



فهرست مطالب

- تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور درباره عدم وجوب عمره مفرده
سید مهدی احمدی نیک و سیده جمیله هاشم نیا ۵
- بررسی و تحلیل ادله ستر صلاتی بانوان / سکینه رستگار مقدم ابراهیمیان و حسین عندلیب .. ۳۳
امکان سنجی فقهی ممانعت حکومت از مهاجرت مسلمانان به کشورهای غیراسلامی
- فرزانه رستمیان، ناصر مریوانی و محمد امین ملکی ۶۳
- منصب امامت جمعه در فقه مذاهب فقهی / اسدالله رضایی ۸۹
از نگاه تفسیری تا بنیاد فقهی؛ تحلیل تطور آیه ۹۹ سوره توبه به مثابه شرطیت «قصد قربت»
- میثم شعیب و رضا ملازاده یامچی ۱۱۱
کاربرد «قدر متیقن» از دیدگاه صاحب جواهر و محدث بحرانی: مطالعه موردی باب طهارت
- و صلاة / رضا پسندیده، سید محمد هادی قبولی درافشان و محمد حسن حائری ۱۳۵

راهنمای تدوین مقالات

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

اصول اخلاقی مجله

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

حقوق نویسندگان و داوران

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

قانون کپی‌رایت

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



A Critical Analysis of the Dominant View on the Non-Obligation of Individual 'Umrah ('Umrah al-Mufradah)

Seyed Mahdi Ahmadinik¹ | Seyedeh Jamileh Hashemnia²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Lecturer of Advanced Level, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: ahmadinik@razavi.ac.ir
2. PhD Graduate in Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: hashemnia.jamile@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 5 September 2025

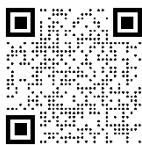
Revised: 5 October 2025

Accepted: 15 November 2025

Available online 3 December 2025

Keywords:

Critical Analysis, 'Umrah Mufradah, Obligation, Recommendation, Atimmū "اتيمو".



ABSTRACT

Different interpretations of the word "اتيمو" (*Atimmū*) in the noble verse 196 of Surah Al-Baqarah, as well as the relevant narrations, have led to two distinct approaches among Imami jurists and commentators regarding the issue of the obligation or recommendation of performing 'Umrah Mufradah (individual 'Umrah) when possible, for those residing outside Mecca who possess the capability (*istitā'ah*). The majority (*Mashhūr*) have issued a fatwa for non-obligation, while a minority have issued a fatwa for its obligation. There are two verses in the Holy Quran whose varying interpretations and related narrations have caused this disagreement, the aforementioned verse being one of them. This study, employing a descriptive-analytical methodology, first examines the lexical meaning of "atimmū" in both classical and contemporary Arabic lexicons, and then critically evaluates the juristic viewpoints and their evidences. The study concludes that this word in the mentioned verse means "to establish" and that the narrations indicate the obligation of 'Umrah Mufradah upon one who is able (*Mustatī'*). The dominant view regarding the non-obligation of 'Umrah Mufradah for those at a distance was based on a time when the ability (*Istitā'ah*) to perform 'Umrah was not separate from the ability to perform Hajj. However, due to the significant difference between the costs of *Hajj al-Tamattu'* and 'Umrah al-Mufradah, it is possible for an individual to be capable of performing 'Umrah without possessing the means for Hajj. Accordingly, the obligation of 'Umrah al-Mufradah for such individuals is the stronger opinion (*Aqwā*), or at the very least, it is required as a matter of obligatory precaution (*Ihtiyāt Wājib*).

Cite this article : Ahmadinik, S.M.; Hashemnia, S.J. (2025). A Critical Analysis of the Dominant View on the Non-Obligation of Individual 'Umrah ('Umrah al-Mufradah). *Jurisprudence of worship Doctrines*, 6(10), 5-32.
<https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7427.1240>



© The Author(s)

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور دربارهٔ عدم وجوب عمرهٔ مفرده

سید مهدی احمدی نیک | سیده جمیله هاشم‌نیا^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ استاد دروس خارج فقه و اصول حوزهٔ علمیهٔ خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: ahmadinik@razavi.ac.ir
۲. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: hashemnia.jamile@razavi.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۴</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲</p> <p>کلیدواژه‌ها: تحلیل انتقادی، عمرهٔ مفرده، وجوب، استحباب، اَتَمُوا.</p> 	<p>برداشت‌های متفاوت از واژهٔ «اَتَمُوا» در آیهٔ شریفهٔ ۱۹۶ سورهٔ مبارکهٔ بقره و نیز روایات وارده، مسئلهٔ وجوب یا استحباب عمرهٔ مفرده در صورت استطاعت برای نائیان از مکه را با دو رویکرد متفاوت در میان فقیهان و مفسران امامی روبه‌رو کرده است. مشهور، فتوا به عدم وجوب، و غیرمشهور، فتوا به وجوب داده‌اند. دو آیه در قرآن کریم وجود دارد که برداشت‌های متفاوت از آن‌ها و نیز روایات وارده سبب این اختلاف شده است که آیهٔ مذکور یکی از آن‌هاست. پژوهش حاضر، پس از بررسی واژهٔ «اَتَمُوا» در قاموس‌های متقدم و متأخر، به بررسی دیدگاه‌ها و مستندات با روش توصیفی - تحلیلی پرداخته و به این نتیجه دست یافته است که این واژه در آیهٔ مذکور به معنای «برپا داشتن» است و روایات، ظهور در وجوب عمرهٔ مفرده بر مستطیع دارد. دیدگاه مشهور مبنی بر عدم وجوب عمرهٔ مفرده بر نائیان، ناظر به زمانی بوده که استطاعت عمره منفک از استطاعت حج نبوده است، اما امروزه با توجه به تفاوت هزینه‌های حج تمتع با عمرهٔ مفرده، موضوع تغییر کرده و ممکن است استطاعت انجام عمره برای فردی حاصل باشد، اما استطاعت حج نباشد. از این رو، وجوب عمرهٔ مفرده بر چنین افرادی آقوی و حداقل مقتضای احتیاط واجب است.</p>

استناد: احمدی نیک، سید مهدی؛ هاشم‌نیا، سیده جمیله. (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور دربارهٔ عدم وجوب عمرهٔ مفرده. آموزه‌های فقه عبادی، (۱۰)، ۵-۳۲. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7427.1240>



مقدمه

عمره مفرده یکی از اعمال عبادی مهم در اسلام است که بسیاری از مسلمانان در طول زندگی، به ویژه سالیانه، به انجام آن می‌پردازند. این عبادت فرصتی برای تقرب به خداوند و تجربه احساسات روحانی و معنوی است. قرآن کریم و روایات متعدد به اهمیت و فضیلت حج اشاره کرده‌اند، چه حج اکبر که علاوه بر اعمال عمره شامل رفتن به مشاعر مقدسه، وقوف، قربانی، رمی جمرات و بیتوته در منا است و چه حج اصغر که به معنای عمره مفرده می‌باشد.

یکی از اسرار و حکمت‌های دعوت به حج، هدایت مردم به سرزمین نور و تجربه آثار شگرف و اعجاز‌آمیز اعمال حج است. این تجربه، موجب می‌شود مسلمانان به فواید عظیم آن در جنبه‌های مختلف زندگی پی ببرند؛ از طهارت روح و تهذیب اخلاق گرفته تا تنظیم امور اقتصادی و سیاسی و تحکیم پایه‌های جامعه جهانی. همچنین، از منظر سیر و سلوک باطنی و تقرب به عالم قدس ربوبی، حج موجب دریافت نور هدایت الهی، ارتقای روح و دوری از تعلقات مادی و فراهم شدن زمینه انس با خدا و دل‌بستگی به او می‌شود.

اعمال حج از جمله پوشیدن لباس احرام، گفتن «لبیک»، طواف بیت‌الله، سعی و وقوف در عرفات و مشعر الحرام، رمی جمرات، قربانی و بیتوته در منا، مسیر تکاملی نفس و عروج روحانی قلب را نشان می‌دهد. گرایش طبیعی انسان به کعبه، گرایشی معمولی و عادی نیست، بلکه مجذوبیتی خارق‌العاده و ناشی از جعل و قرارداد الهی است. این مجذوبیت، ریشه در گرایش مردم به اهل بیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اجابت دعای حضرت ابراهیم علیه‌السلام دارد: ﴿فَجَعَلْ أَفْتِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ (ابراهیم: ۳۷). با توجه به اهمیت و آثار معنوی و اجتماعی حج، مسئله وجوب یا عدم وجوب عمره مفرده برای کسانی که استطاعت دارند، علاوه بر حج، موضوعی است که همواره مورد بحث فقهای بزرگ قرار گرفته و نظرات متفاوتی درباره آن ابراز شده است. از دیدگاه برخی از فقها، که این دیدگاه مشهور نیز محسوب می‌شود، عمره مفرده عملی مستحب است و تأکیدی بر انجام آن وجود ندارد. در مقابل، گروهی دیگر از

فقه‌ها معتقدند که عمره مفرده بر هر مسلمانی که استطاعت انجام آن را دارد، واجب است. این دیدگاه‌ها، همان گونه که در کتاب‌های فقهی مختلف ذکر شده است، بر اساس دریافت فقها از منطوق یا مفهوم آیات معدود و روایات متعدد و غالباً صحیح منابع اسلامی شکل گرفته‌اند.

اصلی‌ترین آیات مورد بحث در این زمینه، آیه ۹۷ سوره آل عمران: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ و آیه ۱۹۶ سوره بقره: ﴿وَأَتُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...﴾ می‌باشند. یکی از محورهای مناقشه در مسئله وجوب یا استحباب عمره مفرده، مفهوم لغوی واژه «أَتُّوا» در آیه اخیر است. این واژه به دلیل آثار فقهی آن از دیرباز محل اختلاف فقهای گرانقدر بوده است؛ زیرا اگر «أَتُّوا» به معنای «تمام و کامل کردن» امری تفسیر شود، از آیه وجوب عمره استفاده نمی‌شود و صرفاً بیان می‌کند که اگر عمره را آغاز کردید، آن را کامل و به پایان برسانید. اما اگر این واژه به معنای «اقامه و ادا کردن» فهمیده شود، از آن وجوب عمره مفرده استنباط خواهد شد.

از این رو هدف این پژوهش، علاوه بر بیان دیدگاه برخی از فقیهان صاحب نام، واکاوی دقیق دیدگاه لغویان و مفسران در بیان معنا و مفهوم واژه «أَتُّوا» در آیه مذکور و بیان نحوه دلالت آن بر وجوب عمره مفرده و نیز روایات وارده است که پس از بیان دیدگاه‌های مختلف درباره وجوب یا عدم وجوب عمره مفرده بدان پرداخته می‌شود. بدین ترتیب با واکاوی فقهی، تفسیری و لغوی می‌توان در جهت تکمیل استدلال‌های فقهای عظام در تأیید یا رد وجوب عمره مفرده گامی نوین برداشت و با نگاه جامع‌تری ادعای نهایی را اثبات کرد.

۱. پیشینه پژوهش

برخی از منابعی که بحث‌هایی درباره وجوب عمره مفرده مطرح نموده‌اند، عبارت‌اند از: «احکام الحج» نوشته شهید سید محمدباقر صدر؛ این کتاب به بررسی جوانب مختلف فقهی و احکام حج و عمره پرداخته و دیدگاه‌های گوناگون درباره وجوب عمره مفرده را مورد بحث قرار می‌دهد. «مناسک الحج والعمرة» نوشته آیت الله سید علی سیستانی؛ این کتاب از منابع فقهی است که به تفصیل به بیان احکام و

تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور دربارهٔ عدم وجوب عمرهٔ مفرده / سید مهدی احمدی نیک و ... ۹

مسائل مربوط به حج و عمره می‌پردازد. منبع دیگر در این باره «تحریر الوسیله» تألیف مرحوم امام خمینی رحمته الله علیه است؛ در این کتاب، امام خمینی رحمته الله علیه به تبیین مسائل فقهی مربوط به حج و عمره پرداخته و بخشی را به احکام عمره مفرده اختصاص داده است. علاوه بر این‌ها، مقالاتی نیز در زمینه وجوب یا عدم وجوب عمره مفرده و ادلهٔ مربوط به آن نگاشته شده است؛ از جمله «نگاهی به وجوب عمره همراه با حج افراد و قرآن و ...» به قلم محمد رحمانی (۱۳۷۶ ش)، «العمره المفردة للأفقی... وجوبها و عدمه» از علی فاضل‌الصددی (۱۴۳۸ ق) و «عمره مفرده یا مبتوله» از محمد علی مقدادی (۱۳۸۶ ش). در دو مقاله نخست، نویسنده بر اساس ادله به بررسی وجوب و عدم وجوب عمره مفرده می‌پردازد که بیشتر جنبه گزارش اقوال و در مواردی استناد و تبیین دارد، و در مقاله سوم، وجوب عمره رد شده و استحباب آن مورد تأیید مؤلف قرار گرفته است. چنان که مشاهده می‌شود، در هیچ‌یک از این آثار، به بحث و بررسی واژه «اتموا» و دیدگاه مفسران در کنار مستندات فقیهان با رویکرد پژوهشی پرداخته نشده و علی‌رغم جست‌وجوی گسترده در میان پژوهش‌های سامان‌یافته، اثری که به‌طور خاص به مفهوم‌شناسی این واژه در آیهٔ ۱۹۶ سوره بقره، همراه با دیدگاه مفسران و فقیهان، به‌صورت جامع و تحلیلی و با هدف بررسی وجوب یا عدم وجوب عمره مفرده پرداخته باشد، مشاهده نگردید. بدین ترتیب، واکاوی فقهی، تفسیری و لغوی این مسئله می‌تواند گامی در جهت تقویت برخی و نقد برخی دیگر از استدلال‌های موجود باشد و با رویکردی اجتهادی، ادعای نهایی پژوهش را استوار سازد.

از این رو، پژوهش حاضر که سعی نموده است با بحثی نسبتاً جامع به بررسی عمرهٔ مفرده، همراه با تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور میان متأخران و واکاوی مستندات پیردازد، غیرمسبق به سابقه بوده و تلاشی نوآورانه در تحلیل مستندات قابل ارزیابی است.

۲. مفهوم‌شناسی

بدیهی است یکی از مهم‌ترین مبانی فهم آیات قرآن، درک معنای واژگان آن در بافت و سیاق آیات است. از این رو، بازیابی معنای واژگان قرآنی در کتاب‌های لغت و

دریافت دیدگاه‌های دانشمندان و متخصصان لغت‌شناسی قرآن و تحلیل و بررسی آن‌ها می‌تواند به دستیابی به نتیجه‌ای متقن‌تر و مطمئن‌تر در فهم آیات منجر شود و به نوبه خود، ثمرات گوناگونی، از جمله ثمرات فقهی، به دنبال داشته باشد. بر این اساس، در پژوهش حاضر که در صدد بازخوانی حکم عمره مفرده با تکیه بر مفاد آیات و روایات است، تبیین واژه «أَتَمُّوا» در آیه ۱۹۶ سوره بقره می‌تواند به فرایند استنباط کمک نماید. از این رو، لازم است این واژه در کتاب‌های لغت بررسی شود تا ثمره فقهی آن نیز که منجر به صدور حکم و جوب عمره مفرده از سوی برخی فقیهان شده است، روشن گردد. بر همین مبنا، در ادامه، چکیده دیدگاه‌های واژه‌نگاران، حتی الامکان بدون تکرار بیان، ارائه می‌شود تا پس از بررسی جداگانه، در نهایت برآیند کلی آن‌ها عرضه گردد.

ازهری، از واژه‌نگاران صاحب‌نام، در مقام توضیح و تبیین واژه «أَتَمُّوا»، روایتی از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود: «وقتی به نماز می‌آیید، نیاید در حالی که شتابان هستید، بلکه با آرامش بیایید؛ به هر مقداری که به نماز رسیدید، بخوانید و آنچه را که از دست دادید، کامل کنید» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۲۵۸). بنابراین نظر ازهری، طبق روایت یادشده که برای توضیح معنای این واژه آورده است، «أَتَمُّوا» در این آیه به معنای «کامل کردن» می‌باشد.

یکی دیگر از واژه‌نگاران، دو قول در معنای اتمام حج و عمره در آیه شریفه بدین گونه نقل نموده است: الف) گفته شده اتمام آن‌ها (حج و عمره) بدین معناست که هزینه‌ها حلال باشد و از آنچه خداوند از آن نهی کرده است، اجتناب شود. ب) گفته شده اتمام آن‌ها به معنای انجام تمام اعمال مرتبط با آن‌ها، از جمله وقوف، طواف و غیره است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۴۶۹). از این رو، برآیند معنای واژه «أَتَمُّوا» را می‌توان به معنای «صحت عمل» دانست؛ به گونه‌ای که مستلزم، اولاً بهره‌گیری از مال حلال برای سفر حج و عمره، ثانیاً انجام همه اعمال آن‌ها و ثالثاً اجتناب از محرمات باشد.

نزدیک به همین معنا را حمیری، یکی دیگر از واژه‌نگاران، در تبیین «أَتَمُّوا» بیان کرده و می‌نویسد: «﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ أي قوموا بأمرهما». (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۲،

تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور دربارهٔ عدم وجوب عمرهٔ مفرده / سید مهدی احمدی نیک و . ۱۱

ص ۷۰۹). براساس این معنا، واژهٔ «أَتَمُّوا» به مفهوم «برپا داشتن» است و روشن است که برپا داشتن، مفهومی فراتر از انجام صرفِ ظاهری اعمال دارد؛ همان گونه که مؤلف تفسیر تسنیم نیز به این نکته تصریح کرده و فرموده است: اقامه نماز غیر از خواندن آن است (جوادی آملی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۵). برخی دیگر نیز به همین معنا اشاره نموده اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۲۰۹).

فیومی در معنای «أَتَمُّوا» تفصیل بیشتری ارائه کرده است. وی در توضیح مادهٔ «تَمَّ یَتِمُّ» می گوید: این واژه به معنای کامل شدن و تکمیل شدن اجزای یک چیز است؛ برای مثال، زمانی که ماه کامل می شود و تعداد روزهای آن به سی روز می رسد، به آن «تَامٌ» گفته می شود (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ص ۷۷). براین اساس، آنچه فیومی در مصباح المنیر بیان داشته، دلالت بر آن دارد که «أَتَمُّوا» به معنای کامل کردن و رسیدن به کمال نهایی است و بدین معنا خداوند از بندگان خواسته است که حج و عمرهٔ خود را به طور کامل به انجام رسانند.

مرحوم طریحی، افزون بر نقل دیدگاه های دیگران، نظر خود را در معنای این واژه چنین بیان می کند: «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» أي قوموا بأمرهما والإتتمام القیام بالامر. وَأَتَمَّمْتُ الشَّيْءَ: أكملته. ومنه قوله: «مُتِمُّ نُورِهِ» أي مکمله». (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۶، ص ۲۱ و ۲۲). به نظر می رسد طریحی در تبیین معنای واژهٔ «أَتَمُّوا» طریق جمع را برگزیده و این واژه را در آیه، هم به معنای قیام و برپا داشتن حج و عمره و هم به معنای کامل کردن آن قیام دانسته است.

بسیاری از واژه نگاران، اتمام را به معنای برپا داشتن و انجام عمل همراه با همهٔ اموری که در آن معتبر است، معنا کرده اند؛ هر چند تعابیر آنان متفاوت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲، ص ۶۷؛ واسطی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۶، ص ۷۵؛ حمیری، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۷۰۹؛ فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۷۷؛ طریحی، ۱۴۱۶ ق، ج ۶، ص ۲۲). براین اساس، دربارهٔ واژهٔ «أَتَمُّوا» هر چند دو معنا قابل برداشت است - نخست، تکمیل پس از شروع، و دوم، برپا داشتن، آغاز و انجام عمل - اما معنای دوم شایع تر بوده و از شهرت بیشتری برخوردار است؛ امری که توجه به آن می تواند در استدلال به آیه و برداشت معنای دقیق تر از آن مؤثر باشد.

اینک برای روشن‌تر شدن بحث، ابتدا به تفسیر آیه شریفه ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (بقره: ۱۹۶) اشاره می‌شود و سپس دیدگاه فقهای عظام مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳. تفسیر آیه

استدلال به آیات قرآن، نخستین و مهم‌ترین روش استدلال در اثبات احکام شرعی است. برای اثبات وجوب عمره مفرده، اساساً به دو آیه از قرآن کریم، یعنی آیه ۱۹۶ سوره بقره و آیه ۹۷ سوره آل عمران، استناد می‌شود. در پژوهش حاضر، با توجه به موضوع مورد بحث که بخشی از آن مبتنی بر برداشت وجوب یا عدم وجوب عمره از مفاد آیه شریفه ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (بقره/۱۹۶) است، به تفسیر این آیه اشاره می‌شود.

صنعانی درباره آیه ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ چنین روایت می‌کند: «هما واجبتان: الحج والعمرة لله» (صنعانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۹۱). این مفسر، فعل امر «اتموا» را در این آیه، حاکی از وجوب حج و عمره و لزوم ادای این دو عمل دانسته است.

مرحوم عیاشی در این باره، چند روایت از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل کرده و با تکیه بر آن‌ها، بر وجوب عمره مفرده بر اساس تفسیر معصوم علیه السلام از واژه «اتموا» تأکید نموده است (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۸۷).

صابونی در ذیل آیه مذکور چنین آورده است: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ، أي أدومها تامين بأركانها وشروطهما لوجه الله تعالى» (صابونی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۱۵). وی «اتموا» را در این آیه به معنای ادا کردن و به جا آوردن حج و عمره به طور کامل، همراه با ارکان و شرایط آن دو و برای رضای خدا دانسته است.

مرحوم شیخ طوسی نیز در ذیل آیه شریفه چنین آورده است که درباره اتمام حج و عمره، چند دیدگاه وجود دارد. وی پس از نقل این دیدگاه‌ها، نظر خود را درباره وجوب عمره به صراحت بیان کرده و می‌نویسد: «والعمرة واجبة كوجوب الحج» (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۴). وی در ادامه می‌افزاید که معنای «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ»، اقامه و انجام حج و عمره است؛ زیرا این دو واجب می‌باشند.

مرحوم امین‌الاسلام طبرسی نیز در این باره چنین آورده است: «ثم بين سبحانه فرض الحج والعمرة على العباد بعد بيانه فريضة الجهاد فقال: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ،

تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور دربارهٔ عدم وجوب عمرهٔ مفرده / سید مهدی احمدی نیک و . ۱۳

أي أتوهما بمناسكهما وحدودهما وتأدية كل ما فيهما ... والعمرة واجبة عندنا» (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۵۱۷). براین اساس، خداوند وجوب حج و عمره را بر بندگان بیان نموده و تعبیر «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» به معنای انجام و اقامهٔ حج و عمره است و در ادامه تصریح می‌کند که حج و عمره در نزد امامیه واجب می‌باشند.

مرحوم حویزی در تفسیر خود، به نقل از مرحوم کلینی، روایت کرده است که امام صادق علیه السلام فرمود: «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ يَعْني بِتَمَامِهِمَا أَدَاءَهُمَا وَاتِّقَاءَ مَا يَتَّبِعِي الْمُحْرَمُ فِيهِمَا». مفاد این روایت، انجام کامل مناسک حج و عمره و نیز اجتناب از اموری است که بر شخص مُحْرَم حرام می‌باشد (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۸۳).

مرحوم موسوی سبزواری نیز در ذیل آیهٔ شریفه آورده است: «و المراد بإتمام الحج والعمرة، إتيانها تامين بأجزائها وشرائطها بحسب ما شرعه الله عزوجل، وشرحته السنة الشريفة» (موسوی سبزواری، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۷).

آیت الله جوادی آملی در تفسیر این آیه می‌فرمایند: دو عمل عبادی حج و عمره را باید برای خدای سبحان به جا آورد و پس از شروع، آن‌ها را به اتمام رساند، و اگر مُحْرَم به سبب بیماری یا مانع شدن دشمن از به پایان بردن آن‌ها بازماند، باید آنچه میسر است برای خدای متعالی قربانی کند (جوادی آملی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۳).

آنچه از مجموع این تفاسیر به دست می‌آید، این است که عمره مفرده همانند حج واجب بوده و هر یک باید بر اساس اجزاء و شرایط مقرر انجام شود.

مرحوم علامه طباطبائی نیز فرموده است که تمام شدن یک شیء عبارت است از انضمام جزئی به سایر اجزاء، به گونه‌ای که با چنین انضمامی، اثر مطلوب بر آن مترتب گردد (طباطبائی، ۱۳۵۲ش، ج ۲، ص ۴۵). آیت الله مکارم شیرازی نیز بیان می‌کنند که مراد از آیهٔ شریفه «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» این است که پیش از هر چیز، باید به انگیزه‌های این دو عبادت توجه شود و توصیه می‌کند که جز انگیزه الهی و قصد تقرب به ذات پاک او، انگیزه دیگری در کار نباشد، و عمل نیز به مقتضای «وَأَتَمُّوا» از هر جهت کامل و جامع باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۴۲).

از مجموع این دو تفسیر چنین استفاده می‌شود که انسان باید حج و عمره را با تمام اجزاء و شرایط مقرر، از جمله با انگیزه الهی و قصد قربت، به جا آورد تا اثر

مطلوب بر آن مترتب گردد و این مفسران از ورود به این بحث که آیا عمره مفرده با تحقق شرایط، واجب است یا خیر، خودداری نموده‌اند.

۴. دیدگاه‌های فقهی

چنان‌که بیان خواهد شد، فقیهان امامیه درباره وجوب یا عدم وجوب عمره مفرده اختلاف نظر داشته‌اند؛ برخی آن را همانند حج و در صورت تحقق استطاعت، واجب دانسته‌اند و برخی دیگر، حتی با وجود شرایط، آن را واجب ندانسته و تصریح کرده‌اند که وجوب عمره، منفک از وجوب حج تمتع نیست. اختلاف درباره وجوب یا عدم وجوب عمره مفرده، مبتنی بر برداشت از آیه شریفه و روایات وارد شده است؛ از این رو، ابتدا دیدگاه فقیهان به ترتیب تاریخی در این زمینه بیان می‌شود و سپس به بررسی دلایل هریک پرداخته خواهد شد.

۴-۱. وجوب عمره مفرده

بسیاری از فقیهان امامی به وجوب عمره مفرده تصریح کرده و گفته‌اند که در صورت انجام حج تمتع، عمره مفرده از مکلف ساقط می‌شود. در ابتدا یادآوری می‌شود که هرچند برخی از دانشوران نوشته‌اند شیخ مفید در کتاب *المقنعه*، با وجود بیان صورت‌های حج افراد و قرآن، از وجوب عمره مفرده سخنی به میان نیاورده است و سید مرتضی نیز در کتاب *جمل العلم والعمل* همانند شیخ مفید عمل کرده و سخنی از وجوب عمره مفرده پس از حج قرآن و افراد به میان نیاورده است (رحمانی، ۱۳۷۶ش، ص ۵۲)، از این گفته چنین برداشت شده که مرحوم سید مرتضی رحمه الله همانند مرحوم شیخ مفید قائل به وجوب عمره مفرده نبوده است.

با این حال، باید توجه داشت که درباره وجوب عمره مفرده، شاید نخستین فقیهی که به صراحت بحث وجوب عمره مفرده را مطرح کرده، مرحوم سید مرتضی علم‌الهدی باشد. دیدگاه ایشان در این باره چنین است: حج در تمام مدت عمر، یک بار واجب است و همچنین عمره مفرده نیز بر هر انسان، یک مرتبه واجب می‌باشد (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۳). با دقت در عبارت مرحوم سید مرتضی روشن می‌شود که وی وجوب عمره مفرده را همانند حج، یک بار در طول عمر بر هر انسان

تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور دربارهٔ عدم وجوب عمره مفرده / سید مهدی احمدی نیک و. ۱۵

واجب دانسته است؛ اما این که انجام حج تمتع، مجزی از عمره مفرده باشد، بحث دیگری است که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بنابراین، نمی‌توان گفت اگر فردی برای عمره مفرده مستطیع شود، ولی برای حج تمتع استطاعت نداشته باشد، عمره مفرده بر او واجب نخواهد بود.

مرحوم شیخ طوسی، فقیه و متکلم شیعی که به عنوان بنیان‌گذار اجتهاد شیعه و صاحب دو کتاب حدیثی معتبر از کتب اربعه حدیثی شیعه شناخته می‌شود، در بحث مذکور معتقد است که عمره همانند حج واجب است و می‌نویسد: «العمره فریضة مثل الحج» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۲؛ طوسی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۳۰۴). وی در موضعی دیگر نیز بر وجوب عمره تأکید کرده و تصریح نموده است که عمره مفرده همانند حج واجب بوده و شرایط آن نیز همانند شرایط حج است و در صورت انجام حج تمتع، عمره مفرده ساقط می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵ش، ص ۳۱۰).

همچنین، وی در جای دیگری، ضمن تأکید بر وجوب عمره همانند حج، به اقوال بسیاری از قائلان به وجوب اشاره کرده و چنین نگاشته است: «العمره فریضة مثل الحج، وبه قال الشافعي، وبه قال ابن عمر، وابن عباس، وسائر الصحابة، و... دلیلتنا: قوله تعالى: ﴿وَأْتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (البقرة: ۱۹۶)، والإتمام لا يتم إلا بالدخول، فوجب الدخول أيضا. وروي عن ابن مسعود أنه قرأ: «وَأَقِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ». وأيضا فإن الله تعالى قرن العمرة بالحج في قوله: ﴿وَأْتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ بلفظ واحد، فإذا كان الحج واجبا فالعمرة مثله. وأيضا عليه إجماع الفرقة. وأيضا فإذا اعتمر برئت ذمته بلا خلاف، وإذا لم يعتمر لم تبرأ ذمته بيقين، فالاحتياط يقتضي فعلها» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۳-۲۶۴).

در این عبارت، مرحوم شیخ طوسی به صراحت از وجوب عمره مفرده سخن گفته و تصریح نموده است که این وجوب از آیه شریفه «وَأْتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» قابل برداشت است؛ همان‌گونه که وجوب حج نیز از همین آیه برداشت می‌شود. وی در استدلال بر این مدعا بیان می‌کند که حج و عمره به صورت مقترن و با یک تعبیر درآیه ذکر شده‌اند و اگر بر اساس آیه، حج واجب باشد، عمره نیز همانند آن واجب خواهد بود و این مطلب را مورد اجماع امامیه دانسته است.

مرحوم محقق حلی رحمته الله نیز عمره مفرده را واجب دانسته و فرموده است که در صورت انجام حج تمتع، عمره مفرده از مکلف ساقط می‌شود (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۵۳). وی همچنین بیان کرده است: «الثاني في شرائط وجوبها وشرائط وجوبها شرائط وجوب الحج ومع الشرائط تجب في العمر مرة» (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۷۴).

مرحوم علامه حلی، که از فقهای بزرگ امامیه است، همانند مرحوم شیخ طوسی معتقد به وجوب عمره همانند حج می‌باشد و در **منتهی المطلب** چنین آورده است: «العمره فريضة مثل الحجّ، ذهب إليه علماؤنا أجمع» (حلی، ج ۱، ص ۱۷). براین اساس، عمره مفرده همانند حج در نزد علمای امامیه واجب است و کسانی که آن را غیر واجب، نافله یا مستحب دانسته‌اند را «اصحاب رأی» عنوان کرده است؛ منظور ایشان گروهی از فقیهان است که به جای اتکا به نصوص دینی (مانند قرآن و حدیث)، بیشتر بر اجتهاد و نظر شخصی خود متکی بودند.

مرحوم ابن ادریس حلی نیز عمره را همانند حج واجب دانسته و به صراحت نوشته است: «العمره فريضة مثل الحج، لا يجوز تركها، ومن تمتع بالعمره إلى الحج، سقط عنه فرضها» (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۳۳).

ابن براج نیز عمره را همانند حج واجب دانسته و نوشته است: «العمره واجبة كالحج، ... وهي على ضربين، عمره متمتع بها إلى الحج، والأخر عمره مفردة منه» (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ونیز رک: ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵۷). براین اساس، عمره همانند حج واجب است و بر دو قسم تقسیم می‌شود: عمره تمتع و عمره مفرده.

مرحوم صاحب جواهر عمره مفرده را همانند حج تمتع واجب دانسته و ادعای اجماع محصل و منقول بر آن را مطرح کرده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص ۴۴۳). همچنین، مرحوم محقق اردبیلی واجب دانسته و معتقد است کسی که حج تمتع انجام داده، عمره مفرده بر او واجب نیست و دلیل آن را اجماع بیان کرده و نگاشته است: «دليله الإجماع المفهوم من المنتهى» (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۳۸۷).

برخی از محققان معاصر نیز نوشته‌اند که منسوب به فقهای امامیه است که عمره همانند حج واجب است، هر چند فقهای عامه درباره وجوب یا عدم وجوب آن اختلاف نظر دارند (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ج ۹، ص ۴۷).

تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور دربارهٔ عدم وجوب عمره مفرده / سید مهدی احمدی نیک و . ۱۷

چنان که مشاهده می‌شود، این دسته از فقیهان عمره را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: عمره تمتع و عمره مفرده و براین باورند که عمره مفرده همانند حج، با تحقق شرایط بر انسان واجب است؛ اما اگر کسی حج انجام داده باشد، عمره مفرده از او ساقط می‌شود.

۴-۲. عدم وجوب عمره مفرده

در برابر قول اول، برخی از فقها برآنند که کسی که وظیفه اش حج تمتع است و حتی اگر مستطیع برای عمره مفرده باشد، عمره مفرده بر او واجب نیست. از این دسته، چند فقیه از جمله مرحوم محقق یزدی هستند که قائل به عدم وجوب عمره مفرده بر کسی که وظیفه اش حج تمتع است، بوده و تصریح کرده‌اند که ولو مستطیع برای عمره باشد، دون الحج، عمره مفرده بر او واجب نمی‌شود. ایشان این قول را اقوی دانسته‌اند، اما در پایان فرموده‌اند که احوط، اتیان به عمره مفرده است که مرادشان از این «احوط»، احتیاط مستحبی است، زیرا پس از فتوا این نکته را بیان کرده‌اند.

با این حال، چند نفر از بزرگان مانند مرحوم آیت‌الله گلپایگانی و آیت‌الله بروجردی با مرحوم محقق یزدی مخالفت کرده و فرموده‌اند که احتیاط واجب در اتیان به عمره مفرده است (طباطبائی یزدی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۵۹۸).

همچنین، مرحوم آیت‌الله خوئی اگرچه در ابتدا قائل به وجوب عمره مفرده شده و در این باره نوشته‌اند:

«وَأَمَّا حُكْمُهَا فَإِنَّهُ كَمَا يَجِبُ الْحَجُّ عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ مُسْتَطِيعٍ مَرَّةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ الْعُمْرَةُ تَجِبُ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ أَيْضاً. وَقَدْ اسْتَدَلَّ عَلَى وَجُوبِهَا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ. أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**» (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۷، ص ۱۳۳)؛ اما در ادامه تصریح می‌کنند که مشهور آن است که اگر کسی برای عمره مستطیع باشد و برای حج مستطیع نباشد، عمره مفرده واجب نمی‌باشد و رأی مشهور، صحیح است.^۱

۱. «وقع الكلام في أنه هل تجب العمرة المفردة فقط على من وظيفته حج التمتع إذا استطاع للمفردة ولم يكن مستطيعاً للحج، فلو استطاع في شهر رجب مثلاً للعمرة ولم يكن مستطيعاً لحج التمتع فهل تجب عليه العمرة؟ أو من كان أجيراً وبعد الفراغ عن أعماله هل تجب عليه العمرة لتمكنه منها حينئذ أم لا؟ المشهور عدم الوجوب بل أرسله بعضهم إرسال المسلمات وهو الصحيح» (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۷، ص ۱۳۳).

از فقیهان معاصر، مرحوم امام خمینی رحمته الله علیه و برخی دیگر نیز بر این باورند که کسی که وظیفه اش حج تمتع است، مانند اشخاصی که از مکه شانزده فرسنگ شرعی دور باشند، اگر استطاعت برای عمره داشته باشند ولی برای حج نداشته باشند، عمره مفرده بر آنان واجب نیست؛ مانند کسانی که به نیابت حج می‌کنند، گرچه احتیاط آن است که به جا آورده شود (امام خمینی، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۳۶؛ امام خمینی، ۱۳۹۱ ش، ص ۱۱).

هر دو مناسک با حواشی مراجع معظم تقلید بیش از ده مرجع تدوین شده و به جز دو نفر، کسی بر این فتوی حاشیه‌ای ندارد؛ معنای آن، عدم اختلاف دیدگاه در این باره است. تنها از میان معاصران، دو نفر (آیت الله مکارم شیرازی و موسوی اردبیلی) در ذیل فتوای مرحوم امام خمینی، فتوی به احتیاط واجب داده‌اند (امام خمینی، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۳۶).

مقام معظم رهبری نیز بر این باورند که اگرچه عمره مفرده واجب است همانند حج، به طوری که اگر کسی استطاعت برای انجام عمره داشته باشد و برای حج نداشته باشد، عمره بر او واجب است و بالعکس، اما وظیفه نائیان از مکه، حج تمتع است؛ زیرا برای اینان استطاعت برای عمره منفک از استطاعت برای حج نمی‌باشد (خامنه‌ای، ۱۴۲۶ ق، ص ۳۹).

برخی دیگر نیز تصریح کرده‌اند که بر کسی که وظیفه اش حج تمتع است و ولو مستطیع برای عمره باشد و برای حج مستطیع نباشد، عمره واجب نمی‌باشد (خوئی، ۱۴۱۱ ق، ص ۵۵؛ فیاض، ۱۴۱۸ ق، ص ۶۸؛ تبریزی، ۱۴۱۵ ق، ص ۵۶). اما در این رابطه می‌توان گفت که از آنجا که در روایات نیز بر عمره، حج اطلاق شده و آیه هم حج را واجب دانسته، وجهی برای قول مشهور (البته شهرت غیر قدما) مبنی بر اختصاص آیه به حج دون العمره وجود ندارد.

از بررسی عبارات فقها، چند نکته قابل استفاده است:

۱. وجوب عمره مفرده از زمان مرحوم سید مرتضی علم الهدی مطرح بوده است.
۲. اگرچه فقها کلمه «عمره» را مطلق آورده‌اند و مقید به «مفرده» نکرده‌اند، اما بدون تردید مقصودشان از عمره مطلق، عمره مفرده است؛ زیرا حکم «عمره تمتع» تابع حکم «حج تمتع» است و حکم مستقلی ندارد. دست کم قدر متیقن آن، عمره

تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور دربارهٔ عدم وجوب عمرهٔ مفرده / سید مهدی احمدی نیک و . ۱۹

مفرده است. از این رو هرگاه بر عنوان «عمره» حکمی بار شود، قدر متیقن از آن، عمره مفرده است و این ادعا را روایات وارده که بیان خواهد شد، تأیید می‌نماید.
۳. چنان که گذشت، بسیاری از فقها بروجوب عمره تصریح کرده‌اند و برخی از آنان مانند مرحوم شیخ طوسی و مرحوم محقق حلی فرموده‌اند که: «عمرهٔ تمتع، مجزی از وجوب عمرهٔ مفرده است.»

از این عبارت استفاده می‌شود که عمره مفرده بر همه واجب است، حتی بر کسانی که دوران مکّه هستند، ولیکن عمره تمتع مجزی از آن است؛ در غیر این صورت، اجزای عمره تمتع که وظیفه اشخاص دوران مکّه است، معنا نخواهد داشت.

بنابراین، برخی از فقهای معاصریا با تصریح و یا به اشاره وجوب عمره مفرده را بیان کرده‌اند، اگرچه مشهور در میان معاصران، عدم وجوب عمره مفرده می‌باشد.
قبل از بیان استدلال، لازم است یادآوری شود که برخی درباره عمره نوشته‌اند: عمره همانند حج تقسیم می‌شود به واجب اصلی، واجب عرضی و مندوب؛ و واجب اصلی، عمره‌ای است که واجب شده به اصل شرع با شرایط مقرر (حکیم، ۱۴۱۶ق، ص ۴۵۹؛ سیستانی، ۱۴۳۷ق، ج ۹، ص ۴۰).

همچنین، عمره موضوع احکام پنجگانه - وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه - قرار می‌گیرد. گاهی عمره واجب است به گونه وجوب اصلی، بنا بر نظریه کسانی که عمره مفرده را مستقلاً واجب می‌دانند؛ مانند شخصی که نسبت به عمره استطاعت دارد ولی نسبت به حج استطاعت ندارد، و نیز مانند وجوب عمره بر اشخاص نزدیک مکّه (حاضری المسجد الحرام). وجوب به گونه وجوب عرضی نیز وجود دارد؛ مانند اینکه شخصی اجیر گردد برای انجام عمره یا با نذر، عمره بر او واجب شود.

گاهی عمره مستحب است؛ مانند عمره مفرده پس از انجام حج واجب. در مواردی عمره نه واجب است و نه مستحب، بلکه نامشروع (حرام به قولی) یا مکروه است (به قول دیگر)؛ مانند عمره مفرده میان عمره تمتع و حج تمتع، و مانند عمره مفرده‌ای که بدون فاصله زمانی لازم میان دو عمره گزارده شود، بنا بر فتوای فقیهانی که رعایت فاصله را شرط می‌دانند.

۵. مستندات

۵-۱. مستندات دیدگاه اول

۵-۱-۱. مستندات قرآنی

آیه اول: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ (آل عمران/ ۹۷)

برای اثبات وجوب عمره مفرده می‌توان به این آیه شریفه استدلال نمود، چنان‌که برخی از فقهای عظام نیز بدان استناد کرده‌اند و گفته‌اند: این آیه شامل حج و عمره می‌شود؛ زیرا مقصود از «حج البیت»، زیارت خانه خدا و قصد و آهنگ آن است و این شامل حج و عمره می‌گردد، چراکه هر یک از آن‌ها زیارت و قصد خانه خدا را دارد و مشتمل بر طواف کعبه است (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۷، ص ۱۳۳).

برخی در ارتباط با استدلال به این آیه نوشته‌اند که ممکن است گفته شود: حج نام مناسک مخصوص است و انصراف به حج در زمان مخصوص دارد و شامل عمره نمی‌شود. در پاسخ باید گفت: اگرچه کلمه «حج» در مناسک خاص استعمال می‌شود، ولی این به آن معنا نیست که به عمره نیز «حج» اطلاق نشود، زیرا در روایات متعددی بر عمره نیز حج اطلاق شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۲۹۸، احادیث ۱۱، ۱۲، ۱۳). از این رو، استدلال به آیه برای اثبات عمره مفرده تمام و بدون اشکال است.

با وجود بیان این استدلال، برخی از فقها تصریح کرده‌اند که مشهور آن است که حتی اگر برای عمره مستطیع باشد و برای حج مستطیع نباشد، باز هم عمره مفرده واجب نمی‌باشد و رای مشهور صحیح است (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۷، ص ۱۳۴). اما در این رابطه می‌توان گفت: چنان‌که پیش‌تر بیان شد، از آنجا که در روایات بر عمره نیز «حج» اطلاق شده و آیه هم حج را واجب دانسته است، وجهی برای قول مشهور مبنی بر اختصاص آیه به حج دون العمره وجود ندارد.

البته برخی از محققان معاصر در استدلال به آیه اشکال نموده‌اند، اما در نهایت، به استناد روایت «عمر بن اذینه» که در ادامه بیان خواهد شد، استدلال به آیه برای وجوب عمره مفرده پذیرفته می‌شود (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ج ۹، ص ۴۸-۵۴).

آیه دوم: ﴿وَأْتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (بقره/۱۹۶)

این آیه شریفه دلالت دارد بر وجوب اتمام حج و عمره و از آنجا که اتمام «لا یتحقق الا بالشروع فیه»، پس دلالت می‌کند بر وجوب اتیان به هر دو عمل، هم حج و هم عمره. وجهی ندارد که بگوییم مراد از آیه حج تمتع است که همراه با عمره تمتع می‌باشد؛ زیرا اصولاً حج تمتع جدای از عمره نیست. کلمه «حج» شامل اعمال پنجگانه عمره تمتع و اعمال حج تمتع مانند احرام در مکه، وقوف در عرفات و مشعر، رمی جمار، قربانی، حلق یا تقصیر، بیتوته در منا و غیر آن می‌شود.

برخی از مفسران حج را به سه قسم تمتع، افراد و قران تقسیم کرده‌اند و هر یک دارای واجبات مخصوص خود است و عمره عملی دیگر با واجبات مخصوص خود می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۷۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۹).

فقها در استدلال به آیه چنین گفته‌اند: فعل امر «اتُّمُّوا» دلالت بر وجوب دارد و از طرفی عمره با و او بر حج عطف شده است که مقتضی تساوی آن دو در وجوب است. ابن عباس گفته است: «عمره» در قرآن قرین «حج» است (حلی، علامه، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۸).

مرحوم شیخ طوسی رحمته الله در استدلال به آیه فرموده‌اند: اتمام حج و عمره امکان ندارد مگر پس از شروع به انجام آن‌ها؛ بنابراین وجوب اتمام، ملازمه دارد با وجوب اتیان عمل، و از علی رضی الله عنه و عمر روایت شده که اتمام عمره به این است که از درب خانه‌ات محرم شوی (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۶۳).

برخی از محققان معاصر نیز در استدلال به آیه شریفه بیان کرده‌اند که مفاد آیه آن است که کسی که حج یا عمره را شروع کرده، باید آن را تمام نماید؛ اما روایاتی وجود دارد که ظاهرشان این است که آیه دلالت بر وجوب انجام حج و عمره دارد و در پایان نیز وجوب عمره مفرده را نتیجه گرفته‌اند (سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۹، ص ۵۵ و ۵۹).

از این رو، آیه شریفه دلالت بر وجوب عمره، البته «عند الاستطاعه»، دارد؛ به ویژه امروزه که استطاعت عمره کاملاً متفاوت از استطاعت حج است و ممکن است کسی استطاعت برای عمره داشته باشد اما استطاعت برای حج نداشته باشد.

مرحوم شیخ حر عاملی در وسائل، روایات زیادی را ناظر به تفسیر دو آیه فوق مبنی

بروجوب عمره مفرده آورده و عنوان باب را «بَابُ وُجُوبِهَا عَلَى الْمُسْتَطِيعِ» قرار داده است که به گونه‌ای اشاره دارد و یا مشعر به این است که مفاد روایات، وجوب عمره مفرده است (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۲۵۹). برخی از این روایات در بخش مستندات روایی بیان خواهد شد.

