

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- نیابت کودک ممیز در اعمال عبادی در فقه مقارن؛ چالش‌ها و راهکارها
محمد رسول آهنگران، مهدی میری و احمد صابری مجد ۵
- بررسی فقهی مسئولیت حاکم در صدور احکام حکومتی مرتبط با ضرورت‌های عمومی و
تنظیم عبادات / رضا آقاپور و فریبا طائی ۳۱
- بررسی فقهی نیابت در استخاره و شرایط و حدود جواز آن (با نگاه به نیازهای معاصر)
مهدی عبادی ۶۳
- قاعده عدم رکون به ظالم و نمودهای کاربردی آن در عبادات
هادی خوشنودی، عبدالصمد علی‌آبادی، افسانه قربانی وادقانی و محمدحسین علی‌آبادی ۱۰۱
- الگوی تقریبی آیت‌الله واعظزاده خراسانی در فقه العبادات
سید علی بطحائی و علی فارسی مدان ۱۲۵
- درنگی در «مبطل بودن گریستن عمدی برای امور دنیایی در نماز» با تکیه بر دیدگاه آیت‌الله
بروجردی / سید محمدحسین میرشاه‌ولایتی و سید مسلم موسوی کتوکلائی ۱۵۷

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.
- تیتر «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیترهای اصلی با شماره ۱، ۲، ... و زیرمجموعه آن‌ها از راست به چپ (۱-۲-۱، ۲-۱، ۱-۱) تنظیم می‌شود.
- رعایت نکات ویرایشی، و رسم النخطی دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.
- نقل قول مستقیم، در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگراف مایل (Italic) تنظیم می‌شوند.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه ویرگول (;) داخل گیومه قرار می‌گیرد.
- ارجاعات، درون‌متنی به شیوه APA (American Psychological Association) است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (Italic) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- ارجاع به کتاب چنین است: در متن: (نام خانوادگی، سال انتشار، ص / ج، ص). مثال: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲)؛ در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر. مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). رحیق مختوم. قم: اسراء.
- ارجاع به مقاله چنین است: در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق پناه، ۱۴۰۲). در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان نشریه، دوره (شماره)، صفحه آغاز - پایان مقاله. DOI یا DOR مقاله.
- مثال: ایروانی، جوادی؛ حق پناه، رضا. (۱۴۰۲). پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد (بررسی موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۸)، ۳-۲۵، <https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133>
- درج شناسه DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.
- در فهرست منابع، نام مؤلف چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

اصول اخلاقی مجله

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

حقوق نویسندگان و داوران

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

قانون کپی‌رایت

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



Representation (Niyābah) of a Discerning Child in Acts of Worship in Comparative Jurisprudence: Challenges and Solutions

Mohammad-Rasoul Ahangaran¹ | Mahdi Miri² | Ahmad Saberi Majd³

1. Corresponding Author, Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. Email: ahangaran@ut.ac.ir
2. PhD Graduate, Department of Jurisprudence and Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: mirimahdi276@gmail.com
3. PhD Graduate, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. Email: ahmad.saberimajd@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 13 October 2025
Revised: 22 November 2025
Accepted: 10 March 2026
Available online 7 April 2026

Keywords:
Representation (Niyābah), Child, Acts of Worship (Ibādāt), Imami Jurisprudence (Fiqh Imāmīyah), Sunni Jurisprudence (Fiqh Ahl al-Sunnah).



ABSTRACT

This research examines the validity and possibility of representation (Niyābah) of a discerning child (Mumayyiz) in performing acts of worship (Ibādāt) in Islamic jurisprudence. The aim of the research is a precise explanation of the various perspectives, their foundations and evidences, and the presentation of a well-reasoned viewpoint. This study, employing a descriptive-analytical method and relying on library research, examines and compares the opinions of Imami jurists (including three approaches: validity, invalidity, and detailed distinction based on the legitimacy of a child's acts of worship) and Sunni jurists (who have largely rejected representation of a child in acts of worship, although some detailed distinctions have also been proposed by them). The research findings, based on evidences such as the general applicability (Iṭlāq) of the evidences of representation, the non-applicability of the Ḥadīth al-Raf' (the tradition of the lifting of obligation) as an impediment to representation, the principle of precaution (Aṣl al-Iḥtiyāt) in favor of validity when the act is performed correctly, the existence of criteria and benefit (Maṣlaḥat) in a child's acts of worship and the attainment of reward thereby, and the absence of any inherent deficiency in the child's representative act provided the conditions are met, indicate the legitimacy of a child's proxy worship and the validity of his representation in devotional matters (provided there is assurance of correct performance). The innovation of this research lies in presenting a comprehensive comparative analysis and attempting to address the doubts raised concerning the representation of a child.

Cite this article: Ahangaran, M., R.; Miri, M.; Saberi Majd, A. (2025). Representation (Niyābah) of a Discerning Child in Acts of Worship in Comparative Jurisprudence: Challenges and Solutions. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 6(11), 5-30. <https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7623.1257>



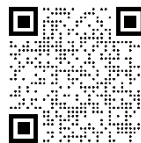


نیابت کودک ممیز در اعمال عبادی در فقه مقارن؛ چالش‌ها و راهکارها

محمد رسول آهنگران^۱ | مهدی میری^۲ | احمد صابری مجد^۳

۱. نویسنده مسئول، استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: ahangaran@ut.ac.ir
۲. دانش‌آموخته دکتری، گروه فقه و حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: mirimahdi276@gmail.com
۳. دانش‌آموخته دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: ahmad.saberimajd@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	این پژوهش به بررسی صحت و امکان نیابت کودک ممیز در انجام اعمال عبادی در فقه اسلامی می‌پردازد. هدف تحقیق، تبیین دقیق دیدگاه‌های مختلف، مبانی و ادله آن‌ها و ارائه یک دیدگاه مستدل است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای، به بررسی و مقایسه آرای فقهای امامیه (شامل سه رویکرد صحت، بطلان، و تفصیل بر اساس مشروعیت عبادات صبی) و فقهای اهل سنت (که عمدتاً نیابت کودک در عبادات را مردود می‌دانند، هرچند برخی تفصیل‌ها نیز از سوی آنان مطرح شده است) پرداخته است. یافته‌های تحقیق، با استناد به ادله‌ای همچون اطلاق ادله نیابت، عدم جریان حدیث رفع در مانعیت از نیابت، اصل احتیاط به نفع صحت در صورت انجام صحیح عمل، وجود ملاک و مصلحت در عبادات کودک، ترتب ثواب بر آن، و عدم وجود نقص ذاتی در عمل نیابتی کودک در صورت احراز شرایط، بر مشروعیت نیابت کودک و صحت آن در امور عبادی (با حصول اطمینان از انجام صحیح اعمال) دلالت دارد. نوآوری این پژوهش در ارائه یک تحلیل تطبیقی جامع و تلاش برای پاسخ‌گویی به شبهات مطرح شده پیرامون نیابت کودک است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹	
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۱/۱۸	
کلیدواژه‌ها: نیابت، کودک، اعمال عبادی، فقه امامیه، فقه اهل سنت.	



استناد: آهنگران، محمد رسول؛ میری، مهدی؛ صابری مجد، احمد. (۱۴۰۴). نیابت کودک ممیز در اعمال عبادی در فقه مقارن؛ چالش‌ها و راهکارها. *آموزه‌های فقه‌عبادت*، ۶(۱۱)، ۵-۳۰. <https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7623.1257>



©

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

نویسندگان.

مقدمه

پس از مرگ انسان، جایز است برای نماز و سایر عباداتی که از متوفی فوت شده است، شخص مکلفی به نیابت از او اجیر گردد. در این میان، این پرسش مطرح می‌شود که آیا کودک ممیز نیز با اذن ولی خود می‌تواند اجیر شود و به نیابت از میت، نماز و روزه او را به جا آورد یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش، دیدگاه‌های مختلفی بر اساس مستندات گوناگون ارائه شده است؛ به گونه‌ای که برخی فقها قائل به صحت، برخی قائل به عدم صحت، و گروهی نیز قائل به تفصیل شده‌اند. پژوهش حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی و برپایه منابع کتابخانه‌ای سامان یافته است، در صدد آن است تا با بررسی مبانی و مستندات فقهی و احصای حداکثری دیدگاه‌های مطرح، نظریه‌ای جامع و مستدل ارائه دهد که هم پاسخ‌گوی ابهامات این مسئله باشد و هم بتواند به عنوان مرجعی مستقل برای پژوهشگران مورد استفاده قرار گیرد.

موضوع نیابت در عبادات، به ویژه نیابت کودک، از دیرباز مورد توجه فقها بوده و در کتب فقهی استدلالی به آن پرداخته شده است. با این حال، پژوهش‌های مستقل و متمرکز بر نیابت کودک در تمامی اعمال عبادی، با رویکرد تطبیقی میان فقه امامیه و مذاهب اهل سنت، کمتر مشاهده می‌شود. عمده مباحث مطرح شده در آثار فقهی یا به صورت کلی به شرایط نایب در ابواب مختلف عبادی (مانند حج، صلات و صوم) پرداخته‌اند، یا به صورت موردی به نیابت کودک در یک عبادت خاص اشاره کرده‌اند. به عنوان نمونه، مقاله «صحت نیابت کودک در حج» اثر نقیب‌زاده جلالی (۱۴۰۳)، به طور خاص مسئله نیابت کودک ممیز و غیرممیز را در چارچوب فقه شیعه و در عبادت حج بررسی کرده است. این پژوهش به اجماع فقها بر عدم صحت نیابت کودک غیرممیز به دلیل عدم توانایی بر قصد قربت، و وجود اختلاف نظر در مورد کودک ممیز اشاره دارد. همچنین در این مقاله به اطلاق ادله نیابت و عدم وجود مانع برای شمول آن نسبت به کودک ممیز، حتی با وجود استعمال الفاظی مانند «رجل» و «مرأة» در برخی روایات، توجه شده است. در کتب فقهی استدلالی نیز، فقهایی مانند شیخ یوسف بحرانی در «الحدائق الناضرة» به مباحث مربوط به حج کودک و شرایط

آن پرداخته‌اند. همچنین دیدگاه محقق خوبی در «المعتمد فی شرح العروة الوثقی» مبنی بر اطلاق ادله نیابت و عدم ایجاد خلل در این اطلاعات به واسطه عدم شمول تکلیف نسبت به کودک ممیز، مورد اشاره قرار گرفته است.

با این حال، پژوهش حاضر تلاش دارد با نگاهی گسترده‌تر، به بررسی تطبیقی امکان نیابت کودک در مجموعه اعمال عبادی (نه صرفاً حج) بپردازد و علاوه بر دیدگاه‌های فقهای امامیه، آراء مذاهب چهارگانه اهل سنت را نیز به صورت تفصیلی بررسی و مقایسه کند. این رویکرد تطبیقی و شمول نسبت به سایر عبادات، وجه تمایز اصلی این تحقیق با پژوهش‌های پیشین است که عمدتاً یا تک بعدی (محدود به یک مذهب) یا تک موضوعی (محدود به یک عبادت خاص مانند حج) بوده‌اند.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که نیابت کودک ممیز در مجموعه اعمال عبادی (اعم از حج، نماز، روزه و...) از منظر فقه امامیه و مذاهب چهارگانه اهل سنت چه حکمی دارد و در صورت وجود اختلاف، مبانی و ادله هریک از دیدگاه‌ها چیست؟

اهمیت این تحقیق از دو جنبه نظری و عملی قابل توجه است. از جنبه نظری، تبیین دقیق و مستدل یک مسئله اختلافی در فقه عبادات که با حقوق و تکالیف مرتبط با کودکان و نیز صحت اعمال عبادی نیابتی ارتباط دارد، به غنای مباحث فقهی کمک می‌کند. از جنبه عملی نیز، با توجه به ابتلای برخی خانواده‌ها به این مسئله (مانند موارد مربوط به قضای عبادات متوفیان)، ارائه یک دیدگاه روشن و مستدل می‌تواند راهگشا باشد.

نوآوری این پژوهش در چند محور قابل تبیین است: نخست، رویکرد تطبیقی جامع؛ برخلاف بسیاری از پژوهش‌ها که تنها به دیدگاه یک مذهب یا یک عبادت خاص پرداخته‌اند، این تحقیق به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای به بررسی آرای فقهای امامیه و مذاهب اربعه اهل سنت در خصوص نیابت کودک در گستره وسیع‌تری از اعمال عبادی می‌پردازد. دوم، تحلیل و دسته‌بندی ادله؛ در این پژوهش تلاش شده است ادله هریک از دیدگاه‌های موافق و مخالف به صورت دقیق تر دسته‌بندی، تبیین و مورد بررسی قرار گیرد. سوم، پاسخ‌گویی به شبهات؛ کوشش شده است به برخی شبهات و اشکالات رایج در

مورد نیابت کودک (مانند عدم تکلیف، عدم اطمینان به صحت عمل، انصراف ادله و...) با استناد به مبانی فقهی و اصولی پاسخ داده شود. چهارم، تمرکز بر ملاکات صحت عمل؛ این پژوهش صرفاً به جنبه تکلیف یا عدم تکلیف کودک نپرداخته، بلکه ملاکات صحت عمل عبادی و امکان تحقق آن از سوی کودک ممیز را نیز مورد توجه قرار داده است. پنجم، ارائه نتیجه گیری مستدل؛ با جمع بندی و تحلیل نهایی ادله، تلاش شده است به نتیجه گیری ای مستدل و قابل دفاع دست یابد که بتواند مبنایی برای پژوهش های تکمیلی یا پاسخ به استفتائات قرار گیرد.

۱. دیدگاه فقهای امامیه

بررسی متون فقهی امامیه نشان می دهد که در این مسئله سه رویکرد اصلی وجود دارد: ۱. صحت نیابت کودک، ۲. بطلان مطلق نیابت کودک، و ۳. تفصیل میان پذیرش مشروعیت عبادات صبی و عدم آن. منشأ اختلاف اقوال فقها عمدتاً به اعتبار یا عدم اعتبار بلوغ در صحت عبادت بازمی گردد. بلوغ که نشانه های آن در شریعت اسلامی بیان شده است (یغمایی و سجادی زاده، ۱۴۰۲، ش ۶، ص ۱۴۴)، شرط وجوب عباداتی همچون نماز و روزه است؛ اما در اینکه آیا صحت و مشروعیت عبادات نیز مشروط به بلوغ است یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد. بر اساس قول به شرطیت بلوغ، بر عبادات کودک ممیز اثری از جهت ثواب مترتب نمی شود؛ اما بر اساس عدم شرطیت، عبادت او صحیح و مستحب بوده و بر آن ثواب و پاداش اخروی مترتب می گردد (حسینی مراغی، بی تا، ج ۲، ص ۶۶۴؛ بحرانی، بی تا، ج ۱۳، ص ۵۳).

۱-۱. صحت نیابت کودک

برخی از فقهای امامیه معتقدند که نیابت کودک مطلقاً صحیح است، حتی در مواردی که عبادت کودک جنبه تمرینی داشته و امر الزامی به آن تعلق نگرفته باشد (نراقی، بی تا، ج ۷، ص ۳۴۴؛ جمع من المحققین، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۵۶۲؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ رشتی، بی تا، ص ۲۷۷).

این گروه برای اثبات دیدگاه خود به ادله ای استناد کرده اند که در ادامه به آن ها پرداخته می شود:

۱-۱-۱. وجود مقتضی

یکی از دلایل صحت اعمال نایب، وجود مقتضی صحت است. در اعمال نیابی انجام شده توسط کودک ممیز، در صورت تردید در این که آیا ذمه میت بری شده و کودک مستحق اجرت است یا خیر، جریان اصل صحت می‌تواند دلیل بر صحت اعمال نیابی او باشد (جمع من المحققین، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۵۶۲؛ نراقی، بی تا، ج ۷، ص ۳۴۴؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۸۶).

۱-۱-۲. عدم مانع

در فرض وجود مقتضی صحت، عمل نایب صحیح خواهد بود، مشروط بر این که مانعی در برابر اقتضای آن وجود نداشته باشد. در مسئله مورد بحث، گفته می‌شود چنین مانعی وجود ندارد؛ زیرا تمرینی بودن عبادت کودک، مانع صحت نیابت او نیست. به این بیان که عبادت کودک، به معنای تکلیف الزامی نسبت به خود او محسوب نمی‌شود (نراقی، بی تا، ج ۷، ص ۳۴۴). بنابراین، حقیقت عبادت در اینجا به منوبّ عنه انتساب دارد و ذمه او را بری می‌سازد، در حالی که عمل کودک به عنوان یک عمل نیابی و قراردادی (در قالب اجاره یا استیجار)، نه به عنوان عبادت تکلیفی برای خود او، تحقق می‌یابد.

۱-۱-۳. قیاس با صحت نیابت غیر مستطیع در حج

یکی از مسائل مطرح در باب حج، نیابت است. برخی از فقها بر این باورند که همان گونه که عدم مشروعیت فعل در حق نایب غیر مستطیع، مانع صحت نیابت او نمی‌شود، عدم مشروعیت عبادت در حق صبی غیر بالغ نیز مانع صحت نیابت او نخواهد بود (نراقی، بی تا، ج ۷، ص ۳۴۴؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۲۳۶؛ سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۴۲). به بیان دیگر، نایب غیر مستطیع، هر چند شرط وجوب حج (یعنی استطاعت) را ندارد، اما می‌تواند نیابت حج را بر عهده بگیرد و اعمال منوبّ عنه را انجام دهد. بر همین اساس، در مورد صبی نیز، با وجود فقدان شرط بلوغ در تکلیف، مقتضای قیاس آن است که بتواند نیابت در اعمال عبادی را بر عهده گرفته و ذمه منوبّ عنه را بری سازد.

۱-۴-۱. تحلیل و بررسی دلایل

برخی از فقها در ردّ ادله صحت نیابت کودک، بر این باورند که عبادات متوقف بر ثبوت امر شرعی است؛ زیرا عبادت از اعمال تعبدی است که به واسطه امر شارع، وجوب امثال آن بر عهده مکلف قرار می‌گیرد. در حالی که در عبادت تمرینی کودک، چنین امری تحقق ندارد و در نتیجه، مشروعیت به معنای وجوب برای آن ثابت نمی‌شود. بنابراین، در عبادت تمرینی، امری از جانب شارع متوجه کودک نخواهد بود، در حالی که تحقق عبادت متوقف بر ثبوت امر شرعی است (جمع من المحققین، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۵۶۳).

این اشکال قابل مناقشه است؛ زیرا صغرای استدلال مزبور مخدوش است و روشن است که عبادت (به معنای عام آن) متوقف بر ثبوت امر وجوبی نیست. بسیاری از اعمال عبادی، مستحبی هستند و بدون آن که امر وجوبی به آن‌ها تعلق گرفته باشد، عبادت محسوب شده و مستوجب ثواب می‌گردند. در مورد کودک نیز وجود مصلحت در عمل و ترتب ثواب بر آن، نشان‌دهنده نوعی مشروعیت شرعی است که مانعیت تمرینی بودن را برطرف می‌کند.

همچنین این دیدگاه که قیاس نیابت در حج با نیابت صبی صحیح نیست، بر این مبنا استوار است که در نیابت حج، نایب قصد امثال امر دارد، در حالی که در نیابت کودک، صبی قصد امثال امر وجوبی متوجه به خود را ندارد. این اشکال نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا در هر دو فرض، قصد نایب انجام عمل به نیابت از منوبّ عنه است و عمل کودک به عنوان یک عمل قراردادی و معاملی (در قالب اجاره)، نه به عنوان یک عبادت تکلیفی نسبت به خود او، تحقق می‌یابد و به منوبّ عنه انتساب پیدا کرده و ذمه او را بری می‌سازد.

به نظر می‌رسد مناقشه این دسته از فقها قابل خدشه است؛ زیرا صغرای دلیل ایشان پذیرفته نیست. روشن است که عبادت (به معنای عام آن) متوقف بر ثبوت امر وجوبی نیست؛ چرا که بسیاری از اعمال عبادی، مستحبی بوده و بدون آن که امر وجوبی به آن‌ها تعلق گرفته باشد، عبادت محسوب شده و مستوجب ثواب می‌گردند.

مگر آن که گفته شود مراد از «امر» در کلام ایشان، معنای اعم، یعنی «طلب» است که قابلیت انطباق بر هر دو حکم تکلیفی و وجوب و استحباب را دارد. در حالی که نظر مشهور اصولیان آن است که ماده و صیغه امر، ظهور در وجوب دارد (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۳). بر این اساس، در این مناقشه، مراد از «امر» در کلام فقهای مخالف، همان معنای وجوبی است که مشهور اصولیان به آن ملتزم‌اند. مدعای ما این است که عبادت (از جمله اعمال مستحبی) متوقف بر ثبوت امر وجوبی نیست. اما اگر مراد از امر، معنای اعم (طلب) باشد، در این صورت می‌توان گفت امر استحبابی (مانند امر به تمرین از سوی اولیا) نیز در مورد کودک صادق است.

بنابراین، چه امر به معنای وجوبی (بر اساس نظر مشهور اصولیان) در نظر گرفته شود و چه به معنای اعم (طلب)، استدلال مخالفان مخدوش خواهد بود: اگر امر به معنای وجوب باشد، از آنجا که عبادات مستحبی نیز وجود دارند، انحصار عبادت در امر وجوبی ناتمام است. و اگر امر به معنای طلب اعم باشد، این طلب (به صورت استحبابی یا امر به تمرین) در مورد عبادت کودک - بنا بر فتوای فقهای امامیه - محقق است و همین مقدار برای خروج از حالت «تمرینی صرف» و ترتب اثر و ثواب بر عمل عبادی کودک کافی بوده و در نتیجه مانعیت از نیابت را برطرف می‌سازد.

اعتقاد برخی از فقها بر ردّ قیاس نیابت در حج با نیابت صبی این است که چنین قیاسی باطل می‌باشد. دلیل این دسته از علما آن است که در نیابت از حج، نایب قصد امتثال امر می‌کند، بنابراین امر شارع متوجه او می‌شود (خوئی، ۱۴۱۸، ص ۲۳۶-۲۳۷). در حالی که در نیابت صبی از نماز و روزه میت، کودک قصد امتثال (به معنای امتثال امر وجوبی متوجه به خود) نمی‌کند.

به نظر می‌رسد این مناقشه قابل پذیرش نیست؛ زیرا در هر دو مورد، قصد نایب انجام عمل به نیت نیابت از منوبّ عنه است. افزون بر این، در مواردی که منوبّ عنه زنده است و وجوب حج بر او سابقاً مستقر شده، ولی به سبب عجز لاحق قادر به انجام کامل اعمال حج نبوده و برای انجام باقی اعمال نایب اختیار می‌کند، نایب صرفاً به قصد نیابت اعمال را انجام می‌دهد و این منوبّ عنه است که قصد امتثال امر (متوجه به خود) دارد، نه لزوماً نایب.

دلیل این امر آن است که اگر فردی پیش از انجام حلق یا تقصیر دستگیر شده و به وطن بازگردانده شود، در صورتی که امکان بازگشت به منا را نداشته باشد، باید برای باقی اعمال نایب بگیرد و برای خروج از احرام در محل خود حلق یا تقصیر نماید و بنا بر احتیاط، موهای خود را به منا ارسال کند (پایگاه اطلاع رسانی آیت الله العظمی صانعی). بنابراین، وجوب حلق بر منوب^۱ عنه کاشف از تحقق نوعی قصد امتثال در او نسبت به امر متوجه به خودش می باشد.

