۳۴. سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۲۵ق). مبانی الفقه‌الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسية. قم: دفتر نشر اسلامی.
۳۵. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی.
۳۶. شافعی، محمد بن ادريس. (۱۴۱۲ق). أحكام القرآن، بیروت: دار الكتب العلمية.

۳۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۳۸. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۹. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۳۴ق). موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر. قم: المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر.
۴۰. صدیق حسن خان، محمد صدیق. (۱۴۲۰ق). فتح البیان فی مقاصد القرآن. بیروت: دار الكتب العلمية.
۴۱. صفار قمی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد (ص). تهران: اعلمی.
۴۲. الصفار، فاضل. (۱۴۳۴ق). فقه الشعائر الدينية، النهج الالهی لإبقاء الدين وإحياء الأمة. كربلاء: مكتبة العلامة ابن فهد الحلبي.
۴۳. طباطبائی، سید علی. (۱۴۱۲ق). ریاض المسائل فی بیان أحكام الشرع بالدلائل. قم: نشر اسلامی.
۴۴. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۵۲ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۴۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۴۶. طریحی نجفی، فخرالدین. (۱۳۶۲ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۸. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المستصفی، (تحقیق دکتر محمد عبدالسلام عبدالشافی). بیروت: دار الكتب العلمية.
۴۹. فاسی، علّال. (۱۹۹۳م). مقاصد الشریعة الإسلامية و مکارمها. رباط، دار الغرب الإسلامي.
۵۰. فاضل جواد، جواد بن سعید کاظمی. (۱۳۶۵ش). مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام. تهران: مرتضوی.
۵۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۳۷۳ش). كنز العرفان فی فقه القرآن. تهران: مرتضوی.
۵۲. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الكبير، (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. ایران: دار الهجرة.
۵۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۷۳ش). تفسیر الصافی. تهران: مكتبة الصدر.
۵۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۹۵ش). مفاتیح الشرایع. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

٥٦. فیومی، احمد بن محمد. (بی تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. بیروت: دار الفکر.
٥٧. قاضی نعمان مغربی، ابن حیون. (١٣٨٣ ش). دعائم الإسلام. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
٥٨. قرطبی، محمد بن احمد. (١٣٦٤ ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
٥٩. قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. (١٣٧٥ ش). غنائم الأيام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
٦٠. کاشف الغطاء، محمد حسین. (بی تا). المواكب الحسینیة. نجف اشرف: المطبعة العلویة.
٦١. کلینی، محمد بن یعقوب. (١٣٦٣ ش). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
٦٢. مجلسی، محمد باقر. (١٤٠٣ ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٦٣. محقق حلی، جعفر بن حسن. (١٤٠٣ ق). معارج الاصول، (تحقیق محمد حسین رضوی). قم: مؤسسة آل البيت (ع).
٦٤. مظفر، محمدرضا. (بی تا). المنطق. قم: دفتر نشر اسلامی.
٦٥. مفید، محمد بن نعمان. (١٤١٠ ق). المُنقعة. قم: دفتر نشر اسلامی.
٦٦. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (بی تا). زبدة البیان فی أحكام القرآن. قم: المكتبة المرتضویة.
٦٧. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (بی تا). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر نشر اسلامی.
٦٨. موسوی عاملی، سید محمد بن علی. (١٤١٠ ق). مدارک الأحکام فی شرح شرایع الإسلام. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
٦٩. نجفی، محمد حسن. (١٤٢١ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل البيت (ع).
٧٠. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (١٣٧٥ ش). عوائد الأيام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
٧١. همدانی، رضا بن محمد هادی. (١٣٧٦ ش). مصباح الفقیه. قم: المؤسسة الجعفریة.



The Role of Knowledge of the Legal Ruling in Determining the Meaning of Intent (Amd) in the Qur'an and the Sunnah

Shahabab-Din Kazemi Golvardi¹ | Mohammad-Javad Ansarian²

1. Corresponding Author, Level Four Student of Seminary, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: sh.kazemi74@chmail.ir

2. Lecturer of Advanced Levels (Level Four), Khorasan Seminary, Mashhad, Iran.

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2 August 2025

Revised: 21 August 2025

Accepted: 30 September 2025

Available online 4 October 2025

Keywords:

Role of Knowledge in Intent (Amd), Role of Knowledge in Intentionality (al-Ta'ammud), Contrast between Error (Khata') and Intent (Amd), Contrast between Intent (Amd) and Ignorance (Jahl).



ABSTRACT

Within the religious proofs (adillah shar'iyah), encompassing the verses of the Qur'an and the narrations from the Infallibles (pbut), there exist terms over which scholars and thinkers in the field of jurisprudence disagree. One such term is the frequently used word "amd" (intent), which holds particular importance in the jurisprudence of acts of worship (ibādāt) and transactions (mu'amalāt), especially in penal jurisprudence (al-fiqh al-jazā'ī). Regarding whether knowledge of the ruling plays a role in realizing the meaning of intentionality (ta'ammud), three perspectives exist. According to one view, knowledge of the ruling plays no role in realizing the meaning of intentionality; consequently, both the one who knows the ruling ('alim) and the one who is ignorant of it (jāhil) can be considered intentional perpetrators (muta'ammid). Another view considers knowledge of the ruling as integral to the meaning of intentionality, based on which only the one who knows the ruling can be considered intentional. A third perspective holds that this term lacks a clear indication (zuhūr) towards either absolute intentionality or intentionality derived from knowledge, and therefore, other contextual clues (qarā'in) must be referred to for understanding the meaning of intentionality within the religious proofs. This research, in response to the question "What is the role of knowledge of the ruling in realizing the meaning of intentionality in the Book and the Sunnah?" and aiming to precisely understand the meaning of intentionality in the religious proofs and deduce the legal rulings related to intentional acts or omissions, utilizing a library collection method and a descriptive-analytical approach, has concluded that the word "amd" does not have a clear indication (zuhūr) in either of these two meanings, and its precise meaning can

Cite this article: Kazemi Golvardi, SH.; Ansarian, M, J. . (2024). The Role of Knowledge of the Legal Ruling in Determining the Meaning of Intent (Amd) in the Qur'an and the Sunnah. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 5(8), 33-54. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7270.1226>



بررسی نقش علم به حکم در تحقق معنای عمد در کتاب و سنت

شهاب‌الدین کاظمی گلوردی^۱ | محمدجواد انصاریان^۲ 

۱. نویسنده مسئول، طلبه سطح چهار، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: sh.kazemi74@chmail.ir

۲. استاد سطح چهار، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۱۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۸ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۷/۱۲ کلیدواژه‌ها: مدخلیت علم در عمد، مدخلیت علم در تعدد، تقابل خطا و عمد، تقابل عمد و جهل. 	در ادله شرعی اعم از آیات قرآن و روایات معصومان (ع) الفاظی وجود دارد که علما و اندیشمندان عرصه فقه در آن اختلاف دارند. یکی از این الفاظ، واژه پرکاربرد «عمد» است که اهمیت ویژه‌ای در فقه عبادات و معاملات خصوصاً فقه جزایی دارد. در اینکه آیا علم به حکم در تحقق معنای تعدد مدخلیت دارد یا نه، سه دیدگاه وجود دارد. بنابر یک دیدگاه، علم به حکم هیچ مدخلیتی در تحقق معنای عمد ندارد و در نتیجه، هم عالم به حکم و هم جاهل به آن، هر دو می‌توانند متعمد باشند. دیدگاه دیگر، علم به حکم را دخیل در معنای عمد می‌شمرد که براساس آن فقط عالم به حکم می‌تواند متعمد محسوب گردد. دیدگاه سوم این لفظ را فاقد ظهور در قصد مطلق و قصد ناشی از علم می‌داند و بنابر آن باید برای فهم معنای تعدد در ادله به قراین دیگر مراجعه کرد. این تحقیق در پاسخ به این سؤال که «نقش علم به حکم در تحقق معنای عمد در کتاب و سنت چیست؟» و با هدف فهم دقیق معنای تعدد در ادله و استنباط احکام مرتبط با فعل یا ترک تعددی، با استفاده از شیوه گردآوری کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی به این نتیجه دست یافته‌است که واژه عمد در هیچ یک از این دو معنا ظهوری ندارد و به کمک قراین می‌توان به معنای دقیق آن پی برد.

استناد: کاظمی گلوردی، شهاب‌الدین؛ انصاریان، محمدجواد. (۱۴۰۳). بررسی نقش علم به حکم در تحقق معنای عمد در کتاب و سنت. آموزه‌های فقه عبادی، ۵(۸)، ۳۳-۵۴. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7270.1226>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

هر فقیه همواره می‌کوشد تا احکام شرعی را از ادله اربعه استنباط کند و وظیفه عملی خود و مقلدانش را تعیین نماید. در بسیاری از روایات و نیز در کلام فقها در ابواب مختلف فقهی، چه در عبادات و چه در معاملات، کلمه «عمد» یا «تعمد» به کار رفته است. در احکام زیادی با این تعبیر مواجه ایم که اگر مکلف فعلی را متعمداً ترک کند یا متعمداً انجام دهد، آثاری بر فعل یا ترک تعمدی او مترتب می‌گردد. در برخی عبارات، عمد در مقابل «خطا» یا «نسیان» به کار رفته است و در برخی دیگر در مقابل «جهل». با توجه به کثرت کاربرد این کلمه در ادله شرعی و عبارات فقها و نیز لزوم تلاش برای استنباط صحیح احکام شرعی، ضرورت دارد که با مراجعه به عرف، منابع لغوی، ادله شرعی و کلام فقها، فهم دقیقی از معنای تعمد صورت گیرد و نظر صائب اتخاذ گردد.

در میان فقها در رابطه با معنای عمد اختلاف نظر وجود دارد. آنچه مسلم است این است که برای تحقق عمد، علم به موضوع یا همان عنوان فعل، ضروری است، اما در رابطه با دخالت علم به حکم در تحقق معنای عمد، دیدگاه فقها مختلف است. برخی اندیشمندان، تعمد را شامل عالم و جاهل به حکم می‌دانند، چراکه علم به حکم را دخیل در معنای عمد نمی‌شمارند. در مقابل این دسته، فقهایی دیگر علم به حکم را دخیل در تحقق معنای عمد می‌شمارند و به همین دلیل، در نگاه این دسته، تعمد فقط شامل عالم به حکم است. یکی از مباحثی که ثمره این اختلاف نظر را آشکار می‌سازد مسئله جهل به وجوب قرائت است. مسئله این است که حدیث «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الظُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالزُّكُوعِ وَالسُّجُودِ» (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۷۹)، آیا شامل جاهل به وجوب قرائت می‌شود یا نه؟ این روایت که سند صحیحی دارد بیان می‌دارد که در صورت اخلاص در پنج چیز که عبارت‌اند از طهارت، وقت، قبله، رکوع و سجود، باید نماز اعاده گردد. قرائت در نماز از امور پنج‌گانه استثنایافته در حدیث لا تعاد نیست. از سوی دیگر، این حدیث به دلیل وجود اطلاق در آن، شامل جاهل نیز می‌گردد و به همین دلیل، اخلاص ناشی از جهل

به وجوب قرائت تحت مستثنی منه رفته است و نتیجه می‌دهد که جاهل به وجوب قرائت نیازی به اعاده نماز ندارد. لکن در میان روایات مربوط به قرائت، با روایتی مواجه می‌شویم که می‌تواند مقید حدیث «لاتعاد» باشد و جاهل به حکم را از تحت آن خارج نماید. عبارت این روایت چنین است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَرَضَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةَ سُنَّةً فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ وَ مَنْ نَسِيَ- فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۴۵). در این روایت آمده است که هر کس قرائت را متعمداً ترک نماید باید نماز را اعاده کند. حال، اگر متعمد، شامل جاهل به حکم و وجوب قرائت بشود، این حدیث مقید «لاتعاد» می‌گردد و جاهل را از تحت مستثنی منه آن خارج می‌سازد. اما اگر قائل بودیم که در تحقق معنای تعمد، علم به حکم دخالت دارد، این حدیث مربوط به جاهل به حکم قرائت نمی‌شود و در نتیجه، جاهل به حکم قرائت همچنان در تحت حدیث «لاتعاد» باقی می‌ماند.

بر این اساس، سؤال اصلی این پژوهش آن است که نقش علم به حکم در تحقق معنای عمد در کتاب و سنت چیست؟ سؤالاتی فرعی نیز مطرح می‌گردد: در رابطه با مدخلیت علم به حکم در تحقق معنای عمد، چند دیدگاه وجود دارد؟ کدام یک از فقها علم به حکم را دخیل در تحقق معنای عمد می‌دانند و کدام یک دخیل نمی‌دانند؟ ادله هر دیدگاه مبنی بر دخالت و عدم دخالت علم به حکم در تحقق مفهوم عمد چیست؟ مقاله حاضر درصدد پاسخ به چنین سؤالاتی است.

حسب واکاوی و جست‌وجو در مقالات و منابع فقهی، پژوهشی که به طور خاص به دیدگاه‌های مرتبط با این موضوع پرداخته باشد یافت نشد. برخی اندیشمندان به تحقیقی درباره ماده عمد پرداخته و نظر اجتهادی خود را در این زمینه بیان کرده و از پرداختن به اقوال و نظرات موجود و ادله اندیشمندان در این زمینه صرف نظر کرده‌اند (صدر، ۱۴۳۰، ج ۱۰، ص ۲۵۳). در تحقیقی با عنوان «نقش تعمد در ایجاد اضطراب و پیامدهای فقهی و حقوقی آن» (حمیدی، ۱۴۰۱)، فقط به جایگاه تعمد در حصول اضطراب پرداخته شده و دیدگاه‌ها و اختلاف اقوال علما در دخالت علم در مفهوم عمد بیان نشده است. در پژوهشی دیگر با عنوان «بازخوانی ضابطه عمد در قصاص» (قاینی و عابدی‌پور، ۱۳۹۷)، فقط به کاربرد واژه عمد در بحث قصاص پرداخته

شده و اشاره‌ای به دخالت یا عدم دخالت علم به حکم در معنای آن نگردیده است. بنابراین، نوآوری تحقیق پیش‌رو از آن‌روست که به بررسی دخالت و عدم دخالت علم به حکم در تحقق معنای عمد پرداخته، آرای مختلف و ادله هر یک را بیان داشته و در پایان، آنچه از دید نگارندگان صائب می‌نماید، تبیین کرده است. روش تحقیق در مقاله پیش‌رو، توصیفی-تحلیلی است، به این معنا که آرا و دیدگاه‌های موجود در زمینه مدخلیت علم به حکم در تحقق معنای عمد تبیین می‌گردد و پس از نقد دیدگاه‌های مطرح شده، نظر تحلیلی نگارندگان بیان می‌شود.

۱. معنای لغوی واژه «عمد»

در بیان اهل لغت، واژه عمد و تعمد به معنای قصد کردن به چیزی و استناد نمودن به آن آمده است و این دو واژه در عرف مردم خلاف «سهو» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۸۵). برخی دیگر، عمد را ضد خطا در قتل و سایر جنایات دانسته‌اند (ابن منظور، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۰۲). در کتاب قاموس قرآن، «عَمَدٌ لِلشَّيْءِ وَ اِلَى الشَّيْءِ» به معنای قصد ترجمه شده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۴۱). حمیری شاعر و لغوی اهل یمن، در بیان معنای تعمد، صرفاً به این که نقیض خطاست اکتفا کرده است (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۴۷۷۴). برخی معاصران در بیان معنای واژه تعمد، از قصد همراه با اصرار و عزم تعبیر کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۰، ص ۱۰۱۸). همچنین ماده عمد به معنای اقامه و برپا کردن نیز هست و در کتب لغت، «عَمَدُ الشَّيْءِ» را به «أَقَامَهُ» (برپا کرد) معنا کرده‌اند. لذا ستون را عمود گویند، زیرا سقف را بر آن تکیه می‌دهند و بنا می‌کنند (ابن منظور، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۰۲). همچنین زمخشری «عَمَدُ الحَائِطِ» را به معنای قرار دادن پایه برای دیوار تفسیر می‌نماید (زمخشری، ۱۳۹۹، ص ۴۳۵) و علت این که در کلام عرب از والدین به «عمودان» تعبیر می‌گردد این است که فرزند در طول زندگی اش به ایشان تکیه و اعتماد می‌کند (صدر، ۱۴۳۰، ج ۱۰، ص ۲۵۴). بنابراین، واژه عمد به دو معنا به کار می‌رود و آنچه در این پژوهش مورد بحث و بررسی است، معنای اول این واژه یعنی قصد کردن است.

۲. واژه عمد در کتاب و سنت

واژه عمد در آیات و روایات مختلفی به کار رفته است. در ادامه، آیات و برخی

روایات صحیح که واژه تعمد و عمد در آن‌ها به کار رفته است، به تفصیل بیان می‌گردند.

۱-۲. کلمه عمد در آیات

در سه آیه از آیات قرآن کریم واژه تعمد به کار رفته است. در سوره نساء خداوند در رابطه با مجازات قتل عمد می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (نساء / ۹۳). برخی مترجمان قرآن در ترجمه کلمه «متعمداً» صرفاً همان معنای عمد و قصد را آورده‌اند: «و هر کس مؤمنی را از روی عمد بکشد، کیفرش دوزخ است که در آن جاودانه خواهد بود، و خدا بر او خشم گیرد و وی را لعنت کند و عذابی بزرگ برایش آماده سازد» (انصاریان، ۱۳۸۳، ص ۹۳). برخی دیگر نیز افزون بر واژه قصد، از مفهوم دانستن هم در ترجمه واژه «متعمد» استفاده کرده‌اند: «یعنی مؤمن را از روی قصد و دانسته بکشد» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۴۱).

نیز در سوره مائده خداوند متعال در بیان برخی احکام حج می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ (مائده / ۹۵). در ترجمه این آیه هم برخی مترجمان صرفاً از واژه عمد و قصد استفاده کرده و برخی دیگر از واژه «دانستن» هم بهره برده‌اند: «ای اهل ایمان، در حالی که در احرام [حج یا عمره] هستید، شکار را نکشید. و هر کس از شما عمداً آن را بکشد، کفاره‌ای همانند آن از جنس چهارپایان [اهلی] بر عهده اوست» (انصاریان، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳)؛ «ای آنان که ایمان آوردید، نکشید شکار را در حالی که در جامه احرام‌اید و آن کس که بکشد آن را از شما، دانسته و خواسته، پس کیفری مانند آنچه کشته است از دام‌های چهارپا» (معزی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳). در آیه پنجم سوره احزاب نیز کلمه تعمد استفاده شده است: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِيكُمْ وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾؛ «پس خواندگانتان را به نام پدرانشان بخوانید که این نزد خدا عادلانه‌تر است، و اگر پدرانشان را نمی‌شناسید، پس برادران و دوستان دینی شمایند. و بر شما در آنچه [از انتساب‌هایی] که به خطا انجام داده‌اید، گناهی نیست، ولی آنچه را که

دل‌هایتان تعمد و قصد جدی داشته است [گناه است]، و خدا همواره بسیار آمرزنده و مهربان است» (انصاریان، ۱۳۸۳، ص ۴۱۷). شایان ذکر است که اختلافی در ترجمه این واژه در این آیه میان مترجمان یافت نشد، اما اختلاف در ترجمه موارد سابق، برای بحث و بررسی در رابطه با واژه تعمد کفایت می‌کند.

۲-۲. کلمه عمد در روایات

در روایات متعددی از ابواب گوناگون فقهی، واژه تعمد و عمد به کار رفته است. در ذیل، به چند نمونه از روایات صحیح که دربردارنده کلمه تعمد هستند اشاره می‌نماییم:

و رَوَى حَرِيزٌ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي رَجُلٍ جَهَرَ فِيمَا لَا يَنْبَغِي الْجَهْرُ فِيهِ أَوْ أَخْفَى فِيمَا لَا يَنْبَغِي الْإِخْفَاءُ فِيهِ فَقَالَ: «أَيُّ ذَلِكَ فَعَلَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ نَقَضَ صَلَاتَهُ وَ عَلَيْهِ الْإِعَادَةُ وَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ نَاسِيًا أَوْ سَاهِيًا أَوْ لَا يَذَرِي فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۴۴)؛ «درباره مردی که در جایگاه اخفات، جهر داشته یا در جایگاه جهر اخفات داشته است، از امام باقر (ع) سؤال شد. ایشان فرمود: هر یک از این کارها را اگر متعمداً انجام داده، نمازش را نقض کرده است و باید اعاده کند و اگر هر یک از این کارها را به دلیل فراموشی یا سهو یا جهل مرتکب شده است، چیزی بر عهده او نیست و نمازش کامل است».

رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فَرَضَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةَ سُنَّةً فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ وَ مَنْ نَسِيَ. فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۴۵)؛ «معصوم (ع) فرمود: خداوند متعال رکوع و سجود را واجب نمود و قرائت را سنت قرار داد. پس هر کس قرائت را متعمداً ترک نماید، باید نماز را اعاده کند و هر کس قرائت را فراموش کند، چیزی به عهده او نیست».

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةَ سُنَّةً فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ وَ مَنْ نَسِيَ الْقِرَاءَةَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۴۶)؛ «معصوم (ع) فرمود: خداوند متعال رکوع و سجود واجب را نمود و قرائت را سنت قرار داد، پس هر کس که قرائت را متعمداً ترک نماید باید نماز را اعاده کند و هر کس قرائت را فراموش کند نمازش

کامل است و چیزی به عهده او نیست».

عَلَى بْنِ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَمَّنْ تَرَكَ قِرَاءَةَ الْقُرْآنِ مَا حَالُهُ؟ قَالَ: إِنْ كَانَ مُتَعَمِّدًا فَلَا صَلَاةَ لَهُ وَإِنْ كَانَ نَسِيًّا فَلَا بَأْسَ» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۸۸)؛ «از امام موسی کاظم (ع) درباره کسی که قرائت را در نماز فراموش می کند سؤال شد. ایشان فرمود: اگر متعمداً ترک کرده است نمازش قبول نیست و اگر از روی فراموشی ترک نموده است اشکالی ندارد».

عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ، عَنِ الْحَلِيِّ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْعَمْدُ كُلُّ مَا اعْتَمَدَ شَيْئًا، فَأَصَابَهُ بِحَدِيدَةٍ أَوْ بِحَجَرٍ أَوْ بِعَصَا أَوْ بِوَكْرَةٍ، فَهَذَا كُلُّهُ عَمْدٌ، وَالْخَطَأُ مَنْ اعْتَمَدَ شَيْئًا فَأَصَابَ غَيْرَهُ» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۲۹۶)؛ «امام صادق (ع) فرمود: عمد آن است که انسان با آهن یا سنگ یا عصا یا مشت، از روی عمد کسی را هدف قرار دهد و به آن برخورد کند، و خطا آن است که از روی عمد چیزی را نشانه گیرد، اما به چیز دیگری برخورد کند».

عَدَّةٌ مِنَ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يَصِيدُ الصَّيْدَ بِجَهَالَةٍ؟ قَالَ: «عَلَيْهِ كَفَّارَةٌ». قُلْتُ: فَإِنَّهُ أَصَابَهُ خَطَأً؟ قَالَ: «وَأَيُّ شَيْءٍ الْخَطَأُ عِنْدَكَ؟». قُلْتُ: يَزِي هَذِهِ النَّخْلَةَ، فَيَصِيبُ نَخْلَةً أُخْرَى؟ قَالَ: «نَعَمْ، هَذَا الْخَطَأُ، وَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ». قُلْتُ: فَإِنَّهُ أَخَذَ طَائِرًا مُتَعَمِّدًا، فَذَبَحَهُ وَهُوَ مُحْرِمٌ؟ قَالَ: «عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ». قُلْتُ: أَلَسْتُ قُلْتُ: إِنَّ الْخَطَأَ وَ الْجَهَالََةَ وَ الْعَمْدَ لَيَسُو بِسَوَاءٍ؟ فَلَايَ شَيْءٍ يَفْضُلُ الْمُتَعَمِّدُ الْجَاهِلُ وَ الْخَاطِئُ؟ قَالَ: «إِنَّهُ أَثَمٌ، وَ لَعِبَ بِدِينِهِ» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۹۹)؛ «ابن ابی نصر گوید: از امام رضا (ع) پرسیدم: حکم محرمی که از روی ناآگاهی شکار می کند چیست؟ فرمود: باید کفاره دهد. گفتم: اگر به خطا زده باشد چه؟ فرمود: نزد تو خطا چیست؟ گفتم: می خواست به این درخت خرما بزند، به درخت خرمای دیگر اصابت کرد. فرمود: آری، این از روی اشتباه و خطاست و بر او کفاره است. گفتم: اگر پرنده ای را از روی عمد در حال احرام گرفت و سر برید، چه حکمی دارد؟ فرمود: بر اوست که کفاره دهد. گفتم: مگر شما نفرمودید که خطا و نادانی و عمد برابر نیستند، پس چه فرقی است بین متعمد، نادان و خطاکار؟ فرمود: او گناه کرده و دینش را به بازی گرفته است».

و عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ الْمَشْرِيقِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَفْطَرَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَيْاماً مُتَعَمِّداً مَا عَلَيْهِ مِنَ الْكَفَّارَةِ فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ أَفْطَرَ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ عَثْقُ رَقَبَةٍ مُؤَمَّنَةٍ وَ يَصُومُ يَوْماً بَدَلَ يَوْمٍ» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۰۷)؛ «از امام رضا (ع) درباره مردی که متعمداً در ماه رمضان روزه خود را افطار می‌کند، پرسیدم کفاره‌اش چیست؟ فرمود: هر که در ماه رمضان عمداً افطار کند، باید یک برده مؤمن آزاد کند و به ازای هر روز که افطار کرده است یک روز روزه بگیرد».

«...أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّداً فَقَدْ بَرَّئَ مِنْ ذِمَّةِ اللَّهِ وَ ذِمَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ...» الحديث (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۸۷)؛ «رسول خدا (ص) فرمود: هر کس عمداً نماز را ترک نماید، از امان و پناه خدا و رسولش به دور است».

إِبْنُ أَبِي عَمِيرٍ وَ صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَا تَأْكُلْ مِنَ الصَّيْدِ وَأَنْتَ حَرَامٌ وَإِنْ كَانَ الذِّي أَصَابَهُ مُجْلٌ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ فِدَاءٌ مَا أَتَيْتَهُ بِجَهْلَالَةٍ إِلَّا الصَّيْدُ فَإِنَّ عَلَيْكَ فِيهِ الْفِدَاءَ بِجَهْلٍ كَانَ أَوْ بَعْدٍ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۳۸۱)؛ «امام صادق (ع) فرمود: در حال احرام از گوشت شکار مخور، گرچه غیر محرم آن را شکار نموده باشد، و کفاره چیزی که از روی ناآگاهی انجام می‌دهی بر تو نیست، مگر شکار که در آن کفاره بر عهده توست، چه از روی ناآگاهی باشد و چه از روی عمد».

۳. مفهوم‌شناسی واژه عمد در نگاه فقهای معاصر شیعه

در ابواب فقهی مختلفی همچون باب قصاص، باب خلل در نماز و... به بحث و بررسی معنای کلمه عمد پرداخته شده است. حسب واکاوی نگارندگان، در این خصوص سه دیدگاه وجود دارد: برخی فقها عمد را به معنای قصد ناشی از علم می‌دانند، برخی دیگر کلمه عمد را فاقد ظهور در یکی از دو معنای قصد مطلق و قصد ناشی از علم می‌دانند. به عقیده صاحبان این دیدگاه، به کمک قراین موجود در ادله می‌توان معنای عمد را متوجه شد. دیدگاه سوم عمد را صرفاً به معنای قصد دانسته است و متضاد با جهل می‌شمارد.

۳-۱. دیدگاه اول: دخالت علم در معنای واژه عمد

صاحبان این رأی معتقدند کلمه عمد به معنای قصد ناشی از علم است و از این رو واژه متضادِ عمد را جهل معرفی می‌نمایند. یکی از اصحاب این رأی، مرحوم آیت الله محسن حکیم است. او در کتاب مستمسک العروة الوثقی بیان می‌دارد که بنابر عرف و روایات، مقصود از عمد، قصد ناشی از علم است و به همین دلیل، واژه متعمد شامل جاهل نمی‌شود. مثلاً در روایت شماره ۱ که مربوط به جهر و اخفات است، امام صادق (ع) می‌فرماید: «أَيُّ ذَلِكَ فَعَلَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ نَقَضَ صَلَاتَهُ وَ عَلَيْهِ الْإِعَادَةُ وَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ نَاسِيًا أَوْ سَاهِيًا أَوْ لَا يَذَرِي فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۴۴). در این روایت، «لا یدری» در کنار ناسی و ساهی، و در مقابل عامد قرار گرفته که بیانگر این است که علم به حکم در تحقق معنای علم دخالت دارد (حکیم، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۸۴).

یکی دیگر از باورمندان این نظریه، امام خمینی (ره) است که در رابطه با مفهوم واژه تعمد می‌فرماید: معنای تعمد از نظر عرف و لغت و نیز بر اساس کتاب و سنت، انجام یا ترک شیء همراه با قصد ناشی از علم به عنوان عمل است. لذا اگر کسی مؤمنی را به گمان این که او کافر مهدورالدم است بکشد، نمی‌توان گفت که مؤمنی را عمداً کشته است، زیرا تعمد قصد ناشی از علم است و از این رو آیه «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ» (نساء / ۹۳) بر او منطبق نمی‌گردد. طبق برخی روایات، کسی که نماز را متعمداً ترک گوید، از ذمه خداوند و رسولش بری گشته است و از آیین اسلام خارج می‌شود: «مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرِيَ مِنْ ذِمَّةِ اللَّهِ وَ ذِمَّةِ رَسُولِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۸۷) و می‌دانیم که ترک صلات در صورتی موجب برائت از آیین اسلام می‌گردد که همراه با قصد ناشی از علم باشد، و الا بدون قصد ناشی از علم هیچ برائتی از آیین اسلام رخ نمی‌دهد. در روایت دیگری از امام رضا (ع) آمده است: «مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا فَعَلَيْهِ عِثْقُ رَقَبَةٍ مُؤَمَّنَةٍ وَ يَصُومُ يَوْمًا بَدَلَ يَوْمٍ» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۰۷). پر واضح است کسی که از روی جهل، روزه ماه رمضان را افطار نماید، کفاره بر او واجب نیست. با توجه به این توضیحات، روشن می‌شود که در ادله شرعی مراد از تعمد، قصد ناشی از علم است. لذا در روایت «فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا

أَعَادَ الصَّلَاةَ وَمَنْ نَسِيَ. فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۴۵)، مراد از ترک عمدی قرائت، ترک ناشی از علم است. پس کسی که یقین دارد قرائت جزء نماز نیست و ترک می‌کند، یا این که آماره یا اصل عملی بر عدم جزئیت قرائت دارد و قرائت را ترک می‌کند، متعمد در ترک قرائت نیست^۱ (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۳۰).

از دیگر صاحبان این رأی، مرحوم شهید محمد صدر معروف به شهید صدر ثانی است. وی معتقد است که در حقیقت، عمد به گونه تقسیم می‌شود: عمد کامل و عمد ناقص. مقصود از عمد کامل آن عمدی است که بر مقدمات متعددی متوقف است. ایشان یکی از مقدماتی که برای تحقق عمد کامل بیان می‌کند علم به موضوع و حکم است. مراد ایشان از عمد کامل، قدر متیقن از معنای عمد از نگاه عقل و فقه و قانون است (صدر، ۱۴۳۰، ج ۱۰، ص ۲۶۱). در واقع، به نظر می‌رسد که این محقق ارجمند برای دستیابی به معنای واژه عمد، به قدر متیقن از معنای آن اخذ می‌کند، بنابراین دلیل وی مبنی بر دخالت علم در معنای عمد همان قدر متیقن از معنای عمد است.

نیز می‌توان مرحوم هاشمی شاهرودی را از پیروان این نظریه دانست، چراکه ایشان در ابتدا علم به حکم را شرط تحقق عمد ندانسته است و تنها علم به عنوان فعل یا ترک را شرط در تحقق عمد می‌داند، اما در ادامه بیان می‌دارد که تعمد در انجام حرام و ترک واجب در صورت جهل به حکم صادق نیست، اما تعمد ترک قرائت یا ترک اخفات در قرائت نیازی به علم به وجوب این دو موضوع ندارد^۲ (هاشمی شاهرودی،

۱. مرحوم امام و نیز دیگر فقها که در رابطه با بحث ترک قرائت ناشی از جهل سخن می‌گویند، همگی درصدد پاسخ به این سؤال‌اند که آیا علم به حکم دخیل در تحقق معنای عمد می‌باشد یا نه؟ بنابراین اگر به دلیل و شاهی بر این امر استدلال می‌نمایند باید موافق با مدعا باشد، به این معنا که دلیل و شاهد بر دخالت علم به حکم در معنای عمد باشد. اما به نظر می‌رسد مرحوم امام در این جا با بیان تعریف عمد به این که عمد به معنای انجام یا ترک شیء همراه با قصد ناشی از علم به عنوان عمل است، و نیز بیان مثال‌هایی از جمله قتل مؤمن به تخیل این که او کافر مهدورالدم است، از این امر غافل گشته است. مرحوم خوئی که در صفحات آتی نظر ایشان مطرح می‌گردد نیز دچار همین اضطراب در بیان شده است.

۲. لکن الصحيح أنَّ العمد إذا اضيف إلى عنوان الفعل أو الترك فظاهر صدور ذلك الفعل أو الترك عنه بالالتفات والاختيار سواء كان حكمه معلوماً أم مجهولاً، فالعلم بالعنوان شرط في تحقق العمدية دون العلم بالحكم. نعم، لا يصدق تعمد الحرام أو ترک الواجب إذا كان جاهلاً بالحکم، وأما تعمد ترک القراءة مثلاً أو الاخفات فيها فلا يتوقف صدقه على العلم بوجودهما.

۱۴۲۳، ج ۲، ص ۹۱.

به نظر می‌رسد مقصود بعضی دیگر از فقها از علم نیز همین علم به عنوان فعل باشد. به عنوان مثال، مرحوم بحرانی در رد قائلان به بطلان صلات در صورت تکلم سهوی می‌فرماید: صحیح نیست از اطلاق روایات تکلم عمدی در صلات برای اثبات مبطلیت تکلم سهوی استفاده شود، چراکه متبادر از آن اخبار این است که تکلم عمدی ای مبطل است که فرد علم داشته باشد که در صلات است، اما اگر ظن داشته باشد که نماز را تمام کرده است، در صورت تکلم، عمل او تعمداً انگاشته نمی‌شود^۱ (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۲۵). از عبارات مرحوم بحرانی استفاده می‌گردد که مراد او از علم همان علم به عنوان عمل است، یعنی باید عنوان تکلم در صلات برای او محرز باشد تا تکلم عمدی صورت گیرد. بنابراین مراد وی علم به حکم نیست تا مربوط به بحث ما گردد. مرحوم فیض کاشانی در بحث کسی که با حال جنابت متعمداً تا صبح بخوابد می‌فرماید: «معنی تعمّد النوم أن ینام اختیاراً عالماً بالجنابة ذاکراً لها دون أن یغلب علیه النوم، أو وقع منه ناسیاً أو جاهلاً» (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۸۸). از این سخن درمی‌یابیم که این محقق اندیشمند صرفاً علم به موضوع را دخیل در معنای عمد می‌داند و اشاره‌ای به علم به حکم نمی‌کند.

۲-۳. دیدگاه دوم: عدم ظهور واژه عمد در دو معنای قصد مطلق و قصد ناشی

از علم

مرحوم آیت الله خویی (ره) این واژه را فاقد ظهور در این دو معنا می‌داند و می‌فرماید: کلمه عمد دو گونه کاربرد دارد: گاهی در مقابل نسیان و گاهی در مقابل خطا. کاربرد دوم شیوع بیشتری دارد، همان طور که در باب قصاص و دیات، قتل عمدی در برابر قتل خطایی قرار می‌گیرد. حال اگر عمد در مقابل نسیان به کار برده شود، به معنای قصد مطلق است و از این رو شامل جهل هم می‌گردد، زیرا جاهل قصد انجام عمل دارد، گرچه قصد او مستند به جهل است. اما اگر واژه عمد در مقابل خطا و عذر به

۱. أن المتبادر من تلك الأخبار أنّ التعمد المبطل إنما هو من علم إنه في الصلاة و تكلم متعمداً بمعنى أنه تعمّد الكلام في الصلاة، وأما من ظنّ أنه أتمّ و ان تعمّد الكلام إلا أنه بنى على خروجه من الصلاة وإن لم يكن كذلك في الواقع فهو لم يتعمّد الكلام في الصلاة ليلزم منه بطلان صلاته.