۵-۱-۲. مستندات روایی

از میان روایات فراوان، چند روایت صحیح و صریح وجود دارد که بروجوب عمره مفرده دلالت دارد. در روایتی که سنداً صحیح است،^۱ عمر بن اذینه نقل می‌کند که نامه‌ای به امام صادق علیه السلام نوشته و سؤالاتی مطرح کرده بود؛ برخی از این سؤالات از طریق ابن بکیر و برخی از طریق ابوالعباس به امام رسید. امام با خط خود پاسخ دادند که در مورد آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»، مراد حج و عمره هر دو است، زیرا هر دو واجب‌اند و مقصود از حج البیت شامل زیارت خانه خدا و انجام مناسک آن می‌باشد که عمره نیز مشمول این حکم است. در خصوص آیه «وَأَتُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» نیز امام صادق علیه السلام فرمودند که مراد از اتمام حج و عمره، انجام کامل مناسک حج و عمره و اجتناب از محرمات احرام در حین انجام آنهاست. همچنین درباره «الحج الاکبر» توضیح داده شد که مراد حج اکبری است که شامل وقوف در عرفه و رمی جمرات باشد و مراد از حج اصغر، همان عمره است. در روایت صحیح دیگری،^۲ معاویه بن عمار نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمودند: عمره بر کسی که استطاعت دارد واجب است و حکم آن مانند حج می‌باشد

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِينَةَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِمَسَائِلَ - بَعْضُهَا مَعَ ابْنِ بُكَيْرٍ وَبَعْضُهَا مَعَ أَبِي الْعَبَّاسِ - فَجَاءَ الْجَوَابُ بِإِمْلَانِهِ - سَأَلْتُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» - يَعْنِي بِهِ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ جَمِيعًا لِأَنَّهُمَا مَفْرُوضَانِ - وَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَأَتُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» - قَالَ يَعْنِي بِتَمَامِهِمَا آدَاءَهُمَا - وَإِتْقَاءَ مَا يَتَّبَعِي الْمُحْرِمُ فِيهِمَا - وَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى الْحَجَّ الْأَكْبَرَ - مَا يَعْنِي بِالْحَجِّ الْأَكْبَرِ - فَقَالَ الْحَجُّ الْأَكْبَرُ الْوُقُوفُ بِعَرَفَةَ وَرَمِي الْجِمَارِ - وَالْحَجُّ الْأَصْغَرُ الْعُمْرَةُ». (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۸).

۲. «مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْعُمْرَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى الْخَلْقِ بِمِثْلِ الْحَجِّ عَلَى مَنْ اسْتَطَاعَ - لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ «وَأَتُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» وَإِنَّمَا أَنْزِلَتْ الْعُمْرَةَ بِالْمَدِينَةِ - قَالَ قُلْتُ: لَهُ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ أَوْ يُجْزِي ذَلِكَ عَنْهُ قَالَ تَعَمَّ». (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۹).

تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور دربارهٔ عدم وجوب عمره مفرده / سید مهدی احمدی نیک و . ۲۳

ودلیل آن آیه شریفه «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» است و همچنان عمره در مدینه تشریح شده است. معاویه بن عمار از امام پرسید که آیا کسی که حج تمتع را به جا آورده و در نتیجه عمره تمتع را انجام داده، از عمره مفرده معاف می شود یا خیر؟ امام پاسخ دادند: آری، انجام عمره تمتع مجزی از عمره مفرده است.

در روایت صحیح دیگری،^۱ امام صادق علیه السلام در ارتباط با معنای «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ»، فرمودند این دو واجب هستند.

در روایت صحیح دیگری،^۲ زراره از امام باقر علیه السلام نقل نموده که امام فرمودند: عمره بر مردم واجب است، همچنان که حج واجب است؛ زیرا که خداوند فرموده «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» و این آیه در مدینه نازل شده است.

روایت صحیح ای را مفضل بن صالح^۳ از قول امام صادق علیه السلام نقل نموده که امام فرمودند: عمره همانند حج واجب است.

در روایت صحیح دیگری،^۴ ابن ابی عمیر که از اصحاب اجماع است، به واسطه معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام سؤال نموده که آیا کسی که حج تمتع بجا آورده، این حج از عمره مجزی می باشد؟ امام فرمودند: آری.

روایت صحیح دیگری را عمر بن اذینه از امام صادق علیه السلام نقل می نماید^۵ که سؤال

۱. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْقَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ - قَالَ هُمَا مَفْرُوضَانِ. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۹۵).

۲. «وَيَأْتِيهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَغْوَيْنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: الْعُمْرَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى الْخَلْقِ بِمَثَلِ الْحَجِّ - لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ - وَإِنَّمَا نَزَلَتْ الْعُمْرَةُ بِالْمَدِينَةِ». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۲۹۵).

۳. «وَيَأْتِيهِ عَنْ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: الْعُمْرَةُ مَفْرُوضَةٌ مِثْلَ الْحَجِّ الْحَدِيثِ». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۲۹۶).

۴. «وَرَوَاهُ الْكَلْبِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام مِثْلَهُ وَزَادَ فَلَمْ تَنْتَهِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ أَعْجَبْتُ عَنْهُ قَالَ تَعَمَّ». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۲۹۶).

۵. «وَفِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا - يَعْنِي بِهِ الْحَجَّ دُونَ الْعُمْرَةِ قَالَ لَا وَلَكِنَّهُ يَعْنِي الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ جَمِيعًا لِأَنَّهُمَا مَفْرُوضَانِ». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۲۹۷).

نمودم از معنای قول خدای متعال که می‌فرماید: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»، آیا مراد تنها حج است و نه عمره؟ امام فرمود: خیر، بلکه مراد حج و عمره است؛ زیرا که هر دو واجب است.

روایت صحیح‌دیگری را چندین راوی مانند ابن ابی عمیر، حماد، صفوان بن یحیی و فضالة بن ایوب از معاویه بن عمار نقل می‌کنند که او از امام صادق علیه السلام این گونه نقل می‌نماید: عمره، همانند حج بر مردم واجب است، البته برای کسی که مستطیع باشد؛ زیرا که خداوند می‌فرماید: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ». همچنین، صحیح‌فضل ابی عباس از امام صادق علیه السلام است که حضرت درباره آیه شریفه «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» فرمود: «هُمَا مَفْرُوضَانِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ۵: ۴۳۳). اگرچه گفته می‌شود شاید مرحوم شیخ طوسی، اولین فقیهی می‌باشد که بر وجوب عمره تصریح کرده است، اما اشاره شد که این حرف درستی نیست، بلکه مرحوم سید مرتضی قبل از او به وجوب عمره مفرده تصریح نموده است.

۵-۳. اجماع محصل و منقول

علاوه بر آنچه بیان شد، برخی از فقهای امامیه بر وجوب عمره ادعای اجماع محصل و منقول را مطرح نموده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۰/ ۴۴۱). با توجه به اینکه در این باره دلیل قرآنی و روایی موجود است، این اجماع بیشتر جنبه مدرکی یا محتمل‌المدرک دارد و به طور مستقل حجت نمی‌باشد.

۵-۲. مستندات دیدگاه دوم

لازم به ذکر است که باورمندان به عدم وجوب عمره مفرده بر عدم وجوب چنین استدلال نموده‌اند:

۱. «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَارِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَحَمَّادِ وَصَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَفَضَالََةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْعُمْرَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى الْخَلْقِ بِمَنْزِلَةِ الْحَجِّ - عَلَى مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ». (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۲۹۷).

۵-۲-۱. ارتباط عمره با حج

از یک سو، عمره بر دو قسم است: عمره تمتع و عمره مفرده، و از سوی دیگر، عمره تمتع داخل در حج تمتع است. در این صورت، زمانی عمره واجب است که حج نیز واجب باشد. از سوی دیگر، نه درآیه و نه در روایتی بیان نشده که عمره مفرده واجب می‌باشد؛ بنا براین، اطلاقی برای اثبات وجوب آن وجود ندارد. براین اساس، نمی‌توان با اطلاق روایات، وجوب عمره مفرده را اثبات نمود. و در صورت پذیرش اطلاق، این اطلاق مقید شده به روایاتی است که دلالت دارند بر ارتباط عمره با حج. به بیان دیگر، حتی اگر اطلاق نسبت به عمره پذیرفته شود، باید با استفاده از ادله‌ای که دلالت دارند بر اینکه عمره مرتبط با حج است، از اطلاق دست کشید. معنای این حرف آن است که عمره به خودی خود واجب نمی‌باشد و عمره‌ای واجب است که مرتبط با حج باشد. از این نظر، غیرنائی‌ها، یعنی کسانی که حاضری مسجد الحرام هستند یا اهل مکه‌اند، مستثنی هستند و تنها نائی‌ها تحت اطلاق ادله قرار می‌گیرند. مستفاد از ادله، وجوب عمره است، اما به طور اجمال (حرام‌علی، ۱۱ / ۲۴۰).

۵-۲-۲. اصالة البراءة

همچنین در استدلال بر عدم وجوب گفته شده که اگر اطلاق نبود یا مجمل بود، ما در وجوب عمره مفرده شک داریم و عند الشک فی الوجوب اصل براءة جاری می‌شود و نتیجه اصل براءة هم عدم وجوب است.

۵-۲-۳. سیره متشرعه

علاوه براین، سیره مستمره نیز بر عدم اتیان عمره مفرده از سوی نائی قائم است و حتی اتیان به عمره مفرده از سوی نایبان برای حج تمتع نیز متعارف نمی‌باشد (خوئی، ۱۴۱۶، ۲ / ۱۷۵-۱۷۱). در نتیجه، معنای آن عدم وجوب عمره مفرده است.

۵-۲-۴. نقد و بررسی

این استدلال از سوی برخی از محققین مورد مناقشه قرار گرفته و در رد آن گفته شده است: این استدلال از دو جهت مخدوش است. اولاً، زمانی می‌توان ادعای

عدم اطلاق و اجمال را مطرح نمود که لفظ «عمره» مشترک لفظی باشد بین مفرده و تمتع و اگر در دلیلی امر به عمره وارد شد، باید قرینه‌ای بر تعیین باشد و در صورت نبود آن، کلام مجمل می‌شود. ثانیاً، لفظ «عمره» اگرچه اسمی است برای جامع بین عمره مفرده و عمره تمتع، اما نصوص وارد شده درباره وجوب عمره فقط در مقام افاده اصل وجوب است فی الجمله و مقتضای اطلاق ادله دلالت بر وجوب عمره دارد، و طبیعی است که عمره واجب است. نهایتاً از ادله دیگری به دست می‌آید که عمره مفرده برفرد نائی که استطاعت برای حج تمتع دارد یا انجام داده ساقط است (سیستانی، ۱۴۳۷، ۹ / ۷۰-۶۴) و این نمی‌تواند وجوب عمره مفرده بر کسی که استطاعت برای عمره دارد و برای حج ندارد را نفی نماید. به بیان دیگر، در ارتباط با این دلیل باید گفت که بدون شک عمره تمتع مرتبط با حج تمتع است و هیچ‌گاه به طور مستقل واجب نمی‌باشد، اما دلیلی بر ارتباط عمره مفرده با حج تمتع نداریم، چنان که صاحب جواهر الکلام به این مطلب تصریح نموده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۴۴۳). پس این بیان نمی‌تواند عدم وجوب عمره مفرده را اثبات نماید.

ثانیاً، بر فرض پذیرش اینکه روایات دال بر ارتباط شامل عمره مفرده هم می‌شود، معنای «دخلت العمره فی الحج» با نظر به اجزاء است؛ یعنی عمره تمتع در حج تمتع، همواره مجزی از عمره مفرده است.

ثالثاً، لازمه این استدلال آن است که اصولاً عمره مفرده که به طور مستقل انجام می‌شود، اصلاً برای نائی مشروع نباشد، و حال آن که لم یقل به احد. اما استدلال به اصل براءت نیز زمانی صحیح است که ما دلیل نداشته باشیم و همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، ما دلیل آورده‌ایم و اثبات نمودیم وجوب عمره مفرده را.

اما تمسک به سیره، علاوه بر این که برای اثبات چنین سیره‌ای دلیلی اقامه نشده است، بلکه می‌توان سیره را برخلاف آن ثابت دانست، زیرا بسیاری از نایبانی که خود استطاعت برای حج ندارند، بعد از اعمال غالباً عمره مفرده‌ای را برای خود انجام می‌دهند. و لو سلمنا که چنین سیره‌ای وجود دارد، سیره در شرایطی بوده است که استطاعت برای حج منفک از استطاعت عمره نبوده، اما امروزه که ممکن است فردی برای عمره مستطیع باشد و برای حج مستطیع نباشد، قابل تمسک نمی‌باشد،

تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور دربارهٔ عدم وجوب عمرهٔ مفرده / سید مهدی احمدی نیک و . ۲۷

زیرا اصولاً موضوع تغییر نموده و با تغییر موضوع روشن است که حکم نیز تغییر می‌نماید.

۶. رجوع به عام فوقانی یا اصول عملیه

در پایان بیان یک نکته مفید به نظر می‌رسد و آن این که اگرچه حسب ادله بیان شده، وجوب عمره مفرده جای تردید ندارد، اما با این وجود، با توجه به برخی از اشکالات، اگر فردی شک نماید که عمره مفرده واجب است یا نه، وظیفه چیست؟ رجوع به عام فوقانی یا اصول عملیه (برائت)؟

پاسخ به این پرسش آن است که در چنین موردی نمی‌توان به اصل برائت تمسک نمود، بلکه باید به عام فوقانی مراجعه نمود، چنان که برخی از فقیهان معاصر بعد از بیان استدلال برای این که روایات، عمره تمتع را بر نائی واجب نموده و نه مفرده، در این استدلال این گونه مناقشه نموده‌اند که از یک سوادله‌ای که دلالت بر وجوب عمره تمتع بر نائی می‌نماید، قطعاً ناظر به کسی است که مستطیع برای حج باشد نه غیر مستطیع، چه این که اتیان به عمره تمتع ممکن نیست مگر در ضمن حج تمتع و این ادله بر وجوب عمره تمتع بر نائی مستطیع برای حج، تخصیص بردار هم نمی‌باشد. از سوی دیگر اطلاقات داله بر وجوب عمره مفرده هم نسخ نشده، زیرا ادله داله بر عمره مفرده، دلالت بر وجوب طبیعی عمره دارد که هم شامل عمره مفرده و هم عمره تمتع می‌شود. بنا بر این، برای کسی که برای انجام عمره مفرده استطاعت دارد ولی برای عمره تمتع در قالب حج تمتع استطاعت ندارد، ما نمی‌دانیم به کدام یک از ادله مراجعه نماییم. در این صورت عموم فوقانی دال بر وجوب عمره به حال خود باقی است (سند، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۱۱۳).

نهایتاً، برای فرد نائی که استطاعت برای حج تمتع دارد، صحیح نیست که حج تمتع و در نتیجه عمره تمتع را رها نموده و اتیان به عمره مفرده نماید. اما برای غیر مستطیع برای حج تمتع و مستطیع برای عمره مفرده، مرجع عام فوقانی است و معنای این حرف آن است که عمره مفرده، بر کسی که استطاعت برای آن را دارد اما استطاعت برای حج را ندارد، به استناد عمومات و اطلاقات وارده واجب می‌باشد.

برای توضیح عموم فوقانی رجوع شود: (صدر، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۶۸۲-۶۷۷؛ آل فقیه، بی تا، ج ۱، ص ۷۰۳).

در پایان لازم به یادآوری است که روایات دال بر اجزاء حج تمتع از عمره مفرده، نه تنها وجوب عمره مفرده را نفی نمی‌کنند، بلکه یا ظهور دارند و یا مشعر به این هستند که عمره مفرده واجب می‌باشد. در غیر این صورت حج تمتع که واجب و مجزی از عمره مفرده است، نمی‌تواند و بلکه معنی ندارد که مجزی از عمره مفرده‌ای باشد که واجب نیست.

اما از حیث اصول عملیه نیز اگرچه، چنان که گذشت، برخی از فقهای معاصر برای اثبات عدم وجوب عمره مفرده به اصالة البراء تمسک نموده‌اند، اما بیان شد که اصل برائت زمانی صحیح است که ما دلیل نداشته باشیم؛ چه این که الاصل دلیل حیث لا دلیل و ما دلیل آوردیم و اثبات نمودیم وجوب عمره مفرده را، در نتیجه جایی برای تمسک به اصول عملیه نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر سعی شد درباره وجوب عمره مفرده، دیدگاه‌های فقهی و تفسیری موافق و مخالف همراه با تحلیل مستندات مطرح و مورد بررسی قرار گیرد. همچنین دیدگاه‌های لغوی نیز در معنای واژه «أَتَمُّوا» از بین چندین معجم قرآنی بررسی شده و وجه اشتراک آنها ذیل تعاریفی چند بیان گردید. به طور خلاصه، این واژه در برخی منابع به معنای «کامل کردن» و در برخی به معنای «صحت عمل» آمده است که این صحت عمل در مورد عمره با رعایت مصرف مال حلال در هزینه‌های سفر حج، انجام تمام اعمال و اجتناب از محرمات حاصل می‌شود. همچنین «أَتَمُّوا» در نظر برخی از واژه‌نگاران به معنای قیام «برپا داشتن» و کامل و تکمیل شدن ذکر شده است.

از مجموع دیدگاه‌های لغت‌شناسان در معنای این واژه چنین برمی‌آید که «قیام» به معنای برپا داشتن، مفهومی است که وجه اشتراک اکثر دیدگاه‌ها است و در واقع همه معانی گفته شده برای این لغت را در بر می‌گیرد؛ زیرا تا عملی به طور کامل با

تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور دربارهٔ عدم وجوب عمرهٔ مفرده / سید مهدی احمدی نیک و . ۲۹

اجزاء و شرایط مقرر ادا نشود و در انجام آن از محرمات احرام اجتناب نگردد، صحیح نبوده و در واقع برپا داشته نشده است. براین اساس، نظرایچ دیگر که «أَتَمُّوا» را در این آیه به معنای تمام کردن عملی دانسته است که فرد آن را شروع کرده و براین اساس حکم فقهی استحباب عمره مفرده را نیز نتیجه گرفته، چندان دقیق به نظر نمی‌رسد.

بر اساس بررسی‌های انجام گرفته، نظر برگزیده با توجه به تحلیل دیدگاه‌های فقهی، تفسیری و همچنین دیدگاه واژه‌نگاران به عنوان کارشناسان ادبیات و فرهنگ عرب، آن است که بر اساس ظهور آیه ۹۷ سوره آل عمران و به ویژه آیه ۱۹۶ سوره بقره، که خداوند خطاب به کسانی که برای عمل حج یا عمره مستطیع هستند امر فرموده که آن را برپا دارند، و نیز روایات صحیح‌ه‌ای که مورد تحلیل قرار گرفت، عمره مفرده با تحقق شرایط واجب است و یا لااقل، چنان که برخی از فقهای عظام فرموده‌اند، از باب احتیاط واجب، تکلیفی الزامی بر عهده مکلفان واجد شرایط می‌باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم. ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
۲. آل فقیه، ناجی طالب. (بی تا). دروس فی علم الاصول. الحلقة الرابعة، بی جا.
۳. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد حلّی. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن براج، قاضی عبدالعزیز طرابلسی. (۱۴۰۶ق). المهذب. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن حمزه، محمد بن علی بن حمزه طوسی. (۱۴۰۸ق). الوسيلة إلى نیل الفضیلة. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۶. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). المحکم والمحیط الأعظم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. تبریزی، جواد بن علی. (۱۴۱۵ق). مناسک الحج (للتبریزی). قم: دارالصدیقة الشهیدة سلام الله علیها.
۱۱. حکیم، سید محسن طباطبایی. (۱۴۱۶ق). دلیل الناسک - تعلیقة وجیزة علی مناسک الحج (للتائینی). نجف: مدرسه دارالحکمه.

۳۰. آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ش ۱۰
۱۲. حلی (علامه)، حسن بن یوسف اسدی. (۱۴۱۲ق). *منتهی المطالب فی تحقیق المذهب*. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۱۳. حلی (محقق)، نجم‌الدین جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*. قم: اسماعیلیان.
۱۴. حلی (محقق)، نجم‌الدین جعفر بن حسن. (۱۴۱۲ق). *نکت النهایة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ق). *شمس العلوم ودواء کلام العرب من الکلوم*. دمشق: دار الفکر.
۱۶. حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). *تفسیر نورالثقلین*. قم: اسماعیلیان.
۱۷. خامنه‌ای، سید علی. (۱۴۲۶ق). *مناسک الحج*. قم: نشر مشعر.
۱۸. خمینی، سید روح‌الله (بی‌تا). *تحریر الوسیلة*. قم: دار العلم.
۱۹. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۳). *مناسک حج مطابق با فتاویٰ حضرت آیت الله العظمی امام خمینی رحمته علیه السلام*. تهران: بی‌نا.
۲۰. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۶ق). *معتمد العروة الوثقی*. قم: منشورات مدرسة دار العلم - لطفی.
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۱ق). *مناسک الحج*. قم: چاپخانه مهر.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). *موسوعة الإمام الخوئی*. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی رحمته علیه السلام.
۲۳. رحمانی، محمد. (۱۳۷۶ش). «نگاهی دوباره در حکم عمره». نشریه میقات حج، ش ۲۶، صص ۴۳-۶۰.
۲۴. رحمانی، محمد. (۱۳۷۶ش). «نگاهی به وجوب عمره همراه با حج افراد وقران و...». نشریه میقات حج، ش ۲۲، صص ۴۹-۶۴.
۲۵. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۴ق). *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*. قم: مکتبه آیت الله العظمی سبزواری.
۲۶. سند، محمد. (۱۴۲۶ق). *سند العروة الوثقی*. بیروت: مؤسسة أم القرى للتحقیق والنشر.
۲۷. سید مرتضی، علم الهدی علی بن حسین. (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی (جمل العلم و العمل)*. بی‌جا: دار القرآن الکریم.
۲۸. سیستانی، سید محمد رضا. (۱۴۳۷ق). *بحوث فی شرح مناسک الحج*. بیروت: دار المورخ العربی.
۲۹. صابونی، محمد علی. (۱۴۲۱ق). *صفوة التفاسیر*. بیروت: دار الفکر.
۳۰. صددی، علی فاضل. (۱۴۳۸ق). «العمره المفردة للآفاقی... وجوبها وعدمه». نشریه میقات حج، ش ۴۷، صص ۱۷-۳۰.
۳۱. صدر، محمد باقر. (۱۴۱۷). *بحوث فی علم الأصول (عبد الساتر)*. الدار الإسلامية، بیروت - لبنان.
۳۲. صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۱۱ق). *تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبد الرزاق*. بیروت: دار المعرفة.
۳۳. طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۵۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۴. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۱۹ق). *العروة الوثقی (المحشی)*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

تحليل انتقادی دیدگاه مشهور دربارهٔ عدم وجوب عمرهٔ مفرده / سید مهدی احمدی نیک و. ۳۱

۳۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: بی نا.
۳۶. طریحی، فخرالدین. (۱۴۱۶ق). مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۵ق). الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد. تهران: انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحكام. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۲. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). التفسیر (تفسیر العیاشی)، (محقق: هاشم رسولی). تهران: المكتبة العلمیة الاسلامیة.
۴۳. فیاض، محمد اسحاق. (۱۴۱۸ق). مناسک الحج. قم: انتشارات عزیزى.
۴۴. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. قم: دارالهجرة.
۴۵. مقدادی، محمد علی. (۱۳۸۶ش). «عمرهٔ مفرده یا مبتوله». نشریه میقات حج، ش ۶۱، ص ۴۸-۵۶.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴۷. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۸. واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.



An Examination and Analysis of the Evidences for Women's Covering in Prayer (Sitr-e Ṣalātī)

Sakineh Rastegar Moghaddam Ebrahimian¹ | Hosein Andalib²

1. Department of Theology Education, Farhangian University, P. O. Box: 14665-889, Tehran, Iran.
Email: rs.rastegar@cfu.ac.ir (Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran. Email: hoseinandalib@iaui.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 12 September 2025

Revised: 26 September 2025

Accepted: 30 September 2025

Available online 4 October 2025

Keywords:

Sitr-e Ṣalātī (Prayer Covering), Women's Rulings, Prayer Rulings), Narration of Ibn Bukayr.



ABSTRACT

The aim of this study is to address the fundamental question: What is the scope of women's prayer covering (*Sitr-e Ṣalātī*), and what implications do the juristic evidences have in this regard? Consequently, this issue has been examined and analyzed from the perspective of jurisprudential evidences. This research was conducted using a library study method and a descriptive-analytical approach, whereby necessary information was obtained by referring to jurisprudential evidences and texts, and subsequently analyzed. The findings of the research indicate that while the majority of jurists believe in the obligation (*Wujūb*) of covering the head by women during prayer. The root of this difference of opinion lies in whether "hair" (*al-Sha'r*) is considered part of the "head" (*al-Ra's*) or not. Therefore, it is essential and necessary that the evidences for each of the two opinions be examined and analyzed to determine which viewpoint has greater compatibility with the jurisprudential evidences. The innovation of this article lies in having identified the root of the jurists' disagreement and, through meticulous investigation and detailed examination of the evidences for each opinion, having assessed the validity of their basis for citation, and having explored various dimensions of the issue through precise biographical (*Rijālī*) and jurisprudential analyses. The article concludes that the view denying the obligation of covering women's hair during prayer is supported by narrations which, upon authentication (*Tawthīq*), can justify such a viewpoint.

Cite this article: Rastgar Moghaddam Ebrahimian, S.; Andalib, H. (2025). An Examination and Analysis of the Evidences for Women's Covering in Prayer (Sitr-e Ṣalātī). *Jurisprudence of worship Doctrines*, 6(10), 33-62. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7463.1244>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی و تحلیل ادله ستر صلاتی بانوان

سکینه رستگار مقدم ابراهیمیان^۱ | حسین عندلیب^۲

۱. گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی: ۸۸۹-۱۴۶۶۵، تهران، ایران. رایانامه: rs.rastegar@cfu.ac.ir (نویسنده مسئول).

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. رایانامه: hoseinandalib@iaui.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

هدف از این پژوهش آن است که به این پرسش اساسی پاسخ دهد که «محدوده ستر صلاتی برای بانوان چیست و ادله فقهی در این خصوص چه دلالتی دارند؟». لذا این مسئله از منظر ادله فقهی بررسی و تحلیل شده است. این پژوهش با روش مطالعات کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی - تحلیلی انجام شده است که با مراجعه به ادله و متون فقهی اطلاعات لازم به دست آمده و مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که اکثر فقها معتقد به وجوب پوشاندن سر توسط بانوان در نمازند، لکن در مقابل، گروهی از فقیهان معتقد به عدم وجوب پوشاندن موی سر توسط بانوان در نماز هستند. ریشه این اختلاف دیدگاه در این است که آیا «شعر» جزء «رأس» محسوب می‌شود یا خیر؟ بنابراین آنچه لازم و ضروری است آن است که ادله هریک از دو قول را بررسی و تحلیل شوند تا مشخص گردد کدام دیدگاه با ادله فقهی همخوانی بیشتری دارد. نوآوری این مقاله در آن است که ریشه اختلاف نظر فقیهان را شناسایی کرده است و با تتبع و بررسی تفصیلی ادله هریک از اقوال، عبار استناد آن‌ها را داوری کرده و با تحلیل‌های دقیق رجالی و فقهی زوایای گوناگون مسئله را کاویده است. مقاله حاضر به این نتیجه رسیده است که دیدگاه عدم وجوب پوشاندن موی سر توسط بانوان در نماز مستند به روایاتی است که می‌توان ضمن توثیق آن روایات، چنین دیدگاهی را موجه دانست.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۱

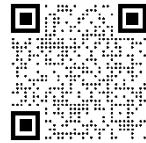
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۷/۱۲

کلیدواژه‌ها:

ستر صلاتی، احکام بانوان، احکام نماز، روایت ابن بکیر.



استناد: رستگار مقدم ابراهیمیان، سکینه: عندلیب، حسین. (۱۴۰۴). بررسی و تحلیل ادله ستر صلاتی بانوان. آموزه‌های فقه عبادی، (۱۰)۶، ۳۳-۶۲. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7463.1244>



مقدمه

مسئله محدودۀ پوشش از جمله مسائل فقهی مهم است که در طول تاریخ فقه، مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است. یکی از ابعاد کلان این مسئله، پوشش در نماز است. بررسی کتب فقهی نشان می‌دهد که در ادبیات فقهها، دو عنوان «سترصلاتی» و «سترناظری» مطرح شده است و به نظر می‌رسد این دو دارای تفاوت‌هایی هستند. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش این است که: «محدوده سترصلاتی برای بانوان چیست و ادله فقهی در این خصوص چه دلالتی دارند؟»

مطالعه کلمات فقهها نشان می‌دهد که ایشان بین سترصلاتی و سترناظری تفاوت قائل شده و محدوده سترصلاتی را از سترناظری متمایز می‌دانند (رک: نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۴۷). اکثر فقهها بر وجوب پوشاندن سر توسط بانوان در نماز تأکید دارند، اما برخی فقیهان، مانند ابن جنید معتقدند که پوشاندن موی سر در نماز زمانی که نامحرم حضور ندارد، الزامی نیست (اشتهاردی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۱).

برخی پژوهش‌ها نیز به این مسئله پرداخته‌اند. به عنوان نمونه، بوعدار (۱۴۰۱) در پژوهش خود با عنوان «بررسی تطبیقی مفهوم ستر و ساتر در سه باب فقهی نماز، حج و نکاح» این موضوع را مورد بررسی قرار داده و نتیجه گرفته است که ملاک اصلی، پوشیدگی است. وی نظر فقهاء حنفی را که بر پوشش وجه و کفین تأکید دارند، فاقد دلیل معتبر دانسته و پوشش قفازین و برقع را توصیه شده از سوی شارع ندانسته و معتقد به جواز کشف صورت زن می‌باشد.

رحیمی فردویی و همکاران (۱۴۰۳) نیز در پژوهشی با عنوان «تحلیل فقهی عدم وجوب حجاب با عنایت به عدم الزام پوشش موی کنیز و نقش جغرافیا در آن» به مسأله حجاب کنیز پرداخته‌اند. این پژوهشگران با بررسی روایات و اقوال فقیهان به این نتیجه رسیده‌اند که پوشش موی سر برای کنیزان واجب نیست. در عین حال، پژوهش نشان داد که همان‌گونه که برای وجوب حجاب بانوان علت و فلسفه‌ای وجود دارد، برای عدم الزام پوشش نسبت به پیرزنان و کنیزان نیز علت و فلسفه منطقی دیگری وجود دارد. این دورویکرد نه در تضاد با یکدیگر هستند و نه موجب تناقض در

شریعت؛ بلکه نشان‌دهنده جامعیت اسلام و توجه آن به اقشار مختلف جامعه و در عین حال، اثبات‌کننده شریعت سهله و سمحه است.

مهدوی (۱۴۰۳) نیز در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی مبانی و محدوده پوشش زن در اجتماع در فقه فریقین» به بررسی ادله نقلی «ستر» از دیدگاه فقهای مذاهب اسلامی پرداخته است. وی پس از بررسی، نتیجه گرفته است که ادله پوشش از آیات ۳۱ سوره نور و آیات ۳۳ و ۵۹ سوره احزاب و روایت‌های منقول از معصومین علیهم‌السلام استنباط می‌شود. اندازه پوشش، به نظر اکثر فقهای مذاهب اسلامی، شامل تمام بدن زن به جز صورت، دست‌ها تا مچ و پاها است. دو گروه از حکم پوشش مستثنا شده‌اند: اول، زن در برابر محارم نسبی و سببی و دوم، زن کهن سال که قصد زینت و تبرج ندارد، هرچند، رعایت پوشش بهتر است.

نقطه افتراق پژوهش حاضر با پژوهش‌های پیشین در دو جنبه مشخص است:

۱. این پژوهش به ریشه‌های اختلاف نظر فقها در موضوع ستر صلاتی و ستر ناظری پرداخته است.

۲. ادله بحث به صورت تفصیلی، از لحاظ سندی و دلالی، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند.

بنابراین، ضروری است که ادله هریک از دو قول مورد تجزیه و تحلیل دقیق قرار گیرد تا روشن شود کدام دیدگاه با مستندات فقهی همخوانی بیشتری دارد.

۱. مفهوم‌کاوی «رأس» و «شعر»

واژه «رأس» (به فتح راء و سکون همزه) در قرآن کریم به معنای سر آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۷۲). همچنین «شعر» به معنای موی سر است (فراهیدی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۵۰). این تمایز واژگانی در استنباط فقهی اهمیت دارد، زیرا اگر در ادله شرعی سخن از «رأس» باشد، لزوماً نمی‌توان نتیجه گرفت که تمام موهای سر باید پوشیده شوند.

مطابق روایات، آنچه در غسل یا وضوء شسته می‌شود، «جسد» یا بدن است. احمد بن محمد بن ابی نصر بن زنی از امام علی بن موسی الرضا نقل می‌کند که درباره

بررسی و تحلیل ادله سترصلاتی بانوان / سکینه رستگار مقدم ابراهیمیان و ۳۷

غسل جنابت به او گفته شد: «أَفْضُ عَلَى رَأْسِكَ وَجَسَدِكَ»، یعنی آب را بر سر و بدن خود بریز (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۳۰). سماعه بن مهران نیز از امام جعفر صادق علیه السلام نقل کرده است که در غسل جنابت باید آب بر کل «جسد» ریخته شود (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۱۲). با توجه به این روایات، بسیاری از فقیهان فتوا داده‌اند که در غسل شستن «شعر» یا موی سر واجب نیست: «ولا یجب غسل الشعر مثل اللحیه» (یزدی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۲۲).

در خصوص وضو، روایتی وجود دارد که برای غسل نیز قابل استفاده است. زرارة بن أعین از امام محمد باقر علیه السلام پرسید: «آن بخشی از بدن که زیر موی سر قرار دارد چه حکمی دارد؟» امام فرمودند: «آن قسمتی که زیر مو پنهان است، شستن و مسح کشیدن ندارد و نیازی نیست به دنبال پوست بگردی، تنها کافی است آب را بر روی موی بریزی» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۷۶). مطابق این روایت، آنچه در غسل و وضو باید شسته شود، «بشره» یعنی پوست است که بر «جسد» یا بدن قرار دارد؛ اما به دلیل اینکه «شعر: موی» حالت «كُلُّ مَا أَحَاطَ؛ همه چیز را احاطه کرده» دارد، شستن پوست واجب نشده است. در تأیید این برداشت، ابوالقاسم خوئی نیز تصریح کرده که «شعر: موی» غیر از «جسد/ بدن» بوده و جزئیاتی در بدن ندارد و مو، از توابع جسد است نه اینکه جسد باشد. (موسوی خوئی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۳۶۰). محسن طباطبائی حکیم نیز در این زمینه ادعای اجماع کرده است (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۷۶).

همچنین، روایت دیگری صراحتاً به شستن «جسد» اشاره دارد: امام جعفر صادق علیه السلام نقل می‌کنند که زنان پیام آور اسلام، وقتی غسل جنابت می‌کردند، زردی عطر بر بدن شان باقی مانده بود، زیرا محمد صلی الله علیه و آله به آن‌ها دستور داده بود آب را بر «جسد» خود بریزند (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۸۵).

فتوای شهید اول نیز صراحتاً بیان می‌دارد: «موی جزء پوست (جسد) نیست، پس رساندن آب به آن واجب نخواهد بود ... آن چیزی که باید در غسل شسته شود، متعلق به پوست است نه موی» (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۳۷).

یکی از مستندات عدم جزئیت «شعر» در «جسد» مربوط به احکام دیه موی سر است. با توجه به اینکه احکام دیه همراه با جزئیات، همچون دیه مژه، در متون فقهی

۳۸ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ش ۱۰

آمده است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۶۷۰)، هیچ فقیهی مدعی نشده است که کوتاه کردن یا تراشیدن موی سر توسط خود شخص یا با رضایت وی، مستلزم دیه باشد. دلیل این امر آن است که «موی سر» جزئی از «جسد» نیست و «عضوبدن» محسوب نمی‌شود؛ از این رو اصلاح آن، مصداق «نقص عضو» یا «جراحت» و «جنایت» نخواهد بود.

با این حال، فقها تصریح کرده‌اند که اگر کسی اقدامی انجام دهد که موی سر دیگر رویش نداشته باشد، دیه تعیین می‌شود (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۹۷). به همین دلیل، این نوع جرم به عنوان «الجنایة علی الشعر» نام‌گذاری شده است تا تفاوت آن با کوتاهی یا اصلاح خودخواسته موی سر روشن شود. دو مؤلفه در این حکم وجود دارد: اول، جنایت باید غیرارادی و توسط دیگری انجام شود؛ دوم، موی سر دیگر رویش نداشته باشد (انصاری، ۲۰۰۹، ج ۱۵، ص ۳۸۶).

متن روایتی نیز بیان می‌دارد: «إن الجنایة علی اللحیة وشعر الرأس إذا حلقت ولم تنبت تجب فی کل منهما الدیة». بر اساس این روایات، اجماع فقها شکل گرفته است که دیه صرفاً در مواردی واجب است که موی سر دیگر رویش نداشته باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۱۶۹).

یکی از مهم‌ترین مستندات نشان‌دهنده این نکته که «شعر» جزئی از «جسد» بدن نیست، بحث «غسل مس میت» است. فقیهان زیادی بررسی کرده‌اند که لمس موی سر یا صورت شخص فوت شده، آیا موجب وجوب غسل میت می‌شود یا خیر. در این زمینه، «شعر» به عنوان عاملی که موجب وجوب غسل میت شود، محسوب نمی‌شود. محقق نراقی می‌نویسد: «ظاهر [متون] این است که لمس کردن موی مُرده باعث واجب شدن غسل نمی‌شود، مگر آنکه رطوبت بدن به آن رسیده یا به پوست نزدیک گردد، در این صورت غسل احتیاطاً واجب است» (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۶۷).

به طور کلی، آنچه در لمس انسان مُرده واجب است شسته شود، «جسد / بدن» است که دارای «حیات» است (آل طوق، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۶۹). فقیهان درباره این که «عظم» (استخوان) موجب غسل است یا خیر، اختلاف نظر دارند، اما درباره «شعر» اتفاق نظر دارند (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۵۱۳).

این فتوا توسط فقیهان معاصر نیز پذیرفته شده است. دلیل آن، نداشتن حس لامسه توسط مو و طبیعتاً عدم جزئی بودن آن به جسد است: «اگر عضو حس لامسه نداشته باشد، مثلاً با موی سریدن میتی را لمس کند، غسل بر شخص واجب نیست» (فیاض، ۱۳۹۵، ص ۲۵۷). این حکم به حدی پذیرفته شده است که فقیهانی چون کاظم طباطبائی یزدی نیز مطابق با آن فتوا داده‌اند و حاشیه‌نگاران کتاب او نیز عمدتاً آن را تأیید کرده‌اند (یزدی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۴).

مستند این فتوا، روایاتی هستند است که به صراحت یا به مضمون بیان کرده‌اند: «شعر» باعث وجوب غسل نمی‌شود (جرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۰۰).

همچنین، فقیهان بارها از تعبیر «لا تحله الحیاة - هر چیزی که حیات ندارد» استفاده کرده‌اند. بر همین اساس، آنان برای اصلاح موی بدن، دیه تعیین نکرده یا غسل آن را واجب ندانسته‌اند، زیرا این اجزاء از جمله موارد «حیات دار» و «زنده» نیستند؛ یعنی توانایی احساس «درد»، «سردی و گرمی» (علامه حلی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۶) را ندارند و فاقد «روح» هستند (مظاهری، ۱۳۸۹). شاید در برخی مصادیق مانند «عظم: استخوان» اشتباهاتی رخ داده باشد، اما اصل ادعا بر این است که «ما لا تحله الحیاة» جزء «مسمی الجسد» محسوب نمی‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۹۲). فقها در شمار مواردی که حیات ندارند، به اتفاق «شعر: موی» را ذکر کرده‌اند (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۵؛ یزدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۲).

بر این اساس، کلمه «راس» بر سر اطلاق می‌شود و کلمه «شعر» بر موی سر دلالت دارد؛ بنابراین، تطبیق مطلق «راس» بر «موهای سر» مطابق با لغت و اجماع فقها نیست. به همین دلیل، برخی فقها مانند صاحب مدارک (موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۸۹) و محقق سبزواری (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۳۷) معتقدند که وقتی وجوب ستر جسد به طور مطلق مطرح می‌شود، «مو» جزء بدن به شمار نمی‌آید و از این رو، ظاهر این است که پوشاندن موی سر واجب نیست.

این برداشت یکی از عوامل اصلی اختلاف نظریین فقها در باب وجوب پوشش موی سر در نماز است. در مقابل، گروهی دیگر از فقها، گرچه به طور صریح به آن اشاره نکرده‌اند، معتقدند موی سر باید پوشانده شود. به تعبیر محقق همدانی: فقها

متعرض بحث و جواب پوشاندن موشده‌اند، زیرا مورا جزئی از جسد می‌دانسته‌اند؛ در غیر این صورت، برای دفع توهم، لازم بود به صراحت به عدم وجوب پوشش مو تصریح کنند (همدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۳۹۳).

۲. بررسی و تحلیل ادله

۱-۲. آیات قرآن کریم

در آیات متعددی از قرآن کریم، دستوره پوشاندن عورت توسط مردان و زنان داده شده است. به عنوان نمونه، خداوند متعال در آیه ۳۰ سوره نور می‌فرماید: ﴿قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾؛ به مردان مؤمن بگو: چشمان خود را [از آنچه حرام است، مانند دیدن زنان نامحرم و عورت دیگران] فروبندند و شرمگاه خود را حفظ کنند؛ این برای آنان پاکیزه‌تر است. قطعاً خدا به کارهایی که انجام می‌دهند آگاه است.

نیز در آیه ۳۱ سوره نور چنین می‌فرماید: ﴿وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِمِحْرَمِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾؛ و به زنان باایمان بگو: چشمان خود را از آنچه حرام است فروبندند و شرمگاه خود را حفظ کنند و زینت خود را [مانند لباس‌های زیبا، گوشواره و گردنبند] مگر مقداری که [طبیعتاً، مانند انگشتر و حنا و سرمه، بردست و صورت] پیدا است، [در برابر کسی] آشکار نکنند، و [برای پوشاندن گردن و سینه] مقنعه‌های خود را بر گریبان‌هایشان بیندازند، و زینت خود را آشکار نکنند مگر برای شوهرانشان، یا پدرانشان، یا پدران شوهرانشان، یا پسرانشان، یا پسران شوهرانشان، یا برادرانشان، یا پسران برادرانشان، یا پسران خواهرانشان، یا زنان [هم‌کیش] خودشان، یا بردگان زر خریدشان، یا خدمتکارانشان از مردانی که ساده لوح و کم عقل‌اند و نیاز شهوانی

احساس نمی‌کنند، یا کودکانی که [به سن تمییز دادن خوب و بد نسبت به امیال جنسی] نرسیده‌اند. و زنان نباید پاهایشان را [هنگام راه رفتن، آن گونه] به زمین بزنند تا آنچه از زینت هایشان پنهان می‌دارند [به وسیله نامحرمان] شناخته شود. و [شما] ای مؤمنان، همگی به سوی خدا بازگردید تا رستگار شوید.

در خصوص پوشش زنان، در آیه ۳۱ سوره نور به صراحت از تعبیر «وَلْيَضْرِبْنَ خُمْرَهُنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ؛ و [برای پوشاندن گردن و سینه] مقنعه‌های خود را بر روی گریبان هایشان بیندازند» استفاده شده است. «خُمْرُهُنَّ» جمع «خمار» و به معنای مقنعه‌هاست. «خمار» از ریشه «خَمَر» به معنای پوشاندن گرفته شده است. راغب می‌گوید: اصل «خمر» به معنای پوشانیدن چیزی است و به آنچه با آن چیزی را می‌پوشانند «خمار» گفته می‌شود، لکن در عرف، «خمار» اختصاص یافته به آنچه زن سر خود را با آن می‌پوشاند و جمع آن «خُمُر» (بروزن عنق) است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۹۸). همچنین به شراب از آن جهت «خمر» گفته می‌شود که عقل را می‌پوشاند و زایل می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۹۸). در نتیجه، آیه شریفه به صراحت از «وجوب پوشش سر زنان» سخن می‌گوید.

بررسی و نقد

آیات قرآن کریم، از جمله آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور، بر اصل پوشش زنان در برابر نامحرمان دلالت صریح دارند؛ لکن باید توجه داشت که از سیاق آیات به روشنی استفاده می‌شود که سخن در خصوص رعایت حجاب، عفت و پوشش در مواجهه با نامحرمان است؛ چرا که خداوند متعال از تعبیری همچون «لَا يُبْدِينَ» و «لِيَضْرِبْنَ» استفاده می‌کند و این خود نشان می‌دهد که مخاطب این دستورات، زنانی هستند که در معرض نگاه نامحرم قرار دارند. بدیهی است در صورتی که ناظر نامحرمی وجود نداشته باشد، التزام به حجاب و پوشش به این معنا موضوعیتی نخواهد داشت و به تعبیر منطقی، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود. بنابراین، در محل بحث که «سترصلاتی» است و فرض بر عدم وجود نامحرم می‌باشد، این آیات دلالتی بر وجوب پوشش ندارند؛ زیرا اساساً مفروض آیات، مواجهه زنان با نامحرمان و لزوم رعایت حجاب، عفت و پوشش در چنین شرایطی است. از این رو، باید میان «سترصلاتی» و

«سترناظری» تفکیک قائل شد؛ به گونه‌ای که «سترناظری» مورد تصریح قرآن کریم قرار گرفته است، در حالی که آیات کریمه نسبت به «سترصلاتی» دلالتی ندارند.

۲-۲. روایات

۲-۲-۱. روایاتی که بدن زن را عورت می‌دانند

در برخی روایات، بدن زنان به طور کامل عورت قلمداد شده است. اهل سنت نقل کرده‌اند: «الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ، فَإِذَا خَرَجَتْ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ»؛ زنان عورت‌اند؛ پس هنگامی که از خانه خارج می‌شوند، شیطان بر آنان اشراف پیدا می‌کند (ترمذی، بی تا، ج ۳، ص ۴۶۸). همین مضمون در منابع شیعه نیز نقل شده است: «الْبَسَاءُ عَوْرَةٌ فَأَحْبِسُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ وَاسْتَعِينُوا عَلَيْهِنَّ بِالْعُرِيِّ»؛ زنان عورت‌اند، پس آنان را در خانه‌ها حبس کنید [تا بیرون نروند]، و بر این کار از راه بی لباس گذاشتن یاری جوئید (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۱۸۱).

همچنین در روایتی دیگر آمده است: «الْبَسَاءُ عَيٌّ وَعَوْرَةٌ، فَاسْتُرُوا الْعَوْرَاتِ بِالْبُيُوتِ وَاسْتُرُوا الْعَيَّ بِالسُّكُوتِ»؛ زنان در سخن گفتن ناتوان و عورت‌اند؛ پس عورت‌ها را با خانه‌ها بپوشانید و ناتوانی را با سکوت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳۵).

در روایتی دیگر، امام صادق علیه السلام نقل می‌کنند که روزی امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام بر حضرت فاطمه علیها السلام وارد شدند، در حالی که دچار اندوه شدیدی بودند. حضرت فاطمه علیها السلام پرسیدند: یا علی، این چه اندوهی است؟ امیرالمؤمنین علیه السلام پاسخ دادند: پیامبر صلی الله علیه و آله درباره زن پرسش کردند و ما پاسخ دادیم که زن عورت است. سپس پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیدند: چه زمانی زن به پروردگار خود نزدیک‌تر است؟ و ما پاسخ آن را ندانستیم. حضرت فاطمه علیها السلام به امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و بگو زمانی زن به پروردگارش نزدیک‌تر است که ملازم کنج خانه باشد. امیرالمؤمنین علیه السلام نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله رفتند و پاسخ حضرت فاطمه علیها السلام را نقل کردند. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: فاطمه پاره‌ای از تن من است (راوندی کاشانی، ص ۱۴).

همچنین در موثقه مسعده بن صدقه آمده است که امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمودند: «به زنان ابتدا به سلام نکنید و آنان را بر سفره‌ای مخوانید؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله»

فرمودند: زنان ناتوان و عورت هستند؛ ناتوانی آنان را با سکوت و عورت بودن آنان را با خانه‌ها پوشانید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳۵).