در این حالت، نایب به قصد نیابت، اعمال حج را انجام می دهد و این منوب^۲ عنه است که قصد امتثال امر (متوجه به خود) را دارد، نه لزوماً نایب. دلیل بر این مدعا آن است که اگر فردی پیش از انجام حلق یا تقصیر دستگیر شده و به وطن بازگردانده شود، در صورتی که امکان بازگشت به منا را نداشته باشد، باید برای بقیه اعمال نایب بگیرد و برای خروج از احرام، در محل خود حلق یا تقصیر نماید. بنابراین، وجوب حلق بر منوب^۳ عنه کاشف از وجود چنین قصد امتثالی در او است. این مثال نشان می دهد که آنچه در نیابت مهم است، قصد امتثال امر از جانب منوب^۴ عنه (در اینجا میت) است تا ذمه او بری گردد. نایب (اعم از بالغ یا کودک) تنها واسطه ای برای انجام عمل به قصد نیابت محسوب می شود. همان گونه که نایب در حج (که گاه غیر مستطیع است) نیازمند قصد امتثال امر و جویی متوجه به خود نیست، کودک نیز به عنوان نایب از میت، صرفاً باید قصد نیابت داشته و عمل عبادی را به صورت صحیح انجام دهد. بنابراین، فقدان تکلیف و جویی و عدم قصد امتثال متوجه به خود در حق کودک، مانعی برای صحت نیابت او به شمار نمی آید.

۲-۱. بطلان نیابت کودک

در نقطه مقابل نگرش پیشین، شماری از فقها قائل به بطلان مطلق نیابت صبی ممیز هستند (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۲۳۷-۲۳۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۸۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲، ص ۲۰۰؛ اشتهازدی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۰۴-۳۰۵؛ کابلی (فیاض)، بی تا، ج ۳، ص ۴۲۲؛ میدانی، بی تا، ص ۲۲۰). این نگرش در تقویت دیدگاه خویش، به دلایل ذیل استناد می کند:

۱-۲-۱. توقیفی بودن عبادات

این گروه از فقها معتقدند که عبادات توقیفی‌اند و مشروعیت آن‌ها نیازمند امر شارع است و نسبت به کودک، چنین امری به نحو وجوب ثابت نشده است. البته نسبت به عبادات اصلی وی، به عنوان عملی مستحب، مشروعیت تمرینی محرز است؛ اما این امر در مورد اعمال نیابتی، به گونه‌ای که بتواند جایگزین عمل واجب دیگری شود، جریان ندارد (بروجدی، بی تا، ج ۱۶، ص ۲۳۷؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۲۳۷). از نگاه ایشان، میان مشروعیت عبادت کودک و مشروعیت نیابت او در انجام اعمال عبادی دیگران، و نیز این که عبادت کودک بتواند جایگزین عبادت میت قرار گیرد، ملازمه‌ای وجود ندارد؛ زیرا این مسئله نیازمند دلیل مستقلى است، در حالی که دلیلی بر آن در دست نیست (کابلی، بی تا، ج ۳، ص ۴۲۲). البته نسبت به عبادات اصلی وی، به عنوان عملی مستحب، مشروعیت تمرینی - که غالباً از روایات دال بر امر شارع به اولیا برای وادار کردن کودک به عبادت استنباط شده است - محرز است؛ اما این امر نسبت به اعمال نیابتی، به گونه‌ای که بتواند جایگزین عمل واجب دیگری شود، جریان ندارد.

۱-۲-۲. اجرای اصل عدم (برائت ذمه منوب عنه)

یکی از اصول عملیه که در هنگام شک نسبت به تکلیف، به عنوان دلیل مورد استفاده قرار می‌گیرد، اصل عدم است. بر اساس این دلیل گفته می‌شود که پس از انجام عمل توسط کودکی که اجیر شده است، این تردید پدید می‌آید که آیا ولی میت (یا خود میت) فارغ‌الذمه شده است یا خیر. مقتضای ادله، در صورت فقدان دلیل بر صحت، عدم تفریغ ذمه نسبت به تکلیفی است که متوجه ولی یا وصی می‌باشد؛ از این رو، نباید به عمل کودک اکتفا کرد (اشتهدی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۰۴-۳۰۵؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۲۳۷).

۱-۲-۳. اجرای اصل احتیاط (اشتغال ذمه)

یکی از اصول عملیه که در هنگام شک در اسقاط تکلیف باید به آن مراجعه شود، اصل احتیاط یا اشتغال ذمه است. بر این اساس، افزون بر اجرای اصل عدم فراغ ذمه

نیابت کودک ممیز در اعمال عبادی در فقه مقارن ... / محمدرسول آهنگران و ۱۵

میت (یا استصحاب عدم فراغ ذمه ولیّ میت)، به سبب شک در اشتغال ذمه منوبّ عنه، اصل عملی احتیاط نیز جاری می‌شود. بدین معنا که با وجود علم به اصل تکلیف بر عهده میت، به دلیل شک در اسقاط آن به وسیله عمل صبی، نمی‌توان به صحت عمل او حکم کرد؛ زیرا در تحقق فراغ ذمه و امتثال، تردید وجود دارد (حکیم، بی تا، ج ۷، ص ۱۲۵).

۱-۲-۴. انصراف ادله

از جمله اموری که مانع از انعقاد اطلاق شده و از شمول دلیل جلوگیری می‌کند، انصراف است. این گروه معتقدند ادله مشروعیت عبادات صبی، تنها به اعمال شخصی خود او انصراف دارد و شامل اعمال نیابتی وی نمی‌شود (جمع من المحققین، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۵۶۴). بنابراین، صحت نیابت متوقف بر آن است که امر به خود نیابت تعلق گیرد و صرف تعلق امر به نفس عمل - که کودک آن را انجام می‌دهد - برای اثبات مشروعیت نیابت کافی نیست. همچنین، قاعده «امر به امر به شیء، امر به همان شیء است» که در مورد امر اولیا به عبادت کودک مطرح می‌شود، تنها در خصوص عبادات شخصی کودک جریان دارد و از تعمیم آن به اعمال نیابتی صبی انصراف وجود دارد.

۱-۲-۵. روایات

در زمینه نیابت، روایاتی وجود دارد (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۳۶۹، احادیث ۲۲، ۲۳، ۲۴). از جمله این روایات، روایتی است که از عمر بن یزید نقل شده است. این روایت در منابع حدیثی، از جمله وسائل الشیعه، ذکر شده است (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۴۴۳).

لازم به ذکر است که بررسی تفصیلی سند این روایت و سایر روایات مورد استناد در این پژوهش، هرچند در جای خود حائز اهمیت است، اما به دلیل تمرکز مقاله بر تحلیل فقهی و تطبیقی دیدگاه‌ها و نیز گستردگی بحث، از حوصله این مقال خارج بوده و نیازمند پژوهشی مستقل است. با این حال، این روایت و نظایر آن، مبنای استدلال برخی فقها قرار گرفته است. در این روایت، عمر بن یزید می‌گوید: به امام

صادق علیه السلام عرض کرد: «آیا به جای مرده می‌توان نماز خواند؟» آن حضرت فرمود: «آری! چه بسا آن مرده در تنگی و سختی باشد و خداوند آن فشار و تنگی را به سبب آن نمازیر او بگشاید» (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۴۴۳). فقهای امامیه با تفسیر این گونه روایات به لزوم وجود شرط بلوغ در نیاب، بر عدم صحت نیابت صبی استدلال کرده‌اند (نراقی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۰۸).

برخی دیگر، ابتدا با ضعیف دانستن عمومات برخی روایات، استناد به آن‌ها و تطبیقشان بر فرض حاضر را مردود شمرده‌اند و سپس با استناد به روایت دیگری، اعتبار و نفوذ نیابت کودک را با چالش مواجه ساخته‌اند. در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که درباره مردی سؤال شد که نماز و روزه بر ذمه‌اش بوده است. از امام علیه السلام پرسیده شد که آیا فردی که آشنایی کامل با احکام ندارد و شناخت درستی از موازین شرعی ندارد، می‌تواند نمازهای میت را قضا کند؟ امام علیه السلام فرمود: «نمازهای او را تنها مردی که مسلمان و آشنا با احکام و موازین شرعی است، قضا کند» (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۲۷۷-۲۷۸).

بر اساس این روایت، کودک «رجل مسلم عارف» محسوب نمی‌شود؛ بنابراین، روایت مزبور مخصوص عموماتی خواهد بود که به صورت مطلق بر وجوب قضای نماز از طرف اموات دلالت می‌کنند (نراقی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۰۸). افزون بر این، نصوص مربوط به نیابت در قضای نماز و روزه فوت شده، هر چند اطلاق دارند و در ظاهر شامل فرض مسئله می‌شوند، حدیث رفع اطلاق این نصوص را نسبت به غیر بالغ تقیید می‌زند (کابلی (فیاض)، بی تا، ج ۳، ص ۴۲۲).

۱-۲-۶. جریان سیره متشرعه

مراد از این دلیل آن است که متشرعه در سیره عملی خود، این نوع از نیابت‌ها را نپذیرفته و به آن اعتماد نکرده‌اند. بنای متشرعه غالباً بر این است که التزام و پایبندی کودکان را از جهت احراز صحت عمل، کافی نمی‌دانند. بر این اساس، این گروه از فقها معتقدند که نمی‌توان نیابت کودکان را ملاکی برای صحت عمل قرارداد (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۴۷).

۱-۲-۷. تحلیل و بررسی دلایل

در پاسخ به این دیدگاه که به بنای متشرعه در عدم پذیرش التزام و صحت اعمال کودک استناد می‌کند، می‌توان گفت که بنای متشرعه امری ثابت و غیرقابل تغییر در همه زمان‌ها و مکان‌ها نیست. چه بسا در برخی جوامع یا شرایط خاص، نسبت به عمل نیابی کودک ممیز مورد وثوق، اعتماد وجود داشته باشد؛ به ویژه اگر این عمل تحت نظارت ولی و همراه با آموزش صحیح انجام گیرد. افزون بر این، صرف عدم اعتماد رایج، لزوماً دلیل بر بطلان شرعی یک عمل نیست، مگر آن که این عدم اعتماد بر دلیل شرعی قطعی مبتنی باشد. بنابراین، استناد به بنای متشرعه در این مسئله، نیازمند بررسی دقیق تر و احراز عدم وجود بنای مخالف یا قراین دیگر است.

در مورد دلیل نخست، یعنی توقیفی بودن عبادات و نیاز به امر شارع، باید گفت که مشروعیت عبادت صبی منحصر در روایاتی نیست که متضمن امر به اولیا برای واداشتن کودک به عبادت‌اند تا گفته شود این روایات نسبت به اعمال عبادی نیابتی اطلاق ندارند. بلکه اطلاق ادله عام مشروعیت عبادت، حتی به نحو استحبابی برای کودک، می‌تواند شامل صحت و مشروعیت عمل عبادی صبی، که به نیابت انجام می‌دهد، نیز باشد. افزون بر این، روایات خاصی نیز در این زمینه وجود دارد که به طور اختصاصی بر مشروعیت عبادات صبی، به معنای ترتب ثواب و حسن عمل، دلالت می‌کند. بر این اساس، کودک نسبت به تکالیف استحبابی مورد خطاب قرار می‌گیرد و اوامر ندبی می‌تواند متوجه او باشد.

بنابراین، ادله نیابت که دارای عمومیت‌اند (جمع من المحققین، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۵۶۴-۵۶۵) و نیز اجماع بر اصل جواز نیابت در برخی عبادات (قمی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۴۲۴)، شامل فرض مورد بحث نیز می‌شوند و ادعای انصراف آن‌ها به مورد نیابت بالغین، در صورتی که کودک عمل را صحیح انجام دهد، قابل پذیرش نیست.

نتیجه آن که ادعای انصراف ادله نیابت از فرض نیابت کودک و عدم ترتب اثر بر آن، مردود است. آنچه صحیح به نظر می‌رسد، عمومیت ادله نیابت و شمول آن نسبت به فرض حاضر است. در نتیجه، از این جهت، شک و تردیدی در تفریغ ذمه

منوبّ عنه باقی نمی‌ماند. افزون بر این، با فرض انجام صحیح عمل توسط نایب، یعنی کودک، ادعای انصراف از چنین عملی وجه روشنی ندارد؛ از این رو، مجالی برای جریان قاعده اشتغال، به معنای باقی ماندن تکلیف بر ذمه منوبّ عنه صرفاً به سبب شک در صحت عمل نایب غیربالغ، وجود نخواهد داشت؛ چنان‌که برخی فقها نیز تصریح کرده‌اند: «ولکن الانصراف ممنوع بالنسبة إلى من أتى بالعمل صحيحاً، فلا تجري قاعدة الاشتغال حينئذ» (سیزواری، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۴۷)؛ اما انصراف نسبت به کسی که عمل را صحیح انجام داده، پذیرفته نیست؛ بنابراین، در این فرض قاعده اشتغال جاری نمی‌شود.

برخی فقها با تصریح به این‌که منشأ اشکال در فرض مسئله، عمومیت ادله تشریح نیابت و شمول آن نسبت به نیابت کودک است، بیان می‌دارند که اگر مشروعیت عبادات صبی مفروض باشد، ولی ادله نیابت از شمول نسبت به اوقاصر باشند، نیابت وی صحیح نخواهد بود و ذمه میت نیز بر وی نمی‌شود. چنان‌که در این باره آمده است:

«كان منشأ الإشكال في عموم أدلة تشریح النيابة للصبيّ كالبالغ؛ إذ لو فرض شرعيّة عباداته وكانت أدلة النيابة قاصرة عن شموله لم تصحّ نيابته ولا يترتب عليها فراغ ذمة الميت، لكنّ الظاهر عمومها له وعليه فيمكن القول بجواز استئجاره، وان قلنا بكون عباداته تمرينية، سواء أكانت شرعية ايضاً- بأن كانت مأموراً بها شرعاً لمصلحة التمرين- أم غير شرعية- بأن كان خطاب الشارع موجهاً إلى الولي بأمره بها، من دون أن يتوجه إليه خطاب شرعي بها- لأن ذلك لا يقدر في صحة النيابة عن الغير...» (حكيم، بی تا، ج ۷، ص ۱۲۵)؛ منشأ اشکال در عمومیت ادله تشریح نیابت برای کودک، همانند بالغ، این بود که اگر مشروعیت عبادات او مفروض باشد، ولی ادله نیابت شامل او نشود، نیابت وی صحیح نخواهد بود و فراغ ذمه میت بر آن مترتب نمی‌شود. لیکن ظاهر آن است که این ادله شامل او نیز می‌شود؛ از این رو، می‌توان به جواز اجیر کردن او حکم کرد، هرچند عبادات او را تمرینی بدانیم؛ خواه این عبادات شرعی باشند، بدین معنا که برای مصلحت تمرین به آن‌ها امر شده باشد، و خواه غیر شرعی باشند، بدین معنا که خطاب شارع متوجه ولی برای امر کردن کودک به عبادت باشد،

نیابت کودک ممیز در اعمال عبادی در فقه مقارن... / محمد رسول آهنگران و..... ۱۹

بدون آن که خطاب شرعی مستقیماً متوجه خود او گردد؛ زیرا این امر خللی در صحت نیابت از دیگری وارد نمی‌کند.

البته، مرحوم آیت‌الله حکیم در پایان، به عمومیت ادله مذکور و شمول آن نسبت به فرض نیابت صبی تصریح کرده و اجیر کردن کودک برای نیابت را پذیرفته است.

۱-۳. تفصیل بین قبول مشروعیت عبادات صبی و عدم آن

این دیدگاه بر آن است که اگر مشروعیت عبادات صبی، به معنای صحت و ترتب اثر بر آن، هر چند به نحو استحبابی، پذیرفته شود، عمل نیابی او نیز صحیح خواهد بود؛ اما در غیر این صورت، نیابت وی صحیح نیست (جمع من المحققین، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۵۶۵). البته در صورتی که علم به انجام صحیح عمل توسط صبی حاصل شود، برخی از فقها حکم به صحت نیابت او کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۸۶؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۴۷؛ حسینی مراغی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶۵؛ خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۵۶۶). این امر نیز در صورتی است که قصد قربت وی احراز شود (صدر، بی‌تا، ص ۳۳۸).

این نگرش برای اثبات مدعای خویش به دلایل ذیل استناد کرده است:

۱-۳-۱. عدم قابلیت عبادت تمرینی برای نیابت از یک امر واجب

به نظر این دسته از فقها، اگر اعمال عبادی صبی صرفاً جنبه تمرینی داشته و فاقد مشروعیت، به معنای صحت و ترتب اثر، باشد، نمی‌تواند جایگزین یک امر واجب شود. بنابراین، تنها در صورتی که عبادت کودک دارای مشروعیت باشد، این قابلیت را خواهد داشت که به عنوان عمل نیابی، ذمه منوب عنه را بری کند (حسینی مراغی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶۵).

۱-۳-۲. وجود ملاک و مصلحت در عبادات صبی (در صورت قول به

مشروعیت)

توضیح آن که اگر عبادت صبی مشروعیت داشته باشد، او امر استحبابی می‌تواند متوجه او شود و در نتیجه، عنصر مصلحت کامل در آن عبادت تحقق یابد. تنها به

۲۰ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ش ۱۱

سبب ارفاق و رأفت شارع نسبت به صبی، جنبه الزام از عبادات او برداشته شده است؛ اما مشروعیت آن، به معنای صحت و ترتب اثر، همچنان باقی می‌ماند (جمع من المحققین، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۵۶۶).

۱-۳-۳. اطلاق روایات

روایات دال بر جواز نیابت در عبادات، شامل همه عباداتی می‌شود که دارای مشروعیت باشند؛ خواه این عبادت از سوی صبی انجام شود و خواه از سوی بالغ. این روایات تنها شامل عملی نمی‌شوند که صرفاً جنبه تمرینی داشته و فاقد مشروعیت باشد (جمع من المحققین، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۵۶۷).

از جمله این روایات، روایت محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام است که فرمودند: «از جانب میت، حج، روزه، عتق و کارهای نیک او قضا می‌شود» (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۳۶۹). همچنین، در روایت عمر بن یزید، امام صادق علیه السلام فرمودند: «هر مؤمنی که از جانب میتی عمل صالحی انجام دهد، خداوند پاداش او را دوچندان می‌کند و آن میت نیز از آن بهره‌مند می‌شود» (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۳۶۹). اطلاق این روایات، عمل صالح صبی را نیز که به نیابت انجام می‌دهد، دربر می‌گیرد؛ مشروط بر آن که عمل وی واجد شرایط صحت و مشروعیت باشد.

۱-۳-۴. اجتماع تمام شرایط صحت و عدم وجود نقصان و خلل

در عباداتی که مشروع باشد، حتی اگر از صبی صادر شود، همه شرایط صحت فراهم است و از این جهت هیچ نقص و خللی در آن راه ندارد. اما عملی که صرفاً تمرینی و فاقد مشروعیت ذاتی تلقی شود، به دلیل نبود اطمینان به صحت و کمال آن، برای امتثال امر نیایی کافی نخواهد بود.

افزون بر این، مشروعیت عمل سبب می‌شود که همانند عمل بالغین، دارای ملاک و مصلحت لازم برای پذیرش از سوی شارع باشد (جمع من المحققین، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۵۶۶-۵۶۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۸ و ۳۶۹).

۱-۳-۵. اصالت عدم ترتب ثواب بر عمل صرفاً تمرینی

ثواب تنها بر عبادتی مترتب می‌شود که دارای مشروعیت باشد. عبادتی که صرفاً

جنبهٔ تمرینی دارد و فاقد مشروعیت ذاتی است، به خودی خود موجب استحقاق ثواب برای فاعل آن نمی‌شود. از این رو، اگر عبادت صبی صرفاً تمرینی تلقی شود، عمل نیایی او ثوابی برای منوب عنده در پی نخواهد داشت و در نتیجه، ذمهٔ او ولیّ وی بری نمی‌شود. در این فرض، تنها عمل ولی در واداشتن کودک به انجام عبادت، مستوجب ثواب خواهد بود (حسینی مراغی، بی تا، ج ۲، ص ۶۶۵).

۱-۳-۶. تحلیل و بررسی دلایل

حصول علم و اطمینان به صحت انجام عمل، شرط برخی از مراتب قبول عبادت است، نه شرط صحت اصل عبادت (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۴۷). بنابراین، نمی‌توان صرفاً به دلیل فقدان علم و اطمینان نسبت به صحت انجام عمل نیایی کودک، به بطلان آن حکم کرد؛ مشروط بر آن که عمل به ظاهر صحیح انجام شده باشد و کودک نیز ممیز و مورد وثوق باشد.

این ادعا که عبادت تمرینی فاقد مشروعیت است و فاعل آن مستحق ثواب نیست، و در نتیجه عمل نیایی صبی که عبادت او تمرینی تلقی می‌شود، ثوابی ندارد، قابل پذیرش نیست؛ زیرا نخست آن که نسبت به عمل ولی در تمرین دادن صبی، ثواب ثابت است و از طریق مستقلات عقلیه و قیاس اولویت می‌توان به ترتب ثواب بر عمل خود صبی نیز حکم کرد (حسینی مراغی، بی تا، ج ۲، ص ۶۶۷). دوم آن که هنگامی که عبادت کودک دارای حسن عقلی باشد، بر اساس قاعدهٔ ملازمه میان حکم عقل و شرع در مستقلات عقلیه، مشروعیت شرعی آن، هر چند به نحو استحبابی، نیز ثابت خواهد بود. همچنین، اگر عمل ولی در واداشتن کودک به عبادت دارای ثواب باشد، به طریق اولی عمل خود صبی که با قصد و اختیار آن را انجام می‌دهد، دارای ثواب خواهد بود.

در تحلیل این نگرش، یعنی نظریهٔ تفصیل، ممکن است این اشکال مطرح شود که عدالت نایب در صحت نیابت شرط است، در حالی که کودک، به معنای دقیق فقهی و از حیث عدم ترتب کامل آثار عدالت، عادل محسوب نمی‌شود. افزون بر این، با توجه به آن که کودک مکلف به تکالیف الزامی نیست و می‌داند که مؤاخذه

نمی‌شود، این احتمال وجود دارد که برخی از اجزا و شرایط عبادت را ترک کند یا مرتکب برخی از قواطع و موانع نماز، مانند سخن گفتن عمدی یا خنده در نماز، شود. بنابراین، ممکن است عمل او خالی از اشکال و نقصان نباشد و در نتیجه، نسبت به فراغ ذمه میت به عنوان منوب عنه، یقین حاصل نشود.