کار برده شود، معنایش بر جاهل به حکم صدق نمی‌کند، بلکه جاهل به حکم خطاکار و معذور به شمار می‌رود. برای مثال، اگر کسی گمان کند که این مایع ملک اوست و اقدام به نوشیدن آن نماید و سپس آشکار گردد که ملک او نبوده است، در این صورت، شرب او گرچه ناشی از قصد بوده، اما به این عنوان که ملک غیر است مایع را نوشیده است، بلکه با این عنوان که ملک خودش است مایع را نوشیده است. لذا او در تطبیق خطا کرده است و عامد به شمار نمی‌رود. پس در تحقق معنای عمد، علم دخیل است. بنابراین کلمه عمد در هیچ یک از این دو معنا ظهوری ندارد. برای حمل کلمه عمد بر یکی از این دو معنا نیاز به قرینه داریم. با توجه به این توضیحات، در روایت شماره ۲ که بیان گردید، قرینه وجود دارد که در حقیقت، تعدد در برابر خطا است و آن قرینه این است که ترک قرائت ناشی از جهل، در نهایت ندرت است زیرا هر کس که به وجوب نماز التفات داشته باشد علم به وجوب قرائت هم خواهد داشت. لذا این که کسی به دلیل وجوب نماز مشغول نماز گردد، اما جهل به وجوب قرائت داشته باشد، یا اصلاً رخ نمی‌دهد یا نادر التحق است. حال، در همین روایت اگر عمد را در مقابل نسیان قرار دهیم، لازمه‌اش این است که عامد را بر جاهل به قرائت حمل کنیم، درحالی که بیان شد جاهل به قرائت بسیار نادر است. این خود قرینه است که در این روایت، عمد در حقیقت، در مقابل نسیان نیست، بلکه در مقابل خطاست و به همین قرینه متوجه می‌شویم که کلمه نسیان در روایت نیز عبارت از خطاست. به عبارت دیگر، مراد امام (ع) از متعمد، معذور و از ناسی، غیر معذور است و تفصیل بین معذور و غیر معذور را بیان می‌نماید و درصدد تبیین این مطلب است که انسان معذور لازم نیست نمازش را اعاده نماید (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۲۳).

۳-۳. دیدگاه سوم: عدم دخالت علم در معنای واژه عمد

صاحبان این دیدگاه عمد را صرفاً به معنای قصد مطلق می‌دانند. بر اساس واکاوی و جست‌وجویی که برای این تحقیق انجام گرفته است، بیشتر فقها قائل به همین

نظریه‌اند.^۱ شهید اول در کتاب دروس در مسئله ترک واجبی از واجبات صلات می‌فرماید: «کَلَّ مِنْ أَخْلَ بَرَكَن أَوْ شَرَطَ أَبْطَلَ صَلَاتَهُ وَإِنْ كَانَ سَهْوًا، وَكَذَا بَوَاجِبَ عَمْدًا وَإِنْ كَانَ جَاهِلًا». او در این عبارت بیان می‌دارد که اخلال در جزء و شرط واجب اگر عمدی باشد مبطل نماز است. ایشان سپس با اضافه نمودن عبارت «وإن كان جاهلاً» می‌فهماند که در این مسئله خاص، مفهوم علم در معنای عمد نهفته نیست، زیرا اگر عمد به معنای قصد ناشی از علم بود، اضافه کردن این عبارت غیرمعقول می‌بود (شهید اول، ۱۴۳۰، ج ۹، ص ۱۲۰).

مرحوم ابن‌ادریس حلی نیز در یک مسئله خاص، عمد را در برابر سهو قرار داده است.^۲ از این که او عمد را در برابر جهل قرار نداده است کشف می‌گردد که او هم در این مسئله، عمد را به معنای قصد مطلق می‌شمارد (حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۴۲). مرحوم شیخ طوسی از فقهای سلف شیعه در موارد متعددی سهو را در مقابل عمد قرار داده است که حاکی از آن است که وی علم را دخیل در معنای عمد نمی‌داند. ابن‌فقیه گران‌مایه در بحث سهو امام و مأموم می‌فرماید: «إِذَا سَجَدَ الْإِمَامُ سَجُودَ السَّهْوِ سَجَدَ مَنْ خَلْفَهُ أَيْضًا مَعَهُ فَإِنْ لَمْ يَسْجُدِ الْإِمَامُ عَامِدًا أَوْ سَاهِيًا سَجَدَ الْمَأْمُومُ» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۲۴). مرحوم شیخ طوسی در جای دیگری از کتاب مبسوط در بیان کفارات مُحَرَّم می‌فرماید: «مَا يَفْعَلُهُ الْمَحْرَمُ مِنْ مُحْظُورَاتِ الْإِحْرَامِ عَلَى ضَرْبَيْنِ: أَحَدُهُمَا: يَفْعَلُهُ عَامِدًا، وَ الْآخَرُ يَفْعَلُهُ سَاهِيًا. فَكُلُّ مَا يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ عَلَى وَجْهِ السَّهْوِ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ كَفَارَةٌ وَلَا فُسَادُ الْحَجِّ إِلَّا الصَّيْدُ خَاصَّةً فَإِنَّهُ يَلْزِمُهُ فِدَاءُهُ عَامِدًا كَانَ أَوْ سَاهِيًا، وَ مَا عَدَاهُ إِذَا فَعَلَهُ عَامِدًا لَزِمَتْهُ الْكَفَارَةُ، وَ إِذَا فَعَلَهُ سَاهِيًا لَمْ يَلْزِمُهُ شَيْءٌ» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۳۶).

مرحوم آقا ضیاء‌الدین عراقی نیز همین نظر را دارد. این اندیشمند بی‌بدیل بر این باور است که در صورت ترک جزء صلات ناشی از جهل، چه به دلیل جهل به حکم و چه به دلیل جهل به موضوع، این اخلال تحت اخلال عمدی قرار گرفته است و

۱. این ادعا بر این مبناست که صرف تقابل میان دو ماده عمد و سهو را دلیل بر عدم دخالت علم در ماده عمد بدانیم، همان‌گونه که مرحوم آقا ضیاء‌الدین عراقی و آیت‌الله وحید خراسانی به آن استدلال کرده‌اند.

۲. إنَّ أَخْلَ بِهْ عَامِدًا حَتَّى دَخَلَ فِي حَالَةِ آخِرَى الْحَقِّ بِالرَّكْنِ، وَ إِنَّ أَخْلَ بِهْ سَاهِيًا يَنْفَصِلُ.

مشمول روایت «فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ وَمَنْ نَسِيَ. فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۴۵) می‌شود. در نتیجه، این روایت مقید حدیث «لا تعاد» می‌شود. شاهد مرحوم عراقی بر این مطلب آن است که در روایت بین تعمد و سهو مقابله صورت گرفته نه بین تعمد و جهل و مقتضای این مقابله آن است که اخلال ناشی از جهل تحت اخلال عمدی قرار بگیرد (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۴۳۵).

از میان محققان قائل به این دیدگاه که بر این مبنا ادله‌ای ذکر نموده‌اند نیز می‌توان از محقق و اندیشمند معاصر، آیت‌الله شیخ حسین وحید خراسانی نام برد. ایشان در مقام پاسخ به ادله مرحوم حکیم می‌فرماید: ظهور عرفی کلمه عمد در قصد ناشی از علم نیازمند دلیل است و تنها دلیل بر این ظهور، آن است که کلمه عمد در عرف مردم در مقابل جهل اطلاق می‌گردد، لکن این اطلاق صرفاً موجب کثرت استعمال است و فایده دیگری ندارد و کثرت استعمال موجب ظهور لفظ نمی‌گردد. این واژه در لغت، به معنای قصد است که منشأ آن می‌تواند علم یا جهل باشد، به این معنا که هم جاهل و هم عالم هر دو قصد انجام فعل را دارند. همچنین این واژه در برخی کتب لغوی در مقابل خطا آمده است نه جهل. از نظر عرف نیز عمد گاهی در مقابل خطا و گاهی در مقابل جهل به کار می‌رود، ولی آنچه شیوع در استعمال دارد همان استعمال عمد در مقابل خطاست.

در آیات قرآن کریم نیز کلمه عمد در مقابل خطا به کار رفته است: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (نساء/ ۹۲)؛ ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (نساء/ ۹۳).^۱

۱. هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را بکشد، مگر آن که این عمل از روی خطا و اشتباه اتفاق افتد. و کسی که مؤمنی را از روی خطا و اشتباه بکشد، باید یک برده مؤمن آزاد کند و خون بهایی به وارثان مقتول بپردازد، مگر آن که آنان خون بها را ببخشند. و اگر مقتول از گروهی باشد که دشمن شما نیستند و خود او مؤمن است، فقط آزاد کردن یک برده مؤمن بر عهده قاتل است. و اگر مقتول مؤمن از گروهی باشد که میان شما و آنان پیمانی برقرار است، باید خون بهایش را به وارثان او پرداخت کند، و نیز یک برده مؤمن آزاد نماید. و کسی که

در روایات نیز کلمه عمد در مقابله خطا قرار گرفته است نه در برابر جهل. البته در بعضی موارد، در برابر جهل آمده است،^۱ ولی به دلیل تعداد کم این روایات، مضر به مدعای ما نیست. برخی از روایاتی که در آن‌ها دو واژه عمد و خطا در مقابل هم آمده‌اند عبارت‌اند از صحیح زراره،^۲ صحیح محمد بن مسلم،^۳ صحیح علی بن جعفر^۴ و صحیح حلبی.^۵ همچنین اگر عمد را به معنای قصد ناشی از علم بشماریم، قصاص به عالم به حکم اختصاص می‌یابد، به این معنا که قاتل عامد عالم به حکم باید قصاص شود و قاتل جاهل به حکم باید قصاص نشود، یعنی جاهل به حکم زیرمجموعه قتل خطئی قرار می‌گیرد، درحالی که کسی از فقها ملتزم به این مطلب نیست (عوازم القطفی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۷۳).

با بیان ادله این دیدگاه، رد نظریه مرحوم خوئی نیز واضح می‌شود، چراکه ایشان معتقد بود که کلمه عمد ظهور در هیچ یک از دو معنا ندارد، درحالی که ادله دیدگاه سوم ظهور در قصد مطلق را برای کلمه عمد اثبات می‌نماید.

۳-۴. نظر نگارندگان

به نظر می‌رسد از میان دیدگاه‌های موجود در رابطه با معنای عمد، دیدگاه دوم که متعلق به مرحوم آیت‌الله العظمی خوئی بود از دیگر نظرات برتر است. اما به نظر نگارندگان، به امثله بیان شده مرحوم خوئی اشکالی همچون اشکال بیان امام خمینی (ره) وارد می‌گردد؛ چراکه علت مطرح کردن این بحث در اندیشه فقها و اندیشمندان این بود که دریابیم آیا علم به حکم در تحقق معنای عمد دخالت دارد یا نه؟ موضوع بحث ما در رابطه با علم به حکم است، ولی مرحوم خوئی از امثله‌ای استفاده نموده است که دخالت علم به موضوع در تحقق معنای عمد را اثبات

برده نیافت، باید دو ماه پیاپی روزه بگیرد. [این حکم] به سبب [پذیرش] توبه [قاتل] از سوی خداست و خدا همواره دانا و حکیم است (۹۲) و هر کس مؤمنی را از روی عمد بکشد، کیفرش دوزخ است که در آن جاودانه خواهد بود، و خدا بر او خشم گیرد و وی را لعنت کند و عذابی بزرگ برایش آماده سازد (۹۳).

۱. همچون روایت شماره ۱ و ۱۰

۲. روایت شماره ۲

۳. روایت شماره ۳

۴. روایت شماره ۴

۵. روایت شماره ۵

می‌کند، همین اشکال سبب می‌گردد که دیدگاه مرحوم امام نیز قبول نشود، زیرا شواهد و ادله ایشان اکثراً مرتبط با علم به موضوع بود، درحالی‌که بحث ما در رابطه با علم به حکم است.

به علاوه، همان طور که برخی صاحبان دیدگاه سوم بیان نمودند، اگر قائل به دیدگاه اول (دخالت علم در معنای عمد) شویم، چنانچه کسی جاهل به حرمت قتل باشد و مؤمنی را عمداً بکشد، باید احکام قتل خطئی بر آن مترتب شود، درحالی‌که هیچ کس از فقها به این نتیجه ملتزم نیست. نسبت به دیدگاه سوم که آیت الله وحید خراسانی ادله‌ای را برای اثبات آن بیان فرمود، می‌توان این اشکال را ایراد کرد که اگر علم به حکم دخالت در معنای عمد نداشته باشد روایت صحیح «مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرَّئَ مِنْ ذِمَّةِ اللَّهِ وَ ذِمَّةِ رَسُولِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۸۷) چطور معنا می‌شود؟ آیا می‌توان گفت که هر کس نماز را چه از روی جهل به حکم و چه از روی علم به حکم، ترک نماید از ذمه خدا و رسولش بری گشته است؟ به یقین پاسخ این است که تنها در صورت علم به حکم وجوب نماز، اگر کسی نماز را ترک گوید از آیین اسلام خارج می‌گردد. ما از قراین خارج از این روایت به این مقصود رسیده‌ایم که تارک نماز صرفاً در صورت علم به وجوب، مشمول این حدیث می‌گردد. با توجه به این مطالب باید گفت که واژه عمد در هیچ یک از دو معنای قصد مطلق و قصد ناشی از علم ظهوری ندارد و برای فهم معنای آن باید به قراین موجود در جمله یا خارج از جمله التفات نمود.

حال برای ارائه استدلالات نگارندگان، لازم است بحث به بیان دیگری ارائه گردد. برای توضیح بیشتر و بالاتر رفتن دقت در مطلب، شایسته است امور را به دو دسته ایجابی و سلبی تقسیم کنیم. گرچه این تقسیم منشأ اثر نیست، لکن علاوه بر کمک به فهم بهتر، موجب می‌گردد که در این مسئله بین امور ایجابی و سلبی تفاوت قائل نشویم. مقصود از امور ایجابی اموری است که فرد برای تحقق آن‌ها باید فعلی انجام دهد، مثلاً قتل امری ایجابی است. افطار، جهر، اخفات و.... از جمله امور ایجابی‌اند. اما مقصود از امور سلبی اموری‌اند که فرد برای تحققشان باید چیزی را ترک نماید، مثلاً ترک صلات یا ترک قرائت از جمله امور سلبی‌اند که در روایات محل

بحث ذکر شده‌اند. حال شایسته است هر یک از امور ایجابی و سلبی را که در روایات از آن‌ها نام برده شده است، جداگانه بررسی کنیم.

۳-۴-۱. امور ایجابی

۱. جهر به جای اخفات یا اخفات به جای جهر امری ایجابی است که می‌تواند ناشی از جهل، ناشی از علم، ناشی از نسیان یا ناشی از خطا باشد. مراد از خطا این است که مکلف به دلیل اشتباه در مصداق مرتکب جهر به جای اخفات شده باشد. مثلاً مکلف می‌دانسته است که در نماز ظهر باید اخفات داشته باشد و فراموش هم نکرده بوده، لکن مفهوم اخفات و جهر را درست نمی‌دانسته یا این که جزئی که باید جهر و اخفات در آن رعایت بشود را اشتباه کرده است. در روایت مربوط به این مسئله، تعمد به قرینه مقابله قطعاً ناشی از علم بوده است، چراکه امام (ع) به طور صریح تعمد را در مقابل جهل قرار می‌دهد: «أَيُّ ذَلِكَ فَعَلَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ نَقَضَ صَلَاتَهُ وَ عَلَيْهِ الْإِعَادَةُ وَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ نَاسِيًا أَوْ سَاهِيًا أَوْ لَا يَذَرِي فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۴۴).

۲. قتل نیز از جمله امور ایجابی است که می‌تواند از روی علم، جهل، خطا یا نسیان حکم، واقع شود. طبق قراین فهمیده می‌شود که مراد از عمد در بحث قتل، معنای خاصی^۱ است که اصلاً علم به حکم در آن دخالت ندارد و چه بسا کسی حکم قتل را نمی‌دانسته یا فراموش کرده، ولی مرتکب قتل عمد شده باشد. در این مثال ما معنای عمد را از دیگر روایات فهمیده‌ایم. پس معنای عمد در این باب نمی‌تواند قرینه برای دیگر موارد باشد.

۳. افطار از دیگر امور ایجابی است که می‌تواند ناشی از جهل، علم، خطا یا نسیان باشد. افطار ناشی از خطا مانند این که کسی می‌داند افطار حرام و موجب کفاره است، ولی آب را در دهان مضمضه می‌کند و ناخواسته چند قطره باقی مانده در دهانش را فرو می‌برد. در روایت مربوط به افطار، کلمه «تعمد» آمده است: «مَنْ

۱ عمد در باب قتل و قصاص، به معنای قصد فعل (انجام کار بر روی مقتول) به همراه وجود آلت قتاله است و یا طبق نظر برخی دیگر نیاز به وجود آلت قتاله نیست بلکه صرف داشتن قصد قتل برای تحقق قتل عمد کفایت می‌کند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۱۰، ۱۶).

أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا فَعَلَيْهِ عِتْقُ رَقَبَةٍ مُؤَمَّنَةٍ وَ يَصُومُ يَوْمًا بَدَلَ يَوْمٍ (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۰۷). در این روایت مراد از تعمد با توجه به دیگر قرائن و روایات این است که فرد از روی علم به حکم با قصد فعل افطار نماید. بنابراین در این مثال هم مراد از تعمد، با توجه به قرائن، معین شد و مشخص گردید که مراد از آن قصد ناشی از علم است.

۳-۴-۲. امور سلبی

۱. ترک صلات امری سلبی است، به این معنا که مکلف با انجام ندادن فعل صلات، ترک آن را محقق می‌سازد. ترک صلات می‌تواند ناشی از علم، جهل، نسیان یا خطا باشد. کسی که می‌داند ترک صلات حرام است، ولی گمان می‌کند که با نماز نخواندن در سفر، ترک صلات محقق نمی‌شود، در تشخیص مصداق ترک صلات خطا کرده است. در روایت آمده است: «...أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ قَالَ: مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرِيَ مِنَ ذِمَّةِ اللَّهِ وَ ذِمَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ...» الحدیث (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۸۷). با توجه به دیگر روایات می‌دانیم که مراد از تعمد در این جا قصد ناشی از علم است، زیرا کسی که از روی جهل یا نسیان صلات را ترک نماید، از آیین اسلام بری نمی‌گردد. پس در این مثال هم به کمک قرائن معنای تعمد را کشف نمودیم و دریافتیم که علم به حکم در آن مداخلیت دارد.

۲. از دیگر امور سلبی که در محل بحث استفاده می‌شود، مسئله ترک قرائت است. در روایت می‌خوانیم: «رَوَى زُرَّازَةُ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَرَضَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةَ سُنَّةً فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ وَ مَنْ نَسِيَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ». (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۴۵). اگر تاکنون در هر مسئله‌ای، چه از امور ایجابی بوده باشد و چه از امور سلبی، معنای تعمد را از قرائن موجود دریافته‌ایم، در این مسئله نیز باید از قرائن برای فهم مراد از تعمد کمک بگیریم. ترک قرائت نیز همچون دیگر موارد ایجابی و سلبی می‌تواند ناشی از علم و جهل و نسیان و خطا باشد، اما در این روایت مراد از تعمد مشخص نیست. برخی مقابله نسیان را قرینه بر مداخلیت علم در عمد گرفته‌اند که قرینه بودن این مقابله ناواضح است. شاید امام (ع) صرفاً درصدد بیان حکم ناسی و عالم به حکم بوده و برای حکم جاهل و

خاطی، به دیگر روایات و قراین اکتفا نموده است. برخی ندرت افراد جاهل به قرائت را قرینه بر این گرفته اند که متعمد شامل جاهل نمی‌شود و اگر شامل جاهل بشود مراد از متعمد فرد نادر بوده است. اما ندرت جاهل به قرائت، به ضمیمه عالم به قرائت مشکل ساز نیست و موجب نمی‌شود که متعمد فقط حمل بر عالم گردد. اما قرینه‌ای بر مراد از تعمد نخواهیم داشت، پس به قدر متیقن از تعمد اخذ می‌کنیم و مراد از آن را قاصد عالم به حکم اتخاذ می‌نماییم. نیز می‌توان گفت که ندرت جاهل به قرائت باعث شده است امام (ع) درباره آن صحبت نکند و حکم ترک قرائت ناشی از خطا هم از دیگر ادله همچون لاتعداد مشخص می‌گردد. پس این روایت از آن جاکه شامل قاصد عالم به حکم می‌شود، حدیث لاتعداد را تخصیص می‌زند و فقط عالم به حکم قرائت را از تحت آن خارج می‌سازد.

نتیجه‌گیری

با بیان دیدگاه‌های موجود در رابطه با معنای واژه عمد و بررسی ادله هر دیدگاه، این پژوهش به نتایج زیر دست یافته است:

۱. برای درک معنای عمد و مدخلیت علم به حکم در آن لازم است به لغت و آیات و روایات مراجعه شود.

۲. در هر روایت و هر مسئله، فقها عمد را بر اساس قراین و روایات دیگر تفسیر کرده‌اند و نمی‌توان معنای تعمد در یک مسئله را به تعمد در مسئله‌ای دیگر سرایت داد، چراکه در هر موضوعی، با نگاه به قراین موجود، معنای عمد ادارک شده است.

۳. نظر صائب دیدگاه دوم است: اگر صرفاً به واژه عمد توجه نماییم مشخص نمی‌گردد که علم به حکم دخیل در معنای آن هست یا نه، چراکه در برخی ادله شرعی، معنای تعمد با علم به حکم تحقق می‌یابد و در برخی دیگر، بدون علم به حکم. پس لازم است با توجه به قراین، دخالت و عدم دخالت علم در معنای عمد مشخص گردد و اگر قرینه‌ای نباشد، قدر متیقن از عمد، قصد فعل همراه با علم به حکم است.

۴. در تفسیر واژه عمد، میان امور ایجابی و سلبی تفاوت اساسی وجود ندارد،

بلکه در همه موارد، بر اساس قرائن تفسیر می‌گردد.

فهرست منابع

- قرآن کریم. (۱۳۷۲ش). (ترجمه محمدکاظم معزی). قم: انتشارات اسوه.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۳ش). من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی‌تا). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
۳. انصاریان، حسین. (۱۳۸۳ش). قرآن کریم (ترجمه انصاریان). قم: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه.
۴. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۳۶۳ش). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۵. جمعی از نویسندگان. (۲۰۰۰م). المنجد فی اللغة العربية المعاصرة. بیروت: دار المشرق.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۷. حکیم، محسن. (۱۳۷۴ق). مستمسک العروة الوثقی. قم: دار التفسیر.
۸. حلی، ابن ادریس. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۹. حمیدی، محمدرضا. (۱۴۰۱ق). «نقش تعمد در ایجاد اضطراب و پیامدهای فقهی و حقوقی آن». دو فصلنامه تخصصی مطالعات فقه و اصول مذاهب. (۱۵). ص ۱۵۷-۱۸۵.
doi.org/10.34785/j023.2022.008
۱۰. حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ق). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام. دمشق: دار الفکر.
۱۱. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۲ش). الخلل فی الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی (ره).
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیة.
۱۴. زمخشري، محمود بن عمر. (۱۳۹۹ق). أساس البلاغة. بیروت: دار صادر.
۱۵. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۳۰ق). موسوعة الشهيد الأول. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۶. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية. قم: مکتبة الداوری.
۱۷. صدر، محمد. (۱۴۳۰ق). ما وراء الفقه. بیروت: دار الأضواء.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ش). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المکتبة المرتضویة.

۲۰. عراقی، ضیاء الدین. (۱۴۱۷ق). نه‌ایة الأفكار. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۱. عوازم القطیفی، مهدی. (۱۳۹۹ش). أحكام الخلل فی الصلاة، (تقریر أبحاث الشیخ الوحید الخراسانی). قم: مدرسة الإمام باقر العلوم.
۲۲. فیض، کاشانی محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۸۳ش). الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام. تهران: لوح محفوظ.
۲۳. قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷ش). الکافی. قم: دار الحديث.
۲۶. محمدی قائینی، محمد. عابدی پور، علیرضا. (۱۳۹۷ش). «بازخوانی ضابطه عمد در قصاص». پژوهش های فقهی تا اجتهاد، ۲(۴)، ص ۲۱-۴۲.
۲۷. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۴۲۳ق). قراءات فقهیة معاصرة. قم: مؤسسه دائرة معارف الفقه الإسلامی.



The Ruling on Wounded Captives from the Perspective of Islamic Humanitarian Law

Mahdi Moazami Goudarzi¹ | Mohammad-Ja'far Sadeghpour²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Humanities, Ayatollah Borujerdi University, Borujerd, Iran; PhD Graduate, Department of Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: m.moazamigoudarzi@abru.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, Shahrekord University, Shahrekord, Iran. Email: mohammad.sadeghpour@sku.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 8 May 2025

Revised: 31 August 2025

Accepted: 4 October 2025

Available online 12 October 2025

Keywords:

Captive, Release, Wounded, Hostility.



ABSTRACT

Extensive protection of prisoners of war has been provided in international humanitarian law treaties, particularly the Third Geneva Convention, through numerous provisions, although not under the specific designation of "wounded captive." The existence of these provisions in the international legal system underscores the necessity of clarifying the corresponding rulings for wounded captives in Islamic jurisprudence, since Islamic legal sources and jurisprudential texts recognize the wounded captive as a specific category of captives with particular rulings prescribed for them. Based on the opinions of Imami jurists, wounded captives can be classified into two distinct categories: those captured during combat and those captured after combat. To date, researchers in jurisprudence and law have not examined this important subject independently and comprehensively. Therefore, this research, using library-based sources and a descriptive-analytical method, addresses this issue and concludes that although there are differences among jurists regarding the ruling on wounded captives and their categories, the view most consistent with Islamic legal principles in this regard requires the release of such captives. At the same time, this ruling is contingent upon certain conditions and characteristics, the most important of which have been examined in this study.

Cite this article: Moazami Goudarzi, M.; Sadeghpour, M., J. (2024). The Ruling on Wounded Captives from the Perspective of Islamic Humanitarian Law. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 5(8), 55-76. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7005.1215>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

حکم اسیر مجروح از منظر حقوق بشردوستانه اسلامی

مهدی معظمی گودرزی^۱ | محمدجعفر صادق پور^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران؛ دانش آموخته دکتری، گروه حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: m.moazamigoudarzi@abru.ac.ir
۲. استادیار، گروه فقه و حقوق، دانشگاه شهر کرد، شهر کرد، ایران. رایانامه: mohammad.sadeghpour@sku.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۱۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۱۲ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۷/۲۰ کلیدواژه‌ها: اسیر، آزادسازی، مجروح، مخاصمه. 	حمایت زیادی در معاهدات حقوق بشردوستانه خصوصاً کنوانسیون سوم ژنو، از اسیر جنگی شده است که در ضمن مقررات متعدد آمده، اما تحت عنوان «اسیر مجروح» نیامده است. وجود این مقررات در نظام بین الملل، ضرورت تبیین این مقررات نسبت به اسیر مجروح در فقه اسلامی را برجسته می سازد، چراکه در منابع شرعی و متون فقهی، اسیر مجروح به مثابه گونه خاصی از اسرا به رسمیت شناخته شده و احکام اختصاصی برایش بیان گردیده است. بر مبنای آرای فقیهان امامیه می توان اسیران مجروح را دو نوع مختلف دانست: اسیرشدگان حین درگیری و اسیرشدگان پس از درگیری. تاکنون پژوهشگران فقه و حقوق این موضوع مهم را به صورت مستقل و مبسوط بررسی نکرده اند. لذا در این پژوهش، با بهره گیری از منابع کتابخانه ای و روش توصیفی - تحلیلی به تشریح این موضوع پرداخته شده و این نتیجه حاصل آمده است که گرچه میان فقها در خصوص حکم اسیر مجروح و گونه های آن اختلاف هست، اما نظریه مطابق مبانی شرعی در این زمینه حکم به آزادسازی چنین اسیری است. در عین حال، این حکم منوط به شرایط و ویژگی هایی است که به مهم ترین آن ها پرداخته ایم.

استناد: معظمی گودرزی، مهدی؛ صادق پور، محمدجعفر. (۱۴۰۳). حکم اسیر مجروح از منظر حقوق بشردوستانه اسلامی. آموزه های فقه عبادی، ۵۵-۷۶. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7005.1215>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



مقدمه

حقوق بشردوستانه استفاده از زور را در مخاصمات مسلحانه با دو قید مهم محدود کرده است: نخست، با محدود کردن خشونت تا حدی که صرفاً برای رسیدن به اهداف جنگی لازم باشد. دوم، از کسانی که به طور مستقیم در درگیری‌ها شرکت ندارند، حراست می‌کند. در حقیقت، حقوق بشردوستانه در حالت نخست، به ممنوعیت آن دسته از تسلیحات و شیوه‌های جنگی که بیش از حد خطرناک باشند، پرداخته است. این ممنوعیت‌ها ممکن است سلاح‌های خاصی را شامل گردد، مثل سلاح‌های سمی؛ یا اعمال و شیوه‌های خاصی را ممنوع کند، مثل نیرنگ زدن. حقوق بشردوستانه در حالت دوم از طریق دستورات آمرانه و برقراری ممنوعیت‌های شدید، اقدام به حمایت از «افراد مورد حمایت» می‌کند، یعنی افرادی که قربانیان بالقوه یا بالفعل مخاصمات مسلحانه‌اند. این افراد شامل کسانی می‌شوند که یا قبلاً در جنگ شرکت داشته‌اند، اما حال به دلایل مختلف از صحنه نبرد خارج شده‌اند و یا هرگز در صحنه نبرد حضور پیدا نکرده‌اند. این افراد شامل رزمندگان زخمی و بیمار، رزمندگان که سلاح‌های خود را زمین گذاشته‌اند، رزمندگانی که دستگیر شده‌اند و در وضعیت اسیر جنگی قرار گرفته‌اند و همچنین غیر نظامیان می‌گردند (کلوب رابرت و هاید ریچارد، ۱۳۶۴، ص ۲۶).

یکی از مباحث مهم در حقوق بشردوستانه، چه در حقوق بشردوستانه اسلامی و حقوق بشردوستانه از منظر حقوق بین‌الملل، حمایت از اسیران جنگی است که در دسته دوم از مباحث حقوق بشردوستانه قرار می‌گیرد. در هر دو نظام حقوقی، حقوق و تکالیفی برای حمایت از اسیر مقرر شده است، به طوری که حتی در حقوق بین‌الملل معاصر کنوانسیون خاصی برای حمایت از اسیر وجود دارد که معروف به کنوانسیون سوم ژنو یا کنوانسیون رفتار با اسیران جنگی^۱ است. در این کنوانسیون، حقوق مختلفی در قالب قواعد کلی (مواد ۱۲-۱۶) و نیز در قالب قواعد جزئی‌تر برای

1. Geneva convention III relative to the Treatment of Prisoners of War (adopted 12 August 1949, entered into force 21 October 1950).

اسرای جنگی وضع شده است. مهم‌ترین سرفصل‌های مربوط به حقوق اسرا در این کنوانسیون عبارت‌اند از: ۱. قواعد مربوط به آغاز دستگیری (ماده ۱۷)؛ ۲. انتقال اسیران جنگی از منطقه عملیاتی (مواد ۱۹-۲۰)؛ ۳. نگهداری و شرایط معیشتی (مواد ۴۸-۲۱)؛ ۴. کار اسیران جنگی (۴۹-۵۷)؛ ۵. منابع مالی اسیران جنگی (۵۸-۶۸)؛ ۶. روابط اسیران جنگی با خارج (۶۹-۷۷)؛ ۷. روابط میان اسیران جنگی و مقامات رسمی (۷۸-۱۰۸)؛ ۸. پایان اسارت (۱۰۹-۱۲۱). علاوه بر آن، پروتکل الحاقی اول ۱۹۷۷ نیز در ماده ۱۰ بر همین حمایت‌ها تأکید دارد.

بنابراین درست است که در معاهدات ژنو اصطلاح خاص «اسیر مجروح» به عنوان یک دسته‌بندی مستقل به کار نرفته است، اما مجموعه‌ای از مقررات عام و خاص درباره مجروحان و نیز اسیران جنگی، حمایت از این گروه را پوشش می‌دهد. در مقابل، در فقه امامیه نیز مقررات و ضوابط مختلفی را در مورد اسیر جنگی بیان داشته است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بی‌تردید این احکام می‌تواند بیانگر نوع نگرش فقیهان امامیه به اسیر مجروح باشد. از همین رو، ضروری به نظر می‌رسد موضع فقه امامیه در این باره ارزیابی و بررسی گردد تا علاوه بر تبیین زوایای این موضع، چگونگی برخورد با اسیر مجروح در نظام فقهی و حقوقی اسلام روشن شود و بدین وسیله مبنایی برای تقنین مقررات قانونی اعم از قوانین داخلی و بین‌المللی فراهم آید.

گفتنی است که علی‌رغم اهمیت موضوع فوق، تاکنون این موضوع در قالب پژوهشی مستقل مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است و پژوهندگان عمدتاً در حوزه کلی حکم اسیر جنگی در فقه اسلامی قلم زده‌اند و در زمینه اسیری که مجروح است، نگاشته‌ای به رشته تحریر درنیاورده‌اند، چنان‌که در مقاله «تحلیل انتقادی دلایل فقیهان بر قتل، بردگی، منّ و فداء اسیر جنگی» از جواد ایروانی و دیگران، و همچنین در مقاله «تحلیل حقوق اسیران جنگی از منظر اسلام و فقهای مسلمان» و «واکاوی تطبیقی حقوق اسیران جنگی در اسلام و حقوق بین‌الملل» هر دو از محمد زرشکی و دیگران، اساساً به مسئله اسیر مجروح توجهی نشده است.

به هر رو، برای تبیین دقیق موضع فقه امامیه در قبال اسیر مجروح، مباحث این

نوشتار در دو محور اصلی ارائه خواهد شد: محور نخست، حکم فقهی مجروحی که حین مخاصمه اسیر شده و محور دوم، حکم فقهی مجروحی که بعد از مخاصمه اسیر شده است. اما پیش از پرداختن به این مباحث، شایان ذکر است که مراد از «اسیر» در این نوشتار، اسیر مجروح کافر و به عبارت دیگر، متخاصم با اسلام است. بدیهی است که حکم فقهی اسیر مسلمان تخصصاً از گستره این پژوهش خارج است.

۱. اسیر حین مخاصمه

مراد از اسیر حین مخاصمه اسیر مجروحی است که دارای دو ویژگی زیر باشد: اولاً در هنگامی که مخاصمه و درگیری پابرجاست و خاتمه نیافته، اسیر شود؛ ثانیاً در هنگام اسارت مجروح باشد و این جراحت به شکلی باشد که وی را از راه رفتن عاجز سازد. بر این اساس، رزنده‌ای که قبل از جنگ و یا پس از جنگ اسیر شود، تحت این مبحث نمی‌گنجد. همچنین رزنده‌ای که حین جنگ اسیر شده، اما در زمان اسارت مجروح نیست و یا جراحتش بسیار سطحی است، مشمول احکامی که در این بخش بیان خواهند شد، نمی‌شود.

شایان ذکر است که کودکان و زنان که در مباحث جهاد همواره با نگاهی سهل‌گیرانه‌تر به آن‌ها نگریسته می‌شود نیز از گستره این پژوهش خارج‌اند و موضوع در این نوشتار صرفاً «رزنده ذکور بالغ و عاقل» است.

۱-۱. آرای فقها پیرامون اسیر حین مخاصمه

فقیهان پیرامون رزنده‌ای که حین جنگ و مخاصمه اسیر شده و در زمان اسارت نیز جراحتی دارد که وی را از راه رفتن عاجز ساخته، دو دیدگاه مختلف بیان داشته‌اند. در ادامه، این دیدگاه‌ها به طور مجزا مورد توجه قرار می‌گیرند.