وجه استدلال به این روایات آن است که عورت بودن زنان به صراحت مورد تصریح قرار گرفته است. نسبت تعبیری مانند «النِّسَاءُ عَيٌّ وَعَوْرَةٌ» و «النِّسَاءُ عَوْرَةٌ» با عباراتی همچون «اسْتُرُوا عَوْرَاتِهِنَّ بِالْبَيْوتِ» و «فَاخْبِسُوهُنَّ فِي الْبَيْوتِ»، نسبت «مستوری» است؛ بدین معنا که چون زنان عورت تلقی شده‌اند، باید در خانه‌ها پوشانده و محبوس گردند، و این عورت بودن ناظر به جسد و بدن آنان است.

«عورت بودگی زن» در موضوع پوشش و حجاب، از نظریات اصلی فقیهان مسلمان به شمار می‌آید. گزاره مورد بحث، تأثیرگذارترین تعبیری است که از سوی فقیهان درباره حجاب زنان مطرح شده است. اگر مباحث فقهی را پی‌گیری کرده و آن را در مسئله پوشش زنان دنبال کنیم، به ویژه در موضوع پوشش «قدمین: دو پا از مچ به پایین»، مشاهده می‌شود که فقیهان برای پوشاندن یا نپوشاندن همین عضو به ظاهر کوچک نیز به روایات مربوط به «عورت بودگی زن» استناد جسته‌اند. افزون بر این، فقیهان تصریح کرده‌اند که در این زمینه، میان عالمان مسلمان اتفاق نظر و اجماع بر عورت بودن زنان وجود دارد؛ چنان که آمده است: «أما المرأة الحرة فجسدها عورة خلا الوجه بإجماع علماء الإسلام» (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۱).

شمس‌الدین زرکشی مصری، از فقیهان اهل سنت، در این باره می‌نویسد: «بر زنان واجب است که عورت خود را بپوشانند و عورت تمام بدن آنان، به جز صورت و دو دست تا مچ، می‌باشد» (زرکشی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۱۳۵). علامه حلی نیز در این خصوص چنین اظهار نظر می‌کند: «بدن زن تماماً عورت است، مگر صورت، دو دست تا مچ و دو پا تا ساق» (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۴۷). فقیهان معاصر شیعه نیز همین دیدگاه را تأیید کرده‌اند (رک: سیستانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۴).

در خصوص پوشش زنان در نماز (سترصلاتی) نیز، با توجه به ادله پیش گفته، بیشتر فقیهان به وجوب پوشش در نماز رأی داده‌اند (امام خمینی، نوری همدانی، مکارم شیرازی و فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، فصل فی الستر والساتر).

نقد

یکی از ادله طرفداران وجوب سترصلاتی برای بانوان، روایاتی است که دلالت بر عورت بودن تمام بدن زن دارد؛ لکن به نظر می‌رسد این استدلال با اشکال مواجه است. توضیح آن که برای اثبات این مدعا، عمدتاً به دوروایت استناد شده است: نخست، روایت امیرمؤمنان علیه السلام درگفت‌وگو با حضرت زهرا علیها السلام که در آن فرمودند زن، عورت است (راوندی کاشانی، بی تا، ص ۱۴)؛ و دوم، موثقه مسعده بن صدقه از امیرمؤمنان علیه السلام که در آن آمده است: «زنان، ناتوان و عورت هستند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳۵). با این حال، دلالت این دوروایت بر وجوب پوشش تمام بدن زن، نه در حد نص است و نه حتی ظهوری معتبر بر این مدعا دارد؛ بلکه صرفاً بیانگر امری اخلاقی است که بر لزوم مستور بودن و محفوظ ماندن زنان دلالت می‌کند. شاهد این مدعا، ادامه همان روایت است که امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «عورت بودن آنان را با بیوت مخفی سازید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳۵)؛ عبارتی که بر فضیلت پرهیز زنان از خروج‌های غیرضروری از منزل دلالت دارد.

افزون بر این، توجه به معنای لغوی واژه «عورت» نیز مؤید همین برداشت است؛ چراکه از نظر لغوی، «عورت» به هر چیزی اطلاق می‌شود که مراقبت و حفظ آن شایسته باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۸۵). همچنین لسان و ادبیات گفتاری امام علیه السلام در این روایات، ظهور در وجوب ندارد؛ به بیان دیگر، اساساً امام علیه السلام در مقام تشریح و بیان حکم شرعی نیستند، بلکه در مقام بیان یک حقیقت و واقعیت خارجی اند که از وضعیت زنان خبر می‌دهد. از این رو، استنباط حکم فقهی الزام‌آور از چنین تعبیری ممکن و میسر نیست.

صاحب «مدارک» نیز دلالت این اخبار را بر لزوم پوشش زن در نماز نمی‌پذیرد و آن را صرفاً در صورتی لازم می‌داند که ناظر محترمی وجود داشته باشد (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۸۹). فقیه مدقق، حاج آقا رضا همدانی، نیز دلالت ادله پیش گفته را بر وجوب سترصلاتی ناتمام می‌داند و معتقد است صرف اطلاق عرفی یا شرعی واژه «عورت» بر زن، به برخی اعتبارات، تصحیح‌کننده این نیست که زن به تمامی اعتبارات، مصداق حقیقی عورت باشد؛ از این رو، نصوص و نیز اجماعی که بر وجوب

بررسی و تحلیل ادله سترصلاتی بانوان / سکینه رستگار مقدم ابراهیمیان و ۴۵

ستردلالت می‌کند، منصرف به عورت بالمعنی الأخص است و دلالتی برسترشعر ندارد (همدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۳۸۲). بنابراین، عورت بودن زنان به خودی خود دلالتی بر وجوب سترصلاتی بانوان ندارد.

البته به نظر می‌رسد در خصوص «سترصلاتی» باید به سراغ روایات صریح‌تر رفت. در منابع شیعی، چهار روایت صریح در این زمینه وجود دارد: یکی روایت زراره از امام باقر علیه السلام، دیگری روایت ابن ابی یعفور از امام صادق علیه السلام، و دو روایت دیگر، صحیح‌ه محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام است که در ادامه، به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۲-۲-۲. روایت زراره

زراره چنین نقل می‌کند: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ أَدْنَى مَا تُصَلِّي فِيهِ الْمَرْأَةُ، قَالَ: دِرْعٌ وَمِلْحَفَةٌ، فَتُنْشُرُهَا عَلَى رَأْسِهَا وَتَجَلُّلُ بِهَا» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۰۷)؛ از امام باقر علیه السلام درباره کمترین مقدار پوشش زن در نماز پرسیدم. حضرت فرمودند: پیراهن و ملحفه‌ای که آن را بر سرافکنند و با آن پوشیده شود.

برخی فقیهان در استناد به فقره «مِلْحَفَةٌ فَتُنْشُرُهَا عَلَى رَأْسِهَا» گفته‌اند: ملحفه لباسی بلند است که بر روی لباس‌های دیگر افکنده می‌شود. بی‌تردید چنین پوششی، موی سر را دربر می‌گیرد؛ از این رو، وجوب پوشش موهای سر نیز ثابت می‌شود (طباطبایی قمی، ج ۴، ص ۱۹۸).

نقد

در خصوص استناد به روایت زراره نیز اشکالی که بر این استدلال وارد است، آن است که روایت مزبور از پوشش «ملحفه» سخن می‌گوید؛ در حالی که هیچ‌یک از فقیهان قائل به وجوب افکندن ملحفه بر سر نشده‌اند. نهایت آنچه از این روایت استفاده می‌شود، وجوب پوشاندن سراسر است، البته نه همه سر؛ زیرا پوشش سر، اخص از پوشش تمام موهاست (رک: سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۴۶). بنابراین، در استدلال به این حدیث باید به چند نکته توجه داشت: اولاً، امام باقر علیه السلام - در پاسخ زراره - از میان پیراهن و ملحفه، تنها پیراهن را مقید به ضخیم بودن کرده‌اند و همین امر نشان

می‌دهد که غرض امام از افکندن ملحفه، الزام به پوشش تمام موی سر نیست، بلکه صرفاً تمایز میان زنان آزاده و کنیزان مورد نظر بوده است. ثانیاً، این احتمال وجود دارد که موهایی که در اطراف سر ریخته‌اند، خارج از مفهوم «رأس» باشند (رک: فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۳۹). ثالثاً، عدم جزئیت مونسبت به مفهوم سر، امری روشن است (موسوی خویی، بی تا، ص ۵۸). رابعاً، همان گونه که اشاره شد، هیچ یک از فقیهان قائل به وجوب افکندن ملحفه بر سر نیستند. بنابراین، از این حدیث چیزی بیش از وجوب پوشاندن سر استنباط نمی‌شود و همان گونه که برخی فقیهان تصریح کرده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۴۶)، وجوب پوشش سر اخص از وجوب پوشش تمام موهاست.

این ابی‌یعفور نیز در خصوص پوشش زن در نماز، روایت زیر را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «تُصَلِّي الْمَرْأَةُ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ: إِزَارٍ وَدِرْعٍ وَخِمَارٍ، وَلَا يَضُرُّهَا أَنْ تَفْتَعَ بِالْخِمَارِ» (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۹)؛ زن در سه لباس نماز می‌گذارد: ازار، درع و خمار، و اشکالی ندارد که با خمار خود را بپوشاند. همچنین روایت دیگری با مضمونی نزدیک به این، توسط عبدالرحمن بن حجاج از امام کاظم علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «لَا يَنْبَغِي لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُصَلِّيَ إِلَّا فِي ثَوْبَيْنِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۱۷)؛ سزاوار نیست که زن نماز بگذارد مگر در دو لباس.

محقق نائینی با استناد به این روایت بر این باور است که اگر پوشش زن در نماز به دو لباس باشد، یکی اعضای پایین بدن و دیگری اعضای بالای بدن را می‌پوشاند و متعارف آن است که هنگام پوشیدن چنین دو لباسی، موی سر نیز پوشیده می‌شود (رک: نائینی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۸۴).

بدین ترتیب، این روایت نیز بر اصل پوشش دلالت دارد، لکن دلالت بر پوشش تمام موهای سر ندارد؛ زیرا با وجود خبر فضیلت و دلالت آن بر وجوب پوشش حداقلی، جایی برای تمسک به این دلیل باقی نمی‌ماند. مضافاً بر این که محتوای این خبر با دو خبر عبدالله بن بکیر، که در ادامه خواهد آمد، در تعارض است و ترجیح با دو خبر عبدالله بن بکیر است.

۲-۲-۳. صحیحہ اول محمد بن مسلم

سومین روایت صریح در خصوص سترصلاتی، صحیحہ محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام است که ایشان فرمودند: «الْمَرْأَةُ تُصَلِّي فِي الدَّرْعِ وَالْمُقَنْعَةِ إِذَا كَانَ الدَّرْعُ كَثِيفًا يَعْني إِذَا كَانَ سَتِيرًا» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۷)؛ زن می تواند در پیراهن و مقنعه نماز بگذارد، اگر پیراهن ضخیم باشد.

در استدلال به این حدیث باید به چند نکته توجه داشت: اولاً، امام صادق علیه السلام از میان پیراهن و مقنعه، تنها پیراهن را مقید به ضخیم بودن کرده اند و همین امر نشان می دهد که غرض امام از افکندن مقنعه، پوشش تمام موی سر نیست، بلکه صرفاً تمییز میان زنان آزاده و کنیز مد نظر بوده است. ثانیاً، این احتمال وجود دارد که موهایی که اطراف سر ریخته اند، خارج از مفهوم «رأس» باشند (رک: فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۳۹). ثالثاً، عدم جزئیت مونسبت به سر امری روشن است (موسوی خویی، بی تا، ص ۵۸). رابعاً، هیچ یک از فقیهان قائل به وجوب افکندن ملحفه یا مقنعه بر سر به صورت مطلق نیستند.

بنابراین، از این حدیث چیزی بیش از وجوب پوشاندن سر استنباط نمی شود و همان گونه که برخی فقیهان تصریح کرده اند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۴۶)، وجوب پوشش سراخص از وجوب پوشش تمام موهاست.

۲-۲-۴. صحیحہ دوم محمد بن مسلم

دلیل روایی چهارم بر «سترصلاتی»، صحیحہ دوم محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام است که ایشان فرمودند: «الْمَرْأَةُ تُصَلِّي فِي الدَّرْعِ وَالْمُقَنْعَةِ إِذَا كَانَ كَثِيفًا» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۷۲)؛ زن با پیراهن و روسری نماز می خواند، اگر مانع دید باشد. این حدیث نیز شبیه حدیث قبلی است و همان استدلال ها در این صحیحہ نیز جاری است و به باور گروهی از فقیهان بر وجوب پوشش سر - البته نه تمام موهای سر - دلالت دارد.

نقد

اشکالی که به این دو صحیحہ وارد است آن است که در واقع این دو صحیحہ،

یک خبر هستند که با اختلاف عبارت از محمد بن مسلم به دست ما رسیده‌اند. از این رو، تمسک به صحیح اول، که تنها «درع» را مقید به «کثیف» بودن کرده است، صحیح نیست؛ زیرا وقتی هر دو صحیح یک خبر باشند که با اختلاف به ما رسیده‌اند، سبب سلب اعتماد از هر دو می‌شود.

همچنین با توجه به اینکه کلمه «گان» مستتر است، دو احتمال وجود دارد: اول، «گان» با توجه به مفرد مذکر بودن، تنها به «درع» برگردد؛ دوم، به هر دو «درع» و «مقنعه» برگردد، در نتیجه، هر دو شرط ستیر و مانع از دید بودن را داشته باشند. احتمال دوم قوی‌تر است، زیرا چنین شیوه استعمالی در متن‌های روایی شیوع و رواج دارد (بروجردی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۲۷۹).

بنابراین، طبق نظر فقیه بزرگی مانند آیت الله بروجردی، به هیچ‌یک از دو خبر محمد بن مسلم نمی‌توان اعتماد کرد و لذا استنباط «سترصلاتی» از این دو خبر ممکن نیست.

۲-۲-۵. روایت اول عبدالله بن بکیر از امام صادق علیه السلام

در روایت آمده است: «وَعَنْهُ، عَنْ أَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا بَأْسَ بِالْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ الْخُرَّةِ أَنْ تُصَلِّيَ وَهِيَ مَكْشُوفَةُ الرَّأْسِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۱۰)؛ از نظر سندی، برخی به دلیل حضور «عبدالله بن بکیر» در سلسله روایان، این روایت را ضعیف دانسته‌اند (موسوی عاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۸۹)، لیکن رجال‌شناسان بزرگ، مانند کشی، او را از اصحاب اجماع دانسته‌اند (کشی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۷۵).

محقق خویی نیز با بررسی دیدگاه‌های شیخ طوسی، شیخ مفید، علی بن ابراهیم قمی و کشی، عبدالله بن بکیر را، در عین اینکه برخی او را فطحی می‌دانند، فردی موثق می‌داند (موسوی خویی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۱۳۱). باید توجه داشت که در خصوص فطحیان، افرادی چون اسحاق و اسماعیل بن عمار، یونس بن یعقوب، مصد بن صدقه و دیگران، هر یک در کتب رجالی مورد جرح و تعدیل قرار گرفته و عموماً توثیق شده‌اند، زیرا گرایش آن‌ها به عبدالله، تابع جو حاکم برفضای سیاسی - اجتماعی شیعه و عدم اطلاع آنان از پروژه امامت بود.

آنچه اهمیت دارد این است که جز تعداد کمی از فطحی‌ها، همه آنان به زودی به جمع امامیه پیوستند و فرقه فطحی از میان رفت. بنابراین همان‌گونه که شهید ثانی تصریح کرده است (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۶۰)، عموم این افراد بعد از مدتی به امامت امام موسی کاظم علیه السلام و سپس امام رضا علیه السلام معتقد شدند و در حقیقت شیعه دوازده امامی شدند.

و اینکه عبدالله بن بکیر روایتی را در باب طلاق برخلاف اعتقاد شیعه به امام معصوم نقل کرده است، دلیل بر زیر سؤال بردن وثاقت کامل او نیست. به تعبیر محقق خویی، اشتباه وی در نقل یک روایت دلیل بر عدم وثاقت او نمی‌باشد (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۱۳۲). بنابراین کسانی که فطحی بودن را موجب عدم وثاقت می‌دانند، برای تصورند که فطحی بودن روایان ادامه داشته و اصلاح و بازگشت آنان به تشیع دوازده امامی را در نظر نگرفته‌اند. همچنین بین فطحی بودن و عدم راست‌گویی تلازم برقرار کرده‌اند، که این اندیشه صحیح به نظر نمی‌رسد.

بنابراین، از نظر سندی، این روایت در زمره روایات موثقه محسوب می‌شود. از نظر دلالتی نیز، این روایت صریح بر جواز کشف رأس برای زن مسلمان آزاد در اثنای نماز دلالت دارد. هر چند برخی فقیهان مانند شیخ طوسی این روایت را بر صبیحه حمل کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۸)، لیکن این وجه صحیح نیست؛ زیرا چنین حملی با ظاهر کلمه «المرأة» هم‌خوانی ندارد، چرا که «المرأة» بر صبیحه اطلاق نمی‌شود.

برخی فقیهان معاصر درباره این حمل نوشته‌اند: «این حمل مستهجن است که «المرأة» را بر صبیحه حمل کنیم. و حمل بر حال ضرورت نیز عرفی نیست؛ زیرا اگر حال ضرورت مدنظر بود، «مكشوفة الرأس» بودن موضوعیت نداشت و حتی در حال ضرورت می‌توانست به صورت مكشوفة الجسد هم نماز بخواند. علاوه بر این، حمل خطاب مطلق بر حال ضرورت عرفی نیست. برای مثال، عرف نیست که وقتی خطاب می‌گوید «لا تأکل التفاح» و خطاب دیگری می‌گوید «لا بأس أن تأکل التفاح»، بگوییم مراد از خطاب دوم، حال ضرورت است و خطاب مطلق از حمل بر حال ضرورت امتناع دارد. لذا این جمع عرفی نیست، بلکه جمع تبرعی است و از

جمع‌هایی که عرف اباء می‌کند، محسوب نمی‌شود. ظاهر این است که خطاب مطلق حکم اولی را بیان می‌کند» (شهیدی، درس خارج فقه، ۲/۱، ۱۳۹۷).

برخی فقیهان مانند صاحب حدائق نیز موثقه ابن بکیر را چنین تفسیر کرده‌اند: «منظور از اینکه روسری نداشته باشد، این است که چادر و جلباب کافی است و نیازی به روسری نیست» (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۱۱). لیکن این برداشت نیز صحیح نیست؛ زیرا در متن حدیث «وَهِيَ مَكْشُوفَةُ الرَّأْسِ» آمده و مشخص است که اگر چادر و جلباب موجود بود، عبارت «مكشوفه الرأس» ذکر نمی‌شد. اساساً این برداشت با عرف نیز سازگار نیست، زیرا عرف از جمله «زنی را دیدم که روسری نداشت» چنین برداشت نمی‌کند که یعنی «روسری نداشت ولی چادر داشت»؛ بلکه اساساً چنین برداشتی صورت نمی‌گیرد.

محقق خوبی (طباطبایی قمی، ج ۴، ص ۱۹۸) نیز پس از بیان موثقه ابن بکیر، این روایت را با روایاتی که دال بر وجوب پوشش موی سر هستند، در تعارض می‌داند، لیکن ترجیح را با موثقه ابن بکیر می‌داند؛ زیرا وجوب پوشش موی سر موافق نظر عامه است و موثقه ابن بکیر به دلیل مخالفت با نظر عامه، بر آن ترجیح داده می‌شود.

۲-۲-۶. روایت دوم عبدالله بن بکیر از امام صادق علیه السلام

«محمد بن الحسن باسناده عن سعد بن عبدالله عن أبي علي بن محمد بن عبد الله بن أبي أيوب عن علي بن أسباط عن عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس أن تُصَلِّيَ الْمَرْأَةُ الْمُسْلِمَةُ وَلَيْسَ عَلَى رَأْسِهَا قِنَاعٌ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۸).

این روایت نیز از نظر سند مشکلی ندارد و با توضیحاتی که در توثیق عبدالله بن بکیر بیان شد، در زمره روایات موثقه قرار می‌گیرد. از نظر دلالتی، این روایت صریحاً بر جواز نماز خواندن زن بدون روسری دلالت دارد. هر چند برخی فقیهان مانند صاحب جواهر کوشیده‌اند این روایت را به گونه‌ای دیگر توجیه کنند و بگویند احتمال دارد این روایت درباره‌امه باشد و همچنین احتمال دارد آن زن به غیر از مقنعه چیز دیگری مانند ملحفه برای پوشش داشته و فقط مقنعه نداشته باشد که امام فرموده است؛ اشکالی ندارد (نجفی، ۱۳۷۶ق، ج ۸، ص ۱۶۶)، لیکن این احتمالات ضعیف است؛ زیرا:

اولاً، اطلاق «المرأة المسلمة» شامل هم زن حره و هم امه می‌شود و دلیلی بر تخصیص به امه وجود ندارد.

ثانیاً، این که آن زن پوشش دیگری غیر از مقنعه داشته و فقط سوال از مقنعه بوده، با ظاهر عبارت سازگار نیست؛ زیرا اگر پوشش دیگری موجود بود و شبهه‌ای در پوشش وجود نداشت، نیازی به بیان این روایت نبود و بنابراین چنین حملی بسیار بعید و مخالف ظاهر روایت است.

۲-۳. سیره عملی حضرت زهرا علیها السلام

یکی دیگر از ادله طرفداران وجوب پوشش سربانوان در نماز، سیره عملی حضرت زهرا علیها السلام است. فضیل از امام باقر علیه السلام چنین نقل می‌کند: «صَلَّتْ فَاطِمَةُ علیها السلام فِي دِرْعٍ وَخَمَائِرِهَا عَلَى رَأْسِهَا - لَيْسَ عَلَيْهَا أَكْثَرُ مِمَّا وَارَتْ بِهِنَّ شَعْرُهَا وَأَذُنَيْهَا» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۵۷). امام باقر علیه السلام فرمودند: حضرت فاطمه علیها السلام در «درع» (یعنی قمیص) نماز خواندند؛ پیراهنی بلند پوشیده بودند و روسری ایشان نیز روی سرشان بود، به گونه‌ای که تنها موی سر و دو گوششان پوشانده می‌شد.

در تقریب استدلال گفته می‌شود که ظاهر نقل امام علیه السلام این است که زن مسلمان در نماز باید موی سر خود را همانند حضرت زهرا علیها السلام بپوشاند. مرحوم مجلسی اول نیز بر پایه این حدیث معتقد است که بر زن واجب است لباسی و روسری بپوشاند که تمام بدن و موی او را بپوشاند (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۴۵). صاحب جواهر نیز حدیث فوق را دال بر پوشاندن موهای پیرامونی توسط حضرت زهرا علیها السلام دانسته و معتقد است روسری حضرت علیها السلام، مانند دیگر روسری‌های متعارف، موهای بلند اطراف کتف و گردن را نیز می‌پوشانده است (کاشف الغطاء، بی تا، ج ۸، ص ۱۶۷).

البته این استدلال جای بحث و اشکال دارد که در جای خود در هنگام تبیین ادله طرفداران عدم وجوب سترصلاتی به آن پرداخته خواهد شد.

نقد

استناد به این سیره برای اثبات وجوب پوشش تمام موی سردارای اشکال است، زیرا اولاً؛ روایت مذکور صرفاً گزارشی از فعل حضرت زهرا علیها السلام است و فعل معصوم، مجرد

از قرینه، دلالت بر وجوب یا استحباب ندارد (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۳) و صرفاً دلالت بر جواز است. لذا صاحب مدارک دلالت این خبر بر وجوب پوشش موی سر را نمی‌پذیرد (رک: موسوی عاملی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۹۰). ثانیاً: محقق سبزواری بر این باور است که این گزارش در مقام بیان وجوب پوشش موی زنان در نماز نیست، بلکه در مقام دفع وجوب پوشش لباس‌های بلندی است که در آن عصر مرسوم بوده است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۴۶). بنابراین امام معصوم علیه السلام در مقام رد پوشش لباس‌های بلند در نماز است و استناد به این گزارش برای اثبات وجوب پوشش موی سر نیز ناتمام است.

۲-۴. سیره متشرعه

دلیل دیگر طرفداران وجوب سترصلاتی، سیره زنان متشرعه است. زنان متشرعه در همه دوران‌ها اهتمام ویژه‌ای به پوشش، به ویژه در نماز، داشته‌اند. هنگامی که علم به استمرار این سیره تا زمان معصومین علیهم السلام وجود داشته باشد، می‌توان به رضایت معصومین نیز پی برد و مشروعیت آن اثبات می‌گردد؛ زیرا اگر ائمه اطهار علیهم السلام این سیره را قبول نداشتند، باید از آن نهی می‌کردند تا حق آشکار شود (نایینی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۹۲). همچنین، عدم ردع و نهی از سوی معصومین علیهم السلام در این خصوص دلیل بر صحت سیره و قابلیت استناد آن در استنباط فقهی است.

نقد

سیره متشرعه نیز دلالتی بر اثبات وجوب پوشش موی سر زنان در نماز ندارد. توضیح اینکه سیره قابل تغییر و تبدل است؛ مثلاً سیره متشرعه در گذشته شامل «نوح ماء بئر» بود، اما به تدریج تغییر کرد و دیگر متشرعه چنین عملی را انجام ندادند. مضافاً بر اینکه فقیهان بزرگی مانند آیت الله بروجردی در کیفیت این سیره تشکیک کرده و بیان داشته‌اند که کیفیت «خمار» در عصر معصوم و میزان پوششی که بوسیله آن حاصل می‌شده، برای ما معلوم نیست (بروجردی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۷۲). بنابراین اصل و کیفیت این سیره مشخص و محرز نیست و با توجه به اینکه سیره‌ای حجت است که اتصال به عصر معصوم داشته باشد، عدم احراز این اتصال و کیفیت آن، استناد به آن برای استنباط حکم شرعی را محل اشکال می‌سازد.

۲-۵. اجماع

پنجمین دلیل طرفداران وجوب سترصلاتی بانوان، «اجماع فقیهان شیعه» است. محقق طباطبایی در این باره می‌نویسد: «درباره پوشش مو و گردن، گمانم بر اجماعی بودن آن است... جماعتی از علما ادعا کرده‌اند تمام بدن زن بدون استثنای مو و گردن عورت است... منظور ایشان از بدن، اعم از مو است؛ زیرا صریحاً امثال روسری را به عنوان ساتر مو واجب دانسته‌اند، در حالی که اگر مقصودشان از بدن، غیر از مو بود، امر به لزوم افکندن روسری وجهی نداشت؛ زیرا خود مو ساتر سر بود» (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۵).

نقد

اجماع مورد ادعا نیز دلالتی بر وجوب پوشش موی زنان در نماز ندارد، زیرا اولاً مخالفانی مانند ابن جنید، صاحب مدارک و دیگر فقیهان، معتقد به عدم وجوب پوشش تمام موی زنان در نماز هستند. ثانیاً این اجماع، اجماع مدرکی است و اجماع مدرکی حجیت ندارد. ثالثاً اجماع دلیل لبی است و با توجه به وجود اختلافات بین فقیهان، باید به قدر متیقن آن تمسک کرد و نمی‌توان به اطلاق آن تمسک نمود و وجوب پوشش تمام موی سر را استنباط کرد.

۳. دیدگاه فقیهان

۳-۱. وجوب پوشش سر در نماز

گروهی از فقیهان معتقدند که پوشش سر در نماز واجب است. قاضی نعمان بر سه روایت درباره پوشش در نماز تکیه کرده که همگی دلالت بر پوشش در هنگام نماز دارند (قاضی نعمان، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۷). در مقابل، شیخ صدوق در کتاب فتاوی و روایی خود با عنوان «من لا یحضره الفقیه» تنها یک روایت را مورد استناد قرار داده که اشاره‌ای به لزوم پوشاندن موی سر و گوش ندارد (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۸۹). همچنین، شیخ مفید در بررسی احکام پوشش نمازگزار فتوا داده که زن باید سر خود را بپوشاند، اما درباره الزام پوشاندن مو سخنی مطرح نکرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳،

ص ۲۷). دیگر قدمای نیز از دیدگاه شیخ مفید پیروی کرده‌اند و پوشاندن «رأس» (سر) را واجب شمرده‌اند، اما نسبت به «شعر» (مو) اظهار نظری نکرده‌اند. به نظر می‌رسد از دیدگاه این گروه از فقیهان، پوشاندن سر و پوشاندن موها لازم و ملزوم یکدیگر هستند؛ بنابراین وقتی سخن از پوشاندن سر می‌رود، پوشاندن موها نیز شامل آن می‌شود و نیازی به تصریح جداگانه برای پوشاندن موی سر وجود ندارد.

شهید ثانی در آثار اولیه خود هیچ اشاره‌ای به موضوع پوشش موی سر نمی‌کند، اما به مرور زمان، از توصیه به بهتر بودن پوشاندن موی سر به پذیرش وجوب قطعی آن می‌رسد (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۲۵). پیش از او، محقق کرکی نیز پوشاندن موی سر را واجب دانسته بود، با این تفاوت که معتقد بود «چون پوشش سر واجب است، موی سر نیز باید پوشیده شود» (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۹۲). به بیان دیگر، فتوای کرکی مبتنی بر دلیل مستقل نبوده و از رابطه ملازم میان پوشش سر و موی سر نتیجه‌گیری شده است.

وحید بهبهانی نیز با قبول همین ملازمه، فتوای قطعی نداده و بر لزوم احتیاط زنان در پوشاندن موی سر تأکید کرده است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۷۲). همچنین، آل‌عصفور بحرانی، علی‌رغم اعتقاد به اینکه عورت زن تمام بدن اوست، پوشش آن را «أفضل» می‌داند (آل‌عصفور بحرانی، ۱۴۲۱، ص ۷۸)، اما نحوه استنتاج او از وجوب پوشاندن موی سر مشخص نیست. افزون بر این، فقیهانی چون محقق بحرانی در کتاب «الحدائق الناظرة» (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۱۱) و محقق طباطبایی در «ریاض المسائل»، پوشش موی سر را به صراحت واجب اعلام کرده‌اند.

۲-۳. عدم وجوب پوشش سر در نماز

گروهی از فقیهان معتقدند که پوشش سر توسط بانوان در نماز واجب نیست. محقق عاملی تأکید کرده است که در بسیاری از متون فقیهان شیعه، اشاره‌ای به وجوب پوشاندن موی سر وجود ندارد و این سکوت دلالت بر عدم الزام می‌کند. او دلیل این سکوت را چنین بیان می‌کند که فقیهان معمولاً تنها «جسد» زن را عورت می‌دانسته‌اند و تصریحی به «موی سر» به عنوان جزئی از جسد نکرده‌اند (محقق عاملی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۸۸).

به عنوان نمونه، شهید اول در کتاب «ذکری الشیعه» برای بررسی احتمال وجوب پوشش موی سر، به حدیثی از فضیل بن یسار استناد می‌کند که مضمون آن چنین است: «خماری که فاطمه زهرا در نماز استفاده می‌کرد، به قدری بزرگ نبود که گوش‌ها و موی سرش را بپوشاند.» محقق عاملی ضمن بررسی این روایت، آن را از نظر سندی ضعیف دانسته و معتقد است که دلالتی بر وجوب پوشش موی سر ندارد (محقق عاملی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۸۸).

به پیروی از محقق عاملی، محقق سبزواری نیز رویکرد مشابهی اتخاذ کرده و با اشاره به سکوت اکثر فقیهان درباره این موضوع، آن را نشانه‌ای از عدم جزئیت موی سر در «جسد» تلقی کرده است. سبزواری که خود نیز به وجوب پوشاندن موی سر باور ندارد، در کتاب «ذخیره المعاد» (تألیف ۱۰۵۰ قمری) تصریح کرده است که گردن باید پوشانده شود (محقق سبزواری، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۲۷)، اما در کتاب بعدی خود، «کفایة الأحکام» (تألیف ۱۰۶۰ قمری یا پس از آن)، این مسئله را قابل مناقشه دانسته است (محقق سبزواری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۱).

فیض کاشانی نیز روایات متعددی را که در آن‌ها به لزوم استفاده از خمار اشاره شده است، دلالتی بر وجوب پوشش موی سر و گردن نمی‌داند و باور به عدم وجوب را به اکثریت فقیهان نسبت می‌دهد. او برای تأیید این نظر، به روایت فضیل بن یسار استناد کرده است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۸۶). این موضع توسط برخی دیگر از بزرگان، مانند مرحوم مجلسی نیز اتخاذ شده است (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۸۳، ص ۱۸۰).

آقا جمال خوانساری نیز فتوای شهید ثانی را مورد نقد قرار داده و تصریح کرده است که موی سر جزو جسد محسوب نمی‌شود. او اضافه کرده که اگر مبنای حکم ما روایت فضیل بن یسار باشد، نمی‌توان به وجوب پوشش موی سر حکم داد، زیرا نظر غالب فقیهان شیعه بر عدم وجوب آن است (خوانساری، بی‌تا، ص ۱۸۳).

فاضل هندی نیز رأی شهید اول را نقل کرده و دو نقد اساسی بر آن وارد نموده است: نخست، بر اساس اصل براءة (عدم وجود دلیل قاطع بر وجوب) و دوم، بر اساس اصل عدم اشتراط (شرط نبودن پوشاندن موی سر در مباحث حجاب)، نمی‌توان پوشش موی سر را واجب دانست (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۳۹).

در خصوص دیدگاه شهید اول نیز باید تأمل بیشتری داشت، زیرا وی در آثار فقهی خود نسبت به موضوع پوشش موی سر رویکردی متغیر داشته است؛ به گونه‌ای که در برخی آثار تنها به «سر» اشاره کرده و در برخی دیگر بحث «موی سر» را نیز مطرح کرده است. این تغییرات نشان می‌دهد که وی نظر قطعی و ثابتی درباره وجوب پوشاندن موی سر نداشته است. برای مثال، در اولین اثر فقهی خود با نام «غایة المراد» که در سال ۷۵۷ ق تألیف شده، صرفاً درباره پوشش «سر» بحث کرده است؛ اما در دومین کتابش، «الألفية» در سال ۷۷۰ ق، موضوع پوشش موی سر را نیز افزوده است (شهید اول، ۱۴۰۸، ص ۵۵). با این حال، پنج سال بعد، در کتاب «ذکری الشیعه» (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۱) دوباره به حذف بحث موی سر پرداخته است. این عدم ثبات حتی در کتاب‌هایی که پوشش موی سر را عنوان کرده‌اند نیز قابل مشاهده است.

شهید اول در آثار خود نیز از نظر دلالتی در مورد پوشش موی سر رویکردی متغیر داشته است. در کتاب «الدروس الشرعية» از اصطلاح «الظاهر» استفاده کرده است (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۷)، و در «الألفية والنقلية» اصطلاح «الأولى» را به کار برده است (همو، ۱۴۰۸، ص ۵۵). این عبارات به وضوح دلالتی بر وجوب پوشاندن موی سر ندارند و بیشتر به معنای رجحان یا اولویت نظر اشاره دارند. همچنین در کتاب «ذکری الشیعه» نظر خود را با واژه «الأقرب» بیان کرده است (همو، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۱)، که هر چند تا حدی به وجوب اشاره دارد، باز هم نمی‌توان آن را رأی قطعی شمرد. نکته مهم این است که «ذکری الشیعه» در سال ۷۷۵ ق تألیف شده و «الأقرب» در آن آمده، در حالی که «الدروس الشرعية» در سال ۷۸۶ ق نوشته شده و اصطلاح «الظاهر» در آن استفاده شده است. با توجه به تقدم زمانی، نمی‌توان شهید اول را به عنوان حامی قطعی وجوب پوشاندن موی سر تلقی کرد.

در نقطه مقابل، محقق بحرانی با وجود حمایت از وجوب پوشش موی سر اذعان داشته است که اکثر فقیهان شیعه نه حکم به وجوب داده‌اند و نه آن را نفی کرده‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۱۲ و ۱۴). همچنین حسینی عاملی در «مفتاح الکرامه» با مناقشه در تمامی مستندات مرتبط با وجوب این پوشش، از اظهار نظر قطعی خودداری کرده و

بررسی و تحلیل ادله سترصلاتی بانوان / سکینه رستگار مقدم ابراهیمیان و ۵۷

تنها بیان می‌کند که اگرگوش‌ها جزو صورت محسوب شوند، ممکن است مشمول مستثنیات از پوشش قرارگیرند (حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۲۸-۳۱).

محقق نراقی نیز معتقد است که پوشش کامل بدن زنان را نمی‌توان به طور قطعی به عنوان عورت برداشت کرد. وی تصریح دارد که روایاتی که از انواع پوشش‌هایی مانند درع، ملحفه و خماریاد کرده‌اند، الزام به پوشش کامل آن‌ها را نشان نمی‌دهند، زیرا مشخص نیست این پوشش‌ها چه میزان از بدن را پوشانده‌اند. بر همین اساس، او محدوده پوشش موی سر را تعیین کرده و به صراحت اظهار داشته که پوشاندن موی سر، گردن و گوش‌ها واجب نیست. او این نوع مورا به عنوان مویی که از کاسه سرفراتر رفته، معرفی می‌کند (نراقی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۲۴۶).

این دیدگاه که اکثر فقیهان شیعه پیرامون وجوب پوشش موی سر اظهار نظر نکرده‌اند، مورد تأیید برخی فقیهان معاصر نیز قرار گرفته است. به عنوان مثال، مرحوم تقی طباطبائی قمی و صادق حسینی روحانی تصریح کرده‌اند که در متون فقهی شیعه بحثی قطعی درباره وجوب پوشش موی سر وجود ندارد (قمی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۱۹۸؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۲۵). همچنین محقق خوئی به صراحت یادآور شده است که مسئله پوشش موی سر در فقه شیعه محل اختلاف است و نمی‌توان به طور قطعی حکم وجوب صادر کرد (موسوی خوئی، ۱۴۳۰، ج ۱۲، ص ۹۶).

ابن جنید اسکافی در مباحث مربوط به نماز دو دیدگاه ارائه کرده است: نخست، وی معتقد است که زنان، چه آزاد و چه کنیز، می‌توانند بدون پوشش سر (سربرهنه) نماز بخوانند. دوم، به باور او، تنها بخشی از بدن که واجب است در هنگام نماز پوشانده شود، همان «عورت» است که شامل بخش جلو و پشت شرمگاه در مردان و زنان می‌شود و موی سر را شامل نمی‌شود (موسوی عاملی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۸۸؛ اشتهازی، بی‌تا، ص ۵۲-۵۳).

۳-۳. قول به تفصیل

ملا احمد نراقی بین موهایی که بر سطح سر قرار دارند و موهایی که از محدوده سر خارج شده و به پایین ریخته‌اند، تفکیک قائل شده است و معتقد است پوشاندن موهای بلند که از محدوده سر خارج و پایین ریخته است واجب نیست (نراقی،

۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۲۴۷). صاحب **مفتاح الکرامه** نیز در خصوص موهای بلند فتوا به وجوب نداده و پوشش آن‌ها را براساس احتیاط واجب توصیه کرده است (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۳۱). آیت‌الله بروجردی نیز همین تفصیل را پذیرفته و بیان کرده است که حکم به وجوب پوشاندن موهای بلند که از محدوده سر خارج شده، محل تامل است و پوشش آن‌ها به عنوان احتیاط واجب کفایت می‌کند (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۲).

نتیجه‌گیری

۱. برخی فقیهان با استناد به آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور، وجوب پوشاندن تمام موی سر در نماز را نتیجه گرفته‌اند؛ اما بررسی دقیق نشان می‌دهد که این آیات تنها بیانگر وجوب پوشش نزد ناظر محترم هستند و دلالتی بر سترصلاتی بدون حضور ناظر ندارند.
۲. برخی فقیهان با استناد به روایاتی که تمام بدن زنان را عورت می‌دانند، وجوب پوشش تمام موی سر را استنباط کرده‌اند؛ اما نقد این استدلال بیان می‌کند که این روایات صرفاً گزارش واقعیت و وضعیت زنان هستند و امام معصوم در مقام تشریح حکم شرعی نیستند، بنابراین نمی‌توان حکم فقهی از آن‌ها استخراج کرد.
۳. روایت زراره مورد استناد برخی فقها برای وجوب پوشش تمام موی سراسر است، اما در متن روایت سخن از «ملحفه» آمده و هیچ فقهی وجوب افکندن ملحفه بر سر را تأیید نکرده است. بنابراین تنها وجوب پوشاندن سر به معنای اخص قابل استفاده است و دلالتی بر پوشش همه موها ندارد.
۴. روایت ابن‌ابی‌یعفور نیز صرفاً اصل پوشش را تأیید می‌کند و دلالتی بر پوشش تمام موهای سر ندارد؛ با توجه به خبر فضیل که دلالت بر پوشش حداقلی دارد، این روایت نمی‌تواند مستمسکی برای وجوب سترکامل موی سر باشد.
۵. دو خبر صحیح محمد بن مسلم که برخی فقها بر آن استناد کرده‌اند، در حقیقت یک خبر واحد هستند که با اختلاف لفظی به دست ما رسیده‌اند. براساس نظر آیت‌الله بروجردی، این اختلاف سبب سلب اعتماد از هر دو روایت می‌شود و نمی‌توان وجوب پوشش کامل موی سر را از آن‌ها استنباط کرد.

بررسی و تحلیل ادله سترصلاتی بانوان / سکینه رستگار مقدم ابراهیمیان و ۵۹

۶. سیره منقول از حضرت زهرا علیها السلام صرفاً دلالت بر اباحه دارد و امام معصوم در آن گزارش، در مقام رد پوشش لباس های بلند عصر خود است. لذا این سیره برای اثبات وجوب پوشش موی سر کافی نیست.
۷. سیره متشرعه نیز قابل استناد برای وجوب پوشش تمام موی سر نیست، زیرا کیفیت خمار و میزان پوشش آن در عصر معصوم مشخص نیست و لذا نمی توان با استناد به سیره متشرعه، رأی به وجوب پوشش تمام موی سر زنان در نماز داد.
۸. اجماع ادعایی بروجوب پوشش تمام موی سر زنان در نماز، با وجود مخالفانی از فقها و همچنین مدرکی بودن آن، فاقد اعتبار و حجیت است.
۹. دوروایت عبدالله بن بکیر از امام صادق علیه السلام به صراحت جواز نماز زنان بدون پوشش سر را بیان می کنند و لذا در صورتی که ناظر محترمی نباشد، می توان به مقتضای این دوروایت عمل کرد. این دوروایت، به دلیل مخالفت با نظر عامه، بر روایات دال بروجوب پوشش ترجیح دارند و می توان به آن ها عمل کرد.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳). *من لا یحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. اشتهاوردی، علی پناه. (۱۴۱۶). *مجموعه فتاوی ابن جنید*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. اشتهاوردی، علی پناه. (۱۴۱۷). *مدارک العروة*، تهران: دار الاسوة.
۵. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵). *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. بروجردی، حسین. (۱۴۱۶). *تقریر بحث السید البروجردی*. به تقریر علی پناه اشتهاوردی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. بروجردی، حسین. (۱۴۲۶). *تبیان الصلاة*. به تقریر علی صافی گلپایگانی، قم: گنج عرفان.
۸. بوعداز، جاسم. (۱۴۰۱). *بررسی تطبیقی مفهوم ستر و ساتر در سه باب فقهی صلاه*. حج و نکاح، مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، سال پنجم، شماره ۵۰، ص ۲۳-۴۲.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). *درس تفسیر قرآن*. آیات ۷۷ تا ۸۳ یاسین، تاریخ: ۱۳۹۲/۱۱/۲۸.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*. قم: آل البيت علیهم السلام.
۱۱. حسینی عاملی، محمد جوادی بن محمد. (۱۴۱۹). *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۶۰ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ش ۱۰

۱۲. حکیم، محمدسعید. (۱۴۲۷). *فقه المرأة المسلمة*. قم: دارالهلل.
 ۱۳. خویی، ابوالقاسم. (بی تا). *المستند فی شرح العروة الوثقی*. بی جا: بی نا.
 ۱۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد. (۱۴۱۲). *المفردات فی غریب القرآن*. دمشق: دار القلم، الدار الشامية.
 ۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*. لبنان: دارالعلم.
 ۱۶. راوندی کاشانی، فضل الله بن علی. (بی تا). *النوادر*. قم: دارالکتاب.
 ۱۷. رحیمی فردوسی، روح الله؛ عسگری، علیرضا؛ کریمی، نسرین، (۱۴۰۳). *تحلیل فقهی عدم وجوب حجاب با عنایت به عدم الزام پوشش موی کنیز و نقش جغرافیا در آن*. فصلنامه جغرافیا (برنامه ریزی منطقه ای)، ۱۴(۴)، ۴۴۸-۴۶۰.
 ۱۸. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۷). *الموجز فی اصول الفقه*. قم: بی نا.
 ۱۹. سبزواری، عبدالاعلی. (۱۴۱۳). *مهذب الاحکام*. قم: المنار.
 ۲۰. شهید اول، محمدبن مکی. (۱۴۱۰). *اللمعة الدمشقية فی فقه الامامية*. بیروت: دار التراث.
 ۲۱. شهید اول، محمدبن مکی. (۱۴۱۹). *ذکری الشیعة فی احکام الشریعة*. قم: آل البيت علیهم السلام.
 ۲۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (بی تا). *روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان*. قم: آل البيت علیهم السلام.
 ۲۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰). *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقية*. قم: کتاب فروشی داوری.
 ۲۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۲۰). *الحاشیة الثانية علی الالفیة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۲۵. شهیدی پور، محمدتقی. (۱۳۹۷). *درس خارج فقه*. کتاب الصلاة، فصل فی الستروالساتر، ۱۳۹۷/۲/۱، دسترس پذیرد:
- https://mfef.ir/home/feqh1shahi-204/#_ftm13
۲۶. صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷). *بحوث فی علم الاصول*. قم: بی نا.
 ۲۷. طباطبایی قمی، تقی. (۱۴۲۶). *مبانی منهج الصالحین*. قم: قلم الشرق.
 ۲۸. طباطبایی، علی بن محمد. (بی تا). *ریاض المسائل*. قم: آل البيت علیهم السلام.
 ۲۹. طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۰۷). *الخلاف*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۳۰. طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۰۷). *تهذیب الاحکام*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
 ۳۱. طوسی، محمدبن حسن. (بی تا). *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
 ۳۲. عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۱۹). *استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار*. قم: آل البيت علیهم السلام.
 ۳۳. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲). *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
 ۳۴. فاضل هندی، محمدبن حسن. (۱۴۱۶). *کشف اللثام والابهام عن قواعد الاحکام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۳۵. فراهیدی، ابوعبد الرحمن الخلیل بن أحمد. (۱۴۰۴). *کتاب العین*. بیروت: دارومکتبة الهلال.
 ۳۶. قابل، احمد. (۱۳۹۲). *شریعت عقلانی*. دسترس پذیرد:
- <http://ghabel.blogspot.com>
۳۷. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر. (بی تا). *انوار الفقاهة؛ کتاب الصلاة*. نجف: کاشف الغطاء.