در پاسخ باید گفت که هیچ دلیل قطعی بر اشتراط عدالت در نایب، به گونه‌ای که اگر شخصی غیر عادل ولی مورد وثوق نماز یا روزه‌ای را به نیابت و به طور صحیح انجام دهد، عمل او باطل شمرده شود، وجود ندارد. از این رو، مقتضای اصل، عدم اشتراط عدالت است. البته اجیر باید مورد وثوق باشد و این وصف می‌تواند در مورد کودک ممیز و آموزش دیده نیز صادق باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۵۶۸). بنابراین، آنچه اهمیت دارد، احراز انجام صحیح عمل است، نه لزوماً عدالت به معنای ملکه نفسانی. اگر از طریق نظارت ولی یا به واسطه وثاقت و آموزش کودک، اطمینان نسبی به انجام صحیح عمل حاصل شود، این مقدار برای صحت نیابت کافی به نظر می‌رسد.

۲. دیدگاه اهل سنت

از دیدگاه مشهور فقهای اهل سنت، اجیر کردن کودک توسط سرپرست او، در صورتی که این امر به مصلحت کودک باشد، جایز است (جمع من المحققین، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۰۵-۴۰۸). با این حال، در خصوص نیابت کودک در اعمال عبادی، آنان غالباً دیدگاهی متفاوت از نظر مشهور فقهای امامیه دارند.

۲-۱. دیدگاه حنفیه

فقهای حنفی عبادات را به سه قسم تقسیم کرده‌اند:
قسم اول: عبادات مالی محض؛ عباداتی که هدف از تشریح آن‌ها صرف مال برای نیازمندان است، مانند زکات.
قسم دوم: عبادات بدنی محض؛ عباداتی که هدف از تشریح آن‌ها تعظیم خداوند متعال از طریق جوارح و تأدیب نفس اماره است، مانند نماز و روزه.
قسم سوم: عبادات مرکب از مالی و بدنی؛ عباداتی که هدف از تشریح آن‌ها هم

نیابت کودک ممیز در اعمال عبادی در فقه مقارن ... / محمدرسول آهنگران و ۲۳

تحمل مشقت بدنی وهم صرف مال است، مانند حج. این قسم از عبادات، هم به تأدیب نفس می پردازد وهم مستلزم صرف مال است.

بر اساس نظر فقهای حنفی، در قسم نخست، یعنی عبادات مالی، نیابت جایز و صحیح است؛ اما در قسم دوم، یعنی عبادات بدنی محض، نیابت جایز نیست و صحیح تلقی نمی شود. در مورد قسم سوم، که مرکب از دو عنصر مشقت بدنی و صرف مال است، اگر عنصر نخست، یعنی مشقت بدنی، نسبت به منوبّ عنه منتفی شود، مانند آن که به سبب عجز توان انجام اعمال را نداشته باشد، عنصر دوم، یعنی صرف مال، باقی می ماند و از این جهت نیابت در آن راه می یابد (کاسانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۳).

از نگاه آنان، علت آن که نیابت در عباداتی مانند نماز و روزه پذیرفته نمی شود، این است که نایب در انجام این عبادات معمولاً هزینه خاصی متحمل نمی شود (ابن نجیم، ۱۱۳۸، ج ۴، ص ۲۷۸). اما در عبادتی مانند حج، از آن جا که نایب باید هزینه های سفر و طی طریق را بر عهده گیرد و انجام اعمال حج مستلزم مؤونه است، نیابت در آن صحیح دانسته می شود (ابن نجیم، ۱۱۳۸، ج ۴، ص ۲۷۸).

در خصوص نیابت در حج، فقهای حنفی شرایطی را مطرح کرده اند که ارتباط آن ها با مسئله نیابت کودک در عبادات بدنی محض، ارتباطی غیر مستقیم است و بیشتر ناظر به اصل جواز نیابت در حج برای بالغ عاجز است. از جمله این شرایط آن است که منوبّ عنه از انجام اعمال حج ناتوان باشد و این ناتوانی تا پایان زمان اعمال بر طرف نشود (ابن نجیم، ۱۱۳۸، ج ۲، ص ۳۸۰)، و نیز برای او مالی جهت تأمین هزینه های حج نیابی وجود داشته باشد (ابن نجیم، ۱۱۳۸، ج ۳، ص ۶۶).

با تحقق این شرایط، نیابت در حج پذیرفته می شود. بنابراین، این مباحث به طور مستقیم ناظر به امکان یا عدم امکان نیابت کودک در نماز یا روزه نیست، بلکه چارچوب کلی نیابت در حج را از دیدگاه فقهای حنفی تبیین می کند.

۲-۲. دیدگاه شافعی

از نظر فقهای شافعی، عبادات بردونوع اند:

نوع اول: اعمال مقدمی که جنبه وسیله داشته و به عنوان مقدمه عقلی لحاظ

می‌شوند. در این‌گونه اعمال، قصد قربت شرط نیست و از آن‌جا که وسیله وصول به عبادت و تحصیل آن هستند، «عبادات به وسیله» نامیده می‌شوند. این اعمال می‌توانند انسان را به عبادت نزدیک کنند و قابلیت نیابت دارند؛ مانند تهیه خاک یا آب برای وضو (انصاری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۳).

نوع دوم: اعمال و عباداتی که خود، متعلق غرض شارع بوده و قصد قربت در آن‌ها معتبر است. این دسته از عبادات بر سه قسم تقسیم می‌شوند:

قسم اول: عبادات بدنی محض؛ در این قسم، نیابت پذیرفته نمی‌شود، هرچند امکان عقلی آن مورد قبول است؛ مانند نماز و روزه (شرینی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۰۶). البته دو مورد از این قسم به صورت استثنایی قابلیت نیابت دارند: نخست، دورکعت نماز طواف که به تبع حج قابلیت نیابت دارد؛ دوم، روزه برای میت (ماوردی، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۳۱۳؛ انصاری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۳).

قسم دوم: عبادات مالی محض؛ مانند زکات و صدقه فطره که در انجام آن‌ها می‌توان نیابت گرفت و از این جهت، در حکم «عبادات به وسیله» محسوب می‌شوند (ماوردی، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۳۱۳؛ انصاری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۳).

قسم سوم: عبادات مردد میان بدنی و مالی؛ مانند حج. این‌گونه عبادات در دو حالت قابلیت نیابت دارند: یکی در صورت عجز و دیگری در صورت فوت (انصاری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۳).

رویکرد فقهای شافعیه بر دلایل نقلی و عقلی زیر استوار است:

دلایل نقلی: یکی از آیاتی که فقهای این مذهب برای اثبات عدم صحت نیابت در عبادات بدنی محض، مانند نماز و روزه از جانب شخص زنده، به آن استدلال می‌کنند، این آیه شریفه است: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (نجم/۳۹). بر اساس این آیه، آنان بر این باورند که نیابت از شخص زنده، خواه عاجز باشد و خواه قادر، صحیح نیست. البته در مورد روزه از طرف میت، به دلیل وجود روایت خاص، قائل به جواز شده‌اند (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ۱۴۲۷، ج ۴۲، ص ۲۸؛ ماوردی، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۳۱۳).

دلیل دیگر آنان، روایت پیامبر اکرم ﷺ است: «إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ

نیابت کودک ممیز در اعمال عبادی در فقه مقارن ... / محمدرسول آهنگران و ۲۵

ثلاث: صدقة جاریة، أو علم یتفَعُ به، أو ولدٍ صالح یدعوله». در برخی نقل‌ها عبارت دیگری نیز آمده است: «... حَجَّ بقضاء، أو دین یتوَدَّى، أو صدقة جاریة» (ماوردی، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۳۱۳). بر اساس این برداشت، نماز به نیابت از دیگری صحیح نیست، مگر در مواردی که با دلیل خاص استثنای شده باشد.

از نظر عقلی نیز استدلال کرده‌اند که عبادات بدنی محض، تمرینی برای بدن خود شخص‌اند و به همین جهت قابلیت نیابت ندارند؛ هرچند در مورد حج، به سبب ضرورت و تعدد انجام آن توسط شخص در موارد عجز، نیابت پذیرفته شده است (ماوردی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۷). این استدلال به طور کلی بر عدم نیابت‌پذیری عبادات بدنی دلالت دارد و در نتیجه، نیابت کودک را نیز در بر می‌گیرد.

۲-۳. دیدگاه حنبلیه

نظر فقهای حنبلی نیز همسویا دیگر فقهای اهل سنت است. آنان معتقدند که در عبادات بدنی، مانند نماز و روزه، نیابت پذیرفته نمی‌شود (فوزان، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۸۶؛ ابن ضویان، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۹۱؛ ابن قدامه مقدسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۸).

یکی از دلایل این فقها بر عدم صحت نیابت در نماز و روزه، عدم قابلیت توکیل در این عبادات است؛ بدین معنا که تنها اعمالی قابلیت نیابت دارند که بتوان آن‌ها را به وکالت به دیگری واگذار کرد. از آن جا که واگذاری نماز و روزه به دیگری در قالب وکالت جایز نیست، نیابت در این اعمال نیز صحیح نخواهد بود (فوزان، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۸۶).

دلیل دیگر آنان، همانند سایر فقهای اهل سنت، این است که نماز و روزه عبادات بدنی‌اند و شایسته نیست که شخص دیگری آن‌ها را به نیابت انجام دهد؛ همانند سوگند (حلف) و طهارت از حدث که قابلیت نیابت ندارند (ابن ضویان، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۹۱).

این گروه از فقها معتقدند که در مورد حج و عمره، تنها در صورتی می‌توان به صحت نیابت حکم کرد که حج به منزله دینی بر ذمه شخص مستقر شده باشد (ابن قدامه مقدسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۸).

۲-۴. دیدگاه مالکیه

بر اساس نظر برخی از فقهای مالکی، و بنا بر ادعای اجماع از سوی بعضی از آنان (زرقانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۳۲)، استیجار (اجیر گرفتن) در عبادات به طور کلی صحیح نیست. تنها در مورد حج گفته شده است که اگر نیابت بدون دریافت اجرت انجام شود، پسندیده است و در صورت دریافت اجرت، کراهت دارد (دسوقی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸). هر چند برخی دیگر از فقهای این مذهب، صحت نیابت در حج را پذیرفته‌اند (کشناوی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۹). بنابراین، بر اساس این مبنا، نیابت کودک در عبادات، به ویژه در فرض دریافت اجرت، مورد پذیرش نخواهد بود.

۲-۵. تحلیل و بررسی دلایل فقهای اهل سنت

چنان که گذشت، بر اساس مبانی اهل سنت، فقهای شافعی با وجود مبنای کلی خود مبنی بر عدم جواز نیابت در عبادات بدنی محض، در دو مورد استثنائاً نیابت را پذیرفته‌اند: نخست، دورکعت نماز طواف که به تبع حج قابلیت نیابت دارد؛ دوم، روزه استیجاری برای میت که به دلیل وجود روایات خاص در این زمینه مورد قبول واقع شده است.

در مقابل، برخی از تابعین، مانند عطاء بن ابی رباح و اسحاق بن راهویه، قائل به جواز نیابت در مطلق نماز برای میت شده‌اند. استدلال آنان بر دو قیاس استوار است: نخست آن که چگونه ممکن است نیابت در دورکعت نماز طواف پذیرفته شود، اما نیابت در سایر نمازها پذیرفته نشود؟ اگر ملاک پذیرش نیابت در نماز طواف، عجز منوبّ عنه باشد، این ملاک در مورد میت نیز وجود دارد؛ زیرا او قادر به انجام نمازهای قضای خود نیست.

دوم آن که چگونه ممکن است در حج و زکات، به سبب عجز، نیابت صحیح دانسته شود، اما در مورد نماز میت چنین نیابتی پذیرفته نشود؟ (ماوردی، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۳۱۳).

در خصوص دلیل روایی که برخی از فقهای اهل سنت، به ویژه شافعیه، به آن استناد کرده‌اند - یعنی روایت انقطاع عمل انسان پس از مرگ مگر از سه طریق - باید

گفت این روایت در برخی نقل‌ها به گونه‌ای آمده است که قضای حج میت را نیز دربر می‌گیرد: «إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يَنْتَفِعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُوهُ، [وفي بعض النقول: أو حج يقضى عنه أو دين يؤدي]» (اصل روایت در صحیح مسلم بدون این اضافات آمده است، اما این افزوده‌ها در برخی منابع دیگر نقل شده‌اند؛ برای نمونه، زهیری، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۹، نقل مشابهی از ابن عبدالبر آورده است).

این امر نشان می‌دهد که باب نیابت از میت در برخی اعمال عبادی به طور کامل بسته نیست. همچنین، اجماعی که برخی از فقهای مالکی بر عدم صحت نیابت در مطلق عبادات ادعا کرده‌اند، با توجه به پذیرش نیابت در برخی عبادات، مانند حج، از سوی جمهور فقهای اهل سنت و حتی برخی از فقهای مالکی، قابل خدشه و مناقشه است.

نتیجه‌گیری

تتبع در متون فقهی امامیه نشان داد که در مسئله نیابت کودک ممیز در اعمال عبادی، سه رویکرد اصلی شامل صحت مطلق نیابت، بطلان مطلق نیابت، و تفصیل (بر اساس پذیرش یا عدم پذیرش مشروعیت عبادات صبی) وجود دارد. در مقابل، در میان فقهای اهل سنت، اگرچه اجیر نمودن کودک توسط ولی او در صورت وجود مصلحت برای کودک جایز دانسته شده است، اما نسبت به نیابت وی در امور عبادی، از نگاه فقهای مذاهب عامه غالباً مردود شمرده شده، هرچند برخی از فقهای آنان نیز این مسئله را با تفصیل همراه کرده‌اند.

پژوهش حاضر، با تحلیل مبانی فقهی و پاسخ به شبهات، بر مشروعیت نیابت کودک ممیز و تقویت دیدگاه صحت (با احراز شرایط) تأکید دارد. دلایل تقویت‌کننده این موضع عبارت‌اند از: اطلاق ادله نیابت که شامل عمل نیابی صبی نیز می‌شود و ادعای انصراف از آن مردود است (در فرض انجام صحیح عمل)، و نیز وجود ملاک و مصلحت در عبادات کودک که نشان‌دهنده ترتب ثواب و مشروعیت ذاتی عمل است.

در پاسخ به اشکالات، باید گفت حدیث رفع قلم از صبی، صرفاً ناظر به رفع

تکلیف الزامی از اوست و مانع از اصل مشروعیت عمل و نیابت وی نمی‌شود. همچنین، در صورتی که عمل عبادی توسط کودک ممیز و مورد وثوق، به صورت صحیح انجام شود، شک در فراغ ذمه مرتفع شده و مجالی برای جریان اصل احتیاط (اشتغال ذمه) باقی نمی‌ماند.

نظر غالب فقهای مذاهب چهارگانه اهل سنت بر عدم جواز نیابت در عبادات بدنی محض (مانند نماز و روزه) مبتنی بر ادله‌ای همچون عدم قابلیت توکیل در این عبادات و انحصار عمل برای فاعل است. این مبانی با اصول فقه امامیه در خصوص اطلاق ادله نیابت و پذیرش مشروعیت عبادت صبی متفاوت است؛ زیرا فقهای امامیه با استناد به اطلاق ادله نیابت و ترتب ثواب بر عمل کودک، برای عمل او ارزش شرعی قائل هستند.

بنابراین، با پذیرش قول به صحت نیابت صبی در اعمال عبادی (که موضع برگزیده این پژوهش است)، در صورت احراز شرایط انجام صحیح عمل توسط کودک ممیز و مورد وثوق، ذمه منوب عنه بری شده و تکلیفی از این جهت بر ولی میت باقی نمی‌ماند.

فهرست منابع

۱. ابن ضویان، ابراهیم بن محمد بن سالم. (۱۴۰۹ق). منار السبیل فی شرح الدلیل. تحقیق زهیر الشاویش، چاپ هفتم. بیروت: المکتب الإسلامی.
۲. ابن قدامه مقدسی، عبدالرحمن بن محمد. (بی تا). الشرح الکبیر. بیروت: دارالکتب العربی.
۳. ابن نجیم، زین الدین. (۱۱۳۸ق). البحر الرائق شرح کنز الدقائق ومنحة الخالق وتکملة الطوری (چاپ دوم). بیروت: دارالکتب الإسلامی.
۴. اشتهاودی، علی پناه. (۱۴۱۷ق). مدارک العروة. قم: دار الأسوة للطباعة والنشر.
۵. انصاری، زکریا. (بی تا). العرر البهیه فی شرح البهجة الوردیة. قاهره: المطبعة المیمنیة.
۶. بحرانی، یوسف. (بی تا). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۷. بروجردی، مرتضی. (بی تا). المستند فی شرح العروة الوثقی. النجف الأشرف: دار المؤرخ العربی.
۸. پایگاه اطلاع رسانی آیت الله العظمی صانعی. (۱۴۰۴/۰۹/۱۰). <https://saanei.xyz>.
۹. جمع من المحققین. (۱۴۲۸ق). موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها (چاپ دوم). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

١٠. حر عاملى، محمد بن حسن. (١٤١٦ق). وسائل الشيعة. بيروت: دار احياء التراث العربى.
١١. حر عاملى، محمد بن حسن. (١٤١٦ق). وسائل الشيعة. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
١٢. حسيني المراغى، سيد مير عبدالفتاح. (بى تا). العناوين الفقهية. قم: مؤسسة النشر الإسلامى.
١٣. حكيم، محسن. (بى تا). مستمسك العروة الوثقى. بيروت: دار احياء التراث العربى.
١٤. الخطيب الشربيني، محمد بن احمد. (١٤١٥ق / ١٩٩٤م). معنى المحتاج. چاپ اول. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٥. خمينى، روح الله. (بى تا). تحرير الوسيلة. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى عليه السلام.
١٦. خوئى، ابوالقاسم. (١٤١٨ق). موسوعة الإمام الخوئى. قم: مؤسسة الخوئى الإسلامية.
١٧. دسوقى، محمد بن احمد. (بى تا). حاشية الدسوقى على الشرح الكبير. بيروت: دار الفكر.
١٨. رشتى، حبيب الله. (بى تا). كتاب الإجارة. (بى جا). (بى نا).
١٩. زرقانى، محمد بن عبد الباقي. (١٤٢٢ق). شرح الزرقانى على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية. بيروت: دار العلم.
٢٠. زهيرى، ابن عبد البر. (١٤١٤ق / ١٩٩٤م). جامع بيان العلم وفضله. چاپ اول. المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزى.
٢١. سبحانى، جعفر. (١٤٢٠ق). الصوم فى الشريعة الإسلامية الغراء. قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
٢٢. سبزوارى، عبدالأعلى. (١٤١٣ق). مهذب الأحكام فى بيان الحلال والحرام. نجف: دار التفسير.
٢٣. صدر، محمد باقر. (بى تا). الفتاوى الواضحة. النجف الأشرف: دار التفسير.
٢٤. طباطبائى يزدى، محمد كاظم. (١٤١٩ق). العروة الوثقى (المحشى). چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامى.
٢٥. فاضل لنكرانى، محمد. (١٣٨٣ش). القواعد الفقهية. چاپ اول. قم: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام.
٢٦. فاضل لنكرانى، محمد. (١٤٢٢ق). الأحكام الواضحة. چاپ چهارم. قم: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام.
٢٧. فوزان، صالح بن فوزان. (١٤٢٣ق). الملخص الفقهى. چاپ اول. الرياض، المملكة العربية السعودية: دار العاصمة.
٢٨. قمى، ابوالقاسم. (١٣٧٨ق). غنائم الأيام فى مسائل الحلال والحرام. قم: مكتب الإعلام الإسلامى.
٢٩. كابللى (فياض، محمد اسحاق). (بى تا). تعاليق مبسوطه على العروة الوثقى. قم: محلاتى.
٣٠. كاسانى، علاء الدين. (١٤٠٦ق). بدائع الصنائع. بيروت: دار الكتب العلمية.
٣١. كشناوى، ابوبكر. (بى تا). أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك فى مذهب إمام الأئمة مالك». چاپ دوم. بيروت: دار الفكر.
٣٢. ماوردى، ابوالحسن على بن محمد. (١٤١٩ق / ١٩٩٩م). الحاوى الكبير فى فقه مذهب الإمام الشافعى وهو شرح مختصر المنزى. چاپ اول. بيروت: دار الكتب العلمية.
٣٣. مجموعة من المؤلفين. (١٤٢٧ق). الموسوعة الفقهية الكويتية. چاپ دوم. كويت: الوزارة.
٣٤. مظفر، محمد رضا. (١٣٧٠ش). أصول الفقه. چاپ چهارم. قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم.

- ۳۰ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ش ۱۱
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۹ق). *العروة الوثقى مع تعليقات عدّة من الفقهاء*. چاپ دوم. قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۶. موسوی بجنوردی، حسن. (۱۳۷۷ش). *القواعد الفقهية*. چاپ اول. قم: نشر الهادی.
۳۷. میدانی، عبدالغنی الغنیمی الدمشقی. (بی تا). *اللباب فی شرح الكتاب*. بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۸. نراقی، احمد. (بی تا). *مستند الشیعة*. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۳۹. نراقی، ملا احمد. (۱۴۲۲ق). *رسائل ومسائل*. به کوشش رضا استادی. کنگره بزرگداشت ملامهدی و ملا احمد نراقی.
۴۰. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. (۱۴۲۳ق). *الموسوعة الفقهية*. چاپ اول. مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي.
۴۱. یغمایی، حمیدرضا و سجادی زاده، علی. (۱۴۰۲). *بررسی تحلیلی روایات و آرای فقهی در مشروعیت عبادت کودکان*. مجله آموزه‌های فقه عبادی، شماره ۶.



A Jurisprudential Examination of the Ruler's Responsibility in Issuing Governmental Decrees Related to Public Necessities and the Regulation of Acts of Worship ('Ibādāt)

Reza Aghapour¹ | Fariba Taei²

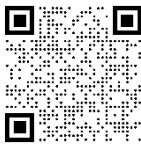
1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: r.aghapour@umz.ac.ir
3. Corresponding Author, PhD in Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: faribataei1994@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 16 September 2025
Revised: 30 November 2025
Accepted: 19 February 2026
Available online 12 April 2026

Keywords:
Governmental Decree (Ḥukm Ḥukūmatī), Ruler's Responsibility, Imami Jurisprudence, Public Necessities, Regulation of Acts of Worship, Governmental Liability.



ABSTRACT

This research aims to elucidate the limits and foundations of the responsibility of the Islamic ruler (Ḥākīm) in issuing governmental decrees related to public necessities and the regulation of acts of worship ('Ibādāt), by examining the mechanism of liability in Imami jurisprudence. Governmental decrees in the domain of managing public necessities and organizing worship practices fall within the legitimate authority of the ruler. However, the scope of these decrees' influence and the practical reliance of the people upon them mean that errors in assessing the subject matter, the public interest, or the method of implementation can lead to financial, devotional, and social harms. By analyzing legal principles such as Gharūr (causation by deceit), Lā Ḍarar (no harm), and Tasbīb (indirect causation), and by drawing on the conduct (Sīrah) of the Prophet (pbuh) and Imam Alī (pbuh), this study demonstrates that the legitimate reliance of duty-bound individuals on governmental orders serves as the basis for attributing liability to the structure of governance (Wilāyah). This places the compensation for damages resulting from governmental error upon the government and, in terms of execution, upon the public treasury (Bayt ul-Māl). The research findings indicate that the ruler's responsibility is not limited solely to financial compensation. Rather, devotional and social dimensions are also identifiable within the jurisprudential framework. These include the necessity of formally rectifying an erroneous decree, repeating the act of worship when the validity of the obligation has been compromised, and restoring public trust in cases where a mistaken decree has weakened religious order or devotional participation. Accordingly, it is concluded that political authority in Imami jurisprudence, despite its broad decision-making scope, also entails compensatory obligations. The health of the devotional and social system necessitates that the ruler, while exercising caution in issuing governmental decrees, also provide a clear mechanism for compensating for potential consequences.