۱-۱-۱. جواز قتل

نخستین دیدگاه فقهی در خصوص اسیر حین مخاصمه این است که گرچه کشتن چنین اسیری واجب نیست، اما می‌توان وی را به قتل رسانید. این دیدگاه را که در این نوشتار تحت عنوان «نظریه جواز قتل» مطرح شده است، برخی فقیهان

سرشناس همچون محقق حلی و علامه حلی مطرح کرده‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۸۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۶۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ الف، ج ۱، ص ۴۹۰؛ علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۶۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۴۷؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۱۲۹-۱۳۰). نکته قابل تأمل در این نظریه آن است که محقق حلی و علامه حلی در بیان دیدگاه خویش از عبارت «لم یجب» استفاده کرده‌اند. برای مثال، محقق حلی می‌نویسد: «لو عجز الأسیر عن المشی لم یجب قتله لأنه لا یدری ما حکم الإمام فیه؛ اگر اسیر از راه رفتن ناتوان شد، قتل او واجب نیست، زیرا حکم امام راجع به او مشخص نیست» (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۸۹).

در این که مراد از «لم یجب» در این عبارت دقیقاً چیست و این که آیا در این عبارت صرفاً نفی وجوب شده یا نفی جواز، اختلاف هست. برخی از فقها معتقدند که مراد از این عبارت، نفی وجوب قتل است و لذا بدیهی است که از این عبارت، نفی جواز قتل نتیجه گرفته نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۱۰۴). اگر این تلقی از ظاهر عبارت پذیرفته شود، محقق حلی و علامه حلی که با عبارت «لم یجب» به بیان حکم اسیر حین مخاصمه پرداخته‌اند، مخالفت خود با وجوب قتل وی را بیان داشته‌اند، اما هیچ مخالفتی با جواز قتل او ابراز نکرده‌اند و لذا حکم جواز قتل پابرجاست.

۲-۱-۱. عدم جواز قتل و حکم به آزادی

در مقابل دیدگاه فوق که بیانگر جواز قتل اسیر بود، اغلب فقیهان بر عدم جواز قتل اسیر مجروح فتوا داده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳؛ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۳۹۶؛ ابن‌براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۱۷؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲؛ شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۶؛ شهید اول، ۱۴۱۰، ص ۸۳؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۹۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۱؛ شهید ثانی، ۱۴۲۲، ص ۳۰۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۹، ص ۴۶۵؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۴۶۵). نکته قابل توجه در خصوص دیدگاه حاضر این است که برخی معتقدان به این دیدگاه حتی عبارت «لم یجب» در کلام محقق و علامه حلی را همگرا با این نظریه تفسیر کرده‌اند و معتقدند این دو فقیه نیز اساساً به جایز بودن قتل اسیر مجروح پایبند نبوده و درصدد نفی جواز قتل بوده‌اند، منتها با آوردن تعبیر عام (عدم وجوب)، خاص (حرمت) را اراده کرده‌اند.

کرکی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۹۸). پرسشی که در خصوص این دیدگاه قابل طرح است ناظر بر تعیین تکلیف اسیر فوق الذکر می باشد، بدین بیان که وقتی وفق نظر مشهور فقها کشتن رزمنده مجروحی که حین مخاصمه اسیر شده، جایز نیست، سؤال این است که در چنین وضعیتی، آیا آزادسازی این اسیر واجب است یا این که با وجود جراحت، در اسارت باقی می ماند؟ گرچه شهید اول در دروس حکم به آزادسازی چنین اسیری را به شیخ طوسی منتسب کرده و به گونه ای اظهار نظر کرده است که گویی خود در این حکم تردیداتی دارد (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۷-۳۶)، اما اغلب فقیهان امامیه به طور قاطع فتوا به لزوم آزادسازی این نوع اسیر داده اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۱۰۴؛ عراقی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۲۸).

۲-۱. ارزیابی آرای فقها پیرامون حکم اسیر حین مخاصمه

برای ارزیابی آرای فقها پیرامون حکم اسیری که در حین مخاصمه و جنگ اسیر شده است، شایسته است که در دو محور مختلف زیر به تحلیل مباحث پرداخته شود:

۱-۲-۱. ارزیابی نظریه جواز قتل

حاصل دقت و تأمل در نظریه جواز قتل را می توان ضمن نکات زیر ارائه نمود:

یکم. واقعیت این است که گاه تعبیر «یجب» در لسان فقها در معنای لغوی خود استعمال می شود و نه در معنای شرعی اش که ناظر بر وجوب شرعی است. اگر محقق حلی و علامه حلی معنای لغوی «یجب» را اراده کرده اند که عبارت است از «ثبوت» (ابن اثیر، بی تا، ج ۵، ص ۱۵۲)، معنای کلام این دو فقیه آن خواهد بود که قتل اسیر مجروح ثابت نیست و این به معنای عدم جواز قتل خواهد بود. بسیاری از فقها نیز همین برداشت را از تعبیر معهود داشته اند. برای مثال، شهید ثانی در مسالک ذیل عبارت محقق حلی در شرایع می نویسد: «حق عبارت این است که مراد نفی جواز باشد نه نفی وجوب» (شهید ثانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۱) یا محقق کرکی در جامع المقاصد در ذیل عبارت علامه حلی در قواعد می نویسد: «شایسته است که مراد از نفی وجوب، نفی جواز باشد. بنابراین به وسیله عام، خاص (حرمت) را اراده کرده است» (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۹۸). محقق اردبیلی دلیل خویش مبنی بر برداشت «عدم جواز»

از تعبیر «لم یجب» در کلام فاضلین را این گونه بیان می‌دارد: «از آن جاکه قتل کافر اسیر مطلقاً برای غیر امام جایز نیست، ممکن است این احتمال داده شود که قتل وی در صورتی که توان راه رفتن و حاضر شدن نزد امام را نداشته باشد، می‌تواند واجب باشد. مصنف نیز برای رد این احتمال تصریح کرده است که «قتل کافر واجب نیست»، در حالی که مصنف خود اعتقاد دارد قتل وی جایز نیست» (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۴۶۵).

چنان که پیداست به اعتقاد محقق اردبیلی، فاضلین در راستای دفع توهم وجوب قتل، تعبیر به عدم وجوب کرده و اساساً در مقام بیان عدم جواز نبوده‌اند. به هر رو، حتی اگر بتوان از تعبیر «لم یجب» در کلام فاضلین، جواز قتل را نیز استفاده کرد، باز هم آنچه تعیین کننده خواهد بود مبانی و مستندات نظریات فقهی است و نه قائلان آن‌ها.

دوم. از برخی نصوص شرعی چنین استنباط می‌شود که قتل اسیر مجروح جایز است. این روایات مجموعاً سه روایت‌اند که در ادامه، به بیان و بررسی آن می‌پردازیم:

الف. علی بن جعفر از برادرش، امام موسی کاظم (ع)، روایت می‌کند و می‌گوید: «در مورد شخصی پرسیدم که عبد مشرکی را خریداری می‌کند در حالی که او در سرزمین مشرکان است. عبد می‌گوید نمی‌توانم راه بروم و مسلمانان می‌ترسند که عبد ملحق به دشمن شود. آیا قتل عبد جایز است؟ امام (ع) فرمود: زمانی که می‌ترسد به مشرکان ملحق شود، آن عبد را بکشد» (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۲۶۴؛ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۷۳).

ب. علی بن جعفر می‌گوید: از امام موسی کاظم (ع) پرسیدم: شخص مسلمانی عبد مشرکی را خریداری می‌کند که او در سرزمین شرک به سر می‌برد. عبد می‌گوید نمی‌توانم راه بروم و شخص مسلمان از این که عبد ملحق به قوم (دشمن) شود می‌ترسد. آیا کشتن آن عبد حلال است؟ امام (ع) فرمود: هنگامی که آن شخص مسلمان می‌ترسد که او به قومش یعنی دشمن ملحق شود، کشتن او جایز است» (علی بن جعفر، ۱۴۰۹، ص ۱۷۸).

ج. نعمان بن محمد در کتاب دعائم از امام صادق (ع) روایت کرده است که از ایشان چنین سؤال شد: مردی از مسلمانان که در سرزمین جنگ، مشرکی را خرید که

او را به مملکت اسلامی منتقل کند، ولی آن غلام توان راه رفتن نداشت و وسیله‌ای هم که بتواند او را سوار بر آن کند پیدا نکرد و ترسید که اگر رهایش کند به مشرکان بیفوندد. باید با او چه کند؟ فرمود: او را بکشد و رهایش نکند. همچنین سزاوار است غنایمی را که مسلمین قادر نیستند به سرزمین اسلامی بیاورند، چه پیش از قسمت و چه بعد از آن، نابود کند» (نعمان بن محمد، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۸۳).

سوم. پیرامون سند روایات فوق اشکالاتی وجود دارد. توضیح آن که دو روایت نخست از علی بن جعفرند. وی برادر امام موسی کاظم (ع) بود و رجالیان او را ثقه و جلیل‌القدر معرفی کرده‌اند (شیخ طوسی، بی‌تا، ص ۸۷). وی کتبی در مسائل حلال و حرام دارد که به صورت سؤال از برادرش امام موسی کاظم (ع) پرسیده است و به کتاب مسائل علی بن جعفر معروف است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۲۵۲). این کتاب یکی از کتب چهارصدگانه معتبر شیعه به شمار می‌آمده و روایاتی از این کتاب در قرب الاسناد حمیری و سپس در کتب کافی و فقیه و تهذیب و استبصار و دیگر کتب حدیثی نقل شده است. با وجود این، مشکل اصلی این است که ثابت نشده آنچه امروزه با نام مسائل علی بن جعفر در دسترس است و حر عاملی از آن نقل روایت کرده و متن کامل آن در جلد دهم بحار الانوار درج شده، همان کتاب معروف مسائل علی بن جعفر باشد (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱۱، ص ۴۰۶۷). از همین رو، فقها به روایات موجود در این کتاب عمل نمی‌کنند، مگر این که در صورتی توسط کلینی، صدوق، شیخ طوسی و حمیری نقل شده و شرایط لازم جهت استناد را داشته باشند. از همین زاویه، روایت دوم که تنها در کتاب امروزی «مسائل علی بن جعفر» آمده به جهت سندی قابلیت استناد ندارد، زیرا اصالت کتاب مذکور در هاله‌ای از ابهام است.

چهارم. روایت نخستین، علاوه بر کتاب امروزی مسائل علی بن جعفر، در قرب الاسناد حمیری هم ذکر شده است. بر این اساس، تنها منبع این روایت کتاب مسائل علی بن جعفر نیست تا به این واسطه مخدوش دانسته شود. با وجود این، مشکل سند این روایت آن است که مرسله است و علاوه بر ارسال، اغلب فقیهان امامیه از عمل و استناد به این روایت رویگردان شده‌اند و این دو اشکال، مانع صحت تمسک به آن است.

پنجم. روایت سوم نیز به لحاظ سندی ضعیف است، چراکه این روایت نیز ارسال دارد، زیرا نعمان سلسله سند را در این روایت ذکر نکرده است. بر فرض که روایت صحیح‌ه هم تلقی شود، اعراض فقها از آن موجب می‌شود اتکا به آن با مانع روبه‌رو باشد، چراکه احدی از فقها به مضمون این روایت فتوایی نداده‌اند.

ششم. این روایات فارغ از اشکالات سندی، به جهت دلالتی نیز قابلیت استناد ندارند، زیرا موضوع آن‌ها اولاً عمدتاً خرید غلام است (جز روایت سوم)، نه به اسارت درآوردن رزمنده کافر؛ ثانیاً محل معامله صرفاً دارالحرب و سرزمین دشمن است؛ ثالثاً عبد مذکور توان راه رفتن ندارد نه این که لزوماً زخمی باشد. از همین رو، فرضی که عبد بیمار است یا به دلیل پیری توان راه رفتن ندارد را نیز دربرمی‌گیرد و اعم از وضعیتی است که وی زخمی باشد. رابعاً روایت سوم که صرفاً ناظر بر اسیر است نه خرید عبد، حکم قتل را منوط به شرایطی از جمله خوف الحاق اسیر به سپاه کفر نموده است. در واقع، این روایت بیانگر شرایطی ویژه است که اگر اسیر مجروح آزاد شود، قوای دشمن تجدید خواهد شد و نهایتاً منجر به تضعیف لشکر اسلام می‌گردد. این در حالی است که مبحث حاضر فارغ از این وضعیت خاص، حکم اسیر مجروح را پی می‌گیرد. به علاوه، اشکالات سندی در این روایات خود مانع بزرگی است که چشم‌پوشی از آن به سهولت ممکن نیست. بنابراین، هیچ دلیلی بر وجوب قتل اسیر مجروح حین مخاصمه وجود ندارد.

۲-۲-۱. ارزیابی نظریه عدم جواز قتل و حکم به آزادی

دومین دیدگاه فقهی در خصوص اسیر حین مخاصمه این است که قتل وی جایز نیست، بلکه وی آزاد خواهد شد. برای ارزیابی بهتر این دیدگاه لازم است که در دو محور به آن پرداخته شود:

مستند عدم جواز قتل

مشهور فقهای امامیه با تکیه بر روایت ذیل به نظریه عدم جواز قتل اسیر مجروح حین مخاصمه، گرویده‌اند: «علی بن ابراهیم از پدرش، از قاسم بن محمد از منقری از عیسی بن یونس اوزاعی از زهری از امام سجاد، علی بن الحسین (ع) روایت می‌کند که آن حضرت فرمود: اگر اسیری را گرفتی و او از راه رفتن عاجز بود و

وسیله‌ای نداشتی که او را با خود حمل نمایی، آزادش کن و او را نکش، زیرا نمی‌دانی حکم امام در مورد او چیست» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۲۸)

چنان‌که از ظاهر این روایت بخصوص تعبیر فعل نهی در آن (لَا تَقْتُلُهُ) به روشنی مستفاد است، قتل اسیری که توان راه رفتن ندارد، جایز نیست و ممنوع است. مصداق اتم آن اسیری است که به دلیل جراحت توان راه رفتن ندارد. با این حال، در خصوص این روایت باید به نکات زیر توجه نمود:

یکم. سند این روایت در تهذیب چنین است: «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْمُنْقَرِي، عَنْ عِيسَى بْنِ يُونُسَ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۵۳). ظاهراً سند تهذیب درست است، زیرا منظور از اوزاعی «عبدالرحمن بن عمرو الاوزاعی» یکی از فقهای بزرگ عامه در قرن دوم هجری است. عیسی بن یونس که او هم از فقهای عامه است از اوزاعی نقل روایت می‌کرده است نه این‌که عیسی بن یونس همان اوزاعی باشد.

دوم. گرچه روایت فوق به جهت دلالتی مشکل خاصی ندارد، اما در سندش علاوه بر این‌که سه شخصیت معروف عامه یعنی عیسی بن یونس، محمد بن عمرو اوزاعی و زهری وجود دارند که در نزد امامیه قابل اعتماد نیستند (شیری، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۳۷۲۰)، دو شخص دیگر وجود دارند که در وثاقتشان تردید جدی هست. این دو راوی عبارت‌اند از:

الف. المنقري: منظور از المنقري، سلیمان بن داود منقري است، زیرا این فرد است که قاسم بن محمد از او روایت می‌کند و او از حفص بن غیاث (خویی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۶۹). وی عامی‌مذهب است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۷۴) و در نگاه صاحب‌نظران رجالی، دو دیدگاه درباره این شخص وجود دارد: دیدگاه اول او را ضعیف و غیرثقه می‌داند (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۵؛ شیری زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۷۱۰؛ علامه مجلسی، ۱۴۲۰، ص ۸۹)، اما در دیدگاه دوم، وی ثقه و قابل اعتماد است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۷۴؛ خویی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۶۹). به نظر می‌رسد دیدگاه دوم صحیح باشد، زیرا از یک سو، نجاشی که از قدمای رجالیان و اضبط آنان است، او را توثیق کرده است. از دیگر سو، مستند

تضعیف علامه حلی در مورد وی، گفته‌های ابن غضایری است که در نزد رجالیان این گفته‌ها غالباً پذیرفته نیستند و ناشی از دیدگاه‌های تنگ‌نظرانه اعتقادی اویند (خویی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۶۹).

ب. قاسم بن محمد: نجاشی او را «القاسم بن محمد القمی» معرفی کرده و دیگران وی را «الاصبهانی» خوانده‌اند، اما ظاهراً هر دو یک نفرند (خویی، بی‌تا، ص ۱۵، ۴۷؛ شبیری، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۵۸۷۲) و در کتب رجالی به «کاسام» یا «کاسولا» توصیف می‌شود (خویی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴۷). ابراهیم بن هاشم از او روایت می‌کند و او از سلیمان بن داود منقروی (خویی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴۷). به هر رو، قاسم بن محمد نزد همه رجالیان غیرثقه تلقی شده است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۱۵؛ ابن داود حلی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۴؛ علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۸؛ خویی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴۶-۴۷).

بنابراین روایت فوق به لحاظ سندی، به خصوص با توجه به وجود دو راوی مذکور، بسیار ضعیف است.

سوم. به‌رغم ضعف سندی روایت یادشده، این روایت مورد قبول قرار گرفته است، زیرا مشهور فقها به این روایت فتوا داده‌اند و حتی شخصی مثل ابن ادریس که عمل به خبر واحد را جایز نمی‌داند به آن عمل کرده (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲) و عمل اصحاب جبران‌کننده ضعف روایت شده است (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۱۰۵). از تعبیر شیخ طوسی در مبسوط به‌خوبی مستظهر است که مبنای فتوای وی در عدم قتل اسیر مجروح، روایت فوق‌الذکر است، زیرا مفاد کلام شیخ دقیقاً منطبق با روایت مذکور است و حتی در برخی تعابیر یکسان است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳). البته انجبار ضعف سند به‌واسطه عمل اصحاب، امری مبنایی است و اگر مبنای مشهور در جبران مطلق ضعف سند پذیرفته نشود و نظریه مخالف آن یعنی عدم جبران ضعف به‌واسطه شهرت عملی (خویی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۴۷) پذیرفته شود، نمی‌توان مستندی برای عدم جواز قتل اسیر مجروح یافت. با این حال، این نوشتار بدون ورود به نقد و تحلیل این مبانی (نک: زرندی رحمانی، ۱۳۹۶، ج ۶، ص ۹-۲۷)، ضمن همراهی با نظر مشهور، عمل به روایت فوق‌الذکر را بلامانع می‌داند.

چهارم. از روایت بالا این معنا قابل برداشت است که صدور برخی احکام

مخصوص امام یا حاکم است و کسی به غیر از امام و حاکم حق اجرای آن حکم را ندارد و ولایت این امر را حاکم و امام به عهده دارد، مانند آنچه در خصوص مجازات زانی محصن مطرح است. حکم کشتن اسیر مجروح نیز از همین قسم احکام است و وقتی چنین شخصی به اسارت درمی آید، فرماندهان یا رزمندگان حق کشتن وی را ندارند (ترحینی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۶۵۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۱۰۴؛ عراقی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۲۸). نکته قابل توجه دیگر در خصوص این روایت، معطوف بودن آن به اسیری است که توان راه رفتن ندارد، نه این که لزوماً مجروح باشد. البته اعم بودن مفاد روایت به تنهایی نمی تواند مانع تمسک به آن در اثبات معنای اخص باشد، زیرا به هر رو، یکی از موارد ناتوانی در راه رفتن، ناتوانی به واسطه جراحت در زمان نبرد است.

مستند لزوم آزادسازی

پس از اثبات عدم جواز قتل اسیر مجروح، لزوم آزادسازی وی دومین حکمی است که در دیدگاه دوم از قول فقها بیان شد. با عنایت به پذیرش روایت امام سجاد (ع) و پایبندی به مبنای انجبار ضعف سندی با عمل اصحاب، تعبیر «فَأُرْسِلَهُ: آزادش کن» در این روایت به وضوح بر لزوم آزادسازی اسیر مجروح دلالت دارد. پس با این بیان، دلالت روایت نسبت به حکم مذکور تام است و تنها مشکل روایت، سند آن بود که بررسی اش گذشت.

۲. اسیر پس از مخاصمه

فقها در خصوص رزمنده دشمن که پس از جنگ به اسارت درآید، اختلاف نظر دارند. پیش از پرداختن به تبیین آرای فقها در این باره، ذکر دو نکته به عنوان مقدمه این بحث، ضروری است:

- نکته اول:** درباره اسیر پس از مخاصمه، تفاوتی میان اسیر مجروح و غیر آن نیست و حکم مسئله یکسان است. از همین رو، فقها در این فرع اساساً به بحث مجروح بودن اسیر تصریح یا تأکیدی نداشتند و حکم را مطلقاً بیان داشته اند.
- نکته دوم:** منظور از اسیر در این فرض، اسیر مردی است که بالغ و عاقل است. لذا حکم زنان، چنان که پیش تر هم تأکید شد، از گستره این پژوهش خارج است.

۱-۲. آرای فقها درباره اسیر پس از مخاصمه

در مجموع، سه دیدگاه فقهی مختلف درباره اسیر پس از مخاصمه وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱-۱-۲. تخیر میان سه حکم

بنابر دیدگاه نخستین که فقها بیان داشته‌اند، حکم اسیر پس از مخاصمه حکم بسیط و جزئی نیست، بلکه در چنین وضعیتی، امام یا منصوب امام میان اجرای این سه حکم مخیر است: آزاد کردن اسیر در مقابل گرفتن عوض (فداء)؛ آزاد کردن اسیر بدون گرفتن عوض (منت نهادن)؛ به بردگی گرفتن اسیر.

مشهور فقهای امامیه این دیدگاه را پذیرفته‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۸۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۳۹۴؛ نجفی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۹۴) و حتی برخی فقها مدعی شده‌اند که فقیهان امامیه جملگی بر این دیدگاه‌اند (نجفی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۲۷-۱۲۸).

۲-۱-۲. تخیر میان چهار حکم

از دید برخی فقها علاوه بر سه حکم بالا، امام اختیار کشتن چنین اسیری را نیز دارد. بر این پایه می‌توان موارد و گستره اختیار امام در این دیدگاه را این‌گونه تصویر نمود: آزاد کردن اسیر در مقابل گرفتن عوض (فداء)؛ آزاد کردن اسیر بدون گرفتن عوض (منت نهادن)؛ به بردگی گرفتن اسیر؛ کشتن اسیر.

طبرسی در مجمع البیان و قاضی ابن براج در مهذب به این دیدگاه باور دارند (طبرسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۴۸؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۱۶-۳۱۷). این دیدگاه با افزودن حکم کشتن به موارد اختیار امام، از دیدگاه نخست متمایز شده است، وگرنه در سه مورد نخست حکم اختیاری یکسان است.

۳-۱-۲. تفصیل در چگونگی تخیر

در خصوص اسیر پس از مخاصمه، دیدگاه سومی را سه تن از فقها یعنی شیخ طوسی در مبسوط، ابن حمزه در الوسیله و علامه حلی در مختلف الشیعه مطرح

کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۰۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۲۳) که ظاهراً ناظر به موارد اختیاری است که در دیدگاه نخست بیان شده‌اند، با این تفاوت که با توجه به باورهای اعتقادی اسیر، میان موارد اختیار تفصیل قائل شده‌اند. وفق این نظریه برای اسیر پس از مخاصمه دو حالت کلی قابل تصور است:

۳. اسیر کتابی

اگر اسیر پس از مخاصمه از کفار صاحب کتاب آسمانی باشد و در نتیجه، امکان انعقاد قرارداد ذمه با وی وجود داشته باشد، امام مخیر است که در حق وی یکی از احکام زیر را اجرا نماید: آزاد کردن اسیر در مقابل گرفتن عوض (فداء)؛ آزاد کردن اسیر بدون گرفتن عوض (منت نهادن)؛ به بردگی گرفتن اسیر.

۴. اسیر غیرکتابی

اگر اسیر پس از مخاصمه از کفار صاحب کتاب آسمانی نباشد و در نتیجه، امکان انعقاد قرارداد ذمه با وی وجود نداشته باشد، امام میان اجرای این دو حکم در حق وی مخیر است: آزاد کردن اسیر در مقابل گرفتن عوض (فداء)؛ آزاد کردن اسیر بدون گرفتن عوض (منت نهادن).

شگفتی این نظریه به جهت کاربردی، از این قرار است که اگر رزمنده اسیر از کفار غیرکتابی همچون بت پرستان و گاوپرستان باشد، از وضعیت بهتری برخوردار خواهد شد، زیرا در هر صورت آزاد خواهد شد، خواه با پرداخت عوض و خواه بدون آن، و نهایتاً در هیچ صورتی به بردگی گرفته نخواهد شد. این درحالی است که در صورت کتابی بودن وی، ممکن است آزاد نشود و به بردگی گرفته شود.

ارزیابی آرای فقها درباره حکم اسیر پس از مخاصمه

دقت و تأمل در مبانی آرای فقهی فوق نتایج زیر را به همراه دارد:

یکم. نظریه اول و دوم فقها از این جهت با یکدیگر متفاوت‌اند که در نظریه دوم کشتن اسیر نیز به موارد اختیار امام افزوده شده است. واقعیت این است که برای این افزوده، دلیل معتبری وجود ندارد، بلکه چنان‌که صاحب جواهر تأکید می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۱۲۷)، اساساً دلیلی برای آن بیان نشده است. علاوه بر این‌که

ادله نظریه نخست که موارد اختیار امام را تنها سه مورد می‌دانند، خود دلیل بر عدم صحت این نظریه به شمار می‌روند. بر این پایه، نظریه دوم قابل دفاع نیست.

دوم. بررسی منابع شرعی نشان می‌دهد نظریه نخست فقها مستنداتی دارد که بررسی آن‌ها ضروری است. غیر از اجماع (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۵۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۲۰۳) که به نظر ما به جهت عدم تحقق یا دست‌کم مدرکی بودن، قابلیت استناد ندارد، دو دلیل زیر مهم‌ترین ادله نظریه نخست به شمار می‌روند:

الف. قرآن کریم: خداوند متعال در آیه چهارم سوره محمد (ص) می‌فرماید: «و هنگامی که با کافران (جنایت‌پیشه) در میدان جنگ روبه‌رو شدید گردن‌هایشان را بزنید، (و این کار را همچنان ادامه دهید) تا به اندازه کافی دشمن را در هم بکوبید. در این هنگام، اسیران را محکم ببندید، سپس یا بر آنان منت گذارید (و آزادشان کنید) یا در برابر آزادی از آنان فدیّه [= غرامت] بگیرید، (و این وضع باید همچنان ادامه یابد) تا جنگ بار سنگین خود را بر زمین نهد. (آری)، برنامه این است. و اگر خدا می‌خواست خودش آن‌ها را مجازات می‌کرد، اما می‌خواهد بعضی از شما را با بعضی دیگر بیازماید، و کسانی که در راه خدا کشته شدند، خداوند هرگز اعمال‌شان را از بین نمی‌برد».^۱

این آیه تنها دو راه برای برخورد با اسرا پیش‌بینی کرده است: نخست آزاد کردن بدون عوض (منت) و راه دوم، آزاد کردن در قبال عوض یا غرامت (فداء). اما این که به بردگی گرفتن اسیر چگونه به این دو مورد افزوده شده است، پاسخ در مراجعه به دومین مستند نظریه نخست روشن می‌شود.

الف. روایت طلحه بن زید: طلحه بن زید از امام صادق (ع) نقل می‌کند: وقتی جنگ بار خود را بر زمین گذاشت و جای پای جنگجویان محکم شد، هر کس که در آن حال اسیر شود و به دست آنان افتد، امام درباره او اختیار دارد: اگر بخواهد بر آنان منت گذارد و رهایشان می‌کند، و اگر بخواهد از آنان فدیّه می‌گیرد، و اگر بخواهد آنان را به بردگی می‌گیرد و آنان برده می‌شوند» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۲۲).

۱. «إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنُتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَآتَتْكُمْ مِنْهُمْ وَلَٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ».

این روایت به لحاظ دلالتی، تام است، اما به جهت سندی ملاحظاتی دارد. مهم‌ترین چالش سندی این روایت، وجود طلحة بن زید در سلسله سند آن است. طلحه مطابق با نظر شیخ طوسی در الفهرست، عامی مذهب (شیخ طوسی، بی‌تا، ص ۸۶) و بر اساس نظری در کتاب رجال، بتری مذهب (گروهی از زیدیه) بوده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۷، ص ۱۳۸). با وجود این، چنان‌که شیخ در الفهرست هم اشاره می‌کند، به‌رغم غیرامامی بودن این راوی، وی مورد اعتماد و وثوق است (شیخ طوسی، بی‌تا، ص ۸۶) و از همین رو، برخی فقها روایات او را «ضعیف کالموثق» دانسته (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۴۶) و برخی دیگر حتی به قوّت روایاتش اذعان داشته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۳۷۴). بر این پایه، به جهت سندی نیز روایت مذکور خالی از اشکال است.

سوم. به‌رغم این‌که نص قرآن کریم حکم اسیر را دایره میان آزادسازی با منت یا آزادسازی در مقابل غرامت بیان کرده است، اما روایت فوق‌الذکر حکم سومی به آن افزوده که عبارت است از به‌بردگی گرفتن. این تقیید و افزوده، به جهت مبنایی هیچ مانعی ندارد، زیرا وفق دیدگاه مقبول نزد فقیهان و اصولیان امامیه، حتی تخصیص عام قرآنی با خبر واحد نیز بی‌اشکال است (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۱۰)، درحالی‌که در مانحن‌فیه تخصیصی هم در میان نیست، بلکه حکمی در راستای تبیین و توسعه آیه قرآن، به‌واسطه روایت بیان شده است.

چهارم. نظریاتی که در بخش حکم اسیر پس از مخاصمه بیان شد، ناظر به اسیر مجروح ارائه نشده و مستندات بیان شده همچون آیه شریفه و روایت فوق‌الذکر هیچ یک معطوف به اسیر مجروح نیستند. آنچه در این بخش آمده است، جملگی در خصوص اسیر پس از مخاصمه بدون تقید به مجروح بودن است. در واقع، در زمینه اسیر مجروح پس از مخاصمه، برخلاف اسیر مجروح حین مخاصمه، نصوص شرعی ساکت‌اند و فقط از باب اطلاق ادله می‌توان اسیر مجروح را به‌مثابه فردی از اسرا که پس از مخاصمه به اسارت گرفته شده‌اند، مورد حکم قرار داد.

بازنگاهی فقهی به حکم اسیر مجروح

دقت و ژرف‌اندیشی در ادله فقهی نشان می‌دهد که رویکرد فقهی در قبال اسیر

مجروح می‌تواند اندکی متفاوت‌تر از مطالبی باشد که تاکنون بیان شد. از همین رو، ما معتقدیم هم در خصوص اسیر حین مخاصمه و هم در خصوص اسیر پس از مخاصمه، می‌توان دست کم در نوع استدلال‌ها بازاندیشی نمود. توضیح بیشتر در قالب نکات زیر ارائه خواهد شد:

یکم. به اعتقاد ما برخلاف تلقی عمومی فقها که در خصوص اسیر پس از مخاصمه به آیه چهارم سوره محمد (ص) تمسک جسته‌اند، این آیه در مقام بیان حکم اسیر حین مخاصمه است، زیرا در این آیه تعبیر «حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» پس از بیان حکم اسیرایی بیان شده است که پس از این وضعیت به اسارت گرفته شده‌اند، منتها تکلیف آزادسازی آنان پس از جنگ مشخص خواهد شد. به عبارت دیگر، تکلیف رزمندگان مسلمان به «ضرب الرقاب» و «شدّوا الوثاق» هر دو مربوط به زمان پیش از «تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» است. لذا استناد به این آیه در خصوص اسیر پس از مخاصمه صائب نمی‌نماید.

دوم. روایت طلحة بن زید که درباره اسیر پس از مخاصمه به آن استناد شده است دو بخش مجزا دارد که در بخش نخست، حکم اسیر حین مخاصمه، با استناد به آیه محاربه، کشته شدن یا قطع دست و پا بیان شده و در بخش دوم، حکم اسیر پس از مخاصمه، آزادی در قبال عوض، آزادی بدون عوض یا به بردگی کشیدن عنوان شده است. این در حالی است که در آیه چهارم سوره محمد (ص)، حکم اسیر حین مخاصمه، آزادسازی (خواه در قبال عوض، خواه بدون عوض) عنوان گردیده که در این روایت اساساً مورد حکم قرار نگرفته است. با این همه، آنچه مهم به نظر می‌رسد این است که موضوع این روایت، مطلقاً اسیر است و اختصاصی به اسیر مجروح ندارد.

سوم. بر پایه قواعد اصولی، اگر حکم خاصی در خصوص اسیر مجروح صادر نشود، اطلاق ادله فوق‌الذکر می‌تواند مبنای اصدار فتوا باشد. اما اگر نص خاصی در خصوص اسیر مجروح وارد شده باشد و به عبارتی، حکم اسیر مجروح در قالب یک نص خاص بیان شود، عموم و اطلاق ادله مذکور مورد تخصیص و تقیید قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد در خصوص اسیر مجروح می‌توان به روایت «علی بن

ابراهیم» استناد جست.

با وجود این، معتقدیم این روایت تنها ناظر بر فرض اسارت حین مخاصمه نیست، زیرا به صورت کلی بیان شده است: «إِذَا أَخَذْتُ أَسِيرًا، فَعَجَزَ عَنِ الْمَشْيِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۲۸) و در این زمینه که اسیر، حین مخاصمه به اسارت درآمده است یا پس از آن، روایت مذکور اطلاق دارد. بر این پایه، دلیلی برای اختصاص این روایت به اسارت حین مخاصمه وجود ندارد و لذا با توجه به فقدان نص در فرض اسیر پس از مخاصمه، روایت فوق در این فرض نیز می تواند مبنای عمل قرار گیرد. بنابر این روایت، حکم قابل اجرا در مورد اسیر مجروح، خواه حین مخاصمه و خواه پس از آن به اسارت گرفته شده باشد، آزادسازی است، اما این که آزادسازی در قبال عوض انجام می گیرد یا بدون عوض، با عنایت به قرآینی همچون حکم مصرح در آیه چهارم سوره محمد (ص) و روایات، در حیطة اختیار امام و حاکم جامعه اسلامی است.

چهارم. این که تلاش شد از اطلاق روایت «علی بن ابراهیم» حکم اسیر بعد از مخاصمه نیز روشن گردد به این جهت بود که در ادبیات فقهی در رابطه با حکم این نوع اسیر مباحثات علمی درگرفته است. در واقع، برای پاسخ به پرسش سنتی و متداول فقها در رابطه با حکم اسیر پس از مخاصمه، اطلاق این روایت بیان گردید که نتیجه آن حکم به آزادسازی وی است. اما از یک زاویه دیگر نیز می توان به این موضوع نگریست و آن این که آنچه تحت عنوان «اسیر پس از مخاصمه» مطرح شده است، یک تأسیس برساخته فقهی است و دقیقاً از همین رو در نصوص شرعی اثری از آن دیده نمی شود.

پنجم. در خصوص نتیجه این نوشتار، توجه به دو نکته تکمیلی ضروری است: اولاً مراد از مجروح در نظریه فوق، هر نوع جراحاتی نمی تواند باشد. برای مثال، اگر جراحات در حد ورود یک دامیه بر دست یا صورت شخص است، احکام اسیر مجروح در خصوص چنین شخصی جاری نخواهد شد. مراد از اسیر مجروح، با تکیه بر منای ارائه شده در روایات، اسیری است که به واسطه جراحات، توان راه رفتن ندارد، و به اصطلاح جراحات وی به حدی است که او را زمین گیر کرده است. بر این اساس، حکم اسیری که جراحات سطحی دارد، تابع حکم اسرای غیرمجروح است، چنان که

اسیری که به واسطه بیماری توان راه رفتن ندارد نیز همسان با اسیر مجروح تلقی می‌شود. ثانیاً حکم آزادسازی اسیر مجروح حکمی کلی و الزامی برای همه شرایط و وضعیت‌ها نیست، زیرا دست‌کم در حالتی که ترس الحاق اسیر به سپاه دشمن وجود دارد، آزادسازی با مانع روبه‌روست، چراکه عملاً منتهی به تضعیف سپاه اسلام می‌شود.