بررسی و تحلیل ادله سترصلاتی بانوان / سکینه رستگار مقدم ابراهیمیان و ۶۱

۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۹. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹). رجال الکشي - إختيار معرفة الرجال. مشهد: نشر دانشگاه مشهد.
۴۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۱۰). بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الطبع والنشر.
۴۱. مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی. (۱۴۰۶). روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۴۲. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۷). المعترفی شرح المختصر. قم: سید الشهداء علیه السلام.
۴۳. محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن. (۱۴۲۷). ذخیره المعاد فی شرح الارشاد. قم: آل البيت علیه السلام.
۴۴. محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن. (بی تا). کفایة الاحکام. اصفهان: مهدوی.
۴۵. محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: آل البيت علیه السلام.
۴۶. مظاهری، حسین. (۱۳۸۹). درس خارج فقه، کتاب الطهارة، غسل مس میت. تاریخ: ۱۳۸۹/۰۸/۰۵.
۴۷. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵). اصول الفقه. قم: اسماعیلیان.
۴۸. موسوی عاملی، محمد بن علی. (۱۴۱۱). مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرایع الاسلام. بیروت: آل البيت علیه السلام.
۴۹. نائینی، محمد حسین. (۱۳۷۶). فوائد الاصول. قم: بی نا.
۵۰. نائینی، محمد حسین. (۱۴۱۱). کتاب الصلاة. به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۱. نجفی، محمد حسن بن باقر. (۱۴۲۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵). مستند الشیعة فی احکام الشریعة. قم: آل البيت علیه السلام.
۵۳. همدانی، رضا بن محمد هادی. (۱۴۱۶). مصباح الفقیه. قم: مؤسسه الجعفریة لاحیاء التراث و مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۴. یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم. (۱۴۲۱). العروة الوثقی مع تعلیقات عدة من الفقهاء العظام. قم: انتشارات اسلامی.



Jurisprudential Feasibility of Governmental Restriction on Muslim Migration to Non-Islamic Countries

Fereshteh Rostamian¹ | Naser Marivani² | Mohammad Amin Maleki³

1. Corresponding Author, PhD Student, Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: fereshte.rostamian8191@iau.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology, Law, and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: naser.marivani@iau.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic Law, Faculty of Judicial Law, University of Judicial Sciences and Administrative Services, Tehran, Iran. Email: maleki@ujas.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 28 September 2025

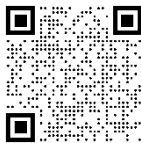
Revised: 29 October 2025

Accepted: 16 November 2025

Available online 26 November 2025

Keywords:

Migration, Islamic Government, Non-Islamic Territory, Public Interest.



ABSTRACT

One type of migration is the movement of Muslims to non-Islamic territories. In Islamic jurisprudence, a general ruling for this type of migration cannot be found. This research, using a descriptive-analytical method and relying on library sources, seeks to clarify the duty of the Islamic government regarding the phenomenon of Muslims emigrating to non-Muslim countries. To achieve this goal, after a jurisprudential explanation of the intended concept of migration and non-Islamic territory, the evidences that make migration to these territories permissible or obligatory are explained. The emergence of factors such as inability to preserve one's religion and life in the home country, the need to propagate the religion, or the existence of significant public interests (*Maṣāliḥ*), will lead to a ruling of obligatory migration (*Wujūb*). However, on the other hand, evidences can be found based on which the Islamic government is permitted to restrict or prohibit migration. The outcome of this study is that, based on certain evidences, the Islamic government can prevent the migration of Muslims, even in the presence of factors related to personal interests, or adopt necessary guarantees to compel the return of emigrants. These evidences are: 1) the principle of "negating any domination for disbelievers over believers" 2) the obligation upon the Islamic government to preserve the societal and governing system 3) the necessity of preserving progeny, and 4) the imperative to safeguard the religion and cognitive values of emigrants.

Cite this article: Rostamian, F.; Marivani, N.; Maleki, M.A. (2025). Jurisprudential Feasibility of Governmental Restriction on Muslim Migration to Non-Islamic Countries. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 6(10), 63-88. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7529.1249>



© The Author(s)

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



امکان‌سنجی فقهی ممانعت حکومت از مهاجرت مسلمانان به کشورهای غیر اسلامی

فرشته رستمیان^۱ | ناصر مریوانی^۲ | محمدمامین ملکی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: fereshte.rostamian8191@iau.ac.ir
۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران. رایانامه: naser.marivani@iau.ac.ir
۳. استادیار، گروه حقوق اسلامی، دانشکده حقوق قضایی، دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری، تهران، ایران. رایانامه: maleki@ujsas.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

یکی از گونه‌های مهاجرت، مهاجرت مسلمانان به سرزمین‌های غیراسلامی است. در فقه اسلامی نمی‌توان حکمی عمومی برای این گونه از مهاجرت یافت. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای به دنبال تبیین وظیفه حکومت اسلامی درباره پدیده مهاجرت مسلمانان به کشورهای غیراسلامی است. برای دست یافتن به این هدف، پس از تبیین فقهی مفهوم مورد نظر از مهاجرت و سرزمین غیراسلامی، ادله‌ای که مهاجرت به این سرزمین‌ها را مجاز یا الزامی می‌سازند، تبیین شده‌اند. بروز مؤلفه‌هایی مانند ناتوانی بر حفظ دین و نفس در سرزمین مبدأ، نیاز به تبلیغ دین و وجود مصالحی قابل توجه، سبب حکم به وجوب مهاجرت خواهد شد. با این حال، در سوی مقابل، ادله‌ای را می‌توان یافت که بر اساس آن‌ها حکومت اسلامی مجاز به تحدید مهاجرت یا منع از آن خواهد بود. دستاورد نوشتار آن است که بنابر ادله‌ای، حکومت اسلامی می‌تواند با وجود مؤلفه‌های مربوط به مصالح شخصی افراد، از مهاجرت مسلمانان جلوگیری نماید یا ضمانت‌های لازم برای الزام به بازگشت مهاجران را اتخاذ نماید. این ادله عبارت‌اند از: قاعده نفی سبیل، وجوب حفظ نظام زیستی و حاکمیتی توسط حکومت اسلامی، لزوم حفظ نسل و بایستگی پاسداری از دین و ارزش‌های معرفتی مهاجران.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۶

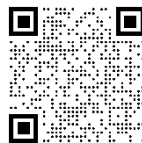
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

کلیدواژه‌ها:

مهاجرت، حکومت اسلامی، سرزمین غیراسلامی، مصلحت.



استناد: رستمیان، فرشته؛ مریوانی، ناصر؛ ملکی، محمدمامین. (۱۴۰۴). امکان‌سنجی فقهی ممانعت حکومت از مهاجرت مسلمانان به کشورهای غیراسلامی. *آموزه‌های فقه‌عباد*، ۶(۱۰)، ۶۳-۸۸. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7529.1249>



مقدمه

مسافرت و مهاجرت در طول تاریخ بشر نقش مهمی در انتقال فرهنگ، دانش و تجارب بشری ایفا کرده است، به گونه‌ای که می‌توان آن را یکی از مؤلفه‌های شکل‌گیری تمدن‌های بزرگ دانست؛ چرا که ارتباط با سایر ملل و اقوام از طریق مسافرت و مهاجرت، بستری برای تبادل فرهنگی و علمی فراهم می‌آورد. در قرآن کریم، در حدود ۱۲۰ آیه، ماده «هجر» و مشتقات آن به کار رفته و نیز آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی مهاجرت مورد توجه قرار گرفته است (برای نمونه، رک: آل عمران: ۱۹۵؛ نساء: ۸۹؛ انفال: ۷۲؛ توبه: ۱۰۰).

در فقه اسلامی نیز در ابواب مختلف، از جمله نماز مسافر، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، طلاق و حدود، درباره احکام مهاجرت سخنانی بیان شده است. برخی فقیهان، هجرت و مهاجرت را در شمار طاعات دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که نگارنده کتاب «منتهی المطلب» در این باره چنین نگاشته است: «أَنَّ الهجرة قربة وطاعة» (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۲۴۱).

سید بن طاووس نیز ملاک برتری در هجرت را بر اساس قصد قربت مطرح کرده و می‌نویسد: «أَنَّ الهجرة والتفاضل فیها یرجع إلى قصد الإنسان بالهجرة» (ابن طاووس، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۶۶). مقصود از این عبارت آن است که تنها آن گونه هجرت که با قصد تقرب به خداوند انجام شود، موجب برتری فرد و ستایش شریعت است.

براین اساس، احکام مهاجرت مطلوب را می‌توان در شمار عبادیات قرارداد. هجرت مطلوب، هنگامی که با اهداف مقدس، مشروع و عقلانی انجام گیرد، ماهیتی عبادی دارد و نزد شارع مورد تقدیر است. از همین رو، برخی فقیهان مهاجرت برای اموری همچون طلب علم، حج و اقامه دین را هجرت به سوی خداوند دانسته و آن را عملی محسوب کرده‌اند که پاداشش از سوی پروردگار خواهد بود (برای نمونه، رک: حسینی طهرانی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۷۸؛ محسنی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۶۶؛ نووی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶).

با این حال، حکم اولیه فقهی درباره مهاجرت را نمی‌توان به صورت کلی و مطلق بیان نمود. بررسی آیات، روایات و نگاشته‌های فقهی نشان می‌دهد که در شرایطی

مانند ضرورت حفظ دین، مهاجرت واجب عینی خواهد بود. همچنین، در مواردی که جامعه اسلامی نیازمند علوم و تخصص‌هایی باشد که در کشورهای اسلامی موجود نیست، مهاجرت به سرزمین‌های غیراسلامی واجب کفایی تلقی می‌شود. در سوی مقابل، چنانچه مهاجرت موجب تضعیف اصول اعتقادی و رفتاری مسلمانان شود، عملی حرام خواهد بود. بنابراین، با توجه به میزان اهمیت موضوع و مصالح فردی و اجتماعی، می‌توان احکام استحباب یا کراهت را نیز برای مهاجرت مطرح نمود.

میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد که آیا اقامت در سرزمین‌های غیراسلامی به طور کلی ممنوع است یا تنها اقامتی که سبب مفسده شود، حرام محسوب می‌شود. برخی فقها بر این باورند که در شرایطی که امکان اقامه شعائر دینی و مذهبی در سرزمین کفر وجود نداشته باشد، اقامت در آن بلاد بر مسلمان واجب نیست و باید مهاجرت کند (نجفی، ۱۳۶۳، ج ۲۱، ص ۳۴) و در صورت عدم مهاجرت، قابل تعزیر خواهد بود (میرزای قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۹۹).

آیت الله مکارم شیرازی در پاسخ به پرسشی درباره جواز مهاجرت به بلاد کفر می‌نویسد: «مغزهای متفکر مسلمین و افراد متخصص آنها باید در خدمت کشورهای اسلامی باشند، ولی در موارد ضروری، اگر باعث تقویت کفار و تضعیف مسلمانان نشوند و متأثر به آداب حرام آنان نگردند، اشکالی ندارد و اگر بتوانند با قول و فعل خود مبلغ اسلام در آن مناطق باشند، کار خوبی خواهد بود» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۴۹).

برخی دیگر، حکم مهاجرت به سرزمین کفر را استحبابی دانسته‌اند (مقدس اردبیلی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۴۴۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۷). به همین ترتیب، اگر هجرت از سرزمین کفر واجب باشد، با بهره‌گیری از قاعده ضد عام یا مفهوم مخالف، اقامت در آنجا حرام خواهد بود.

با توجه به این دیدگاه‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که مهاجرت عملی است که حکم تکلیفی آن متوجه مکلف است و او می‌تواند با تشخیص شرایط و مقتضیات موضوع، حکم متناسب با وضعیت خود را اتخاذ کند.

به هر روی، می‌توان گفت که برای مهاجرت به معنای امروزی آن، بسته به موضوع و شرایط، حکمی متناسب وجود دارد. با این حال، تفاوت شرایط و ویژگی‌ها و نقش‌آفرینی آن‌ها در تعیین حکم، تاکنون به صورت ضابطه‌مند و مستقل مورد بررسی فقیهانه قرار نگرفته است. در تمامی این موارد، تشخیص موضوع یا حالتی که بر موضوع حادث شده و سبب پیدایش حکم می‌شود، بر عهده مکلف است.

با این وجود، در برخی موارد، حکومت اسلامی می‌تواند در تعیین حکم مهاجرت نقش‌آفرین باشد. به این معنا که حکومت اسلامی، به عنوان برپادارنده احکام دینی و حافظ مصالح جامعه، در مواجهه با پدیده مهاجرت آحاد مسلمانان، باید رویکرد مناسب را اتخاذ کند. پاسخ ابتدایی به این سؤال، می‌تواند در دو حالت «الزام به مهاجرت» یا «منع از مهاجرت» تصور شود.

با بررسی منابع فقهی فریقین، می‌توان دریافت که وظیفه حکومت‌های اسلامی در مواجهه با درخواست مهاجرت مسلمانان به سرزمین‌های غیراسلامی، به صورت دقیق و نظام‌مند تبیین نشده است. در فقه اسلامی، حکومت نه تنها نهاد اجرایی صرف، بلکه حافظ دین، نظم عمومی و مصالح امت اسلام محسوب می‌شود. با گسترش پدیده مهاجرت کلان،^۱ به ویژه به سمت سرزمین‌های غیراسلامی، این وظیفه اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند؛ زیرا مهاجرت گسترده می‌تواند پیامدهای عمیقی در زمینه‌های جمعیتی، هویتی، فرهنگی، دینی، امنیتی و اقتصادی برای کشور اسلامی به همراه داشته باشد.

این پژوهش، با درک خلاءهای علمی پیش‌گفته - که در نهایت منجر به نبود قوانین و آیین‌نامه‌های اداری متناسب می‌شود - به دنبال تبیین نقش حکومت اسلامی در مواجهه با پدیده مهاجرت به کشورهای غیراسلامی است. در این جستار، تنها حکم فقهی استقرار دائم یا موقت در این سرزمین‌ها مورد بررسی قرار گرفته است. پرسش اصلی پژوهش آن است که آیا حکومت اسلامی حق دارد از مهاجرت افراد مسلمان به سرزمین‌های غیراسلامی جلوگیری کند یا خیر؟

برای پاسخ به این پرسش، پس از تبیین اصطلاحی مفاهیم کلیدی پژوهش،

1. Mass immigration.

دلایل فقهی مربوط به وظیفه حکومت اسلامی در ممانعت از مهاجرت در شرایط خاص مورد تبیین قرار می‌گیرد.

۱. پیشینه تحقیق

با بررسی نگاه‌های فقهی فریقین درباره مهاجرت به سرزمین‌های غیر اسلامی، می‌توان دریافت که تاکنون پژوهش مستقلی درباره تبیین وظیفه حکومت در برابر مهاجرت مسلمانان به این سرزمین‌ها انجام نگرفته است. با این حال، برخی تحقیقات وجود دارند که ارتباط نزدیکی با موضوع حاضر دارند.

به عنوان نمونه، محمد اسماعیل نباتیان در کتاب «فقه و امنیت: امنیت پژوهی در تراث فقه شیعی» (۱۴۰۰) در فصل‌هایی به گونه‌های مختلف امنیت - از جمله امنیت نظامی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، زیست محیطی و قضایی - اشاره کرده است. وی در بخشی با عنوان «امنیت ملی» تلاش نموده است تا دلایل وجوب حفظ این نوع امنیت را با تکیه بر قاعده نفی سبیل و قاعده سلطنت تبیین نماید. در این کتاب، با بهره‌گیری از قواعد عمومی مانند استقلال نظام اسلامی، حفظ نظام و امنیت دارالاسلام، به لزوم گسترش گونه‌های امنیت جمعیتی و سیاسی از طریق حفظ جمعیت اشاره شده است.

مرتبط‌ترین بخش این اثر با پژوهش حاضر، بخشی است که در آن شماری از قواعد فقهی ناظر به حفظ وصیانت از اتباع دولت اسلامی مطرح گردیده است. با این حال، رویکرد این بخش نیز به صراحت وظیفه حکومت اسلامی در برابر مهاجرت مسلمانان را تبیین نکرده است (رک: نباتیان، ۱۴۰۰، صص ۲۵۰-۲۵۵).

سید امیر حسینی ترکستانی نیز در کتاب «هجرت و مهاجرت» (۱۴۰۲ ش) کوشیده است حکم فقهی مهاجرت مقدس و مطلوب شارع را تبیین نماید (رک: حسینی ترکستانی، ۱۴۰۲، ص ۲۷). علاوه بر آن، در مقاله «بررسی الزامات بین‌المللی در مواجهه با قاعده نفی سبیل و تأثیر آن در بقاء نظام از منظر قرآن و فقه امامیه» (۱۳۹۸) که توسط سید میری رستمی و همکاران تدوین شده است، تفسیری بر آیات مورد استناد برای

اثبات قاعده نفی سبیل ارائه گردیده و سپس، موارد جریان این قاعده در فقه و حقوق ایران و برخی مصادیق لزوم توجه به مصالح نظام برشمرده شده است. با وجود این پژوهش‌ها، تاکنون تحقیق مستقلی که به بررسی مسئولیت حاکم اسلامی و ابعاد حکومتی مهاجرت مسلمانان به کشورهای غیراسلامی پرداخته باشد، مشاهده نمی‌شود. وجه نوآوری این نوشتار در آن است که با تکیه بر ادله لفظی و عقلی، وظیفه حکومت اسلامی در قبال مهاجرت مسلمانان به کشورهای غیراسلامی را با در نظر گرفتن مصالح مهم مورد بررسی قرار داده است. همچنین، توجه به نظرات فقیهان فریقین در تمامی ادله و قواعد، جنبه تطبیقی و نوآورانه این پژوهش را تقویت می‌کند. امید است نتایج این تحقیق بتواند گامی در جهت تبیین فقه مهاجرت در شرایط معاصر و پاسخ به نیازهای فقهی مسلمانان مهاجر باشد. بی‌شک الگو قرار دادن آموزه‌های اسلام درباره مهاجرت می‌تواند بسیاری از چالش‌ها و دوگانگی‌های موجود را مرتفع سازد.

۲. تبیین مفاهیم تحقیق

پیش از بررسی ادله فقهی مربوط به موضوع پژوهش، ضروری است که مهم‌ترین اصطلاحات مورد استفاده، یعنی «مهاجرت» و «سرزمین غیراسلامی»، تعریف و مفهوم‌شناسی شوند.

۱-۲. مهاجرت

واژه هجرت از ریشه «هجر» در لغت به معنای دوری گزیدن، جدا شدن، مفارقت، ترک وطن، عدم نزدیکی و مخالف با مفهوم وصل آمده است (رک: ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۴۶۸؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۲۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۳۲). همچنین، اسم مصدر «هجرت» به معنای بریدن، قطع کردن و جدا شدن از یکدیگر است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۵۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۶۰۶).

لغت‌شناسان مفهوم عمومی هجرت را جدایی انسان از غیر خویشتن دانسته‌اند که می‌تواند از طریق جدایی جسمی، مفارقت زبانی یا انفصال قلبی حاصل شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۳۳). در اصطلاح فقهی نیز مهاجرت به معنای رها کردن

۷۰ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ش ۱۰

سکون، مسکن، قوم و سرزمین خود و استقرار در سرزمین دیگر است (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳، ج ۲۸، ص ۴۱۹؛ سعدی، ۱۴۰۸، ص ۳۶۵).

در فرهنگ دهخدا آمده است که «مهاجر کسی است که از وطن خود مهاجرت نموده، آن را ترک کند و در سرزمینی دیگر سکنی گزیند» (دهخدا، ۱۳۳۸، ج ۴۶، ص ۱۵۹). معادل واژه «مهاجرت» در زبان انگلیسی، اصطلاح «immigration» است.

در برخی روایات، مفاهیمی چون ترک محرمات، دوری از باطل و پذیرش مشتاقانه اسلام و آموزه‌های آن به عنوان هجرت معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۳۵۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۱۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵۴). در فقه سنتی، هجرت معمولاً به معنای خروج از دارالحراب و سکونت در دارالاسلام است (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۲۱۰؛ شهید ثانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۳۱). برخی فقیهان نیز بر این باورند که مراد از هجرت، سکونت در مناطق شهری در مقابل سکونت در بادیه و مناطق غیر متمدن است (شهید اول، ۱۴۳۰، ج ۸، ص ۲۷۸؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۱۱).

از دیدگاه حقوقی، مهاجر کسی است که با عبور از مرزهای سیاسی، محل اقامت خود را برای مدت نسبتاً طولانی تغییر دهد، و این تغییر به دلایل سیاسی، اقتصادی، جمعیتی، مذهبی، نژادی یا معیشتی انجام گیرد و با رعایت تشریفات قانونی، کشور خود را به قصد کشور مقصد ترک کند (ابراهیمی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۷). در بند ۶۲ کتابچه راهنمای کمیساریای عالی پناهندگان ملل متحد آمده است: «مهاجر کسی است که کشورش را برای ترک وطن و اقامت در نقطه‌ای دیگر ترک می‌کند. ممکن است به دلیل تمایل به تغییر یا ماجراجویی، به همراه خانواده یا دلایل دیگر نقل مکان نماید... در هر حال، اگر نقل مکان صرفاً به دلیل ملاحظات اقتصادی باشد، وی یک مهاجر اقتصادی است و نه پناهنده» (به نقل از شهبازی و چهل‌امیرانی، ۱۳۹۵، صص ۲۹-۳۰).

با جمع‌بندی تعاریف پیشین، می‌توان گفت مهاجرت عبارت است از انتقال از یک کشور یا منطقه به کشور یا منطقه دیگر، که ممکن است با انگیزه‌های گوناگون و به صورت جبری، اکراهی یا اختیاری انجام شود. در این پژوهش، تمرکز تنها بر مهاجرت خودخواسته است، یعنی آن گونه مهاجرتی که با اختیار شخص انجام می‌شود؛ بنابراین مهاجرت‌های اجباری یا غیراختیاری از دامنه این تحقیق خارج است.

۲-۲. سرزمین غیر اسلامی

اصطلاح «سرزمین های غیر اسلامی» ترکیبی وصفی است که در زبان فارسی به خودی خود روشن است. نزدیک ترین تعبیر فقهی برای آن، عبارت «دارالکفر» است. دارالکفر به سرزمین ها و کشورهای گفته می شود که خارج از قلمرو سیادت و حاکمیت اسلام هستند و احکام اسلام در آنجا جاری نمی شود، و حاکمیت آن با قانون غیرالهی است. ملاک صدق این عنوان برای یک سرزمین، وجود حاکمیت کافران و اجرای احکام غیرالهی در آن است (شهید اول، ۱۴۳۰، ج ۱۱، ص ۷۸؛ عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۴۲).

با توجه به این تعریف، در فقه اسلامی دارالکفر به مناطقی اطلاق می شود که نه حکومت اسلامی بر آنها حاکم است و نه احکام شرعی اسلام به طور آشکار اجرا می شوند، حتی اگر ساکنان آن مناطق مسلمان باشند. بنابراین این اصطلاح بیشتر ناظر به حاکمیت و قوانین حاکم است و نه صرفاً به ترکیب جمعیتی یا هویتی ساکنان.

۳. مؤلفه های اثربخش بر تعیین حکم گونه های مهاجرت

همان گونه که در مقدمه این پژوهش گفته شد، حکم اولیه مهاجرت بنا بر شرایط مختلف قابل تعیین است؛ بنابراین ممکن است شرایطی روی دهد که عروض آن ها سبب حکم به وجوب مهاجرت گردد. در ادامه، به تبیین مهم ترین این شرایط پرداخته می شود.

۳-۱. ناتوانی در حفظ دین یا مذهب در محل سکونت

در قرآن کریم، وقوع برخی شرایط سبب استقرار وجوب مهاجرت شمرده شده است. از جمله چنین آمده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ

۷۲ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ش ۱۰

مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا^۱ (نساء: ۹۷). فقیهان از این آیه برای اثبات وجوب هجرت در شرایطی که نتوان دین و آموزه‌های آن را حفظ نمود، بهره برده‌اند (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۱۸؛ یزدی، محمد، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۷۸؛ شافعی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۶).

در احادیث نیز وجود مصالحتی مانند حفظ دین، دلیلی برای وجوب مهاجرت دانسته شده است. در حدیثی مرسل از رسول خدا ﷺ چنین نقل شده است: «مَنْ فَرَّ بِدِينِهِ مِنْ أَرْضٍ إِلَى أَرْضٍ وَإِنْ كَانَ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ اسْتَوْجَبَ الْجَنَّةَ»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۹، ص ۳۱). برخی از فقیهان نیز اموری چون آزارسانی کافران و ناتوانی در مقابله با بدعت‌ها را از مؤلفه‌های وجوب هجرت می‌دانند (نووی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۶۴؛ عاصمی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۰).

۲-۳. تبلیغ دین

رجال پژوه گران‌مایه، ابوعمرو کثی، به اسناد خویش در حدیثی معتبر، پرسش حماد سمندری از امام صادق علیه السلام را درباره سکونت در سرزمین کفر چنین گزارش نموده است: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنِّي أَدْخُلُ إِلَى بِلَادِ الشِّرْكِ وَإِنَّ مِنْ عِنْدَنَا يَقُولُونَ إِنَّ مِتَّ ثُمَّ حُسِرْتَ مَعَهُمْ، قَالَ، فَقَالَ: يَا حَمَّادُ إِذَا كُنْتَ تَمَّ تَذَكُّرُ أَمْرِنَا وَتَدْعُو إِلَيْهِ؟ قُلْتُ بَلَى. قَالَ عليه السلام فَإِذَا كُنْتَ فِي هَذِهِ الْمُدُنِ مُدِنِ الْإِسْلَامِ تَذَكُّرُ أَمْرِنَا وَتَدْعُو إِلَيْهِ؟ قَالَ، قُلْتُ لَا. قَالَ، فَقَالَ عليه السلام لِي إِيَّاكَ إِنْ مِتَّ ثُمَّ حُسِرْتَ أُمَّةً وَحَدَكَ وَسَعَى نُورِكَ بَيْنَ يَدَيْكَ»^۳ (کثی، ۱۴۰۹، ص ۳۴۴).

۱. کسانی که فرشتگان (قبض ارواح)، روح آنها را گرفتند در حالی که به خویشان ستم کرده بودند، به آنها گفتند: «شما در چه حالی بودید؟ و چرا با اینکه مسلمان بودید، در صف کفار جای داشتید؟» گفتند: «ما در سرزمین خود، تحت فشار و مستضعف بودیم.» آنها [فرشتگان] گفتند: «مگر سرزمین خدا، پنهان‌نبود که مهاجرت کنید؟! آنها (عذری نداشتند، و) جایگاهشان دوزخ است، و سرانجام بدی دارند.

۲. کسی که برای حفظ دینش، از محلی به محل دیگر برود، ولو به اندازه یک وجب باشد، بهشت برای او حتمی می‌شود.

۳. به امام صادق علیه السلام عرض کردم که من به سرزمین‌های اهل شرک می‌روم و کسانی از اطرافیان به من می‌گویند اگر تو بمیری با آنان محشور می‌شوی. امام علیه السلام فرمود: ای حماد، زمانی که آنجا هستی امر ما را یادآور می‌شوی و به آن دعوت می‌کنی؟ عرض کردم: بلی. امام فرمود: زمانیکه در سرزمین‌های اسلامی هستی امر ما را یادآوری می‌کنی و به آن دعوت می‌کنی؟ امام علیه السلام به من فرمود: زمانیکه بمیری، به شکل یک امت محشور می‌شوی و نورت در مقابل تو خواهد بود.

با توجه به روایات دیگر می‌توان دریافت که ائمه علیهم‌السلام برای اشاره غیرمستقیم به مسئله امامت و ولایت، از تعبیر «امر» و «هذا الامر» بهره می‌بردند (برای نمونه رک: برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۲؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷۷؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۷). در این روایت، به روشنی از عبارت «تَدْكُرُ أَمْرَنَا وَتَدْعُو إِلَيْهِ» می‌توان فهمید که بیان امر اهل بیت علیهم‌السلام و دعوت به آن، جواز سکونت در سرزمین غیراسلامی را فراهم می‌آورد.

۳-۳. مصلحت‌آمیز بودن مهاجرت

وجود داشتن مصالح در یک عمل می‌تواند دست‌مایه کشف یا تغییر حکم را فراهم نماید. در تعریفی عمومی، مصلحت به معنای جلب نفع یا دفع ضرر، یا تحصیل امر مورد پسند و دور کردن امر نامطلوب دانسته شده است (طوفی، ۱۴۰۹، ج ۳، صص ۲۰۵-۲۰۶). در تعریفی دیگر، مصلحت عبارت است از محافظت بر تحقق هدف شریعت، به همراه دفع مفسد از خلق (شوکانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۷۰). برخی از اندیشمندان معاصر، مصلحت را چنین تعریف نموده‌اند: «امری که در آن صلاح نیرومندی وجود دارد؛ چون مصلحت بروزن «مفعله» است و این صیغه برای مواردی به کار می‌رود که مشتق منه در آن به فراوانی وجود دارد. بنابراین، مصلحت در واقع به مکانی گفته می‌شود که صلاح در آن فراوان است و از روی مجاز به عملی گفته می‌شود که نفعی پیوسته یا غالب برای تمامی آدمیان یا شماری از آنان دارد» (کوکسال، ۲۰۰۰، ص ۱۸۵).

شماری از اندیشمندان شیعی نیز در تعریفی نسبتاً مشترک، مصلحت را چنین بیان کرده‌اند: «مصلحت چیزی است که در اهداف دنیوی یا اخروی انسان، یا هر دو، با او سازگار باشد و نتیجه آن تحصیل منفعت یا دفع مضرت است» (محقق حلی، ۱۴۲۳، ص ۲۰۳). در این تعریف، مراد از منفعت و ضرر، هرگونه لذت یا درد و رنجی است که وسیله‌ای برای درک نفع یا ضرر خواهد بود.

براین اساس، عروض مصالح به حکم عقل می‌تواند موجب حکم به وجوب مهاجرت گردد. برای نمونه، بر اساس روایات پرشماری، در سفر رفتن منافعی وجود دارد. بر پایه روایاتی چون «اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصَّيْنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۷۷) و «لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِي الْعِلْمِ لَطَلَبُوهُ وَلَوْ بِسَفْكِ الْمُهْجِ وَخَوْضِ اللَّجَجِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۷۸)، علم‌آموزی از متخصصان لازم است؛ اما نمی‌توان از این روایات به صورت

مطلق دریافت که سکونت در هر شرایطی در سرزمین غیر اسلامی برای تحصیل علم مجاز باشد. فقیهان معاصر نیز جواز مهاجرت به کشورهای غیر اسلامی را منوط به توانمندی بر حفظ دین و مذهب دانسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۱۴). نیک هویداست که مهاجرت و اقامت در سرزمین‌های غیر اسلامی تنها تا زمانی مجاز است که مصالح پیش گفته تحصیل نشده باشد؛ اما پس از دستیابی به هدف مورد نظر، ادامه سکونت و اقامت در سرزمین‌های غیر اسلامی مجاز نخواهد بود.

۴. ادله و قواعد فقهی بیانگر وظیفه حکومت اسلامی در منع از مهاجرت یا

تحدید آن

تا اینجا این نتیجه حاصل شد که مهاجرت در برخی شرایط، امری ضروری و واجب خواهد بود؛ اما نمی‌توان به صورت عمومی و فراگیر دریافت که عروض این شرایط، همواره سبب جواز مهاجرت به طور مطلق گردد. به بیان دیگر، پرسش این است که آیا با پیش آمدن این شرایط، در هر حالتی مهاجرت به سرزمین‌های غیر اسلامی جایز خواهد بود یا خیر؟ از آنجا که برای شکل‌گیری اطلاق یا عمومیت یک حکم، لازم است ادله بیانگر آن تقیید پذیر نباشند یا در مواردی تخصیص نخورده باشند، بایسته می‌نماید ادله‌ای که احتمال دارد توان تخصیص یا تقیید ادله پیش گفته را داشته باشند، شناسایی شوند. در ادامه، به تبیین ادله مخصّص و تحلیل بنیان‌ها و قواعدی پرداخته می‌شود که می‌توان بر اساس آن‌ها جواز الزام حکومتی بر تحدید یا منع مهاجرت را تبیین نمود.

۴-۱. قاعده نفی سبیل

یکی از قواعد مرتبط با روابط میان مسلمانان با اقلیت‌های دینی و دیگر حاکمیت‌های غیر اسلامی، قاعده‌ای است که با عنوان «نفی سبیل» شناخته می‌شود. معنای عمومی این قاعده آن است که مسلمانان در تعامل با غیر مسلمانان نباید کنش‌ها یا واکنش‌هایی انجام دهند که موجب تسلط یا تفوق غیر مسلمانان بر افراد یا جامعه اسلامی گردد (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۸۹؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۵۷).

مستند بنیادین این قاعده، فراز پایانی آیه شریفه ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء: ۱۴۱) است. از آنجا که در این آیه، واژه «سبیلاً» به صورت نکره در سیاق نفی آمده است، می‌توان عمومیت آن را در دو عرصه تکوین و تشریح دریافت (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، صص ۱۴۱-۴۱۲؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۵۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۱۷۵)؛ بدین معنا که حکم آیه ناظر به عرصه‌های گوناگون فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، امنیتی و مانند آن است.

ممکن است چنین پنداشته شود که مراد از عدم تسلیط کفار در این آیه، جعل تشریحی حکم است، نه جعل تکوینی آن؛ زیرا در طول تاریخ، مواردی مشاهده می‌شود که کافران و دشمنان اسلام در عالم ماده بر مسلمانان غلبه یافته‌اند. در پاسخ به این برداشت می‌توان گفت که مراد از جعل تکوینی عدم تسلط کفار بر مسلمانان آن است که کافران نمی‌توانند در برابر مسلمانان حجت و برهانی قابل قبول ارائه کنند. همچنین، پیروزی‌های ظاهری آنان هرگز دوام و استمرار ندارد؛ همان‌گونه که در تاریخ نیز تسلط سیاسی کافران بر مسلمانان، پس از دوره‌ای دچار افول شده است.

روایت مرسل «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» نیز به عنوان یکی از ادله اثبات این قاعده قابل استفاده است (انصاری، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۵۸۲؛ اصفهانی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۴۴۵؛ زارعی سبزواری، ۱۴۳۰، ج ۹، ص ۳۸۴). ضعف سندی این روایت، به واسطه شهرت روایی آن در میان قدمای اصحاب و فقهای بزرگ، قابل جبران است.

معنای عمومی قاعده، بیانگر نفی تسلط غیرمسلمانان بر مسلمانان است (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۴۲؛ مصطفوی، ۱۴۲۱، ص ۲۹۳؛ نووی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۳۴۶). بر اساس این قاعده، از انجام هر کاری که سبب ایجاد زمینه‌ها و راه‌های نفوذ و گونه‌های

۱. «منافقان همانها هستند که پیوسته انتظار می‌کشند و مراقب شما هستند؛ اگر فتح و پیروزی نصیب شما گردد، می‌گویند: مگر ما با شما نبودیم؟ پس ما نیز در افتخارات و غنائیم شریکیم! و اگر بهره‌ای نصیب کافران گردد، به آنان می‌گویند: مگر ما شما را به مبارزه و عدم تسلیم در برابر مؤمنان، تشویق نمی‌کردیم؟ پس با شما شریک خواهیم بود!» خداوند در روز رستاخیز، میان شما داوری می‌کند؛ و خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است.

تسلط و تفوق غیرمسلمانان بر مسلمانان گردد، نهی شده است. به بیان دیگر، هر اقدامی که موجب اثرگذاری دشمنان اسلام بر سرنواخت مسلمانان شود، با اراده تشریحی پروردگار مخالفت دارد. بنابراین، کارگزاران نظام اسلامی موظف‌اند از ایجاد راه‌ها یا زمینه‌های نفوذ و استیلای غیرمسلمانان بر افراد یا جوامع اسلامی جلوگیری نمایند (رک: حسینی ترکستانی، ۱۳۹۷، ص ۵۲).

قاعده نفی سبیل، یکی از قواعد اثرگذار بر شکل‌گیری احکام ثانویه است که در نسبت با سایر قواعد و مسائل فقهی، نقش حکومت در آن برجسته می‌شود (انصاری، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۴۲؛ حکیم، سید محسن، بی‌تا، ص ۳۷۸). به بیان دیگر، این قاعده می‌تواند در موارد خاص، با هدف دفع ضرر اساسی از اسلام و حاکمیت آن و با حفظ منافع جامعه اسلامی، به عنوان قاعده‌ای ثانویه نقش آفرینی کرده و در تعارض با ظهورات قواعد یا ادله اولیه فقهی، آن‌ها را از حیث کارکرد خنثی سازد. این قاعده ارتباطی قابل توجه با امنیت ملی نظام اسلامی دارد (حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴۹؛ بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۱۸۵-۱۸۷).

اگر مهاجرت مسلمانان به کشورهای غیراسلامی با اهدافی جز تجارت، تحصیل و تبلیغ دین صورت پذیرد و با اهداف دولت اسلامی در تعارض باشد، مصداقی از تحت‌الحمايه قرارگرفتن مسلمانان در سایه کفار خواهد بود که مورد تأیید شرع نبوده و مخالف قاعده نفی سبیل است.

فقیهان شیعی در موارد فراوانی، مانند عدم علو خانه غیرمسلمان بر منزل مسلمانان، عدم جواز ازدواج زن مسلمان با غیرمسلمان، عدم ولایت غیرمسلمان بر مسلمان، عدم ولایت پدر کافر بر فرزند مسلمان، عدم جواز کمک‌گیری از کافران معاهد در مقابله با باغیان و عدم جواز فروختن عبد مسلمان به غیرمسلمان، حکم خویش را برآمده از این قاعده می‌دانند (رک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۶؛ علامه حلی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۹۱؛ نجفی، ۱۳۶۳، ج ۲۹، ص ۲۰۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۴۴). از این رو، اگر کارکردن مسلمان در کشورهای غیرمسلمان سبب تقویت کفار شود، مهاجرت به آن مکان جایز نخواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۵۰). ممکن است این دیدگاه مطرح شود که سکونت در سرزمین‌های غیراسلامی،

ملازم با تسلط غیرمسلمانان بر مسلمانان در شئون مختلف کار، قانون و زندگی اجتماعی است و از این جهت، اصل زندگی در چنین سرزمین‌هایی بدون دلیلی اهم جایز نیست. دست کم می‌توان گفت که از طریق استخدام و استیجار، زمینه تسلط غیرمسلمانان بر مسلمانان فراهم می‌آید. با این حال، این دیدگاه استوار به نظر نمی‌رسد؛ زیرا سکونت در سرزمین‌های غیر اسلامی، ملازمه تامی با تسلط همه جانبه غیرمسلمانان بر مسلمانان ندارد. به نظر می‌رسد مراد از تسلط، فرمان راندن بر شخصی بدون در نظر داشتن استقلال او باشد؛ از این رو، نمی‌توان پذیرفت که سکونت در سرزمین‌های غیر اسلامی همواره با چنین حالتی قرین باشد.

با این همه، اگر احراز شود که اختیار و استقلال دینی، حقوقی، مالی، آبرویی یا جسمی مسلمانان به واسطه سکونت در سرزمین‌های غیر اسلامی مخدوش می‌شود، می‌توان با استناد به قاعده نفی سبیل، از مهاجرتی که به چنین نتیجه‌ای می‌انجامد، جلوگیری نمود.

۴-۲. وجوب حفظ نظام توسط حکومت اسلامی

واژه «نظام» از ریشه «نظم» به معنای رشته متصل کننده مرواریدها، جمع، ملاک، به سامان کردن و تألیف چیزی با چیز دیگر آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۶۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۴۴۳). در سخن فقیهان، نظام در دو معنا به کار رفته است: ۱) اساس اسلام و سرزمین‌های اسلامی (نابینی، ۱۳۷۶، ص ۷۶ و ۲) حکومت سیاسی (رک: موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۱۰). برخی نیز مراد از نظام را نظام متناسب با عصر و زمانه دانسته‌اند (ایروانی، بی تا، ج ۱، ص ۵۲). در فقه اسلامی، عبارت «وجوب حفظ بیضه اسلام» (برای نمونه رک: میرزای قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، صص ۳۶۹-۳۷۰؛ نجفی، ۱۳۶۳، ج ۲۲، ص ۱۹۲) مفهومی است که هم‌تراز با حفظ نظام اسلامی ارزیابی می‌گردد.

در تعریفی عمومی، مراد از نظام، ساختار فراگیری است که آدیان با حفظ آن و نیز منطبق ساختن حرکات خود با آن، به نیک فرجامی می‌رسند (رک: علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵). بر این اساس، انواع مقررات بشری، به شرط سرچشمه گرفتن از حکم عقل و انطباق با مصالح عمومی، در راستای حفظ نظام قرار داشته و نادیده انگاشتن آن‌ها

سبب اختلال در نظام می‌گردد. مفهوم نظام را می‌توان مجموعه‌ای از سامانه‌های زیستی، اجتماعی، اقتصادی، ارزشی، دینی، سیاسی و امنیتی دانست که جامعه بر پایه آن‌ها شکل گرفته و تداوم قوام جامعه در قامت پیکره‌ای واحد، به ثبات این سامانه‌ها وابسته است. به دیگر سخن، کاستی در هر یک از این سامانه‌ها سبب ایجاد تنش، هرج و مرج و ناکارآمدی در روند زیست فعلی یا آتی آدمی خواهد شد. مراد از حفظ نظام در این نوشتار، مفهومی عام است که در راستای حفظ انسانیت، ساختارهای اجتماعی، دین اسلام و تمدن سرزمین‌های مسلمین به کار می‌رود.

تعبیر ذیل در سخن فقیهان با مفهوم حفظ نظام هم‌افق دانسته شده‌اند: «برآوردن حقوق مردم» (عراقی، ۱۴۱۴، ص ۷) و «تأمین نیازهای مردم» (اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۲۱۱). در سوی مقابل، از مفهوم «اختلال در نظام» سخن گفته می‌شود که برای آن نیز تعبیری به کار رفته است؛ از جمله: «فساد امور مردم» (لاری، ۱۳۱۸، ج ۲، ص ۱۵۷)، «هرج و مرج اجتماعی» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۲۰) و «اخلال در امور مسلمین» (همو، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۵۷). هر عملی که سبب ایجاد هرج و مرج شده و در نظام اجتماعی اخلال ایجاد کند، به حکم عقل ممنوع است.

وجوب حفظ نظام و پیشگیری از اختلال در آن، از احکام اولیه‌ای است که به صورت کفایی بر عهده همگان قرار دارد (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۶). بر این اساس می‌توان گفت مقابله با هر عاملی که در نظام معرفتی، دینی، اخلاقی و زیستی جامعه‌ای اختلال ایجاد کند، روا خواهد بود.

حفظ مصالح عمومی تا بدان جا اهمیت دارد که برای تحصیل آن، می‌توان از اعمالی که بالذات حرام نیستند نیز ممانعت نمود (منتظری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۷۰)؛ تا آنجا که برخی فقیهان، آن را اهمّ از ادای واجبات دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۶۳، ج ۲۱، ص ۳۹۵)، به گونه‌ای که هیچ قیدی نمی‌تواند آن را تخصیص بزند (انصاری، ۱۴۱۵، صص ۶۳-۶۴). همچنین، وجوب حفظ نظام و حرمت اختلال در آن به اندازه‌ای مهم است که دست‌مایه‌ای برای تبدیل برخی احکام به عنوان ثانویه می‌گردد. بر این اساس، در پاره‌ای موارد، احکامی که عنوان اولیه آن‌ها طبق نصوص، حرمت است، با کسب عنوان ثانویه و در قامت مقدمه واجب، واجب خواهند شد. اغراضی چون

حفظ حکومت از ضرر دشمنان، دفع گسترش فساد اجتماعی، اخلاقی و مالی و نیز دفع گمراهی از جامعه اسلامی، همگی در ذیل حفظ نظام تعریف می‌شوند.

برخی بر این باورند که اهمیت حفظ نظام اسلامی تا بدان جا است که در مقام تزاخم آن با برخی محرمات، وجوب حفظ نظام مقدم خواهد بود (خویی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۲۵۶). در این حالت، فعل حرام از مرتبه حرمت ساقط می‌شود. برای نمونه، روایات دال بر حرمت ایذاء مؤمن، در فرض پدید آمدن تزاخم با امور مهمی چون حفظ نظام، منصرف می‌شوند. در دیدگاهی دیگر، انجام عملی که حفظ نظام بدان وابسته باشد، از باب مقدمه واجب، واجب است و همچنین عملی که سبب اختلال در نظام شود، از باب مقدمه حرام، حرام خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۴۱۷).

در علوم سیاسی، بنیادهای دولت ملی عبارتند از: سرزمین، حکومت، حاکمیت و جمعیت (رک: عالم، ۱۳۷۷، صص ۱۳۹-۱۴۴). حفظ نظام در این حاکمیت فراگیر ملی، به معنای پاسداری از تمامی این عناصر است. اگر مؤلفه جمعیت دچار خطر شود، یکی از بنیان‌های دولت تضعیف خواهد شد. از مهم‌ترین آثار مهاجرت کلان، خروج نخبگان علمی، اقتصادی و فرهنگی و ایجاد پدیده‌ای به نام «فرار مغزها» است. این امر سبب تضعیف زیرساخت‌های ملی و وابستگی به قدرت‌های بیگانه می‌شود. مطابق قاعده فقهی «سدّ ذرائع»، حکومت اسلامی موظف به پیشگیری از مفسد بالقوه و آینده‌نگرانه است.

بنابراین، مهاجرت کلان نخبگان، متخصصان، صنعت‌گران و نیروی کار، اگر به تضعیف بنیان‌های اقتصادی و علمی نظام اسلامی منجر شود، حکومت در برابر آن مسئول و مکلف است. در این حالت، لازم است که حکومت اسلامی با وضع قوانین و ضوابطی از ماهیت نظام پاسداری کرده و با عملی که موجب اختلال در حفظ نظام می‌گردد، مقابله نماید. مهاجرت بی‌رویه و بی‌ضابطه ساکنان کشورهای اسلامی به مناطق دیگری می‌تواند نظام اسلامی را در ابعادی چون یکپارچگی کلی، میزان نفوس مولد کار و دانش، نیروی نظامی، نیروی مدیریتی و سایر ابعاد مربوط به سرمایه انسانی دچار اختلال کند. از این رو، بایسته است که حکومت اسلامی زمینه‌های بروز چنین مشکلاتی را از طریق ممنوعیت یا تحدید مهاجرت فراهم آورد.

۴-۳. لزوم حفظ نسل

به حکم عقل و آموزه‌های دینی (رک: بقره: ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۶۴؛ انفال: ۲۴)، شرایع الهی هدفمند بوده و برای رسیدن به اهداف خود، برنامه‌ای را سامان داده‌اند. مفهوم «اهداف تشریح» با تعبیری چون «محکّمات دین»، «اصول شریعت»، «ضروریات ثابت از کتاب و سنت»، «اصل و شاهدهی از کتاب»، «اصول کلی به دست آمده از قرآن و سنت»، «منطق قرآن»، «حکم ثابت قرآنی»، «مضمون آیات قرآن»، «روح قرآن و اسلام» و «مقاصد آیات» در نگاه‌های دانشوران مسلمان آمده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۲۴۲، ۳۰۱؛ ج ۹، ص ۲۱۱؛ معرفت، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۱۹؛ سیستانی، ۱۴۱۴، ص ۱۱). درباره تعریف مفهوم «مقاصد شریعت»، معانی ذیل را می‌توان در نوشتارهای دانشوران فریقین مشاهده نمود. برای نمونه، یوسف قرضاوی که خود از سلفیه معاصر است، این معیار را چنین تعریف نموده است: «اهدافی است که احکام کلی در بردارنده امر و نهی و اباحه برای حصول آن‌ها تشریح شده و احکام جزئی برای تحقق آن‌ها در زندگی مکلفان تدوین شده است» (قرضاوی، ۱۳۹۲، ص ۲۲). نگارنده مالکی مذهب کتاب «مقاصد الشریعة الاسلامة» در تعریف آن چنین می‌نگارد: «معانی و حکمت‌هایی که شارع در تمامی حالات تشریح یا بیشتر آن‌ها در نظر گرفته است» (ابن عاشور، ۱۴۲۷، ص ۴۹). همچنین، نویسنده کتاب «اصول الفقه المقارن فیما لائنص فیه» تعریفی به شکل ذیل ارائه نموده است: «مراد از مقاصد شریعت، علل و مصالح و اغراضی است که انگیزه تشریح حکم قرار گرفته‌اند» (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۵).