Cite this article: Aghapour, R.; Taei, F.(2025). A Jurisprudential Examination of the Ruler's Responsibility in Issuing Governmental Decrees Related to Public Necessities and the Regulation of Acts of Worship ('Ibādāt). *Jurisprudence of worship Doctrines*, 6(11), 31-62. <https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7478.1246>



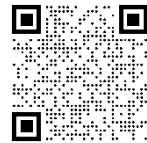


بررسی فقهی مسئولیت حاکم در صدور احکام حکومتی مرتبط با ضرورت‌های عمومی و تنظیم عبادات

رضا آقاپور^۱، فریبا طائی^۲  

۱. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: r.aghapour@umz.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دکتری تخصصی فقه و مبانی حقوق، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: faribataei1994@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۹	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰	
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۱/۲۳	
کلیدواژه‌ها:	
حکم حکومتی، مسئولیت حاکم، فقه امامیه، ضرورت‌های عمومی، تنظیم عبادات، ضمان حکومتی.	این پژوهش با هدف تبیین حدود و مبانی مسئولیت حاکم اسلامی در صدور احکام حکومتی مرتبط با ضرورت‌های عمومی و تنظیم امور عبادی، به واکاوی سازوکار ضمان در فقه امامیه می‌پردازد. احکام حکومتی در حوزه مدیریت ضرورت‌ها و سامان‌دهی عبادات، از اختیارات مشروع حاکم به شمار می‌آیند؛ اما گستره تأثیر این احکام و انکای عملی مردم به آن‌ها موجب می‌شود که خطا در تشخیص موضوع، مصلحت یا نحوه اجرا بتواند به آسیب‌های مالی، عبادی و اجتماعی بینجامد. این مطالعه با تحلیل قواعدی چون «غرور»، «لاضرر» و «تسبیب»، و نیز با استناد به سیره پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام، نشان می‌دهد که اعتماد مشروع مکلفان به دستور حکومتی، مبنای انتساب ضمان به ساختار ولایت است و جبران خسارت ناشی از خطای حکومتی را بر عهده حکومت، و در مقام اجرا، بیت‌المال قرار می‌دهد. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که مسئولیت حاکم تنها محدود به جبران مالی نیست، بلکه ابعاد عبادی و اجتماعی نیز در چارچوب فقهی قابل شناسایی است؛ از جمله لزوم اصلاح رسمی حکم نادرست، اعاده عبادت در صورت اخلال در صحت تکلیف، و ترمیم اعتماد عمومی در مواردی که حکم اشتباه موجب تضعیف نظم دینی یا مشارکت عبادی شده است. بر این اساس، نتیجه گرفته می‌شود که ولایت سیاسی در فقه امامیه، با وجود گستره تصمیم‌گیری، متضمن تعهدات جبرانی نیز هست و سلامت نظام عبادی و اجتماعی اقتضا دارد که حاکم، ضمن دقت در صدور احکام حکومتی، سازوکار روشنی برای جبران پیامدهای احتمالی پیش‌بینی نماید.



استناد: آقاپور، رضا؛ طائی، فریبا. (۱۴۰۴). بررسی فقهی مسئولیت حاکم در صدور احکام حکومتی مرتبط با ضرورت‌های عمومی و تنظیم عبادات، آموزه‌های فقه عبادی، (۱۱) ۶، ۳۱-۶۲. <https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7478.1246>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

نویسندگان.



©

مقدمه

اطاعت از حاکم محدود به نظام اسلامی نیست؛ بقا و تداوم هر حکومتی به اطاعت مردم از حاکم بستگی دارد. نظم، امنیت، سلامت اجرای امور و ایجاد شرایط مناسب برای احقاق حقوق و مصالح جامعه، بر پایه قانون استوار است و تا قانون اجرا نشود و همه به آن پایبند نباشند، صرف تصویب آن تأثیری ندارد. بنابراین در جامعه‌ای که بر اساس «حاکمیت قانون» اداره می‌شود، نه تنها مردم ملزم به رعایت قوانین‌اند، بلکه حاکمان نیز خود باید بیش از دیگران به آن پایبند باشند؛ زیرا بی‌توجهی آنان به قانون - که ناظر و مجری قوانین‌اند - خود نقض حرمت قانون بوده و موجب بی‌اعتنایی سایر افراد به آن می‌شود. از این رو، مجریان قانون در وهله نخست ملزم به رعایت قانون‌اند تا بتوانند دیگران را به عمل به آن ترغیب کنند.

اسلام علاوه بر رسیدگی به نیازهای فردی، به عنوان دینی کامل، پاسخ‌گویی نیازهای عمومی و حکومتی جامعه نیز هست. این دین، از علم و حکمت الهی بهره‌ای بی‌نهایت دارد و علاوه بر صدور احکام اولیه، متمم‌هایی را با هدف پاسخ به تنوع شرایط انسانی و تغییرات زمانی و مکانی ارائه کرده است. احکام ثانویه برای زمانی وضع شده‌اند که صدور حکم اولیه ممکن نباشد یا شرایط پیچیده و متغیر جامعه، نیازمند تشریح قوانین حکومتی باشد. این احکام با توجه به ملاحظات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به تدریج تدوین شده‌اند تا نظام قانون‌گذاری اسلام با تحولات زمان هماهنگ بوده و در حل مسائل روزآمد کارآمد باشد.

در حکم حکومتی، حاکم که رأس امور است، علاوه بر استخراج حکم، باید موضوعات مربوط به مصالح و مضرات را نیز تشخیص دهد. به عبارت دیگر، یکی از وظایف اجتهادی حاکم، ملاحظه جوانب پیش از صدور حکم است؛ اما این تشخیص از زاویه و جایگاه حاکم اسلامی انجام می‌شود. صدور احکام حکومتی یکی از تکالیف رهبر سیاسی یا ولی فقیه است و این احکام نه فقط در قانون اساسی منظور شده، بلکه به عنوان یکی از منابع حقوق اساسی نظام اسلامی شناخته

می‌شوند. در حوزه موضوعات این مقاله، اثری با همین عنوان وجود ندارد، اما پژوهش‌هایی مرتبط مانند «حاکمیت قانون و احکام حکومتی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» موجود است که در آن تصریح شده احکام حکومتی نمادی از اصل حاکمیت قانون است و قانون اعم از قوانین مدون و احکام حکومتی است؛ موضوعی که قانون اساسی نیز آن را تأیید می‌کند (راعی و عطریان، ۱۳۹۱).

در این خصوص، مقالات و کتاب‌های نگارش شده از جمله: ۱. فقه سیاسی امام علی علیه السلام به قلم حسین جوان‌آراسته؛ ۲. مسئولیت مدنی دولت در اسلام به قلم محمدعلی زاهدی؛ ۳. النظام السیاسی فی الاسلام به قلم عبدالکریم زیدان؛ ۴. حکومت اسلامی و مسئولیت‌های حاکم به قلم محمدجواد مروی قابل ذکر است. در این آثار، تمرکز بر نحوه مسئولیت مدنی دولت اسلامی در قبال احکام حکومتی و آثار آن بر حقوق مردم است و همچنین به بررسی حقوقی و فقهی مسئولیت دولت در قبال تصمیمات حکومتی و قضایی، با اشاره به جبران خسارت توسط بیت‌المال، پرداخته شده است.

در این مقاله، نویسندگان به بررسی علل و دلایل خطا و اشتباه حاکم در صدور حکم حکومتی، به ویژه در شرایط بحرانی و فوق‌العاده، پرداخته‌اند؛ به گونه‌ای که این اشتباهات می‌توانند خساراتی به جامعه وارد کنند و در نهایت، چگونگی جبران این خسارات توسط حاکم، بر اساس ماده ۱۷۱ قانون اساسی، مورد بحث قرار می‌گیرد. همچنین تمرکز پژوهش بر نحوه مسئولیت مدنی دولت اسلامی در قبال احکام حکومتی و آثار آن بر حقوق مردم است. این اثر، مواردی از ضمان حاکم و پرداخت خسارت از بیت‌المال را با رویکرد فقهی و حقوقی تحلیل می‌کند. با این حال، تاکنون هیچ مقاله‌ای به صورت جامع به این مسئله نپرداخته است.

سوالات محوری این مقاله عبارتند از: چگونه جایگاه و موقعیت حاکم در جامعه می‌تواند علت خطا و اشتباه وی در صدور حکم حکومتی باشد؟ در صورتی که چنین خطایی رخ دهد و خسارتی به جامعه وارد شود، نحوه جبران این خسارت بر چه اساسی انجام می‌شود؟ علاوه بر مسئولیت مدنی، آیا حاکم به لحاظ کیفی نیز مسئول است؟

۱. مفهوم احکام حکومتی

«هرچند فقها تعریف واحد و جامعی از حکم حکومتی ارائه نکرده‌اند و فقدان چنین تعریفی در بسیاری از مباحث مرتبط با آن آشکاراست، اما با بررسی همه جانبه تاریخ صدور احکام حکومتی و واکاوی دیدگاه‌های اندیشمندان درباره حکم، قانون‌گذاری و صلاحیت‌های حاکم در اداره جامعه، می‌توان تعاریفی از حکم حکومتی به دست آورد. حکم حکومتی را می‌توان به دو شیوه مختلف تفسیر کرد که در ادامه به تفصیل هر یک می‌پردازیم:

الف) نخست، این اصطلاح به اختیارات و دستوراتی اطلاق می‌شود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ائمه معصومین علیهم السلام و فقهای جامع‌الشرایط، در مقام حاکم اسلامی و به منظور اجرای احکام شرع و مدیریت امور جامعه وضع و صادر کرده‌اند.

ب) دوم، حکم حکومتی به احکام و قوانینی اشاره دارد که از سوی شارع مقدس صادر شده و ریشه‌های آن در قرآن، سنت و سیره عملی معصومین علیهم السلام قابل ردیابی است. این دسته از احکام، ناظر بر اداره و مدیریت جامعه بوده و از شئون حکومت محسوب می‌شوند. در این حالت، وظیفه فقیه، شناسایی، استنباط و سپس اجرای این احکام است. به عنوان نمونه، می‌توان به دستور به مشورت در امور مختلف، از جمله مسائل حکومتی، اشاره کرد؛ چنان‌که خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: ﴿...وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران/۱۵۹) «(صرافی، ۱۳۸۰، ص ۴۷). در قرآن کریم واژه حاکم به صورت مفرد به کار نرفته، ولی به صورت جمع با تعبیر «حُكَّام» و «احکام الحاکمین» در مورد خداوند ذکر شده است (ابن اثیر، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶).

۲. مبانی دینی مسئولیت حاکم

مبانی دینی مسئولیت حاکم در اسلام بر اساس اصول و آموزه‌های قرآنی و روایی استوار است.

۲-۱. مبانی قرآنی

الف) امانت الهی: دربینش قرآنی، اداره و حکم رانی بر جامعه، همچون امانتی الهی تلقی می‌شود که برعهده حاکم نهاده شده است. آیه شریفه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (نساء/۵۸) به صراحت بر این اصل تأکید دارد.

تبیین: براساس این آیه، حاکم شرع موظف است این ودیعه الهی را به نحو احسن وبدون هیچ‌گونه سوءاستفاده‌ای به صاحبان حقیقی آن، یعنی خداوند متعال و ملت، بازگرداند و هرگونه خیانت در آن را بر خود حرام بداند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۱).

ب) مسئولیت فردی و جمعی: کتاب الهی، مسئولیت فردی را اصلی اساسی می‌داند؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (انعام/۱۶۴). این اصل بیانگر آن است که هرکس پاسخ‌گوی اعمال خویش است. اما در خصوص حاکم، به دلیل گستره تأثیرگذاری تصمیمات او بر سرنوشت جامعه، این مسئولیت ابعاد سنگین‌تری می‌یابد. افزون بر این، قرآن کریم دستور به اطاعت از حاکمان را در چارچوب اطاعت از خداوند و پیامبرش قرار داده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء/۵۹) (رضانی، ۱۳۸۰، ص ۵۴).

تفسیر: این آیات به وضوح نشان می‌دهند که تبعیت از اولی الامر (یعنی فرمانروایان مشروع) تنها در صورتی مشروعیت می‌یابد که در راستای فرامین الهی و سنت نبوی باشد. از سوی دیگر، حاکم نیز در قبال خالق هستی، متعهد به برقراری عدل و رعایت کامل موازین شرعی در اداره امور است (رضانی، ۱۳۸۰، ص ۵۰).

ج) عدالت و قسط: هدف بنیادین رسالت انبیای الهی و فلسفه وجودی حکومت بر مبنای آموزه‌های دین، استقرار عدالت در جامعه است. این حقیقت در آیه شریفه ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید/۲۵) به صراحت بیان شده است.

تفسیر: براساس این آیه، وظیفه اصلی حاکم، اقامه قسط و برپایی ترازوی عدل در میان مردم است. او مکلف است حقوق تمامی افراد، به ویژه اقشار آسیب‌پذیر و محروم را استیفا کند و از پایمال شدن آن‌ها جلوگیری نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۹).

۲-۲. تبیین مبانی دینی مسئولیت حاکم

این مبانی با ایجاد چارچوب‌های نظری، اخلاقی و حقوقی، مسئولیت‌پذیری حاکم را نه تنها ممکن، بلکه ضروری می‌دانند:

الف. اصول الهی اخلاق و جایگاه امانت‌داری: حکومت به مثابه «امانت الهی» تلقی می‌شود (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ، نساء: ۵۸). حاکم، به عنوان «امین» این امانت، مکلف است در برابر آن پاسخ‌گو باشد. این پاسخ‌گویی، مسئولیتی ذاتی برای حاکمیت محسوب می‌شود؛ زیرا امانت‌دار موظف است در قبال مالک امانت، که همان خداوند و مردم هستند، پاسخ‌گویی نماید.

ب. نهادهای نظارتی: در فقه معاصر، به‌ویژه در نظریه ولایت فقیه، سازوکارهایی چون مجلس خبرگان (به منظور نظارت بر رهبری) یا استقرار قوه قضائیه مستقل، برای پاسخ‌گو کردن حاکم پیش‌بینی شده‌اند (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۹۴-۹۸).

ج. قاعده لاضرر و منع ظلم (مبنای روایی): «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۲۶). حاکم حق ندارد به مردم یا جامعه ضرر بزند. اگر چنین کند، مسئول جبران خسارت است و می‌توان او را محاکمه کرد (اراکي، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸).

۲-۳. مبانی روایی (سنت نبوی و ائمه اطهار علیهم‌السلام)

الف) حاکم خدمتگزار مردم: در آموزه‌های اسلامی، جایگاه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام فراتر از یک حاکم صرف، در قامت خدمتگزاران مردم تعریف شده است. این مفهوم ریشه در احادیث گرانقدری دارد؛ چنانکه پیامبرگرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: «الإمامُ خَادِمٌ» (امام، خدمتگزار است) و همچنین در سنت نبوی آمده است: «سَيِّدُ الْقَوْمِ خَادِمُهُمْ» (بزرگ و سرور هر قومی، خادم و خدمتگزار آنان است).

تفسیر: این روایات، الگویی از رهبری را ترسیم می‌کنند که در آن، مسئولیت اصلی، خدمت به مردم و رفع نیازهای آنان است، نه کسب قدرت یا امتیاز. این نگرش، اساس مشروعیت و مقبولیت رهبران دینی و سیاسی را در مکتب تشیع تشکیل می‌دهد (صدن، ۱۳۹۸، ص ۴۶).

ب) مسئولیت سنگین و حساب سخت: روایات و گزارش‌های فراوانی، اهمیت

خطیر مسئولیت رهبران جامعه و دقت نظر در حسابرسی اعمالشان را مورد تأکید قرار می‌دهند. در این راستا، حدیثی مشهور از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً فَلَمْ يَحْطُهَا بِنَصِيحَةٍ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»؛ هر بنده‌ای که خداوند او را مسئول سرپرستی مردمی قرار دهد و با دلسوزی و خیرخواهی از آنان مراقبت نکند، خداوند بهشت را بر او حرام خواهد کرد. همچنین، حضرت علی علیه السلام در سخنان متعدد خود در نهج البلاغه، به ویژه در خطبه ۱۵۸، بر سنگینی بار مسئولیت حاکمان و واژه از بازخواست الهی تأکید می‌ورزند.

تفسیر: این مضامین به روشنی نشان می‌دهد که رهبری در اسلام، صرفاً یک جایگاه قدرت نیست، بلکه وظیفه‌ای خطیر است که با حسابرسی دقیق الهی همراه است. این دیدگاه بر لزوم صداقت، خیرخواهی و عدالت در رفتار حاکمان تأکید دارد (دشتی، ۱۳۸۵، ص ۴۷۵).

۳. خطای والی در اجرای مجازات

در نامه‌ای منسوب به امام علی علیه السلام خطاب به مالک اشتر چنین آمده است: «چنانچه در اجرای مجازات دچار خطا و اشتباه شدی، چراکه گاهی یک ضربه مشت نیز می‌تواند منجر به مرگ شود، قدرت و جایگاه حکومتی نباید مانع پرداخت دیه فرد فوت شده گردد» (علی بن ابی طالب، مترجم: دشتی، ۱۳۷۹، ش ۵۹۶).

از این فرازنامه امام علی علیه السلام آشکار می‌شود که خطای کارگزاران و حاکمان در مقام اجرای مجازات، مستلزم پرداخت دیه مقتول است. هرچند در این فرمایش، دستور صریحی مبنی بر پرداخت دیه از بیت‌المال ذکر نشده است، اما با توجه به اینکه خطاب امام به شخص حاکم به عنوان یک فرد حقیقی نبوده، بلکه به اعتبار جایگاه حقوقی او بوده است، امر به پرداخت دیه نیز با در نظر گرفتن همین جنبه حقوقی صورت گرفته است.

در صورت وجود تردید در مورد محل پرداخت دیه، می‌توان استدلال کرد که از آنجا که فرماندار منصوب امام، عهده‌دار کلیه مناصب حکومتی از جمله مناصب اجرایی و قضایی بوده است، خطای او به عنوان خطای حاکم منصوب، و با استناد به روایت

بررسی فقهی مسئولیت حاکم در صدور احکام حکومتی مرتبط با... / رضا آقاپور و..... ۳۹

اصبغ بن نباته، مسئولیت پرداخت دیه متوجه بیت‌المال خواهد بود (جوان‌آراسته، ۱۳۸۸، ص ۱۶۷).

۳-۱. سقط جنین در اثر ترس از احضار حاکم

یکی از دلایل مسئولیت مدنی حاکم، قضیه‌ای است که در متون فقهی با عنوان «احکام اجهاض» شناخته می‌شود و به نقل‌های مختلفی بیان شده است. خلاصه این واقعه به شرح زیر است: در دوران خلافت عمر، بحثی درباره زنی که مرتکب فحشا شده بود مطرح گردید و عمر دستور جلب وی را صادر کرد. زن با اطلاع از این دستور، از ترس، سقط جنین نمود. عمر از حاضران جلسه، از جمله عثمان و عبدالرحمن بن عوف، در خصوص مسئولیت پرداخت دیه پرسید. عثمان و عبدالرحمن، عمر را به دلیل ولایت و حاکمیت وی و وظیفه‌اش در تأدیب اهل منکر، مبرا از مسئولیت دانستند. اما امام علی علیه السلام در پاسخ به عمر فرمودند: «اگر پاسخ آن دو بر اساس اجتهادشان بوده، در اجتهاد خطا کرده‌اند؛ و اگر بدون اجتهاد پاسخ داده‌اند، حقیقت را از تو پنهان کرده‌اند». سپس امام علی علیه السلام افزودند: «دیه این سقط جنین بر عهده توست، زیرا فرمان و دستور تو سبب این جنایت محسوب می‌شود» (نوری، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۳).

برخی فقیهان شیعه، از جمله شیخ طوسی در المبسوط (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۶۴)، ابن ادریس در السرائر (ابن ادریس حلی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۷) و شهید ثانی در مسالک (شهید ثانی، ۱۳۶۸، ج ۱۵، ص ۴۸۳)، این مورد را از جمله مصادیق خطای حاکم دانسته‌اند؛ بنابراین، مسئولیت آن را بر عهده بیت‌المال می‌دانند.

۳-۲. سیره معصومان و جبران خطاهای کارگزاران حکومتی

جولوگیری پیامبر صلی الله علیه و آله از ضمان اصحاب در ماجرای خالد و الزام حاکم به پرداخت دیات: محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند که رسول اکرم صلی الله علیه و آله خالد بن ولید را جهت دعوت به اسلام به سوی قبیله بنی خزیمه اعزام فرمود. از آن جایی که میان قبیله خالد و بنی خزیمه در دوران جاهلیت خصومت دیرینه وجود داشت و عموی خالد نیز در آن درگیری‌ها کشته شده بود، پس از رسیدن خالد به آن منطقه،

نمایندگان قبیله نزد وی آمدند و اعلام کردند که نامه پیامبر ﷺ را دریافت کرده و فرمان آن حضرت را پذیرفته‌اند. با این وجود، خالد دستور داد اذان گفته شود و هنگامی که افراد قبیله برای نماز صبح بدون سلاح گرد هم آمدند، خالد به لشکریان مسلح خود فرمان حمله داد و این اقدام منجر به قتل و غارت آنان شد.

پس از این واقعه، افراد قبیله نامه رسول خدا ﷺ را برداشته و نزد ایشان رفتند و شرح رفتار خالد را گزارش دادند. رسول خدا ﷺ در حالی که روبه قبله ایستاده بودند، فرمودند: «پروردگارا! من از آنچه خالد انجام داده است بیزارم».

مدتی بعد، هنگامی که مقداری اموال به عنوان غرامت نزد رسول خدا ﷺ آورده شد، ایشان امیرالمؤمنین علی ﷺ را با آن اموال به سوی قبیله بنی جذیمه فرستادند و فرمودند: «یا علی! به سوی قبیله بنی جذیمه برو و رضایت آنان را در خصوص آنچه خالد مرتکب شده، جلب کن و سنت جاهلیت را زیر پا بگذار». امام علی ﷺ به سوی آنان رفتند و طبق حکم الهی در موردشان قضاوت کردند. هنگامی که ایشان بازگشتند، رسول خدا ﷺ از ایشان پرسیدند: «یا علی! ما را از آنچه انجام دادی مطلع فرما». امام علی ﷺ پاسخ دادند: «یا رسول الله! برای هر خونی که از آنان ریخته شده بود دیه پرداخت کردم؛ برای هر جنین، برده‌ای آزاد نمودم؛ و در قبال هر مالی که از دست رفته بود، مال جایگزین دادم. مقداری اموال نزد من باقی ماند که بخشی از آن را برای ظروف سگ‌ها و بند چوپانان اختصاص دادم. از باقی مانده، مقداری را به منظور جبران ترس و ناراحتی زنان و کودکان پرداخت کردم و مقداری دیگر نیز برای جلب رضایت آنان از شما هزینه شد». رسول خدا ﷺ از این اقدام امام علی ﷺ ابراز خرسندی نموده و فرمودند: «یا علی! خداوند از تو راضی باد. تو برای من مانند هارون برای موسی هستی، با این تفاوت که پس از من پیامبری نخواهد آمد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ص ۴۷۳).