نتیجه‌گیری

در کنوانسیون سوم ژنو معروف به کنوانسیون رفتار با اسیران جنگی، حمایت‌های مختلفی از اسیران جنگی پیش‌بینی شده است، از جمله راجع به اسیر مجروح، گرچه عنوان مستقل «اسیر مجروح» را ندارد. اما در فقه امامیه پیرامون این گونه خاص از اسرا به صورت اختصاصی مباحث مختلفی طرح و بررسی شده است که ضرورت معرفی آن‌ها در نظام حقوق بین‌الملل معاصر از دیدگاه اسلامی وجود دارد. اسیران مجروح از منظر فقه بشردوستانه اسلامی بر دو گونه‌اند: نخست آنانی که حین مخاصمه اسیر می‌شوند و دوم کسانی که پس از پایان مخاصمه به اسارت درمی‌آیند. در خصوص اسیر حین مخاصمه، گرچه برخی فقها فتوا به جواز قتل داده‌اند، اما مبتنی بر ادله استوار فقهی، چنین اسیری کشته نمی‌شود، بلکه آزاد می‌گردد، اما این که آزادسازی وی معوض باشد یا غیرمعوض، تصمیم با حاکم اسلامی است. درباره اسیر پس از مخاصمه نیز در میان فقها اختلاف نظر وجود دارد که می‌توان نظریات ارائه شده در این زمینه را در قالب سه دیدگاه مختلف ارائه نمود. وجه اشتراک دیدگاه‌های فوق این است که یکی از موارد اختیار حاکم اسلامی در همه این نظریات، آزادسازی اسیر پس از مخاصمه است. ارزیابی آرای مذکور هم نشان می‌دهد که تنها حکم صائب و قابل جریان در خصوص اسیر پس از مخاصمه، همچون اسیر حین مخاصمه، آزادسازی است، اما این که آزادسازی معوض باشد یا غیرمعوض، حاکم اسلامی تصمیم‌گیرنده است.

کتابنامه

۱. ابن اثیر، محمد بن مبارک. (بی‌تا). النهایة فی غریب الحدیث. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۲. اردبيلي، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ش). مجمع الفائدة و البرهان في شرح الارشاد الاذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۳. ترحيني عاملي، سيد محمد حسن. (۱۴۲۷ق). الزبدة الفقيهيه في شرح الروضة الفقيهيه. قم: دار الفقه للطباعة و النشر.
۴. حلي (محقق حلي). (۱۳۸۸). شرايع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام. تهران: پاسدار اسلام.
۵. حلي ابن ادریس. (۱۴۱۰). سرائر الحاوي لتحرير الفتاوى. قم: مؤسسه نشر الاسلامي.
۶. حلي (علامه حلي)، حسن بن يوسف. (۱۳۸۱ق). خلاصه الاقول. نجف: منشورات المطبعة الحيدريه.
۷. حلي (علامه حلي)، حسن بن يوسف. (۱۴۱۱ق). تبصرة المتعلمين في الاحكام الدين. تهران: مؤسسه چاپ و نشر.
۸. حلي (علامه حلي)، حسن بن يوسف. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب في تحقيق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الاسلاميه.
۹. حلي (علامه حلي)، حسن بن يوسف. (۱۴۱۳ق الف). قواعد الاحكام. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۱۰. حلي (علامه حلي)، حسن بن يوسف. (۱۴۱۳ق ب). مختلف الشيعه. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۱۱. حلي (علامه حلي)، حسن بن يوسف. (۱۴۱۴ق). تذكرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۲. حلي (علامه حلي)، حسن بن يوسف. (۱۴۲۰ق). تحرير الاحكام. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۳. حلي، علي بن داود. (۱۳۸۳). رجال ابن داود. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. حميري، عبد الله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الاسناد. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۵. خويي، سيد ابوالقاسم. (بی تا). معجم الرجال الحديث. قم: مؤسسة الخوئي الإسلامية.
۱۶. رحمانی زروندی، محمد. (۱۳۹۶ش). قاعده انجبار ضعف سند با عمل مشهور. جستارهای فقهی و اصولی، ۳ (۶) ص ۹-۲۸. <https://doi.org/10.22081/jrj.2017.65416>
۱۷. زينجانی، سيد موسی. (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
۱۸. طباطبایي، سيد علي (۱۴۱۸ق). رياض المسائل. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۹. طبرسي، فضل بن حسن. (بی تا). مجمع البيان في التفسير القرآن. بيروت: دارالمعرفه.
۲۰. طرابلسي، قاض ابن براج. (۱۴۰۶ق). المذهب. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۲۱. طوسی ابو جعفر، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ش). المبسوط في فقه الاماميه. قم: المكتبة المرتضويه.
۲۲. طوسی ابو جعفر، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهاية في المجرّد الفقه و الفتاوى، بيروت: الناشر دار الكتب العربي.
۲۳. طوسی ابو جعفر، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذيب الاحكام. تهران: دار الكتب الاسلاميه.
۲۴. طوسی ابو جعفر، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). رجال الطوسي. قم: دفتر انتشارات اسلام.
۲۵. طوسی ابو جعفر، محمد بن حسن. (بی تا). الفهرست. نجف الاشرف: المكتبة الرضويه.

٢٦. طوسی، محمد بن علی بن حمزه. (١٤٠٨ق). الوسيلة الى نيل الفضيلة. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
٢٧. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی. (١٤١٠ق). لمعة دمشقیة فی الفقه الامامیه. بیروت: دارالتراث-دارالاسلامیه.
٢٨. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی. (١٤١٧ق). الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٢٩. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی. (١٤١٩ق). فوائد القواعد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
٣٠. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی. (١٤١٣ق). مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
٣١. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی. (١٤٢٢ق). حاشیه للشرایع. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
٣٢. عاملی (شیخ حر)، محمد بن حسن. (١٤٠٩ق). تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
٣٣. عراقی، آقا ضیاء الدین. (١٤١٤ق). شرح تبصره المتعلمین. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٣٤. علی بن جعفر. (١٤٠٩ق). مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
٣٥. کرکی، علی بن حسین. (١٤١٤ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
٣٦. کلوب، رابرت؛ هاید، ریچارد. (١٣٦٤ش)، درآمدی بر حقوق مخاصمات مسلحانه، (مترجم: سید حسام الدین لسانی). تهران: انتشارات مجمع علمی و فرهنگی مجد.
٣٧. کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٢٩ق). الکافی. قم: دارالحديث للطباعة و النشر.
٣٨. مجلسی، محمد باقر. (١٤٠٤ق). مراه العقول فی شرح الاخبار آل الرسول. قم: دار الکتب الاسلامیه.
٣٩. مجلسی، محمد باقر. (١٤٢٠ق). الوجیزه فی الرجال. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
٤٠. مغربی، نعمان بن محمد. (١٣٨٥ش). دعائم الاسلام. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
٤١. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم. (١٤٢٧ق). فقه الحدود و التعزیرات. قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید رحمه الله.
٤٢. نجاشی، احمد بن علی. (١٤٠٧ق). رجال النجاشی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٤٣. نجفی، محمد حسن. (١٤٣٩ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.



Multiplicity of Foundations, Plurality of Meanings; A Methodological Analysis of Interpretive Differences Regarding "al-Ṣalāt al-Wuṣṭā"

Meysam Shoaib¹ | Khaterreh Shahinfard² | Reza Mollazadeh Yamchi³

1. PhD Graduate, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: m.shoaib68@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Law, Shahrekord Branch, Islamic Azad University, Shahrekord, Iran. Email: ava_shahin@yahoo.com
3. Corresponding Author, Postdoctoral Researcher, Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 15 August 2025
Revised: 3 September 2025
Accepted: 30 September 2025
Available online 4 October 2025

Keywords:
The Middle Prayer (al-Ṣalāt al-Wuṣṭā), Interpretation of Qur'an 2:238, Inferential Methodologies, Interpretive Disagreement, Quranic Jurisprudence.



ABSTRACT

The Quranic injunction to safeguard "the middle prayer" (al-ṣalāt al-wuṣṭā) in Qur'an 2:238, despite its textual clarity, has generated one of the most extensive jurisprudential-exegetical debates due to ambiguity concerning its specific referent. Previous studies have predominantly focused on identifying the referent, attempting to favor one opinion among the numerous views proposed. Adopting a novel approach through the deconstruction and comparative analysis of inferential methodologies, this article addresses the fundamental question: what underlies this interpretive diversity? The findings reveal that the disagreement stems from four distinct methodological approaches to inference: (1) The Textual Method, in which the debate centers on whether to prioritize the interpretive narration from the Infallible Imam (the narration of Zurārah) over the historical Prophetic hadith (the hadith of the Day of al-Aḥzāb); (2) The Rational Method, which yields different conclusions by shifting the frame of reference—from temporal centrality to numerical balance; (3) The Rule-Based Method, which interprets the ambiguity in the verse as a pedagogical strategy to emphasize the importance of all prayers; and (4) The Hermeneutical (al-ta'wīlī) Method, which moves beyond the apparent juristic meaning and applies the verse to the realities of the Imamate system. This research concludes that the dispute over al-ṣalāt al-wuṣṭā is not merely a disagreement over subsidiary rulings, but rather reflects a plurality of foundational principles and methodological approaches to engaging with the sacred text.

Cite this article: Shoaib, M.; Shahinfard, K.; Mollazadeh Yamchi, R. (2024). Multiplicity of Foundations, Plurality of Meanings; A Methodological Analysis of Interpretive Differences Regarding "al-Ṣalāt al-Wuṣṭā". *Jurisprudence of worship Doctrines*, 5(8), 77-96.
<https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7337.1230>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



کثرت مبنا، تکثر معنا؛ تحلیل روش شناختی اختلاف در تفسیر «الصلاة الوسطی»

میثم شعیب^۱ | خاطره شاهین فرد^۲ | رضا ملازاده یامچی^۳

۱. دانش‌آموخته دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: m.shoaib68@gmail.com

۲. استادیار، گروه حقوق، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی شهرکرد، شهرکرد، ایران. رایانامه: ava_shahin@yahoo.com

۳. نویسنده مسئول، پژوهشگر پسادکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۲۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۱۸ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۷/۱۲ کلیدواژه‌ها: الصلاة الوسطی، تفسیر آیه ۲۳۸ بقره، مناهج استنباط، اختلاف تفسیری، فقه القرآن.	فرمان قرآنی به محافظت بر «صلاة الوسطی» (بقره/ ۲۳۸) به رغم وضوح متن، به دلیل ابهام در مصداق، یکی از پردامنه‌ترین مناقشات فقهی - تفسیری را رقم زده است. پژوهش‌های پیشین عمدتاً «مصداق محور» و به دنبال ترجیح یک قول از میان انبوه اقوال مطرح شده‌اند. این مقاله با رویکردی نوین و با روش «کالبدشکافی و تحلیل تطبیقی مناهج استنباط»، به این پرسش بنیادین پاسخ می‌دهد که ریشه این تنوع تفسیری در چیست؟ یافته‌ها نشان می‌دهد که اختلاف، محصول چهار مسلک استنباطی متمایز است: ۱. مسلک نقلی که در آن نزاع بر سر تقدم «نص تفسیری امام معصوم» (روایت زراره) بر «نص تاریخی نبوی» (حدیث یوم الاحزاب) متمرکز است؛ ۲. مسلک عقلی که با تغییر «چهارچوب مرجع» (از مرکزیت زمانی تا تعادل عددی)، به نتایج متفاوتی می‌رسد؛ ۳. مسلک حکمی که ابهام در آیه را استراتژی‌ای تربیتی برای اهتمام به تمام نمازها می‌داند؛ ۴. مسلک تأویلی که از ظاهر فقهی عبور کرده است و آیه را بر حقایق نظام امامت تطبیق می‌دهد. این پژوهش نتیجه می‌گیرد که اختلاف در مسئله «صلاة الوسطی»، نه یک تعارض ساده در فروع، بلکه تجلی تکثر در مبانی و روش‌شناسی مواجهه با متن مقدس است.



استناد: شعیب، میثم؛ شاهین فرد، خاطره؛ ملازاده یامچی، رضا. (۱۴۰۳). کثرت مبنا، تکثر معنا؛ تحلیل روش شناختی اختلاف

در تفسیر «الصلاة الوسطی». آموزه‌های فقه عبّادی، ۵(۸)، ۷۷-۹۶.

<https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7337.1230>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

فرمان قرآنی ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ (بقره / ۲۳۸)، بیش از آن که دستور فقهی صریح باشد، معمایی تفسیری است که به یکی از پردامنه ترین و پایدارترین مناقشات فکری در تاریخ اسلام دامن زده است. وضوح ظاهری این دستور، با ابهام در مصداق واژه کلیدی «الْوُسْطَى»، به چالشی دیرپا بدل گشته که ذهن برجسته ترین مفسران و فقهای فریقین را به خود مشغول داشته است. ساختار بلاغی آیه که با عطف خاص بر عام، اهمیتی ویژه برای «صلاة الوسطی» قائل شده (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۷؛ فاضل کاظمی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۱)، خود انگیزه اصلی این تکاپوی علمی برای کشف مصداق آن بوده است. این تکثر آرا به حدی است که نه تنها مذاهب اسلامی، بلکه فقهای تراز اول در درون یک مذهب نیز در تعیین مصداق آن به اقوال متعارضی رسیده اند؛ از نماز ظهر و عصر که کانون اصلی نزاع است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۲؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۲۱-۲۲)، تا نماز صبح، مغرب و حتی عشاء، هر یک در منظومه تفاسیر، قائلی برای خود یافته اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۹۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۸۳). این پدیده معرفتی، ما را از پرسش سنتی «مصداق صلاة الوسطی چیست؟» به پرسشی بنیادین تر و روش شناختی تر رهنمون می سازد: چگونه و بر اساس کدام منطق های استنباطی متعارض، این تنوع تفسیری از یک متن واحد سرچشمه گرفته است؟

این سنت پژوهشی ریشه دار که می توان آن را رویکرد «مصداق محور» و «ترجیحی» نامید، در سراسر تاریخ تفکر اسلامی، از تفاسیر روایی تا جامع ترین کتب فقه استدلالی، جریان داشته است. غایت اصلی در این رویکرد، نه تحلیل خود اختلاف، بلکه حل آن از طریق اثبات رجحان یک قول بر سایر اقوال است. رد پای این شیوه را می توان از جامع ترین کتب تفسیری چون جامع البیان طبری (۱۴۱۲)، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۵۲ که به گردآوری انبوه روایات هر قول اهتمام ورزیده، تا کتب احکام القرآن چون اثر جصاص (۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۵۵) که استدلال های فقهی هر دیدگاه را سامان داده اند، به وضوح مشاهده کرد. اوج این رویکرد در مناظره فقهی بزرگان امامیه تجلی

می‌یابد. نقطه کانونی این نزاع، تقابل دیدگاه شیخ طوسی در الخلاف که با ادعای اجماع، نماز ظهر را مصداق آیه می‌داند، با رأی سید مرتضی در رسائل اوست که با استناد به اجماعی دیگر، بر نماز عصر پای می‌فشارد (به نقل از علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۲). فقهای متأخر چون محقق حلی در المعبر (۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۲) و علامه حلی در آثاری چون مختلف الشیعة (۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۲) و منتهی المطلب (۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۵۷)، این میراث را با موازنه دقیق میان ادله متعارض به کمال رساندند. غایت استدلالی این سنت در اثری چون جواهر الکلام به اوج می‌رسد؛ جایی که صاحب جواهر با چیرگی تمام، ادله اقوال را بررسی کرده است، اما در نهایت، چهارچوب بحث را در همان مدار «تعیین مصداق برتر» حفظ می‌کند (۱۴۰۴، ج ۷، ص ۱۳). به این ترتیب، با وجود غنای کم نظیر این مباحث، جای خالی پژوهشی مستقل که مشخصاً به کالبدشکافی «روش شناختی» این اختلاف بپردازد همچنان محسوس است. شکاف موجود، فقدان تحلیلی مبنایی است که نشان دهد چگونه تفاوت در «مسلك استنباط» به ناچار به نتایج فقهی متفاوتی منتهی می‌شود.

این مقاله با هدف پر کردن همین شکاف، این مدعا را مطرح و اثبات می‌کند: اختلاف بر سر «صلاة الوسطی»، نه یک تعارض ساده در فروع، بلکه تجلی تکثر در مبانی و روش‌شناسی مواجهه با متن مقدس است. بر این اساس، پژوهش حاضر ساختار خود را نه بر اساس اقوال، بلکه بر پایه «مسالك استنباطی» سامان می‌دهد. این پژوهش با روشی توصیفی-تحلیلی و با اتکای انحصاری به مجموعه متون منبع، در پی آن است تا نشان دهد که هر یک از اقوال مطرح، محصول معماری فکری منسجم اما متمایز است. در گام نخست، مسلك نقلی واکاوی می‌گردد تا نشان داده شود چگونه تفاوت در سلسله مراتب حجیت نصوص (اعم از نص تفسیری امام معصوم، نص تاریخی پیامبر اکرم و اختلاف قرائات) به نتایج متفاوتی انجامیده است. در گام دوم، مسلك عقلی و استظهاری تحلیل می‌شود تا الگوهای مختلف مفهوم‌پردازی «وسط» بر اساس اعتبارات کمی و کیفی روشن گردد. سپس، مسلك غایت‌شناسانه و حکمی بررسی خواهد شد که نفس ابهام در آیه را دارای کارکردی تربیتی می‌داند. در نهایت، به مسلك تأویلی و باطنی به عنوان یکی از ابعاد

منحصر به فرد تفسیر امامیه پرداخته خواهد شد. از رهگذر این تحلیل جامع، امید است نقشه‌ای از منظومه فکری حاکم بر این مسئله پیچیده ترسیم شده باشد و ماهیت اختلاف فقهی در این باب، از تعارض در نتیجه به تفاوت در مبانی، بازتعریف گردد.

۱. مسلک نخست: بنیادهای نقلی؛ نبرد نصوص در میدان تفسیر

نخستین و بنیادی‌ترین رویکرد در مواجهه با ابهام آیه شریفه، «مسلک نقلی» است که پاسخ را نه در اعتبارات عقلی، بلکه در استنطاق مستقیم از ظواهر کتاب و سنت جست‌وجو می‌کند. در این عرصه، مجتهد با سه دسته از ادله روبه‌روست که هر یک منطق استنباطی خاص خود را دارد و کانون اصلی مناقشات فقهی را شکل داده‌اند: نخست، نصوص تفسیری مستقیم که از ائمه اهل بیت (ع) در مقام تبیین صریح مراد آیه وارد شده‌اند. دوم، نصوص تاریخی-موقعیتی که گزارشی از کلام پیامبر اکرم (ص) در یک بستر خاص‌اند و دلالت آن‌ها بر تفسیر، نیازمند تحلیل است. سوم، اختلاف قرائات که با تأثیر مستقیم بر ساختار نحوی آیه، به ابزاری مهم در این فرایند تبدیل شده‌اند. این بخش به کالبدشکافی دقیق این سه بُعد و تحلیل منطق تعامل و تعارض آن‌ها در منظومه استنباطی فریقین می‌پردازد.

۱-۱. نص تفسیری امام معصوم (ع): تحلیل جامع روایات دال بر نماز ظهر

در مواجهه با ابهام مفهومی «صلاة الوسطی»، مکتب فقهی امامیه نقطه عزیمت خود را در استنطاق از «قرآن ناطق» قرار داده است و پاسخ را در مجموعه‌ای از نصوص تفسیری و جامع از ائمه اهل بیت (ع) می‌جوید. در کانون این نصوص، حدیث محوری فقیه بزرگ، زرارۀ بن اعین، از امام محمد باقر (ع) قرار دارد که به مثابه بیان معصوم و مستقیم در مقام تفسیر، سنگ بنای دیدگاه مشهور را تشکیل می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۷۱؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۴۱). قوّت این روایت نه فقط در تعیین صریح مصداق، بلکه در ارائه منظومه استدلالی کامل و چندوجهی نهفته است. امام باقر (ع) در پاسخ به زرارۀ، نخست با قاطعیت مصداق را «صلاة الظهر» معرفی می‌کند و سپس برای عقلانی‌سازی و تبیین این حکم، به سه وجه استدلالی دقیق اشاره می‌فرماید: وجه تسمیه زمانی («هِيَ وَسَطُ النَّهَارِ»)، که به جایگاه عینی این

نماز در میانه روز اشاره دارد؛ وجه تسمیه ترتیبی «هِيَ وَسَطُ صَلَاتَيْنِ بِالنَّهَارِ: صَلَاةِ الْغَدَاةِ وَ صَلَاةِ الْعَصْرِ»، که چهارچوب شمارش را نمازهای روزانه تعریف می‌کند و وجه تسمیه تاریخی-تشریعی «هِيَ أَوَّلُ صَلَاةٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص)» که بر تقدم و محوریت این نماز در سنت نبوی تأکید دارد. این تبیین چندلایه، راه را بر بسیاری از احتمالات عقلی و استظهاری دیگر می‌بندد و نشان می‌دهد که «وسط بودن» در این آیه، معنایی معین و مشخص در لسان شارع دارد.

این حدیث صرفاً گزاره فقهی نیست، بلکه متن تفسیری غنی‌ای است که به دیگر اجزای آیه نیز می‌پردازد. در ادامه همین روایت، امام (ع) نزول آیه را با واقعه‌ای در سفر پیامبر اکرم (ص) در روز جمعه پیوند می‌زند و به قنوت ایشان در نماز ظهر اشاره می‌کند. این بخش از روایت نه تنها به تاریخ تشریع نماز جمعه و کیفیت آن در سفر و حضر اشاره‌ای ظریف دارد، بلکه عبارت «وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» را نیز به صورت مصداقی تبیین می‌کند و آن را با سنت «قنوت» در نماز پیوند می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۷۱-۲۷۲). این تحلیل به صورت ضمنی، استدلال رقیب (مبنی بر اختصاص قنوت به نماز صبح و در نتیجه، وسطی بودن آن) را با ارائه مصداقی نبوی از قنوت در نماز ظهر به چالش می‌کشد. چنین جامعیتی سبب شده است تا این روایت در نگاه فقهای امامیه، نه یک قرینه ظنی در کنار سایر قرائن، بلکه «نصّ مفیّر» تلقی شود که مستقیماً از ابهام آیه پرده برمی‌دارد. به همین دلیل است که فقهی چون شیخ طوسی با اتکا به چنین بنیان استواری، بر این قول ادعای اجماع فرقه را می‌کند؛ ادعایی که با توجه به وجود مخالف برجسته‌ای چون سید مرتضی، بیش از آن که «اجماع اصطلاحی» باشد، بیانگر «اطمینان قاطع» شیخ به استحکام و تسلط این دسته از روایات در میان اصحاب است (به نقل از علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۲).

این دیدگاه با روایات معتبر دیگری نیز تقویت می‌شود. احادیث متعددی از امام صادق (ع) به روایت محمد بن مسلم، عبدالله بن سنان و ابی بصیر نیز بر «ظهر» بودن صلاة الوسطی تأکید کرده‌اند و آن را «الْوُسْطَى مِنْ صَلَاةِ النَّهَارِ» و «أَوَّلُ صَلَاةِ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ» معرفی می‌کنند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۳۳۱). مجموعه این نصوص صحیح و هماهنگ، سبب شده است تا فقهای

متأخر با عباراتی چون «المشهور و المؤید المنصور» (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۲۲) یا با نقل اجماع فرقه بر آن (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۸۸)، بر قوت سندی و اولویت دلالتی آن بر سایر ادله تأکید ورزند. بنابراین، در چهارچوب مسلک نقلی امامیه، استدلال اصلی بر پایه حجیت قول معصوم در مقام تفسیر استوار است؛ اصلی که هر گونه استظهار شخصی یا استناد به گزارش های تاریخی نیازمند به تأویل را در مراتب بعدی قرار می دهد و به همین جهت، این دسته از روایات محکم ترین دلیل و فصل الخطاب در این باب شناخته می شوند.

۲-۱. نص تاریخی نبوی و چالش های دلالتی؛ تحلیل جامع حدیث «یوم الاحزاب»

در نقطه مقابل نص تفسیری مستقیم امام باقر (ع)، روایتی مشهور و مستفیض در منابع فریقین وجود دارد که مهم ترین مستند نقلی قائلان به «نماز عصر» شناخته می شود. این حدیث گزارشی از واقعه ای تاریخی در جریان غزوه خندق (احزاب) است که در آن، پیامبر اکرم (ص) به دلیل شدت درگیری با مشرکان، از اقامه نماز عصر بازماند. ایشان پس از آن که فرصت اقامه نماز از دست رفت، با تأثر فرمود: «شَغَلُونَا عَنِ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةِ الْعَصْرِ...». این حدیث که با طرق متعدد و شهرتی کم نظیر در جوامع حدیثی و تفسیری اهل سنت (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۴۴-۳۴۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۸۵) و از صحابیانی چون امیرالمؤمنین علی (ع) و ابن مسعود نقل شده است، در نگاه نخست، صراحتی انکارناپذیر در تعیین مصداق «صلاة الوسطی» دارد و به همین دلیل، ستون اصلی استدلال فقیهانی چون سید مرتضی در میان امامیه و عموم فقهای اهل سنت قرار گرفته است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۲؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۵۶). اهمیت این نماز در سنت تفسیری اهل سنت تا حدی است که آن را با غفلت حضرت سلیمان (ع) از نماز نیز پیوند داده اند تا بر محوریت و فضیلت ویژه آن تأکید کنند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۴۲).

استحکام این دیدگاه بر این مبنا استوار است که کلام پیامبر (ص) که خود مبین قرآن است، به طور مستقیم واژه قرآنی «الوسطی» را بر «صلاة العصر» تطبیق داده

است. از این منظر، این حدیث نه یک قرینه ظنی، بلکه نصّ تفسیری نبوی است که هرگونه ابهام را از آیه می‌زداید. سید مرتضی با اتکا به همین استظهار و با ضمیمه کردن وجه عقلی وسط بودن عصر میان دو نماز روز و دو نماز شب، نظریه خود را با ادعای «اجماع الشیعه» تقویت می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۲-۴۳). این رویکرد برای ظاهر کلام نبوی، اصالت قائل است و آن را بهترین راهنمای فهم مراد الهی می‌داند.

با وجود این، این استدلال از سوی اکثر فقهای امامیه که قول به «نماز ظهر» را بر پایه نصّ تفسیری امام باقر (ع) برگزیده‌اند، با نقدهای جدی در دو حوزه «سند» و «دلالّت» مواجه شده است. از حیث سندی، علاوه بر اشاره به اعراض محدث بزرگی چون مالک بن انس از نقل این روایت (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۶۱)، وجود تفاوت‌های لفظی در طرق مختلف آن («شغلونا»، «حبسونا»، «بیوتهم»، «أجوافهم») نیز می‌تواند نشان از عدم ضبط دقیق و کامل واقعه در تمام نقل‌ها باشد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۴۴-۳۴۶). اما نقد اصلی و بنیادین، متوجه دلالت این حدیث است. محور این نقد، تفکیک میان دو مفهوم کلیدی است: «تفسیر رسمی» و «تطبیق موقعیت‌مند». از این منظر، کلام پیامبر (ص) در آن شرایط بحرانی جنگ، لزوماً «تفسیر» جهان‌شمول برای تبیین مراد آیه نبود، بلکه «بیان ناظر به مقام» بود در جهت تأکید بر فضیلت و اهمیت فوق‌العاده نماز عصری که در راه جهاد فوت شد (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۶۱). لحن دعایی و آمیخته با غضب («مَلَأَ اللَّهُ بُيُوتَهُمْ...»، خود قرینه‌ای قوی است بر این که این کلام بیش از آن که گزاره تعلیمی آرامی باشد، واکنشی عاطفی و تربیتی در بستری خاص است. این که برخی از بزرگ‌ترین صحابه مانند زید بن ثابت و عبدالله بن عمر، با وجود حضور در آن دوران، قائل به نماز ظهر بوده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۸۵؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۴۷-۳۴۸)، خود می‌تواند مؤیدی بر این باشد که در فهم آنان نیز این حدیث فصل‌الخطاب و مفسّر آیه تلقی نمی‌شده است.

شیخ یوسف بحرانی در الحقائق الناضرة حتی از این نیز گامی فراتر می‌نهد و معتقد است که حدیث «یوم الاحزاب» اساساً «ظهوری در منافات» با قول به نماز

ظهر ندارد (۱۴۰۵، ج ۶، ص ۲۳). از دیدگاه ایشان، امر به محافظت ویژه بر نماز عصر در این روایت، لزوماً به معنای «وسطی» بودن آن در آیه نیست، و چه بسا نماز عصر به دلیل اهمیت خاص خود، در کنار «صلاة الوسطی» (یعنی نماز ظهر) مورد تأکید مضاعف قرار گرفته باشد. این تحلیل که راه را برای «جمع بین ادله» باز می‌کند، با قرائت مشتمل بر «واو عطف» نیز که بر مغایرت میان وسطی و عصر دلالت دارد، سازگاری شگفت‌انگیزی پیدا می‌کند. بنابراین، مناقشه بر سر حدیث «يوم الاحزاب» از اختلافی ساده در ترجیح روایات فراتر رفته و به بحثی عمیق در باب روش‌شناسی فهم سنت نبوی تبدیل می‌شود: آیا هر کلامی از پیامبر (ص) که در آن به واژه‌ای قرآنی اشاره شده است، لزوماً تفسیر آن است یا باید با توجه به قراین مقامی، مقالی و در نسبت با سایر نصوص معصومان، به فهم دقیق مراد ایشان نائل آمد؟ پاسخ به این پرسش، مرز میان مسالک مختلف استنباطی را روشن می‌سازد.

۳-۱. تأثیر اختلاف قرائات: نقش «واو عطف» در قاعده «العطف یقتضی

المغایرة»

افزون بر دو نص روایی اصلی، بُعد سومی از مسلک نقلی که به‌طور مستقیم بر این مناقشه سایه می‌افکند، «اختلاف قرائات» در متن آیه است. در حالی که قرائت مشهور و متواتر قرآن فاقد هر گونه زیاده‌ای است، در مصاحف اولیه منسوب به صحابه و همچنین در شماری از روایات تفسیری فریقین، قرائات متفاوتی نقل شده که هر یک به ابزاری مهم در این جدال فقهی تبدیل گشته‌اند. این مناظره عمدتاً حول دو قرائت غیرمشهور شکل گرفته است: یکی قرائت مشتمل بر «واو عطف» و دیگری قرائت فاقد آن.

قرائت نخست که به‌طور مشخص در روایات متعددی از عایشه و حفصه نقل شده، آیه را به صورت «...وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَصَلَاةِ الْعَصْرِ» ثبت کرده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۴۳-۳۴۴). محور استدلال مبتنی بر این قرائت، قاعده بنیادین «الأصل فی العطف المغایرة» است، یعنی اصل بر این است که معطوف، غیر از معطوف علیه باشد. بر این اساس، وقتی «صلاة العصر» بر «الصلاة الوسطی» عطف می‌شود، این ساختار نحوی اقتضا می‌کند که این دو، نمازهایی متفاوت باشند. این

استدلال که مورد توجه فقهای بزرگی چون محقق حلی (۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۲) و علامه حلی (۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۵۹) قرار گرفته است، به مثابه حربه‌ای قدرتمند علیه دیدگاهی به کار می‌رود که «صلاة الوسطی» را عیناً همان «نماز عصر» می‌داند.

در نقطه مقابل، قرائت دوم که عمدتاً از عبدالله بن مسعود نقل شده است، آیه را به صورت «...وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى، صَلَاةِ الْعَصْرِ» (به صورت بدل یا عطف بیان) ثبت می‌کند (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۵۵). این قرائت قوی‌ترین مستند متنی برای قائلان به «عصر» است، زیرا به صراحت «صلاة العصر» را بیان و تفسیر «الصلاة الوسطی» معرفی می‌نماید. این تقابل میان قرائت «با واو» و «بدون واو»، عمق پیچیدگی بحث را در منابع اهل سنت نشان می‌دهد.

نکته شگفت‌انگیز نحوه مواجهه روایات امامیه با این مناظره است. امام باقر (ع) در روایتی کلیدی به نقل محمد بن مسلم، پس از سؤال از «صلاة الوسطی»، ابتدا آیه را با «واو عطف» تلاوت می‌فرماید، اما بلافاصله تصریح می‌کند: «وَالْوُسْطَى هِيَ الظُّهْرُ» و در انتها می‌افزاید که رسول‌الله (ص) نیز همین‌گونه (یعنی با واو) تلاوت می‌کرد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۷). این روایت عمیق نشان می‌دهد که از منظر امام (ع)، حتی با پذیرش قرائت مشتمل بر «واو»، نتیجه لزوماً مغایرت میان وسطی و عصر و تضعیف قول به ظهر نیست، بلکه تأکیدی مضاعف بر اهمیت هر دو نماز (ظهر به عنوان وسطی و عصر به عنوان نمازی دیگر با اهمیت ویژه) است. این تحلیل با راهکار «جمع بین ادله» که پیش‌تر ذکر شد، همسویی کامل دارد. همچنین اشاره امام باقر (ع) در حدیث زراره به «وَفِي بَعْضِ الْقِرَاءَةِ...»، مانور علمی دقیقی برای اتمام حجت با مخالفان است که حتی بر مبنای داده‌های خودشان نیز قول به «عصر» با چالش جدی روبه‌روست. به این ترتیب، اختلاف قرائات از یک بحث صرفاً روخوانی فراتر رفته و با فعال‌سازی قواعد دقیق اصولی، ادبی و حدیث‌شناختی، به عنصری تأثیرگذار در فرایند استنباط و موازنه میان ادله تبدیل می‌شود.

۴-۱. تحلیل تطبیقی: مقایسه روش مواجهه فریقین با ادله روایی متعارض

تحلیل دقیق مسالک نقلی نشان می‌دهد که اختلاف نظر فریقین در تعیین مصداق

«صلاة الوسطی»، بیش از آن‌که حاصل تعارض ساده میان دو حدیث باشد، نتیجه تفاوت‌های بنیادین در «روش‌شناسی اجتهادی» و «مبانی مواجهه با ادله متعارض» است. این تفاوت‌ها را می‌توان در نحوه برخورد هر مکتب با تعارضات داخلی روایات خود و سپس در موازنه با ادله مکتب دیگر، به روشنی مشاهده کرد.

در مکتب امامیه، با وجود آن‌که قول مشهور و قاطع بر «نماز ظهر» استوار است، روایات معدودی نیز در برخی منابع یافت می‌شوند که به «نماز عصر» اشاره دارند (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۷۹). فرایند اجتهادی فقهای امامیه در مواجهه با این تعارض داخلی، فرایندی چندمرحله‌ای و دقیق است. در گام نخست، «اعراض مشهور» فقها از این روایات، خود کاشف از سستی در آن‌ها تلقی می‌شود، به گونه‌ای که فقیه‌ی چون صاحب جواهر، پس از صحیح و معتبر خواندن روایات ظهر، ادله مقابل را با عناوینی چون «مرسل» یاد می‌نماید و با قاطعیت بیان می‌کند که قول اول قوی‌تر است (۱۴۰۴، ج ۷، ص ۱۳). این رویکرد عملاً پیش از ورود به تعارض دلالی، مسئله را از منظر سندی فیصله‌یافته تلقی می‌کند و روایات مخالف را شایسته معارضه با صحیح مشهور زراره نمی‌داند. در گام دوم، بر فرض ورود به بحث، فقها با اعمال قواعد «ترجیح سندی و دلالی»، روایات دال بر ظهر را به دلیل صحت سند و جامعیت دلالتی، بر روایات مقابل رجحان می‌دهند. در نهایت، برای توجیه صدور برخی از این اخبار غیرمشهور، احتمال «حمل بر تقیه» مطرح شده است، چراکه قول به عصر، موافق با نظریه رایج در میان جمهور اهل سنت است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۲۳).