پایه‌گذاران ضرورت توجه به مقاصد در روند استنباط، در تقسیم‌بندی فراگیر، مقاصد شریعت را در سه حوزه «ضروریات»، «حاجیات» و «تحسینیات» دسته‌بندی نموده‌اند (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۲). مراد از «ضروریات»، مواردی است که گریزی از نیازمندی به آن‌ها نیست. «حاجیات» مواردی هستند که جنبه ضروری نداشته و تنها برای رفع حاجاتی مانند حرج و مشقت در نظر گرفته می‌شوند، مانند لازم بودن اذن ولی در نکاح دختر. «تحسینیات» نیز مواردی هستند که رعایت آن‌ها سبب بهتر شدن زندگی آدمی می‌گردد.

مشهور، ضروریات را در پنج مورد ذیل دانسته‌اند: حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال (میرزای قمی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۲۰۸؛ کاشف الغطاء، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۱؛ سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۳)، و برخی عرض را نیز به این شمار افزوده‌اند (صنقور، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۷۴). حفظ نفس و حفظ نسل را می‌توان ذیل دو حوزه «امنیت فردی» و «امنیت عمومی» جای داد (لک‌زایی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۱) که برآیند توجه به آن‌ها ذیل «امنیت ملی» نمودار می‌گردد.

تعداد جمعیت هر کشوریکی از عناصر تشکیل دهنده قدرت حکومت آن سرزمین است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۵، ص ۱۱۹). از آنجا که حکومت اسلامی موظف است امنیت عمومی و ملی را تأمین و از آن پاسداری نماید، این اختیار را خواهد داشت که در هنگام بروز خطرهای احتمالی برای حفظ نسل نفوس مسلمانان، اقدام متناسب سلبی یا ایجابی انجام دهد. این اختیار حکومتی در حوزه مدیریت منابع انسانی جای می‌گیرد. یکی از زمینه‌های تهدیدکننده نسل مسلمانان، مهاجرت قابل توجه آن‌ها به کشورهای غیرمسلمان و اقامت در آن سرزمین‌هاست. در این حالت، نسل مسلمان در کشورهای اسلامی دچار کاهش شده و نیروی مولد فکری و کاری در اختیار اهداف غیرمسلمان قرار می‌گیرد. از این رو، حکومت اسلامی می‌تواند با وضع قوانین و ضوابطی، از مهاجرت مسلمانان در چنین شرایطی جلوگیری نماید.

امام سجاد علیه السلام نیز در فرازی از دعای خویش برای مرزداران، درباره دشمنان اسلام چنین می‌فرماید: «اللَّهُمَّ عَقِّمِ أَرْحَامَ نِسَائِهِمْ، وَيَيْسِ أَوْلَادَ رِجَالِهِمْ»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۳، ص ۲۰۹). از این فقره می‌توان دریافت که کاهش جمعیت غیرمسلمانان، عاملی استراتژیک در ایجاد قدرت محسوب می‌شود. در ادامه این دعا چنین آمده است: «اللَّهُمَّ وَقِّبْ بِذَلِكَ مَحَالَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَحَصِّنْ بِهِ دِيَارَهُمْ»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۳، ص ۲۰۹). بر اساس این فراز نیز، یکی از مؤلفه‌های اثرگذار بر ایجاد امنیت در بلاد اسلامی، نقصان نیروی انسانی غیرمسلمانان است تا از این طریق در فکر مقابله با کشورهای اسلامی نباشند.

۱. پروردگارا، رجم‌های زنان آنان را نازا ساز و توان باروری مردان آنان را بستان.

۲. خداوند! به واسطه این امور محل سکونت مسلمانان را قوی بدار و سرزمین آنان را حفظ کن.

پس منابع انسانی هر سرزمینی، نیروی مولد و عامل توسعه شمرده می‌شوند، تا جاییکه جمعیت بشر در طول تاریخ همواره عاملی مهم در حفظ منافع جوامع بشری بوده و اهمیت خود را تا به امروز حفظ نموده است. به همین دلیل، کارآمدترین سیاست قدرت‌های سلطه‌گر، تجزیه کشورهای بزرگ و نابودی جمعیت‌های متحد بوده است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۵، ص ۱۱۱).

همچنین، براساس آیه ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (بقره: ۱۹۵)، حفاظت از سلامت جان و نفس در شمار ضروریات عقلی و شرعی قرار دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۲؛ بلاغی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۶۳). اگر مهاجرت سبب خدشه به سلامتی و کاهش نسل مسلمانان شود، دولت اسلامی موظف است از آن جلوگیری نماید.

۴-۴. لزوم حفظ ارزش‌ها و حفظ دین

درباره موضوع بقاء در کشورهای غیراسلامی، فقیهان بر این باورند که اگر زندگی در این کشورها به گونه‌ای باشد که امکان اظهار شعائر اسلام در آن‌ها وجود نداشته باشد، لازم است از این مناطق به سرزمینی هجرت نمود که بتوان آموزه‌ها و شعائر دینی را در آن آشکارا به انجام رساند (مقدس اردبیلی، ۱۴۳۸، ج ۷، ص ۴۶). برای این حکم می‌توان به آیه ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا﴾ (نساء: ۹۷) استناد نمود (برای نمونه رک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴؛ نجفی، ۱۳۶۳، ج ۲۱، صص ۳۴-۳۵؛ شافعی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۲). به نظر می‌رسد در مورد این شرط می‌توان گفت که با وجود امکان تقیّه، اظهار شعائر لزومی نخواهد داشت، چراکه تقیّه خود می‌تواند به نوعی روشی برای زندگی در سرزمین‌های غیراسلامی باشد که آموزه‌ها و شعائر را به نحوی حفظ کند که موجب صدمه به مکلف نگردد.

همچنین، براساس آیه ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ (تحریم: ۶)، رئیس خانواده موظف است افراد تحت تکفل و اطرافیان خویش را از انجام اموری که سبب ایجاد گناه برای آن‌ها می‌شود، بازدارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۷۷؛ جرجانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۰۷). از مفاد این آیه می‌توان دریافت که رهبر جامعه اسلامی به طریق اولی، وظیفه دارد زمینه‌های به خطر افتادن جان و ایمان افراد جامعه را بی‌اثر سازد. یکی از این

زمینه‌ها، جلوگیری از خطرات احتمالی پیش گفته برای افرادی است که قصد مهاجرت به سرزمین‌هایی را دارند که دین یا ایمان آن‌ها در آنجا به خطر می‌افتد. وجوب الزام دولت بر عدم مهاجرت در چنین حالاتی را می‌توان از باب جلوگیری از انجام مقدمه حرام ارزیابی نمود.

احادیثی که با مفهوم «تعرب بعد الهجرة» نیز نقل شده‌اند،^۱ نشانگر پرهیز از مهاجرت به سرزمینی هستند که حفظ دین در آن با مخاطره مواجه است. از مجموع این ادله می‌توان دریافت که هنگام ایجاد اختلال در حفظ ارزش‌ها و شعائر دینی، اصل مهاجرت به کشورهای غیراسلامی نیز مجاز نخواهد بود. از سوی دیگر، حکومت اسلامی وظیفه دارد در پاسداری از شعائر دینی بکوشد. این ادله مؤید آن است که زیست دینی صحیح تنها در سایه محیط سالم دینی ممکن است و مهاجرت به مناطق غیراسلامی خلاف این غرض خواهد بود؛ لذا حکومت باید از این جهت مهاجرت کلان را سامان‌دهی کند. نخستین وظیفه حکومت اسلامی، حفظ دیانت مردم و جلوگیری از تضعیف باورهای اسلامی آنان است. هجرت دسته جمعی به سرزمین‌هایی که دین در آن مهجور است، می‌تواند منجر به استحاله فرهنگی، زوال ایمان نسل‌های بعدی و تضعیف تدریجی شعائر اسلامی گردد.

نتیجه‌گیری

دستاورد‌های نوشتار حاضر را می‌توان به شرح زیر ارائه کرد:

۱. برای مهاجرت مسلمانان به کشورهای غیراسلامی، نمی‌توان حکمی عمومی صادر نمود. عروض مواردی مانند نیاز به تبلیغ دین، خوف از عدم حفظ دین و وجود مصالحی همچون تحصیل علم یا درمان، می‌تواند مهاجرت به این سرزمین‌ها را واجب یا مستحب سازد. در مواردی که توان بر اقامه امور دینی در این سرزمین‌ها وجود نداشته باشد، مهاجرت به آن‌ها حرام یا مکروه خواهد بود. بنابراین، تشخیص موقعیت و شرایط بر عهده مکلف است و تصمیم‌گیری مناسب باید بر اساس آن انجام شود.

۱. برای نمونه: «لَا رِضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ، وَلَا وِصَالَ فِي صِيَامٍ، وَلَا يُتِمُّ بَعْدَ اِخْتِلَامٍ، وَلَا صَمْتَ يَوْمٍ إِلَى اللَّيْلِ، وَلَا تَعَرُّبَ بَعْدَ الْهَجْرَةِ، وَلَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفُتْحِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۰، ص ۸۸۶).

۲. اگر مهاجرت به سرزمین‌های غیراسلامی موجب تسلط غیرمسلمانان یا حکومت‌های آنان بر مهاجران، خانواده آنان یا جامعه اسلامی شود، به حکم قاعده «نفی سبیل» مهاجرت جایز نخواهد بود. مراد از تسلط در این موارد، سلب اختیار از مهاجر و استعلا‌ی غیرمسلمان بر اوست. در چنین شرایطی، حکومت اسلامی بنا بر وظیفه پیش‌گیرانه و نیز مسئولیت ایجابی خود، می‌تواند از مهاجرت ممانعت نماید یا از طریق روش‌های الزامی و حقوقی، مهاجران را به سرزمین‌های اسلامی بازگرداند.

۳. وجوب جلوگیری از اختلال در نظام اسلامی و لزوم حفظ آن، از مؤلفه‌هایی است که مشروعیت دینی و عقلی دخالت حکومت اسلامی در مواجهه با پدیده مهاجرت مسلمانان را توجیه می‌کند. بنابراین، هرگاه مشخص شود که مهاجرت سبب ایجاد اختلال در نظام زیستی جامعه اسلامی یا تهدید کلیت نظام سیاسی می‌شود، لازم است حکومت در منع یا تحدید مهاجرت اقدام نماید.

۴. مدیریت منابع انسانی کشور اسلامی و نگهداری از نیروی مولد علمی، اداری، مدیریتی، کارگری و نظامی اقتضا می‌کند که حکومت اسلامی در برابر مهاجرت کلان، راهکارهای پیشگیرانه و سلبی اتخاذ کند. ادله شرعی و عقلی مبنی بر حفظ نسل مسلمانان و مدیریت آن‌ها، پشتوانه مشروعیت الزام حکومتی بر منع مهاجرت هستند.

۵. اگر مشخص شود که مهاجران توان دینداری و مراقبت بر ادای آموزه‌های دینی در سرزمین‌های دیگر را ندارند، بر دولت اسلامی لازم است که به حکم مسئولیت خود در حفظ دینداری افراد، با اقدامات حقوقی از مهاجرت به چنین سرزمین‌هایی جلوگیری نماید.

پیشنهادها

با توجه به اثبات فقهی مشروعیت الزام حکومتی بر تحدید یا جلوگیری از مهاجرت مسلمانان به کشورهای غیراسلامی، می‌توان راهکارهای زیر را به صورت دستوالعمل، آیین‌نامه یا قوانین قابل تصویب ارائه نمود تا در تحقق حکم پیش‌گفته مؤثر باشند:

۱. ممنوعیت صدورگذرنامه برای افرادی که پیش‌زمینه آسیب‌پذیری ایمانی دارند.
۲. ممنوعیت مهاجرت دائمی به کشورهایی با محیط ضد دینی آشکار.
۳. وضع مجازات قانونی برای باندهای قاچاق انسان یا تسهیل‌کنندگان مهاجرت غیرمجاز به بلاد کفر.
۴. جریمه یا محدودسازی نهادهایی که مهاجرت بدون نظارت و کنترل را تبلیغ می‌کنند.
۵. منع خروج یا مهاجرت اساتید هسته‌ای، پزشکان نادریا کارشناسان صنایع راهبردی.
۶. الزام به خدمت در کشور برای مدت مشخص به‌عنوان شرط استفاده از امکانات و تسهیلات دولتی.
۷. افزودن شرط تعهد بازگشت هنگام صدور مجوز تحصیل در خارج از کشور.
۸. الزام مهاجران مرتبط با نهادهای دولتی - مانند دانشجویان، پزشکان و کارگزاران نظام - به شرکت در دوره‌های معارف اسلامی پیش از اعزام.
۹. ایجاد پیوست فرهنگی و آموزشی در فعالیت‌های مهاجران مسلمان برای حفظ دیانت، هویت دینی و فرهنگی.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابراهیمی، سید نصرالله. (۱۳۸۳ ش). حقوق بین‌المللی خصوصی. تهران: سمت.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ ش). النهایة فی غریب الحدیث والاثار. قم: اسماعیلیان.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). معانی الأخبار. قم: اسلامی.
۵. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸ م). جمهرة اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۰ ق). الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف. قم: خیام.
۷. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۷ ق). مقاصد الشریعة الاسلامیه. تونس: دار سخنون للنشر والتوزیع.
۸. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۳۹۷ ق). السیرة النبویه. بیروت: دار المعرفه.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۱۱. ابن هشام، عبدالملک بن هشام. (۱۴۱۱ ق). السیرة النبویه. بیروت: دار الجیل.
۱۲. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۲۷ ق). حاشیه المکاسب. قم: ذوی القربی.

۸۶. آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ش ۱۰
۱۴. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ ق). *القضاء والشهادات*. قم: کنگره بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ انصاری.
۱۵. انصاری، مرتضی. (۱۴۲۵ ق). *المکاسب*. قم: کنگره بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ انصاری.
۱۶. ایروانی، علی بن عبدالحسین. (بی تا). *حاشیه المکاسب*. بی جا: بی نا.
۱۷. بجنوردی، سید محمدحسن. (۱۳۷۷ ش). *القواعد الفقهیه*. قم: الهادی.
۱۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ ق). *المحاسن*. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. بلاغی، محمد جواد. (بی تا). *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*. قم: وجدانی.
۲۰. جرجانی، ابوالفتح. (۱۳۶۲). *تفسیر شاهیه*. تهران: نوید اسلام.
۲۱. جمعی از پژوهشگران. (۱۴۲۳ ق). *موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت علیهم السلام*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۲۲. حسینی ترکستانی، سید امیرحسین. (۱۳۹۷ ش). *تطبیق قاعده نفی سبیل بر قوانین افغانستان و سند استراتژیک آمریکا*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۳. حسینی طهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۱۵ ق). *رساله نکاحیه یا کاهش جمعیت ضربه ای سهمگین بر پیکر مسلمین*. تهران: حکمت.
۲۴. حسینی طهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۱۸ ق). *ولایة الفقیه*. بیروت: دارالمحجة البيضاء.
۲۵. حسینی مراغی، عبدالفتاح. (۱۴۱۷ ق). *العناوین الفقهیه*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۶. حکیم، سید محسن. (بی تا). *نهج الفقاهه*. قم: ۲۲ بهمن.
۲۷. خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ ق). *موسوعة الامام الخویی*. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۲۸. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۳۸ ش). *لغت نامه فارسی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات الألفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.
۳۰. زارعی سبزواری، عباسعلی. (۱۴۳۰ ق). *القواعد الفقهیه*. قم: اسلامی.
۳۱. زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). *تاج العروس*. بیروت: دارالفکر.
۳۲. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳ ش). *اصول الفقه المقارن فیما لا نص فیہ*. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۳. سعدی، ابوحیب. (۱۴۰۸ ق). *القاموس الفقه لغة واصطلاحاً*. دمشق: دارالفکر.
۳۴. سیستانی، علی. (۱۴۱۴ ق). *الرافد فی علم الاصول*. قم: مکتبه آیه الله سیستانی.
۳۵. شافعی، محمد بن ادريس. (۱۴۱۲ ق). *احکام القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۶. شوکانی، محمد. (۱۴۰۹ ق). *ارشاد الفحول*. بیروت: دارالفکر.
۳۷. شهبازی، آرامش و امیر چهل امیرانی. (۱۳۹۵ ش). *حمایت از مهاجران غیرقانونی در حقوق بین الملل*. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش های حقوقی شهردانش.
۳۸. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۳۰ ق). *موسوعة الشهید الاول*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۳۸۰ ش). *روض الجنان فی شرح ارشاد الازدهان*. قم: بوستان کتاب.

۴۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ ق). مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلاميه.
۴۱. سنقر، محمد. (۱۴۲۸ ق). المعجم الاصولی. قم: دوم، منشورات الطیار.
۴۲. طباطبایی کربلایی، سید علی بن محمد علی. (۱۴۱۸ ق). رياض المسائل. قم: آل البيت عليه السلام.
۴۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ ق). الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الاعلمی.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). مجمع البيان في تفسير القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۴۵. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ ش). مجمع البحرين. تهران: مرتضوی.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبيان في تفسير القرآن. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ ق). المبسوط في فقه الاماميه. تهران: مکتبه المرتضويه.
۴۸. طوفی، سلیمان. (۱۴۰۹ ق). شرح مختصر الروضه. بيروت: دار الفکر.
۴۹. عاصمی، عبدالرحمن بن محمد. (بی تا). حاشية الروض المربع. نرم افزار مکتبه الشامله.
۵۰. عالم، عبدالرحمن. (۱۳۷۷ ش). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
۵۱. عراقی، ضیاء الدین. (۱۴۱۴ ق). شرح تبصرة المتعلمين. قم: اسلامی.
۵۲. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ ق). منتهی المطلب في تحقیق المذهب. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۵۳. علی دوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۸ ش). فقه ومصالح. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۴. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۷ ش). فقه سیاسی. تهران: امیرکبیر.
۵۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). کتاب العین. قم: هجرت.
۵۶. قرضاوی، یوسف. (۱۳۹۲ ش). دراسة في فقه المقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، (ترجمه محمد آزاد شافعی و سید رضا اسعدی). تهران: احسان.
۵۷. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ ش). الجامع لاحکام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۵۸. کاشانی، حبیب الله. (۱۴۰۴ ق). مستقصى مدارک القواعد و منتهی ضوابط الفوائد. قم: المطبعة العلمية.
۵۹. کاشف الغطاء، علی. (۱۴۰۸ ق). مصادر الحکم الشرعی والقانون المدني. نجف: مطبعة الآداب.
۶۰. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ ق). رجال الکشی. مشهد: دانشگاه مشهد.
۶۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ ق). الکافی. قم: دار الحدیث.
۶۲. کوکسال، اسماعیل. (۲۰۰۰ م). تغییر الاحکام في الشريعة الإسلامية. بيروت: دار الرسالة.
۶۳. لاری، سید عبدالحسین. (۱۳۱۸ ق). التعليقة على المكاسب. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۶۴. لک زایی، نجف. (۱۳۹۳). «مطالعات فقه امنیتی». پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۳۶، صص ۱۸۱-۲۰۶.
۶۵. مروزی، اسحاق بن منصور. (۱۴۲۵ ق). مسائل الامام احمد بن حنبل واسحاق بن راهويه. مدینه: عماده البحث العلمي.
۶۶. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۷. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ ق). مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول عليه السلام. تهران: دار المکتبه الإسلامية.

۸۸ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ش ۱۰

۶۸. محسنی، محمد آصف. (۱۳۸۷ ش). *حدود الشریعه*. قم: بوستان کتاب.
۶۹. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۲۳ ق). *معارض الاصول* (طبع جدید). لندن: مؤسسه امام علی علیه السلام.
۷۰. محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ ق). *جامع المقاصد فی شرح القواعد*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۷۱. مصطفوی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۱ ق). *القواعد الفقهیه*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۷۲. معرفت، محمد هادی. (۱۴۲۹ ق). *التفسیر الأثری الجامع*. قم: مؤسسه تمهید.
۷۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (بی تا). *زبدة البیان فی احکام القرآن*. تهران: المكتبة المرتضوية.
۷۴. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۳۸ ق). *مجمع الفائدة والبرهان*. قم: اسلامی.
۷۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ ق). *استفتائات*. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۷۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷ ش). *انوار الفقاهه*. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۷۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳ ش). *تفسیر نمونه*. تهران: اسلامی.
۷۸. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۸ ق). *دراسات فی ولاية الفقیه وفقه الدولة الاسلامیه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷۹. موسوی خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۱ ش). *توضیح المسائل (امام و مراجع)*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸۰. موسوی خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۹ ش). *کتاب البیع*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی علیه السلام.
۸۱. میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۴۳۰ ق). *القوانین المحکمة فی الاصول*. قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
۸۲. میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۳۷۱ ش). *جامع الشتات*. تهران: کیهان.
۸۳. میری رستمی، سید محمد و همکاران. (۱۳۹۸ ش). «بررسی الزامات بین المللی در مواجهه با قاعده نفی سبیل و تأثیر آن در بقاء نظام از منظر قرآن وفقه امامیه». *مطالعات قرآنی*، شماره ۴، صص ۱۱۱-۱۳۸.
۸۴. نایینی، محمد حسین. (۱۳۷۶ ش). *فوائد الاصول*. قم: اسلامی.
۸۵. نباتیان، محمد اسماعیل. (۱۴۰۰ ش). *فقه و امنیت: امنیت پژوهی در تراث فقه شیعه*. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸۶. نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۳ ش). *جواهر الکلام*. تهران: اسلامی.
۸۷. نووی، یحیی بن شرف. (بی تا). *المجموع شرح المهذب*. مدینه: مكتبة المسجد النبوی صلی الله علیه و آله و سلم.
۸۸. یزدی، محمد. (۱۴۱۵ ق). *فقه القرآن*. قم: اسماعیلیان.



The Position of Imamate of Friday Prayer (Ṣalāt al-Jumu‘ah) in the Jurisprudence of Islamic Jurisprudential Schools

Asadollah Rezaei¹ ✓

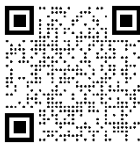
1. Corresponding Author, Level 4 Seminary Student, Jurisprudence and Islamic Teachings, Qom, Iran; PhD in Comparative Studies of Jurisprudential Schools, University of Religions and Denominations, Researcher Colleague at the International Mustafa Research Center, Qom, Iran. Email: arizaiy@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 24 September 2025
Accepted: 23 November 2025
Available online 1 December 2025

Keywords:
Friday, Friday Prayer (Ṣalāt al-Jumu‘ah), Position, Imamiyah, Schools of Thought (Madhāhib), Jurisprudential Schools, Sunnis (Ahl al-Sunnah).



ABSTRACT

After the grand annual Congress of Hajj, Friday Prayer (*Ṣalāt al-Jumu‘ah*) is the most magnificent weekly religious-political gathering that places Muslims, on the most virtuous day of the week, at the same time and in a single row, in worship of the One and Unique God. The Imamate of the Friday Prayer and the sermons delivered therein are among the most important pillars of this collective worship, and all schools of thought emphasize the significance and central role of the Friday Prayer leader (*Imām al-Jumu‘ah*). However, there is no consensus among the jurisprudential schools on whether the position of the Friday Prayer Imamate is considered an official position that acquires legitimacy through the presence of the ruler (*Hākim*) or his representative, or not. The findings of the present research, with a comparative approach based on a library method and data analysis, indicate that although Imami jurists are divided into two groups – those who "deny" and those who "affirm" the positional nature of the Friday Prayer Imamate during the era of occultation (*‘Aṣr al-Ghaybah*) – nevertheless, considering the qualification (*Taqyīd*) of the absolute nature (*Itlāq*) of the narrations of the chapter on the legitimacy of Friday Prayer, the positional nature of the Friday Prayer Imamate has been accepted by contemporary jurists. However, in Sunni jurisprudence, only the Hanafis emphasize the positional nature of the Friday Prayer Imamate and do not consider a prayer valid without the presence of the ruler (even if unjust, *Jā‘ir*), or his deputy, or without his permission. Although the other jurisprudential schools do not deny the recommendation (*Istihbāb*) of the presence or permission of the ruler, they do not consider it a position.

Cite this article: Rezaei, A. (2025). The Position of Imamate of Friday Prayer (Ṣalāt al-Jumu‘ah) in the Jurisprudence of Islamic Jurisprudential Schools. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 6(10), 89-110. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.2160>



© The Author(s)

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



منصب امامت جمعه در فقه مذاهب فقهی

اسدالله رضایی^۱

۱. نویسنده مسئول، سطح ۴ حوزه علمی، رشته فقه و معارف اسلامی. قم، ایران؛ دکتری مطالعات تطبیقی مذاهب فقهی، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، پژوهشگر همکار پژوهشگاه بین‌المللی المصلی المصطفی (ص). قم، ایران. رایانامه:

arizaiy@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	
تاریخ دریافت: ۰۷/۰۲/۱۴۰۴	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۲	
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰	
کلیدواژه‌ها: جمعه، نماز جمعه، منصب، امامیه، مذاهب، مذاهب فقهی، اهل سنت.	
	

استناد: رضایی، اسدالله. (۱۴۰۴). منصب امامت جمعه در فقه مذاهب فقهی. آموزه‌های فقه‌عبادی، ۶(۱۰)، ۸۹-۱۱۰.

<https://doi.org/10.30513/jwd.2025.2160>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه

یکی از محوری‌ترین ستون‌های نماز جمعه، امام جمعه است. تمامی مذاهب اسلامی، به دلیل این‌که اقامه نماز جمعه بدون جماعت صحیح نیست، جایگاه امامت آن را مهم ارزیابی کرده و همواره برای آن ارزش اجتماعی و معنوی قائل بوده‌اند.

از نظر تاریخی، با توجه به این‌که اهل سنت همواره حکومت در اختیار داشته‌اند، امامت نماز جمعه را منصب حکومتی شمرده و این جایگاه را از آن پیامبر خدا ﷺ و جانشینان او و امیران و حاکمان اسلامی می‌دانند. همچنین، توده مردم نیز حضور در نماز جمعه را وظیفه دینی و سنت خویش می‌دانستند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ص ۴۸-۴۹).

در مقابل، شیعیان از یک سو امامت جمعه را منصب می‌دانند و از سوی دیگر، چون حکومت در اختیار نداشته‌اند، رابطه عقیدتی و دینی میان مردم و حکومت برقرار نبوده است؛ از این رو، هرگاه شیعیان حکومت داشته‌اند، توده مردم همواره در نماز جمعه شرکت نمی‌کردند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ص ۴۹).

در شرایط کنونی، میان مذاهب اسلامی نسبت به ضرورت حضور حاکم یا نماینده او یا اذن او در نماز جمعه، هماهنگی وجود ندارد. با این حال، همه اتفاق نظر دارند که امام جمعه در شرایط عادی باید فردی پرهیزگار، عادل، عالم و آشنا به مسائل روز اسلام باشد. برخی گرایش‌های فقهی، در شرایط غیرعادی، امامت فرد فاسق یا غیرعادل را نیز تجویز می‌کنند.

هرچند در پیشینه این تحقیق، مقالاتی همچون «شرایط امامت جمعه از نگاه مذاهب اسلامی» (مصطفی جعفرپیشه، طلوع، شماره ۱۰ و ۱۱، ۱۳۸۳)، «امامت جمعه با منصب حکومتی» (سید جواد ورعی، شماره ۳۴، ۱۳۷۹) و «منصب امامت جمعه و مذاهب اسلامی» (مصطفی جعفرپیشه، بهمن ۱۳۹۳) موجود است، اما پژوهش پیش رو در چند جنبه برجسته‌تر است: بررسی موضع فقهای قدیم و معاصر امامیه نسبت به منصب بودن امامت جمعه در عصرهای حضور و غیبت؛ تحلیل دیدگاه‌های

مذاهب پنجگانه نسبت به منصب امامت جمعه به صورت مستند و مستدل؛ و توجه به جزئیات دقیق تر وظایف امام جمعه. این ویژگی‌ها از امتیازات این تحقیق محسوب می‌شوند.

۱. موقعیت امام جمعه از دیدگاه امامیه

با توجه به روایات رسیده (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱۱)، فقهای امامیه در عصر غیبت را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: گروهی امامت جمعه را منصب می‌دانند و گروه دیگر، منصب بودن آن را برای غیر امام معصوم منکر می‌شوند و آن را از خصایص امام معصوم می‌شمارند. واژه منصب از ریشه «نصب» به معنای برپا داشتن و عمود کردن چیزی گرفته شده است (ابن فارس، ۱۳۸۷، ص ۹۵۵) و در آن، مفهوم رفعت و علو نیز نهفته است (فیومی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۶۰۷).

بر اساس نظر گروه نخست، اگرچه امامت جمعه در دوران حکومت صفویان به عنوان منصب رسمی و حکومتی مرسوم شد (طهرانی، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۲۸)، اما پیش‌زمینه‌های آن، همانند تعیین مُصعب بن عمیر در تاریخ اسلام، وجود داشته است (صالحی شامی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۵).

۱-۱. منصب بودن امامت جمعه

طرفداران این دیدگاه، با اینکه منصب بودن امامت جمعه را پذیرفته‌اند، اما از زوایای مختلف، به سه قرائت متفاوت منتهی شده است.

۱-۱-۱. امامت جمعه منصب خاص معصوم علیه السلام

بر اساس نظر سید مرتضی، جمله او: «ولا جُمَعَةَ إِلَّا مَعَ إِمَامٍ أَوْ مَن يَنْصَبُهُ الْإِمَامُ الْعَادِلُ» (۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۷۲) نشان می‌دهد که در نزد امامیه، امامت جمعه منحصر به معصوم است. ابی‌عیلی حمزه بن عبدالعزیز مشهور به سلار نیز با توجه به عبارت: «صَلَاةُ الْجُمُعَةِ فَرَضٌ مَعَ حُضُورِ إِمَامٍ الْأَصْلُ أَوْ مَن يَقُومُ مَقَامَهُ» (۱۴۰۴، ص ۷۷) این دیدگاه را تأیید می‌کند.

ابن‌ادریس حلی با استناد به عبارت: «إِنَّ ذَلِكَ [جمعه] لَا يَجُوزُ فِي حَالِ الْإِسْتِثَارِ

الإمام» (۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۶) و علامه حلی با تقویت دیدگاه سلا روا بن ادریس، آن را «قوی» می‌داند (۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۴۳). همچنین فاضل آبی ضمن تأیید منع اقامه جمعه در عصر غیبت (۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۷۷) و طباطبایی با تفسیر عبارت «السُّلطان العادل» به معصوم علیه السلام (۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۱۶) و منع اذن عام برای فقیه جامع‌الشروط جهت اقامه نماز جمعه (۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۵۹)، این منصب را خاص معصوم می‌شمارند. دیدگاه مشابهی نزد نراقی (۱۴۲۹، ج ۶، ص ۵۹) و بروجردی (منتظری، ۱۴۱۶، ص ۶۹) نیز مشاهده می‌شود.

ویژگی مهم این قرائت، فتوا بر عدم جواز اقامه جمعه در زمان غیبت به جای نماز ظهر است، مگر به صورت احتیاط و همراه با ظهر (نراقی، ۱۴۲۹، ج ۶، ص ۶۹؛ منتظری، ۱۴۱۶، ص ۶۹-۷۰). بر این اساس، امامت جمعه منصب خاص معصوم است و در زمان غیبت، جایگزینی نماز جمعه به جای نماز ظهر را جائز نمی‌دانند.

۱-۲. امامت جمعه، منصب عام معصوم در عصر حضور و فقیه در عصر

غیبت

گروه دوم، در عین تجویز نماز جمعه در عصر غیبت، امامت آن را از اختصاصات معصوم علیه السلام نمی‌شمارند، بلکه معتقدند امامت جمعه از مناصب مربوط به امامت است؛ خواه امامت بالإصالة و معصوم (در عصر حضور) باشد یا بالتیابه و فقیه جامع‌الشرایط (در عصر غیبت) (جعفرپیشه، ۱۳۸۴، ص ۶۲). شیخ طوسی (۱۴۰۰، ص ۱۰۳ و ۳۰۲)، علامه حلی (۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۷۳)، شهید اول (۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸۶)، فاضل مقداد (۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۳۱)، محقق کرکی (۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۶۰)، حسن کرکی (جعفریان، ۱۴۲۳، ص ۱۸۸)، خوانساری (جعفریان، ۱۴۲۳، ص ۶۸۱) و امام خمینی (۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۶۸)، از چهره‌هایی هستند که این دیدگاه را ارائه داده‌اند (جعفرپیشه، ۱۳۸۴، ص ۶۲-۶۵).

۱-۳. عمومیت منصب امامت جمعه

سومین گروه از فقهای امامیه، در این که امامت جمعه در عصر حضور، منصب امام عادل و از آن امام معصوم علیه السلام است، تردیدی ندارند؛ اما این که آیا این عنوان، نایب عام و فقهای دوران غیبت را نیز دربرمی‌گیرد یا نه، هر چند دیدگاه صریحی در

این باره ارائه نشده است، برخی گفته‌ها به گونه‌ای بر عام بودن آن دلالت دارد که شامل فقهای عصر غیبت نیز می‌شود. از جمله عبارت: «صَلَاةُ الْجُمُعَةِ فَرَضٌ عَلَيِ الْمُؤْمِنِينَ، حُضُورُهَا مَعَ الْإِمَامِ فِي الْمِصْرِ الَّذِي هُوَ فِيهِ وَحُضُورُهَا مَعَ أَمْرَائِهِ فِي الْأَمْصَارِ وَالْقُرَى الثَّانِيَةِ عَنْهُ» از ابن ابی عقیل (۱۴۱۳، ص ۲۵۲)، و جمله: «وَيَحْضُرُ الْإِمَامُ الْعَادِلُ أَوْ مَنْ نَصَبَهُ أَوْ مَنْ جَرَى مَجْرَاهُ» (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۱۱، ص ۱۵۳؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۰۰)، از ابن براج، و تعبیر: «صَلَاةُ الْجُمُعَةِ لَا تَصِحُّ وَلَا تَنْعَقَدُ إِلَّا بِحُضُورِ السُّلْطَانِ الْعَادِلِ أَوْ مَنْ يَأْمُرُهُ هُوَ» (کیدری، ۱۴۱۶، ص ۸۵)، از کیدری، و عبارت: «فِيهَا: مَا يُخْضَعُ، وَهِيَ حُضُورُ إِمَامِ الْأَصْلِ، أَوْ مَنْ نَصَبَهُ (وَنَابَ) عَنْهُ لِأَهْلِيَّتِهِ وَكَمَالِ خِصَالِهِ الْمُعْتَبَرَةِ» (۱۴۱۴، ص ۹۷)، از ابن ابی‌المجد حلبی، و جمله: «حُضُورُ السُّلْطَانِ أَوْ مَنْ نَصَبَهُ لِذَلِكَ» (۱۴۰۸، ص ۱۰۳)، از ابن حمزه طوسی، و نیز عبارات قطب راوندی (۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۳۳)، سیّد بن زهره حلبی (۱۴۱۷، ص ۹۰) و ابن سعید حلّی (۱۴۰۵، ص ۹۴)، همگی ناظر به این دیدگاه عام است.

بنابراین، هرچند دیدگاه فرهیختگان امامیه در گروه سوم صریح نیست، می‌توان قدرمتیقن آن را منصب خاص بودن امامت جمعه دانست و آن را در گروه دوم ادغام کرد (جعفرپیشه، ۱۳۸۴، ص ۷۱). در این صورت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اکثر فقهای امامیه، نماز جمعه در عصر غیبت را واجب تخییری دانسته و امامت آن را منصب خاص معصوم علیه السلام [در زمان حضور] و گماردگان خاص یا عام او (مجتهد جامع‌الشرایط) می‌دانند.

۱-۲. نفی منصب بودن امامت جمعه در عصر غیبت

امامت جمعه در عصر حضور، منصب خاص است؛ براین اساس، امام معصوم علیه السلام یا نایب خاص یا عام او مجاز به اقامه نماز جمعه‌اند. اما در عصر غیبت، که شرط حضور امام علیه السلام فراهم نیست، دیدگاه دوم فقیهان امامیه، شرط حضور امام را الغا نموده و معتقد است که خود مؤمنان، با فراهم شدن سایر شرایط، می‌توانند به اقامه نماز جمعه، بی‌آنکه کسی به این سمت منصوب شود (به نصب خاص یا عام)، مبادرت کنند. در این قسمت، به چهره‌های شاخص دیدگاه نفی منصب بودن امامت جمعه اشاره می‌شود:

- اطلاق عبارت شیخ صدوق می‌رساند که با فراهم شدن شرایط جمعه برای هفت نفر و نبود خوف و هراس، یکی از آن هفت نفر امامت جمعه را عهده‌دار می‌شود، بی‌آنکه نصبی صورت گرفته باشد (ابن بابویه، ۱۴۱۸، ص ۱۴۵).
- شیخ مفید، امامت جمعه را از آن کسی می‌داند که واجد شرایط باشد و از شرط خاصی به عنوان منصب بودن آن، اعم از حضور معصوم علیه السلام یا نایب او، خودداری می‌کند (۱۴۱۷، ص ۱۶۳).
- ابی‌الصّلاح حلّبی، ضمن پذیرش منصب بودن امامت جمعه، در صورت عدم دسترسی به امام علیه السلام در عصر غیبت یا نایب او، اقامه نماز جمعه توسط امام واجد شرایط را تجویز می‌کند، هر چند نصبی صورت نگرفته باشد (۱۴۰۳، ص ۱۵۱).
- محقق حلّی، با اینکه منصب امامت جمعه در زمان حضور را با استناد به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و خلفای پس از او غیر قابل تردید می‌داند (۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۸۰)، ولی نسبت به عصر غیبت، بدون آنکه نصب یا اذن امام را مطرح کند، اقامه جمعه را مستحب می‌شمارد (۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۸).
- شهید ثانی، از معدود افرادی است که بی‌پرده از وجوب تعیینی نماز جمعه با نفی منصب بودن امامت جمعه در عصر غیبت دفاع می‌کند و از میان دیدگاه‌های سه‌گانه مطرح، دیدگاه اکثر قریب به اتفاق را می‌پذیرد؛ بدین معنا که با فراهم بودن سایر شرایط، عدم لزوم شرط بودن اذن امام را برمی‌گزیند (جعفریان، ۱۴۲۳، ص ۱۳۷).
- اکثر فقهای اخباری مسلک، چون شیخ حرّ عاملی (۱۴۰۹، ج ۷، ص ۳۰۹-۳۱۰)، مجلسی اول (۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۶۸)، فیض کاشانی (۱۴۰۱، ص ۱۲) و یوسف بحرانی (۱۴۰۵، ص ۹ و ۳۷۸)، دیدگاه وجوب عینی نماز جمعه و منصب نبودن امامت آن در عصر غیبت را ارائه می‌دهند.

۱-۳. جمع‌بندی و تحلیل دیدگاه‌ها

با توجه به دیدگاه‌های طرح شده، باید گفت: اولاً، همه فقیهان اصولی امامیه، به ویژه قدما، نسبت به منصب بودن امامت جمعه در عصر حضور اتفاق نظر دارند و آن را به اجماع، منصب خاص می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۲۶). در دوران غیبت، با اینکه بسیاری از آنان اذن عام را برای فقیه جامع‌الشرایط قائل‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۰،

ج ۱، ص ۶۶۳)، اما برخی (چون شهید ثانی) آن را لازم نمی‌دانند (جعفریان، ۱۴۲۳، ص ۱۳۷)، گرچه گفته شده است وی از نظرش در «رسالة صلاة الجمعة» که در نوجوانی آن را نوشته، برگشته و قائل به تخییر شده است (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۴).

ثانیاً، دیدگاه فقیهان اخباری مسلک مبنی بر منصب نبودن امامت جمعه، با این ویژگی که صرفاً ظاهر روایات را معیار قرار می‌دهند و قرائن دیگر را نادیده می‌انگارند، نمی‌تواند به اجماع فراگیر فقیهان امامیه خلل وارد کند (جعفرپیشه، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳)؛ زیرا اجماع مورد نظر از زمان قدمای امامیه مشهور بوده، بلکه جزء ضروریات دین محسوب می‌شده است (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۱۱، ص ۱۷۹-۱۸۹)، در حالی که دیدگاه نفی منصبیت امامت جمعه در اواخر قرن دهم ظهور پیدا کرد و به زودی (قرن یازدهم) به افول گرایید (جعفرپیشه، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳).

ثالثاً، دیدگاه فقیهان امامیه در عصر غیبت در دو جهت قابل بررسی است: نخست اینکه، علی‌رغم اتفاق نظر بر این که نماز جمعه در عصر حضور واجب عینی و جزء ضروریات دین است، در دوران غیبت مبانی سه‌گانه «عدم مشروعیت»، «وجوب تعیینی» و «وجوب تخییری» نماز جمعه مطرح است. این اختلاف مبنا ناشی از این پرسش است که آیا وجوب تعیینی زمان حضور و به‌پیروآن، منصب بودن امامت جمعه همچنان باقی است، یا اینکه در «مشروعیت» و «وجوب» آن، حضور امام یا منصوب امام به صورت عام شرط لازم است؟ (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۳). اکثر فقیهان معاصر (کاشف الغطاء، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۵۴۷؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۵؛ سبزواری، بی‌تا، ص ۱۵۰؛ اراکی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۵۸؛ تبریزی، ۱۴۲۷، ج ۷، ص ۱۷۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲، ص ۱۷۲؛ فیاض، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۸۰) وجوب تعیینی زمان حضور را در این زمان منتفی می‌دانند، ولی بی‌تردید مشروعیت آن را نفی نمی‌کنند؛ و این، معنای «وجوب تخییری» نماز جمعه است. بر همین مبنا، اکثر فقیهان معاصر به وجوب تخییری به اذن عام فتوا داده‌اند (تبریزی، ۱۴۲۷، ج ۷، ص ۱۷۸؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ص ۷۶). بر این اساس، دیدگاه برخی قدما همانند سلار و ابن ادریس مبنی بر عدم جواز جمعه در عصر غیبت - که ناشی از نفی دو جنبه مشروعیت و وجوب تعیینی است - با این راهکار که غیبت، وجوب تعیینی را منتفی می‌سازد نه مشروعیت را، حل می‌شود. همچنین مراد از «جواز» در برخی تعابیر

فقیهان شیعه، جواز به معنای خاص، یعنی تساوی طرفین نماز جمعه نیست، بلکه جواز به معنای اعم، یعنی مطلق «إذن» است (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۷۸)؛ چنان که مقصود از «استحباب» نیز به معنای خاص نیست، بلکه مقصود، أفضل دوفرده و خوب تخییری است (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۷۸-۳۷۹).

دوم اینکه اختلاف فقها در منصب دانستن امامت جمعه یا عدم آن، ناشی از زاویه نگاه آنان به انبوه روایات وارد شده در این باب است (جعفرپیشه، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰-۱۵۱)؛ بدین معنا که دیدگاه وجوب تعیینی نماز جمعه و به تبع آن، منصب نبودن امامت جمعه، حاصل مطلق انگاشتن دلایل لفظی وجوب نماز جمعه و عدم تقیید آن‌ها به حضور امام یا نایب او (در عصر حضور و غیبت) است؛ در حالی که این نگاه از سوی گروهی دیگر از فقها پذیرفته نشده است. دلیل این امر آن است که چنین اطلاقی بر وجوب تعیینی، اولاً تا پیش از شهید ثانی سابقه نداشته و حتی برخی فقها، مانند سلار و ابن ادریس، به عدم جواز نماز جمعه بدون حضور امام فتوا داده‌اند (سلار، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۶). با وجود این تسالم آرا مبنی بر اشتراط حاکم عادل تا پیش از شهید ثانی، نمی‌توان اطلاق وجوب تعیینی و به تبع آن، منصب نبودن امامت جمعه را پذیرفت و از شرط حاکم عادل دست کشید؛ دست کم این تسالم آرا می‌تواند به عنوان قرینه‌ای لُبی و مقامی بر تقیید اطلاق روایات تلقی شود (جعفرپیشه، ۱۳۸۴، ص ۱۵۲).

ثانیاً، سیره عملی پیروان مکتب اهل البیت علیهم‌السلام در طول تاریخ تا زمان حضور، که نماز جمعه را همانند دیگر فرایض تعیینی، با نگاه وجوب تعیینی تلقی نکرده‌اند، قرینه‌ای دیگر بر عدم اطلاق روایات است؛ زیرا اگر چنین اطلاقی وجود داشت، چرا خود آنان، با وجود نقل روایات مورد نظر، نه به اقامه آن مبادرت کرده‌اند و نه به وجوب تعیینی آن فتوا داده‌اند؟ (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۷-۲۸).

بنابراین، روایات وجوب نماز جمعه، با توجه به قرائن یاد شده از یک سو و ملاحظه لزوم جلوگیری از بی‌نظمی، هرج و مرج و تأمین آرامش اجتماعی از سوی دیگر، نه تنها دلالت بر اطلاق ندارند، بلکه مؤید دیدگاه اکثر فقهای معاصرند که قائل به وجوب تخییری نماز جمعه بوده و امامت آن را منصبی به اذن عام حاکم عادل می‌دانند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴).

۲. منصب بودن امامت جمعه از دیدگاه حنفی‌ها

عالمان حنفی نسبت به جایگاه امامت جمعه، دیدگاهی متمایزتر از دیگر گرایش‌های فقهی اهل سنت دارند. برای تبیین دیدگاه آنان، چند نکته قابل بررسی است:

۲-۱. منصب بودن امامت جمعه

حنفی‌ها امامت جمعه را منصب و مقامی رسمی می‌دانند و بدون حضور حاکم اسلامی (هرچند غیر عادل) یا نایب او و یا اذن عام وی (محمود طهماز، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۱۹)، اقامه نماز جمعه را ناصحیح می‌شمارند. حتی اگر سلطان نماز را با اطرافیان در قصر اقامه کند، ولی درهای قصر به عنوان اذن عام باز باشد، اقامه نماز جمعه جایز است، هرچند مردم او را نبینند (سرخسی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۴)؛ زیرا یکی از شرایط صحت و انعقاد نماز جمعه نزد آنان، حضور سلطان یا اذن عام اوست (کاسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۸۷).

منصب بودن امامت جمعه از نگاه این گرایش فقهی، مبتنی بر دلایل زیر است:

- حدیث پیامبر خدا ﷺ: شرط بودن حضور سلطان یا نایب وی اذن او، در سخنان پیامبر خدا ﷺ به صراحت آمده است؛ آنجا که فرمود: کسی که نماز جمعه را از روی سبک شمردن یا انکار آن ترک کند، در حالی که امامی عادل یا ظالم وجود دارد، خداوند پراکندگی آنان را سامان ندهد و در کارشان برکت قرار ندهد: «فَسَن تَرَكْهَا [الْجُمُعَةَ] فِي حَيَاتِي أَوْ بَعْدِي، وَلَهُ إِمَامٌ عَادِلٌ أَوْ جَائِرٌ، اسْتِخْفَافًا بِهَا أَوْ جُحُودًا لَهَا، فَلَا جَمَعَ اللَّهُ لَهُ شَمْلُهُ، وَلَا بَارَكَ لَهُ فِي أَمْرِهِ»

(ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۳۴۳، ح ۱۰۸۱). این روایت، به صراحت بر شرطیت حضور سلطان - با اولویت عدالت - یا منصب بودن امامت جمعه دلالت دارد (کاسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۸۷). در عصر حاضر نیز اذن عام، با اشتها محلی به نام جمعه (هیئة کبار العلماء، ۱۴۳۲، ج ۲۷، ص ۲۰۳)، یا صدور اجازه برای بنای مسجدی جهت اقامه جمعه، یا اجازه دادن به فردی که او نیز به شخص دیگری اجازه دهد و به همین ترتیب، در تحقق منصب کفایت می‌کند (محمود طهماز، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۱۸).