در روایتی دیگر آمده است که پیامبر اکرم ﷺ خالد بن ولید را به سوی قبیله‌ای اعزام فرمودند و به وی صراحتاً توصیه کردند که از هرگونه درگیری و برخورد پرهیز کند. با این حال، خالد برخلاف دستور، به میل خود عمل کرد؛ آنان را دستگیر نمود، تعدادی از ایشان را به قتل رساند و اموالشان را نیز غارت کرد (ابن هشام، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۳۵-۱۳۷).

۴. امکان سنجی اشتباه یا خطای حاکم

همان طور که پیش تر اشاره شد، معصومین علیهم السلام به دلیل دریافت مستقیم یا غیرمستقیم احکام از خداوند یا انتقال آن از معصوم پیشین، از خطا و اشتباه در صدور حکم و اجرا مبرا هستند. در اندیشه امامیه (شیعه اثنی عشری)، عصمت شامل هر سه حوزه علم، اراده و عمل است؛ یعنی معصوم نه تنها در حکم و فتوا، بلکه در اجرا، قضاوت و تصمیم سیاسی نیز از خطا و گناه مصون است، به دلایلی از جمله: الف: قاعده لطف: اگر در مقام اجرا امکان خطا باشد، هدف لطف (هدایت کامل) نقض می شود؛ زیرا مردم نمی توانند میان اجرای درست و نادرست حکم الهی تمایز گذارند.

ب: قاعده حجیت مطلق قول و فعل معصوم: فعل معصوم به عنوان سنت متبعه، منبع حکم شرعی است («کما فی اصول فقه: سنت = قول، فعل، تقریر معصوم»). پس اگر احتمال خطا در اجرای او رود، سنت بودن فعل معصوم مخدوش می شود و منبع تشریح از دست می رود.

ج: قاعده عدم حجیت ظن: اگر فعل اجرایی معصوم ظن آور باشد (یعنی ممکن الخطا)، اتباع از او ظنی خواهد بود؛ در حالی که شارع فقط علم قطعی را در احکام می پذیرد (طوسی، ۱۴۰۱، ص ۳۲-۳۴).

در مقابل، حاکم که احکام را از بطن آیات و روایات استخراج می کند، با احتمال خطا و اشتباه در صدور احکام روبه روست. اگرچه این احتمال به دلیل شرایط اجتهاد و تقوا در حاکم بسیار ناچیز است، اما مطلق نیست؛ چراکه انتظار عدم خطا از غیر معصوم، امری غیر منطقی است. به عبارت دیگر، به دلیل غیر معصوم بودن حاکم، هیچ تضمینی برای عدم وقوع خطا وجود ندارد؛ همان گونه که این تضمین برای هیچ مسئول یا حاکمی در جهان، به جز پیشوای معصوم، صدق نمی کند. حتی ائمه معصومین علیهم السلام نیز هنگام امر به اطاعت از حاکمان، با در نظر گرفتن احتمال خطای آنان، این موضوع را لحاظ می کردند. می توان گفت چون حاکم قانون گذار نیست و صرفاً وظیفه مراقبت از قانون را بر عهده دارد، احتمال خطا و اشتباه در صدور احکام برای او وجود دارد (موسی زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱).

۵. اقسام خطا و اشتباه

امکان خطاها و اشتباهاتی که نسبت به حاکم در صدور حکم وجود دارد، به دو قسمت تقسیم می‌شود:

الف. خطا در تشخیص مصلحت: در احکام حکومتی، مناط صدور فرمان، تحقق مصلحت عمومی و حفظ نظم جامعه اسلامی است. اگر حاکم اسلامی در تشخیص مصلحت خطا کند، یعنی آنچه را که مصلحت می‌پندارد در واقع مفسده باشد یا سطح اهمیت آن را نادرست ارزیابی کند، چنین حکمی از نظر فقهی «جائز الصدور» به حسب ظاهر، اما قابل اصلاح به حسب واقع خواهد بود.

مثلاً اگر ولیّ فقیه به سبب گزارش نادرست کارشناسی یا شرایط سیاسی، تصمیم اقتصادی‌ای را اتخاذ کند که بعداً خلاف مصلحت جامعه اسلامی تشخیص داده شود، این خطا از «سنخ خطا در تشخیص موضوع ولایی» است، نه در مبانی شریعت. فقها آن را به خطا در «صغریات مصلحت» تعبیر کرده‌اند. طبق قاعده «لا یبطل الاجتهاد بالاجتهاد»، تصمیم جدید با اجتهاد تازه تصحیح و نقض می‌شود و مسئولیت شخصی به وجود نمی‌آورد، مگر اینکه ناشی از بی احتیاطی باشد.

ب. خطا در تطبیق حکم بر موضوع ولایی: در این نوع خطا، حاکم مصلحت را به درستی می‌شناسد، اما در تطبیق آن بر مصادیق دچار اشتباه می‌شود. مثلاً می‌داند حمایت از تولید ملی واجب است، اما در تشخیص اینکه کدام بخش اقتصادی مصداق این مصلحت است، خطا می‌کند. این نوع اشتباه، از لحاظ فقهی همانند «خطای تطبیقی قاضی» است؛ یعنی ناظر به تطبیق حکم کلی بر مورد خاص می‌باشد. در چنین مواردی، اگر تصمیم بر پایه دلایل عقلی و کارشناسی متعارف صادر شده باشد، حاکم شخصاً مسئول نیست؛ اما اگر بدون تحقیق کافی یا برخلاف ضوابط شرعی تصمیم گرفته باشد، مسئولیت خطای او ثابت می‌شود. امام خمینی در «البیع» و نیز شهید صدر در «اقتصادنا» تأکید دارند که «ولایت مطلقه به معنای ولایت بدون مبنا نیست»؛ لذا هر تصمیم ولایی باید بر دلیل معتبر موضوعی یا کارشناسی استوار باشد (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۶۵).

ج. خطا در حکم شرعی یا مبنای مشروعیت: گرچه حاکم در حوزه ولایی حق

جعل و تشریح ندارد، اما ممکن است در تفسیر مبنای شرعی ولایت و حدود اختیارات دچار اشتباه شود؛ مثلاً فرض کند در موضوعی حق الزام دارد، در حالی که آن امر خارج از حوزه ولایت است (مانند ورود به اموال خصوصی بدون ضرورت). این نوع خطا، خطای حکمی در مبانی مشروعیت حکم حکومتی شمرده می‌شود. فقه‌ها این نوع اشتباه را از بزرگ‌ترین خطرات حکومت دینی دانسته‌اند؛ زیرا موجب تضییع حقوق مردم و عبور از حدود الهی می‌شود. در این صورت، اگر اشتباه ناشی از اجتهاد صحیح نباشد، حاکم ضامن آثار تصمیم است و باید حکم را نقض کند؛ اما اگر صرفاً ناشی از اجتهاد معتبر باشد، حکم به محض کشف خلاف باطل شده و آثار پیشین آن از بیت‌المال جبران می‌شود.

د. خطا در اجرا و تنفیذ حکم حکومتی: ممکن است حکم حکومتی به درستی صادر شود، اما در مرحله اجرا خطا رخ دهد؛ برای نمونه، مأموران حکومتی در اجرای فرمان ولایی زیاده‌روی کنند یا شرایط خاص استثنا (مثلاً عسر و حرج مردم) رعایت نشود. فقه‌ها این خطا را از سنخ «خطای مجریان در امثال امر ولایی» می‌دانند، نه خطای خود حاکم، مگر آن‌که نظارت بر اجرا را ترک کرده باشد. در واقعه تاریخی «بنی جذیمه» نیز پیامبر اسلام در صدور فرمان، مأموریت عدالت را هدف قرار داده بودند، اما خالد بن ولید دچار خطای اجرایی شد و پیامبر با اعلام براءت و پرداخت دیه، اشتباه را جبران نمود. این رفتار فقهی تأکیدی است بر اینکه در نظام دینی، حاکم معصوم مسئول اصلاح اشتباه مجریان است (نائینی، ۱۳۲۷، ص ۲۸-۳۱).

ه. خطا در تقدیم و تأخیر مصالح (تزام ولایی): گاهی خطا نه در اصل تشخیص مصلحت، بلکه در تقدیم و ترجیح یکی از مصالح برد دیگری رخ می‌دهد. برای مثال، حاکم میان حفظ امنیت اقتصادی و آزادی تجاری باید جمع کند؛ چنانچه یکی را برد دیگری بی‌منا ترجیح دهد، به نوعی در ترتیب اولویت‌ها دچار خطا شده است. در فقه امامیه، چنین اشتباهی از سنخ «اشتباه در باب التزام» است، نه در «موضوع یا حکم»، و رفع آن از طریق اجتهاد ثانوی و بازنگری در نسبت مصالح انجام می‌گیرد. مرحوم نراقی در «عوائد الایام» و امام خمینی در «تحریر الوسيله» تصریح کرده‌اند که حاکم باید همواره میان مصالح اهم و مهم توازن برقرار کند تا خطای التزامی رخ ندهد (نراقی، ۱۴۰۸، ص ۱۸۸-۱۹۰).

۶. دلایل اشتباه حاکم هنگام صدور حکم حکومتی

در شرایط بحرانی و فوق العاده، حاکم جامعه مسئولیت دارد تا در قبال مسائل خطیر جامعه تصمیم‌گیری کرده و حکم مقتضی را صادر نماید. هر چند احکام حکومتی عمدتاً در جهت مصلحت و منافع عمومی صادر می‌شوند، اما این احتمال وجود دارد که حاکم در فرایند صدور این احکام دچار خطا یا اشتباه شود که این امر می‌تواند منجر به ورود خسارت به جامعه گردد. در ادامه، دلایل و موارد بروز اشتباه در صدور احکام حکومتی مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت، مسئولیت حاکم و چگونگی جبران خسارات ناشی از تصمیمات وی تبیین خواهد شد (قریشی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۸۱).

۶-۱. تشخیص اشتباه مصلحت

واژه «مصلحت» در لغت به معنای سود و منفعت است و در مقابل «مفسده» قرار می‌گیرد که به زیان و ضرر اشاره دارد. بر این اساس، مصلحت به مفهوم چیزی مناسب، درخور، شایسته و بایسته تعریف می‌شود؛ یعنی امری که صلاح و خیر فرد یا جامعه در آن نهفته باشد (دهخدا، ۱۳۴۵، ۱۳۶۵). در میان علمای شریعت، «مصلحت» به منفعتی اطلاق می‌شود که شارع مقدس برای حفظ ضروریات پنج‌گانه (دین، جان، عقل، نسل و مال) به آن توجه ویژه‌ای داشته است (اصفهانی، ۱۴۱۸، ص ۲۳۶). در شرایط اضطراری و بحرانی، حاکم جامعه ناگزیر به اتخاذ تصمیم و صدور حکم است؛ تصمیمی که تشخیص داده شود به صلاح جامعه است. با این حال، گاهی به دلیل فوریت شرایط و محدودیت زمانی، حاکم در تشخیص مصلحت دچار خطا می‌شود که این امر می‌تواند به جامعه زیان برساند.

به عنوان مثال، در دوران تحریم و تنگدستی جامعه که مردم با مشقت امرار معاش می‌کنند، حاکم موظف است برای کاستن از فشارها و سختی‌ها تدابیری بیندیشد. در چنین مواردی، ممکن است حکمی مبنی بر کاهش فرزندآوری صادر شود، با این استدلال که رفاه خانواده‌ها افزایش یافته و مشکلات معیشتی آنان کمتر شود. این اقدام در کوتاه‌مدت ممکن است عادلانه و صحیح به نظر برسد، اما با گذشت زمان،

بررسی فقهی مسئولیت حاکم در صدور احکام حکومتی مرتبط با... / رضا آقاپور و..... ۴۵

تبعات و پیامدهایی چون کاهش جمعیت، افزایش احتمال از هم گسیختگی خانواده‌ها، کمبود نیروی انسانی در زمان جنگ یا پیری جمعیت را به همراه خواهد داشت (جوان‌آراسته، ۱۳۸۸، ص ۲۴۹-۲۵۱).

۶-۲. جمعی بودن سازوکار حاکم

توانمندی‌ها و اختیارات یک حاکم، فراتر از شخص اوست و به نهادها و افراد متعددی وابسته است. مراجع تقلید، فقها، علما، مجلس، دولت و سایر دستگاه‌های اجرایی و نظارتی، همگی منابع و ابزارهایی را در اختیار حاکم قرار می‌دهند تا با بهره‌گیری از آن‌ها، شناخت دقیقی از مسائل حاصل کرده، احکام حکومتی را صادر و اجرا نماید (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۳۶۹).

گاهی ممکن است حاکم، حکمی صحیح و عادلانه صادر کند که کاملاً در راستای منافع جامعه باشد؛ با این حال، نهادهای مسئول اجرای حکم (مانند مجلس و دولت) ممکن است در فرایند اجرا دچار خطا یا اشتباه شوند. می‌توان بیان نمود که به دلیل مسئولیت ناشی از «انتساب حکومتی»، هر اقدام کارگزار، مادامی که در چارچوب مأموریت رسمی خود انجام می‌دهد، به حکومت و حاکم منسوب است؛ حتی اگر مجری در تشخیص اشتباه کند یا در اجرای دستور افراط یا تفریط نماید یا از حد مأموریت فراتر رود. نمونه روشن آن، واقعه خالد بن ولید و بنی جذیمه است که پیامبر ﷺ کار خالد را رد کردند، اما ضمان مالی و دیات را خود پرداختند، با اینکه دستور پیامبر ﷺ «جنگ» نبود.

همچنین، به دلیل قاعده «تسبیب حکومتی»، در فقه اگر شخص سبب ورود ضرر شود، به واسطه خطای عامل، ضامن است. حاکم از این جهت سبب محسوب می‌شود که مأمور را انتخاب کرده و او را گماشته است. هنگامی که این سببیت برقرار باشد، ضمان از حاکم رفع نمی‌شود، مگر اینکه مأمور کاملاً خارج از مأموریت عمل کرده باشد.

به علاوه، حاکم احکام اجتماعی دین را از منابع اصلی (قرآن و حدیث) استنباط کرده و سپس آن‌ها را بر مصادیق عینی تطبیق می‌دهد تا در حد امکانات موجود اجرا کند. در حکومت اسلامی و سیره معصومان علیهم‌السلام، اداره امور معمولاً با مشارکت

کارگزاران، قاضیان، والیان و فرماندهان، همراه با تقسیم وظایف و استفاده از شورا و مشورت انجام می‌شود. شرایط خارجی در هنگام اجرای اوامر حکومتی ممکن است به گونه‌ای باشد که اجرای یک حکم حکومتی، به دلیل جمعی بودن آن، با مشکلاتی مواجه شود و به درستی انجام نگیرد؛ در چنین حالتی، اگر اجرای حکم با تبعاتی همراه شود، حاکم باید نسبت به رفع یا جبران آن‌ها اقدام نماید (جوان‌آراسته، ۱۳۸۸، ص ۲۴۹-۲۵۱).

۶-۳. امور فنی و تخصصی

در بسیاری از امور و وظایف جامعه، اتخاذ تصمیمات مؤثر مستلزم داشتن تخصص و اطلاعات جامع است. حتی حاکم نیز در مواجهه با مسائل پیچیده، برای تصمیم‌گیری صحیح، نیازمند مشورت با کارشناسان و افراد خبره است؛ لذا امکان بهره‌گیری از دانش متخصصان در فرایند تصمیم‌گیری وجود دارد (یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۱۹۶). با این حال، در شرایط بحرانی و فوق‌العاده که زمان برای مشورت با کارشناسان و متخصصان محدود است، حاکم ممکن است ناگزیر به صدور حکم حکومتی در امور تخصصی شود. در چنین مواقعی، احتمال بروز خطا، به ویژه خطاهای پیچیده و کارشناختی، وجود دارد؛ زیرا فرصت کافی برای اخذ نظر از خبرگان فراهم نیست.

۶-۴. خارج بودن از حیطه مسئولیت حاکم

تعیین دقیق دامنه مسئولیت‌ها و وظایف حاکم ضروری است تا تصمیم‌گیری‌ها و صدور احکام در چارچوب مشخصی صورت پذیرد. به عنوان مثال، حاکم می‌تواند در خصوص احکام فقهی مرتبط با سیستم بانکداری، مانند تعیین مصادیق ربا در سودهای بانکی، رأی صادر کند؛ با این حال، ورود به مباحث خود سیستم بانکداری، که خارج از حیطه تخصص و وظایف اوست، برای حاکم مقدر نیست (حیدری، ۱۴۰۳، ص ۹۶).

۶-۵. انتخاب نادرست عوامل تصمیم‌گیری

یکی از وظایف حاکم، گزینش افراد برای مناصب تصمیم‌گیری و اجرایی است.

بررسی فقهی مسئولیت حاکم در صدور احکام حکومتی مرتبط با... / رضا آقاپور و..... ۴۷

چنانچه حاکم در انتخاب این افراد دقت لازم را مبذول ندارد، یا اگر این عوامل، با وجود تخصص قبلی در زمینه‌ای خاص، اکنون در موارد دیگر قادر به تصمیم‌گیری مؤثر نباشند، این امر می‌تواند منجر به صدور تصمیمات نادرست و خسارات جبران‌ناپذیر برای جامعه گردد (ربانی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۹).

۷. عواقب اشتباه حاکم و احکام مترتب بر آن

اشتباه حاکم در صدور حکم حکومتی می‌تواند عواقب شرعی، اجتماعی و حقوقی داشته باشد؛ زیرا این احکام بر پایه تشخیص مصلحت صادر می‌شوند. اشتباه ممکن است به صورت سهو (غفلت ناخواسته)، خطا (اشتباه در تشخیص)، نسیان (فراموشی) یا حتی به صورت عمدی رخ دهد. در فقه شیعه، اگر اشتباه سهوی باشد، حکم همچنان معتبر است و نقض آن حرام است؛ اما اگر عمدی یا ناشی از تقصیر باشد، حاکم مسئول است (انصاری، بی‌تا، ص ۱۵۳).

عواقب اشتباه حاکم در موارد سهو، خطا و نسیان

الف: سهو (غفلت): سهو حاکم در تشخیص مصلحت، مانند اعلام اشتباه هلال بر اساس شهادت ناقص، می‌تواند به سرگردانی مکلفین منجر شود. شیخ طوسی در «تهذیب الاحکام»، سهو را در احکام حکومتی جایز می‌داند، اما تأکید دارد که حاکم باید با مشورت از آن جلوگیری کند. عواقب: اختلال در عبادات جمعی و کاهش اعتماد عمومی (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۳۶).

ب: خطا (اشتباه): خطا در حکم، مانند تعطیل بی‌مورد حج، می‌تواند به محرومیت جامعه از عبادت و بروز اعتراضات اجتماعی منجر شود. آخوند خراسانی در «کفایة الاصول»، خطای حاکم را در صورتی که بر اساس اجتهاد باشد، موجب عذر می‌داند، اما عواقب آن را بر عهده حاکم قرار می‌دهد، مانند جبران خسارات (خراسانی، بی‌تا، ص ۵۲).

ج: نسیان (فراموشی): نسیان حاکم در صدور یا نقض حکم، مانند فراموشی اعلام پایان رمضان، می‌تواند به ادامه روزه نادرست یا نقض وحدت منجر شود. آیت‌الله خوبی در «مستند العروة الوثقی»، نسیان را در احکام حکومتی مشابه سهو دانسته و

معتقد است که اگر پس از آن خطا مشخص شود، حکم باید اصلاح گردد، اما تا پیش از آن، الزام آوراست (خویی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۱۴).

عواقب کلی: هرج و مرج اجتماعی، عقاب اخروی برای حاکم در صورت تقصیر، و تعزیر دنیوی در موارد عمدی. همچنین، اگر اشتباه به مفسد بزرگ منجر شود، می‌تواند به تضعیف نظام اسلامی بینجامد (انصاری، بی‌تا، ص ۱۵۷). در مجموع، عواقب اجتماعی شامل تفرقه در امت، عواقب شرعی شامل حرمت نقض حکم معتبر، و عواقب حقوقی شامل مسئولیت حاکم برای جبران است. فقها تأکید دارند که برای کاهش این عواقب، حاکم باید از مشورت و ادله محکم استفاده کند (خویی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۵۶).

تکلیف مکلف پس از فهمیدن خطای حاکم، طبق نظرات فقها، بسته به نوع اشتباه متفاوت است. اگر مکلف به خطا علم پیدا کند (مانند علم به عدم رؤیت هلال پس از اعلام حاکم)، می‌تواند بر اساس علم خود عمل کند، اما نباید این عمل به تفرقه عمومی منجر شود. در غیر این صورت، باید از حکم تبعیت کند تا وحدت حفظ گردد.

شیخ طوسی: در «الخلافا»، معتقد است اگر خطا آشکار شود، مکلف می‌تواند حکم را نادیده بگیرد، اما تنها در خلوت و بدون ایجاد اختلال اجتماعی (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۴).

شیخ انصاری: در «فرائد الاصول»، تکلیف مکلف را تبعیت از حکم تا زمان نقض رسمی توسط حاکم می‌داند. پس از فهمیدن خطا، اگر سهوی باشد، مکلف معذور است، اما باید حاکم را آگاه کند (انصاری، بی‌تا، ص ۱۵۳).

آخوند خراسانی: در «کفایة الاصول»، تأکید دارد که پس از علم به خطا، مکلف می‌تواند عمل نکند، اما مسئولیت حفظ نظام بر عهده اوست. اگر نسیان یا سهو باشد، حکم همچنان حجت است تا اصلاح شود (خراسانی، بی‌تا، ص ۵۲).

آیت الله خویی: در «منهاج الصالحین»، حکم می‌کند که اگر خطا ثابت شود، مکلف باید بر اساس واقع عمل کند، اما در عبادات جمعی مانند رمضان، تبعیت از حکم برای جلوگیری از فتنه واجب است. پس از فهمیدن، قضای عبادت اشتباه

(مانند روزه اضافی) لازم نیست، مگر در موارد خاص (خوبی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۹۱).
سایر فقها مانند امام خمینی و خامنه‌ای نیز بر اولویت حفظ وحدت تأکید دارند و معتقدند نقض حکم، حتی پس از احراز خطا، اگر به مفسده منجر شود، جایز نیست (خمینی، سایت imam-khomeini.ir؛ خامنه‌ای، سایت khamenei.ir).