پس از این فرایند پالایش داخلی، مقایسه موضع تثبیت‌شده امامیه با رویکرد جمهور اهل سنت، ریشه اصلی اختلاف دو مکتب را آشکار می‌سازد. در کانون روش‌شناسی امامیه، اصل «حجیت قول مفسر معصوم» قرار دارد. بر این اساس، روایت زراره از امام باقر (ع) «نص مفسر» است که بر سایر ادله، از جمله ظواهر سنت نبوی که نیازمند تأویل‌اند، «حکومت» دارد. لذا حدیث «یوم الاحزاب»، «نص تاریخی-موقعیتی» تلقی می‌گردد و دلالت آن در پرتو نص مفسر، بر بیان فضیلت حمل می‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۶۱). در مقابل، در

روش‌شناسی جمهور اهل سنت، اصل حاکم، «اصالة الظهور در سنت نبوی» بدون این تفکیک ماهوی است. از این منظر، حدیث «يوم الاحزاب» به دلیل شهرت و قوت سندی، ظهوری قوی و حجت دارد که بر سایر روایات نبوی متعارض (دال بر ظهر یا صبح) ترجیح داده می‌شود (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۵۱). حتی در مواجهه با «اختلاف قرائات» نیز این دو الگو متفاوت عمل می‌کنند: فقهای امامیه از قرائت مشتمل بر «واو عطف» به عنوان ابزاری «نقضی» برای تضعیف قول به عینیت عصر و وسطی بهره می‌برند (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۵۹)، درحالی‌که در منابع اهل سنت، قرائت «بدون واو» از ابن مسعود، به عنوان دلیل «اثباتی» قوی برای همین قول به کار گرفته می‌شود (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۵۵).

در نهایت، می‌توان گفت ریشه اختلاف در دو رویکرد استنباطی متفاوت نهفته است: رویکرد امامیه که به دنبال «نص حاکم و مفیّر» می‌گردد و سایر ادله را در پرتو آن تأویل می‌کند، و رویکرد جمهور اهل سنت که در مواجهه با ظواهر متعارض، به «ترجیح قوی‌ترین ظهور» عمل می‌نماید. انتخاب هر یک از این دو مسیر، فقیه را به نتیجه‌ای متفاوت رهنمون می‌سازد.

۲. مسلک دوم: وجوه عقلی و استظهاری در مفهوم‌پردازی «وسط»

فراتر از استناد مستقیم به نصوص، بخش قابل توجهی از تلاش علمی فقها و مفسران برای کشف مصداق «صلاة الوسطی»، معطوف به تبیین عقلی و استظهاری مفهوم «وسط» بوده است. این مسلک که بر درک عرفی، تحلیل لغوی و اعتبارات منطقی استوار است، غالباً نه به عنوان روش استنباطی مستقل، بلکه در مقام تأیید، ترجیح یا عقلانی‌سازی یکی از اقوال مبتنی بر نقل به کار گرفته شده است. تحلیل این استدلال‌ها نشان می‌دهد که مفهوم «وسط» به خودی خود مفهومی سیال است و مصداق آن، بسته به مقیاس و «چهارچوب مرجعی» که برای آن تعریف می‌شود، تغییر می‌کند. این وجوه استدلالی را می‌توان در دو الگوی اصلی طبقه‌بندی کرد: الگوی مبتنی بر اعتبارات «کمی و ترتیبی» و الگوی مبتنی بر اعتبارات «کیفی و ارزشی».

نخستین و ملموس‌ترین رویکرد، مفهوم‌پردازی «وسط» بر اساس مقیاس‌های

کمی مانند زمان، ترتیب و تعداد است. قوی ترین تبیین در این حوزه، اعتبار «مرکزیت زمانی» است که مستقیماً از نص تفسیری امام باقر (ع) و قول صحابی برجسته، زید بن ثابت، الهام گرفته است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۸۵). نماز ظهر به دلیل قرار گرفتن در میانه روز («وَسَطُ النَّهَارِ») و در میان دو نماز روزانه دیگر («وَسَطُ صَلَاتَيْنِ بِالنَّهَارِ»), مصداق بارز این الگوست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۷۱). در مقابل، با گسترش چهارچوب مرجع از «روز» به «کل شبانه روز»، اعتبار «تبادل شبانه روزی» شکل می گیرد که بر اساس آن، نماز عصر به دلیل قرار گرفتن میان دو نماز روز و دو نماز شب، مصداق حقیقی تری برای «وسط» خواهد بود (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۲-۴۳). همین الگو برای نماز صبح نیز به کار رفته است، با این استدلال که زمان ادای آن، متوسط بین تاریکی شب و روشنایی روز است و یا این که به صورت «منفرد» میان دو گروه از نمازهای جمع شونده قرار گرفته است (ماوردی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۸۴). در کنار این ها، اعتبارات دیگری چون «میانگین عددی رکعات» برای اثبات نماز مغرب و قرار گرفتن نماز عشاء میان دو نماز کامل (مغرب و صبح) نیز مطرح شده اند (ماوردی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۹؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۳). این کثرت اعتبارات، سیالیت مفهوم «چهارچوب مرجع» و وابستگی شدید این مسلک به مبنای نقلی مرجع را به خوبی نشان می دهد.

الگوی دوم، با جهشی مفهومی، از معیارهای کمی فراتر رفته است و «وسط» را بر اساس اعتبارات کیفی و ارزشی بازتعریف می کند. مبنای این گذار، تحلیل بلاغی خود آیه است؛ تخصیص «صلاة الوسطی» پس از ذکر عام «الصلوات»، دلالت بر اهتمام ویژه و افضلیت آن دارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۷). این تحلیل این پرسش را ایجاد می کند که کدام نماز شایسته این تأکید ویژه است؟ در پاسخ، «وسط» نه به معنای «میانه»، بلکه به معنای «افضل»، «اشرف» و «دارای اهمیت محوری» تفسیر می شود؛ معنایی که ریشه در کاربردهای قرآنی دیگر این واژه، مانند «أُمَّةٌ وَسَطًا» دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۸۷). بر این اساس، «صلاة الوسطی» نمازی است که به دلیل برخورداری از ویژگی ارزشی برجسته، شایسته این عنوان است. یکی از مهم ترین این وجوه، «فضیلت ذاتی» است. استناد به «مشهود» بودن نماز صبح توسط ملائکه

(طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۹۹-۶۰۰)، فضیلت نماز ظهر به عنوان زمان استجابت دعا (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۹۹)، و به ویژه استناد به روایت نبوی که نماز عصر را «أَحَبُّ الصَّلَوَاتِ إِلَى اللَّهِ» معرفی می‌کند (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۳۸)، نمونه‌هایی از این الگویند. وجه کیفی دیگر، «مشقت در ادا» و اتکای به قاعده «أفضل الأعمال أحمرها» است. از این منظر، نماز ظهر به دلیل هم‌زمانی با اوج گرما و زمان استراحت (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۸۷)، نماز عصر به دلیل قرار گرفتن در وقت اوج اشتغالات روزانه، نماز صبح به دلیل سختی بیدار شدن از خواب و نماز عشاء به دلیل سنگین بودن آن بر منافقان، هر یک مصادیقی برای این قاعده به شمار آمده‌اند (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۲۴؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۱۴). حتی استدلال شافعی برای نماز صبح، با پیوند زدن عبارت «وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» به سنت «قنوت»، استدلالی کیفی و ناظر به ویژگی خاص این نماز است (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۳). این گذار از معنای کمی به کیفی، نشان‌دهنده حرکتی عمیق در فرایند استنباط است که در آن، فقیه از ظاهر واژه به سمت روح و حکمت تشریع حرکت می‌کند.

۳. مسلک سوم: رویکرد غایت‌شناسانه و حکمت تشریع

در کنار دو مسلک نقلی و عقلی که هر یک با ابزارهای خود در پی کشف و تعیین مصداق عینی «صلاة الوسطی» بوده‌اند، رویکرد سوم در سنت تفسیری و فقهی شکل گرفته است که می‌توان آن را «مسلک غایت‌شناسانه و حکمی» نامید. این رویکرد، با یک چرخش، صورت مسئله را از «معمای تفسیری نیازمند به حل» به «استراتژی تربیتی الهی نیازمند به فهم» تغییر می‌دهد. از این منظر، پرسش اصلی این نیست که چرا فقها در یافتن مصداق اختلاف دارند، بلکه این است که شاید شارع حکیم خود به صورت عامدانه مصداق را در هاله‌ای از ابهام قرار داده باشد. کانون اصلی این مسلک که به شخصیت‌هایی چون ربیع بن خثیم نیز منسوب است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۰۰)، نظریه «ابهام هدفمند» است. در این نظریه، «صلاة الوسطی» با دیگر امور مهم و مخفی در شریعت، همچون «ليلة القدر» در میان شب‌های رمضان، «اسم اعظم» در میان اسمای الهی، و «زمان استجابت» در میان ساعات روز جمعه، قیاس می‌شود (فاضل کاظمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۵؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا،

ص ۴۹؛ ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۲۱۰.

منطق حاکم بر این قیاس، منطق غایت شناسانه و تربیتی است. کارکرد اصلی این استراتژی تشریعی، تحقق بخشیدن به فرمان «حَافِظُوا» در آیه در کامل ترین و عالی ترین سطح ممکن است. همان گونه که خداوند با پنهان داشتن لیلۃ القدر، مؤمنان را به اهتمام بر تمام شب های محتمل ترغیب می کند، در این جا نیز با معین نکردن «صلاة الوسطی»، بندگان را به محافظت و اهتمام ویژه بر تمام نمازهای واجب سوق می دهد. از این دیدگاه، هدف اصلی آیه نه تعیین یک نماز خاص، بلکه ایجاد انگیزه ای مضاعف برای تعالی بخشیدن به کیفیت همه نمازهاست. این مکانیسم تربیتی بر منطق «احتیاط» استوار است: ابهام در تعیین مصداق برتر منجر به تعمیم اهتمام به تمام مصداق محتمل می شود. مکلف در هر نمازی این احتمال را می دهد که شاید این نماز همان «صلاة الوسطی» موکد باشد و لذا در ادای آن با خشوع و دقت بیشتری می کوشد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۸۳-۴۸۴؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۱۴). این رویکرد حتی دلالت فقهی مهمی را نیز در پی دارد و آن، جواز اتیان عمل عبادی در شرایطی است که جزم به وقت یا موضوع وجود ندارد، همان گونه که در مورد اعمال لیلۃ القدر با وجود عدم ثبوت قطعی هلال عمل می شود (مقدس اردبیلی، بی تا، ص ۴۹).

این مسلک هرچند از جذابیت کلامی و تربیتی بالایی برخوردار است، اما از منظر فقه استنباطی با چالش های جدی روبه روست. اولاً این دیدگاه چگونه با نصوص صریحی چون روایت زراره که به تعیین قطعی مصداق می پردازند، مواجه می شود؟ قائلان این نظریه، معمولاً استدلال می کنند که وجود همین اخبار متعارض، خود بهترین دلیل بر اراده شارع بر اخفا است. ثانیاً مرز میان این رویکرد و بستن باب اجتهاد برای کشف مراد واقعی شارع کجاست؟ این مسلک بیش از آن که «روش استنباطی» برای استخراج حکم فقهی جزئی باشد، «تحلیل حکمی» از پدیده اختلاف است و از این رو، کمتر فقیهی آن را مبنای فتوای خود قرار داده است. این رویکرد، در واقع با تغییر افق نگاه از دو مسلک پیشین است، درحالی که مسالک نقلی و عقلی، اختلاف را نشانه ای از پیچیدگی در «کشف» حقیقت می دانند. این

مسلک خود «اختلاف» را بخشی از «اراده» حکیمانه شارع تلقی می‌کند و به این ترتیب، منظومه استنباطی را با افزودن بُعد حکمی و تربیتی به کمال می‌رساند.

۴. مسلک چهارم: رویکرد تأویلی؛ تفسیر باطنی «صلاة الوسطی»

فراتر از سه مسلک پیشین که همگی در چهارچوب استنباط حکم ظاهری و فقهی آیه حرکت می‌کردند، دسته‌ای منحصر به فرد از روایات در منابع امامیه وجود دارند که لایه‌ای عمیق‌تر از معنای آیه را آشکار می‌سازند. این رویکرد که می‌توان آن را «مسلک تأویلی و بطنی» نامید، از ظاهر لفظ عبور می‌کند و به دنبال تطبیق مفاهیم قرآنی بر مصادیق وجودی و حقایق نظام امامت است. این مسلک در مقام تعارض یا جایگزینی با احکام فقهی نیست، بلکه در رابطه‌ای طولی با آن قرار می‌گیرد و بُعدی از تفسیر مبتنی بر «بطون قرآن» را که در مکتب اهل بیت (ع) مورد تأکید است، تبیین می‌کند.

محور اصلی این مسلک روایتی است از عبدالرحمن بن کثیر که از امام صادق (ع) نقل کرده است. در این روایت، امام (ع) در تأویل آیه می‌فرماید: «الصَّلَاةُ: رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ فَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ (ع)، وَ الْوُسْطَى: أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع)» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۹۸). این روایت گذاری مفهومی از حوزه «اعمال» به حوزه «اشخاص» و حقایق نوری ایجاد می‌کند. در این ساختار تأویلی، «الصَّلوات» که جامع خیرات است، بر خمسة طيبة (ع) و «الوسطی» به طور خاص بر امیرالمؤمنین علی (ع) تطبیق می‌یابد.

تحلیل این تطبیق، دلالت‌های ساختاری مهمی را آشکار می‌سازد. همان‌گونه که در ساختار آیه بر «صلاة الوسطی» تأکید ویژه شده است، در این ساختار تأویلی نیز امیرالمؤمنین (ع) به عنوان مصداق «وسط»، جایگاهی محوری در منظومه اهل بیت (ع) پیدا می‌کند. در ادامه این روایت، عبارت «وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» نیز به «طَائِعِينَ لِلْأَمَّةِ» تأویل شده است که پیوند میان فرمان قرآنی و اصل امامت را در این لایه از تفسیر تکمیل می‌کند. این نوع از تفسیر، نشان‌دهنده مبنای تفسیری خاصی در مکتب امامیه است که بر اساس آن، قرآن دارای لایه‌های معنایی تودرتویی است و در بطن احکام فقهی، حقایق معرفتی نیز نهفته است. بنابراین،

مسلک تأویلی نافی مسالک دیگر نیست، بلکه آن‌ها را در سطح دیگری از معنا تکمیل می‌کند. از این منظر، محافظت بر نماز ظهر به عنوان مصداق فقهی «صلاة الوسطی»، در مرتبه‌ای عمیق‌تر می‌تواند جلوه‌ای از تمسک به ولایت امیرالمؤمنین (ع) به عنوان مصداق تأویلی آن باشد. این مسلک افق معنایی آیه را گسترش می‌دهد و نمونه‌ای از روش تفسیری مبتنی بر بطون را در سنت حدیثی امامیه به نمایش می‌گذارد.

نتیجه‌گیری

تحلیل تفصیلی و تطبیقی آرا پیرامون آیه ۲۳۸ سوره بقره نشان داد که معمای «صلاة الوسطی» بیش از آن‌که مسئله‌ای فقهی با پاسخی واحد باشد، «منشور معرفتی» است که انوار مختلف استنباط، با عبور از آن به طیف‌های گوناگون تفسیری تجزیه می‌شوند. این پژوهش با گذار از رویکرد سنتی «مصداق محور»، نقشه جامعی از چهار مسلک اصلی استنباط را ترسیم نمود که هر یک با مبانی، ابزارها و غایات خاص خود، به فهم متفاوتی از آیه نائل آمده‌اند. مسلک نقلی به عنوان سنگ بنای استنباط، با اتکا بر ظواهر کتاب و سنت، نشان داد که چگونه تفاوت در سلسله مراتب حجیت نصوص (تقدم «نص مفسر معصوم» در نگاه امامیه در برابر «ترجیح قوی‌ترین ظهور نبوی» نزد جمهور اهل سنت) می‌تواند دو مکتب را به دو نتیجه متفاوت رهنمون سازد. مسلک عقلی و استظهاری، در نقش مکمل و مؤید، نشان داد که مفهوم «وسط» به خودی خود سیال است و چگونه فقها با تعریف «چهارچوب‌های مرجع» متفاوت (اعم از کمّی یا کیفی)، کوشیده‌اند تا برای گزاره‌های نقلی خود، توجیه عقلانی و قابل فهم ارائه دهند. مسلک غایت‌شناسانه و حکمی، با یک چرخش، صورت مسئله را دگرگون کرد و «ابهام» را نه یک مشکل در مسیر کشف، بلکه «استراتژی تربیتی الهی» برای ترغیب مکلف به محافظت بر تمام نمازها دانست و به این ترتیب، از سطح حکم به سطح حکمت تشریع عروج کرد. در نهایت، مسلک تأویلی و بطنی، با عبور از ظاهر فقهی، لایه‌ای عمیق از معنای آیه را آشکار ساخت و با تطبیق آن بر حقایق نظام امامت، نشان داد که در منظومه فکری

امامیه، ظاهر و باطن قرآن در رابطه‌ای طولی و تکمیلی با یکدیگر قرار دارند. دستاورد اصلی این نقشه تحلیلی، بازاندیشی در ماهیت «اختلاف فقهی» است. این مطالعه موردی به وضوح نشان می‌دهد که ریشه بسیاری از اختلافات فقهی، نه در ضعف ادله یا غفلت فقها، بلکه محصول اجتناب ناپذیر تکرر در «پارادایم‌های استنباطی» است. اختلاف بر سر «صلاة الوسطی» اختلاف بر سر این پرسش‌های بنیادین است: آیا قول مفسر معصوم بر ظاهر سنت نبوی حکومت دارد؟ آیا استدلال عقلی می‌تواند مستقلاً حکمی را اثبات کند یا صرفاً مؤید نقل است؟ آیا می‌توان از ظاهر حکم عبور کرد و به حکمت و غایت آن تمسک جست؟ آیا متن مقدس لایه‌های معنایی باطنی فراتر از حکم ظاهری دارد؟ هر یک از مسالک چهارگانه، پاسخی متفاوت به این پرسش‌ها ارائه می‌دهند. لذا این اختلاف، نه تعارض ساده در «فروع»، بلکه بازتابی از تکرر غنی و پویا در «اصول و مبانی» است. فهم این نکته، «اختلاف» را از «معضلی» که باید حل شود، به «پدیده معرفتی» که باید تحلیل گردد، تبدیل می‌کند. این رویکرد به ما کمک می‌کند تا به جای نگاه تقابلی و حذفی به آرای مختلف، به نگاهی تطبیقی و روش‌شناختی دست یابیم که منطق درونی هر دیدگاه را به رسمیت می‌شناسد و «حقیقت» را نه در یک قول واحد، بلکه در تعامل پیچیده و چندلایه این منظومه فکری جست‌وجو می‌کند. این پژوهش نشان داد که چگونه یک آیه می‌تواند در سطوح مختلف فقهی، عقلی، حکمی و تأویلی، تجلیات معنایی متکثری داشته باشد که هر یک در جایگاه خود معتبر و روشمند است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۸ق). أحكام القرآن. بیروت: دار الجیل.
۴. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). أحكام القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. حلی، جعفر بن حسن (محقق حلی). (۱۴۰۷ق). المعتمد فی شرح المختصر. قم: مؤسسه سید

الشهداء (ع).

۷. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۸. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۴۱۳ق). مختلف الشيعة فی أحكام الشريعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء، (چاپ جدید). قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۱۰. حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۲. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی. (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی. قم: دار القرآن الکریم.
۱۳. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۹ق). ذکرى الشيعة فی أحكام الشريعة. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۱۴. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم. إربد، اردن: دار الکتاب الثقافی.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۱۶. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری). بیروت: دار المعرفة.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامية. تهران: المكتبة المرتضوية.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۱۹. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). التفسیر (تفسیر العیاشی). تهران: مكتبة العلمية الإسلامية.
۲۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۳۷۳ش). کنز العرفان فی فقه القرآن. تهران: مرتضوی.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). تفسیر القمی. قم: دار الکتاب.
۲۳. کاظمی، جواد بن سعد اسدی (فاضل کاظمی). (بی تا). مسالک الأفهام إلى آیات الأحکام. بی جا: بی نا.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۵. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی). بیروت: دار

الكتب العلمية.

٢٦. ماوردي، علي بن محمد. (بي تا). النكت و العيون (تفسير الماوردي). بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٧. مقاتل بن سليمان. (١٤٢٣ق). تفسير مقاتل بن سليمان. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٢٨. مقدس اردبيلي، احمد بن محمد. (بي تا). زبدة البيان في أحكام القرآن. تهران: المكتبة الجعفرية.
٢٩. نجفي، محمد حسن. (١٤٠٤ق). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث العربي.



An Analysis of the Foundations and Process of Changing Devotional Rulings in Cases of Conflict with the Interest of "Preserving the Social Order"

Seyed Ali Mirlohi¹ | Mahdiah Mahdavi Kani²

1. Corresponding Author, PhD Student in Jurisprudence and Law, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. Email: s_a_m1375@yahoo.com
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Imam Sadiq University (Women's Campus), Tehran, Iran. Email: mahdiemah@isu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 6 September 2025

Revised: 21 August 2025

Accepted: 29 September 2025

Available online 4 October 2025

Keywords:

Preserving the Social Order, Devotional Rulings (Ahkām Ta'abbudīyah), Conflict (Tazāḥum), Change of Rulings, Devotional Jurisprudence (Fiqh al-'Ibādāt), Interest (Maṣlaḥah).



ABSTRACT

The tension between fixed devotional rulings and changeable social interests represents one of the fundamental challenges in contemporary Islamic jurisprudence. A significant portion of devotional acts, by virtue of their ta'abbudī nature—being grounded purely in divine command without rationally discernible reasons—resist alteration. However, the overarching interest of preserving the social order, recognized as one of the most binding obligations, may at times necessitate temporary modifications to these rulings. Employing a descriptive-analytical method and drawing upon jurisprudential and principles-based sources, this study presents a systematic framework for resolving such cases of conflict (tazāḥum). The findings indicate that this represents a case of hierarchical conflict that is, a clash between a supreme, governing principle (preserving the order) and a specific, subordinate ruling (a devotional injunction). Accordingly, the principle of preserving the system, as one of the higher objectives of the Shari'ah, takes precedence and exercises authority over the devotional ruling when the two come into conflict. The article further outlines a disciplined operational procedure for applying such change, the essential components of which include (1) authoritative verification of a genuine threat by the Islamic ruler through consultation with experts, and (2) the issuance of a secondary ruling (ḥukm thānawī) constrained by criteria such as temporariness, minimality, and preservation of the core essence of worship. This framework demonstrates that Imami jurisprudence possesses intrinsic capacity for crisis management allowing it to remain dynamic while safeguarded against the risk of innovation (bid'ah).

Cite this article: Mirlohi, S., A.; Mahdavi Kani, M. (2024). An Analysis of the Foundations and Process of Changing Devotional Rulings in Cases of Conflict with the Interest of "Preserving the Social Order". *Jurisprudence of worship Doctrines*, 5(8), 97-122.

<https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7339.1231>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تحلیل مبانی و فرایند تغییر احکام عبادی در مقام تراحم با مصلحت «حفظ نظام»

سید علی میرلوحی^۱ | مهدیه مهدوی کنی^۲ ID

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فقه و حقوق، دانشگاه و مدرسه عالی شهید مطهری (ره)، تهران، ایران. رایانامه: s_a_m1375@yahoo.com
۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، پردیس خواهران، تهران، ایران. رایانامه: mahdiemah@isu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۲۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۷ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۷/۱۲ کلیدواژه‌ها: حفظ نظام، احکام تعبدی، تراحم، تغییر احکام، فقه عبادی، مصلحت. 	مواجهه میان احکام ثابت عبادی و مصالح متغیر اجتماعی، از جمله چالش‌های بنیادین فقه معاصر است. بخش بزرگی از عبادات، به دلیل ماهیت «تعبدی»، در برابر هر گونه تغییر مقاومت می‌کنند، حال آن‌که مصلحت «حفظ نظام» به عنوان یکی از اوجب واجبات، گاه ایجاب می‌کند که این احکام به صورت موقت دچار تغییر شوند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع فقهی و اصولی، در پی ارائه چهارچوبی روشمند برای حل این تراحم است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که این تقابل، از نوع «تراحم سلسله‌مراتبی» است، یعنی تراحم میان یک اصل حاکم و بنیادین (حفظ نظام) با یک حکم خاص و فرعی (عبادت تعبدی). بر این اساس، اصل حفظ نظام به عنوان یکی از مقاصد عالی شریعت، بر حکم عبادی در مقام تراحم، اولویت و حاکمیت دارد. این مقاله فرایند عملیاتی منضبطی برای اعمال این تغییر ارائه می‌دهد که ارکان آن شامل «احراز قطعی خطر توسط حاکم اسلامی با رجوع به اهل خبره» و «صدور حکم ثانویه مقید به ضوابطی چون موقتی بودن، حداقل سازی و حفظ جوهر عبادت» است. این چهارچوب نشان می‌دهد که فقه امامیه از ظرفیت درونی برای مدیریت بحران‌ها برخوردار است، به گونه‌ای که هم پویایی خود را حفظ می‌کند و هم از خطر بدعت مصون می‌ماند.

استناد: میرلوحی، سید علی؛ مهدوی کنی، مهدیه. (۱۴۰۳). تحلیل مبانی و فرایند تغییر احکام عبادی در مقام تراحم با مصلحت «حفظ نظام». آموزه‌های فقه عبادی، ۵(۸)، ۹۷-۱۲۲.
<https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7339.1231>
ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. © نویسندگان.



مقدمه

احکام عبادی در منظومه فقه اسلامی از جایگاهی ویژه برخوردارند. این دسته از احکام که تنظیم‌کننده رابطه انسان با خداوندند، بر مبنای اصل «توقیف» استوار شده‌اند، به این معنا که کمیت و کیفیت آن‌ها از سوی شارع مقدس تعیین شده و عقل بشری را در مقام تشریع و قانون‌گذاری به حریم آن، راهی نیست (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۳۱). بخش بزرگی از این احکام، «تعبدی» محض‌اند و حکمت و علت تشریع آن‌ها بر مکلفان پوشیده است (ایازی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۰-۳۸۱). این ویژگی ضمن تعمیق جنبه تسلیم و عبودیت، ثبات و پایداری خاصی به ساختار عبادات بخشیده و آن را از تغییرات سلیقه‌ای و دگرگونی‌های زمانه مصون داشته است. این ثبات ضامن حفظ شاکله اصلی دین و انتقال بی‌کم‌وکاست آن به نسل‌های آینده تلقی می‌شود. با این حال، فقه اسلامی به عنوان نظام حقوقی جامع، فقط به رابطه فردی انسان و خدا محدود نمی‌شود، بلکه برای اداره جامعه و تأمین مصالح عمومی نیز برنامه دارد. یکی از کلان‌ترین اهداف و مقاصد عالیه شریعت، «حفظ نظام» اجتماع اسلامی است؛ اصلی که فقها با استناد به ادله عقلی و نقلی، آن را از «اوجب واجبات» دانسته و مصلحت آن را بر بسیاری از احکام اولیه فردی و گاه اجتماعی مقدم شمرده‌اند (خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۶۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۰). مفهوم «نظام» در این جا صرفاً به معنای امنیت حداقلی نیست، بلکه شامل کلیت ساختار اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه اسلامی است که بقا و کارآمدی دین در گرو پایداری آن است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۵۷). چالش اصلی زمانی رخ می‌نماید که در وضعیتی واقعی و ملموس، میان عمل به حکم عبادی جمعی تعبدی و لزوم حفظ کیان و نظام اجتماع، تزامن و تعارض به وجود آید، مانند هنگامی که اقامه یک عبادت واجب جمعی (مانند حج یا نماز جمعه)، به دلیل شیوع بیماری‌ای خطرناک، سلامت عمومی و نظام بهداشتی جامعه را به مخاطره اندازد، یا زمانی که انجام آن، بستری برای سوءاستفاده دشمنان و ضربه به اساس حاکمیت اسلامی فراهم آورد. در چنین شرایطی، آیا ساختار ثابت و توقیفی عبادات

هر گونه تغییر را برمی تابد؟ اگر پاسخ مثبت است، فقه برای جلوگیری از هرج و مرج در دین و نیفتادن در ورطه بدعت و تحریف، چه سازوکار، اصول و فرایندی را پیش بینی کرده است؟ بررسی آثار و پژوهش های موجود نشان می دهد که موضوع انعطاف پذیری احکام شرعی، از دیرباز مورد توجه فقها بوده است. با این که تحقیقات در این باره را می توان به چند دسته اصلی تقسیم کرد، خلأ این پژوهش ها عدم تمرکز بر نقطه تلاقی این دو حوزه است. اغلب تحقیقات، یا به صورت کلی از تغییر پذیری احکام سخن گفته یا صرفاً به تأثیر قواعد ثانویه بر احکام اجتماعی و معاملاتی (فقه العقود و الإیقات) پرداخته اند؛ حوزه ای که به دلیل «معلل» بودن بسیاری از احکامش، ظرفیت بیشتری برای انعطاف دارد. اما ورود به منطقه ممنوعه عبادات تعبّدی، و ارائه «فرایندی روشمند» برای حل تزاخم میان «حکم عبادی تعبّدی» و مصلحت «حفظ نظام» و همچنین تبیین دقیق ضوابط و محدودیت های آن، امری است که تحقیق مستقلی را می طلبد و کمتر به چشم می خورد. این مقاله در صدد است تا این خلأ پژوهشی را پر کند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه ای در حوزه فقه و اصول، در پی پاسخ به این پرسش است که مبانی فقهی و فرایند روشمند برای تغییر مشروع یک حکم عبادی تعبّدی در مقام تزاخم با مصلحت حفظ نظام چیست؟ اولویت مصلحت حفظ نظام بر احکام تعبّدی بر چه مبنایی استوار است و در این راستا چه ضوابطی باید جهت اجتناب از بدعت رعایت شود؟ هدف نهایی صرفاً اثبات جواز این تغییر نیست، بلکه ارائه الگویی است که ضمن حفظ قداست و ساختار اصلی عبادات، راه را برای مدیریت فقهی بحران های اجتماعی باز کند و پویایی فقه شیعه را در عرصه عمل به نمایش گذارد. برای رسیدن به این مقصود، در بخش نخست، به تحلیل مبانی نظری بحث، یعنی ماهیت احکام تعبّدی و جایگاه قاعده حفظ نظام پرداخته می شود. در بخش دوم، ماهیت تزاخم میان این دو، تحلیل شده است و مبانی جواز تغییر ارائه می گردد. در بخش سوم و پایانی نیز فرایند اجرایی و ضوابط دقیق این امر برای پیشگیری از هر گونه افراط و تفریط تبیین خواهد شد.

۱. مبانی نظری: ماهیت‌شناسی احکام تعبیدی و جایگاه قاعده حفظ نظام

برای ورود به بحث اصلی، یعنی تحلیل چگونگی تغییر حکم عبادی در تزامن با مصالح کلان جامعه، ابتدا باید دو مفهوم کلیدی را به دقت واکاوی کرد. نخست، ماهیت «تعبیدی» بودن احکام عبادی که منشأ اصلی مقاومت در برابر هر گونه تغییر است. دوم، جایگاه و اهمیت قاعده «حفظ نظام» که به عنوان متغیر اصلی، این ثبات را به چالش می‌کشد.

۱-۱. تحلیل مفهوم «تعبیدی» و «توقیفی» در عبادات و بررسی ادله آن

در فقه اسلامی، حوزه عبادات با دو ویژگی ممتاز «توقیفی بودن» و «تعبیدی بودن» شناخته می‌شود که هرچند نزدیک به هم‌اند، تفاوت‌های ظریفی با یکدیگر دارند. توقیفی بودن به منبع تشریع و قانون‌گذاری احکام بازمی‌گردد. حکم توقیفی حکمی است که تعیین آن منحصراً در اختیار شارع است و عقل یا عرف بشری حق دخالت در اصل جعل یا تغییر جزئیات آن را ندارد (کرکی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۵۲). تمام عبادات از این منظر توقیفی‌اند، یعنی این که چرا نماز صبح دو رکعت است یا چرا در حج باید هفت دور طواف کرد، امری است که صرفاً مبتنی بر دستور الهی است و هیچ فقیه یا مجتهدی نمی‌تواند بر اساس مصلحت‌سنجی شخصی، این ارکان را تغییر دهد. دلیل اصلی این امر ناتوانی عقل بشر در درک کامل کیفیت رابطه عبادی میان خلق و خالق و مصالح و مفاسد واقعی نهفته در این اعمال است (شیر، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹).

بنابراین، توقیفی بودن راه را بر هر گونه قانون‌گذاری جدید یا بدعت در حوزه عبادات می‌بندد. اما تعبیدی بودن، ناظر به میزان درک عقل از «علت» و «حکمت» حکم است. در تقسیم‌بندی مشهور، احکام شرعی به دو دسته «تعبیدی» و «توصلی» (یا «معلل»/«معقول المعنی») تقسیم می‌شوند (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۶۹ و ۷۰).

احکام توصلی احکامی‌اند که هدف و غایت مشخصی دارند و انجام عمل، صرفاً مقدمه‌ای برای رسیدن به آن هدف است. برای مثال، هدف از طهارت لباس برای نماز، پاکیزگی است. لذا اگر این پاکیزگی با هر روش عقلایی حاصل شود، امر شارع محقق شده است (خویی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۷۱). در مقابل، احکام تعبیدی احکامی‌اند که یا علت آن‌ها برای عقل بشر اساساً قابل درک نیست یا اگر هم

حکمت کلی آن قابل فهم باشد (مانند قرب به خدا در نماز)، جزئیات و ارتباط آن‌ها با آن هدف، برای ما نامشخص است. در این نوع احکام، قصد قربت و انجام عمل دقیقاً طبق دستور شارع، شرط اصلی صحت عمل است (خمینی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۷). اکثر جزئیات عبادات مصداق بارز احکام تعبدی‌اند. عقل نمی‌تواند به‌تنهایی دریابد که چرا باید در نماز رکوع یا سجود انجام داد یا چرا روزه با امساک از برخی امور خاص محقق می‌شود (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۹-۴۰). این جاست که پای «تعبد» و تسلیم محض در برابر امر الهی به میان می‌آید. این ویژگی اگرچه روح عبودیت را تقویت می‌کند، اما چالش اصلی را در برابر هر گونه تغییر ایجاد می‌کند، زیرا وقتی علت حکم را ندانیم، نمی‌توانیم به‌سادگی تشخیص دهیم که در شرایط جدید، آیا آن علت همچنان پابرجاست یا خیر و تغییر در حکم چه تأثیری بر آن خواهد گذاشت. برای درک بهتر تفاوت این دو دسته از احکام، می‌توان ویژگی‌های آن‌ها را در جدول زیر خلاصه کرد:

ویژگی	احکام تعبدی	احکام توصیلی/معلل
نقش عقل	صرفاً فهم و امتثال دستور شارع	درک علت و حکمت حکم
شرط صحت	قصد قربت و انطباق کامل با دستور	حصول نتیجه و غایت مطلوب شارع
قلمرو	اغلب عبادات و جزئیات آن‌ها	اغلب معاملات و احکام اجتماعی
انعطاف‌پذیری	بسیار کم و محدود به موارد خاص	بالا و قابل تطبیق با شرایط
امکان قیاس	منتفی است	در چهارچوب علت منصوص ممکن است.