- **وظیفه محوله والیان؛** اکثر عالمان حنفی با استناد به جمله منسوب به پیامبر خدا ﷺ: «أَرْبَعُ إِلَيَّ الْوَلَاةُ»، امامت جمعه و اقامه آن را یکی از وظایف والیان می دانند (کاسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۸۷؛ ابن مازة البخاری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۴۳). با این حال، حدیث بودن این عبارت ثابت نشده و در حاشیه «بدائع الصنائع» این عبارت به حسن بن یوسف نسبت داده شده است (کاسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۸۷؛ سرخسی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۴؛ ابن مازة البخاری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۴۳).

- **پیشگیری از ایجاد فتنه؛** اهمیت نماز جمعه و اجتماع گسترده مردم در هر هفته، این ضرورت را پدید می آورد که متولی و اداره کننده آن، سلطان یا نایب واجد صلاحیت او باشد؛ زیرا امامت و رهبری مردم یک شهر، اولاً نوعی زمینه برتری جویی بر دیگران ایجاد می کند و این برتری طلبی، انگیزه افرادی را که هوای ریاست و قدرت در سر می پرورانند، تحریک می نماید و در نهایت، هرج و مرج، آشوب و پیامدهای فراوان دیگری را در پی دارد. از این رو، اختیار این امر به والی و حاکم سپرده شده است تا هر کس را که صلاح می داند، برگزیند (سرخسی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۴). ثانیاً، منصب نبودن امامت جمعه ممکن است به حضور گروه یا قشری بینجامد که با اغراض شخصی به اقامه جمعه اقدام کنند و دیگر طوایف و گرایش ها از آن محروم شوند، یا آنکه در جمعه های نخست حضور آنان پررنگ باشد، اما در جمعه های بعدی آن شور و استمرار از میان برود (کاسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۸۷؛ سرخسی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۴؛ ابن مازة البخاری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۴۳).

۲-۲. تجویز امامت غیر عادل

هر چند عدالت امام جمعه، مورد اتفاق همه مسلمانان است، اما در صورت نبود امام جمعه عادل منصوب، حنفی ها اقامه نماز جمعه به امامت امام غیر عادل را - به استناد حدیث پیامبر ﷺ: «وَلَهُ إِمَامٌ عَادِلٌ أَوْ جَائِرٌ» - که در اثر کودتا و غلبه به حاکمیت رسیده باشد، تجویز می کنند (ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۳۴۳، ح ۱۰۸۱). بر این اساس، گروهی از فقیهان حنفی، شرط دوم صحت و انعقاد نماز جمعه را مطلق حضور سلطان، والی یا حاکم - هر چند غیر عادل - می دانند و تأکید می کنند که حتی اگر حاکم از راه کودتا به قدرت رسیده باشد یا زن باشد، صدور دستور اقامه نماز

۱۰۰ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ش ۱۰

جمعه از سوی او جایز است، نه آن که خود او عهده دار اقامه آن شود: «وَالثَّانِي (السُّلْطَان) وَلَوْ مُتَعَلِّبًا أَوْ امْرَأَةً، فَيَجُوزُ أَمْرُهَا بِإِقَامَتِهَا لَا إِقَامَتَهَا» (تمرتاشی، ۱۴۳۲، ج ۳، ص ۹؛ ابن عابدین، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۵۰؛ ابن مازة البخاری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۴۵).

به عبارت دیگر، نه تنها اقامه نماز جمعه به امامت حاکم یا والی منصوب و مأذون - همانند قاضی شهر - در عبارت فوق مفروغ عنه است، بلکه هرکسی که از راه کودتا و غلبه به قدرت رسیده باشد، اعم از مرد یا زن، می تواند خود یا دیگری را مأمور اقامه نماز جمعه کند؛ زیرا هرچند همه مذاهب اسلامی سلطنت زن را جایز نمی دانند، اما در صورت دستیابی او به قدرت، صدور دستور اقامه نماز جمعه از سوی وی مجاز شمرده شده است (تمرتاشی، ۱۴۳۲، ج ۳، ص ۱۵۰؛ ابن مازة البخاری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۴۵).

۲-۳. خطیب بودن امام جمعه

گذشته از جایگاه امامت امام جمعه، خطیب بودن وی نیز نزد فقیهان حنفی تردیدناپذیر است و به اتفاق نظر، خطابه در نماز جمعه را از آن امام جمعه منصوب می دانند (ابن مازة البخاری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۴۹؛ رامفوری، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۶۷؛ سرخسی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۴؛ کاسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۸۹؛ هیئة كبار العلماء، ۱۴۳۲، ج ۲۷، ص ۲۰۱). اما در این که اقامه دو خطبه واجب است یا یک خطبه، حنفی ها برخلاف دیگران، یک خطبه را - که عرفاً عنوان «خطبه» بر آن صدق کند - کافی می دانند (کاسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۹۰).

همچنین اموری چون: تقدّم خطبه بر نماز (هیئة كبار العلماء، ۱۴۳۲، ج ۲۷، ص ۲۰۱؛ کاسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۸۹)، اقامه خطبه پس از زوال (کاسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۸۹)، و جهربه قرائت نماز (محمود طهماز، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۲۰)، از شرایط صحت خطبه امام جمعه به شمار می آورند. افزون بر این، ارائه دو خطبه با فاصله ای اندک (محمود طهماز، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۲۰)، اقامه خطبه در حال ایستاده (کاسانی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۵۹۲؛ سرخسی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۴)، حمد و ثنای الهی، شهادت بر وحدانیت خداوند، گواهی بر رسالت پیامبر ﷺ و صلوات بر او، وعظ و تذکر و قرائت سوره ای از قرآن در خطبه نخست؛ و نیز حمد و ثنا، صلوات بر رسول خدا، و دعا برای مردان و زنان مؤمن در خطبه دوم، همراه با طهارت و ستر عورت هنگام خطبه (کاسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۹۰-۵۹۱؛ ابن مازة البخاری،

منصب امامت جمعه در فقه مذاهب فقهی / اسدالله رضایی ۱۰۱

۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۵۱؛ محمود طهماز، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۲۰، از جمله آداب و شرایطی است که برای خطبه ذکر شده است. همچنین اختصار در خطبه (ابن مازة البخاری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۵۳) و قرائت سوره «الْجُمُعَة» در رکعت اول و «الْمُنَافِقُونَ» در رکعت دوم هیئت کبار العلماء، ۱۴۳۲، ج ۲۷، ص ۲۰۷، از امور استحبابی است که امام جماعت مأمور به رعایت آن هاست.

اما در این که آیا خطیب می تواند غیر از امام جماعت جمعه باشد یا نه، برخی مانعی برای آن نمی بینند (صقر، ۱۴۳۲، ج ۳، ص ۴۰۸)، لیکن برخی دیگر آن را مشروط می دانند؛ بدین معنا که اولاً امام جمعه - به هر دلیلی - به شخص دیگری دستور اقامه نماز بدهد. ثانیاً، کسی می تواند امامت نماز جمعه را بر عهده گیرد که واجد شرایط بوده و شاهد خطبه ها باشد. همچنین اگر امام، شخصی را مأمور اقامه جماعت کند و او به سبب جنابت فاقد شرایط لازم باشد، می تواند فرد دیگری را به عنوان جانشین خود تعیین نماید (سرخسی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۵-۲۶).

۳. جایگاه امام جمعه از دیدگاه مالکی

مهم ترین تفاوت دیدگاه مالکی ها با دو گرایش پیشین در این است که امامت جمعه را «مَنْصَب» و مقام رسمی نمی دانند و آن را همانند امامت جماعت در نمازهای یومیه به حساب می آورند (مالک بن انس، بی تا، ج ۱، ص ۲۳۲؛ ابن عبدالبر، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۳۲). از این رو، فتوایی: «وَتَصِحُّ الْجُمُعَةُ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ وَلَا تَصِحُّ بِغَيْرِ خُطْبَةٍ وَلَا بِغَيْرِ جَمَاعَةٍ وَلَا بِغَيْرِ إِمَامٍ مِنْ أَوْلَاهَا إِلَى آخِرِهَا» (ابن عاصم النمری، ۱۴۰۰، ص ۲۴۹)، صریح در نفی منصب بودن امامت آن است.

اما با توجه به اهمیت و ویژگی های نماز جمعه (ابن عبدالبر، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۱۱۵)، اموری را برای امامت جمعه مورد لحاظ قرار می دهند؛ از جمله وحدت شخصیت خطیب و امام جمعه، مگر در صورت معذور بودن خطیب برای اقامه نماز (غریانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۳۶؛ مجاجی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۱۵۹)، مشروط بودن صحت خطبه به زبان عربی (حتی برای غیر عرب) هر چند ترجمه آن برای غیر عرب مجاز است (غریانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۳۷؛ مجاجی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۱۵۸)، ایراد خطبه بعد از زوال و قبل از نماز

۱۰۲ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ش ۱۰

(فاسی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۵۴)، در مسجد (غریانی، ۱۴۲۶، ص ۵۳۷)، ارائه خطبه با لحن رسا و بلند و در حال ایستاده (ابن عبدالبر، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۱۲۹؛ فاسی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۵۶) و متصل بودن خطبه به نماز (غریانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۳۸) از جمله مواردی است که خطیب جمعه موظف به رعایت آن‌هاست.

گذشته از آن، در اصل وجوب اقامه خطبه توسط امام جمعه نزد مالکیه اختلافی نیست (ابن عبدالبر، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۱۲۷)، اما در این که امام جمعه موظف به اقامه دو خطبه باشد، فقیهان مالکی دیدگاه هماهنگی ندارند؛ ظاهر عبارت برخی، لزوماً دو خطبه را فرض می‌داند (ابن عاصم النمری، ۱۴۰۰، ص ۲۵۰؛ ابن عبدالبر، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۱۲۴-۱۲۵؛ عبدی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۱۵۷)، در حالی که برخی دیگر تصریح به استحباب دو خطبه می‌کنند (غریانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۳۷؛ علیش، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۶۶).

با این وجود، اموری چون: اقامه جمعه توسط سلطان و حاکم اسلامی (ابن عبدالبر، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۳۴)، سلام امام جمعه به حضار هنگام ورود به مسجد (غریانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۳۵)، اقامه خطبه بر منبر یا جایی مرتفع (غریانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۳۶)، به مقدار صدق عرفی خطبه (مجاجی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۱۵۸)، حمد و ثنا، درود بر پیامبر و وعظ و تذکر در خطبه (مجاجی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۱۵۸)، قرائت مقداری از قرآن (خطاب، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۹۵)، طهارت هنگام خطبه (غریانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۳۵)، قرائت سوره «الْجُمُعَة» و «الْغَاشِيَة» به ترتیب در رکعت اول و دوم نماز (غریانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۳۵)، رسایی در خطبه و تکیه بر عصا (غریانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۳۵)، و استقبال از خطیب (مجاجی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۱۶۰)، از مندوبات خطیب و امام جمعه به شمار می‌روند.

بنابراین، می‌توان تفاوت اساسی دیدگاه مالکیه و حنفیه را در منصب دانستن یا ندانستن امامت جمعه شمرده و در امور استحبابی مربوط به امام جمعه تا حدودی هماهنگی مشاهده کرد.

۴. موقعیت امام جمعه از دیدگاه شافعی

خود امام شافعی، نه تنها امامت جمعه را «مَنْصَب» نمی‌داند، بلکه امامت هر کسی، حتی عبد و مسافری که مکلف به نماز جمعه نیست، را جایز می‌داند (شافعی،

۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۹۲؛ شربینی، بی تا، ص ۴۸۵). هرچند برخی از فقهای شافعیه بر خلاف امام مذهب، اذن حاکم را مستحب می دانند (دمیاتی، بی تا، ج ۲، ص ۵۸).

دلیل شافعیه بر نفی منصب امامت جمعه، دواستدلال اصلی است:

۱. علی بن ابی طالب علیه السلام نماز عید را در زمان حصر عثمان بن عفان اقامه کرد، در حالی که او نه سلطان بود و نه امیر (شافعی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۹۲).

۲. حدیثی از ابوهریره از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است: «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ»، که اطلاق دارد و اقامه جمعه را مشروط به حضور سلطان یا اذن او نمی داند (بیهقی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۹، ح ۷۰۸۰؛ نووی، ۱۴۱۸، ج ۲، ۹۹۲، ح ۳۵۴۶؛ متقی هندی، ۱۴۰۱، ج ۶، ص ۵۶، ح ۱۴۸۱۵).

بنابراین، منصب امامت جمعه نزد شافعیه منتفی است و استدلال های احناف مبنی بر منصب بودن آن، ناقص تلقی می شود (ماوردی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۶۲). هرچند از دیدگاه امامیه، اقدام علی علیه السلام به اقامه نماز عید در زمان حصر عثمان روشن است و جایگاه او در این زمینه اهمیت دارد، همچنین مسأله عدم تفاوت جمعه با عید نیاز به بررسی دارد.

با این حال، یکی از شروط ششگانه صحت نماز جمعه از دیدگاه شافعیه، اقامه دو خطبه توسط خطیب است، که شامل ارکان پنجگانه: حمد خدا، صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و آله، توصیه به تقوا (هرسه با الفاظ معین: حمد، صلاة و وصیة)، دعا برای مؤمنان و قرائت مقداری از قرآن است (نووی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۰؛ شربینی، بی تا، ص ۴۸۶-۴۸۹؛ زحیلی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۱۲-۵۱۴).

همچنین، شرایطی چون اقامه خطبه بعد از زوال، ایستاده جلوس وسط دو خطبه، طهارت و با صدای رسا و بلند، ستر عورت، عربی بودن خطبه، حضور چهل نفر، و موالات در اجزای خطبه (زحیلی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۱۰-۵۱۱)، رعایت می شود و امام جمعه موظف به اجرای آن هاست.

علاوه بر این، امور مستحبی خطیب مانند اقامه خطبه بر منبر، سلام بر حضار، نشستن هنگام اذان، بلیغ بدون خطبه، اقتصاد در خطبه، پشت به قبله و روبه مردم، جلوس میان دو خطبه به مقدار قرائت سوره اخلاص، عدم گزافه گویی درباره اوصاف سلاطین و ختم خطبه به استغفار (نووی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۵؛ شربینی، بی تا،

۱۰۴ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ش ۱۰

ص ۴۹۳-۴۹۴؛ زحیلی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۸)، جایگاه و نقش امام جمعه را مهم و ارزشمند ارزیابی می‌کند.

بنابراین، اهمیت نماز جمعه و جایگاه امامت آن با شرایط و ارکان ویژه‌ای که گفته شد به نظر می‌رسد با تجویز امامت فاجر، عبد و مسافر، هماهنگی ندارد، بلکه بیشتر با منصب بودن آن سازگارتر است.

۵. جایگاه امام جمعه از دیدگاه حنبلی‌ها

حنبلی‌ها، ضمن اینکه نماز جمعه را واجب عینی (مقدسی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۱۳۵؛ ابن قدامه، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۳۸۸)، مستقل از نماز ظهر (بُهوتی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۴۸۵)، و اقامه آن را به جماعت فرض می‌دانند، نه تنها امامت آن را منصب نمی‌شمارند، بلکه اذن امام یا حاکم اسلامی را نیز شرط صحت آن نمی‌دانند (مقدسی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۱۵۴؛ بهوتی، ۱۴۳۳، ص ۴۷۸).

با این حال، حنبلی‌ها حضور در نماز جمعه به امامت حاکم فاسد و حتی خوارج را نیز تجویز می‌کنند و فرمان حاکم در امور جمعه را مطاع می‌دانند (مقدسی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۱۵۴؛ بهوتی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۳۱۱).

اقامه دو خطبه پیش از نماز جمعه، با هدف تأسی به رسول الله ﷺ (مرداوی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۷۱)، جزء وظایف الزامی امام جمعه است و باید در زمان معین ارائه گردد. هر دو خطبه باید شامل حمد خدا، صلوات بر پیامبر، قرائت بخشی از قرآن، توصیه به تقوا و موعظه باشد (ابن قدامه، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰؛ ابن قدامه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۲)، با رعایت ترتیب میان اجزای خطبه، جهر به خطبه‌ها، همراه نیت و به زبان نمازگزار (نه الزاماً عربی) اجرا شود (ابن قدامه، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۰۰؛ مقدسی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۱۶۹-۱۷۰)، هر چند طهارت خطیب هنگام اقامه خطبه شرط نیست (مقدسی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۱۷۱).

امور استحبابی و توصیه شده شامل اقامه خطبه‌ها بر منبر به صورت ایستاده، سلام به نمازگزاران، نشستن کوتاه میان دو خطبه، جهر به قرائت بخشی از قرآن و رعایت سایر آداب است که امام جمعه مأمور به رعایت آن‌ها می‌شود (ابن قدامه، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۰۲-۴۰۳؛ بهوتی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۴۸۸-۴۸۹).

نتیجه‌گیری

موقعیت و جایگاه امامت جمعه، نه تنها میان فقهای امامیه و اهل سنت مورد اختلاف است، بلکه میان گرایش‌های مختلف این دو مکتب، هماهنگی کامل وجود ندارد. در میان فقهای امامیه، اجماعی بر منصب خاص بودن امامت جمعه در عصر حضور وجود دارد، اما در دوران غیبت دیدگاه‌ها متفاوت است: گروهی با استناد به اطلاق برخی روایات، منصب بودن آن را نفی می‌کنند، در حالی که گروه دیگر، به ویژه فقهای معاصر، با تقييد اطلاق روایات ونفی وجوب تعیینی نماز جمعه، بر وجوب تخییری آن و در عین حال بر منصب بودن امامت تأکید دارند.

در میان فقهای اهل سنت، تنها حنفی‌ها امامت جمعه را منصب می‌دانند و اقامه آن را به اذن حاکم اسلامی، حتی اگر غیر عادل باشد، مشروط می‌کنند، در حالی که دیگر گرایش‌های فقهی اهل سنت، مستحب بودن اذن حاکم را انکار نمی‌کنند.

با وجود اختلاف در منصب بودن امامت جمعه، همه فقهای مذاهب پنجگانه، اهمیت خطبه‌ها و اجزای آن را تأیید می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که در مسائل مربوط به شرایط امامت جمعه (به جز عدالت) و ارکان و محتوای خطبه، تا حدود زیادی همسویی میان فقهای مذاهب، به ویژه اهل سنت، برقرار است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی‌المجد، علی بن حسن حلبی. (۱۴۱۴ق). *إشارة السبق إلى معرفة الحق*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن ابی‌عقیل، حسن بن علی عمانی. (۱۴۱۳ق). *حياة ابن أبي عقیل و فقهه*. قم: مرکز معجم فقهی.
۴. ابن ادريس الحلّی، محمد بن منصور. (۱۴۱۰ق). *السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی الصدوق. (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*. تهران: نشر جهان.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی الصدوق. (۱۴۱۸ق). *الهدایة فی الأصول والفروع*. قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام.
۷. ابن بزّاج، عبدالعزیز طرابلسی. (۱۴۰۶ق). *المهذّب*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- ١٠٦ آموزه های فقه عبادی، دوره ٦، بهار و تابستان ١٤٠٤، ش ١٥
٨. ابن حمزه الطوسی، محمد بن علی. (١٤٠٨ق). *الوسيلة إلى نيل الفضيلة*. قم: کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.
٩. ابن زهره، حمزه بن علی حسینی حلبی. (١٤١٧ق). *غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع*. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
١٠. ابن سعید حلی، یحیی. (١٤٠٥ق). *الجامع للشرائع*. قم: مؤسسه سید الشهداء العلمية.
١١. ابن عابدین، محمد امین. (١٤٢٥ق). *حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الابصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان*. بیروت: دارالفکر.
١٢. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله قرطبی. (١٤٠٥ق). *الكافي في فقه أهل المدينة المالكي*. تحقیق: محمد محمد الموریتانی. ریاض: مكتبة الرياض الحديثة.
١٣. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله قرطبی. (١٤٢١ق). *الاستنكار*. تحقیق: سالم محمد عطا، محمد علی معوض. بیروت: دارالکتب العلمية.
١٤. ابن فارس، احمد. (١٣٨٧ش). *ترتيب مقاييس اللغة*. ترتیب و تنقیح: علی العسکری و حیدر المسجدي. قم: مرکز دراسات الحوزة والجامعة.
١٥. ابن قدامه، عبد الرحمن بن ابراهیم. (١٤٢٦ق). *العمدة شرح العمدة*. تحقیق: صلاح بن محمد عویضة. بیروت: دارالکتب العلمیه.
١٦. ابن قدامه، عبدالله بن احمد. (بی تا). *المغني*. ویلیه: الشرح الكبير لعبد الرحمن بن محمد بن احمد. بیروت: دارالکتب العربی.
١٧. ابن ماجه، محمد بن یزید. (بی تا). *سنن ابن ماجه*. تحقیق: فؤاد عبد الباقی. بیروت: دارالفکر.
١٨. ابن مازة البخاری، محمود بن صدر الشریعه. (١٤٢٤ق). *المحیط البهرانی لمسائل المسبوط*. اخراج و مقدمه: نعیم أشرف نورا احمد. ریاض: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية والمجلس العلمي.
١٩. ابی الصلاح الحلبي، تقی الدین بن نجم الدین. (١٤٠٣ق). *الكافي في الفقه*. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین عليه السلام.
٢٠. اراکی، محمد علی. (١٤١٤ق). *المسائل الواضحه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
٢١. امام خمینی، سید روح الله موسوی. (١٣٦٦ش). *استفتائات جلد اول*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٢٢. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم. (١٤٠٥ق). *الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٢٣. بیهوتی، محمد بن احمد الشهير بالخلوتی. (١٤٣٣ق). *حاشية الخلوتی على منتهی الإیرادات*. تحقیق: سامی بن محمد عبدالله الصقیر. سوریه: مؤسسه النوادر؛ لبنان: شرکت دار النوادر اللبناهیة؛ کویت: شرکت النوادر الكويتیه.
٢٤. بیهقی، احمد بن حسین بن علی. (١٤٣١ق). *السنة الكبرى*. تحقیق: محمد عبد القادر عطا. مکه مکرمه: مكتبة دارالباز.
٢٥. تبریزی، جواد بن علی. (١٤٢٧ق). *صراط النجاة*. قم: دار الصدیقة الطاهرة.
٢٦. تمرتاشی، شمس الدین. (١٤٣٢ق). *رد المختار على الدر المختار حاشية ابن عابدین*. تحقیق: عبد المجید طعمة حلبی. بیروت: دارالمعرفه.

- ١٠٧..... منصب امامت جمعه در فقه مذاهب فقهي / اسدالله رضايي
٢٧. جعفر پيشه فرد، مصطفى. (١٣٨٤ ش). منصب امامت جمعه در حكومت اسلامي. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبري. اول.
٢٨. جعفر بن خضر، كاشف الغطاء. (١٤٢٢ ق). كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء. قم: دفتر تبليغات اسلامي.
٢٩. جعفریان، رسول. (١٤٢٣ ق). دوازده رساله فقهي درباره نماز جمعه. قم: انصاريان.
٣٥. حر عاملي، محمد بن حسن. (١٤٠٩ ق). وسائل الشيعه. تحقيق مؤسسه آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث. قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام).
٣١. حطاب الرعيني، محمد بن محمد بن عبد الرحمن. (١٤٢٣ ق). مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل. تحقيق: زكريا عميرات. بي جا: دار عالم الكتب.
٣٢. خويي، سيد ابوالقاسم. (١٤١٥ ق). منهاج الصالحين. قم: مدينة العلم.
٣٣. خويي، سيد ابوالقاسم. (١٤١٨ ق). التنقيح في شرح العروة الوثقى. مقرن: ميرزا علي غروي؛ اشراف: لطفی. قم: بي نا.
٣٤. دميّاتي، ابي بكر بن سيد محمد شطا. (بي تا). حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين. بيروت: دار الفكر.
٣٥. رامفوري، محمد عمر. (١٤٢٩ ق). البنائية في شرح الهداية لأبي محمد محمد بن أحمد العيني. بيروت: دار الفكر.
٣٦. راوندي، قطب الدين سعيد بن عبدالله. (١٤٥٥ ق). فقه القرآن. قم: كتابخانه آية الله مرعشي نجفي.
٣٧. زحيلي، محمد. (١٤٣١ ق). المعتمد في الفقه الشافعي. دمشق: دار القلم.
٣٨. سبزواري، سيد عبدالأعلى. (بي تا). جامع الأحكام الشرعية. قم: مؤسسه المنار.
٣٩. سرخسي، ابوبكر محمد. (١٤٢١ ق). المبسوط. مقدمه: خليل محيي الدين الميس. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٤٥. سلار، حمزه بن عبدالعزيز ديلمی. (١٤٥٤ ق). المراسم العلوية والأحكام النبوية في الفقه الإمامي. قم: منشورات الحرمین.
٤١. شافعي، محمد بن ادريس. (١٣٩٣ ق). الأم. بيروت: دار المعرفة.
٤٢. شربيني، محمد بن محمد خطيب. (بي تا). معني المحتاج إلي معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (تصحيح علي عاشور). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٤٣. شريف المرتضى، علي بن حسين. (١٤٥٥ ق). رسائل الشريف المرتضى. قم: دار القرآن الكريم.
٤٤. شهيد اول، محمد بن مكي عاملی. (١٤١٧ ق). الدروس الشرعية في فقه الإمامية. تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامي.
٤٥. شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملی. (١٤١٥ ق). التروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، (محمشي: كلانتر). قم: داوری.
٤٦. صالحی شامی، محمد بن يوسف. (١٤١٤ ق). سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، (تحقيق عادل احمد عبدالموجود وعلی محمد معوض). بيروت: دار الكتب العلمية.
٤٧. صقر، عطيه. (١٤٣٢ ق). موسوعة أحسن الكلام في الفتاوى والأحكام. قاهره: مكتبة وهبه.

- ١٠٨ آموزه‌های فقه عبادی، دورهٔ ٦، بهار و تابستان ١٤٠٤، ش ١٥
٤٨. طباطبایی، سید علی. (١٤١٨ق). ریاض المسائل في تحقیق الأحكام بالادلة. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
٤٩. طوسی، محمد بن حسن. (١٤٠٥ق). النهاية في مجرد الفقه والفتاوى (تک جلدی). بیروت: دار الكتاب العربی.
٥٥. طوسی، محمد بن حسن. (١٤٠٧ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٥١. طهرانی، آقابزرگ. (بی تا). الدرر الی تصانیف الشیعه. بیروت: دار الأضواء.
٥٢. عبدری، محمد بن یوسف. (١٣٩٨ق). التاج والإكلیل لمختصر خليل. بیروت: دار الفکر.
٥٣. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (١٤٢٥ق). تحریر الأحكام الشریعة علی مذهب الإمامیة، (با اشراف جعفر سبحانی؛ تحقیق ابراهیم بهادری). قم: مؤسسه الامام صادق عليه السلام.
٥٤. علیش، محمد. (١٤٠٩ق). منح الجلیل شرح علی مختصر سید خليل. بیروت: دار الفکر.
٥٥. غریانی، صادق عبدالرحمن. (١٤٢٦ق). مدونة الفقه المالکی وأدلته. بیروت: مؤسسه الريان.
٥٦. فاسی، علی بن القطان. (١٤٢٤ق). الإقناع في مسائل الإجماع، (تحقیق وشرح فاروق حماده). دمشق: دار القلم.
٥٧. فاضل آبی، حسن بن ابی طالب. (١٤١٧ق). كشف الرموز في شرح مختصر النافع. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٥٨. فاضل لنکرانی، محمد. (١٤٢٢ق). الأحكام الواضحة. قم: مرکز فقهی أئمة الأطهار.
٥٩. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری. (١٤٠٤ق). التنقيح الرائع لمختصر الشرائع. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
٦٥. فیاض، محمد اسحاق. (١٤١٩ق). منهاج الصالحین. قم: مکتبه آیه الله العظمی الشیخ محمد اسحاق الفیاض.
٦١. فیض کاشانی، محمد محسن. (١٤٥١ق). الشهاب الثاقب في وجوب صلاة الجمعة العینی. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
٦٢. فیومی، احمد بن محمد بن علی. (١٤٢٥ق). المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير للرافعی. قم: دار الهجرة.
٦٣. کاسانی، ابی بکر بن سعود حنفی. (١٤٣١ق). بدائع الصنائع في ترتیب الشرائع، (با مقدمه عبدالرزاق حلبی؛ تحقیق محمد عدنان بن یاسین درویش). بیروت: دار احياء التراث العربی.
٦٤. کیدری، قطب الدین محمد بن حسین. (١٤١٦ق). إصباح الشيعة بمصباح الشريعة. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
٦٥. مالک بن انس بن مالک بن عامر الأصبیحی. (بی تا). المدونة الكبرى، (تحقیق زکریا عمیرات). بیروت: دار الکتب العلمیة.
٦٦. ماوردی، علی بن محمد بن حبیب. (١٤٢٤ق). الحاوی الكبير، (تحقیق و اخراج احادیث: محمود مطرحی). بیروت: دار الفکر.
٦٧. متقی هندی، علی بن حسام الدین. (١٤٥١ق). كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، (تحقیق بکری حیانی و صفوة السقا). بیروت: مؤسسه الرساله.

منصب امامت جمعه در فقه مذاهب فقهي / اسدالله رضايي ١٠٩

٦٨. مجاجي، محمد سكمال. (١٤٣١ق). المهذب من الفقه المالكي وأدلته. الجزائر: دار الوعي؛ دمشق: دار القلم.

٦٩. مجلسي، محمد تقى. (١٤٠٦ق). روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه. قم: مؤسسه فرهنگي اسلامي كوشانبور.

٧٠. مجلسي، محمد باقر. (١٤٠٣ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٧١. محقق حلي، جعفر بن حسن. (١٤٠٨ق). شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. قم: اسماعيليان.

٧٢. محقق كركي، علي بن حسين. (١٤٠٩ق). رسائل المحقق الكركي. قم: كتابخانه آية الله مرعشي نجفي ودفتر نشر اسلامي.

٧٣. محقق كركي، علي بن حسين. (١٤١٤ق). جامع المقاصد في شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت للإحياء التراث.

٧٤. محمود طهماز، عبد الحميد. (١٤٣٥ق). الفقه الحنفي في ثوبه الجديد. دمشق: دار القلم.

٧٥. مرداوي، علي بن سليمان دمشقي. (١٤١٩ق). الإنصاف في معرفة الراجح مع الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٧٦. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان عكبري. (١٤١٣ق). المتقنه. قم: كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد.

٧٧. مقدسي، محمد بن محمد مفلح. (١٤٢٤ق). كتاب الفروع، (همراه با تصحيح الفروع وحاشيه ابن قندش). بيروت: مؤسسه الرساله.

٧٨. منتظري، حسين علي. (١٤١٦ق). البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، (گزارش درس: آقا حسين طباطبايي بروجردي). قم: مكتبة آية الله العظمى المنتظري.

٧٩. نجفي، محمد حسن. (١٩٨١م). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، (تحقيق وتعليق و اشرف عباس قوچاني). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٨٠. نراقي، احمد بن محمد مهدي. (١٤٢٩ق). مستند الشيعة في أحكام الشريعة. بيروت: مؤسسه آل البيت للإحياء التراث.

٨١. نووي، محيي الدين يحيى بن شرف. (١٤١٨ق). خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، (تحقيق حسين اسماعيل الجمل). بيروت: مؤسسه الرساله.

٨٢. نووي، محيي الدين يحيى بن شرف. (١٤٢٧ق). روضة الطالبين وعمدة المفتين، (تحقيق خليل بن مأمون شيخا). بيروت: دار المعرفة.

٨٣. هاشمي رفسنجاني، اكبر. (١٣٨٣ش). «أبعاد فقهي، سياسي واجتماعي نماز جمعه». مجله حكومت اسلامي، ٢٩، ص ٤٧-٥٨.

٨٤. هيئت كبار العلماء الإسلام. (١٤٣٢ق). الموسوعة الفقهيه. بلوچستان پاکستان: حاجي مولوي محمد هاشم نقشبندي؛ مكتبة علوم إسلامية.



From Interpretative Perspective to Jurisprudential Foundation: Analyzing the Evolution of Verse 99 of Sūrah Al-Tawbah as the Conditionality of 'Intention of Proximity' (Qaṣd-e Qorbt)

Meysam Shoaib¹ | Reza Mollazadeh Yamchi²

1. Corresponding Author, PhD Graduate, Department of Jurisprudence, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: m.shoaib68@gmail.com
2. Postdoctoral in Quranic Sciences and Hadith, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; Researcher at the Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi, Mashhad, Iran. Email: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 19 August 2025
Revised: 5 September 2025
Accepted: 30 September 2025
Available online 4 October 2025

Keywords:
Intention of Proximity (Qaṣd-e Qorbt), Evolution of Inference, Jurisprudential Interpretation of the Quran, Identification of the Effective Cause (Tanqīh-e Manāṭ), Verse 99 of Sūrah Al-Tawbah.



ABSTRACT

Verse 99 of Sūrah Al-Tawbah is the subject of a fundamental evolution in the logic of juristic inference. This verse, which in the exegetical tradition was understood as an "external proposition" praising a group of Bedouins, has been transformed in the Imami jurisprudential tradition into a "real proposition" and the foundation for the general rule of the "necessity of the intention of proximity" in acts of worship (*Ebādāt*). Employing a descriptive-analytical method with a comparative approach, this study examines the mechanisms underlying this transition from description to prescription. The findings indicate that this process is the product of systematic interaction between a theological foundation "the necessity of sincerity in servitude" and a jurisprudential tool "the identification and purification of the effective cause (*Tanqīh-e manāṭ*)". In this model, the theological principle prepares the ground for identifying the verse as suitable evidence. Subsequently, the jurisprudential tool, by eliminating the specificities of the case, extracts and generalizes the "intention of seeking proximity" as the "cause for praise". This methodical interaction not only elevates a descriptive statement into a constitutive legal rule and transforms an ethical virtue into a condition for juridical validity, but also reveals the dynamic logic through which Islamic jurisprudence formulates normative rules from the historical-ethical narratives of the Quran.

Cite this article: Shoaib, M.; Mollazadeh Yamchi, R. (2025). From Interpretative Perspective to Jurisprudential Foundation: Analyzing the Evolution of Verse 99 of Sūrah Al-Tawbah as the Conditionality of 'Intention of Proximity' (Qaṣd-e Qorbt). *Jurisprudence of worship Doctrines*, 6(10), 111-134. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7351.1233>





از نگاه تفسیری تا بنیاد فقهی؛ تحلیل تطور آیه ۹۹ سوره توبه به مثابه شرطیت «قصد قربت»

میثم شعیب^۱ | رضا ملازاده یامچی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری، گروه فقه، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: m.shoab68@gmail.com
۲. پسادکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. پژوهشگر بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۱۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۷/۱۲</p> <p>کلیدواژه‌ها:</p> <p>قصد قربت، تطور استنباط، تفسیر فقهی قرآن، تنقیح مناط، آیه ۹۹ سوره توبه.</p>	<p>آیه ۹۹ سوره توبه، موضوع تطوری بنیادین در منطق استنباط است. این آیه که در سنت تفسیری به مثابه «قضیه خارجی» در مدح گروهی از اعراب فهمیده شده، در سنت فقهی امامیه به «قضیه حقیقه» و بنیاد قاعده عام «لزوم قصد قربت» در عبادات بدل شده است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد تطبیقی، سازوکارهای این گذار از توصیف به تجویز را کالبدشکافی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد این فرایند محصول تعامل نظام‌مند مبنایی کلامی (لزوم اخلاص در عبودیت) با ابزاری اصولی (تنقیح مناط) است. در این مدل، اصل کلامی زمینه را برای شناسایی آیه به‌عنوان مستندی مناسب فراهم می‌کند و سپس، ابزار اصولی با الغای خصوصیات مورد، «نیت تقرب» را به‌عنوان «علت مدح» استخراج و تعمیم می‌دهد. این تعامل روشمند نه تنها گزاره‌ای توصیفی را به قاعده‌ای تأسیسی و فضیلتی اخلاقی را به شرط صحت فقهی ارتقا داده است، بلکه پویایی منطق قاعده‌سازی فقهی از متون تاریخی - اخلاقی قرآن را آشکار می‌سازد.</p>



استناد: شعیب، میثم؛ ملازاده یامچی، رضا. (۱۴۰۴). از نگاه تفسیری تا بنیاد فقهی؛ تحلیل تطور آیه ۹۹ سوره توبه به مثابه شرطیت «قصد قربت». آموزه‌های فقه‌عبادی، ۶(۱۰)، ۱۱۱-۱۳۴. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7351.1233>



مقدمه

در منظومه معرفتی علوم اسلامی، متون مقدس همواره در کانون تنشی پویا میان «دلالیت اولیه» و «استنباط ثانویه» قرار داشته‌اند. این تنش، که در نقطه تلاقی علوم تفسیر، فقه و اصول فقه به اوج خود می‌رسد، بستری برای شکل‌گیری دقیق‌ترین مباحث استنباطی فراهم آورده است. آیه ۹۹ سوره توبه، به عنوان یک مطالعه موردی برجسته، این فرایند را به شکلی شفاف به تصویر می‌کشد: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ...﴾.

در قرائت نخست و در چارچوب سنت تفسیری، این آیه یک «قضیه خارجی» است؛ گزاره‌ای توصیفی که به مدح گروهی مشخص از بادیه‌نشینان مؤمن در صدر اسلام، همچون بنی مُقَرَّن از قبیله مزینه (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۵؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۸۶۷)، می‌پردازد. در این افق معنایی، دلالیت آیه به لحاظ تاریخی و مصداقی، مقید و محدود است.

با این همه، همین متن در گذار به ساحت استنباط فقهی امامیه، دستخوش تطوری بنیادین می‌شود. فقها با اعمال سازوکارهای اجتهادی، آیه را از قید سیاق تاریخی آن رها کرده و به یک «قضیه حقیقیه» و بنیانی برای تأسیس یک قاعده فقهی عام، یعنی «لزوم نیت قربت در ماهیت تمام عبادات»، بدل ساخته‌اند. استدلال ابن‌زهرة (۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۳) در غنیه النزوع که مدح الهی از این گروه را دلیلی بر شرطیت «قصد قربت» برای همه مکلفان می‌داند، نقطه عطفی در این فرایند است که در آثار فقه‌های متأخری چون شهید اول (۱۴۳۰ق، ج ۶، ص ۲۰) و محقق کرکی (۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۱) به یک اصل مسلم فقهی تبدیل می‌شود.

این چرخش از «توصیف یک فضیلت خاص» به «تجویز یک شرط عام»، پرسش محوری این پژوهش را صورت بندی می‌کند: چه مبانی و سازوکارهای استدلالی در حوزه‌های تفسیر، اصول فقه و کلام، این تطوردلالی را ممکن و موجه ساخته است؟ این مقاله در پی کالبدشکافی این گذار استنباطی و تحلیل انتقادی فرایندی است که طی آن، یک متن مقید، به بنیادی برای یک قاعده عام بدل گشته است.

پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که مواجهه با آیه ۹۹ سوره توبه، در سه جریان فکری متمایز قابل ردیابی است. جریان نخست، رویکرد غالب «تفسیری تاریخی - اثباتی» است که بدنه اصلی سنت تفسیری، اعم از شیعه و سنی، را تشکیل می‌دهد. در این جریان، که آثاری چون «جامع البیان» طبری (۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۵)، «الکشاف» زمخشری (۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۳)، «التفسیر الکبیر» فخر رازی (۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۲۶) و «مجمع البیان» طبرسی (۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۹۶) نمایندگان برجسته آن هستند، همت اصلی مفسر بر تثبیت معنای آیه از طریق ارجاع به شأن نزول، لغت و روایات متمرکز است. روش شناسی این جریان اساساً «پس‌نگر» بوده و در پی تطبیق متن با واقعیت تاریخی زمان نزول است.

جریان دوم، رویکرد «تأویلی - باطنی» است که هر چند در اقلیت قرار دارد، اما ظرفیت متن برای خروج از بافتار اولیه را به خوبی نشان می‌دهد. این رویکرد در تفسیر اسماعیلی و به ویژه در «تأویل الدعائم» نعمان بن محمد (ابن حیون، بی تا، ج ۳، ص ۲۷۲) تجلی می‌یابد؛ تفسیری که با روشی نمادین، مفاهیمی چون «اعراب» و «مدینه» را به اصطلاحاتی فنی در منظومه کلامی - سیاسی خود بدل می‌کند.

جریان سوم، رویکرد «فقهی انتزاعی - تأسیسی» است که فقهای امامیه آن را نمایندگی می‌کنند. در این جریان، روش شناسی از حالت «اثباتی» به حالت «تأسیسی» تغییر می‌کند. فقها با انتزاع یک مفهوم کلی، یعنی مطلوبیت «قصد قربت»، از یک مصداق جزئی، یعنی انفاق اعراب مؤمن، به تأسیس یک قاعده عام می‌پردازند. این رویکرد که در کتب استدلالی مهمی چون «غنیة النزوع» ابن زهره (۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۳) و «جامع المقاصد» محقق کرکی (۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۱) به اوج خود می‌رسد، آیه را نه به عنوان یک گزارش تاریخی، بلکه به مثابه یک «دلیل» و «بنیاد» حقوقی به کار می‌گیرد.

با وجود غنای مباحث در هر یک از این سه جریان، خلأ پژوهشی دقیقاً در فضای بینارشته‌ای میان جریان نخست و جریان سوم قرار دارد. تاکنون پژوهشی که خود «فرایند گذار» و «منطق استنباطی» حاکم بر این تطورها را به عنوان موضوعی مستقل تحلیل کند، مغفول مانده است. نوآوری این مقاله نیز در همین نقطه نهفته است:

کالبدشکافی سازوکارهای این جهش دلالتی و ارائه مدلی برای تبیین آن. این مقاله با به کارگیری روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تطبیقی، استدلال می‌کند که این تطور محصول تعامل نظام مند دو مبنای کلیدی است: نخست، یک مبنای اصولی که در فرایند «تنقیح مناط» برای استخراج ملاک عام تجلی یافته است؛ و دوم، یک مبنای کلامی ریشه دار در اصل «لزوم اخلاص آگاهانه در عبودیت» که این استنباط را توجیه و تقویت کرده است. این تحلیل نه تنها پویایی منطق استنباط در سنت اسلامی را به تصویر می‌کشد، بلکه چگونگی تبدیل یک فضیلت اخلاقی به یک شرط صحت فقهی را نیز کالبدشکافی می‌نماید.

۱. تثبیت دلالت آیه در جهان تفسیر: آیه به مثابه یک «قضیه خارجی»

برای کالبدشکافی دقیق تطورا استنباط از آیه ۹۹ سوره توبه، گام نخست، بازسازی بی طرفانه دلالت اولیه این متن در بستر اصلی خود، یعنی «جهان تفسیر»، است. پیش از آنکه این آیه به یک بنیاد فقهی بدل شود، هویتی تفسیری، منسجم و تثبیت شده داشت. در این بخش، با به کارگیری ابزارهای لغوی، سیاقی و تاریخی - روایی، نشان داده خواهد شد که چگونه اجماع غالب مفسران، معنای آیه را در چارچوب یک «قضیه خارجی» و مقید به یک واقعیت تاریخی مشخص فهمیده‌اند. این تثبیت، صرفاً یک مقدمه تاریخی نیست، بلکه به مثابه سنگ بنای تحلیلی این پژوهش عمل می‌کند؛ زیرا ارزیابی عمق و منطق هرگونه «توسعه» یا «تغییر» معنایی در ساحت فقه، تنها با اتکا به این نقطه عزیمت تفسیری، ممکن و معنادار خواهد بود. به عبارت دیگر، ابتدا باید فهمید آیه «چه می‌گفت» تا بتوان تحلیل کرد که چگونه به چیزی کاملاً متفاوت «تبدیل شد».

۱-۱. تحلیل لغوی و سیاقی: معنای «قُرْبَات» و «صَلَوَاتِ الرَّسُول» در متن آیه

شالوده معنایی آیه ۹۹ سوره توبه بر دو مفهوم کلیدی «قُرْبَات» و «صَلَوَاتِ الرَّسُول» استوار است که تعامل آن‌ها، جهان بینی این گروه از مؤمنان را ترسیم می‌کند. واژه «قُرْبَات»، جمع «قُرْبَة»، به هر آن چیزی اطلاق می‌شود که وسیله‌ای برای نزدیکی و تقرب قرار گیرد. این واژه که از ریشه «ق-ر-ب» به معنای بنیادین «نزدیکی» اخذ شده

است، در سیاق آیه بر انفاق‌های مالی اعراب مؤمن تطبیق داده شده؛ انفاقی که در تقابل مستقیم با «مَغْرَم» (خسارت و غرامت) در آیه پیشین، به مثابه یک سرمایه‌گذاری معنوی برای کسب منزلت «عِنْدَ اللَّهِ» تلقی می‌شود.

علمای لغت درباره حرکت «راء» در حالت مفرد این واژه، وجوه متعددی چون ضم («قُرْبَة»)، سکون («قُرْبَة») و حتی فتح («قُرْبَة») را بر شمرده‌اند (زجاج، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۴۶۵). قرائت نافع به روایت ورش نیز بر ضم «راء» («قُرْبَة») استوار است (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۸، ص ۲۳۵). در این میان، ابوعلی فارسی با تطبیق یک قاعده کلی لغوی، اصالت را به حرکت «ضمه» داده و سکون را تخفیفی از آن می‌داند (واحدی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۱، ص ۲۰). کاربرد صیغه جمع («قُرْبَات») نیز حائز اهمیت تفسیری است؛ زیرا نشان می‌دهد این مؤمنان هریک از انفاق خود را یک «قربت» مستقل و وسیله‌ای جدید برای نیل به رضایت الهی می‌دیدند. این تعبیر، به تحلیل زمخشری (۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۳)، با ایجاد اتحادی بلاغی میان «سبب» (انفاق) و «مُسَبَّب» (قربت)، از عمق نیت خالص و نگاه متعالی انفاق‌کنندگان حکایت دارد.

ضلع مکمل این تصویر، عبارت «وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ» است. دیدگاه غالب و تقریباً متفق علیه در سنت تفسیری آن است که «صلاة» در اینجا به معنای اصیل لغوی خود، یعنی «دعا»، به کار رفته است (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۹۶). مفسران بزرگی چون ابن عباس و قتاده، آن را به «استغفار» و «دعای خیر و برکت» پیامبر ﷺ برای انفاق‌کنندگان تفسیر کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۵؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۸۶۷). این فهم با امر صریح خداوند به پیامبر در آیه ۱۰۳ همین سوره («وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ») که در آن نیز «صلاة» به معنای دعای آرامش‌بخش به کار رفته است، کاملاً تقویت و تأیید می‌شود و جایگاه محوری دعای نبوی در نظام تشریحی را آشکار می‌سازد.