۸. مسئولیت حاکم در برابر امت

در خصوص مسئولیت مدنی حاکم نسبت به اقدامات زیان بار کارکنانش، می‌توان به حدیث نبوی «کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتة؛ فالامام راع وهو المسئول عن رعیتة» استناد نمود که بر مسئولیت همه جانبه حاکم تأکید دارد (ابن ابی‌جمهور احسایی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۲۹) و در نقل دیگر آمده است: «الاکلکم وکلکم مسئول عن رعیتة، فالامیر الذی علی الناس راع وهو مسئول عن رعیتة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۳۷). بر این اساس، همه افراد در برابر زیردستان خود مسئولیت دارند. از آنجاکه امام و حاکم جامعه نقش «راعی» (چوپان و نگهبان) را ایفا می‌کند، نسبت به اعمال کارگزاران خود پاسخ‌گوست. اگرچه ظاهر روایت، مسئولیت بیت‌المال را در قبال تمامی اقدامات زیرمجموعه حاکم نشان می‌دهد، اما با توجه به متون، قواعد و عموماً متعدد فقهی و حقوقی، هرگاه اعمال زیان بار ناشی از عمد یا تقصیر باشد، مسئولیت متوجه شخص عامل زیان است. در نتیجه، دامنه شمول این حدیث تنها به اعمال خطایی کارگزاران محدود می‌شود (گلپایگانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۰۳).

همان‌طور که مستحضرید، غیر معصومان همواره در معرض خطا و اشتباه هستند و حاکم جامعه نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ چراکه احکام الهی به‌طور مستقیم و بدون خطا بر او وحی نمی‌شود، بلکه حاکم با تکیه بر قوه اجتهاد، احکام را از منابع دینی استنباط کرده و در اختیار مردم قرار می‌دهد. با این حال، به دلیل تقوا، علم و جایگاه امامت (که در طول امامت معصوم است)، احتمال خطا و اشتباه در صدور احکام توسط حاکم بسیار اندک است، اما صفر مطلق نیست. حال اگر در شرایط خاص و بحرانی، حاکم حکمی را به تصور اینکه به صلاح جامعه است صادر کند، اما به دلایل پیش‌بینی نشده نتیجه عکس حاصل شود و این حکم منجر به خسارت

۵۰. آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ش ۱۱

برای جامعه گردد، این پرسش مطرح می‌شود که مسئولیت جبران این خسارت بر عهده چه کسی است؟ (زاهدی، ۱۳۹۰، ص ۹۱-۹۳).

با استناد به قاعده «لاضرر» و حدیث شریف نبوی «کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتة؛ فالامام راع وهو المسئول عن رعیتة»، و نیز مستندات مربوط به مسئولیت حاکم، می‌توان چنین استدلال کرد:

الف: در صورت اشتباه در تشخیص مصلحت، قصور در تصمیم‌گیری یا خروج موضوع حکم از حیطه تخصص حاکم (مانند امور فنی و تخصصی)، اگر صدور و اجرای حکم در شرایط اضطراری به دلیل این عوامل منجر به خسارت شود و حاکم در این موارد قصد سوء نداشته باشد یا با انگیزه خیرخواهانه و مصلحت‌اندیشی (که مشمول اصل موضوعی می‌شود) اقدام کرده باشد، خسارت وارده از محل بیت‌المال جبران خواهد شد.

ب: در صورت تقصیر و اشتباه مؤثر در صدور حکم؛ اما اگر حاکم در صدور حکم دچار تقصیر یا اشتباهی شود که مستقیماً منجر به ورود خسارت به جامعه گردد، طبق قاعده «لاضرر»، شخصاً مسئول جبران خسارت وارده خواهد بود. در خصوص مسئولیت کیفری، از آنجا که در صدور حکم حکومتی، رکن اصلی جرم یعنی قصد و سوء نیت وجود ندارد، حاکم مسئولیت کیفری نخواهد داشت (جمشیدی، ۱۳۸۸، ص ۴۸).

۹. پاسخ به مثال صدور حکم کاهش جمعیت و نحوه جبران خسارت

در بالا بیان شد که یکی از مواردی که به عنوان نمونه، حاکم در آن باید جبران خسارت نماید، صدور حکم در خصوص کاهش فرزندآوری است. این حکم می‌تواند تبعاتی به دنبال داشته باشد؛ از جمله کاهش تعداد جمعیت کشور، پیری جمعیت و مانند آن. در ادامه، راهکارهایی که حاکم می‌بایست برای جبران چنین خساراتی و نیز افزایش فرزندآوری ارائه دهد، بیان می‌شود:

۹-۱. فرهنگ‌سازی و فراهم‌سازی بستر مناسب برای فرزندآوری

ترویج و اجرای احکام مربوط به فرزندآوری، نیازمند زمینه‌سازی، ایجاد شرایط و امکانات لازم و نیز فرهنگ‌سازی است. حکومت اسلامی موظف است به مسائلی

بررسی فقهی مسئولیت حاکم در صدور احکام حکومتی مرتبط با... / رضا آقاپور و..... ۵۱

چون درمان، نگهداری و مراقبت از اعضای خانواده و همچنین حمایت مالی از آنان توجه ویژه داشته باشد. این بدان معناست که حکومت باید علاوه بر والدین، به تمامی ابعاد زندگی خانوادگی و اجتماعی توجه کند و تمامی احکام اسلام، اعم از فقهی و اخلاقی را به صورت یکپارچه و جامع ارائه دهد تا عموم مردم به حکمت و مصلحت موجود در احکام پی ببرند (جوان آراسته، ۱۳۸۸، ص ۲۶۳-۲۶۵).

۹-۲. راهکارهای جبران خسارت و ارتقای فرزندآوری

برخی از راهکارهای اساسی در این زمینه عبارتند از:
الف: افزایش نرخ باروری به سطحی بالاتر از حدّ جانشینی برای پویایی و بالندگی جمعیت.

ب: رفع موانع ازدواج، تسهیل تشکیل خانواده و تشویق به فرزندآوری.
ج: کاهش سن ازدواج، حمایت از زوج‌های جوان و توانمندسازی آن‌ها در تأمین هزینه‌های زندگی و تربیت نسل.

د: ارائه تسهیلات ویژه به مادران، به ویژه در دوران بارداری و شیردهی.
ه: پوشش بیمه‌ای هزینه‌های زایمان و درمان ناباروری و تقویت نهادهای حمایتی.
و: توسعه خدمات بهداشتی، درمانی و مراقبت‌های پزشکی با هدف سلامت باروری.

ز: تحکیم و پایداری نهاد خانواده.
ح: اصلاح و تکمیل آموزش‌های عمومی در خصوص اهمیت خانواده و فرزندپروری.

ط: آموزش مهارت‌های زندگی و ارتباطی و ارائه خدمات مشاوره‌ای مبتنی بر ارزش‌های ایرانی-اسلامی.

ی: ترویج سبک زندگی اسلامی - ایرانی و مقابله با الگوهای نامطلوب.
ک: ارتقای امید به زندگی.

در نتیجه، جبران خسارت توسط حاکم نه تنها در موارد جزئی، بلکه حتی در صورت وارد آمدن خسارت به کل جامعه نیز با تدبیر، سیاست‌گذاری صحیح و برنامه‌ریزی اصولی امکان‌پذیر است (https://hawzah.net).

۱۰. عدم مسئولیت کیفری حاکم

در بسیاری از موارد، حاکم به دلیل جایگاه و شرایط خاص خود، در صدور احکام حکومتی، مسئولیت کیفری متوجه او نیست. این امر ریشه در این واقعیت دارد که حاکم باید واجد صفات ضروری مانند اجتهاد، تقوا و علم باشد تا بتواند به عنوان رهبر جامعه اسلامی انتخاب شود. چنین صفاتی، احتمال خطا و اشتباه در صدور احکام را به حداقل می‌رساند.

با این حال، در مواردی که صدور حکم حکومتی در شرایط بحرانی و اضطراری جامعه منجر به خسارت گردد، دلایل متعددی وجود دارد که چرا حاکم ممکن است از مسئولیت کیفری و حتی در برخی موارد از مسئولیت مدنی نیز مبرا باشد (زیدان، ۱۴۱۷، ص ۳۰۰-۳۰۳). برخی از این دلایل در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرند:

قاعده احسان

قاعده «احسان» یکی از اصول بنیادین فقه اسلامی است که کاربرد گسترده‌ای در این حوزه دارد و ارتباط تنگاتنگی با مفهوم ضمان ایفا می‌کند. مشروعیت این قاعده از منظر قرآنی مورد اجماع تمامی صاحب نظران این بحث قرار گرفته است. قاعده احسان در قلمرو موضوعی خود، از جامعیت و کلیت برخوردار بوده و بر دو قاعده «علی الید» (ضمان ید) و «اتلاف» ناظر است و آن‌ها را تخصیص می‌زند. احسان هم به عنوان عاملی برای معافیت از جبران خسارت و هم به عنوان یکی از پایه‌های مسئولیت مدنی قلمداد می‌شود (محقق داماد، ۱۳۸۲، ص ۲۴۹).

استناد اصلی این قاعده، بخشی از آیه ۹۲ سوره مبارکه توبه است که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾. اگرچه مفهوم «سبیل» در این آیه به طور خاص به عذاب یا کیفر اخروی اشاره دارد، اما این آیه یک قاعده کلی و عمومی را بیان می‌کند: هرگاه فردی به قصد خدمت و نیکوکاری موجب ورود ضرر به دیگری شود، مورد بازخواست قرار نمی‌گیرد و مسئولیت ضمان متوجه او نخواهد بود.

مرحوم میرزا حسن بجنوردی معتقد است که شرط تحقق «احسان واقعی»، صرف نظر از قصد فاعل، در صورتی که مفهوم احسان در واقع مصداق پیدا کند،

ضروری است. دلیل ایشان این است که هرگاه عنوانی موضوع یک حکم شرعی قرار گیرد، معنای حقیقی و واقعی آن عنوان مدنظر است و قصد یا باور فاعل در مفاهیم اشیاء تأثیری ندارد؛ چراکه مفاهیم اشیاء تابع واقعیت خودشان هستند و عرف نیز از لفظ «احسان» همین معنای حقیقی را درک می‌کند. براین اساس، قاعده «علی الید» یا ضمان ید که اثبات‌کننده ضمان است، در مواجهه با قاعده احسان تخصیص می‌یابد؛ به این معنا که اگر فعل انجام شده در حقیقت مصداق احسان باشد، چه قصد احسان از سوی فاعل وجود داشته باشد و چه نداشته باشد، ضمان ساقط می‌گردد (بجنوردی، ۱۴۱۹، ص ۳۶۹).

قاعده «احسان» به عنوان یکی از استثنائات وارد بر قواعد «اتلاف» و «تسبیب»، نقش مهمی ایفا می‌کند. براساس آیه شریفه ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (توبه/۹۱)، زیانی که در نتیجه اعمال نیکوکارانه رخ می‌دهد، از شمول جبران خسارت معاف است. این قاعده مقرر می‌دارد که فرد نیکوکار، حتی در صورت عدم قصد قربت، می‌تواند هزینه‌هایی را که در راستای احسان متحمل شده است، از ذی نفع دریافت نماید. بسیاری از فقها، به دلیل نیکوکار بودن فرد، حکم به عدم ضمان صادر کرده‌اند.

به عنوان مثال، مرحوم صاحب جواهر^{علیه السلام} در بحث «ودیعه» بیان می‌دارند که اگر امانت دار (ودیعی) اظهار کند که مال امانی در مکانی حفظ شده بود، اما بر اثر بلایای آسمانی تلف شد، اظهارات او بدون نیازه اقامه بینه پذیرفته می‌شود. دلیل این امر آن است که امانت دار در این حالت «محسن» (نیکوکار) محسوب می‌شود و ید او از سوی شارع مقدس، ید مأذونه (ید مجاز) تلقی می‌گردد و در نتیجه ضامن نخواهد بود (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳۹).

ایشان در کتاب «شهادت»، ضمن رد ضمانت قاضی، این امر را مغایر با قاعده «احسان» تلقی می‌کنند. در یکی دیگر از آثار فقهی آمده است: در صورتی که قاضی عادل بدون هیچ‌گونه تقصیری مرتکب خطا شود، مسئولیتی متوجه او نخواهد بود. مسئولیت در چنین مواردی بر عهده بیت المال است؛ چراکه قاضی در مقام عمل «محسن» (نیکوکار) بوده و در جهت اصلاح امور، حفظ نظام، خدمت به دین، برپایی شعائر و اجرای احکام الهی گام برداشته است (گلپایگانی، ۱۴۱۴، ص ۴۰۱).

ممکن است استدلال شود که قاعده «احسان» به تنهایی برای سلب مسئولیت دولت در قبال اقدامات زیان بار کارگزارانش کافی نیست. از منظر عرف، دو شرط اساسی برای احسان وجود دارد: نخست، وجود قصد احسان، و دوم، تحقق یک عمل سودمند در واقعیت. صرف اعتقاد به احسان، با وجدان سلیم سازگار نیست. بنابراین، با در نظر گرفتن دیدگاه فقها که قاعده احسان را استثنایی بر قواعد «اتلاف» و «ضرر» می‌دانند، می‌توان گفت در شرایط بحرانی و فوق العاده که حاکم مجاز به صدور حکم است و این حکم منجر به ورود ضرر می‌شود، با استناد به قاعده احسان، حاکم مقصراً مسئول جبران خسارت شناخته نمی‌شود و مسئولیت کیفری نیز متوجه او نخواهد بود؛ زیرا قصد و انگیزه حاکم، مصلحت عمومی و حفظ حکومت است.

اما در خصوص اینکه آیا قاعده احسان نافی مسئولیت مدنی نیز هست یا خیر، می‌توان گفت: اگر فردی قصد احسان داشته باشد، عمل او عرفاً و عقلاً مصداق احسان تلقی شود و اقدام کننده نیز در بررسی و ارزیابی عمل خود مرتکب تقصیر یا تسامحی نشده باشد، اما به صورت اتفاقی نتیجه عمل او با قصد اولیه اش منطبق نگردد و به ذی نفع (محسن الیه) ضرری وارد شود، در این صورت اقدام کننده ضامن نخواهد بود.

به بیان دیگر، عمل باید اصولاً «احسان» محسوب شود؛ اما اگر برخلاف روال معمول منجر به تلف یا ضرر گردد، چون عنوان «محسن» بر او صدق می‌کند، می‌توان گفت مسئولیتی متوجه او نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۰۹، ص ۲۷۵).

۱۱. حکم حکومتی در عبادات

آیا صدور حکم حکومتی در عبادات وجود دارد؟ آیا امکان اشتباه و خطا هنگام صدور حکم حکومتی در عبادات وجود دارد؟ جبران خسارت ناشی از صدور حکم حکومتی در عبادات چگونه است؟

حکم حکومتی در عبادات در فقه شیعه، به دستوراتی گفته می‌شود که حاکم اسلامی برای اجرای احکام شرعی در حوزه عبادات صادر می‌کند، زمانی که مصالح

بررسی فقهی مسئولیت حاکم در صدور احکام حکومتی مرتبط با... / رضا آقاپور و..... ۵۵

عمومی جامعه ایجاب کند. این احکام بر احکام فردی مقدم اند و برای همه الزام آور هستند، حتی اگر با فتوای شخصی تعارض داشته باشند. ویژگی اصلی آن‌ها تغییرپذیری بر اساس مصالح زمانی و مکانی است (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۱۰۱).

انواع خسارت قابل جبران در خطای حکومتی عبادات

خسارت‌ها را می‌توان در سه دسته تحلیل کرد:

الف) خسارت‌های مالی: اگر اجرای حکم حکومتی نادرست باعث ضرر مالی شود، مانند هزینه اضافی سفر حج که لغو شده، خسارت مالی ناشی از تعطیل نابجای مراسم عبادی، یا هزینه‌های ایجاد شده برای اجرای اشتباه دستور حکومتی (انصاری، ج ۳، ص ۲۴۱-۲۴۳ و ۲۶۰-۲۶۲).

ب) خسارت‌های زمانی و عملی (اعاده واجب): مثلاً اگر مردم نماز جمعه را ترک کرده باشند و بعداً معلوم شود علت تعطیل اشتباه بوده است، یا مردم از حج منع شده باشند در حالی که علت منع نامشروع بوده، یا عبادتی را به صورت نادرست انجام داده باشند به سبب دستور اشتباه حکومتی (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۱).

ج) خسارت حیثیتی یا اجتماعی: به عنوان مثال: لطمه به اعتبار انجام شعائر، ایجاد بی‌اعتمادی عبادی و تضعیف مشارکت دینی (یزدی، ۱۴۱۲، ج ۱، مسائل ۱۱ تا ۱۹).

۱۲. کاربرد احکام حکومتی در عبادات

در عبادات، حکم حکومتی برای جلوگیری از تفرقه و حفظ وحدت جامعه اعمال می‌شود. مثال‌ها عبارتند از:

الف: نماز جمعه: نماز جمعه عبادتی حکومتی است که اقامه آن نیازمند اذن حاکم یا نماینده او است. در فقه شیعه، شرکت در آن برای حفظ نظام اجتماعی توصیه شده و خودداری مداوم از آن می‌تواند به اختلال منجر شود (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰۴). شیخ طوسی در کتاب «المبسوط»، نماز جمعه را نمادی از حکومت اسلامی می‌داند و تأکید دارد که بدون حاکم شرعی، اقامه آن ناقص است (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۰).

ب: حلول ماه رمضان و ثبوت هلال: ثبوت هلال ماه‌های قمری مانند رمضان یا

شوال از موارد برجسته حکم حکومتی است. حاکم می‌تواند بر اساس شهادت یا تشخیص، آغاز ماه را اعلام کند و این حکم بر همه نافذ است، حتی اگر برخی به خلاف علم داشته باشند، مگر در موارد خاص (انصاری، ۱۲۸۱، ج ۱۰، ص ۲۷۵). شیخ انصاری در «مکاسب»، حکم حاکم را در این زمینه حجت می‌داند، اما آن را در چارچوب جلوگیری از هرج و مرج محدود می‌سازد (انصاری، بی‌تا، ص ۱۵۷). سایر مثال‌ها شامل تعطیل موقت حج یا نمازهای جماعت در شرایط اضطراری مانند جنگ یا بیماری است که حاکم برای حفظ مصالح عمومی صادر می‌کند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۸۱).

۱۲-۱. انواع اشتباه در صدور حکم حکومتی در عبادات

الف: اشتباه در تشخیص موضوع: رایج‌ترین نوع خطا در احکام حکومتی در عبادات، مربوط به موضوعات غالباً اجتماعی و عرفی است، نه تعبدی؛ مانند تشخیص خطر بیماری واگیردار برای تعطیل نماز جمعه، وضعیت امنیتی برای ممنوعیت حج، یا تشخیص ظرفیت فضاهای عبادی برای تنظیم صفوف. اگر موضوع به اشتباه تشخیص داده شود (مثلاً خطر بیماری بیش از حد واقعی تصور شود)، حکم حکومتی نادرست، اما نافذ صادر می‌شود (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۷۲-۴۸۰).

ب: اشتباه در تشخیص مصلحت: حکم حکومتی بر پایه مصلحت نوعیه صادر می‌شود، اما مصلحت ممکن است به اشتباه محاسبه شود، بیش از حد بزرگ جلوه داده شود، یا تعارض آن با مفاسد و مفسده‌ها نادیده گرفته شود. به عنوان مثال، برگزاری یک مراسم عبادی به خاطر «مصلحت تبلیغ عمومی» توصیه شود، در حالی که هزینه‌های اجتماعی یا امنیتی آن در نظر گرفته نشده باشد.

ج: اشتباه در احراز ضرورت: ضرورت به معنای زوال یا اختلال امور ضروری جامعه است که به دخالت فوری حاکم نیاز دارد. گاهی در احراز ضرورت اشتباه رخ می‌دهد؛ به این صورت که حاکم گمان می‌کند وضعیت بحرانی است، در حالی که چنین نیست، یا تصور می‌کند عبادت بدون دخالت حکومتی دچار اختلال می‌شود. این نوع خطا معمولاً در محدودیت‌های عبادی رخ می‌دهد.

بررسی فقهی مسئولیت حاکم در صدور احکام حکومتی مرتبط با... / رضا آقاپور و..... ۵۷

د: اشتباه در محدوده اختیارات: اگر ولی امر دخالت را از سطح «تنظیم عبادت» به سطح «تغییر ماهیت عبادت» گسترش دهد، این اشتباه رخ می‌دهد (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۴۹-۳۵۲). مانند تغییر اجزای واجب عبادت یا دخالت در کیفیت‌هایی که شارع تعیین کرده است (توقیفیات). این نوع اشتباه از نظر فقهی باطل است و نافذ نیست؛ زیرا حکم حکومتی نمی‌تواند ماهیت عبادت را تغییر دهد.

۱۲-۲. جبران خسارت حکم حکومتی در عبادات

الف: جبران مالی از بیت‌المال: مهم‌ترین و مستقیم‌ترین شیوه جبران خسارت است. در واقعه بنی جذیمه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تمام خسارات را شخصاً جبران کردند و حتی هزینه ظرف آب شکسته را پرداختند. این سیره نشان می‌دهد ضمان عملی عامل خطا کار بر عهده حاکم است و حتی خسارات جزئی نیز باید جبران شود.

ب: اصلاح رسمی حکم: وقتی حکم حکومتی اشتباه بوده، حاکم باید حکم جدید صادر کند، حکم قبلی را لغو نماید و مبنای اصلاح را بیان کند. این امر خود نوعی «جبران معنوی» محسوب می‌شود.

ج: اعاده عبادت (اگر ماهیت عبادت مختل شده باشد): در مواردی که حکم غلط باعث شده مردم عبادت را ترک یا نادرست انجام دهند، اعاده واجب (اگر وقت باقی باشد) یا انجام بدل شرعی لازم است.

د: جبران حیثیتی و اعتماد عمومی: در مسائل عبادی، جایگاه «اعتماد مردم» اهمیت ویژه دارد. در صورت لطمه، باید اطلاعیه شفاف صادر شود، عذرخواهی رسمی صورت گیرد، توضیح کارشناسی ارائه شود و اقدامات اعتمادسازی انجام گیرد (ابن هشام، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۳۵-۱۳۷).

۱۲-۳. مکلف جبران خسارت در عبادات

الف. اگر خطا ناشی از مقام ولایت باشد: ضمان بر بیت‌المال است.
ب. اگر خطا ناشی از کارگزار باشد اما در چارچوب حکم حکومتی: باز هم بر عهده بیت‌المال است؛ زیرا مردم به «اذن حکومت» اعتماد کرده‌اند. در اینجا قاعده غرور

جاری می‌شود: «مَنْ عَرَّ شَخْصًا فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ»؛ یعنی هرکس دیگری را فریب دهد (یا سبب اعتماد مشروع او شود)، ضامن است. از آنجا که انگیزه مردم اجرای امر حکومتی بوده، ضمان به حکومت برمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

بررسی فقهی مسئولیت حاکم در حوزه احکام حکومتی ناظر به ضرورت‌های عمومی و تنظیم عبادات نشان داد که ساختار مسئولیت در فقه امامیه بر بنیانی استوار است که میان «اعتبار ولایت» و «حفظ حقوق مکلفان» توازن برقرار می‌کند. احکام حکومتی هر چند به منزله ابزار اداره جامعه اسلامی محسوب می‌شوند، اما از آنجا که بر مبنای اعتماد عمومی اجرا می‌گردند، اشتباه در صدور یا اجرای آن‌ها می‌تواند منشأ ضررهای مادی، عبادی و اجتماعی گردد. تحلیل منابع فقهی نشان داد که قواعدی همچون غرور، لاضرر، تسبیب و نیز سیره عملی پیامبر و امیرالمؤمنین علیه السلام، چارچوب محکمی برای تعیین ضمان حکومت ایجاد می‌کند و نقش بیت‌المال را به عنوان مرجع جبران خسارت تثبیت می‌سازد.