جدول ۱. تفاوت احکام تعبدی و توصیلی

پرسش مهم در این جا آن است که چرا اساساً شارع حکیم بخشی از احکام، به‌ویژه در حوزه عبادات را به‌صورت تعبدی و با علتی نامکشوف تشریع کرده است؟ تبیین حکمت تشریع بخشی از احکام به‌صورت تعبدی، به درک عمیق‌تر جایگاه آن‌ها کمک می‌کند. حکمت اصلی این امر را می‌توان در آزمون روحیه عبودیت و

تسلیم جست. هنگامی که حکمی دارای علت و فلسفه روشنی است، عمل به آن بیش از آن که نشانه تعبد باشد، برخاسته از محاسبه عقلانی و منفعت سنجانه است. اما در احکام تعبدی، انگیزه مکلف برای عمل فقط امر خداوند است. این جاست که جوهر تسلیم و بندگی محض خود را به نمایش می گذارد و ارزش عمل را دوچندان می کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۶). به بیان دیگر، تعبدیات خالص ترین عرصه برای نمایش اطاعت و اعتماد به حکمت پروردگار است. حکمت دیگر این امر، به محدودیت های ذاتی عقل بشر بازمی گردد. عقل انسان هر چقدر هم توانا باشد، از درک تمام جوانب و مصالح و مفسد پیچیده حاکم بر هستی و به ویژه کیفیت رابطه انسان با خالق ناتوان است (ساعدی، ۱۳۸۸). تشریع تعبدی، در واقع نوعی خط قرمز شارع است تا انسان را از ورود به حوزه هایی که در آن تخصص و دانش کافی ندارد، بازدارد و او را از خطای محاسبه و قانون گذاری ناقص مصون بدارد. این امر ضمن حفظ ساختار اصلی دین، به انسان یادآوری می کند که در برابر معرفت نامتناهی الهی، دانش او محدود است و بهترین راه، اعتماد و پیروی است. ادله توقیفی و تعبدی بودن عبادات متعدد است. آیات قرآن کریم مکرراً بر لزوم اطاعت محض از خدا و رسول (نساء / ۵۹) و پیروی از آنچه نازل شده (اعراف / ۳) است تأکید دارند. روایات نیز سرشار از مواردی اند که ائمه (ع) اصحاب خود را از قیاس و استدلال های شخصی در احکام دین، به ویژه در عبادات برحذر داشته اند (برای نمونه نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۰۳). جمله مشهور «إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۷) ناظر بر همین واقعیت است که اگر قرار باشد سنت و روش تشریع شده دین، با مقیاس های عقلی سنجیده شود، اصل دین از میان خواهد رفت (برای تفصیل نک: خویی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۲۰). بنابراین، هر گونه بحث در مورد تغییر در احکام عبادی باید با پذیرش این اصل بنیادین آغاز شود که ما با حوزه ای توقیفی و غالباً تعبدی مواجه ایم (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵). این به آن معناست که هر تغییری نیازمند مجوز فقهی بسیار قوی و قاعده ای حاکم است که بتواند بر این اصول اولیه اولویت یابد. این جاست که اهمیت قاعده «حفظ نظام» آشکار می شود.

۲-۱. تبیین فقهی قاعده «حفظ نظام» و اثبات اولویت آن بر احکام اولیه

در مقابل اصل «تعبدی بودن» عبادات که بر ثبات و عدم تغییر تأکید دارد، اصل «حفظ نظام» قرار می‌گیرد که نمایانگر جنبه اجتماعی و پویای فقه اسلامی است. «نظام» در اصطلاح فقهی، صرفاً به معنای نظم و امنیت عمومی نیست، بلکه به ساختار و کیان جامعه اسلامی اطلاق می‌شود که حفظ آن، بستر اجرای تمام احکام دین، اعم از فردی و اجتماعی را فراهم می‌آورد (خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۲). به عبارت دیگر، نظام اجتماعی ظرفی است که مظلوف دین در آن قرار می‌گیرد. اگر این ظرف بشکند یا آسیب ببیند، مظلوف نیز در معرض خطر جدی قرار خواهد گرفت. از این رو، حفظ نظام نه یک حکم در عرض سایر احکام، بلکه به اصطلاح فقها دفاع از «بیضه اسلام» بر همه امت مسلمین واجب به شمار می‌آید (نائینی، ۱۳۳۵، ص ۶؛ طوسی، ۱۳۸۷، ص ۸؛ کاشف الغطاء، ۱۳۸۳، ص ۲۸۸). برای درک دقیق‌تر جایگاه قاعده حفظ نظام، باید توجه داشت که «نظام» مفهومی یکپارچه و بسیط نیست، بلکه لایه‌ها و مراتب مختلفی دارد که هر یک بخشی از حیات اجتماعی مسلمانان را پوشش می‌دهند. تحلیل این مراتب کمک می‌کند تا در مقام تزامن، اهمیت و اولویت‌ها را بهتر بسنجیم. برای درک دقیق‌تر جایگاه قاعده حفظ نظام، می‌توان مراتب آن را در یک دسته‌بندی تحلیلی، حداقل به چهار لایه اصلی تفکیک کرد:

نظام سیاسی - امنیتی: این مرتبه اساسی‌ترین لایه نظام است و به حفظ کیان حکومت اسلامی، تمامیت ارضی، استقلال و امنیت عمومی جامعه در برابر تهدیدات داخلی و خارجی بازمی‌گردد. اختلال در این مرتبه به معنای هرج و مرج یا سلطه دشمنان است و حفظ آن بر هر امر دیگری اولویت دارد. بسیاری از احکام حکومتی ولی فقیه، ناظر به حفظ این مرتبه از نظام است (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۳۲).

نظام اجتماعی - فرهنگی: این لایه به حفظ انسجام اجتماعی، اخلاق عمومی، هویت فرهنگی و نهاد خانواده مربوط می‌شود. اموری که پایه‌های همبستگی یک ملت را تشکیل می‌دهند و فروپاشی‌شان جامعه را تهی می‌سازد، در این مرتبه قرار دارند.

نظام اقتصادی: این مرتبه شامل ساختارهای کلان اقتصادی کشور است که

معیشت عمومی مردم به آن وابسته است. جلوگیری از فروپاشی اقتصادی، تورم افسارگسیخته، و بحران‌های معیشتی که می‌تواند منجر به اختلال در سایر لایه‌های نظام شود، در این چهارچوب اهمیت می‌یابد.

نظام سلامت و بهداشت عمومی: این لایه، به‌ویژه در عصر حاضر، اهمیت خود را بیش از پیش نشان داده است. حفظ سلامت شهروندان و کارآمدی نظام بهداشتی کشور در برابر بحران‌های سلامت، یکی از مصادیق مهم حفظ نظام اجتماعی است. این تفکیک از آن‌رو اهمیت دارد که در مقام تزامن، نوع و شدت خطر برای هر یک از این مراتب می‌تواند کیفیت و کمیت تغییر در حکم عبادی را مشخص کند. برای مثال، تهدیدی قطعی علیه «نظام سیاسی - امنیتی» (مرتبه ۱) می‌تواند تعطیلی کامل و سراسری عبادتی جمعی را توجیه کند، درحالی‌که خطری محدود در «نظام سلامت» (مرتبه ۴) ممکن است صرفاً به تغییر در کیفیت برگزاری آن (مانند لزوم رعایت فاصله‌گذاری) منجر شود. اهمیت این قاعده تا آن جاست که برخی فقهای بزرگ آن را از «اوجب واجبات عقلی و شرعی» دانسته‌اند (خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۶۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۰؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲، ص ۲۵۱). استدلال اصلی برای این جایگاه رفیع، استدلال عقلی است. عقل سلیم به‌روشنی درک می‌کند که تحقق اهداف دین، مانند گسترش عدالت، اقامه عبادات، اجرای حدود و تأمین امنیت، بدون وجود ساختار اجتماعی منسجم و کارآمد امکان‌پذیر نیست (خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۲). هرج‌ومرج و اختلال در ارکان جامعه اولین قربانی خود را که دین و دین‌داری است، خواهد گرفت. بنابراین، هر امری که وجود این ساختار را تهدید کند، به‌طور طبیعی امری نامشروع و هر فعلی که به تقویت و پایداری آن بینجامد، امری مطلوب و واجب خواهد بود. این برهان عقلی، نیازمند تعبد و استناد به نص خاصی نیست، هرچند ادله نقلی فراوانی آن را تأیید می‌کنند. در کتاب و سنت نیز شواهد متعددی بر این امر دلالت دارد. آیاتی که بر لزوم وحدت و پرهیز از تفرقه تأکید می‌کنند (آل عمران / ۱۰۳)، آیاتی که فتنه و اختلال اجتماعی را گناهی بزرگ‌تر از قتل می‌شمارند (بقره / ۲۱۷) و روایاتی که بر ضرورت وجود حکومت و اجتماع برای جلوگیری از تباهی جامعه تأکید دارند، همگی در راستای تثبیت این اصل کلان‌اند

(حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۱۰۱). در کلام امیرالمؤمنین (ع) نیز به روشنی آمده است که مردم به حاکمی نیک یا بد نیازمندند تا در سایه حکومت او راه‌ها امن و حقوق ضعفا ستانده شود و مؤمن بتواند به عبادت خود بپردازد (سید رضی، خطبه ۴۰). این بیان به وضوح نشان می‌دهد که حتی حکومتی حداقلی، برای حفظ نظام، بر بی‌نظمی و هرج و مرج اولویت دارد، چراکه شرط لازم برای انجام عبادات و فرایض دینی است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۸).

اما نکته کلیدی در بحث ما اثبات «اولویت» و «حاکمیت» این قاعده بر سایر احکام اولیه در مقام تراحم است. فقها در باب تراحم احکام، یعنی زمانی که امکان امتثال همزمان دو یا چند حکم واجب وجود ندارد، ملاک‌هایی برای ترجیح یک حکم بر دیگری ارائه کرده‌اند. مهم‌ترین این ملاک‌ها قاعده «اهمّ و مهم» است (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۱۵۰). بر اساس این قاعده، در دوران امر بین دو واجب، واجبی که مصلحت بالاتر و اهمیت بیشتری دارد، باید مقدم شود. جایگاه قاعده حفظ نظام در این میان، جایگاه حکم «اهمّ» است، زیرا مصلحت نهفته در آن، یعنی حفظ اساس دین و جامعه اسلامی، به مراتب بالاتر از مصلحت موجود در بسیاری از احکام فردی است (مزینانی، ۱۳۷۳، ص ۶۳ و ۶۴). ترک عمل عبادی یا تغییر موقت در کیفیت آن، آسیبی جزئی و محدود به یک فرد یا یک جنبه از دین وارد می‌کند، اما فروپاشی نظام اجتماعی به تعطیلی کلیت دین و از بین رفتن تمام مصالح منجر می‌شود. این همان منطقی است که امام خمینی (ره) بر اساس آن، اختیارات حاکم اسلامی را تا جایی گسترش دادند که بتواند برای حفظ مصلحت نظام، به صورت موقت، هر حکم فرعی حتی عبادی را متوقف سازد (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۰، ص ۱۷۰). بنابراین، اولویت قاعده حفظ نظام، از نوع «حاکمیت» است، یعنی این قاعده موضوع احکام دیگر را در شرایط خاص، محدود یا منتفی می‌کند (ملک افضلی اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷ و ۱۱۸). برای مثال، حکم «وجوب حج» برای فرد مستطیع حکم اولیه است. اما اگر حاکم اسلامی تشخیص دهد که اجتماع عظیم حجاج در سالی خاص، به دلیل تهدیدی امنیتی یا بهداشتی، کیان جامعه اسلامی را به خطر می‌اندازد، می‌تواند با استناد به قاعده حفظ نظام، حکم حج را در آن سال به طور

موقت برای عموم تعطیل کند. در این جا قاعده حفظ نظام حکم وجوب حج را نسخ نکرده، بلکه دایره شمول آن را در این وضعیت خاص محدود کرده است. با روشن شدن این دو مبنای نظری (پذیرش ماهیت تعبدی عبادات و اثبات جایگاه حاکمیتی قاعده حفظ نظام)، اکنون آماده ورود به بحث اصلی یعنی تحلیل کیفیت تراحم میان این دو و ارائه فرایندی برای حل آن هستیم.

۱-۳. پیشینه تاریخی: سیره فقها در مواجهه با بحران‌ها

چهارچوب نظری این تحقیق، هرچند در قالب مدلی منسجم، امری نوین به نظر می‌رسد، اما روح حاکم بر آن یعنی اولویت دادن به مصالح عالی‌ه و حفظ نظام در شرایط اضطراب، در تاریخ فقه و سیره عملی فقها ریشه‌های عمیقی دارد، چنان‌که فقهای بزرگ هرگاه با تراحم میان عمل به حکم جزئی و مصلحت کلان مواجه می‌شدند، با شجاعت و بصیرت فقهی، جانب مصلحت اهم را می‌گرفتند (قاسمی قلعه، ۱۴۰۱، ص ۶۷-۷۳). این سیره مؤید آن است که فقه اسلامی در ذات خود بن‌بست ندارد و همواره راهی برای مدیریت بحران‌ها پیش‌بینی کرده است (هاشمی جزی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۵). از مشهورترین نمونه‌های غیرعبادی تصمیم خلیفه دوم در عام الرمادة (سال قحطی) در توقف موقت اجرای حد سرقت است (نک: خمینی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۴۸۶)؛ لا یقطع السَّارِقُ فی عامِ سَنَةٍ. یعنی فی عامِ مَجَاعَةٍ، (به نقل از: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۳۱، ح ۲). او با درک این‌که در شرایط قحطی و اضطراب عمومی، موضوعیت اجرای حد به دلیل شبهه اضطراب منتفی است، مصلحت حفظ جان و نظام اجتماعی را بر اجرای حکم اولیه ترجیح داد (ابن‌قدامه، ۱۹۶۸، ج ۹، ص ۱۸۳). همچنین در سیره امیرالمؤمنین (ع) نیز موارد متعددی از صدور احکام حکومتی بر اساس مصالح زمانه، مانند تغییر در برخی روندهای مالیاتی برای جلوگیری از فشار بر مردم ثبت شده است (سید رضی، نامه ۵۳). این نمونه‌ها بارزترین شاهد بر درک عمیق شرایط و تصرف حاکم در دایره شمول یک حکم برای حفظ مصلحتی برتر بود. در حوزه عبادات نیز موارد متعددی از تعطیلی موقت مناسک جمعی را می‌توان یافت. برای مثال، فریضه حج در طول تاریخ بارها به دلیل ناامنی شدید یا شیوع بیماری‌های واگیر تعطیل شده است. از مشهورترین موارد می‌توان به این مورد اشاره کرد: تعطیلی

حج در سال ۳۱۷ قمری به دلیل حمله قرامطه به مکه و ربودن حجرالاسود (قرطبی، بی تا، ص ۹۵؛ ابن جوزی، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۸۲) و تعطیلی حج در سال ۳۵۷ قمری به دلیل شیوع بیماری فراگیری که منجر به مرگ بسیاری از حجاج در مسیر می شد (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۶۵ و ۱۸۲). در مواردی دیگر، فقهای بزرگی در بلاد اسلامی مانند قاهره و دمشق، در زمان اوج شیوع طاعون، با درک صحیح از تزامم میان «حفظ نفس» که از مقاصد ضروری شریعت است و فضیلت نماز جماعت، حکم به تعطیلی موقت آن برای جلوگیری از گسترش بیماری دادند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۴۳۵؛ ابن حجر، ۱۳۸۹، ص ۳۱۵). علاوه بر این، در منابع طبّی قدیم، به ترک سرزمین طاعون زده سفارش شده است (جلادت و مصطفوی، ۱۳۹۶، ص ۲۲۷؛ زارع و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۸۸-۹۲). در روایات اسلامی نیز توصیه به ترک مناطق آلوده وجود دارد (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۰۸؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۲۹). این تصمیمات نشان می دهد که سیره عملی فقها (السيرة الفقهية) نیز همواره بر این اصل استوار بوده است که احکام عبادی هر چقدر هم مهم باشند، در تزامم با مقاصد ضروری و عالی تری مانند حفظ جان و نظام، قابلیت انعطاف دارند. بنابراین، بحث این مقاله نه ابداع رویکردی جدید، بلکه نظریه پردازی و قاعده مند کردن رویه ای است که در تاریخ تفکر اسلامی ریشه دار و مورد عمل بوده است.

۲. تحلیل ماهیت تزامم و مبانی جواز تغییر

پس از تبیین مبانی نظری دو اصل «تعبدی بودن عبادات» و «حفظ نظام»، اکنون نوبت به تحلیل نقطه کانونی بحث یعنی کیفیت رویارویی این دو در عالم واقع می رسد. در نگاه نخست، ممکن است این تقابل بن بست‌ی فقهی بنماید، چه از یک سو، نص ثابت و تغییرناپذیر داریم، و از سوی دیگر، مصلحت ضروری و انکارناپذیر. کلید حل این مسئله، در درک صحیح ماهیت این رویارویی و تشخیص نوع رابطه میان این دو اصل نهفته است. این مبحث نشان خواهد داد که این تقابل از نوع «تزامم» است، اما نه تزاممی میان دو حکم هم سطح، بلکه تقابلی سلسله مراتبی که راه را برای راه حلی قاعده مند باز می کند.

۲-۱. تبیین تزاحم در مقام امتثال

در علم اصول فقه، میان دو مفهوم «تعارض» و «تزاحم» تمایز مهمی وجود دارد (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۲۱۰). تعارض ادله به تنافی و ناسازگاری در مرحله «جعل و قانون گذاری» بازمی گردد، یعنی دو دلیل و نص شرعی، در مقام بیان حکم، یکدیگر را نقض می کنند. در چنین حالتی، وظیفه مجتهد آن است که با استفاده از قواعد باب تعارض (مانند ترجیح یک دلیل بر دیگری یا تساقط هر دو)، حکم واقعی را کشف کند. اما تزاحم، در مرحله «امتنال و اجرا» رخ می دهد، به طوری که دو یا چند حکم الزامی، همزمان متوجه مکلف است و او به دلیل محدودیت توانایی، قادر به انجام همه آن ها نیست (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۲۱). مثال کلاسیک آن، وجوب همزمان «اقامه نماز در وقت» و «نجات فرد در حال غرق شدن» است. هر دو حکم در جای خود صحیح و پابرجاست، اما مکلف در آن واحد توانایی انجام هر دو را ندارد. در این جا وظیفه، انتخاب و اجرای حکمی است که اهمیت و ملاک قوی تری دارد (نائینی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۳۳۵). رویارویی میان حکم عبادتی تعبدی و مصلحت حفظ نظام، از نوع دوم، یعنی تزاحم است. وجوب اقامه نماز جمعه به عنوان عبادتی جمعی، و وجوب پرهیز از تجمعی که منجر به شیوع بیماری و اختلال در نظام سلامت جامعه می شود، دو حکمی اند که در عالم تشریع تنافی ندارند. اما در شرایط خاص (مانند همه گیری یک ویروس)، «جامعه اسلامی» یا «حاکم اسلامی» به عنوان مکلف، قادر به جمع میان این دو تکلیف نیست. اقامه نماز جمعه به اختلال نظام منجر می شود و حفظ نظام مستلزم ترک موقت نماز جمعه است. در این جا بحث بر سر انکار یا نسخ حکم نماز جمعه نیست، بلکه بر سر تشخیص وظیفه فعلی در شرایط اضطراری است (خویی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۶). این تشخیص دقیق ماهیت تقابل، اولین گام برای خروج از بن بست است، زیرا راه حل تزاحم نه کنار گذاشتن یکی از ادله، بلکه اولویت بندی بر اساس ملاک اهم و مهم است.

۲-۲. تزاحم سلسله مراتبی: تقابل «اصل حاکم» با «حکم خاص»

اگرچه تقابل مورد بحث از نوع تزاحم است، اما نکته نوآورانه و کلیدی بحث آن است که این تزاحم، میان دو حکم در یک سطح و عرض نیست. ما با تزاحمی

سلسله‌مراتبی مواجه‌ایم، یعنی تقابل «اصولی بنیادین و حاکم» با «حکمی خاص و زیرمجموعه». قاعده حفظ نظام حکمی فرعی در کنار سایر احکام مانند وجوب نماز و روزه نیست. همان‌طور که در مبحث قبل بیان شد، این قاعده جزو مقاصد عالی شریعت و شرط لازم برای امکان اجرای سایر احکام است (منتظری، ۱۴۲۹، ص ۲۴۴). در واقع، رابطه میان «حفظ نظام» و «احکام عبادی»، مانند رابطه میان «وجود» و «ویژگی‌های وجودی» است. تا وجودی نباشد، سخن گفتن از ویژگی‌های آن بی‌معناست. تا نظام و ساختار اجتماعی پابرجا نباشد، سخن گفتن از اقامه نماز جمعه و سایر عبادات موضوعیت خود را از دست می‌دهند (مرتضوی، ۱۴۰۱). این رابطه سلسله‌مراتبی را می‌توان در قالب هرم مفهومی زیر به تصویر کشید:



نمودار ۱: هرم سلسله‌مراتبی مقاصد و احکام شریعت

چنان‌که در نمودار فوق مشاهده می‌شود، «حفظ نظام» در قله این هرم قرار گرفته است و بر قواعد و احکام سطوح پایین‌تر اشراف و حاکمیت دارد. تزامم در این جا میان دو عنصر هم‌سطح در ردیف C (مانند تزامم دو حکم فرعی با یکدیگر) نیست، بلکه میان یک اصل از سطح الف (یعنی اصل حاکم «حفظ نظام») با یک حکم از سطح ب (یعنی «حکم خاص عبادی») است. در چنین ساختاری، اصل حاکم و بنیادین، دامنه شمول حکم خاص را در شرایط تزامم تعیین و تحدید می‌کند (صدر، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۷۰؛ مظفر، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۲۰۱؛ حیدری، ۱۴۱۲، ص ۳۰۰) این نگرش سلسله‌مراتبی، هرچند در ادبیات اصولی ما تحت عنوان «حکومت» مطرح شده است، اما ریشه‌های عمیق‌تری در بحث «مقاصد الشریعه» دارد. اندیشمندان

مسلمان، به ویژه فقیهانی چون شاطبی به این نتیجه رسیده اند که تمام احکام جزئی و فرعی شریعت، در راستای تحقق اهداف و مقاصد عالی تری تشریع شده اند. این مقاصد در سه سطح «ضروریات»، «حاجیات» و «تحسینیات» طبقه بندی می شوند (علیدوست، ۱۳۸۴). ضروریات مصالحی اند که اساس دین و دنیای مردم بر آن ها استوار است و شامل حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال می شود. قاعده «حفظ نظام» در واقع، حافظ و بستر تحقق تمام این ضروریات پنج گانه است (سیرت، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷). بدون نظام اجتماعی-سیاسی باثبات، نه دین مردم حفظ می شود، نه امنیت جانی آنان و نه سایر مقاصد.

از این منظر، هرم مفهومی فوق بازتابی از همین ساختار مقاصدی است. احکام جزئی عبادی، هر چقدر هم که مهم باشند، در راستای تحقق همان مقاصد عالی تر (مانند حفظ دین و قرب الهی) قرار دارند. حال اگر در شرایطی استثنایی، عمل به حکم جزئی منجر به نقض مقصد کلی تر و ضروری تر (مانند حفظ نفس عامه مردم یا حفظ اصل دین از طریق پایداری نظام) شود، عقل و شرع حکم می کنند که باید جانب مقصد عالی تر و بنیادین تر را گرفت (علیدوست، ۱۴۰۰). بنابراین، نظریه «تزامن سلسله مراتبی» صرفاً راه حل فنی اصولی نیست، بلکه مبتنی بر فلسفه ای عمیق در حقوق اسلامی است که احکام را بی هدف و پراکنده ندانسته است، بلکه آن ها را اجزای یک کل منسجم در راستای اهداف والا می بیند. این دیدگاه ریشه در مبانی اصول فقه، به ویژه بحث «حکومت و ورود» دارد. در بحث حکومت، دلیلی (دلیل حاکم) ناظر بر دلیلی دیگر (دلیل محکوم) است و در موضوعش تصرف می کند (حیدری، ۱۴۱۲، ص ۳۰۰؛ صدر، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۴۹). قاعده حفظ نظام به دلیل اهمیت و جایگاه برترش این نقش را ایفا می کند. این قاعده نمی گوید «نماز جمعه واجب نیست»، بلکه می گوید «موضوع وجوب نماز جمعه، یعنی اجتماعی که مفسده ای در پی ندارد، در این شرایط محقق نیست». به عبارت دیگر، این اصل حاکم موضوع حکم عبادی را به صورت موقت از بین می برد یا دایره آن را تنگ تر می کند. بر این اساس، مبنای جواز تغییر در احکام عبادی تعبدی، نه یک مصلحت سنجی شخصی و بی ضابطه، بلکه استناد به اصل فقهی برتر و حاکم است. این امر دو

فایده بزرگ دارد: نخست، «قاعده‌مندی» است که تصمیم‌گیری را از حالت سلیقه‌ای خارج کرده است و آن را در چهارچوب استدلال فقهی منضبط قرار می‌دهد. دوم، «پیشگیری از بدعت» است. ازان جاکه این تغییر، مستند به اصل برتر شرعی است و به معنای نسخ یا تشریع جدید نیست، بلکه تعیین وظیفه در شرایط اضطرار است، شائبه بدعت را از میان برمی‌دارد. بنابراین، جواز تغییر در کیفیت یا کمیت عبادتی تعبدی در شرایط تزاحم با حفظ نظام، نه به معنای نادیده‌انگاری امر شارع، بلکه خود عمل به امر مهم‌تری از سوی همان شارع است (غروی‌ان، ۱۳۸۶). اینک که مبنای نظری این جواز روشن شد، در مبحث بعد، به فرایند عملیاتی و ضوابط اجرایی آن خواهیم پرداخت.

۳. ارائه «فرایند» و «ضوابط» تغییر برای پیشگیری از بدعت

پس از آن‌که مبنای نظری جواز تغییر در احکام عبادی تعبدی در مقام تزاحم با حفظ نظام، بر اساس نظریه «تزاحم سلسله‌مراتبی» تبیین شد، باید بررسی شود که این تغییر تحت چه فرایند و با رعایت چه ضوابطی باید صورت گیرد تا هم مصلحت نظام تأمین شود و هم از خطر بدعت‌گذاری در دین و تزلزل باورهای عمومی جلوگیری گردد. پاسخ به این پرسش، جنبه کاربردی و عملیاتی این نظریه را روشن می‌سازد و نشان می‌دهد که این جواز، مجوزی نامحدود برای تغییر دین نیست، بلکه راه‌حلی قاعده‌مند و کاملاً منضبط برای شرایط اضطرار است.

۳-۱. فرایند قاعده‌مند تشخیص و اجرا

هرگونه تغییر در حکم شرعی، به‌ویژه در حوزه عبادات، نیازمند فرایند شفاف و دقیق است. این فرایند را می‌توان در دو مرحله اصلی «تشخیص ضرورت» و «تعیین حدود تغییر» صورت‌بندی کرد.

۳-۱-۱. مرحله اول: تشخیص ضرورت و احراز تزاحم

این مرحله حساس‌ترین و پایه‌ای‌ترین گام در این فرایند است. تشخیص این‌که آیا واقعاً مصلحت حفظ نظام در خطر است و آیا این خطر با عمل به حکم عبادی در تزاحم قرار گرفته، امری نیست که به تشخیص افراد عادی یا حتی هر مجتهدی

واگذار شود. به دلیل تأثیرات گسترده‌ای که چنین تصمیمی بر کل جامعه اسلامی دارد، مرجعیت تشخیص و صدور حکم در این زمینه منحصرراً در اختیار حاکم اسلامی (ولی فقیه) یا شورایی عالی از مراجع تقلید قرار دارد تا از آشفتگی و صدور فتواهای متعارض که خود می‌تواند به اختلال نظام منجر شود، جلوگیری به عمل آید (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۷۷). حاکم اسلامی موظف است برای احراز «موضوع» تزام، به کارشناسان متعهد و متخصص (اهل خبره) رجوع کند (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۸۰) و وظیفه کارشناسان، تبیین دقیق ابعاد خطر و ارائه داده‌های عینی است و وظیفه حاکم تطبیق این موضوعات بر کلیات فقهی و صدور حکم. البته در فقه حجیت و اعتبار نظر اهل خبره منوط به احراز دو شرط اساسی «وثاقت» (تعهد و عدالت) و «تخصص» (داشتن مهارت کافی در حوزه مربوط) است که با احراز این دو شرط، قول کارشناس برای فقیه اطمینان‌آور خواهد بود و مبنای تصمیم‌گیری قرار می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۵۷۴). علاوه بر این، خطری که مبنای تغییر حکم قرار می‌گیرد، نباید بر اساس گمان‌های ضعیف باشد، بلکه مصلحت حفظ نظام باید در معرض خطر قطعی یا اطمینان‌آور قرار گرفته باشد تا راه بر تصمیمات شتاب‌زده و مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی کوتاه‌مدت بسته شود (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۲۴).

۳-۱-۲. مرحله دوم: تعیین حدود و کیفیت تغییر

پس از احراز قطعی تزام از طریق فرایند پیشین، حاکم اسلامی باید کیفیت و کمیت تغییر را مشخص کند. این مرحله خود تابع دو اصل کلیدی و محدودکننده است. نخست، اصل حداقل‌سازی تغییر یا همان قاعده فقهی «الضرورات تنقذ» بقدرها» است (حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۱۳). بر این اساس، هرگونه عدول از حکم اولیه باید به کمترین میزان ممکن محدود شود و اگر با تغییری جزئی خطر برطرف می‌شود، تغییر بزرگ‌تر جایز نیست. دوم، اصل موقتی بودن حکم است. از آن‌جاکه این حکم ثانویه به دلیل شرایط اضطراری صادر شده است، طبیعتاً اعتباری موقت و مقید به باقی بودن آن شرایط دارد. به محض رفع خطر و از بین رفتن حالت تزام، حکم ثانویه خودبه‌خود برداشته می‌شود و حکم اولیه به جایگاه خود بازمی‌گردد و حاکم اسلامی موظف است این موقتی بودن را در بیان حکمش تصریح کند (خمینی،

۲-۳. ضوابط و محدودیت‌ها برای پیشگیری از بدعت

برای آن که مرز میان «تغییر مشروع» و «بدعت نامشروع» حفظ شود، علاوه بر فرایند فوق، رعایت ضوابط ماهوی زیر نیز الزامی است. این ضوابط خطوط قرمز این نظریه را ترسیم می‌کنند و تضمین‌کننده سلامت دین در بلندمدت‌اند. مهم‌ترین ضابطه، حفظ ارکان و جوهر عبادت است، به این معنا که تغییرات مجاز فقط می‌توانند ناظر بر شکل، شرایط یا اجزای غیررکنی باشند، نه ماهیت و ارکان اصلی آن. برای مثال، می‌توان نماز جمعه را تعطیل کرد، اما نمی‌توان رکوع یا سجود را از آن حذف نمود. به علاوه، ضابطه شفافیت و اقناع عمومی نیز نقشی کلیدی دارد. حاکم اسلامی وظیفه دارد دلایل صدور حکم ثانویه را به روشنی برای افکار عمومی تبیین کند تا ضمن جلب همراهی مردم، از بدعت‌پنداری جلوگیری شود. در نهایت، ضابطه عدم تسری به شرایط عادی تضمین می‌کند که حکمی که در شرایط اضطرار صادر شده است، به رویه‌ای معمول تبدیل نشود و پس از رفع ضرورت، جامعه به طور کامل به حکم اولیه بازگردد. مجموع این فرایند و ضوابط نشان می‌دهد که تغییر در احکام عبادی امکانی کاملاً استثنایی برای حفظ اساس دین است (محامد، ۱۳۷۴، ص ۴۶۷ و ۴۶۸).

۳-۳. تحلیل نمونه‌ای عینی: مدیریت فقهی بحران همه‌گیری

به منظور وضوح بیشتر چهارچوب نظری ارائه شده، می‌توان آن را بر یکی از ملموس‌ترین بحران‌های جهانی سال‌های اخیر یعنی همه‌گیری ویروس کرونا (کووید-۱۹)، تطبیق داد. این بحران مصداق بارز تزاخم میان برخی عبادات جمعی (مانند نماز جمعه و جماعت) و مصلحت حفظ نظام (به ویژه در مرتبه نظام سلامت عمومی و نظام اجتماعی) بود. اکنون می‌توان دید که واکنش نهادهای فقهی جهان اسلام تا چه حد با فرایند و ضوابط پیشنهادی در این تحقیق انطباق داشت. مرحله نخست این فرایند یعنی تشخیص ضرورت به وضوح محقق شد. مراجع دینی و حکومت‌های اسلامی همگی برای تصمیم‌گیری به سراغ کارشناسان رفتند. سازمان‌های بهداشتی و پزشکان متخصص (اهل خبره) به صراحت اعلام کردند که

تجمعات انسانی عامل اصلی شیوع ویروس و تهدیدی قطعی برای سلامت عمومی است. این خطر صرفاً گمانه زنی نبود، بلکه مبتنی بر داده های علمی و مشاهدات عینی بود و می توانست به فروپاشی نظام سلامت کشورها منجر شود. در این جا حاکمیت های دینی و مراجع بزرگ با احراز موضوع از طریق اهل خبره به این نتیجه رسیدند که تزامم میان «وجوب اقامه نماز جمعه» و «وجوب حفظ نفس و نظام سلامت» قطعی است. پس از احراز تزامم، در مرحله دوم یعنی تعیین حدود تغییر و صدور حکم، نهادهای دینی و مراجع تقلید احکام ثانویه ای را مبنی بر محدودیت یا تعطیلی موقت عبادات جمعی صادر کردند. برای نمونه، ستاد ملی مبارزه با کرونا در ایران با استناد به نظر کارشناسان بهداشتی و تأیید رهبر معظم انقلاب، حکم به تعطیلی موقت نمازهای جمعه و جماعات داد (خامنه ای، ۱۳۹۸). به طور مشابه، دفتر آیت الله سیستانی در نجف، و مرکز اسلامی الازهر در مصر نیز با صدور بیانیه هایی ضمن تأکید بر لزوم تبعیت از توصیه های پزشکی، هر گونه تجمعی را که منجر به شیوع بیماری شود، جایز ندانستند (سیستانی، ۱۳۹۸؛ الازهر، ۲۰۲۰). این احکام به طور دقیق، ضوابط و محدودیت های مورد بحث در این مقاله را رعایت کردند. اصل حداقل سازی تغییر در رویکرد مرحله ای آن ها کاملاً مشهود بود. در ابتدا حکم به تعطیلی کامل داده شد، اما به محض کاهش خطر، این حکم به برگزاری نماز با رعایت فاصله گذاری تقلیل یافت. بر اصل موقتی بودن حکم نیز به صراحت در تمام بیانیه ها تأکید شد. از همه مهم تر، ضابطه حفظ جوهر عبادت رعایت گردید و هیچ تغییری در ماهیت و ارکان نماز ایجاد نشد. در نهایت، با عمل به ضابطه شفافیت، این نهادها دلایل تصمیمات خود را به روشنی برای مردم توضیح دادند و با استناد به قواعدی چون «اهمیت حفظ نفس» و «لاضرر»، افکار عمومی را اقناع کردند و از بدعت پنداری جلوگیری نمودند. این نمونه عینی به خوبی نشان می دهد که چهارچوب پیشنهادی در این پژوهش، نه یک نظریه پردازی انتزاعی، بلکه مدلی است که نهادهای فقهی نیز عملاً آن را به کار بستند. این بحران ثابت کرد که فقه اسلامی ظرفیت آن را دارد که در عین پایبندی به اصول، برای سخت ترین چالش های نوین نیز راه حل های کارآمد، منضبط و مبتنی بر مصلحت ارائه دهد.