در تحلیل ساختار نحوی این عبارت نیز ظرافت‌های معنایی دقیقی نهفته است. دو وجه اصلی برای عطف «صَلَوَاتِ الرَّسُولِ» مطرح شده است: وجه اظهار آن است که معطوف بر «قُرْبَاتِ» باشد؛ یعنی انفاق‌کنندگان، عمل خود را سبب دو امر می‌دانند: کسب «قُرْبَاتِ» نزد خدا و جلب دعاهای رسول («سمین حلبی»، ۱۴۱۴ق، ج ۳،

از نگاه تفسیری تا بنیاد فقهی؛ تحلیل تطواریه ۹۹ سوره توبه ... / میثم شعیب و ۱۱۷

ص ۴۹۶-۴۹۷). وجه دوم، که ابن عطیه آن را محتمل دانسته است (۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۷۴) و علامه طباطبایی آن را ظاهرتر می‌داند (۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۳۷۱)، آن است که «صَلَوَاتِ الرَّسُولِ» معطوف بر «مَا يُنْفِقُ» باشد.

این تحلیل دوم، هرچند ظریف، بار معنایی عمیق تری دارد؛ زیرا «دعا» را نه صرفاً یک نتیجه، بلکه عنصری مستقل و هم‌سنگ با «انفاق» در فرایند تقرب معرفی می‌کند. گویی از دید این مؤمنان، اصل تقرب از ترکیب دو عنصر مادی، یعنی انفاق خودشان، و معنوی، یعنی برکت دعای پیامبر، حاصل می‌شود.

در یک جمع‌بندی، تحلیل دقیق لغوی و سیاقی، آیه را در چارچوب یک تعامل معنوی زنده و پویا قرار می‌دهد: از یک سو، مؤمنانی هستند که با انفاق خالصانه در پی کسب رضایت الهی‌اند و از سوی دیگر، پیامبری که جایگاه وی اقتضا می‌کند دعایش نه تنها یک برکت حاشیه‌ای، بلکه رکنی مقوم در پذیرش و کمال عمل باشد. این معنای اولیه، تصویری روشن از یک جامعه ایمانی در حال رشد ارائه می‌دهد که در آن، عمل مادی (انفاق) با نیت قلبی (قربت) و برکت نبوی (صلوات) پیوندی ناگسستنی و ساختاری خورده است.

۲-۱. تحلیل تاریخی-روایی: آیه به مثابه «قضیه خارجی» در مدح

بنی مقرن و دیگران

در ادامه تحلیل لغوی، بررسی عمیق سنت تفسیری نشان می‌دهد که مفسران، در مواجهه با آیه ۹۹ سوره توبه، عمدتاً رویکردی «تاریخی - اثباتی» اتخاذ کرده و آن را نه یک حکم کلی و انتزاعی، بلکه یک «قضیه خارجی» دانسته‌اند. به عبارت دیگر، این آیه به مثابه گزاره‌ای تلقی شده است که به افراد و گروه‌های معینی در خارج اشاره دارد و در مقام مدح و توصیف حال آنان نازل شده است. این رویکرد، آیه را به عنوان یک استثنای درخشان در برابر تصویر کلیشه‌ای و غالباً منفی از اعراب در قرآن معرفی می‌کند. ماتریدی به زیبایی این تقابل را برجسته ساخته و بیان می‌کند که خداوند با ذکر این گروه، نشان داده است که ذمّ پیشین در آیه ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾ ناظر به طایفه‌ای خاص بوده و شامل همه بادیه‌نشینان نمی‌شده است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق،

ج ۵، ص ۴۵۷-۴۵۸). این تلاش برای تعیین هویت مصداقی گروه مؤمن، کانون اصلی مباحث تفسیری را تشکیل داده و دلالت آیه را به بستر تاریخی آن گره زده است.

در میان مصداقی ذکر شده، نام «بنی مُقَرِّن» از قبیله «مُرَیْنَه» از بیشترین شهرت و تکرار برخوردار است. این دیدگاه که از چهره شاخص تابعی، مجاهد بن جبر، نقل شده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۸۶۷)، به دیدگاهی رایج در تاریخ تفسیر تبدیل شده و در آثار مفسران متعددی در طول قرون بازنتاب یافته است (برای نمونه: ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۷۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۸، ص ۲۳۵). برخی مفسران، این گروه را همان کسانی دانسته‌اند که در آیه ۹۲ همین سوره، به دلیل ناتوانی مالی از همراهی با پیامبر ﷺ در جنگ، با چشمانی اشکبار بازگشتند؛ پیوندی که عمق اخلاص این قبیله را به خوبی به تصویر می‌کشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۸۹). مهم‌ترین شاهد در این زمینه، روایتی است که طبری از عبدالرحمن بن مغفل بن مقرن نقل می‌کند؛ وی صراحتاً می‌گوید: «ما ده فرزند از نسل مقرن بودیم و این آیه درباره ما نازل شد» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۵). این «شهادت درونی»، هرچند ممکن است از باب تطبیق تلقی شود، اما در سنت تفسیری به عنوان قرینه‌ای مهم برای تحدید شأن نزول آیه به کار رفته و اعتبار تاریخی این انتساب را تقویت کرده است.

علاوه بر بنی مقرن، مفسران دامنه این مدح الهی را به قبایل دیگری نیز گسترش داده‌اند. در روایتی منسوب به ابن عباس، به صراحت از قبایل «مُرَیْنَه و جُهَیْنَه و اَسْلَم» به عنوان مصداقی آیه نام برده شده است (ابن عباس، بی تا، ص ۱۶۵). برخی دیگر نیز از قبایل «جُهَیْنَه و غِفَار و اَسْلَم» یاد کرده‌اند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۸۳). این گزارش‌ها نشان می‌دهد که نوعی اتفاق نظر نسبی درباره انتساب این فضیلت به قبایلی خاص که به صدق ایمان و پیشگامی دریاری اسلام شهره بودند، وجود داشته است. این دیدگاه‌ها در آثار مفسران متأخرتر نیز استمرار یافته است؛ چنان که ابن کثیر در تفسیر خود به این قبایل اشاره می‌کند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۷۷). در برخی تفاسیر نیز، این مدح به شخصیت‌های برجسته‌ای چون «عبدالله ذوالبجادی» و قوم او نسبت داده شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۹۵؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۲۱).

از نگاه تفسیری تا بنیاد فقهی؛ تحلیل تطواریه ۹۹ سوره توبه... / میثم شعیب و..... ۱۱۹

آنچه در تمام این اقوال مشترک است، رویکرد «تاریخی-تحدیدی» است. این جریان فکری غالب، که از تفاسیر متقدم تا آثار معاصر استمرار یافته است (برای نمونه: مراغی، بی تا، ج ۱۱، ص ۹؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۱۵)، با استناد به روایات و تحلیل های سیاقی، در پی پاسخ به این پرسش بوده است که «این آیه درباره چه کسانی است؟». این رویکرد، به طور طبیعی، دلالت آیه را در چارچوب یک واقعیت تاریخی مشخص محدود می کند و آن را به عنوان ستایشی از ایمان و انفاق خالصانه گروهی از صحابه باده نشین در برابر خداوند و پیامبرش تثبیت می نماید. در این افق معنایی، آیه گزارشی از فضیلتی تحقق یافته است، نه یک دستورالعمل تأسیسی برای یک حکم فقهی عام که برای همه مکلفان، در همه زمان ها، الزام آور باشد.

۱-۳. گرایش های تاویلی: از تعمیم اخلاقی تا بازخوانی کلامی-سیاسی

هرچند رویکرد غالب در سنت تفسیری، تحدید تاریخی و تمرکز بر مصادیق عینی آیه است، اما این تمام تصویر نیست. در حاشیه این جریان اصلی، گرایش هایی به سوی عبور از دلالت ظاهری و تاریخی نیز وجود دارد که ظرفیت متن را برای ارائه معانی ثانویه و فراتاریخی به رسمیت می شناسند. این گرایش ها، طیفی را تشکیل می دهند که از «تعمیم اخلاقی-عرفانی» آغاز شده، از طریق «زمینه سازی روایی برای استخراج ملاک» ادامه یافته و در نقطه ای رادیکال، به «بازخوانی کامل کلامی-سیاسی» می رسد.

در یک سوی این طیف، مفسرانی قرار دارند که با حفظ چارچوب کلی معنای آیه، آن را به عنوان درسی اخلاقی و معنوی عام تعمیم می دهند. در «تبصیر الرحمن»، با نگاهی عرفانی، انفاق وسیله «بریدن از غیر حق» و صلوات بر رسول، مکملی برای «کاستی های» بنده در مسیر سلوک دانسته شده است (مهاشمی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۱۲). این گرایش تعمیمی در میان مفسران معاصر نیز با قوت ادامه دارد؛ چنان که برخی، آیه را نمونه ای از «ایمان صحیح» و «اخلاص در انفاق» می دانند (شحاته، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۱۹۸۳) یا آن را توصیفی از مؤمنی تلقی می کنند که ایمانش را از طریق «تلاشی معنوی و پویا» در میدان عمل تثبیت می نماید (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۱۹۶). در همین راستا، و به عنوان حلقه ای واسط و کلیدی میان تفسیر محض و استنباط

فقهی، تفسیرروایی امامیه قرار دارد که با عبور از بحث صرفاً تاریخی، زمینه را برای استخراج قاعده‌ای کلی و فراتاریخی از آیه فراهم می‌سازد. در روایتی که عیاشی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند، هنگامی که از ایشان درباره آیه **﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ...﴾** و پاداش این گروه سؤال می‌شود، امام با تأکید پاسخ می‌دهند: «نعم، یشابون علیه»؛ آری، بر آن پاداش داده می‌شوند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۰۵). این پاسخ کوتاه اما پرمغز، هر چند مستقیماً قاعده‌ای فقهی را تأسیس نمی‌کند، اما با جابه‌جایی ای ظریف، کانون توجه را از پرسشی «فاعل محور» (این گروه چه کسانی بودند؟) به پرسشی «ملاک محور» (بر چه اساسی پاداش می‌گیرند؟) منتقل می‌سازد. این روایت، با تأیید قطعی پاداش، به طور ضمنی بر «عمومیت ملاک» - یعنی ایمان و انفاق خالصانه به قصد قربت - صحه گذاشته و راه را برای گذار از یک گزارش تاریخی به قاعده‌ای ارزشی و عام در نظام پاداش و جزای الهی هموار می‌کند.

نقطه اوج این گرایش تأویلی در آثار نعمان بن محمد (ابن حیون)، فقیه و نظریه پرداز برجسته اسماعیلی، مشاهده می‌شود. او در «تأویل الدعائم» با روشی کاملاً متفاوت، آیه را به طور کامل از بافتار تفسیری رایج خارج کرده و آن را به سندی برای اثبات اصول اعتقادی مکتب خود تبدیل می‌کند. در این منظومه، «اعراب» و «اهل مدینه» دیگر هویت جغرافیایی یا قبیله‌ای ندارند، بلکه به اصطلاحاتی فنی برای دسته‌بندی مراتب ایمان و معرفت بدل می‌شوند (ابن حیون، بی تا، ج ۳، ص ۲۷۲). این بازخوانی نمادین، هر چند در چارچوب این پژوهش یک جریان فرعی محسوب می‌شود، اما به خوبی ظرفیت بالقوه متن برای پذیرش معانی ثانویه و خروج از بافتار اولیه را نشان می‌دهد.

بنابراین، اگرچه رویکرد تاریخی-اثباتی جریان اصلی در تفسیر این آیه است، اما وجود این «طیف فراتاریخی»، از تعمیم اخلاقی و روایی گرفته تا بازخوانی کامل کلامی-سیاسی، نشان می‌دهد که متن قرآنی همواره ظرفیت آن را داشته است که در نظام‌های فکری مختلف، کارکردهای کاملاً متفاوتی بیابد. این پویایی خود زمینه‌ساز پرسشی کلیدی است: گذار آیه به ساحت فقه و تبدیل آن به یک قاعده عام، در کجای این طیف از «تطور معنایی» قرار می‌گیرد و با چه سازوکارهایی خود را موجه می‌سازد.

۲. بازسازی جایگاه آیه در استدلال فقهی

پس از تثبیت دلالت آیه ۹۹ سوره توبه در چارچوب تاریخی و تفسیری آن، اکنون وارد ساحت «فقه استدلالی» می‌شویم؛ جایی که این متن شاهد یکی از شگرف‌ترین تطوره‌های معنایی در تاریخ استنباط است. در این بخش، فرایندی را کالبدشکافی خواهیم کرد که طی آن، فقهای امامیه با به‌کارگیری ابزارهای اجتهادی، این متن را از یک گزارش مقید به «بنیادی» برای قاعده‌ای عام تبدیل کردند. این گذار، صرفاً تغییر در حوزه دلالت نیست، بلکه یک «انقلاب در کارکرد» متن محسوب می‌شود؛ آیه از جایگاه یک «شاهد تاریخی» بر فضیلت گروهی خاص، به «سندی حقوقی» برای اثبات شرط مقوم در تمام عبادات ارتقا می‌یابد. هدف این بخش، بازسازی دقیق فرایند استنباط و تحلیل جایگاه آیه در منظومه فقهی، از لحظه تأسیس اصل «قصد قربت» تا کاربرد و تحدید آن در مناقشات پیچیده فقهی است.

۲-۱. تأسیس قاعده: آیه ۹۹ توبه به مثابه بنیاد قرآنی شرطیت «قصد

قربت»

لحظه کلیدی تطویر استنباط از آیه ۹۹ سوره توبه هنگامی است که فقها از مصادیق خارجی آن فراتر رفته و با تمرکز بر منطق درونی مدح الهی، آن را به بنیانی برای یک اصل کلی در عبادات بدل می‌سازند: «شرطیت قصد قربت». این استدلال، که شالوده آن در آثار متقدمی چون «غنیة النزوع» ابن زهره (۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۳) پی‌ریزی شد و بعدها به جریان فکری غالب در فقه امامیه تبدیل گشت، بر دو رکن اساسی استوار است.

رکن نخست، تحلیل دقیق فعل «يَتَّخِذُ» در عبارت «وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ» است. فقها این فعل را نشانگر یک «عمل ارادی، آگاهانه و انتخابی» می‌دانند؛ به معنای «برگرفتن»، «قصد کردن» و «نیت نمودن». از این منظر، ستایش خداوند نه متوجه نفس انفاق، بلکه معطوف به همین «اتخاذ» و «قصد» آگاهانه این مؤمنان است. شهید اول با استناد به این آیه و شواهد دیگری چون «وَأَقْتَرِبَ» (علق: ۱۹)، این فرایند قصدی را همان «طلب ثواب و رضای الهی» و «تقرب به خداوند از طریق

طاعت» می‌داند (شهید اول، ۱۴۳۰ق، ج ۶، ص ۲۰). این تحلیل بوجود یک «عنصر قلبی و ارادی» تأکید می‌ورزد که به عمل خارجی، هویت عبادی می‌بخشد. رکن دوم که استدلال را تکمیل می‌کند، جمله تأییدی «أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ هُمْ» است. این جمله از سوی فقها به مثابه یک «شهادت» و امضای الهی بر صحت این نیت تلقی می‌شود. ابن زهره این استدلال را به شکلی شفاف صورت بندی می‌کند: او در بحث از شروط نیت وضو، پس از بیان لزوم نیت قربت، به آیه ۹۹ توبه استناد کرده و می‌گوید خداوند در این آیه، از باطن مؤمنان و نیت آنان برای تقرب خبر داده، ایشان را بر این نیت ستوده و به آنان وعده ثواب داده است. او نتیجه می‌گیرد که این مدح و وعده، دلیلی قاطع بر مطلوبیت ذاتی و لزوم این قصد در هر عمل عبادی است (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۳).

این خط استدلالی به طور مستمر در کتب فقه استدلالی دنبال شده و به یک اصل پذیرفته شده تبدیل گشته است. محقق کرکی در «جامع المقاصد» به آن اشاره می‌کند (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۱). صاحب جواهر نیز، در ضمن بررسی اقوال مختلف در باب نیت و با اشاره به دیدگاه متقدمینی چون شیخ طوسی در «نهایه» مبنی بر کفایت «قربت»، به استدلال ابن زهره بر این آیه صحه می‌گذارد (نجفی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۳۶). این استمرار تا فقهای معاصر نیز ادامه یافته و برخی در تبیین ماهیت «تقرب» به این آیه به عنوان یکی از شواهد قرآنی استناد می‌کنند (علوی گرگانی، ۱۳۹۵ش، ج ۲، ص ۲۴۵).

این رویکرد، که روایات تفسیری مبنی بر پاداش گرفتن این گروه نیز می‌تواند پل مفهومی آن باشد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۰۵)، در هسته خود مبتنی بر یک فرایند اجتهادی کلیدی، یعنی «الغاء خصوصیت از مورد»، است. فقها با این ابزار اصولی استدلال می‌کنند که هر چند «مورد» آیه، انفاق توسط اعراب است، اما «ملاک» و علت مدح الهی، یعنی «نیت تقرب به خدا»، یک امر عام و فراگیر است که به عمل یا گروه خاصی اختصاص ندارد. از آنجا که تمامی عبادات برای نیل به همین هدف (قرب الهی) تشریع شده‌اند، این نیت به عنوان روح و جوهره عبودیت، در تمامی آن‌ها شرطی لازم و عنصری مقوم خواهد بود.

از نگاه تفسیری تا بنیاد فقهی؛ تحلیل تطواریه ۹۹ سوره توبه... / میثم شعیب و..... ۱۲۳

در همین راستا، برخی فقها بر نکته ظریف تأکید کرده‌اند که اصرار بر استفاده از خود لفظ «قُربه»، به دلیل تکرار این واژه در کتاب و سنت است و استدلال را مستقیماً به ادبیات خود شرع متصل می‌سازد و آن را از یک مفهوم صرفاً عقلی یا ذهنی متمایز می‌کند (محقق سبزواری، بی تا، ج ۱، ص ۲۴؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۷). بدین ترتیب، آیه ۹۹ سوره توبه از جایگاه یک گزارش تاریخی درباره گروهی خاص فراتر رفته و به یک «بنیاد قرآنی» برای یکی از مهم‌ترین ارکان فقه عبادات، یعنی «قصد قربت»، تبدیل می‌شود.

۲-۲. کیفیت شناسی «قربت»: تحلیل مراتب نیت از «قصد ثواب» تا «قصد

امثال»

پس از آنکه لزوم «قصد قربت» به مثابه رکنی مقوم در عبادات تثبیت شد، فقها در گامی عمیق‌تر به کالبدشکافی ماهیت و کیفیت این قصد پرداخته‌اند. این مباحث، که در نقطه تلاقی فقه، کلام و اخلاق شکل گرفته، نشان می‌دهد که «قربت» مفهومی ذومراتب است و نمی‌توان آن را به یک معنای واحد فروکاست. تأمل در متون فقهی، طیفی از تفاسیر را برای این عنصر کلیدی نیت آشکار می‌سازد که از «قصد وصول به غایت» (طلب ثواب) آغاز شده، به «قصد تحقق امر» (امثال) و نهایتاً به «انگیزه حبتی» می‌رسد.

یک تلقی رایج و بنیادین، «قربت» را به معنای «طلب جایگاه رفیع نزد خداوند از طریق دستیابی به پاداش او» تعریف می‌کند. در این دیدگاه، که ابن زهره (۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۳) آن را به روشنی صورت‌بندی کرده، مکلف با عمل خود، آگاهانه در پی دستیابی به همین جایگاه و منزلت است. در این نگاه، «قربت» از جنس «قرب منزلتی» است و بر جنبه «رغبت» و امید مکلف به رحمت و جزای الهی تأکید دارد. این تلقی، قصد ثواب را نه تنها منافی اخلاص نمی‌داند، بلکه آن را عین «ابتغاء وجه الله» می‌شمارد؛ زیرا به استدلال شهید اول (۱۴۳۰ق، ج ۶، ص ۲۰)، ثواب از جانب غیر خدا نیست که طلبش شائبه شرک داشته باشد. آیه ۹۹ سوره توبه، با تأکید بر واژه «قُرْبَات» و تصریح به وعده الهی (﴿سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ﴾)، به طور خاص می‌تواند مستندی قرآنی برای مشروعیت و مطلوبیت همین «قصد غایی» تلقی شود.

با این حال، این تعریف با چالش‌های دقیق کلامی نیز مواجه شده است. صاحب جواهر این دغدغه را مطرح می‌کند که اگر «قربت» به قصد طاعت و ثواب به طور توأمان تعریف شود، ممکن است عبادت اولیائی که عبادتشان صرفاً از روی محبت و اهلیت معبود است و انگیزه ثواب و عقاب در آن راهی ندارد، باطل تلقی شود (نجفی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۳۶). این نقد، راه را برای تلقی دقیق تری می‌گشاید که «قربت» را اساساً به معنای «قصد طاعت و موافقت با اراده تشریحی مولی» می‌داند. در این دیدگاه، که شهید اول آن را «اولی» و برتر می‌شمارد، جوهره نیت نه تمرکز بر نتیجه، بلکه التفات به خود فعل «امثال» است؛ بدین معنا که مکلف، عمل را صرفاً به داعی تحقق امر مولا به جا می‌آورد (شهید اول، ۱۴۳۰ق، ج ۶، ص ۲۰).

در میانه این طیف، دیدگاه‌های ترکیبی نیز وجود دارد. محقق کرکی (۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۱) «قربت» را دارای دو وجه ممکن می‌داند: یا به معنای «موافقت با اراده خداوند متعال» (قصد امثال)، و یا «تقرب به او که با دستیابی به رفعت جایگاه و نیل به ثوابش محقق می‌شود» (قصد ثواب). او هر دو وجه را برای تحقق نیت کافی می‌شمارد. این نگاه نشان می‌دهد که این دو معنا لزوماً در تضاد با یکدیگر نیستند، بلکه دو مرتبه یا دو جلوه از یک حقیقت واحد به شمار می‌روند.

درافقی متعالی‌تر، برخی فقهای معاصر مفهوم «قربه» را از انحصار در «امثال امر» نیز فراتر برده و آن را به «انگیزه مبتنی بر حب الهی» پیوند می‌زنند. از منظر ایشان، تقرب به خدا نه تنها از طریق قصد امثال امر، بلکه از این طریق نیز محقق می‌شود که مکلف عملی را به صرف علم به محبوبیت آن نزد خداوند و از روی محبت به او، حتی در فرض عدم وجود امر استقلالی، به جا آورد (علوی گرگانی، ۱۳۹۵ش، ج ۲، ص ۲۴۵). این دیدگاه، روح حاکم بر عبادت اولیاء را که صاحب جواهر دغدغه آن را داشت، در قالب یک قاعده فقهی قابل تحقق صورت بندی می‌کند.

بنابراین، «قصد قربت» مفهومی سیال و ذومراتب است که می‌تواند در مرتبه نازل خود به صورت امید به پاداش و ثواب تجلی یابد؛ در مرتبه‌ای بالاتر، به شکل قصد امثال امر و خضوع در برابر اراده مولا ظاهر شود؛ و در متعالی‌ترین شکل خود، از انگیزه ناب محبت و علم به محبوبیت فعل نزد خداوند سرچشمه گیرد. آیه ۹۹ سوره توبه، با

از نگاه تفسیری تا بنیاد فقهی؛ تحلیل تطواریه ۹۹ سوره توبه... / میثم شعیب و..... ۱۲۵

تثبیت لزوم این «قصد» و مشروعیت بخشیدن به وجه «طلب ثواب» آن، در واقع بابی را به سوی این مباحث عمیق در کیفیت عبودیت گشوده و نشان می‌دهد که چگونه یک متن قرآنی می‌تواند در لایه‌های مختلف استنباط فقهی-کلامی ایفای نقش کند.

۲-۳. از فضیلت اخلاقی تا شرط صحت: ارتقای جایگاه «قرب» در فقه

تطور استنباط از آیه ۹۹ سوره توبه، تنها به تعمیم دایره شمول آن محدود نمی‌شود؛ این گذار یک «ارتقای عمودی» و بنیادین را نیز در بر دارد و آن، انتقال جایگاه «قصد قربت» از سطح یک فضیلت اخلاقی کمال بخش به یک «شرط صحت» مقوم و حقوقی است. در حالی که جهان تفسیری، مدح الهی در آیه را توصیفی از یک کمال معنوی برای استحقاق ثواب بیشتر می‌داند، در جهان فقه، مسئله از «کمال پاداش» فراتر رفته و به «اصل صحت» و «اجزاء» عمل گره می‌خورد. این انتقال، دومین بُعد از تطور بنیادین دلالت آیه را تشکیل می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه یک گزاره اخلاقی، به یک الزام حقوقی بدل شده است.

این ارتقاء جایگاه، ریشه در تمایز ماهوی میان «امر عبادی» و «امر توصیلی» در نظام فقهی دارد. در امر توصیلی، صرف تحقق خارجی مأموریه برای اسقاط تکلیف کافی است؛ اما در امر عبادی، نفس انجام صورت عمل برای تحقق امثال کافی نیست. جوهره امر عبادی، تحقق «خضوع و طاعت» در برابر مولی است و این حقیقت جز با «قصد» و «نیت» محقق نمی‌شود. از این منظر، «قصد قربت» همان عنصری است که به یک فعل هویت عبادی می‌بخشد و آن را از یک عادت یا حرکت فیزیکی صرف متمایز می‌کند. ابن زهره با ظرافتی تحلیلی، «قصد طاعت خداوند متعال» را همان عنصری می‌داند که به یک فعل، هویت «عبادت» می‌بخشد و تصریح می‌کند که تنها به واسطه چنین قصدی است که یک عمل، عبادت نام می‌گیرد (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۳).

بر این اساس، فقها «قصد قربت» را شرط تحقق «امثال» می‌دانند. امثال کامل، صرفاً انجام عمل نیست، بلکه به جا آوردن فعل مطابق با وجه مطلوب شارع است (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۰). از آنجا که اراده شارع در عبادات، تعبد و تقرب است، انجام عمل بدون این «داعی الهی»، خروج از وجه مطلوب و در نتیجه عدم

تحقق امتثال است. این منطق به وضوح در تحلیل فقها از نیت وضو نمایان است. آنان استدلال می‌کنند که شارع، امر به «رفع حدث» کرده است تا «استباحه عبادت» (جواز ورود به اعمالی چون نماز) ممکن شود. بنابراین، نیت مکلف باید به این ساختار طولی توجه داشته باشد: او باید «رفع حدث» را به قصد استباحه نیت کند و این مجموعه را به «قصد طاعت و قربت» به جا آورد تا امتثال امر الهی به طور کامل محقق گردد (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۳؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۱).

بنابراین، هنگامی که فقها به آیه ۹۹ سوره توبه استناد می‌کنند، مدح الهی از «اتخاذ قُرَبات» را نه فقط تشویقی برای کسب یک فضیلت، بلکه تأییدی بر این حقیقت بنیادین می‌دانند که جوهره عمل عبادی مقبول، همین قصد و نیت است. در غیاب این قصد، عمل از درجه اعتبار ساقط می‌شود و حتی حداقل صحت و امتثال نیز برای آن متصور نیست. این توسعه در دلالت، نشان می‌دهد که فقها آیه را نه تنها در مصادیق، بلکه در «سطح الزام حقوقی» نیز تعمیم داده‌اند. آیه دیگر صرفاً داستان مؤمنانی نیست که به کمالات عالی دست یافتند، بلکه به منبعی برای استخراج شرطی تبدیل شده است که بدون آن، اساس عبادت محقق نمی‌گردد.

۲-۴. تحدید قاعده: بررسی حدود دلالت آیه در جدال بر سر «قصد وجه»

با وجود نقش بنیادین آیه ۹۹ سوره توبه در اثبات اصل «لزوم قصد قربت»، قلمرو دلالت این آیه نامحدود نیست. هنگامی که مباحث فقهی از کلیات نیت عبور کرده و به جزئیات فنی آن می‌پردازند، مشخص می‌شود که این بنیاد قرآنی به تنهایی برای حل تمام مناقشات کافی نیست. برجسته‌ترین این مناقشات، جدال پیچیده و پردامنه بر سر لزوم یا عدم لزوم «قصد وجه» است؛ یعنی آیا بر مکلف واجب است که علاوه بر نیت قربت، «وجه» عمل عبادی خود (وجوب یا استحباب) را نیز مشخص کند؟ این مسئله که صاحب جواهر اقوال در آن را تا پنج یا شش دیدگاه مختلف برمی‌شمرد (نجفی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۱)، میدان نبردی است که در آن، آیه ۹۹ توبه تقریباً یک «دلیل ساکت» محسوب می‌شود و فقها برای اثبات مدعای خود، ناگزیر به ادله روایی و اصول عقلی و عملی روی آورده‌اند.

طرفداران لزوم «قصد وجه»، که بزرگانی چون محقق حلی در «شرایع» و ابوالصلاح

از نگاه تفسیری تا بنیاد فقهی؛ تحلیل تطوراّیه ۹۹ سورۀ توبه ... / میثم شعیب و ۱۲۷

حلبی این دیدگاه را نمایندگی می‌کنند، استدلال می‌نمایند که امثال کامل امر شارع تنها با «ایقاع الفعل علی وجهه» محقق می‌شود؛ یعنی عمل باید دقیقاً به همان کیفیت که مطلوب شارع است، انجام شود (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۷). از آنجا که عبادات گاهی واجب و گاهی مستحب هستند، تمایز این دو در مقام نیت برای تحقق امثال بروجه کامل ضروری است. آنان استدلال خود را بر این مقدمه استوار می‌کنند که بدون نیت وجه، فعل انجام شده فاقد عنوان شرعی مطلوب است. دلیل اصلی این گروه، بیش از آنکه قرآنی باشد، روایی و عقلی است و به روایت مشهور نبوی «إِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى» استناد می‌کنند. ایشان معتقدند این حصر، دلالت بر آن دارد که حقیقت و عنوان عمل تابع نیت فاعل است و اگر مکلف وجه وجوب یا استحباب را قصد نکند، عمل او فاقد آن عنوان خاص بوده و امثال محقق نشده است (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۰).

در مقابل این دیدگاه، جریان قدرتمندی از فقها، از جمله شیخ طوسی در «نهایه» و بسیاری از متأخرین، چنین شرطی را لازم ندانسته و «قصد قربت» را برای صحت عبادت کافی می‌دانند (نجفی، بی تا، ج ۲، ص ۸۱). استدلال محوری این گروه، تمسک به «اطلاق» ادله امر است. آنان معتقدند که اوامر شارع در کتاب و سنت، به «طبیعت» فعل عبادی (مانند اصل وضو) تعلق گرفته و مقید به هیچ قیدی جز قصد قربت (که مقوم عبادیت است) نیستند. بنابراین، همین که مکلف آن ماهیت مطلق را به قصد امثال امر الهی و تقرب به او انجام دهد، امثال حاصل شده و برائت ذمه محقق می‌شود. از دیدگاه این گروه، الزام مکلف به قصد وجه، نوعی تقييدِ اطلاق دلیل و افزودن شرطی است که دلیلی قطعی بر آن وجود ندارد. صاحب مدارک در نقدی روش شناختی، استدلال طرف مقابل را مبتلا به «مصادره به مطلوب» می‌داند؛ زیرا این ادعا که «امثال کامل نیازمند قصد وجه است»، خود همان محل نزاع است و نمی‌تواند به عنوان دلیل به کار رود (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۷).

در این میان، آیه ۹۹ سورۀ توبه در کجای این مناقشه قرار می‌گیرد؟ این آیه، با مدح «اتخاذ قربات»، به روشنی بر لزوم عنصر «قصد قربت» دلالت دارد، اما در مورد اینکه آیا این قصد باید مقید به وجه وجوب یا استحباب نیز باشد، ساکت است. به

عبارت دیگر، دلالت آیه نسبت به این نزاع خاص، مجمل است و نمی‌تواند به نفع هیچ یک از طرفین به کارگرفته شود. این «تحدید قاعده» نشان می‌دهد که چگونه یک دلیل قرآنی می‌تواند در سطحی از بحث (اثبات اصل قربت) کاملاً بنیادین و کارآمد باشد، اما در سطح دیگر و در مواجهه با پرسش‌های جزئی‌تر، نیازمند تکمیل و تبیین توسط ادله دیگر (مانند سنت و اصول عملیه) گردد. این امر، پویایی و تعامل نظام‌مند میان ادله مختلف در فرایند پیچیده اجتهاد را به خوبی به تصویر می‌کشد.

۳. کالبدشکافی تطور؛ مبانی و سازوکارهای گذار دلالتی

پس از آنکه در بخش‌های پیشین، دو تصویر متمایز از آیه ۹۹ سوره توبه در دو ساحت تفسیری و فقهی ترسیم شد، اکنون زمان آن فرا رسیده است که به قلب تحلیلی این پژوهش وارد شویم و به این پرسش بنیادین پاسخ دهیم: چه مبانی و سازوکارهای منطقی، این گذار شگرف از یک «دلالت مقید» به یک «بنیاد عام» را ممکن و موجه ساخته است؟ این بخش، با عبور از توصیف «چه رخ داده»، به تحلیل «چگونه رخ داده» می‌پردازد. هدف، کالبدشکافی این فرایند استنباطی و نشان دادن این نکته است که این تطور، نه یک جهش تفسیری تصادفی، بلکه محصول اعمال روشمند ابزارهای اجتهادی در حوزه‌های اصول فقه و کلام بوده است.

۳-۱. مبانی اصولی: استخراج «ملاک عام» از یک «مورد خاص»

موتور محرک این گذار دلالتی از یک «قضیه خارجی» به یک «قضیه حقیقیه»، سازوکار اجتهادی «استخراج ملاک از متن» است که در ادبیات اصولی با عناوینی چون «تنقیح مناط» یا «الغاء خصوصیت» شناخته می‌شود. این فرایند به مجتهد اجازه می‌دهد تا با عبور از خصوصیات غیردخیل «مورد»، به «مناط» و علت اصلی مدح دست یافته و آن را تعمیم دهد. بازسازی این فرایند در استدلال فقها، منطق این تطور را آشکار می‌سازد.

نقطه عزیمت این استنباط، تمرکز بر ساختار «مدح» در آیه است. فقها دریافته‌اند که آیه در مقام ستایش یک گروه («اعراب مؤمن») به خاطر یک عمل (انفاق) با یک کیفیت خاص («نیت قربت») است. ابن زهره با دقتی مثال‌زدنی، همین ساختار را

از نگاه تفسیری تا بنیاد فقهی؛ تحلیل تطوریّه ۹۹ سورۀ توبه ... / میثم شعیب و ۱۲۹

کانون استدلال خود قرار می دهد. او تصریح می کند که خداوند در این آیه، از نیت باطنی آن مؤمنان برای تقرب خبر داده، آنان را دقیقاً بر همین نیت ستوده و به ایشان وعده ثواب داده است (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۳). از دیدگاه او، این «مدح الهی» که با ادوات تأکید («أَلَا إِنَّهَا...») همراه شده، کاشف از مطلوبیت ذاتی و رجحان قطعی فعل مورد ستایش، یعنی «قصد قربت»، است.

در گام بعد، فرایند «تنقیح مناط» آغاز می شود. مجتهد با این پرسش مواجه است که مناط و علت اصلی این مدح چیست؟ آیا «عرب بودن»، «انفاق کردن» یا «قصد قربت داشتن»؟ با بررسی عقلی و ارتکاز متشرعی، دو خصوصیت اول به عنوان قیود غیردخیل در علیت، الغا می شوند. آنچه به طور مشخص ستایش شده، فعل قلبی و ارادی «وَيَتَّخِذُ... قُرْبَاتٍ» است. این «اتخاذ» یا «قصد کردن»، به مثابه مناط اصلی مطلوبیت استخراج می شود. این همان نکته ای است که شهید اول با تمرکز بر آن، آیه را دلیلی بر لزوم «ابتغاء وجه الله» در عمل می داند (شهید اول، ۱۴۳۰ق، ج ۶، ص ۲۰). این «ملاک» - یعنی نیت تقرب به خداوند - یک امر معنوی و عام است که هیچ گونه اختصاصی به زمان، مکان، شخص یا نوع عمل خاصی ندارد.

نهایتاً، با اتکا به این ملاک عام، حکم «مطلوبیت و لزوم» این نیت، به سایر عبادات تعمیم داده می شود. منطق این تعمیم، گاه با استناد به قیاس اولویت تقویت می شود: اگر «قصد قربت» در عملی مانند انفاق که می تواند انگیزه های غیرالهی نیز داشته باشد، تا این حد ارزشمند است که مورد ستایش صریح خداوند قرار گرفته و با شهادت الهی، یک «قربت» قطعی برای صاحبش محسوب می شود («أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ هُمْ»)، پس به طریق اولی در عبادات محضی مانند وضو و نماز که غایت اصلی تشریح آن ها جز تقرب نیست، این قصد نه تنها مطلوب، بلکه شرط لازم و مقوم خواهد بود.

در همین راستا، اصرار فقها بر استفاده از خود لفظ «قربت» نیز معنادار است؛ آنان این واژه را به دلیل تکرر آن در کتاب و سنت، پرواژگان مشابه برتری داده اند تا نشان دهند این ملاک عام، مستقیماً از ادبیات خود شرع استخراج شده است (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۷؛ محقق سبزواری، بی تا، ج ۱، ص ۲۴).

بنابراین، این سازوکار اصولی نشان می‌دهد که فقها آیه را نه نادیده گرفته و نه تحریف کرده‌اند، بلکه آن را به عنوان یک «مورد خاص که از یک قاعده عام پرده برمی‌دارد» تحلیل نموده‌اند. مدح الهی در این آیه، کاشف از یک قانون عام در نظام عبادی اسلام است: ارزش، مقبولیت و حتی صحت هر عمل تعبدی، به «قصد» و «نیتی» گره خورده است که آن را به خداوند پیوند می‌دهد. قاعده «استخراج ملاک عام»، پلی منطقی می‌سازد که فقیه را قادر می‌سازد تا از ساحل دلالت تاریخی و مقید آیه، به سلامت به ساحل استنباط یک قاعده فقهی عام و فراگیر عبور کند و این تطور را نه یک جهش بی ضابطه، بلکه یک فرایند اجتهادی روشمند و مستدل جلوه دهد.

۲-۳. پیوند استنباط با مبانی کلامی: نقش پیش فرض‌های الهیاتی در

تعمیم حکم

سازوکار اصولی «استخراج ملاک عام» هرچند ابزار فنی گذاردلالی را فراهم می‌آورد، اما این ابزار در خلأ صرفاً منطقی عمل نمی‌کند. استنباط فقهی از آیه ۹۹ توبه، عمیقاً در یک «بستر کلامی» ریشه دارد که بر پایه پیش فرض‌های الهیاتی مشخص در باب ماهیت عبادت، اخلاص و رابطه عبد و مولا استوار است. این بستر معنابخش، دغدغه مشترک فقهای امامیه در طول تاریخ، به استدلال فقهی عمق و جاهت می‌بخشد. در این نگاه، «قصد قربت» نه یک الزام فقهی منفرد، بلکه تجلی یک جهان‌بینی الهیاتی است که بر «آگاهی» و «اخلاص» به عنوان جوهره عبودیت تأکید می‌ورزد.

فقها برای مستندسازی این اصل کلامی، تلاش کرده‌اند تا آن را به شواهد قرآنی دیگری چون آیه ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (بینه: ۵) پیوند زنند. هرچند در کیفیت دلالت این آیه بر «نیت قربت» به معنای دقیق فقهی، مناقشاتی فنی وجود داشته است (محقق سبزواری، بی تا، ج ۱، ص ۲۴)، اما نفس این تلاش، نشان‌دهنده خودآگاهی فقها نسبت به پیوند میان استنباط فقهی و مبانی کلامی است.

در این میان، آیه ۹۹ سوره توبه نقشی بی‌بدیل ایفا می‌کند؛ زیرا این آیه، اصل

از نگاه تفسیری تا بنیاد فقهی؛ تحلیل تطواریه ۹۹ سوره توبه... / میثم شعیب و ۱۳۱

انتزاعی «اخلاص» را به یک «نمونه عینی و ملموس» قرآنی تبدیل کرده و نشان می‌دهد که اخلاص مورد نظر شارع، در عمل مؤمنان صدر اسلام به صورت «اتخاذ قربات» تجلی یافته و مورد ستایش خداوند قرار گرفته است. این دغدغه کلامی، فقها را به کاوش‌های عمیق و چندوجهی در باب ماهیت نیت واداشته است؛ کاوش‌هایی که بسیار فراتر از یک بحث صرفاً فقهی‌اند.

همان‌طور که برخی با نگاهی الهیاتی، خود «نیت کردن قربت» را یک «عبادت مستقل» می‌دانند که خداوند به آن امر کرده و بر آن ثواب وعده داده است (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۳)، این نگاه «نیت» را از یک شرط مقدمی به یک فعل عبادی قلبی ارتقا می‌دهد. تحلیل‌ها در طول زمان پیچیده‌تر شده و به تمایزات ظریفی انجامیده‌اند؛ از جمله تمایز میان «قصد امثال» و «قصد ثواب» که فقهای چون محقق کرکی هر دو را معتبر دانسته‌اند (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰).

این کاوش کلامی تا آنجا پیش می‌رود که حتی با نقدهای درونی نیز مواجه می‌شود. صاحب جواهر با حساسیت یک متکلم، این نگرانی را مطرح می‌کند که برخی تعاریف از نیت ممکن است به «فساد عبادت اولیاء» منجر شود؛ کسانی که عبادتشان از افق ثواب و عقاب فراتر رفته و صرفاً بر محور «محبت» استوار است (نجفی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۳۶). این نقد، خود راه را برای دیدگاه‌های متعالی‌تری باز می‌کند؛ دیدگاه‌هایی که تحقق «قربت» را حتی بدون وجود «امر» مستقیم و صرفاً بر پایه «محبت» و علم به محبوبیت فعل نزد خداوند ممکن می‌دانند (علوی گرگانی، ۱۳۹۵ش، ج ۲، ص ۲۴۵).

بنابراین، تطورا استنباط از آیه ۹۹ توبه، محصول تعامل دیالکتیکی میان یک ابزار «اصولی» (الغاء خصوصیت) و یک بستر غنی و چندلایه «کلامی» (لزوم اخلاص آگاهانه) است. این دودرکنار یکدیگر، استدلال فقهی را از هر جهت تقویت کرده و گذار از یک مورد خاص به یک قاعده عام را نه تنها از نظر فنی، بلکه از نظر الهیاتی نیز موجه و معنادار می‌سازند. آیه ۹۹ توبه در این میان، نه تنها یک دلیل فقهی، بلکه یک شاهد کلامی بر این حقیقت است که جوهر تمام عبادات، همان قصد خالصانه‌ای است که عمل را به خداوند پیوند می‌دهد و هویت عبادی آن را تضمین می‌کند.

نتیجه‌گیری

تحلیل تطورا استنباط از آیه ۹۹ سوره توبه، پرده از یک منطق اجتهادی نظام‌مند برداشت که طی آن، یک گزاره توصیفی و مقید به تاریخ (قضیه خارجی) به یک قاعده تأسیسی و عام حقوقی (قضیه حقیقی) بدل می‌شود. دستاورد اصلی این پژوهش، صرفاً گزارش دو برداشت متمایز تفسیری و فقهی نیست، بلکه ارائه یک مدل تحلیلی برای تبیین خود «فرایند گذار» محسوب می‌شود.

پاسخ نهایی به پرسش محوری پژوهش در قالب این مدل سه‌وجهی قابل صورت‌بندی است: این‌طور محصول تعامل ساختارمند یک «مبنای کلامی پیشینی»، یک «ابزار اصولی» و یک «متن مستعد» است. در این فرایند:

۱. «اصل لزوم اخلاص آگاهانه در عبودیت» به مثابه پیش‌فرض کلامی، زمینه را برای جستجوی مستندات قرآنی فراهم می‌آورد.

۲. آیه ۹۹ سوره توبه، با ستایش صریح «اتخاذ قربات»، به عنوان یک «متن مستعد» و نمونه‌ی اعلا‌ی قرآنی برای این اصل کلامی شناسایی می‌شود.

۳. نهایتاً، «ابزار اصولی تنقیح مناط» به کار گرفته می‌شود تا با الغای خصوصیات مورد (اعراب، انفاق)، ملاک عام (نیت تقرب) استخراج و به تمام عبادات تعمیم داده شود.

این تعامل نظام‌مند، نه تنها یک گزاره توصیفی را به یک قاعده تأسیسی تبدیل می‌کند، بلکه یک فضیلت اخلاقی را نیز به یک شرط صحت فقهی ارتقا می‌دهد.

مطالعه موردی حاضر، پویایی و ظرفیت سازنده «اجتهاد» در تعامل با متن مقدس را به وضوح نشان می‌دهد و نمایانگر آن است که چگونه فقه، با نفوذ به لایه‌های عمیق‌تر معنایی متن، ظرفیت‌های هنجاری و جاودانه آن را آشکار می‌سازد. بر این اساس، پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آتی با بهره‌گیری از همین «مدل تحلیلی سه‌وجهی» (مبنای کلامی، متن مستعد، ابزار اصولی)، سیر تطورا استنباط از دیگر آیات مشابه را که در آن‌ها مفاهیم اخلاقی به قواعد حقوقی تبدیل شده‌اند، مورد واکاوی قرار دهند. چنین پژوهش‌هایی می‌توانند به فهم عمیق‌تری از منطق حاکم بر تولید معرفت حقوقی در سنت اسلامی بینجامند.

ازنگاه تفسیری تا بنیاد فقهی؛ تحلیل تطواریه ۹۹ سوره توبه ... / میثم شعیب و ۱۳۳

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد. (بی تا). تأویل الدعائم (محمد حسن اعظمی، محقق). قاهره: دار المعارف.
۴. ابن زهره، حمزه بن علی. (۱۴۱۷ق). غنیة النزوع إلى علمی الأصول والفروع (ابراهیم بهادری، محقق). قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). علل الشرائع (محمد صادق بحر العلوم، مقدمه نویسنده). قم: مكتبة الداوری.
۶. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر والتنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل وأسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). احکام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. زجاج، ابراهیم بن السری. (۱۹۸۸م). معانی القرآن وإعرابه (عبد الجلیل عبده شلبی، محقق). بیروت: عالم الکتب.
۱۱. زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱ق). التفسیر المنیر فی العقیة والشریعة والمنهج. دمشق: دار الفکر.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۳. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم. بیروت: دار الفکر.
۱۴. سمین، احمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). الدر المصون فی علوم الکتب المکتون. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۵. شحاته، عبدالله محمود. (۱۴۲۱ق). تفسیر القرآن الکریم. قاهره: دار غریب.
۱۶. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۳۰ق). موسوعة الشهید الأول (رضا مختاری و دیگران، محقق). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۸. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم. اردن: دار الکتب الثقافی.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۰. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۲۱. علوی گرگانی، محمد علی. (۱۳۹۵ش). المناظر الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة (الطهارة). قم: فقیه اهل بیت عليهم السلام.

۱۳۴ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ش ۱۰

۲۲. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). التفسیر (تفسیر العیاشی). تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک.
۲۵. فیروزآبادی، مجدالدین ابوطاهر محمد بن یعقوب. تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس. (بی تا). (گردآورنده). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۷. قطب، سید. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
۲۸. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۹. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مومن. (بی تا). ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۳۰. محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۳۱. مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر.
۳۲. موسوی عاملی، محمد بن علی. (۱۴۱۱ق). مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام. مشهد: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۳۳. نجفی، محمدحسن بن باقر. (۱۴۲۱ق). جواهر الکلام (ط. الحدیثه). قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیه السلام.
۳۴. نجفی، محمدحسن بن باقر. (بی تا). جواهر الکلام (ط. القدیمة). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۶. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۳۰ق). التفسیر التبسیط. عربستان: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.