از بررسی پیشینه فقهی به وضوح برمی‌آید که مشروعیت حکم حکومتی موجب رفع مسئولیت از حاکم در برابر نتایج زیان بار ناشی از خطا در تشخیص موضوع یا مصلحت نمی‌شود؛ بلکه گستره ولایت به گونه‌ای است که مسئولیت تبعی آن را نیز دربر می‌گیرد. به همین سبب، هرگاه اجرای حکم حکومتی باعث ایجاد خسارت شود - چه در قالب تحمیل هزینه‌های اضافی بر شهروندان، چه در قالب اخلاق در اجرای عبادات، و چه در حوزه اعتماد عمومی نسبت به نهاد دین - جبران آن بر عهده حکومت است؛ زیرا مردم به حکم صادره تکیه کرده و بر اساس اذن حاکم اقدام نموده‌اند. این وابستگی رفتاری، قاعده غرور را فعال کرده و انتساب ضمان را به ساختار حکومتی تثبیت می‌کند.

نتایج پژوهش همچنین نشان داد که خسارت ناشی از حکم حکومتی تنها در بعد مالی قابل ارزیابی نیست. احکام ناظر به عبادات، از آن جهت که به ساحت عبودیت گره خورده‌اند، در صورت اشتباه ممکن است موجب ترک عبادات، کاهش

بررسی فقهی مسئولیت حاکم در صدور احکام حکومتی مرتبط با... / رضا آقاپور و..... ۵۹

مشارکت عبادی یا بروز احساس بدبینی نسبت به شیوه اداره امور دینی شوند. از این رو، جبران خسارت صرفاً از طریق پرداخت مالی کافی نیست و باید مجموعه‌ای از اقدامات تکمیلی مانند لغو رسمی حکم اشتباه، اصلاح یا اعاده عبادت در صورت امکان، و اطلاع‌رسانی شفاف برای ترمیم اعتماد دینی و اجتماعی نیز مورد توجه قرار گیرد.

به طور کلی می‌توان نتیجه گرفت که مسئولیت حاکم در قلمرو احکام حکومتی، مسئولیتی چندلایه است که هم بار مالی دارد و هم تعهدات اجتماعی و دینی. مبانی فقهی نشان می‌دهد که ولایت سیاسی، با وجود گستره وسیع تصمیم‌گیری، به معنای معافیت از ضمان نیست؛ بلکه برعکس، هرچه دامنه اختیار گسترده‌تر باشد، مسئولیت نیز سنگین‌تر خواهد بود.

بنابراین، در چارچوب فقه امامیه، الگوی مطلوب آن است که حاکم با اتکا به قواعدی مانند «لا ضرر» و رعایت مصالح واقعی، علاوه بر دقت در صدور احکام، سازوکاری مؤثر برای جبران پیامدهای احتمالی پیش‌بینی کند تا از آسیب به عبادات، اختلال در ضرورت‌های عمومی و تضعیف اعتماد اجتماعی جلوگیری شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آقاجفی اصفهانی، محمد تقی. (۱۳۹۰). *مروری بر اندیشه و مبارزات مرجع تقلید*. اصفهان: انتشارات آزما.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن ابی‌الحدید، عبد الحمید بن هبة الله. (۱۳۷۵). *شرح نهج البلاغه*. تهران: انتشارات نیستان.
۶. ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۶۴ش). *النهاية فی غریب الحدیث والاثیر*. قم: انتشارات افسر.
۷. ابن اثیر، علی بن محمد. (بی‌تا). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.
۸. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). *النهاية فی غریب الحدیث والاثیر*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۹. ابن ادریس شافعی، محمد بن ادریس. (۱۳۸۸). *السرائر*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۰. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ق). *تهذیب التهذیب*. بیروت: دارالفکر.

۶۰ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ش ۱۱

۱۱. ابن حزم، علی بن احمد بن سعید. (۴۲۵ق). المحلی. بیروت: دارالفکر.
۱۲. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. ج ۵، قم: مکتب الإعلام الاسلامی، مرکز النشر.
۱۳. ابن هشام، عبدالملک بن هشام. (بی تا). السیرة النبویة. بیروت: دارالمعرفة.
۱۴. ابوحنفیه، محمد ابوزهره. (۱۳۶۹). حیات وعصره، آراء و فقهیه. مصر: دارالفکر العربی.
۱۵. اراکی، محسن. (۱۳۸۶). قواعد فقهیه. مؤسسه فرهنگی دانش فرجیان.
۱۶. امام خمینی، سید روح الله. (بی تا). امام خمینی و حکومت اسلامی: پیشینه و دلایل ولایت فقیه. مقاله «تئوری عدالت در حکومت اسلامی و ولایت فقیه». مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۷. بحرانی، یوسف. (۱۱۸۶ق). الحدائق الناضرة. قم: جامعه مدرسین.
۱۸. تونی، فاضل. (۱۴۱۲ق). الوافیة فی أصول الفقه. قم: مؤسسه مجمع الفکر الاسلامی.
۱۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۷۹ش). مجموعه محشای قانون مدنی. تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). عدالت و قسط از دیدگاه قرآن و سنت. چاپ دوم. قم: نشر اسراء.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت. قم: نشر اسراء.
۲۲. جوان آراسته، حسین. (۱۳۸۸). فقه سیاسی امام علی علیه السلام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۲۳. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۰ق). الصحاح فی اللغة. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
۲۴. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. تهران: المکتبة الاسلامیة.
۲۵. حکمت نیا، محمود. (۱۳۸۰). مسئولیت مدنی در فقه امامیه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۶. خمینی، روح الله. (۱۳۷۷). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۷. خمینی، روح الله. (۱۳۷۸). ولایت فقیه و حکومت اسلامی. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۸. خمینی، روح الله. (۱۴۱۴ق). مناهج الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۹. دشتی، محمد. (۱۳۸۵). فرهنگ سخنان امام علی علیه السلام. چاپ چهارم. قم: انتشارات معروف.
۳۰. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا. تهران: انتشارات روزنه.
۳۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۸ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
۳۲. رمضان، ابوالقاسم. (۱۳۸۰). فقه سیاسی اسلام. قم: انتشارات مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۳. زاهدی، محمد علی. (۱۳۹۰). مسئولیت مدنی دولت در اسلام. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۴. زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۹۸۸م). البرهان فی علوم القرآن. بیروت: چاپ مرعشلی.
۳۵. زیدان، عبدالکریم. (۱۴۱۷ق). النظام السیاسی فی الإسلام. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳۶. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۹ق). تاریخ الفقه الاسلامی و ادواره. بیروت: دارالاضواء.
۳۷. صدر، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). الفتاوی الواضحة. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۳۸. صرامی، سیف الله. (۱۳۸۰). احکام حکومتی و مصالحت. تهران: عبر.

بررسی فقهی مسئولیت حاکم در صدور احکام حکومتی مرتبط با... / رضا آقاپور و..... ۶۱

۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۴۱). *تفسیر المیزان*. قم: انتشارات هجرت.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۵۹). *ترجمه تفسیر مجمع البیان*. ج ۱۸، تهران: فراهانی.
۴۱. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۹۷). *تاریخ طبری*. تهران: انتشارات اساطیر.
۴۲. طریحی، فخرالدین. (۱۴۰۸). *مجمع البحرین*. به کوشش احمد حسینی، تهران: فرهنگ اسلامی.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۳). *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*. تحقیق سید حسین موسوی خراسانی، تهران: دارالکتب العلمیه.
۴۴. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۶ق). *مختلف الشیعه*. قم: مؤسسه آل البیت.
۴۵. علیدوست، ابوالقاسم؛ عشایری منفرد. (۱۳۸۸). «استناد فقهی به مذاق شریعت در بوطه نقد». *حقوق اسلامی (فقه و حقوق)*، سال ششم، پاییز، شماره ۲۲، ص ۷-۳۶.
۴۶. قریشی، سید مهدی؛ جوادی، محمد حسن؛ دهقانی، رضا. (۱۳۹۵). «مسئولیت مدنی دولت یا مصونیت دولت در قبال تصمیمات قضایی دادگاه‌ها». *مطالعات حقوقی*، زمستان.
۴۷. گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۶۹). *مقالات حقوقی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار: الجامعة لدرراخبار الائمة الاطهار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۹. مجلسی، محمد تقی. (۱۳۹۹ق). *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. قم: چاپ علمیه.
۵۰. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۲). *قواعد فقه*. تهران: نشر علوم اسلامی.
۵۱. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۹). *نظریه سیاسی اسلام*. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۳ش). *سیره نبوی*. تهران: انتشارات صدرا.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۰۹ق). *القواعد الفقهیه*. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ق). *تفسیر نمونه*. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۵۵. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۸ق). *دراسات فی ولایة الفقیه*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵۶. موسی زاده، ابراهیم. (۱۳۸۸). «تأملی در مفهوم، ماهیت و جایگاه حقوقی سیاست‌های کلی نظام». *حقوق اسلامی*، سال پنجم، تابستان، شماره ۱۷، ص ۱۵۱-۱۷۸.
۵۷. نجفی، محمد حسن. (۱۹۸۱م). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*. قم: جامعه مدرسین قم.
۵۸. نیکزاد، عباس. (۱۳۸۵). «جایگاه مصلحت در بستر قانون گذاری حکومت اسلامی». *مطالعات راهبردی زنان*، شماره ۳۳، ص ۱۳۰-۱۶۱.
۵۹. یوسفیان، نعمت‌الله. (۱۳۹۱). *احکام حکومتی*. تهران: انتشارات زمزم هدایت.



A Jurisprudential Examination of Proxy (Niyābah) in Istikhārah and the Conditions and Limits of Its Permissibility (With a View to Contemporary Needs)

Mahdi Ebadi¹ ✓

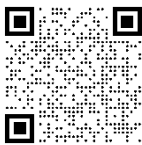
1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies (Shahid Motahhari), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: mehdiebadi@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:
Received: 14 October 2025
Revised: 2 November 2025
Accepted: 17 February 2026
Available online 10 March 2026

Keywords:
Proxy (Niyābah), Istikhārah (Seeking Divine Guidance), Imami Jurisprudence, Permissibility and Non-Permissibility.



ABSTRACT

The present research examines the issue of proxy (Niyābah) in Istikhārah (seeking divine guidance) from the perspective of Imami jurisprudence. Using a descriptive-analytical method, this study demonstrates that there is a consensus (Ijmā‘) among jurists on the permissibility of the principle of proxy in Istikhārah. This ruling is founded upon the nature of Istikhārah as a form of supplication and seeking goodness, the absence of any explicit religious prohibition, and the continuous practice of the Imams (pbuh) and the religious community. Subsequently, the conditions of the proxy (Nā‘ib), including puberty, sanity, faith, and perfect attributes such as piety, presence of heart, and knowledge of the etiquette of Istikhārah, are examined. Regarding the principal (Mustakhīr)—the one for whom the Istikhārah is performed—it is emphasized that while it is not a condition for him to be informed or to give permission, the existence of genuine bewilderment on his part is necessary. Finally, the jurisprudential ruling on proxy in Istikhārah through modern tools is explained. The results indicate that these tools are only valid if they serve as a means of communication with a real proxy (a human being) and not merely as software algorithms.

Cite this article: Ebadi, M. (2025). A Jurisprudential Examination of Proxy (Niyābah) in Istikhārah and the Conditions and Limits of Its Permissibility (With a View to Contemporary Needs). *Jurispudence of worship Doctrines*, 6(11), 63-100.

<https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7624.1259>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی فقهی نیابت در استخاره و شرایط و حدود جواز آن (با نگاه به نیازهای معاصر)

مهدی عبادی

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: mehdiebadi@um.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: ترویجی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲۲/۰۷</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹</p> <p>کلیدواژه‌ها: نیابت، استخاره، فقه امامیه، جواز و عدم جواز.</p> 	<p>پژوهش حاضر به بررسی نیابت در استخاره از منظر فقه امامیه می‌پردازد. این نگارش که با روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته، نشان می‌دهد که اجماع فقها بر جواز اصل نیابت در استخاره استوار است و این حکم بر مبنای ماهیت استخاره به عنوان نوعی دعا و طلب خیر، عدم وجود منع صریح شرعی و سیره مستمرائمه <small>علیهم‌السلام</small> و متشرعه بنا شده است. در ادامه، شرایط نایب (استخاره‌گیرنده)، از جمله بلوغ، عقل، ایمان و صفات کمالی نظیر تقوا، حضور قلب و آگاهی از آداب استخاره بررسی شده و در مورد مستخیر (کسی که استخاره برای او انجام می‌شود)، عدم شرطیت اطلاع و اذن وی، اما لزوم وجود حیرت واقعی او، مورد تأکید قرار گرفته است. در نهایت، حکم فقهی نیابت در استخاره از طریق ابزارهای نوین تبیین شده است. نتایج نشان می‌دهد که این ابزارها تنها در صورتی معتبرند که واسطه‌ای برای ارتباط با یک نایب حقیقی (انسان) باشند، نه صرفاً الگوریتم‌های نرم‌افزاری.</p>

استناد: عبادی، مهدی. (۱۴۰۴). بررسی فقهی نیابت در استخاره و شرایط و حدود جواز آن (با نگاه به نیازهای معاصر).

<https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7624.1259>. ۱۰۰-۶۳، (۱۱)۶، آموزه‌های فقه‌عبادی، ۱۰۰-۶۳، (۱۱)۶.



©

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

نویسندگان.

مقدمه

تصمیم‌گیری در بزنگاه‌های سرنوشت‌ساز زندگی، همواره یکی از چالش‌های بنیادین انسان بوده است. در آموزه‌های اسلامی، پس از تعقل و مشورت با صاحبان خرد، که قرآن کریم نیز بر آن تأکید ورزیده است ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾؛ (آل عمران/۱۵۹)، در مواردی که طریق صواب نامشخص مانده و حیرت بر فرد چیره می‌شود، استخاره به عنوان راهکاری معنوی برای طلب خیر و هدایت از پروردگار متعال مطرح می‌گردد (امام خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۶۳). این عمل عبادی، که ریشه‌های مستحکمی در نصوص روایی ائمه اطهار علیهم‌السلام دارد، ابزاری است برای واگذاری امر به خداوند و رهایی از تردید در انتخاب‌های مهم زندگی (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۴۲). ماهیت عبادی استخاره و پیوند وثیق آن با مفاهیم والایی چون توکل، تفویض و رضا به قضای الهی، اهمیت پرداختن دقیق به جزئیات فقهی آن را دوچندان می‌سازد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۴۸).

در دنیای امروز، با گسترش پیچیدگی‌های زندگی و افزایش دغدغه‌ها، گاهی فرد نیازمند به استخاره، خود قادر به انجام آن نیست یا شرایط لازم (مانند عدم حضور قلب کافی، عدم آشنایی با نحوه صحیح استخاره یا موانع جسمانی) را برای آن ندارد. در چنین مواردی، نیابت در استخاره، به معنای انجام این عمل توسط فردی دیگر به جای شخص اصلی، مطرح می‌گردد. نیابت، به عنوان یک اصل فقهی، در بسیاری از ابواب فقهی، نظیر عبادات (مانند حج نیابتی) و معاملات (همچون وکالت)، از دیرباز مورد پذیرش فقها بوده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۹، ص ۳۶۱؛ خوئی، ۱۴۱۰، ج ۱۷، ص ۱۷۶). با این حال، پرسش اساسی این است که آیا این قاعده کلی در مورد استخاره نیز جاری است؟ آیا نیابت در عملی که ذاتاً جنبه‌ای شخصی و ناظر به ارتباط مستقیم میان بنده و پروردگار است، صحیح و معتبر تلقی می‌شود؟ و در صورت جواز، شرایط و حدود فقهی نایب و مستخیر چیست؟ این موضوع، با توجه به کثرت مراجعه مردم به افراد متخصص یا اماکن مذهبی برای گرفتن استخاره از طریق نیابت، از اهمیت عملی بالایی برخوردار است.

پژوهش حاضر از آن جهت ضروری است که با وجود کاربرد گسترده نیابت در استخاره در میان آحاد جامعه و حتی برخی عالمان دینی، خلأ یک تحلیل فقهی جامع و مستدل پیرامون مبانی، شرایط و حدود آن احساس می‌شود. تفاوت نظر برخی فقها و وجود پاره‌ای شبهات و ابهامات در اذهان عمومی، لزوم تبیینی دقیق و منقح را گوشزد می‌کند. افزون بر این، ظهور ابزارهای نوین ارتباطی (مانند تلفن همراه و اینترنت) و امکان «نیابت از راه دور» از طریق این وسایل، مسائل مستحدثه‌ای را مطرح ساخته که نیازمند تبیین حکم شرعی و شرایط فقهی آن‌هاست. این پژوهش می‌تواند برای مخاطبان عام و خاص، طلاب علوم دینی و پژوهشگران حوزه فقه عبادی راهگشا باشد تا با مبانی، ادله و فتاوی‌ی معاصر در این زمینه به درستی آشنا شوند و ابهامات موجود برطرف گردد.

۱. پیشینه

کتاب‌های مستقلی درباره استخاره نگاشته شده است که «کتاب الاستخاره» اثر عیاشی و «الاستخاره والاستشارة» نوشته زبیری شافعی، از نخستین آثار در این زمینه دانسته شده‌اند. همچنین کتاب‌های دیگری مانند «فَتْحُ الْأَبْوَابِ بَيْنَ ذَوِي الْأَبَابِ وَ بَيْنَ رَبِّ الْأَرْبَابِ فِي الْإِسْتِخَارَاتِ»، تألیف سید بن طاووس؛ «کندوکاوی درباره استخاره و تفأل»، نوشته ابوالفضل طریقه‌دار؛ «إرشاد المُستَبصرِ فِي الْإِسْتِخَارَاتِ»، از سید عبدالله شُبَّر؛ «استخاره با قرآن»، تألیف شیخ بهایی؛ «استخاره‌نامه»، نوشته سید عبدالحسین لاری؛ «الإشارة عن معانی الاستخاره»، اثر فیض کاشانی؛ «الاستخارات»، نوشته محمد حسین مرعشی شهرستانی؛ «الاستخارات»، نوشته احمد بن عبدالسلام البحرانی؛ «الاستخاره من القرآن المجید والفرقان الحمید»، اثر میرزا ابوالمعالی کلباسی اصفهانی؛ «جواز الاستقسام بالالزام والاستخاره»، تألیف لطف الله صافی گلپایگانی؛ «مفاتیح الغیب در آداب استخاره»، از محمد باقر مجلسی؛ و «مفاتیح الغیب فی الاستخاره والاستشارة»، نوشته کفعمی، درباره استخاره و شرایط و انواع آن بحث کرده‌اند. با این حال، این آثار کمتر به موضوع نیابت پرداخته و غالباً آن را مفروض گرفته‌اند و بیشتر در آداب و شیوه‌های استخاره سخن گفته‌اند.

از جمله مقالات مرتبط با موضوع می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. «مشروعیت انواع استخاره در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام» (ابراهیمی، ۱۳۹۹، ش ۱۰، ص ۹-۲۱)؛ این مقاله به‌طور ضمنی به استحباب استخاره اشاره می‌کند، اما سخنی از نیابت به میان نمی‌آورد.
۲. «شیوه‌های مختلف استخاره در فرهنگ اسلامی» (خانی، ۱۳۷۶، ش ۱۳، ص ۲۲۳-۲۵۰)؛ نویسنده در این پژوهش، سیر تحول روش‌های استخاره از شکل ساده تا پیشرفته را بررسی کرده و معتقد است استخاره دارای روندی تکاملی بوده است.
۳. «بررسی مبانی و ماهیت استخاره» (عباسی مقدم، ۱۳۱۸، ش ۴۲، ص ۳۱-۴۸)؛ نویسنده این مقاله، پس از ذکر مبانی قرآنی و روایی استخاره، به اقسام مختلف آن پرداخته و بدون بررسی سندی، انواع استخاره را مستند به اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند. اما هنگامی که به روایتی می‌رسد که از استخاره با قرآن نهی می‌کند، پس از تضعیف سند، به تأویل آن روی می‌آورد؛ در حالی که روش منصفانه آن است که افزون بر بررسی سند این حدیث، اسناد روایات جواز استخاره نیز بررسی شود.
۴. «استخاره و اراده خداوند» (کریمیان، ۱۳۸۳، ش ۸-۹، ص ۴۱-۶۲)؛ این پژوهش را می‌توان مکمل مقاله عباسی مقدم دانست. نویسنده با بررسی سند روایات دو روش استخاره، «استخاره با نماز و دعا» را صحیح‌السنند و «استخاره با رقع» را فاقد اعتبار می‌داند. وی در مورد استخاره با قرآن، علاوه بر تضعیف مستندات آن، این روش را به‌عنوان یک شیوه مشهور می‌پذیرد، اما در نهایت نتیجه می‌گیرد که استخاره با نماز، به دلیل مستندات صحیح‌السنند، ارجح است.
۵. «استخاره به قرآن» (حیدری، ۱۳۸۲، ش ۲۹-۳۰، ص ۳۸-۵۲)؛ این پژوهش تنها به بررسی یکی از انواع استخاره می‌پردازد، اما از بررسی سند روایات چشم‌پوشی کرده و معتقد است ضرورتی برای این کار وجود ندارد؛ زیرا در مباحث مستحبی، به قاعده «تسامح در ادله سنن» عمل می‌شود.
چنان‌که مشاهده می‌شود، غالب منابع به مسئله نیابت نپرداخته‌اند و از این رو، ضرورت پرداختن به این موضوع بیش از پیش آشکار می‌شود.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. مفهوم‌شناسی استخاره

استخاره در لغت، از ریشه «خیر» به معنای طلب خیر و خوبی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۰۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۸۰). در اصطلاح شرعی، استخاره عبارت است از طلب راهنمایی از خداوند متعال برای انتخاب بهترین و خیرترین مسیر در اموری که انسان در انجام یا ترک آن‌ها دچار تردید و حیرت شده است؛ به گونه‌ای که پس از تفکر، مشورت و تدبیر، هنوز راه روشنی برای او آشکار نشده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۴۷؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۴۹۸).

هدف اصلی استخاره، رفع حیرت و شک و دستیابی به آرامش خاطر در تصمیم‌گیری است؛ آرامشی که از توکل و تفویض امر به خداوند حاصل می‌شود. استخاره نشانه‌ای از اعتقاد به علم مطلق الهی و حکمت بی‌کران اوست که می‌تواند در مواقع اضطرار، راهگشای بندگان باشد (امام خمینی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۱). این عمل، نه به معنای رها کردن عقل و مشورت، بلکه تکمله‌ای بر آن‌ها و آخرین گام پس از به کارگیری تمام توانمندی‌های بشری است.