۳-۴. تمایز میان «تغییر مشروع» و «بدعت حرام»

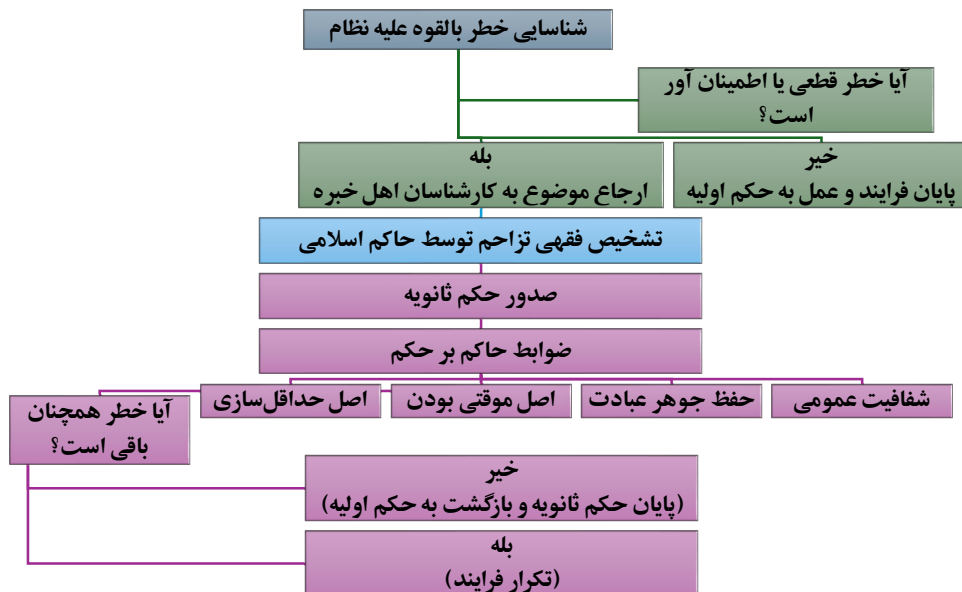
مهم‌ترین دغدغه و شبهه در برابر هرگونه بحث از تغییر در احکام عبادی، خطر غلتیدن در ورطه «بدعت» است. در اصطلاح شرعی، بدعت به معنای افزودن چیزی به دین یا کاستن از آن است که جزو دین نیست (إدخال ما لیس من الدین فی الدین) (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۸). مخالفان هرگونه انعطاف در عبادات، با استناد به همین اصل و عموم روایات ناهی از بدعت، هر تغییری را مردود و مصداق دست‌اندازی به شریعت می‌شمارند (نک: ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۹). بنابراین، ضروری است که مرز دقیق میان «تغییر مشروع» که در این مقاله تبیین شد و «بدعت حرام» به روشنی ترسیم گردد. تمایز اصلی، در مبنا و منشأ تغییر نهفته است. بدعت تغییری است مبتنی بر رأی شخصی، استحسان، قیاس‌های باطل یا پیروی از امیال و سلاقی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸). در بدعت، فرد یا گروهی خود را در جایگاه شارع قرار می‌دهد و تلاش می‌کند تا حکمی را از خارج از دین، به آن تحمیل کند. اما «تغییر مشروع» که در چهارچوب این مقاله مطرح شد، اساساً از چنین جنسی نیست. این تغییر، نه برآمده از رأی شخصی، بلکه مستند به اصلی برتر و قاعده‌ای حاکم از درون خود دین است. وقتی فقیه برای حفظ نظام، حکم به تغییر موقت عبادت می‌دهد، این تصمیم را نه بر اساس میل خود، بلکه بر اساس استناد به قاعده اهمّ و مهم و حاکمیت قاعده حفظ نظام اتخاذ می‌کند (خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۷۰). به عبارت دیگر، این «خود شریعت» است که راه حل را در شرایط اضطرار نشان داده است. این فرایند استفاده از یک بخش از دین برای تعیین تکلیف در بخش دیگر است، نه ورود عنصری بیگانه به دین.

تمایز دوم در قلمرو تغییر است. بدعت درصدد تغییر در اصل تشریع و قانون‌گذاری (مرحله جعل) است. بدعت‌گذار مدعی است که حکم الهی از اساس باید تغییر کند یا کامل نیست. اما تغییر مشروع هیچ دخالتی در مرحله جعل ندارد. حکم وجوب نماز جمعه در جای خود ثابت و پایرجاست، اما این تغییر ناظر به مرحله اجرا و فعلیت (مرحله امثال) است، یعنی در شرایط خاص، به دلیل وجود مانع بزرگ‌تر (خطر اختلال نظام)، موضوعیت یا امکان اجرای آن حکم به صورت

موقت از بین رفته است. این دقیقاً همان کاری است که قواعد ثانویه مانند «لاضرر» انجام می دهند، یعنی حکم ضرری را نسخ نمی کنند، بلکه در شرایط ضرر، جلوی فعلیت یافتن آن را می گیرند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۵۳۳).

تمایز سوم در هدف و غایت است. هدف از بدعت تغییر دائمی دین و تطبیق آن با امیال شخصی یا گروهی است. اما هدف از تغییر مشروع حفظ دین و شریعت است. فقیه در این جا با محاسبه ای عقلانی و شرعی مواجه است که اگر برای حفظ کل (نظام)، از یک جزء (یک عبادت خاص) موقتاً صرف نظر نکند، اصل و کل، هر دو از بین خواهند رفت. این اقدام نه تنها ضد دین نیست، بلکه عین دین داری و حفاظت از کیان شریعت در برابر خطرات بزرگ تر است (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۰، ص ۴۵۱-۴۵۲).

بنابراین، چهارچوب ارائه شده در این مقاله با داشتن مبنای درون دینی، محدود بودن به مرحله امتثال و داشتن هدفی والا یعنی حفظ اساس دین، هیچ نسبتی با بدعت مصطلح ندارد و دقیقاً در نقطه مقابل آن قرار می گیرد (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۴۳۹).



نمودار ۲. فرایند صدور حکم ثانویه عبادی برای حفظ نظام

نتیجه‌گیری

مواجهه میان اصول ثابت عبادی و ضروریات متغیر حاکم بر نظام اجتماعی یکی از عمیق‌ترین چالش‌های پیش‌روی فقه معاصر است. در جهانی که پیچیدگی‌های روزافزون آن، موقعیت‌های بی‌سابقه‌ای از تقابل میان مناسک فردی و مصالح عمومی را ایجاد می‌کند، پاسخ فقه به این مسئله نه تنها نیازی نظری، بلکه ضرورتی عملی برای اثبات کارآمدی دین در اداره جامعه است. ماحصل این تحقیق آن است که فقه امامیه با تکیه بر مبانی استوار و اصول روشمند خود، از ظرفیتی درونی برای حل این تعارض برخوردار است که نه به جمود و تحجر می‌انجامد و نه راه را بر تحریف و بدعت می‌گشاید. سیر منطقی بحث، از پذیرش اصل بنیادین «توقیفی و تعبدی بودن» عبادات آغاز شد. اما این ثبات به معنای نادیده گرفتن اصلی حیاتی‌تری یعنی «حفظ نظام» نیست. قاعده حفظ نظام صرفاً حکمی فرعی در کنار سایر احکام نیست، بلکه یکی از مقاصد عالی شریعت و شرط عقلی و شرعی امکان اقامه دین است. بر این اساس، استدلال اصلی بر نظریه «تزامم سلسله‌مراتبی» استوار شد، یعنی تقابل میان این دو، نه میان دو حکم هم‌سطح، بلکه میان «اصولی بنیادین حاکم» و «حکمی خاص و زیرمجموعه». این نگاه سلسله‌مراتبی کلید حل مسئله است، زیرا جواز تغییر را نه بر پایه مصلحت‌سنجی‌های بی‌ضابطه، بلکه بر اساس اعمال قاعده فقهی برتر و اولی یعنی قاعده اهم و مهم استوار می‌سازد. بنابر این شالوده نظری، فرایند عملیاتی منضبط و شفاف برای مدیریت این شرایط استثنایی ارائه شد که تصمیم‌گیری را از حیطه تشخیص‌های فردی خارج می‌کند و آن را در صلاحیت عالی‌ترین مرجع فقهی - سیاسی جامعه اسلامی یعنی حاکم اسلامی قرار می‌دهد. این مرجع نیز به‌نوبه خود، برای احراز قطعی و اطمینان‌آور بودن خطر، موظف به رجوع به کارشناسان متخصص است. اما حکم نهایی حکمی رها و نامحدود نیست، بلکه در چهارچوب اصول و ضوابطی دقیق جای می‌گیرد: اصل حداقل‌سازی تغییر، اصل موقتی بودن حکم، و مهم‌تر از همه، ضابطه حفظ ارکان و جوهر عبادت. این چهارچوب راه را بر هر گونه سوءاستفاده و بدعت می‌بندد و تضمین می‌کند که

تغییرات صرفاً به قدر ضرورت، به طور موقت و در پوسته و شرایط ظاهری عبادت اعمال شود، نه در ماهیت و حقیقت آن. این چهارچوب راهی میانه بین دو دیدگاه افراطی است: رویکرد جمود بر ظواهر و نادیده انگاری مصالح کلان امت اسلامی و ناکارا نمایاندن دین؛ رویکرد تساهل و مصلحت اندیشی های بی ضابطه و بدعت زا. چهارچوب ارائه شده نه تنها راه حلی نظری ارائه می دهد، بلکه افق های جدیدی را برای پژوهش های آینده می گشاید. تحقیقات آتی می تواند با مطالعه ای تطبیقی میان مبانی «حفظ نظام» در فقه امامیه و کاربرد قواعدی چون «مقاصد الشریعه» در فقه اهل سنت، ابعاد این بحث را غنی تر سازد. به علاوه، بررسی و تحلیل مصادیق تاریخی که در آن، فقهای بزرگ در دوره های بحرانی تصمیماتی مبنی بر تغییر موقت در مناسک اتخاذ کرده اند، می تواند پشتوانه عملی این نظریه را تقویت کند. همچنین، جایگاه کلیدی «نظر کارشناسی» که در این فرایند به آن اشاره شد، زمینه را برای پژوهشی مستقل در باب «حجیت قول اهل خبره» در تعیین موضوعات احکام حکومتی فراهم می آورد.

فهرست منابع

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (بی تا). مجموع الفتاوی، (تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم). مدینه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (بی تا). المنتظم فی تاریخ الملوك والامم. بی جا: بی نا.
۳. ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی. (۱۳۸۹ق). بذل الماعون فی فضل الطاعون، (تحقیق احمد عصام عبدالقادر). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن قدامه، عبدالله بن احمد. (۱۹۶۸م). المغنی. قاهره: مکتبه القاهره.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۸ق). البدایة و النهایة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. الازهر. (۲۰۲۰). بیان الهیئة بخصوص صلاة الجمعة والجماعة فی ظل انتشار فيروس كورونا. قاهره: مرکز رسانه ای الازهر.
۷. ایازی، سید محمدعلی. (۱۳۸۶ش). ملاکات احکام و شیوه های استکشاف آن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). الحقائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۹. جلادت، امیرمحمد؛ مصطفوی، احسان. (۱۳۹۶ش). تشخیص، درمان و گزارش‌های همه‌گیری‌های طاعون در دوران تمدن اسلامی. مجله طب سنتی اسلام و ایران، ۸(۲)، ۲۲۳-۲۳۰.
۱۰. حاجعلی، فریبا. (۱۳۸۶ش). ثوابت و متغیرات در احکام. بازیابی شده از: <https://hawzah.net/fa/Article/View/80537/%D8%AB%D9%88%D8%A7%D8%A8%D8%AA-%D9%88-%D9%85%D8%AA%D8%BA%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%AF%D8%B1-%D8%A7%D8%AD%DA%A9%D8%A7%D9%85?SID=163880>
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۲. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. حیدری، علی نقی. (۱۴۱۲ق). أصول الاستنباط. قم: مرکز النشر.
۱۴. خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۸ش). پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری. اطلاعیه در خصوص عدم برگزاری نماز جمعه. بازیابی شده از: farsi.khamenei.ir
۱۵. خراسانی، محمدکاظم (آخوند). (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۶. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۹ش). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۷. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۳ش). شؤون و اختیارات ولی فقیه، (ترجمه کتاب البیع). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۰۵ق). تهذیب الأصول، (تقریر جعفر سبحانی). قم: دار الفکر.
۱۹. خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۱۰ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۰. خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۳۴ق). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). محاضرات فی أصول الفقه. قم: انصاریان.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). مصباح الأصول. قم: مکتبه الداوری.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). التنقیح فی شرح العروة الوثقی، (تقریر میرزا علی غروی). بی جا: بی نا.
۲۴. زارع، فرزانه؛ مساوات، سید حمداله؛ عطارزاده، فاطمه؛ جلادت، امیرمحمد. (۱۳۹۶ش). طاعون در طب سنتی ایران و طب نوین. فصل نامه تاریخ پزشکی، ۹(۳۲)، ۸۵-۹۵.
- <https://doi.org/10.22037/mhj.v9i32.15594>
۲۵. ساعدی، جعفر. (۱۳۸۸ش). تبعیت احکام از مصالح و مفاسد. فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، شماره ۲۹.
۲۶. سید رضی. (۱۳۷۸ش). نهج البلاغه، (ترجمه سید جعفر شهیدی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۷. سیرت، عبدالستار. (۱۳۹۸ش). از ضروریات پنج‌گانه تا حوزه‌های چهارگانه. بازیابی شده از: <https://www.islahweb.org/fa/post/%D8%A7%D8%B2%20%D8%B6%D8%B1%D9%88%D8%B1%DB%8C%D8%A7%D8%AA%20%D9%BE%D9%86%D8%AC%20%DA%AF%D8%A7%D9%86%D9%87%20%D8%AA%D8%A7%20%D8%AD%D9%88%D8%B2%D9%87%20%D9%87%D8%A7%DB%8C%20%DA%86%D9%87%D8%A7%D8%B1%DA%AF%D8%A7%D9%86%D9%87%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%20%D9%88%20%D8%AD%D9%88%D8%B2%D9%87%20%D9%87%D8%A7%DB%8C%20%D9%85%D9%82%D8%A7%D8%B5%D8%AF%20%D8%B4%D8%B1%DB%8C%D8%B9%D8%AA>
۲۸. سیستانی، سید علی. (۱۳۹۸ش). پاسخ به استفتائات در خصوص ویروس کرونا. بازیابی شده از: sistani.org
۲۹. سیستانی، سید علی. (۱۴۱۴ق). مختلف الأصول، (تقریر سید هاشم هاشمی). قم: مکتب آیه الله العظمی السیستانی.
۳۰. شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۱۷ق). الموافقات فی أصول الشریعة، (تحقیق مشهور بن حسن). الخبر: دار ابن عفان.
۳۱. شبر، عبدالله. (۱۴۱۲ق). مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرائع. بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات.
۳۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام الی تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۳۳. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۵ق). درس فی علم الأصول. بیروت: دار الکتب اللبنانی.
۳۴. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ق). مباحث الأصول، (مقرر: سید کاظم حسینی حائری). قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۳۵. طباطبایی حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). حقائق الأصول. قم: مکتبه بصیرتی.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط. تهران: المکتبه المرتضویه.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۸. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۴ش). فقه و مقاصد شریعت. مجله حوزه، شماره ۱۳۱.
۳۹. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۸ش). فقه و مصلحت، قم: فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۰. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۴۰۰ش). خارج اصول فقه، دور دوم، جلسه ۵۳، بازیابی شده از: <http://a- alidoost.ir/persian/lessons/2752>
۴۱. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۲ق). القواعد الفقهیة. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
۴۲. قرطبی، عریب بن سعد. (بی تا). صلة تاریخ الطبری. بی جا: بی نا.
۴۳. کاشف الغطاء، جعفر. (۱۳۸۳ق). کشف الغطاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۴. کرکی، علی بن حسین (محقق ثانی). (۱۴۱۱ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد (بخش رسائل). قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۶. لک زایی، نجف؛ صادقیان، حسن. (۱۳۹۵ش). استثنائات از تقدیم احکام ثانویه بر احکام اولیه. فقه حکومتی، ۱(۱)، ۷۲-۸۷.

۴۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۹. محامد، علی. (۱۳۷۴ش). تبیین مفهومی احکام اولیه و ثانویه و احکام حکومتی از دیدگاه فقه‌های شیعه. مقاله ارائه شده در کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی «نقش زمان و مکان در اجتهاد». تهران.
۵۰. مرتضوی، سیدضیاء. (۱۴۰۱ش). نسبت حفظ نظام با حفظ احکام شرعی و چهره دین. روزنامه جمهوری اسلامی، (سال ۴۴، ۲۵ مهر، ش ۱۲۳۷۷)
۵۱. مزینانی، محمدصادق. (۱۳۷۳ش). حوزه و حفظ نظام. مجله حوزه، ش ۶۳ و ۶۴، ص ۹۴-۵۱.
۵۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹ش). عالی‌ترین جلوه بندگی خدا. روزنامه رسالت، (۲۵ دی، شماره ۷۱۸۰، ص ۶).
۵۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰ش). اسلام و مقتضیات زمان. تهران: صدرا.
۵۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹ش) مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا.
۵۵. مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۰ق). أصول الفقه. قم: انتشارات علامه.
۵۶. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۸ق). ولایت فقیه. قم: مؤسسه التمهید.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). أنوار الأصول. قم: انتشارات نسل جوان.
۵۸. ملک‌افضلی اردکانی، محسن. (۱۳۸۹ش). آثار قاعده حفظ نظام. حکومت اسلامی، ۱۵ (۴)، ۱۰۹-۱۴۵.
۵۹. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية. قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامية.
۶۰. منتظری، حسینعلی. (۱۴۲۹ق). حکومت دینی و حقوق انسان. قم: ارغوان دانش.
۶۱. نائینی، محمدحسین. (۱۳۳۴ش). تنبیه الأمة و تنزیه الملة، (مقدمه: سید محمود طالقانی). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۶۲. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۳. هاشمی جزی، سید حسن. (۱۳۹۸ش، ۱۹ اسفند). رفتارشناسی یک عالم دینی در مواجهه با طاعون. گزارش کتاب خطی مسکن الشجون فی حکم الفرار من الطاعون. کانال نامه‌های حوزوی.



Feasibility of Changing (Altering) a Vow (Nadhr) in Imami Jurisprudence

Seyed Mahdi Ahmadinik¹ | Ali-Asghar Rajabi Asadabadi²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Lecturer of Advanced Levels, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: ahmadinik@razavi.ac.ir
2. Master's Graduate in Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Level Four Student of Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: rajaby.1371@gmail.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 28 May 2025

Revised: 11 July 2025

Accepted: 30 September 2025

Available online 6 October 2025

Keywords:

Vow Alteration (Tabdīl al-Nadhr), Principle of Feasibility (Qā'idat al-Maysūr), Imami Jurisprudence (Fiqh al-Imamīyah).



ABSTRACT

The alteration and substitution of a vow (nadhr) is one of the highly disputed topics in Imami jurisprudence, which has long been a subject of debate among eminent jurists, resulting in two fundamental perspectives: permissibility and impermissibility of such change. The present research aims to analyze the permissibility or impermissibility of altering a vow in Imami jurisprudence, along with the relevant evidence, and to indicate the preponderant view in light of the proofs. The practical benefit of this discussion is to clarify the duty of an individual who has restricted their vow to a specific time or place, but is prevented from fulfilling it due to reasons such as the emergence of a more essential need, the existence of more deserving individuals, the difficulty of performing the vow, changed circumstances, or the like. Employing a descriptive-analytical method and utilizing library resources, the authors conclude that, considering the relevant narrations (riwāyāt), the principle of feasibility (qā'idat al-maysūr), the multiplicity of desired objectives, and the principle of conflict (qā'idat al-tazāhum), alteration is possible and permissible in certain cases and under specific conditions.

Cite this article: Ahmadinik, S., M.; Rajabi Asadabadi, A., A. (2024). Feasibility of Changing (Altering) a Vow (Nadhr) in Imami Jurisprudence. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 5(8), 123-144. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7060.1220>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

امکان سنجی تبدیل نذر در فقه امامیه

سید مهدی احمدی نیک^۱ | علی اصغر رجبی اسدآبادی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ استاد درس خارج فقه و اصول، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: ahmadinik@razavi.ac.ir
۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ طلبه درس خارج سطح چهار، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: rajaby.1371@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۴/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۸ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۷/۱۴ کلیدواژه‌ها: تبدیل نذر، قاعده میسور، فقه امامیه. 	تغییر و تبدیل نذری یکی از مباحث پراختلاف در فقه امامیه است که از دیرباز مورد نقض و ابرام فقه‌های عظام قرار گرفته و دو دیدگاه اساسی جواز و عدم جواز تبدیل و تغییر را یافته است. هدف پژوهش حاضر آن است که جواز و عدم جواز تبدیل نذر در فقه امامیه را به همراه دلایل مربوط واکاوی کند و دیدگاه اقوی را با نظر به ادله نشان دهد. فایده بحث آن است که وظیفه شخصی را که نذرش را محدود به زمان یا مکان خاصی نموده و عللی مانند پیدا شدن مورد ضروری تر، وجود افراد نیازمندتر، دشواری انجام نذر، تغییر شرایط، یا مانند آن، مانع شده است، روشن سازد. نگارندگان با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به این نتیجه رسیده‌اند که با نظر به روایات مربوط، قاعده میسور، تعدد مطلوب و قاعده تزاحم تغییر در مواردی و با شرایطی ممکن و جایز است.

استاد: احمدی نیک، سید مهدی؛ رجبی اسدآبادی، علی اصغر. (۱۴۰۳). امکان سنجی تبدیل نذر در فقه امامیه. *آموزه‌های فقه‌عبادی*، ۵(۸)، ۱۲۳-۱۴۴. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7060.1220>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. © نویسنندگان.



مقدمه

مفهوم نذر یکی از مفاهیم دینی است به معنای الزام، وعده و یا الزام خود به انجام یا ترک کاری که از نظر شرع انجام یا ترک آن بر انسان لازم نیست (قریشی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۴۱؛ طریحی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۹۱). بنابر گفتار برخی فقها، شرایط عامه تکلیف عبارت‌اند از بلوغ، عقل، قدرت و حیات (نراقی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۳۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۲۳۴؛ محقق اردبیلی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۵۸). لذا هر فرد زنده، بالغ، عاقل و توانا مکلف به انجام تکالیف شرعی است. بر این اساس، گاهی شخص مکلف با توجه به تعریف ذکرشده، همراه با اختیار و اراده، خود را ملزم به انجام برخی تکالیف می‌کند که در این صورت، ملزم به رعایت آن‌هاست، چنان‌که شخص با اجرای صیغه نذر، البته با شرایطی که در ادامه اشاره خواهد شد، آن را بر خود واجب می‌کند. لازم به یادآوری است که در دین اسلام، نذر یکی از تعهدات دینی است که فرد به عهده می‌گیرد و خود را ملزم به انجام آن می‌داند، اما در مواردی ممکن است نذرکننده بخواهد نذر خود را تغییر بدهد یا تبدیل کند. این موضوع به دلایل مختلفی از جمله عدم امکان عملی شدن نذر، تغییر شرایط زندگی یا تمایل به انجام عمل خیر دیگری رخ می‌دهد. از این رو، بررسی ادله تغییر و تبدیلی نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری و توجه به شرایط و نیازهای فرد در دین است و اهمیت خاصی دارد. بررسی این ادله می‌تواند به فهم بهتر از شرایطی که نذر را قابل تغییر می‌کنند و نیز چگونگی انجام این تغییر کمک نماید. در این نوشتار بر آن هستیم که این مسئله را در فقه امامیه بررسی کنیم که اگر شخصی چیزی را به وسیله نذر واجد شرایط بر خود واجب کرد و موقع ادای نذر نتوانست آن را انجام دهد، چه به دلیل عجز و چه به دلیل ضرورت، مانند بیماری کرونا که ادای نذر به دلیل ضرورت، انجامش ممکن نیست، آیا در چنین شرایطی، تغییر و تبدیل نذر امکان دارد یا خیر؟

در این زمینه علی‌رغم جست‌وجو و بررسی نگارندگان، پژوهش مستقلی که به‌طور جامع، تمام زوایای تغییر نذر را بررسی کرده باشد، به دست نیامد و برخی از پژوهش‌هایی هم که به‌طور مختصر به موضوع نذر پرداخته‌اند، اشاره‌ای به

امکان سنجی تغییر و تبدیل نذر ننموده‌اند. از جمله پژوهش‌ها درباره نذر، مقاله «نذر و هویت اجتماعی زنان» نوشته بهار مهری (۱۳۸۳) است که در آن ضمن بیان جایگاه نذر به لحاظ مفهومی و نظری در مردم‌شناسی دینی، به بیان وضعیت آن به عنوان یکی از اعمال و رفتارهای دینی در میان مردم مسلمان ایران پرداخته شده است. اما او در مورد امکان سنجی تغییر و تبدیل نذر بحثی مطرح نکرده است. جنبه نوآوری نوشتار پیش‌رو آن است که نسبتاً به طور جامع به مقوله امکان سنجی تغییر و تبدیل نذر پرداخته و به این نتیجه رسیده است که با نظر به روایات مربوطه، قاعده میسور و مصلحت تغییر در مواردی و با شرایطی ممکن و جایز خواهد بود.

۱. مفهوم‌شناسی

نذر در لغت: برخی از واژه‌نگاران درباره نذر گفته‌اند: «نَذَرَ نَذْرًا: أَوْجَبَ عَلَى نَفْسِهِ مَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ؛ نَذَرَ أَنْ أَسْتَبْرَأَ» (نذر آن است که چیز غیر واجب را بر خویش واجب گردانی) یا «النَّذْرُ: أَنْ تُوجِبَ عَلَى نَفْسِكَ مَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ لِحُدُوثِ أَمْرٍ».

«انذار» خبری است که در آن تخویف و ترس باشد، همان‌طور که تبشیر خبری است که در آن شادی و سرود است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۷۹۸؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۴۱؛ طریحی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۹۱). برخی دیگر آورده‌اند: وعده دادن به شرطی مانند این که بر من است اگر خدا مریض من را شفا دهد (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۰).

با توجه به تعاریف مختلفی که برای نذر در لغت بیان شد، می‌توان گفت که نذر به عنوان عملی عبادی و تعهدی با ابعاد مختلف اجتماعی و فردی، به معنای تعهد به انجام عملی خاص به خاطر خداوند، تعریف می‌شود و می‌توان گفت به وعده‌ای اشاره دارد که فرد به خداوند می‌دهد تا در صورت برآورده شدن یا رخداد خاصی، عمل خیری انجام دهد یا هدیه‌ای ارائه کند.

نذر در اصطلاح: نذر در نزد فقها عبارت است از این که ملکف بر خودش انجام یا ترک فعلی را که آن را به خدا منتسب می‌کند بر خودش واجب سازد. بنابراین نذر امری اعتباری است که قابل جعل و انشا می‌باشد، لذا نوعی ایقاع است. (مشکینی، ۱۳۹۲، ص ۵۶۷). برخی از فقهای نامدار آورده‌اند: «أَنَّ النَّذْرَ لَا يَنْعَقِدُ حَتَّى يَكُونَ مَعْقُودًا بِشَرْطِ مُتَعَلِّقٍ، كَأَن يَقُولَ: اللَّهُ عَلَىَّ إِنْ قَدِمَ فَلَانَ أَوْ كَانَ كَذَا أَنْ أَصُومَ أَوْ أَتَصَدَّقَ، وَ لَوْ

قال: لله علی أن أصوم أو أتصدق من غیر شرط يتعلق به لم یعتقد نذره؛ نذر پا نمی‌گیرد مگر آن که مبتنی بر شرطی باشد، مانند این که بگوید: از جانب خداوند بر من است که اگر فلانی از سفر آمد من روزه خواهم گرفت یا صدقه می‌دهم. در غیر این صورت، نذر پا نمی‌گیرد» (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۳۶۲). برخی از اندیشه‌وران فقه فرموده‌اند: نذر یعنی خود را به انجام عمل نیکی در برابر شرطی ملتزم کردن، مثل این که بگوید اگر خدا بیمار مرا بهبود بخشید، آن مقدار برای خدا صدقه بدهم (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۳۴).

با توجه به تعاریف ذکر شده می‌توان این تعریف منتخب از نذر را ارائه داد: نذر آن است که انسان ملتزم شود که کار خیری برای خدا به جا آورد یا کاری را که انجام ندادنش بهتر است برای خدا ترک نماید.

۲. شرایط نذر

از دیرباز موضوع شروط نذر همواره مورد توجه فقها بوده است. این موضوع به بررسی ارتباط پیچیده میان تعهدات دینی فرد و شرایط متغیر زندگی او می‌پردازد. قداما و متأخران بر این باورند که هر نذری، در واقع، تعهدی است که نذرکننده به درگاه الهی می‌سپارد. این تعهد، با توجه به شرایط و نیات فرد در زمان نذر، شکل می‌گیرد. اما آیا این تعهدات همواره باید به همان شکل اولیه باقی بماند یا این که امکان تغییر و تحول در آن‌ها وجود دارد؟

پاسخ به این پرسش، مستلزم بررسی دقیق شرایط نذر و همچنین شناخت عمیق از احکام شرعی مرتبط با آن است. به عبارت دیگر، هر گونه تغییر در نذر، باید با رعایت اصول و قواعد مشخصی صورت گیرد تا از یک سو، حق الله ادا شود و از سوی دیگر، به فرد نذرکننده نیز آسیبی نرسد. آگاهی از شرایط و ضوابط تغییر نذر، به فرد کمک می‌کند تا با دقت و آگاهی بیشتری تصمیم‌گیری کند. همچنین این آگاهی به او این اطمینان را می‌دهد که تغییرات ایجاد شده در نذر، از نظر شرعی صحیح و معتبرند. لذا در ابتدا به بیان شروط نذر پرداخته می‌شود تا مشخص گردد که شخص نذرکننده باید چه شرایطی داشته باشد، زیرا اگر این شرایط وجود نداشته باشند، نوبت به مرحله تغییر یا تبدیل نذر نمی‌رسد و در صورت وجود این شرایط، این سؤال

مطرح می‌شود که آیا امکان تغییر یا تبدیل نذر وجود دارد یا خیر؟

۲-۱. شروط نذر در فقه امامی

نذر عهد و پیمانی است که فرد با خداوند می‌بندد و در آن متعهد می‌شود که در صورت برآورده شدن حاجتی یا به نیت تقرب به خداوند، عملی خاص را انجام دهد. این عمل می‌تواند شامل پرداخت صدقه، انجام عبادات خاص یا ترک اعمال باشد، اما برای این که نذری صحیح و معتبر باشد، باید شرایط خاصی را دارا باشد. این شرایط از نظر شرعی اهمیت زیادی دارند و برای اطمینان از صحت نذر و انجام صحیح آن ضروری‌اند. از این رو در ذیل شرایط نذر آورده می‌شود.

۲-۱-۱. صیغه نذر

یکی از شرایط نذر آن است که صیغه نذر به زبان آورده شود، مثلاً بگوید: «إِن عَافَانِي اللَّهُ - مثلاً- فَلِلَّهِ عَلَى صَدَقَةٍ أَوْ صَوْمٍ أَوْ غَيْرِهِمَا» که حسب نیت و اراده شخص می‌تواند یکی از انواع نذر مطلق یا معلق باشد (حلی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۷۴).

۲-۱-۲. شرایط ناذر

از جمله شرایط نذر شرایط مربوط به نذرکننده است. شرایط ناذر عبارت‌اند از کمال یعنی شخص بالغ و عاقل باشد، مختار باشد، نسبت به صیغه نذر قصد داشته باشد، مسلمان و آزاد باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۳۵۲).

۲-۱-۳. اذن

شرط دیگر آن است که نذر به اذن پدر و شوهر باشد. پس نذر پسر و زن بدون اجازه پدر و شوهر جایز نیست. گاهی اذن یکی از شرایط صحت نذر است و آن بیشتر مربوط به اذن شوهر نسبت به نذر همسرش است. صاحب جواهر در خصوص لزوم اذن شوهر می‌نویسد: «و كيف كان فيشترط في نذر المرأة بالتطوعات إذن الزوج وفقاً للمشهور بين الأصحاب سيما المتأخرين» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۳۵۸).

۲-۱-۴. متعلق نذر مقدور باشد

کسی که نذر می‌نماید و قصد دارد که آن را وفا کند باید نذری نماید که توانایی انجام آن را داشته باشد. بنابراین اگر انجام عملی معین در زمان معینی را نذر نماید، باید

در آن وقت و زمان قدرت بر انجام آن داشته باشد. اما اگر نذر مطلق باشد و مقید به زمان خاصی نباشد، اگر در عمر خود قدرت بر انجام آن را داشته باشد کفایت می نماید (عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۳۳).

مرحوم طبرسی با ذکر مثالی، در این زمینه بیان می دارد که اگر شخص نذر کند که پیاده به حج برود، اما در هنگام ادای نذر، سواره به حج برود، در این حالت دو صورت وجود دارد:

۱. شخص در هنگام وفای به نذر قدرت بر انجام نذر به صورت پیاده دارد، اما سواره نذر خود را انجام می دهد؛ واجب است نذر خود را اعاده کند و به صورت پیاده انجام دهد.

۲. شخص در هنگام ادای نذر قدرت بر انجام ندارد؛ در صورتی که نذر خود را به صورت سواره انجام دهد، اعاده واجب نیست و وفای به نذر شده است و تکلیف از شخص برداشته می شود.

اما اگر نذر کرده باشد چنانچه حاجت او برآورده شود، سواره به حج برود و در هنگام وفای به نذر مخالفت کند و به صورت پیاده به حج برود، به نذر خود عمل کرده است و چیزی بر عهده او نیست، زیرا اصل بر براءت ذمه است (طبرسی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۰۷).

مرحوم شیخ مفید هم در این باره گفته است: چنانچه شخص نذر کند اگر حاجتش برآورده شود پیاده به سفر حج برود، اما در هنگام ادای نذر خود از وفای به نذر به صورت پیاده عاجز باشد، می تواند نذر خود را به صورت سواره انجام دهد و در این صورت، نیازی به پرداخت کفاره هم نیست. اما اگر عاجز از انجام نذر نباشد، ولی نذرش را سواره به جا بیاورد، این نذر صحیح نیست و باید حج را اعاده کند و به صورت پیاده انجام دهد.^۱

ابن جنید نیز همین عقیده را دارد، زیرا ایشان در مورد شخصی که نذر کرده است که پیاده به حج برود، اگر تمام تلاش خود را برای پیاده رفتن انجام دهد و سپس

۱. «و من نذر أن یحج ماشياً أو یزور کذلک فعجز عن المشی فلیرکب ولا کفارة علیه فإن ركب من غیر عجز کان علیه إعادة الحج والزيارة و یمشی ما ركب منه و یرکب ما مشی إن شاء الله» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۶۵).

سواره برود یا نذر کند که پابرهنه به حج برود، سپس خسته شود، چیزی بر او نیست، زیرا پیامبر اکرم (ص) به مردی که نذر کرده بود پیاده به حج برود، امر کرد تا سواره برود و فرمود خدا بی نیاز است از این که فردی خودش را معذب کند و به مشقت بیندازد. پیامبر (ص) امر به کفاره نیز نکرد (ابن جنید، ۱۴۱۶، ص ۳۰۵).

همچنین متعلق نذر باید در جهت اطاعت خداوند باشد و مربوط به انجام امر واجب یا مستحبی. بنابراین طبق نذر مشهور، اگر نذر مربوط به امری مرجوح یا مباح باشد صحیح نیست و نذر منعقد نمی شود (حسینی، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۲۹۵).

با توجه به آنچه درباره شرایط نذر بیان شد، می توان گفت: نذر به صیغه خاصی نیاز دارد که باید به زبان آورده شود. نذرکننده باید بالغ، عاقل، مختار، با قصد و اراده و مسلمان و آزاد باشد. کودک، دیوانه، افراد تحت اجبار، کسانی که به معنای نذر قصد ندارند، کافر و برده بدون اجازه مولایش نمی توانند نذر کنند. نذر پسر بدون اذن پدر و نذر زن بدون اذن شوهر صحیح نیست. برخی مراجع اذن شوهر را در تمامی شرایط برای صحت نذر زن ضروری می دانند.

رعایت این شرایط صحت و اعتبار نذر را تضمین می کند و انجام آن را از نظر شرعی، معتبر و قابل قبول می سازد.

۳. امکان سنجی تغییر و تبدیل نذر در فقه امامیه

اگر کسی نذر کند و از انجام آن عاجز گردد، در این صورت این مطلب پیش می آید که شخص نذرکننده وظیفه اش چیست؟ آیا می تواند نذر را تغییر دهد یا باید همان مورد را انجام دهد؟ در بحث حج آمده است در صورتی که شخصی نذر کند که پیاده به حج برود، اما از انجام حج به صورت پیاده عاجز شود، وظیفه او چیست؟ فقها در این مورد فرموده اند: نذر چنین شخصی می تواند دو حالت داشته باشد:

۱. انجام مطلق نذر بدون تعیین زمانی خاص: در این حالت باید هر زمان که توانایی انجام نذر یافت و مشکل برطرف شد، نذرش را به جا بیاورد و امکان تغییر و تبدیل نذر وجود ندارد (حلی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۶).

۲. انجام نذر مقید به سال و زمانی معین. در این مورد سه نظر بین فقها وجود

دارد:

الف. از دید علامه حلی، در این حالت، در صورت عجز از انجام نذر، حج به کلی ساقط می‌شود و امکان تغییر آن وجود ندارد (حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۰۹). فخرالمحققین با گزینش این نظر، در توضیح آن بیان می‌دارد: «حج مورد نذر به کلی از عهده وی ساقط می‌شود، زیرا نذر وی با تعیین جزئیات ویژه‌ای برای کلی حج همراه بوده که عبارت است از حج با پای پیاده، و حال که از ایفای متعلق نذر خویش عاجز گشته، موظف دانستن وی به انجام آن در حالت مزبور، تکلیف به امر خارج از توان وی است، که استحاله آن روشن است» (حلی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۶).