The Application of "Certainty-Bound Scope" (Qadr Mutayaqan) from the Perspectives of Şāhib al-Jawāhir and Muḥaddith al-Baḥrānī: A Case Study of the Chapters of Purification (Ṭahārah) and Prayer (Ṣalāh)

Reza Pasandideh¹ | Sayyed Mohammad Hadi Ghabooli Dorafshan²  |
Mohammad Hasan Haeri³

1. PhD Student in Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: rezapasandideh1373@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: h.ghaboli@um.ac.ir
3. Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: haeri-m@um.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2 September 2025

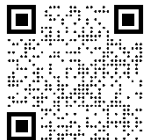
Revised: 26 September 2025

Accepted: 17 November 2025

Available online 23 November 2025

Keywords:

Certainty-Bound Scope (Qadr Mutayaqan), Şāhib al-Jawāhir, Muḥaddith al-Baḥrānī, Comparative Jurisprudence (Fiqh Taṭbīqī), Uṣūlīs (Uṣūlī School), Akhbārīs (Akhbārī School).



ABSTRACT

Previous studies on the concept of "Certainty-Bound Scope" (*Qadr Mutayaqan*) have primarily focused on theoretical discussions or have been limited to a single jurisprudential school. This reveals a gap in conducting an objective and practical comparative examination of this principle within the intellectual frameworks of the two main schools of Imami jurisprudence: the *Uṣūlī* and the *Akhbārī*. The present research, by focusing on this issue, undertakes a comparative analysis of the position of "Certainty-Bound Scope" in deriving jurisprudential rulings from the perspectives of *Şāhib al-Jawāhir* (representing the *Uṣūlī* school) and *Muḥaddith al-Baḥrānī* (representing the *Akhbārī* school). The main research question is: how do these two jurists apply the principle of "Certainty-Bound Scope" in deriving rulings, and what impact do their methodological differences have on jurisprudential outcomes? The aim of the research is to conduct a comparative analysis of the application of this principle in three jurisprudential issues: drinking water during the *Witr* prayer, the condition of consecutiveness (*Tawālī*) in menstruation, and the manner of performing dry ablution (*Tayammum*) in order to elucidate the distinctions between the *Uṣūlī* and *Akhbārī* schools. Employing a descriptive-analytical method and examining primary juristic texts, the study extracts and compares the views of the two scholars. The comparative analysis of these three jurisprudential issues revealed that *Şāhib al-Jawāhir's* approach to "Certainty-Bound Scope" is dynamic. Operating within a framework of a hierarchy of evidences, it leads to systematic juristic inference and allows for the expansion of a ruling when there is no impediment. In contrast, *Muḥaddith al-Baḥrānī's* essentially suspensive commitment to these principal confines inference to cautious textual compilation and limits it to the explicit textual scope (*Naṣṣ*). This methodological distinction, rooted in the epistemological foundations of the two schools, directly affects the capacity of Islamic jurisprudence to respond to emerging and unprecedented legal issues (*Masā'il Mustahdathah*).

Cite this article: Pasandideh, R.; Ghabooli Dorafshan, S.M.H.; Haeri, M.H. (2025). The Application of "Certainty-Bound Scope" (Qadr Mutayaqan) from the Perspectives of Şāhib al-Jawāhir and Muḥaddith al-Baḥrānī: A Case Study of the Chapters of Purification (Ṭahārah) and Prayer (Ṣalāh). *Jurisprudence of worship Doctrines*, 6(10), 135-152. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7405.1238>





کاربرد «قدر متیقن» از دیدگاه صاحب جواهر و محدث بحرانی (مطالعه موردی: باب طهارت و صلات)

رضا پسندیده^۱ | سید محمدهادی قبولی درافشان^۲ | محمدحسن حائری^۳

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه:

rezapasandideh1373@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد،

ایران. رایانامه: h.ghaboli@um.ac.ir

۳. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه:

haeri-m@um.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

مطالعات پیشین در باب «قدر متیقن» عمدتاً معطوف به مباحث نظری یا محدود به یک مکتب فقهی بوده‌اند. این امر خلأ بررسی تطبیقی عینی و کاربردی این اصل را در منظومه فکری دو مکتب اصلی فقه امامیه (اصولی و اخباری) نشان می‌دهد. پژوهش حاضر با تمرکز بر این مسئله، به تحلیل تطبیقی جایگاه «قدر متیقن» در استنباط احکام شرعی از دیدگاه صاحب جواهر (نماینده مکتب اصولی) و محدث بحرانی (نماینده مکتب اخباری) می‌پردازد. سؤال اصلی تحقیق این است که این دو فقیه چگونه از اصل «قدر متیقن» در استنباط احکام استفاده می‌کنند و تفاوت‌های روشی آن‌ها چه تأثیری بر نتایج فقهی دارد؟ هدف تحقیق تحلیل مقایسه‌ای کاربرد این اصل در سه مسئله فقهی (آشامیدن آب در نماز وتر، شرط توالی در حیض، و کیفیت تیمم) برای تبیین تمایزات مکتب اصولی و اخباری است. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی است و با بررسی متون اصلی، دیدگاه‌های دو فقیه را استخراج و مقایسه می‌کند. تحلیل تطبیقی این سه مسئله فقهی نشان داد که رویکرد صاحب جواهر به «قدر متیقن»، با کارکردی پویا و در چهارچوب سلسله‌مراتب ادله، به استنباطی نظام‌مند و امکان‌ساز برای توسعه حکم در صورت عدم وجود مانع می‌انجامد. در مقابل، التزام توقفی محدث بحرانی به این اصل، استنباط را به جمع روایی محتاطانه و توقف در حد نص محدود می‌سازد. این تمایز روش شناختی، که ریشه در مبانی معرفت‌شناختی دو مکتب دارد، تأثیر مستقیمی بر ظرفیت پاسخ‌گویی فقه به مسائل مستحدثه می‌گذارد.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶

تاریخ انتشار برخط:

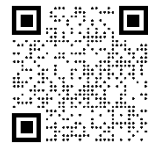
۱۴۰۴/۰۹/۰۲

کلیدواژه‌ها:

قدر متیقن، صاحب جواهر،

محدث بحرانی، فقه تطبیقی،

اصولیان، اخباریان.



استناد: پسندیده، رضا؛ قبولی درافشان، سید محمدهادی؛ حائری، محمدحسن. (۱۴۰۴). کاربرد «قدر متیقن» از دیدگاه صاحب جواهر و محدث

بحرانی، (مطالعه موردی: باب طهارت و صلات). آموزه‌های فقه‌عبادی، ۶(۱۰)، ۱۳۵-۱۵۲. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7405.1238>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه

در فقه امامیه، فقها عمدتاً در دو مکتب اصلی «اخباری» و «اصولی» جای می‌گیرند که هر یک دارای مبانی و روش‌شناسی متمایزی در استنباط احکام شرعی هستند. مکتب اصولی با تأکید بر عقل‌گرایی و بهره‌گیری از قواعد کلان اصولی، رویکردی پویا و نظام‌مند به استنباط دارد، در حالی که مکتب اخباری با تکیه بر نص‌گرایی محض و پرهیز از اجتهاد فراتر از ظواهر روایات، روشی محافظه‌کارانه را دنبال می‌کند. این تفاوت‌های مبنایی به ویژه در کاربرد اصل «قدر متیقن» به عنوان یکی از ابزارهای مهم استنباط، به وضوح قابل مشاهده است.

در این راستا، صاحب جواهر، به عنوان یکی از برجسته‌ترین فقهای اصولی در کتاب ارزشمند «جواهر الکلام»، با تکیه بر مبانی اصولی و قواعد استنباطی، به تحلیل مسائل فقهی پرداخته و اصل «قدر متیقن» را در چارچوب نظام‌مند اصول فقه به کار گرفته است. در مقابل، محدث بحرانی، از علمای سرشناس اخباری در اثر مهم خود «الحدائق الناضرة»، با تأکید بر ظواهر روایات و نصوص دینی، رویکردی توفیقی و نص‌محور به این اصل داشته است.

این پژوهش در صدد است با بررسی تطبیقی آرای این دو فقیه برجسته - صاحب جواهر به عنوان نماینده شاخص مکتب اصولی و محدث بحرانی به عنوان چهره سرشناس مکتب اخباری - به تحلیل تفاوت‌های روش‌شناختی در کاربرد اصل «قدر متیقن» بپردازد. بررسی مقایسه‌ای این دو دیدگاه می‌تواند به درک عمیق‌تری از تمایزات مبنایی میان مکتب اصولی و اخباری در فرایند استنباط احکام شرعی منجر شود.

۱. پیشینه تحقیق

در حوزه مطالعات مربوط به مفهوم «قدر متیقن» در استنباط احکام شرعی، تحقیقات متعددی انجام شده که هر یک به جنبه‌های خاصی از این موضوع پرداخته‌اند. بررسی این مطالعات نشان می‌دهد که سیر تکاملی پژوهش‌ها از تحلیل‌های صرفاً نظری به سمت مطالعات کاربردی‌تر حرکت کرده است.

نخستین دسته از این پژوهش‌ها، مانند مقاله «تأملی در مُخَلّ اطلاق بودن قدر متیقن در مقام تخاطب»، عمدتاً بر مباحث انتزاعی مرتبط با قدر متیقن متمرکز بوده و به بررسی تأثیر این اصل بر دلالت‌شناسی الفاظ پرداخته‌اند (تجریسی؛ قبولی درافشان؛ سلطانی، ۱۳۹۹). هرچند این مطالعات از عمق نظری برخوردارند، اما به بررسی تطبیقی مکاتب فقهی و کاربردهای عملی چندان توجه نکرده‌اند. پژوهش حاضر با الهام از دقت تحلیلی این‌گونه مطالعات، رویکردی مشابه را بر موضوعی جدید - یعنی بررسی تطبیقی مکاتب فقهی - متمرکز ساخته است.

گام بعدی در این مسیر، ظهور مطالعاتی بود که تلاش کردند پیوندی میان مباحث نظری و کاربردهای عملی ایجاد کنند. از جمله می‌توان به تحقیق «تحلیل نقش قدر متیقن در اطلاق‌گیری و طرق کشف آن» اشاره کرد که ضمن پرداختن به مبانی اصولی در مورد قدر متیقن، به بررسی تطبیقی آرای فقهایی مانند امام خمینی رحمته‌الله علیه و شهید صدر نیز توجه نشان داد (علیشاهی قلعه جوقی؛ غریب پور؛ بختیاری، ۱۴۰۱). با این حال، محدودیت اصلی این دسته از تحقیقات، تمرکز صرف بر یک مکتب فقهی بوده است. در مقابل، پژوهش کنونی با مقایسه نظام‌مند دو مکتب اصولی و اخباری، رویکردی جامع‌تر اتخاذ نموده و الگویی برای تحلیل اختلافات روش‌شناختی ارائه داده است.

در کنار مطالعات پیشین، شاهد تحقیقات تخصصی‌تری در حوزه اصول فقه در زمینه «قدر متیقن» بوده‌ایم که به جنبه‌های فنی‌تر این موضوع پرداخته‌اند. برای نمونه، مقاله «واکاوی نظریه محقق خراسانی در افزودن مقدمه چهارم به مقدمات حکمت» به بررسی دقیق یکی از نوآوری‌های مهم در مقدمات حکمت اختصاص یافته و اگرچه از دقت تحلیلی بالایی برخوردار است (علمی، ۱۳۹۱)، اما ارتباط این مباحث با مسائل عینی فقهی را نشان نداده است.

این پژوهش با تحلیل تأثیر این مباحث فنی بر سه مسئله فقهی ملموس - آشامیدن آب در نماز وتر، حیض و تیمم - این خلأ را پر کرده است. با توجه به کمبودهای تحقیقات پیشین، پژوهش حاضر رویکردی جامع و نظام‌مند را در پیش گرفته است؛ به گونه‌ای که از یک سواز دستاوردهای مطالعات نظری بهره می‌گیرد و از

کاربرد «قدر متیقن» از دیدگاه صاحب جواهر و محدث بحرانی... / رضا پسندیده و..... ۱۳۹

سوی دیگر با نگاهی تطبیقی، دو مکتب مهم اصولی و اخباری را مقایسه می‌کند. نوآوری اصلی این پژوهش در آن است که برای نخستین بار، تأثیر تفاوت‌های روش شناختی در به‌کارگیری اصل «قدر متیقن» را در حل سه مسئله فقهی ملموس مورد تحلیل قرار می‌دهد. هدف اصلی پژوهش، تحلیل و مقایسه روش‌های صاحب جواهر و محدث بحرانی در استفاده از «قدر متیقن» برای استنباط احکام شرعی است. برای دستیابی به این هدف، سه مسئله فقهی شامل جواز آشامیدن آب در نماز وتر، حیض و تیمم مورد بررسی قرار گرفته‌اند. پرسش اصلی پژوهش این است:

تفاوت‌های روش شناختی صاحب جواهر و محدث بحرانی در به‌کارگیری اصل «قدر متیقن»، چه تأثیری بر فرایند و نتایج استنباط احکام شرعی داشته است؟ روش تحقیق در این مطالعه، توصیفی-تحلیلی است. در این روش، ابتدا دیدگاه‌های هر یک از دو فقیه در مسائل منتخب استخراج و تحلیل می‌شوند و سپس به مقایسه تطبیقی این دیدگاه‌ها پرداخته می‌شود تا نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها در کاربرد اصل «قدر متیقن» مشخص گردد.

۲. مفهوم «قدر متیقن»

مفهوم «قدر متیقن» در لغت به معنای «مقداریا حدی که با قطعیت کامل مشخص شده» تعریف می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۱۳ و ۲۲۰). این ترکیب از دو رکن اساسی تشکیل شده است: واژه «قدر» که بر اندازه، حد و جنبه کمی دلالت دارد، و «متیقن» که بیانگر قطعیت، یقین و زوال هرگونه شک است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۸۶؛ ج ۶، ص ۲۲۱۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۴۵۷). در اصطلاح اصولیان، «قدر متیقن» به مصداق یا بخشی از یک مفهوم کلی (مطلق) اطلاق می‌گردد که بدون هیچ تردیدی مشمول حکم شرعی می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۵۰۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۵۳۵). به عبارت دیگر، قدر متیقن نقطه اطمینان بخشی در استنباط احکام است که در موارد اجمال و شک، به عنوان تنها بخش قطعی متعلق حکم، مورد عمل قرار می‌گیرد.

۳. کاربردهای قدر متیقن در اصول فقه

کاربرد اصلی قدر متیقن در اصول فقه، حل اجمال و تعارض در استنباط احکام است. این کاربرد در سه محور اصلی نمایان می‌شود: نخست، تعیین مصادیق قطعی در الفاظ مطلق (مانند «رقبه» در آیه کفاره که قدر متیقن آن، «برده مؤمن» است) (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۲۸). دوم، رفع تعارض ظاهری ادله؛ بدین صورت که اگر دو دلیل متعارض، هر دو دارای قدر متیقن باشند (مانند حرمت فروش سرگین انسان و حلیت فروش سرگین حیوان)، هر کدام در حوزه یقینی خود باقی می‌مانند (مظفر، ۱۴۳۰ ق، ج ۲، ص ۲۰۶). همچنین، اگر تنها یک دلیل دارای قدر متیقن باشد (مانند وجوب اکرام «علما» در مقابل حرمت اکرام «فساق»)، دلیل دارای قطعیت، ملاک عمل قرار گرفته و دلیل دیگر به آن تخصیص می‌خورد (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۷۲۸). البته شایان ذکر است که اعتبار قدر متیقن در مقام تخاطب، منوط به وجود انصراف عرفی یا دلالت لفظی است (خوئی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۱۲). سوم، رفع ابهام در ادله لثبی؛ بدین معنا که هنگام مواجهه با شک در ادله لثبی، مانند اجماع، سیره و حکم عقل، به قدر متیقن تمسک می‌شود (خوئی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۸۴؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۴، ص ۳۴۴؛ امام خمینی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱، ص ۱۷۷).

۴. گونه‌شناسی «قدر متیقن» در ادله شرعی

اصولیون با توجه به بستر استعمال، قدر متیقن را به دو قسم تقسیم کرده‌اند:

۴-۱. قدر متیقن خارجی (غیر مقام تخاطب)

این قسم از قدر متیقن، صرف نظر از هرگونه گفت‌وگوی پیشین، ناظر به مصادیق روشن و قطعی یک مفهوم کلی است. به عنوان مثال، در عبارت «أكرم العالم»، عالم عادل به عنوان بارزترین مصداق عالم شناخته می‌شود، یا در دستور «جئنی بماء»، آب پاک و گوارا قدر متیقن محسوب می‌گردد (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰ ق، ج ۲، ص ۳۶۹؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۲۴۷).

کاربرد «قدر متیقن» از دیدگاه صاحب جواهر و محدث بحرانی... / رضا پسندیده و..... ۱۴۱

وجود قدر متیقن خارجی به هیچ وجه مانع از تمسک به اطلاق لفظ نمی شود، بلکه صرفاً بیانگر حداقل مصداق یقینی است؛ زیرا هیچ گاه مطلقاً از چنین قدر متیقنی خالی نیست و اگر این نوع از قدر متیقن مانع از اطلاق باشد، هیچ اطلاقی شکل نخواهد گرفت. از این رو، عرف، قدر متیقن خارجی را مانع از پدیدار شدن اطلاق برای اسم جنس نمی داند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۴۷؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۳۶، ص ۵۳۶؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۸).

۴-۲. قدر متیقن در مقام مخاطب

این قسم هنگامی کاربرد دارد که پیش از صدور حکم، گفت و گویی میان متکلم و مخاطب درباره مصداق خاصی صورت گرفته باشد. در چنین مواردی، اگر چه حکم به صورت مطلق بیان می شود، اما قرینه گفت و گوی پیشین، مصداق مشخصی را به عنوان قدر متیقن تعیین می کند. برای نمونه، اگر ارباب و بنده اش درباره فضیلت آزاد کردن بنده مؤمن گفت و گو کنند و سپس ارباب بگوید: «أعتق رقبة»، قدر متیقن در این جا «رقبة مؤمنة» خواهد بود، نه هر بنده ای (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۵۰۴).
در ادامه این پژوهش، کارکرد «قدر متیقن» در آرای دوفقیه بزرگ، صاحب جواهر و محدث بحرانی، به صورت تطبیقی بررسی خواهد شد تا تفاوت مبانی روشی آنان در تمسک به این اصل اصولی تحلیل شود.

۵. تحلیل تطبیقی رویکرد صاحب جواهر و محدث بحرانی در سه مسئله فقهی

۵-۱. مورد اول: کاربرد قدر متیقن در جواز آشامیدن آب در نماز وتر

در منظومه استنباط احکام شرعی، اصل «قدر متیقن» به عنوان یکی از کلیدی ترین ابزارهای حل تعارضات فقهی و تعیین مصداق قطعی مطلقات مطرح بوده است. تمرکز بر مسئله «جواز آشامیدن آب در اثناء نماز وتر» به عنوان مطالعه موردی، به واکاوی تطبیقی دورویکرد متمایز در به کارگیری این اصل می پردازد.

مسئله جواز نوشیدن آب در نماز وتر از جمله مواردی است که با وجود نص صریح

روایت سعد اعرج^۱ (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، باب ۲۳، حدیث ۱-۲)، به دلیل اطلاق عبارت، مجال برای تفاوت‌های استنباطی فراهم کرده است. راوی می‌گوید که به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من شب را به عبادت به صبح می‌رسانم و قصد روزه گرفتن دارم، اما در حالت وتر (نماز شب) تشنه می‌شوم. دوست ندارم دعا را قطع کنم و آب بنوشم و همچنین دوست ندارم صبح شود در حالی که تشنه هستم، در حالی که ظرفی از آب در فاصله دویا سه قدمی من قرار دارد.

حضرت فرمود: به سمت آن برو، به اندازه نیازت از آن بنوش و سپس به دعا بازگرد. در پاسخ حضرت، احتمال اطلاق وجود دارد؛ زیرا پاسخ ایشان کلی است و حکم، مقید به نماز و تریا حالت خاصی در وتر نشده است. هر دو فقیه با رویکردهای متفاوت، به قدر متیقن موجود در روایت استناد می‌کنند. در ادامه، دیدگاه صاحب جواهر و محدث بحرانی بررسی می‌شود.

۵-۱-۱. تحلیل دیدگاه صاحب جواهر

در بررسی مسئله جواز آشامیدن آب در نماز وتر، صاحب جواهر به عنوان فقیهی اصولی، با اتخاذ رویکردی نظام مند و مبتنی بر اصول استنباط، به تحلیل دقیق ادله می‌پردازد. مستند اصلی ایشان در این مسئله، روایت سعد اعرج است که به صراحت به جواز شرب آب در حال نماز و تراشاره دارد. تحلیل صاحب جواهر از این روایت، حاکی از نگاهی چندبعدی به مسئله است که در سه سطح قابل بررسی می‌باشد.

نخست، در سطح سندی و متنی، ایشان با دقتی ویژه به بررسی اعتبار سند و دلالت روایت می‌پردازد. در این بخش، توجه به شرایط مندرج در روایت - از جمله عزم بر روزه گرفتن فردا، ترس از طلوع فجر و فاصله دوسه گامی تا آب - نشان دهنده التزام ایشان به فهم دقیق متن روایت است.

در سطح دوم، صاحب جواهر با به کارگیری قواعد اصول فقه، به استخراج قدر

۱. «قلت لأبي عبد الله: إني أبيت وأريد الصوم فأكون في الوتر فأعطش فأكره أن أقطع الدعاء وأشرب، وأكره أن أصبح وأنا عطشان وأممي قلة بيني وبينها خطوتان أو ثلاثة قال: تسعى إليها وتشرب منها حاجتك وتعود في الدعاء».

کاربرد «قدر متیقن» از دیدگاه صاحب جواهر و محدث بحرانی... / رضا پسندیده و..... ۱۴۳

متیقن از روایت اقدام می‌کند. ایشان در این بخش، با استناد به عبارت «اقتصاراً علی مورد النص، لعدم الدلیل علی التعدی» (صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۱۱، ص ۸۰)، برای این نکته تأکید می‌ورزد که حکم جواز شرب آب، منحصر به مواردی است که در روایت به صراحت ذکر شده است. این رویکرد، نشان‌دهنده پایبندی ایشان به اصل «قدر متیقن» در استنباط احکام شرعی است.

سطح سوم تحلیل صاحب جواهر، به بررسی امکان تعمیم حکم به موارد مشابه اختصاص دارد. ایشان با نگاهی نقادانه به آرای فقهای دیگر - از جمله قائلان به تعمیم حکم به تمام نوافل - می‌پردازد و با استدلال به عدم وجود دلیل معتبر برای چنین تعمیمی، نظرات مخالف را مورد نقد قرار می‌دهد. صرف ورود ایشان به این سطح از تحلیل، یعنی بررسی امکان توسعه حکم فراتر از مورد نص و تلاش برای ارزیابی ادله موافق و مخالف، خود گواهی بر این امر است که وی در مواجهه با نص، رویکردی فعال و اجتهادی دارد، نه منفعل و توفقی. این بخش از تحلیل ایشان، به وضوح نشان‌دهنده رویکرد تحلیلی و غیر توفقی صاحب جواهر در مواجهه با ادله فقهی است.

بر پایه بررسی متنی **جواهر الکلام**، استنباط نهایی صاحب جواهر در این مسئله، انحصار حکم جواز آشامیدن آب به نماز وتر، تحت شرایط مذکور در روایت، و امتناع از تعمیم آن به سایر نوافل یا شرایط مشابه است. علی‌رغم آن که رأی نهایی وی در مقام عمل به «قدر متیقن» منتهی می‌گردد، تبیین او از این رأی، از خاستگاهی روش‌شناختی و مبتنی بر ارزیابی ادله پرده برمی‌دارد. وی در عبارت معروف خویش می‌نویسد: «اقتصاراً علی مورد النص، لعدم الدلیل علی التعدی». این استناد نشان می‌دهد که پایبندی او به قدر متیقن، نه برآمده از رویکردی توفقی، بلکه محصول فرایندی استدلالی و ناشی از احراز خلأ دلیلی معتبر برای توسعه حکم است.

۵-۱-۲. تحلیل دیدگاه محدث بحرانی

بررسی آرای محدث بحرانی درباره جواز آشامیدن آب در نماز وتر، رویکردی سه‌لایه و مبتنی بر مبانی نص محورانه را نشان می‌دهد که در تقابل روشن با روش اصولیان قرار دارد.

در سطح نخست، بحرانی با استناد به عبارت «ما دلیلی در اخبار بر این حکم نیافتیم»، مستندات روایی قول مشهور - حتی در اصل جواز شرب برای روزه‌دار تشنه - را به چالش می‌کشد. این موضع، مبانی سخت‌گیرانه مکتب اخباری را نمایان می‌سازد که در آن، حتی شهرت یک حکم، در صورت فقدان نص صریح، فاقد اعتبار است.

در سطح دوم، وی با عبارتی تفکیک‌کننده، «به هر حال، در استثنای همان صورتی که در روایت با همه شرایطش آمده، هیچ اختلافی نیست»، تنها مورد مندرج در روایت سعد اعرج را با همه قیود آن، به عنوان تنها حکم مسلم می‌پذیرد. در این مرحله، بحرانی عملاً به محدوده «قدر متیقن» پایبند می‌ماند، بی‌آنکه این اصطلاح را به کار ببرد.

در سطح سوم و تعیین‌کننده، بحرانی با بیانی روشن‌گر، «تو آگاهی که این استثنا تنها در صورتی صحیح است که بر قول شیخ طوسی، مبنی بر بطلان نماز به صرف عنوان خوردن و آشامیدن، استوار باشد... وگرنه هیچ استثنا و تقيیدی در کار نیست و این نظر، آشکارتر است»، حکم جواز را منوط و تابع پذیرش مبانی فقهی خاصی می‌داند و در غیر این صورت، هرگونه استثنا را مردود شمرده و نظر قائل به «عدم جواز مطلق» را ترجیح می‌دهد (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۹، ص ۵۴).

این تحلیل سه لایه نشان می‌دهد که بحرانی، برخلاف صاحب جواهر که روایت را مسلم گرفته و تنها به دلیل «عدم دلیل برای تعمیم» از توسعه آن خودداری می‌کند، در مقام نقد مبانی اصل حکم برمی‌آید. رویکرد او در این مسئله، فراتر از یک «توقف» ساده، رویکردی نقادانه، مبتنی بر فروکاستن احکام به مبانی کلان و در نهایت، انکاری است.

در مقایسه با صاحب جواهر که «قدر متیقن» را در چارچوب نظام ادله می‌سنجد و امکان بازنگری آینده را زنده نگه می‌دارد، پایبندی بحرانی به محدوده نص، ریشه در نص بنیادی به مثابه یک اصل پیش‌استنباطی دارد که هرگونه اجتهاد فراتر از منطوق روایت را ناممکن می‌سازد. این تمایز، کلید فهم تفاوت ماهوی در کارکرد «قدر متیقن» نزد این دو مکتب است، هرچند نتیجه هر دو دیدگاه یکی است.

۵-۲. مورد دوم: کارکرد قدر متیقن در بررسی توالی ایام حیض

مسئله شرط توالی در ایام حیض از جمله مباحث پیچیده فقه استدلالی است که واکاوی آن، تمایزات روش شناختی مکاتب فقهی را به خوبی نمایان می‌سازد.

۵-۲-۱. رویکرد صاحب جواهر: کارکرد نظام‌مند قدر متیقن در استنباط

فقهی

در تحلیل مسئله شرط توالی در ایام حیض، صاحب جواهر در جواهر الکلام روشی مبتنی بر تعامل ادله و استفاده هدفمند از «قدر متیقن» را ارائه می‌دهد. رویکرد وی در سه سطح به هم پیوسته قابل تبیین است:

در سطح اول، ایشان با استناد به قدر متیقن اجماعی در مسئله «أقل الطهر عشرة» (صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۵۵)، استدلال می‌کند که قاعده توالی در شمارش ایام پاکی - که مورد پذیرش همگان است - به طریق اولی در شمارش ایام حیض نیز جاری می‌شود. از این رو، دیدگاه قائلان به «عدم اشتراط توالی» را که مستلزم نقض این قاعده اجماعی است، به چالش می‌کشد. این موضع، نمونه‌ای از کارکرد سلبی قدر متیقن در نقد ادعاهای فقهی رقیب است.

در سطح دوم، نقش قدر متیقن در یک چارچوب استدلالی یکپارچه آشکار می‌شود. صاحب جواهر تنها به این اصل بسنده نمی‌کند، بلکه آن را در کنار ادله دیگر، از جمله روایت یونس دال بر اشتراط توالی، قرار داده و با جمع‌بندی همه این ادله، نظر نهایی خود را این گونه اعلام می‌دارد: «فَطَهَّرَ لَكَ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ أَنَّ الْأَفْوَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ اشْتِرَاطِ التَّوَالِي» (صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۵۶).

در این ساختار استنباطی، قدر متیقن نقش پل استدلالی را ایفا می‌کند؛ بدین معنا که از «توالی» به عنوان یک قاعده ثابت شده در حوزه طهر، که مورد اجماع است، استفاده می‌شود تا قیاسی استوار برای اثبات «توالی در حوزه حیض» - که محل اختلاف است - شکل گیرد. این جمع‌بندی نشان می‌دهد که قدر متیقن نه یک دلیل منفرد، بلکه عاملی پیونددهنده و تقویت کننده است که ادله مختلف (نص، اجماع و قیاس فقهی) را در راستای یک نتیجه واحد همگرا می‌سازد.

در سطح سوم، تعامل نقادانه با دیدگاه‌های مخالف، به ویژه تحلیل محدث بحرانی در الحقائق الناضرة، صورت می‌گیرد. نقد مرکزی صاحب جواهر متوجه تأویل بحرانی از مفهوم «طهر» است. بحرانی برای توجیه نظر خود، یعنی عدم اشتراط توالی، مفهوم «طهر» در روایات دال بر «أقل الطهر عشرة» - که ظاهراً ناظر به پاکی میان دو حیض مستقل است - را به «پاکی متخلخل در میانه یک دوره حیض واحد» تأویل می‌برد. بر این اساس، وی استدلال می‌کند که این روایات نافی شرط توالی در شمارش ایام حیض نیستند.

صاحب جواهر این رویکرد تفسیری را «في غاية الضعف» می‌خواند؛ زیرا به باور وی، این تأویل مستلزم عدول از ظاهر روایات صحیح‌السند و حمل آن‌ها بر معنایی غیر معمول و غیر منصوص، بدون وجود قرینه معتبر است. وی استدلال می‌کند که چنین تخصیصی نه تنها موجه نیست، بلکه انسجام درونی ادله را نیز مخدوش می‌سازد. از این رو، با پایبندی به ظواهر این نصوص و قرار دادن آن‌ها در کنار قدر متیقن اجماعی، انسجام بیشتری در منظومه استدلالی خود ایجاد می‌کند.

در مجموع، روش صاحب جواهر در این مسئله نشان می‌دهد که وی قدر متیقن را نه تنها به عنوان ابزاری سلبی برای نقد آرای مخالفان، بلکه به عنوان عاملی در جهت تقویت و تکمیل استنباط، در درون یک نظام منسجم اصولی به کار بسته است. این نمونه، گویای توانمندی مکتب اصولی در ارائه خوانشی فعال و پویا از ادله شرعی است که در آن، قواعد اصولی - از جمله قدر متیقن - در تعاملی سازنده با نصوص قرار می‌گیرند تا استنباطی نظام‌مند و دفاع‌پذیر شکل گیرد.

۵-۲-۲. رویکرد محدث بحرانی: کارکرد اجاب‌ی قدر متیقن در قالب توقف

در تحلیل مسئله شرط توالی در ایام حیض، رویکرد محدث بحرانی به مثابه نماینده مکتب اخباری، در تقابلی روشن با روش صاحب جواهر قرار می‌گیرد. بحرانی با تشخیص میدان اختلاف و ترجیح نصّ روایی (روایت یونس) بر شهرت فتوایی، از قاعده «حمل المطلق علی المقید» برای جمع‌بندی ادله و تعیین مرز دقیق حکم بهره می‌جوید. نتیجه نهایی این فرایند، توقف در «قدر متیقن» است؛ همان‌گونه که خود تصریح می‌کند: «لا بأس به اقتصاراً في الخلاف علی القدر المتیقن» (بحرانی، ۱۴۰۵ق،

کاربرد «قدر متیقن» از دیدگاه صاحب جواهر و محدث بحرانی... / رضا پسندیده و..... ۱۴۷
ج ۳، ص ۲۴۵. این رویکرد، کارکرد ایجابی قدر متیقن در قالب توقف را نمایان می‌سازد.

در این پارادایم، تمامی تلاش استدلالی - از تشخیص اختلاف و ترجیح نص گرفته تا جمع روایی - در نهایت در خدمت تعیین قطعی‌ترین مرز حکم قرار می‌گیرد و هدف نهایی، خود توقف در همین مرز یقینی و پرهیز از هرگونه توسعه اجتهادی است. در مقابل، صاحب جواهر از «قدر متیقن» به عنوان ابزاری پویا در درون یک نظام استدلالی بزرگ بهره می‌برد تا به دیدگاهی قوی و اجتهادی («الأقوی ما ذکرنا») دست یابد.

بر این اساس، تحول اصلی در استنباط، در پذیرش یا عدم پذیرش کارکرد توسعه‌گرایانه این اصل رخ می‌نماید: پذیرش آن، فقه را به سوی نظام‌سازی و پاسخ‌گویی به مسائل مستحدثه سوق می‌دهد، در حالی که نپذیرفتن آن و توقف در مرزهای نص، استنباط را به جمع‌روایی محتاطانه و انفعال در برابر موارد غیرمنصوص محدود می‌سازد. این تمایز، همان نقطه کانونی تفاوت مکتب اصولی و اخباری است.

۵-۳. مورد سوم: کاربرد قدر متیقن در کیفیت تیمم

مسئله تعیین کیفیت تیمم - اعم از وجوب ضرب با اعتماد یا اکتفا به مجرد وضع کف بر زمین - بستر مناسبی برای بررسی تطبیقی کاربرد اصل «قدر متیقن» در دو مکتب اصولی و اخباری فراهم می‌آورد.

۵-۳-۱. تحلیل دیدگاه صاحب جواهر

صاحب جواهر در تحلیل مسئله کیفیت تیمم، با اتکا به اصل «قدر متیقن» و با استناد به عبارت محوری «أقواهما الثاني اقتصاراً على المتیقن في الكيفية المتلقاة من الشارع» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۸۰)، رویکردی نظام‌مند را به نمایش می‌گذارد. وی برای تبیین این «کیفیت متلقاة من الشارع»، با گردآوری ادله نقلی، شامل «تیممات بیانی» (نشان‌دهنده سنت عملی مستمر)، دستور صریح روایات (مانند مضمحلث و صحیحه زرارة دال بر «ضرب») و نیز با توجه به گستره قائلان به هر نظر، به استنباط می‌پردازد.

در این فرایند، قدر متیقن برای اونه یک مرز توفقی، بلکه مبنایی ایجابی برای گزینش و ترجیح یک نظریه فقهی است. نتیجه این نگاه روش مند، ترجیح قول به وجوب «الضرب با اعتماد» است؛ چراکه از منظری، کثرت اخبار، صحت اسناد و تنوع ادله، قرائن قطعی تری برای انطباق این کیفیت با «قدر متیقن» شرعی فراهم می‌سازد. این نتیجه گیری نشان می‌دهد که به کارگیری اصل قدر متیقن در نظام اصولی، به گزینشی آگاهانه و مستدل از میان اقوال موجود در نهایت، به تقویت فرایند استنباط منجر می‌شود.

۵-۳-۲. تحلیل دیدگاه محدث بحرانی

محدث بحرانی در تحلیل کیفیت تیمم، با طرح عبارت محوری «الأظهر اعتبار الضرب... مع أوقيته بالاحتياط» (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۳۱)، سه ویژگی بنیادین روش اخباری را عینیت می‌بخشد: التزام تام به ظواهر نصوص، که در تقييد آیه تیمم با روایات الضرب متجلی می‌شود؛ احتیاط عملی به عنوان اصل راهبردی که هرگونه اجتهاد فرانصی را ممتنع می‌سازد؛ و نگاه توفقی به حکم یقینی، که در آن جمع روایی محتاطانه میان ادله - از جمله حمل روایات الوضع بر استحباب - نه به عنوان مقدمه‌ای برای توسعه حکم، بلکه به منزله تعیین مرز نهایی استنباط عمل می‌کند. هر چند نتیجه فقهی بحرانی - ترجیح قول به وجوب الضرب - در ظاهر مشابه دیدگاه صاحب جواهر است، اما این نتیجه از مسیری کاملاً متمایز حاصل شده است؛ مسیری که در آن نص، هم مبدأ و هم منتهی الیه استنتاج فقهی است و هرگونه دخل و تصرف اجتهادی خارج از چارچوب نصوص، طرد می‌شود.

۵-۳-۳. تفاوت‌های روش صاحب جواهر و محدث بحرانی

در بررسی تطبیقی روش‌های صاحب جواهر و محدث بحرانی، تفاوت‌های بنیادینی در معیارهای استنباط مشاهده می‌شود:

۵-۳-۳-۱. مبنا و روش استنباط:

تمایز اصلی در روش این دو فقیه، در نحوه تعامل با ادله و معیار نهایی در ترجیح رخ می‌دهد. صاحب جواهر با به کارگیری اصل روشی «قدر متیقن» به عنوان معیاری

کاربرد «قدر متیقن» از دیدگاه صاحب جواهر و محدث بحرانی... / رضا پسندیده و..... ۱۴۹

برای گزینش آگاهانه میان اقوال، رأی برگزیده خود را بر پایه قطعی‌ترین داده‌های نقلی «الکيفية المتلقاة من الشارع» استوار می‌سازد. در مقابل، محدث بحرانی فرایند استنباط را در گردآوری ظواهر نصوص و توقف در نتیجه این جمع روایی محتاطانه، با پشتوانه اصل احتیاط، خلاصه می‌کند.

۵-۳-۳-۲. کارکرد قدر متیقن

برای صاحب جواهر، «قدر متیقن» به عنوان نقطه آغاز استنباط عمل می‌کند و همواره امکان توسعه یا تعدیل آن با توجه به سایر ادله وجود دارد. اما محدث بحرانی، قدر متیقن را حد نهایی استنباط می‌داند و در مواجهه با نصوص، رویکردی توقفی و محض اتخاذ می‌کند.

۵-۳-۳-۳. رویکرد به تعارض ادله

آیه تیمم («نساء: ۴۳») به صورت مطلق دستور به تیمم بر خاک پاک می‌دهد، اما کیفیت آن را به صراحت بیان نمی‌کند. این ابهام در آیه، امکان برداشت «صرف قرار دادن دست بر زمین» (مجرد الوضع) را فراهم می‌سازد.

در مقابل، روایات الضرب^۱ (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۹۷۸) به طور صریح بر ضرورت ضرب دست‌ها بر زمین تأکید کرده‌اند؛ عملی فراتر از مجرد قرار دادن، که شامل اعتماد و فشار دادن نیز می‌شود. این امر تعارض ظاهری بین اطلاق آیه و تقیید روایات را پدید می‌آورد.

صاحب جواهر با استناد به قوت سندی و کثرت روایات الضرب و نیز شهرت این قول در میان اصحاب، به طور قاطع به ترجیح این ادله نقلی پرداخته و عملاً تعارض را به نفع روایات حل می‌کند. از نگاه او، روایات الضرب، مبین کیفیت شرعی عمل هستند و مقصود آیه را روشن می‌سازند.

در مقابل، محقق بحرانی در الحقائق الناضره با به کارگیری قاعده جمع عقلایی

۱. «وعن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: كيف التيمم؟ قال: هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيدك مرتين، ثم تنفضهما نفضة للوجه، ومرة لليدين، ومتى أصبت الماء فعليك الغسل إن كنت جنباً، والوضوء إن لم تكن جنباً».

میان ادله، به تقیید اطلاق آیه توسط روایات الضرب می‌پردازد. وی همچنین روایات ناظر بر «الوضع» را با روایات «الضرب» مقید می‌سازد. این روش جمع، نشان‌دهنده تلاش او برای حفظ حرمت تمامی نصوص و ارائه یک نظام هماهنگ از ادله است، که در نهایت با استناد به اصل احتیاط تقویت می‌شود.

۵-۳-۳-۴. مبانی و غایت استنباط

هر دو فقیه به وجوب «الضرب با اعتماد» رسیده‌اند، اما با تفاوت در مبانی: صاحب جواهر این حکم را به عنوان «قدر متیقن» شرعی و نتیجه تحلیل ادله ارائه می‌دهد، در حالی که محدث بحرانی آن را محصول جمع روایی و احتیاط عملی می‌داند.

این تفاوت‌های روش شناختی نشان می‌دهد که چگونه دو مکتب فقهی، با وجود رسیدن به نتیجه مشابه، مسیرهای استدلالی کاملاً متفاوتی را طی می‌کنند. رویکرد اصولی با حفظ انعطاف‌پذیری در استنباط، امکانات گسترده‌تری برای فهم شریعت ارائه می‌دهد، در حالی که روش اخباری، با التزام شدید به ظواهر نصوص، دایره اجتهاد را محدودتر می‌سازد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با رویکردی تطبیقی به تحلیل جایگاه اصل «قدر متیقن» در فرایند استنباط احکام شرعی از منظر دو فقیه برجسته امامیه، صاحب جواهر (نماینده مکتب اصولی) و محدث بحرانی (از فقهای متعادل مکتب اخباری) پرداخت. یافته‌های حاصل از واکاوی سه مسئله فقهی (جواز آشامیدن آب در نماز وتر، شرط توالی در ایام حیض، و کیفیت تیمم) نشان می‌دهد که هر دو فقیه در پذیرش اصل «قدر متیقن» به عنوان حداقل مصداق یقینی حکم مشترک هستند، اما تفاوت در مبانی روش شناختی، منجر به کارکردی کاملاً متفاوت از این اصل در نظام‌های فقهی آنان شده است.

بر اساس یافته‌های این پژوهش، مهم‌ترین وجوه تمایز دیدگاه صاحب جواهر و محدث بحرانی را می‌توان در چهار محور اصلی به شرح زیر تبیین کرد:

کاربرد «قدر متیقن» از دیدگاه صاحب جواهر و محدث بحرانی... / رضا پسندیده و..... ۱۵۱

۱. مبانی استنباط: صاحب جواهر با رویکردی ترکیبی، از ادله نقلی، عقلی، اجماع و قواعد اصولی بهره می‌گیرد، در حالی که محدث بحرانی عمدتاً بر ظواهر نصوص و روش جمع روایی تکیه دارد.

۲. نقش و کاربرد قدر متیقن: این اصل در نظام فقهی صاحب جواهر به عنوان نقطه آغاز استنباط عمل می‌کند و امکان توسعه حکم به موارد مشابه در صورت عدم وجود مانع را فراهم می‌سازد؛ اما از منظر محدث بحرانی، «قدر متیقن» مرجع نهایی در موارد ابهام و اختلاف است و به عنوان راهکاری برای توقف و رعایت احتیاط به کار می‌رود.

۳. رویکرد به تعارض ادله: صاحب جواهر به تحلیل سلسله مراتبی و عقلانی ادله برای ترجیح یا جمع میان آنها می‌پردازد، اما محدث بحرانی روش جمع روایی محتاطانه و تمسک به قدر متیقن را برای خروج از تعارض برمی‌گزیند.

۴. تأثیر بر مسائل مستحدثه: این تفاوت‌های روش شناختی به نتایج متفاوتی در مواجهه با مسائل مستحدثه منجر می‌شود؛ به گونه‌ای که نظام اصولی امکان توسعه احکام را در چارچوب ادله ممکن می‌داند، در حالی که رویکرد اخباری متعادل، دامنه استنباط را عمدتاً به موارد منصوص محدود می‌سازد.

مهم‌ترین دستاورد این تحقیق، تبیین این امر است که اختلاف اصلی این دو مکتب، نه در اصل استفاده از «قدر متیقن»، بلکه در قلمرو و ظرفیت کاربرد آن است. در نظام اصولی، قدر متیقن یک ابزار پویا در شبکه به هم پیوسته ادله است، در حالی که در منظومه فکری اخباری متعادل، این اصل بیشتر نقش یک معیار تثبیت‌کننده و حدگذار را ایفا می‌کند. این تمایز، تأثیر مستقیمی بر توانایی هر مکتب در پاسخگویی به مسائل جدید دارد.

بررسی نقش اصل «قدر متیقن» در استنباط احکام مسائل مستحدثه مانند فقه فضای مجازی، پزشکی و زیست فناوری بر اساس این دو الگو و نیز تحلیل تطبیقی کاربرد این اصل در دیگر مکاتب فقهی امامیه و اصول فقه اهل سنت برای پژوهش‌های آینده پیشنهاد می‌شود.

در خاتمه، می‌توان گفت که شناخت این تفاوت‌های روش شناختی نه تنها درک عمیق‌تری از تاریخ فقه امامیه ارائه می‌دهد، بلکه الگویی کاربردی برای تحلیل اختلاف نظرهای فقهی معاصر در چارچوبی نظام‌مند و غیرجنجالی فراهم می‌سازد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم. (۱۳۸۳ش). ترجمه حسین انصاریان. قم: اسوه.
 ۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). *کفایة الأصول*. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
 ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دارصادر.
 ۴. بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
 ۵. تجریشی، زهرا؛ قبولی درافشان، محمدتقی؛ سلطانی، عباسعلی. (۱۳۹۹ش). *تأملی درمخّل اطلاق بودن وجود قدرمتقین در مقام تخاطب (با تأکید بر مبانی اصولی محقق خوانساری)*. فقه و اصول، ۴(۴)، ۳۹-۲۵.
- <https://doi.org/10.22067/jfu.v52i4.76089>
۶. جمعی از محققان. (۱۳۸۹ش). *فرهنگ‌نامه اصول فقه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۷. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). *الصحاح: اللغة و صحاح العربیة*. بیروت: دارالعلم للملایین.
 ۸. حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
 ۹. حسینی فیروزآبادی، مرتضی. (۱۴۰۰ق). *عناية الاصول فی شرح کفایة الاصول*. قم: انتشارات فیروزآبادی.
 ۱۰. خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۲۷ق). *أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی الله عنه.
 ۱۱. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۳۶۸ش). *اجود التقریرات (تقریرات آیت الله نائینی)*. قم: نشر اسلامی.
 ۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالقلم.
 ۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۸ش). *الوسیط فی اصول الفقه*. قم: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.
 ۱۴. شیرازی، محمد. (۱۴۲۱ق). *الوصلات الی الرسائل*. قم: مؤسسه عاشورا.
 ۱۵. علمی، محمدرضا. (۱۳۹۱ش). *واکاوی نظریه محقق خراسانی درافزودن مقدمه چهارم به مقدمات حکمت*. مطالعات اسلامی: فقه و اصول، ۴۴(۸۷)، ۳۹-۵۲.
 ۱۶. علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل؛ غریب‌پور، منصور؛ بختیاری، ابوالحسن. (۱۴۰۱ش). *تحلیل نقش قدرمتقین در اطلاق گیری و طرق کشف آن با رویکردی به آرای امام خمینی رضی الله عنه و شهید صدر*. فقه و اصول، ۵۴(۱۲۹)، ۹۷-۱۱۵.
- <https://doi.org/10.22067/jfiqh.2021.62668.88950>
۱۷. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۳۸۱). *اصول فقه شیعه*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار عليه السلام.
 ۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: دارالهجره.
 ۱۹. مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۰ق). *اصول الفقه*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
 ۲۰. نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۲ش). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: دار احیاء التراث.
 ۲۱. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۸۲). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت عليه السلام*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.