ب. برخی معتقدند که هرچند وجوب پیاده‌روی از عهده وی ساقط است، اما نفس حج به صورت سواره بر او واجب می‌باشد، زیرا آنچه به واسطه نذر بر وی واجب گردیده، دو امر است: حج و پیاده‌روی و میسور. [از این دو که اصل حج، به هر شکل ممکن است]، با سقوط معسور [پیاده‌روی] ساقط نمی‌گردد. همچنین کفاره نیز واجب نیست، زیرا اصل بر عدم ثبوت آن است، مگر این که با دلیل ویژه، وجوب آن ثابت گردد (کیدری، ۱۴۱۶، ص ۴۸۴).

ج. برخی نیز معتقدند که باید به عنوان کفاره یا فدیة، دو مد طعام به فقرا دهد و در صورت عدم تمکن، به هر مقدار که برایش میسر است، اطعام نماید، زیرا میسور به واسطه سقوط معسور، ساقط نمی‌گردد (حلی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۰۸).

۳-۱. اقوال فقها در مورد تغییر و تبدیل نذر

در خصوص امکان تغییر و تبدیل نذر بین فقها اختلاف نذر وجود دارد. برخی معتقدند که امکان تغییر وجود دارد و نیاز به پرداخت کفاره نیست، اما در مقابل برخی قائل به عدم امکان تغییرند و در صورت تغییر باید کفاره نیز پرداخت شود (حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۶۴؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۰۳).

۳-۱-۱. امکان تغییر و تبدیل نذر در صورت عجز بدون نیاز به پرداخت کفاره

مرحوم محقق حلی (ره) ادعای اجماع نموده است که اگر کسی نذر کند که پیاده به حج برود، واجب است در صورت تمکن به نذر خود عمل نماید، اما در صورت عجز باید نذر خود را به صورت سواره وفا کند و در این حالت، وجوب ساقط می‌شود، زیرا تکلیف و عمل به نذر منوط به وسع است و در حالت عجز، وسع از بین می‌رود

(حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۶۴).

مرحوم شیخ مفید (ره) معتقد است در صورت عجز باید نذر تغییر کند و نیاز به پرداخت کفاره نیز نیست. ایشان می‌فرماید: «و من نذر أن يحجّ ماشياً أو يزور كذا فعجز عن المشى فليركب ولا كفارة» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۶۵). همچنین مرحوم ابن براج (ره) می‌نویسد: «وإذا نذر الحج ماشياً أو زيارة مشهد من المشاهد الشريفة كذلك، ثم عجز عن المشى كان له أن يركب ولا كفارة عليه» (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۴۱۱).

۳-۲-۱. امکان تغییر و تبدیل نذر به همراه پرداخت کفاره

از دید مرحوم شیخ طوسی (ره)، چنانچه کسی نذر کند که پیاده به حج برود، واجب است که به نذر خود عمل نماید، اما در صورت عجز از وفای به نذر، باید نذر خود را تغییر دهد و به حالت سواره آن را انجام دهد. ولی در این مورد که امکان نذر خود را به صورت پیاده ندارد، علاوه بر این که باید سواره نذر را انجام دهد، واجب است که کفاره نیز بپردازد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۰۳).

مرحوم علامه حلی (ره) در این باره می‌گوید که اگر شخص نذر کند که در سال معینی پیاده به حج برود، اما در هنگام وفای به نذر عاجز از آن شود، باید نذرش را سواره انجام دهد. برخلاف مرحوم شیخ طوسی (ره) که معتقد است پرداخت کفاره واجب است، ایشان پرداخت کفاره را مستحب می‌داند، اما اگر نذر به صورت مطلق باشد، باید صبر کند تا شرایط انجام نذر مهیا شود (حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۹۱).

مرحوم علامه (ره) در کتاب تذکره در مورد نذر معین و مطلق بیان می‌دارد: در صورتی که نذر معین باشد، مثلاً نذر کند که در سال معینی به حج برود، در صورتی که قدرت بر انجام آن داشته باشد، اما اهمال بورزد، باید کفاره بدهد و قضای آن را به جا آورد، ولی اگر قدرت بر انجام آن را نداشته باشد، کفاره ندارد، اما باید قضای آن را به جا آورد. علامه می‌نویسد: در صورتی که نذر کند پیاده به حج برود، اما صفت پیاده رفتن از او زایل شود، لکن توانایی بر انجام حج را داشته باشد، باید کفاره بدهد و بعداً قضای آن را به صورت پیاده انجام دهد. اما اگر علاوه بر زایل شدن صفت، قدرت انجام حج را نیز از دست دهد، در این حالت نه قضا دارد و نه کفاره. علامه

در نهایت در مورد کسی که عاجز از پیاده روی است و نذرش را به صورت سواره ادا می نماید، پرداخت کفاره را حمل بر استحباب می کند (حلی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۴۳۱).

۳-۱-۳. قول به تفصیل در مورد تبدیل نذر

مرحوم فخرالمحققین (ره) در مورد کسی که نذر کند پیاده به حج برود، قائل است که نذر کردن برای انجام حج پیاده، از نظر شرعی صحیح و معتبر است، اما اختلافی که در این زمینه وجود دارد آن است که آیا رعایت قید پیاده رفتن با وجود توانایی لازم است یا خیر؟ مبنای این دو قول بر این است که آیا پیاده روی افضل از سواره است یا سواره بودن افضل است؟ (حلی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۶۶).

گروهی بر این عقیده اند که پیاده روی افضل است، زیرا سیره عملی امام حسن مجتبی (ع)، امام زین العابدین (ع) و امام کاظم (ع)، با وجود این که وسایل سواری مانند شتر و قاطر بوده است، اما بر پیاده رفتن به حج مراقبت می کردند. همچنین به قول پیامبر اسلام (ص) نیز استناد می کنند که فرمود: «پاداش تو به اندازه رنجی است که می کشی». در مقابل این گروه، برخی سواره بودن را افضل می دانند، زیرا پیامبر (ص) حج را به صورت سواره ادا می کرده اند.

فخرالمحققین بعد از بیان این موارد، قول قائلان به تفصیل را بیان می کند و خود نیز این نظر را می پذیرد. ایشان می گوید: در این مورد برخی قائل به تفصیل شده اند به این صورت که اگر فردی توانایی سوار شدن را داشته باشد و پیاده روی مانع انجام واجبات و ضعف او نشود، پیاده روی افضل است. اگر پیاده روی باعث ضعف و ناتوانی فرد در انجام واجبات شود، سواره رفتن افضل است (حلی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۶۶).

از آنچه بیان شد مشخص می شود که قاطبه فقها تبدیل یا تغییر نذر در صورت عجز را اجازه می دهند، اما اختلاف در مورد پرداخت کفاره یا عدم پرداخت آن است که در این زمینه برخی معتقدند که علاوه بر انجام نذر، پرداخت کفاره نیز باید انجام گیرد که برخی آن را واجب و برخی دیگر آن را مستحب می دانند. همچنین در مورد نذر مطلق و مقید نیز بر این نظرند که در نذر مطلق باید صبر نمود تا زمانی که شخص توانایی و تمکن انجام نذر برای او فراهم شود، اما در خصوص نذر مقید باید تبدیل صورت گیرد.

مرحوم امام خمینی (ره) بر این باورند که اگر مثلاً نذر کند پیاده به حج برود و عاجز بشود از پیمودن تمام راه، به طور پیاده مقداری را که می‌تواند باید پیاده و در مقداری که نمی‌تواند سوار بر مرکب بشود، اما احوط آن است که شتری را هم به عنوان کفاره بدهد.^۱ ایشان در صورت عجز، نذر را ساقط دانسته‌اند.^۲

مقام معظم رهبری هم در صورت عجز فرموده‌اند: اگر ناذر از انجام منذور (چه نذر مطلق و چه نذر مقید به زمان) عاجز شود، نذر منحل می‌شود و چیزی بر عهده ناذر نیست، مگر در مورد نذر روزه که در صورت عجز، باید در ازای هر روز، یک مد طعام به فقیر بدهد (<https://farsi.khamenei.ir>).

حضرت آیت الله مکارم شیرازی نیز در استفتای زیر درباره عدم امکان عمل به نذر: «سؤال ۱۳۱. گاه نذرهایی انجام می‌شود که قابل عمل نیست، مثلاً نذر کرده در عاشورا شربت دهد و الآن زمستان است و این امر ممکن نیست. آیا تغییر آن جایز است؟» چنین جواب داده‌اند: «آری، می‌توان آن را مثلاً به شیر گرم و مانند آن تغییر داد» (<https://hadana.ir>).

در صورتی که نذر با صیغه شرعی خوانده شود تغییر جایز نیست (خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۴۱، مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۲۹۵؛ تبریزی، ج ۱، ص ۳۸۷؛ سبحانی، ص ۱۶۵) و در مواردی قائل به تغییر و تبدیل نذر شده‌اند.

۴. تحلیل و بررسی مستندات

در ذیل روایاتی آورده می‌شود که بیانگر این مطلب است که در صورت عجز از انجام مورد نذر، نذر ساقط نمی‌شود، بلکه با تغییر آن، شخص می‌تواند به نذر خود عمل نماید. همچنین بنابر قواعدی می‌توان با استناد به آن‌ها اقدام به تغییر و تبدیل نذر نمود.

۱. مسئله ۱۸: «لو طرأ لناذر المشى العجز عنه فى بعض الطريق دون بعض الأحوط لو لم يكن الأقوى أن يمشى مقدار ما يستطيع ويركب فى البعض، والأحوط الأولى سباق بدنة فى نذر الحج، ولو اضطر إلى ركوب السفينة فالأحوط أن يقوم فيها بقدر الإمكان» (خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۲۱).
 ۲. مسألة ۲۴: «لو عجز الناذر عن المنذور فى وقته إن كان مؤقتاً و مطلقاً إن كان مطلقاً انحل نذره و سقط عنه ولا شىء علیه، نعم لو نذر صوماً فعجز عنه تصدق عن كل يوم بمذ من طعام على الأقوى، والأحوط مدان» (خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۲۳).

۴-۱. روایات

۱. علی بن مهزیار گفت: به ابوالحسن (ع) نامه نوشتم مردی نذر کرده همیشه جمعه‌ها را روزه بگیرد، اما یک روز جمعه که در آن عید سعید فطر فرا می‌رسد یا عید قربان یا ایام تشریق یا مسافرت یا مریض شدن در آن، آیا بر اوست روزه گرفتن آن روز یا قضای آن یا چگونه به جا آورد؟ نوشت: خداوند روزه را از او برداشته است در تمام این روزها و یک روز دیگر به جای آن روز روزه بگیرد^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۵۶).

۲. علی بن ابراهیم از پدرش و او از ابن ابی عمیر و او از رفاعه و حفص نقل کرد: از اباعبدالله (ع) درباره مردی پرسیدم که نذر نمود پابرهنه به خانه خدا برود. گفت: «پس پیاده برود. زمانی که خسته شد، سواره برود»^۲ (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۵۰).

۳. ابوعلی اشعری گوید: از امام درباره مردی سؤال کردم که نذر کرد تا پیاده به خانه خداوند برود، پس توانایی ندارد. امام فرمود: حج را سواره به جا بیاورد^۳ (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۳۰۴).

با توجه به آنچه گفته شد در شرایطی که نذرکننده از انجام مورد نذر عاجز باشد، این سؤال پیش می‌آید که وظیفه او چیست؟ آیا می‌تواند نذر را تغییر دهد یا باید همان مورد را انجام دهد؟ از مباحث گذشته معلوم شد که در صورت مطلق بودن نذر و معین نبودن زمان نذر، باید آن را در وقتی که شرایط مهیا بود انجام داد، اما اگر نذر مقید به زمان خاصی باشد، در این صورت، فقها نظرات مختلف دارند: از دید برخی، نذر به طور کلی ساقط می‌شود. از دید گروهی دیگر، نذر به حال خود باقی می‌ماند و باید آن را تغییر داد، با این تفاوت که برخی معتقدند که باید كفاره نیز پرداخت نمود. اما گروه دیگر قائل‌اند که با تغییر نذر نیازی به پرداخت كفاره نیست. روایاتی نیز در این زمینه وجود دارد که بیانگر آن است که در صورت عجز، نذر ساقط

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الرَّزَّازُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ مِثْلَهُ وَكَتَبَ إِلَيْهِ: يَا سَيِّدِي، رَجُلٌ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ دَائِمًا مَا بَقِيَ فَوَاقٍ ذَلِكَ الْيَوْمَ يَوْمَ عِيدِ فِطْرٍ أَوْ أَضْحَى أَوْ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ أَوْ السَّقَرِ أَوْ مَرَضٍ، هَلْ عَلَيْهِ صَوْمٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ أَوْ قَضَاؤُهُ أَوْ كَيْفَ يَصُومُ؟ يَا سَيِّدِي؟ فَكَتَبَ إِلَيْهِ: قَدْ وَضَعَ اللَّهُ عَنْهُ الصَّيَّامَ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ كُلِّهَا وَ يَصُومُ يَوْمًا بَدَلَ يَوْمٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ».

۲. «عنه عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رِفَاعَةَ وَ حَفْصِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ نَذَرَ أَنْ يَمْشِيَ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ خَافِيًا قَالَ: "فَلْيَمْشِيَ فَإِذَا تَعَبَ فَلْيَرْكَبْ"».

۳. عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَخِيهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ جَعَلَ عَلَيْهِ مَشْيًا إِلَى بَيْتِ اللَّهِ فَلَمْ يَسْتَطِعْ قَالَ يُحُجُّ زَكَاةً».

نمی‌شود، بلکه باید با تغییر آن، شخص به نذر خود وفا نماید. این روایات به وضوح نشان می‌دهند نذری که نتواند به صورت اولیه انجام شود می‌تواند به شکلی دیگر انجام شود، مانند روزه گرفتن در روز دیگر یا انجام حج به صورت سواره.

۲-۴. قواعد

گاهی به دلایلی مانند ضرورت، ناتوانایی یا شرایط خاص، امکان انجام نذر مقدور نیست. در این شرایط فرد می‌تواند نذر خود را تغییر دهد یا حتی تبدیل به احسن کند. در ذیل روش‌هایی که امکان تغییر و تبدیل نذر را اجازه می‌دهند توضیح می‌دهیم.

۲-۴-۱. قاعده میسور

قاعده میسور یکی از قواعد مهم فقهی است که در شرایط عدم امکان انجام کامل یک تکلیف، به کار می‌رود. مضمون این قاعده آن است که هرگاه انجام تکلیف به صورت کامل دشوار یا ناممکن شود، انجام بخشی از آن که برای مکلف مقدور است از عهده او ساقط نمی‌شود (لنکرانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۶۴). در میان معاصران، آیت الله مکارم شیرازی، قاعده المیسور را از قواعد شرعی و عقلایی دانسته و بر حجیت آن به نحو اطلاق صحه گذارده است (مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۵۴۷، ۵۵۴). مرحوم آیت الله علی مشکینی نیز قول به حجیت مطلق قاعده را به مشهور نسبت می‌دهد (مشکینی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۹). آیت الله جعفر سبحانی نیز جانب حجیت قاعده را گرفته است (سبحانی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۶۴۸، ۶۵۳).

تعذر از انجام تکالیف در سه حالت قابل تصور است:

الف. انجام برخی از اجزای مرکب امکان نداشته باشد، مثلاً به دلیل تنگ بودن وقت، سوره را ترک کند.

ب. تعذر انجام برخی شرایط مرکب شرعی، مانند این که پوشاندن بدن یا مراعات قبله ممکن نباشد.

ج. مواعیتی که در حالت اضطرار مجبور به انجام آن می‌شود، مثلاً در حالت اضطرار مجبور باشد که با لباس نجس نماز بخواند. در ذیل، جهت روشن شدن بحث چند مثال آورده می‌شود:

نماز: در مواردی که فردی به دلیل بیماری یا شرایط خاص نمی‌تواند نماز را کامل انجام دهد، باید به میزان توانش آن را انجام دهد، مثلاً نشسته نماز بخواند یا فقط اشاره کند.

حج: اگر کسی نذر کرده است که پیاده به حج برود، اما در انجام این عمل ناتوان باشد، باید به میزان توان خود عمل کند و مثلاً سواره به حج برود (کیدری، ۱۴۱۶، ص ۴۸۴).

با توجه به آنچه گفته شد، قاعده میسور به عنوان یکی از اصول مهم و پرکاربرد در فقه اسلامی شناخته می‌شود که بر اساس آن، ناتوانی در انجام کامل یک وظیفه نباید باعث ترک کامل آن شود. فقها این قاعده را در بسیاری از موارد شرعی مورد تأیید قرار داده و به کار گرفته‌اند. این قاعده نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری فقه اسلامی در مواجهه با شرایط مختلف و توانایی افراد است و تأکید دارد که هر شخص باید به میزان توان خود در انجام وظایف دینی‌اش بکوشد. لذا با استناد به این قاعده در صورت عجز از انجام نذر، می‌توان اقدام به تغییر یا تبدیل نمود.

۴-۳. تراحم

تراحم عبارت است از عدم امکان جمع بین دو حکم در مقام امتثال از باب اتفاق. عدم امکان جمع یا به دلیل ناتوانایی مکلف به جمع بین آن دو در مقام عمل است، چنان‌که غالب موارد تراحم چنین است و یا به دلیل قیام دلیل خارجی بر عدم اراده جمع بین آن دو. در مواردی که نسبت بین دو حکم متراحم، اهمّ و مهم است، عمل به حکم اهمّ بر مکلف متعین می‌باشد و چنانچه از این حیث با یکدیگر مساوی باشند، حکمی که به لحاظ ظرف امتثال، زمانش جلوتر است، به حکم عقل مقدم خواهد بود، مانند نماز ظهر و عصر که هر دو بر مکلف واجب است، لکن در فرضی که وی تنها بر انجام دادن یکی از آن دو قدرت دارد، نماز ظهر به لحاظ تقدم زمانی بر نماز عصر، مقدم می‌شود. در غیر این صورت، مکلف به حکم عقل در امتثال هر یک از دو حکم مخیر است (سبحانی، ج ۴، ص ۴۸۲).

اصولیان برای بیان ملاک اهمیت، وجوهی ذکر کرده‌اند، از جمله:

الف. یکی از دو حکم به لحاظ مدت زمان انجام آن، مضیق و دیگری موسّع

باشد، مانند تراحم امر به نماز در اول وقت با امر به ازاله نجاست از مسجد که وقت اولی وسیع و دومی، ضیق و فوری است (هاشمی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۴۵۶). در این صورت، در مقام عمل، حکم مضیق بر حکم موسع مقدم می‌شود.

ب. امر یکی معین و امر دیگری مخیر باشد، مانند کسی که نذر کرده برده مؤمنی را آزاد کند و نذرش محقق شده است و به دلیل افطار عمدی روزه ماه رمضان کفاره نیز بر عهده‌اش آمده است، درحالی‌که موجودی وی تنها یک برده مؤمن است. در این صورت، امر معین یعنی وفای به نذر بر امر مخیر یعنی کفاره، مقدم است. از این رو، برده را به دلیل ادای نذر آزاد می‌کند و کفاره را از سایر خصال آن (دو ماه روزه یا اطعام شصت فقیر) می‌پردازد.

ج. یکی از دو حکم، بدل داشته و دیگری بدل نداشته باشد، مانند کسی که برای نماز باید وضو بگیرد یا غسل کند. از سوی دیگر، لباس او نیز نجس است (هاشمی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۴۵۶)، درحالی‌که آبی که در اختیار دارد تنها کفاف یکی از آن دو (وضو یا غسل و شستن لباس) را می‌دهد. در این صورت، شستن لباس که بدل ندارد مقدم بر غسل یا وضو است که تیمم بدل از آن دو است.

قانون کلی در تقدیم یکی از دو حکم متزاحم بر دیگری، اولویت داشتن آن به لحاظ حفظ و تقدیم نزد شارع است. اولویت نیز یا از ادله فهمیده می‌شود یا از مناسبت حکم و موضوع و یا از راه شناخت ملاک‌های احکام که شارع بیان کرده است، مانند موارد تراحم بین حق الناس و حق الله؛ بین واجب رکنی و غیررکنی در عبادت همچون رکوع و قرائت و نیز بین ایجاد آشتی میان مؤمنان با دروغ گفتن و راست‌گویی منجر به بروز فتنه و فساد که در هر سه مورد، اولی بر دومی مقدم می‌شود.

برخی از فقهای معاصر در بحث حج در تعارض بین وفای به نذر و وجوب حج آورده‌اند که نذر در صورتی که قبل از تحقق استطاعت انجام شده باشد، وفای به آن مقدم است و فرموده‌اند برخی از فقهای معاصر نقل نموده‌اند که مرحوم صاحب جواهر به دلیل اهتمام به اتمام جواهر الکلام و استمرار بر تدوین و اشتغال به تألیف

آن، نذر کرده بود عرفه را در محضر امام حسین (ع) باشد^۱ (سبحانی، بی تا، ج ۴، ص ۴۸۲). اما در تزامم حقوق جمعی و فردی چه باید کرد؟ یا شخصی اموالی را برای مصرفی نذر کرده است. آیا می توان آن را در راه درمان بیماری کرونا مصرف کرد؟ آیا نذر از قواعدی است که بتواند برخی احکام را کنترل یا محدود کند؟ مرحوم نائینی راجع به نذر فرمایش متینی دارند. از دید ایشان، در نذر ما یک دلیل توصلی داریم و در برخی موارد یک دلیل تعبدی. در نذرهایی که توصلی یا تعبدی هماهنگ می شود، بده بستان خاصی می یابد. گویا تعبدیت با توصلیت جابه جا می شود. فرض کنید شخصی می گوید: «لله علی أن أصوم عرفة» یا «لله علی أن أصلي صلاة الليل». او به خاطر کاری متعبد می شود نذر را انجام دهد. مرحوم نائینی می فرماید این جا گویا دلیل توصلی نذر با وجوب تعبدی نماز جابه جا می شود. در نتیجه، این شخص باید بالوجوب این کار را انجام دهد (نک: نائینی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۹).

در سخن ایشان تأملی هست که در اجتماع امر و نهی، آیا یک چیز می تواند دو مطلوبیت داشته باشد؟ اگر منظور ایشان این است که وجوب بالذات که وجوب وفای به نذر است با متعلق به نذر که وجوب بالعرض است یکی می شوند، سخن صحیحی است. به معیار آیه شریفه «وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ» و نذرهای خود را ادا نمایند (حج / ۲۹) که این معیار را در آیات و روایات هم داریم، این دلیل بر آن می شود که وفای به نذر واجب است. وفای به نذر از عنوان متعلقش و از معلقش بیشتر عبور نمی کند. پس معلوم می شود که ما یک نسبت ذاتی داریم و یک نسبت عرضی. در بحث متعلقات نذر نسبت ذاتی و نسبت عرضی جمع می شود.

بنابر آنچه گذشت، در نتیجه گیری و تطبیق بحث نذر بر بیماری باید گفت که اگر کسی نذری کرد و با مراقبت بیماری و اگیردار خاصی مانند کرونا یا غیر آن تزامم داشت و قابل اجتماع نبودند، تکلیف چیست؟ فرض این است که نمی شود در اجتماع عرفه جمع شد یا در محرم نذر کرد. نذر بر بیماری نیز با مراقبت های پزشکی

۱. «قد حكى المشايخ أن صاحب الجواهر لما اشتغل بتأليف الجواهر أحس أن إتمام المشروع رهن صبّ الجهود على التأليف وعدم الاشتغال بشيء آخر سنتين، ولذلك نذر أن يزور الحسين عليه السلام في كل عرفة حذراً من تعلق وجوب الحج» (سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۷۹).

منافات دارد. حال باید چه کرد؟

این جا اولاً باید اهمّ و مهم کرد: حکم اولی مراقبت و حکم ثانوی نذر، با یکدیگر تراحم پیدا می‌کنند. اگر بتوان آن دو را جمع کرد که به نظر ما اکثر مواقع قابل جمع است، باید این کار انجام شود و همراه با مراقبت‌های بهداشتی، نذر نیز انجام گیرد. همچنین اگر نذر کرده است که روز عرفه روزه بگیرد، ولی برایش ضرر دارد، این جا لاضرر مقدم است و حاکم.

نتیجه این که در صورت تراحم، لاضرر حاکم است. در مصرف نذر هم برای کرونا اگر مربوط به تعظیم عزاداری باشد می‌شود مصرف کرد.

بزرگان ما در گذشته این گونه بودند. راه رجحان کارهایی است که نفوس نسبت به آنها رجحانی ندارند. وفای به نذر واجب می‌شود ولی خودش تقرب نیست بلکه توصل است. در وفای به نذر امر دیگری است. وجوب بالعرض می‌یابد و اگر متعلق تعبدی باشد، تعبدی می‌شود. اگر در امر توصلی استحباب و وجوب را نیت نکند اشکالی ندارد.

۴-۴. اجماع

اجماع می‌تواند در مواردی که نذرهای نیاز به تغییر یا تبدیل دارند، نقش مهمی ایفا کند. در صورتی که اجماع بر جواز تغییر و تبدیل نذر وجود داشته باشد، این موضوع می‌تواند تأثیر مستقیمی بر تصمیم فرد بگذارد. مثلاً اگر اجماع بر این باشد که تغییر نذر در شرایط خاصی جایز است، فرد می‌تواند با اطمینان بیشتری اقدام کند. در نهایت، ارتباط اجماع با تغییر و تبدیل نذر به این صورت است که اجماع می‌تواند به عنوان منبعی معتبر در تصمیم‌گیری درباره تغییر نذر عمل کند. حال با توجه به مطلب مذکور، محقق حلی درباره امکان تغییر و تبدیل نذر ادعای اجماع نموده که اگر کسی نذر کند که پیاده به حج برود، واجب است در صورت تمکن، به نذر خود عمل نماید. اما در صورت عجز باید نذر خود را به صورت سواره وفا کند و در این حالت، وجوب ساقط می‌شود، زیرا تکلیف و عمل به نذر منوط به وسع است و در حالت عجز، وسع از بین می‌رود (حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۶۴).

۴-۵. تعدد مطلوب

تعدد مطلوب یعنی مطلوب بودن عمل مقید به قیدی حتی بدون آن قید. تعدد مطلوب در مقابل وحدت مطلوب در جایی است که عملی مقید به قیدی است، لکن آن قید در مطلوبیت نفس عمل دخالت ندارد، هرچند رعایت قید نیز مطلوب است. لذا در فرض عدم امکان رعایت قید، مطلوبیت عمل همچنان به قوت خود باقی است، مانند اقامه هر یک از نمازهای یومیه در وقت خود که علاوه بر مطلوبیت نفس نماز، اقامه آن در وقت، مطلوب است و با فوت وقت، مطلوبیت نماز همچنان باقی است و وجوبش ساقط نمی‌گردد. در نتیجه، قضای آن واجب خواهد بود.

مثال دیگر، اگر روزه روز خاصی به نذر بر مکلف واجب گردد و او به جهت مانعی نتواند آن روز را روزه بگیرد، نذرش باطل و قضای آن ساقط می‌گردد، اما اگر نذر یادشده به نحو تعدد مطلوب باشد، نذر باطل نمی‌شود و باید روز دیگری روزه بگیرد.

مثال دیگر، گاهی فرد توانایی عمل به نذر را در زمان یا مکان خاص ندارد، ولی با تغییر آن به زمان و مکان دیگر می‌تواند عمل کند. در این صورت از قبیل تعدد مطلوب است و در نزدیک‌ترین مورد به موارد نذر، آن را مصرف می‌کند، مانند نذر اطعام روز عاشورا در مسجد خاص، در صورتی که مسجد مزبور را خراب کرده‌اند، باید در مسجد دیگری اطعام کند. (<https://makarem.ir/ahkam/fa/category/index>)

با توجه به مطالب بیان‌شده، تغییر نذر به دلیل تعدد مطلوب ممکن است در شرایطی که قید نذر رعایت نشود یا امکان‌پذیر نباشد، صورت گیرد. در چنین مواردی، اصل مطلوبیت عمل حفظ می‌شود، هرچند شرایط قیدی نذر تغییر کند. مثلاً اگر کسی نذر کند که پیاده به حج برود، اما به دلیل بیماری نتواند نذر خود را به صورت پیاده انجام دهد، می‌تواند نذرش را سواره انجام دهد، زیرا در این حالت، اصل حج به عنوان نذر باقی می‌ماند و نذر به شکلی قابل اجرا و ممکن تغییر می‌یابد. توانایی تغییر و تبدیل نذر، بر اساس قاعده میسور، مصلحت، تراحم و تعدد مطلوب امکان‌پذیر است. این اصول و قواعد به فرد کمک می‌کنند تا در شرایط مختلف بتواند نذر خود را به نحوی انجام دهد که همواره مطابق با احکام و شریعت باشد. این مباحث به خوبی نشان می‌دهند که فقه اسلامی با توجه به شرایط مختلف،

انعطاف‌پذیری لازم را دارد تا بتواند بهترین راه‌حل را برای مشکلات پیش‌رو ارائه دهد. لازم به یادآوری است که از جمله مواردی که به عنوان مبنای استنباط فقهی نیز می‌تواند مورد استناد قرار گیرد و تسهیل‌کننده جواز تغییر باشد، موردی است که مصلحت اقتضا نماید. مصلحت به معنای صلاح، خیر و صواب و هر آنچه است که باعث خیر و صلاح و نفع و آسایش انسان باشد (طریحی، ۱۹۸۵، ج ۲، ص ۱۲۵؛ زبیدی، ۱۳۰۶، ج ۶، ص ۵۴۷). برخی هم آورده‌اند: استصلاح در تعریف اصطلاحی علم اصول آن است که به مصلحت و به استناد آن، حکمی صادر یا به آن عمل شود، و یا جلب منفعت و دفع ضرر و مصالح ضروری عبارت است از مصالحی که مقصود اصلی شریعت حفظ آن می‌باشد (حکیم، ۱۴۱۶، ص ۳۸۱؛ عاملی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۷۲).

بر این اساس می‌توان گفت مصلحت در بحث نذر کاربرد زیادی دارد. برای مثال، شخصی نذر می‌کند که شب اول محرم برای عزاداران امام حسین (ع) در مسجد غذای نذری پخش کند، ولی به دلیل شیوع بیماری کرونا یا بیماری واگیرداری، این امر میسر نیست. در این صورت، طبق مصلحت او می‌تواند به روش دیگر نذرش را ادا کند. لذا اگر انجام کاری که خیلی مهم است برای کسی ممکن نباشد، باید کاری را انجام دهد که به اندازه آن کار مهم نباشد، اما مهم‌ترین کار ممکن در آن شرایط باشد. به عبارت دیگر، وقتی نتوانیم بهترین کار را انجام دهیم باید دومین کار خوب را انجام داد. این به آن معناست که عقل حکم می‌کند وقتی فرد نمی‌تواند آنچه را نذر نموده است انجام دهد، باید بهترین تصمیم ممکن در شرایط موجود و بدیل آن را بگیرد. برای مثال، فردی نذر کرده است که اگر از بیماری خاصی بهبود یابد، گوسفندی قربانی کند، اما پس از بهبود، متوجه می‌شود که به دلیل شرایط اقتصادی سخت، قادر به خرید گوسفند نیست. می‌بینیم که فرد در این شرایط بر سر دوراهی قرار می‌گیرد: مصلحت اهمّ (عمل به نذر و قربانی کردن گوسفند)؛ مصلحت مهمّ (ادای نذر به گونه‌ای دیگر به دلیل شرایط اقتصادی، مثلاً به جای قربانی کردن گوسفند، مبلغی را به فقرا اهدا کند). در این مثال، «مصلحت اهمّ» که عمل به نذر و قربانی کردن گوسفند است، به دلیل تعذر یا عدم امکان انجام این کار، مقدور نیست و فرد باید به دنبال «مصلحت مهمّ» بگردد. در این شرایط، اهدای مبلغی به فقرا به عنوان یک عمل خیر و

جایگزین مناسب برای قربانی کردن گوسفند، می‌تواند مصلحت مهم تلقی شود، چراکه به هدف اصلی نذر نزدیک است، زیرا هر دو عمل (قربانی کردن و کمک به فقرا) با هدف تقرب به خداوند و شکرگزاری انجام می‌شود. به علاوه، اهدای مبلغ به فقرا در شرایط سخت اقتصادی می‌تواند کمک شایانی به افراد نیازمند کند. فرد با انتخاب اهدای مبلغ به فقرا، به اصل «لزوم مراعات مصلحت مهم در صورت تعذر از مراعات مصلحت اهم» عمل کرده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب ارائه شده، به این نتیجه می‌رسیم که مفهوم نذر یکی از مفاهیم دینی مهم است که در آیات، روایات و کتب فقهی جایگاه ویژه‌ای دارد. در فقه، نذر به معنای التزام فرد به انجام یا ترک عملی است که از نظر شرع واجب نیست، اما شخص با اراده و اختیار، خود را به انجام آن متعهد می‌کند و باید به طور شرعی به آن عمل نماید. اگر فردی نذر کند و به دلایلی مانند ضرورت یا ناتوانی، نتواند نذر خود را ادا کند، این امکان وجود دارد که نذر خود را تغییر دهد یا به احسن تبدیل کند. در این جا به چند اصل مهم اشاره شد: «قاعده میسور» که بنابر آن، اگر انجام تکلیف به صورت کامل ممکن نباشد، انجام بخشی از آن که ممکن و مقدور است، از عهده مکلف ساقط نمی‌شود. «قاعده تزام» که بر اساس آن، اگر جمع بین دو حکم در مقام اجرا ممکن نباشد، یکی از آن‌ها بر اساس مصلحت مقدم می‌شود و قاعده لاضرر مقدم و حاکم می‌گردد. در حالت «تعدد مطلوب» نیز اگر عملی مقید به قیدی باشد و آن قید در مطلوبیت نفس عمل دخیل نباشد، عمل بدون رعایت قید نیز همچنان مطلوب است، چنان‌که مثال‌هایش در متن گذشت. در بحث نذر، مصلحت به معنای جلب منفعت و دفع ضرر نیز کاربرد فراوانی دارد.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۷ ش). (ترجمه ابوالفضل بهرام‌پور). قم: چاپخانه بزرگ قرآن کریم.
۱. ابن‌براج، عبدالعزیز. (۱۴۰۶ق). المذهب. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن‌جنید، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). مجموعه فتاوی ابن‌جنید. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳. اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ق). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. تبریزی، جواد. (۱۳۸۵ش). استفتاءات. قم: سرور.
۵. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۴ق). الحج فی الشریعة الإسلامية الغراء. قم: امام صادق (ع).
۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). وسائل الشیعه. قم: آل البيت (ع).
۷. حلی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ش). إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: اسماعیلیان.
۸. حلی، جعفر بن حسن. (۱۳۷۶ش). المختصر النافع. قم: مطبوعات دینی.
۹. حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۷ق). المعبر فی شرح المختصر. قم: سید الشهداء (ع).
۱۰. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. قم: آل البيت (ع).
۱۱. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. خمینی، سید روح الله. (۱۴۰۹ق). تحریر الوسيلة. قم: دار العلم.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیة.
۱۴. راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۱۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶ش). تهذیب الأحکام. تهران: نشر صدق.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ش). المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المكتبة المرتضویة.
۱۷. عاملی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۲ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. عاملی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۱۹. عاملی، محمد بن علی. (۱۴۱۱ق). مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام. بیروت: آل البيت (ع).
۲۰. فیروز آبادی، مجد الدین. (بی تا). القاموس المحيط. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۲۲. کیدری، محمد بن حسین. (۱۴۱۶ق). إصباح الشيعة بمصباح الشریعة. قم: امام صادق (ع).
۲۳. مشکینی، علی. (۱۳۹۲ش). مصطلحات الفقه. قم: دار الحديث.
۲۴. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المقنعة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۵. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۲ق). مستند الشيعة فی أحكام الشریعة. قم: آل البيت (ع).
۲۶. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام. بیروت: دار التراث العربی.
۲۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۳۲ق). موسوعة الفقه الإسلامي المقارن. دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).