استخاره دارای اقسام متعددی است که هر یک روش و آداب خاص خود را دارند و از حیث روایی و کاربردی، تفاوت‌هایی میان آن‌ها وجود دارد:

الف. استخاره قلبی: این نوع استخاره، ساده‌ترین و اصیل‌ترین قسم است که در آن، فرد پس از تفکر و مشورت، با تمرکز و توجه قلبی، از خداوند طلب خیر و هدایت می‌کند تا میل قلبی او به یکی از طرفین تصمیم تقویت شود (طوسی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۸۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۷۹). برخی فقها این نوع استخاره را بر سایر اقسام مقدم می‌دانند (امام خمینی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۱).

ب. استخاره با قرآن: یکی از رایج‌ترین انواع استخاره است که در آن، پس از صلوات و نیت، قرآن کریم گشوده شده و از آیات ابتدایی صفحه مورد نظر برای دریافت پاسخ استفاده می‌شود (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۵۳). این روش، محبوبیت بالایی در میان شیعیان دارد و روایات متعددی نیز درباره آن وارد شده است.

ج. استخاره با تسبیح (ذات الرقاع): این روش که به «استخاره ذات الرقاع» یا «استخاره با کاغذ» نیز معروف است، شامل نوشتن گزینه‌ها بر روی کاغذها، مخلوط کردن آن‌ها و بیرون آوردن تعدادی معین برای تعیین خیراست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۵۰؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۴۲). سپس، بر اساس زوج یا فرد بودن مهره‌های تسبیح یا نوشته‌های روی کاغذ، پاسخ استخاره مشخص می‌شود. برخی فقها این نوع را نیز معتبر دانسته‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲، ص ۳۰۴).

د. استخاره با رقاع (کاغذ): این روش نیز مشابه استخاره با تسبیح است، با این تفاوت که عمدتاً بر اساس تعداد معینی از برگه‌های کاغذ که بر آن‌ها عبارات خاصی نوشته شده، انجام می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۰۱).

مهم است که استخاره تنها پس از تعقل و مشورت کافی انجام شود و نباید جایگزین آن‌ها باشد. فلسفه آن، بهره‌مندی از هدایت الهی در مواقع حیرت است، نه سلب مسئولیت از انسان در تفکر و تدبیر (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۶۸).

۲-۲. مفهوم‌شناسی نیابت

نیابت در لغت به معنای جانشینی، وکیل شدن و قائم مقام شدن است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۹۲؛ ابن فارس، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۵۱۵). در اصطلاح فقهی، نیابت به معنای انجام عملی توسط شخصی (نایب) به جای شخص دیگر (منوبّ عنه یا مستناب) است؛ به گونه‌ای که آثار شرعی آن عمل به منوبّ عنه بازگردد (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۳۳؛ خوئی، ۱۴۱۰، ج ۱۵، ص ۶۴).

نیابت در فقه دارای گستره وسیعی است و در ابواب مختلف کاربرد دارد. مهم‌ترین موارد آن عبارتند از:

الف. نیابت در عبادات: این نوع نیابت شایع‌ترین کاربرد را دارد و شامل انجام اعمال عبادی خاص توسط فردی به جای دیگری است. برجسته‌ترین نمونه آن، حج نیابتی است؛ به این معنا که فردی به جای شخص دیگری که توانایی انجام حج را ندارد (مانند میت یا فرد بیمار)، اعمال حج را انجام می‌دهد و ثواب آن به منوبّ عنه می‌رسد (شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۴۲؛ امام خمینی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۱). همچنین نیابت در نماز، روزه، زیارت و موارد مشابه نیز مطرح است که هر یک شرایط خاص خود را دارند.

ب. نیابت در معاملات (وکالت): در این نوع نیابت، شخص، فرد دیگری را وکیل خود قرار می‌دهد تا از جانب او در امور مالی و حقوقی اقدام کند. این نوع نیابت بیشتر جنبه قراردادی دارد و بر اساس عقد وکالت است (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۳۱).

ج. نیابت عامه و خاصه: نیابت عامه شامل مواردی است که شارع به طور کلی اجازه داده است عملی به نیابت انجام شود، در حالی که نیابت خاصه نیازمند اذن یا اجازه مخصوص از سوی شارع یا منوب عنه است (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۹۸).

شرط اساسی در صحت نیابت، قابلیت انتقال یا انجام عمل توسط نایب به جای منوب عنه است؛ بنابراین در مواردی که عمل جنبه شخصی محض دارد و قابل نیابت نیست (مانند ایمان آوردن یا توبه)، نیابت صحیح نخواهد بود.

۲-۳. نسبت استخاره با توکل، مشورت و عقل

پیش از استخاره، اسلام بر عقلانیت، مشورت و تدبیر تأکید فراوان دارد. آیات و روایات متعددی به کارگیری عقل و مشورت با افراد صالح و باتجربه را در تصمیم‌گیری‌ها ستایش می‌کنند (نهج البلاغه، حکمت ۱۷۹). استخاره نباید به معنای نادیده گرفتن این اصول بنیادین باشد؛ بلکه گامی است پس از به کارگیری تمام قوای فکری و مشورتی (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۷۹). در حقیقت، استخاره زمانی مطرح می‌شود که انسان پس از طی این مراحل، همچنان در دوراهی قرار گرفته و راهکار روشنی نمی‌یابد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۹۱).

توکل بر خداوند نیز رکن اصلی استخاره است. استخاره تجلی‌گاه توکل بنده بر قدرت و علم مطلق الهی است؛ به این معنا که پس از انجام وظیفه عقلی و مشورتی، فرد دل را به خدا می‌سپارد و نتیجه را از او طلب می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۶۳). تفویض و رضا به قضای الهی نیز از آثار و نتایج معنوی استخاره صحیح هستند؛ به این صورت که فرد پس از استخاره باید به نتیجه‌ای که حاصل می‌شود راضی باشد و آن را خیر بداند، حتی اگر در ظاهر با میل باطنی او سازگار نباشد. این مرحله نشانه‌ای از کمال عبادی و تسلیم در برابر اراده خداوند است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۴۹). از این رو، استخاره یک عمل عبادی و معنوی است که در چارچوب اصول عقلانیت، توکل و رضا معنا می‌یابد.

۳. مشروعیت استخاره

در روایات و فقه، استخاره به دو معنا به کار رفته است: نخست، دعا و طلب خیر از خداوند و درخواست از او برای راهنمایی در وقت تحیر (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۹۸-۶۰۰؛ عکبری، ۱۴۱۳، ۲۱۶-۲۱۸؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۱۳). چنان که امام خمینی همین معنا را معنای حقیقی استخاره و استخاره مطلق و متعارف نزد خواص دانسته است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ۶۹۰؛ امام خمینی، بی تا، ۹۰). دوم، درخواست راهنمایی از خداوند با قرآن یا تسبیح یا اشیای دیگر، در کاری که انسان در انجام آن تردید دارد، استخاره نامیده می شود (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۲۴۹).

برخی فقها (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۲۴۷-۲۶۶) و از جمله امام خمینی نیز در «کشف اسرار» در پاسخ به شبهه برخی معاصران درباره استخاره (امام خمینی، بی تا، ۸۹-۹۴)، و نیز در «تعلیقه بر عروه» در بحث آداب سفر و مستحبات آن (امام خمینی، ۱۳۸۰، ۶۹۰-۶۹۱) و دیگر آثار، در موارد مختلف درباره اهمیت، مشروعیت، شرایط، آداب و شیوه های استخاره به هر دو معنا اظهار نظر کرده اند.

دراهمیت استخاره به معنای نخست، روایات بسیاری در منابع اسلامی آمده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۸۰)؛ چنان که در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: هر کس در کاری بدون استخاره وارد گردد و گرفتار شود، مأجور نخواهد بود (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ۱۳۵؛ حر عاملی، ۱۴۷۰، ج ۸، ص ۸۰). نیز آن حضرت، انجام کاری بدون طلب خیر از خدا را نشانه شقاوت شمرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۷۹). امام خمینی نیز استخاره به این معنا را دارای ارزش دانسته و به استناد روایات (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۹۸؛ حمیری، ۱۴۱۳، ۵۹؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۷۰) و سیره ائمه علیهم السلام، جایگاه و اهمیت این گونه از استخاره را بیان کرده است؛ از جمله از امام باقر علیه السلام نقل می کند که پدر ایشان، علی بن حسین علیه السلام، هنگام تصمیم به حج یا عمره، خرید و فروش و برخی کارهای دیگر، استخاره می کرد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ۶۹۰). در اینکه استخاره به معنای نخست از چنین جایگاهی برخوردار است و ائمه علیهم السلام به آن توصیه کرده اند، جای شبهه نیست و برخی فقها نیز به آن تصریح کرده اند (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۶۵؛ عاملی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۲۴۷).

در مشروعیت استخاره به معنای نخست، میان فقها اختلافی وجود ندارد و همگی آن را پذیرفته‌اند (عکبری، ۱۴۱۳، ۲۱۶-۲۱۷؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۱۳). امام خمینی نیز با اشاره به روایات وارد شده در این زمینه (امام خمینی، ۱۳۸۰، ۶۹۰)، این نوع استخاره را مستحب دانسته و آن را از مصادیق دعای مورد اهتمام قرآن (فرقان/ ۷۷) شمرده است (امام خمینی، بی‌تا، ۹۰). ایشان خود نیز به این روش از استخاره عمل می‌کرد؛ از جمله نقل شده است که درباره ازدواج فرزندان، پس از تحقیق لازم، دو رکعت نماز می‌خواند و از خداوند طلب خیر کرده، کار را به او واگذار می‌کرد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۵۱۸).

در مشروعیت استخاره به معنای دوم، یعنی واگذاشتن انتخاب به خداوند با رقعہ یا قرآن، میان فقها اختلاف است (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۲۵۱-۲۶۶). برخی فقهای شیعه (اردبیلی، بی‌تا، ۶۲۶) و اهل سنت (حمادی، بی‌تا، ۵۴۰-۵۴۴) این نوع استخاره را جایز ندانسته و آن را مصداق قمار و اِزْلام جاهلیت و حتی شرک به شمار آورده‌اند. برخی معاصران نیز آن را مخالف قرآن و بی‌اثر در رفع مشکلات مسلمانان دانسته‌اند (امام خمینی، بی‌تا، ۹۰)؛ اما بیشتر فقهای شیعه، از جمله ابن طاووس (ابن طاووس، ۱۴۰۶، ۱۸۱-۱۸۴)، شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۲۷۰) و شیخ یوسف بحرانی (بحرانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۵۳۲)، و نیز شماری از فقهای اهل سنت (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۱۶۸)، آن را مشروع دانسته‌اند. برخی فقهای شیعه نیز مشروعیت آن را به اصحاب نسبت داده (فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۸) و روایات وارد شده در این باب را مستفیض، بلکه متواتر تلقی کرده‌اند (صدر، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۹۵).

برخی فقها برای اثبات مشروعیت این قسم به آیات قرآن، از جمله ماجرای قرعه درباره یونس پیامبر علیه السلام (صافات/ ۱۴۱) و سرپرستی حضرت مریم علیها السلام (آل عمران/ ۴۴)، و نیز به روایات (برقی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۵۹۸) و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ۱۶۱) استناد کرده‌اند. برخی دیگر معتقدند اطلاق روایاتی که بر مشروعیت نوع اول استخاره دلالت دارد و نیز روایات مربوط به اهمیت و آداب استخاره، بر مشروعیت استخاره به معنای دوم نیز دلالت می‌کند (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ۱۵۳-۱۶۰). همچنین، سیره متشرعه، به ویژه علما، از دیگر ادله مورد استناد برای مشروعیت این نوع استخاره است (کاشف الغطاء، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۵۳؛ صدر، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۱۴).

امام خمینی نیز استخاره به این معنا را مشروع دانسته و با استناد به قرآن، آن را از راه‌های برون رفت از اضطرار و مشمول آیه ﴿أَمَّنْ يَحِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ (نمل/۶۲) معرفی کرده است (امام خمینی، بی تا، ۹۱-۹۲؛ ۱۳۸۰، ۶۹۰). ایشان به دلیل عقل نیز تمسک کرده و در پاسخ به شبهات برخی روشنفکران درباره بی اثر بودن استخاره، استدلال می‌کند که خروج از تحیر با بهره‌گیری از وسیله‌ای مناسب، امری مطابق با طبع انسان است (امام خمینی، بی تا، ۹۰-۹۱)، هر چند ابزار این برون رفت در میان مسلمانان و دیگران متفاوت است. در سیره عملی امام خمینی نیز استخاره برای دیگران به معنای دوم مشاهده می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۰۸). با این حال، ایشان نه تنها دیگران را به کثرت استخاره به این معنا توصیه نمی‌کرد، بلکه آنان را از افراط در آن بازمی‌داشت و گاه در پاسخ به طلابی که درخواست استخاره می‌کردند، با لحنی طنزآمیز، آنان را به توکل بر خدا، تلاش علمی و پرهیز از افراط در استخاره توصیه می‌کرد (علم الهدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۸-۸۹).

از سوی دیگر، برخی علما بر آن اند که اصل در استخاره، انجام آن توسط خود شخص است (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۲۶۵). محمد باقر مجلسی، پس از تأیید نظر ابن طاووس مبنی بر جواز استخاره برای دیگری با تمسک به عمومات، انجام استخاره توسط خود فرد را اولی و احوط دانسته و افزوده است که اگر این عمل برای دیگری جایز یا مطلوب بود، شایسته بود اصحاب از ائمه علیهم‌السلام درخواست استخاره کنند؛ افزون بر آن، شخص مضطر اگر خود استخاره کند، به اجابت نزدیک تر است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۸، ص ۲۸۵). در مقابل، برخی دیگر، جواز استخاره برای دیگری را از مصادیق توسل به افراد مقرب برای تقرب به خداوند دانسته‌اند (بحرانی، بی تا، ج ۱۰، ص ۵۳۳) و گروهی نیز آن را در عمومات حسن قضای حاجت مؤمن داخل کرده و جایز شمرده‌اند (صدر، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۲۳).

آیت الله صافی گلپایگانی، از مراجع تقلید شیعه، میان «استسقام» و استخاره تفکیک قائل شده، نظر شیخ شلتوت را رد کرده (گلپایگانی، بی تا، ص ۸-۱) و برای استحباب استخاره به روایات متعددی استناد کرده است (گلپایگانی، بی تا، ص ۷-۹).

اهم ادله مشروعیت و حکم فقهی

الف. ادله روایی (نقلی): ریشه استخاره در روایات اهل بیت علیهم‌السلام و سیره نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دیده می‌شود. گرچه برخی روایات، مانند روایت ابی حمزه ثمالی (منقول در منابعی چون «تهذیب الاحکام» شیخ طوسی)، در دلالت بر اصل مشروعیت استخاره با اشکالاتی از حیث انطباق صریح مواجه‌اند، اما مجموع روایات و سیره عملی معصومان علیهم‌السلام بر جواز و استحباب آن دلالت دارند. نصوص روایی متعددی، از جمله آنچه در کتب اربعه (مانند «تهذیب الاحکام» و «مصباح‌المتهجد» شیخ طوسی و نیز «الکافی» کلینی) و «بحار‌الأنوار» علامه مجلسی نقل شده، نشان‌دهنده مشروعیت استخاره است. برای نمونه، روایات مربوط به استخاره با قرآن یا تسبیح، که در آن‌ها دستورالعمل‌هایی برای انجام این عمل ارائه شده است، بر پذیرش آن در شرع دلالت دارند. همچنین، دعای مأثور نقل شده از امام صادق علیه‌السلام که در آن از خداوند برای فرد درخواست‌کننده طلب خیر می‌شود، مؤید ماهیت استخاره به عنوان طلب خیر و هدایت است (حرعاملی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۷۹؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۸۹؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۰۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۵۰).

ب. سیره مسلمین و فقها: سیره مستمره و عملی مسلمانان در طول تاریخ، در کنار سیره فقها در استناد به روایات و تبیین احکام استخاره، خود مؤیدی قوی بر مشروعیت و پذیرش این عمل در فقه اسلامی است. این سیره، به ویژه در میان پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، به حدی است که می‌توان آن را از مصادیق سیره مستمره به شمار آورد (محقق کرکی، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۳۸۸).

حکم فقهی استخاره: بر اساس ادله روایی و سیره مسلمانان، حکم فقهی استخاره «استحباب» است. استخاره ماهیتاً نوعی دعا و طلب هدایت از خداوند متعال است؛ دعایی که در چارچوب توکل و رضا به قضای الهی معنا می‌یابد. از آنجا که در استخاره، فرد با دعا و نیایش، خیر و صلاح خود را از خداوند طلب می‌کند، این عمل در زمره افعالی قرار می‌گیرد که دارای جنبه عبادی است و انجام آن، به ویژه در موارد تردید و حیرت، مستحب شمرده می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۲۸؛ یزدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۱).

۴. بررسی ادله جواز نیابت در استخاره

۴-۱. ادله عام: گسترش جواز نیابت و دعا برای دیگران

منظور از ادله عام، آن دسته از نصوص و مبانی است که به طور کلی بر جواز نیابت در اعمال خیر یا عبادات، یا مشروعیت دعا و طلب خیر برای دیگران دلالت دارند و می‌توان آن‌ها را با تعمیم ملاک یا قاعده کلی، به استخاره نیز تسری داد. این ادله، مستقیماً به استخاره نیابتی اشاره نمی‌کنند، اما می‌توانند مبنای قوی برای جواز آن فراهم آورند.

۴-۱-۱. جواز نیابت در سایر عبادات و استصحاب کلی

در فقه امامیه، نیابت در بسیاری از عبادات واجب و مستحب پذیرفته شده و از نظر فقها بلامانع است. این عبادات شامل:

الف. حج و عمره نیابتی: روایات متعددی بر جواز انجام حج و عمره به نیابت از فرد زنده (در صورت عذر) یا از جانب میت دلالت دارند. برای مثال، روایت حسین بن علی بن فضال از ابی الحسن علیه السلام که فرمود: «إذا حج الرجل عن الرجل، أجزأه عنه» (حرعاملی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۵۱).

ب. نماز و روزه نیابتی: انجام نماز و روزه قضا به نیابت از میت نیز مورد اتفاق فقهاست و روایات متعددی بر آن دلالت دارند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۱؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۰۱).

ج. زیارت نیابتی و سایر مستحبات: زیارت قبور ائمه علیهم السلام و سایر اعمال مستحبی مانند صدقه و دعا نیز به نیابت از دیگران جایز است و ثواب آن به نیت شونده می‌رسد. تحلیل دلالت:

اگرچه استخاره، عبادتی دارای وجوب عینی مانند نماز یا حج نیست و بیشتر جنبه ارشادی و هدایتی دارد، اما یک عمل عبادی و مستحب محسوب می‌شود که هدف آن طلب خیر از خداوند است. در اینجا قاعده اولویت (اولویت قطعیه یا ظنیه) قابل طرح است؛ بدین معنا که اگر شارع مقدس نیابت در اعمال واجب و مهمی چون حج و نماز را جایز دانسته و آثار آن را بر منوب عنه مترتب کرده است، به

طریق اولی نیابت در عملی مستحب و سبک‌تر مانند استخاره نیز جایز خواهد بود. این استدلال بر این مبنا استوار است که نیابت‌پذیری یک عمل عبادی، به ذات آن عمل بازمی‌گردد نه صرفاً به وجوب آن. بنابراین، اگر ملاک نیابت‌پذیری در عبادات، قابلیت انجام عمل توسط غیر و ترتب آثار معنوی بر منوبّ عنه باشد، استخاره نیز واجد این قابلیت است.

ممکن است اشکال شود که استخاره یک عمل قلبی و شخصی است و نیابت در آن مانند ایمان آوردن یا توبه، غیرممکن است.

پاسخ: این اشکال وارد نیست؛ زیرا استخاره در واقع نوعی دعاست و دعا برای دیگری (که نیابت در آن جایز است) با ایمان آوردن (که صرفاً جنبه شخصی دارد) متفاوت است. نایب صرفاً واسطه‌ای برای انجام عمل استخاره و طلب خیر از جانب دیگری است. ثانیاً، اگر این اشکال پذیرفته شود، باید نیابت در نماز و حج نیز به دلیل جنبه شخصی و نیت قلبی، غیرممکن باشد؛ در حالی که این نیابت‌ها مورد پذیرش فقها قرار گرفته‌اند.

۴-۲. روایات جواز دعا و طلب خیر برای دیگران

منابع روایی شیعه مملو از احادیثی است که بر جواز دعا کردن یک فرد برای دیگری و طلب خیر از خداوند برای او دلالت دارند و حتی بر فضیلت آن تأکید می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۳۱۳؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۶۲).
مثال روایی: روایت مشهور «دعاء المؤمن للمؤمن بظهر الغیب مستجاب» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۰۸).

تحلیل دلالت: استخاره در واقع نوعی دعای خاص و طلب خیر از خداوند برای رفع حیرت و دستیابی به بهترین گزینه است. بنابراین اگر اصل دعا برای دیگری جایز و مستجاب باشد، انجام عملی خاص مانند استخاره با قرآن، تسبیح یا رقع، به عنوان قالبی از همین دعا و طلب خیر به نیابت از دیگری نیز قابل توجیه خواهد بود. نایب در اینجا نقش واسطه‌ای را ایفا می‌کند که عمل طلب خیر را با رعایت آداب خاص استخاره، به نیابت از شخص دیگر انجام می‌دهد. این امر نه تنها منافاتی با ارتباط بنده با خالق ندارد، بلکه می‌تواند در برخی موارد آن را تقویت نیز کند.

۴-۱-۲-۱. مبانی عقلی و عرفی

علاوه بر ادله نقلی، می‌توان از برخی مبانی عقلی و سیره عقلایی و عرفی نیز برای تقویت جواز نیابت در استخاره بهره برد. اگرچه فقه امامیه عمدتاً بر نصوص شرعی استوار است، اما عقل و سیره عقلایی نیز در کشف حکم شرعی و تأیید آن دارای جایگاه هستند (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۸۰؛ شهید صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۸۰).

۴-۲-۱-۲. عدم منع عقلی و عرفی (اصل اباحه و عدم استلزام محال)

اساساً از منظر عقل سلیم، انجام عملی عبادی مانند استخاره (که در ماهیت خود نوعی دعا، درخواست خیر و ارتباط با مبدأ هستی است) به نیابت از دیگری، مستلزم محال عقلی نیست. به بیان دیگر، هیچ قاعده عقلی وجود ندارد که اثبات کند استخاره صرفاً عملی شخصی و غیرقابل نیابت است، به گونه‌ای که انجام آن توسط دیگری ماهیت آن را تغییر داده یا آن را بی‌اثر کند. همان‌طور که انسان می‌تواند برای شفای بیماری موفقیت دیگری دعا کند و آثار معنوی آن دعا به منوبّ عنه برسد (که این امر در شرع و عرف پذیرفته شده است)، دلیلی عقلی بر عدم امکان طلب خیر از طریق استخاره برای شخص دیگر وجود ندارد (سبحانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۵۵).

در حقیقت، نایب در اینجا صرفاً واسطه‌ای برای انجام این درخواست ویژه از جانب فرد اصلی است و این وساطت، منافاتی با توکل و ارتباط قلبی نیت‌کننده اصلی با خداوند ندارد. از این رو، عقلانیت نه تنها نیابت در استخاره را نفی نمی‌کند، بلکه آن را به عنوان راهکاری قابل فهم برای مواردی که شخص قادر به انجام استخاره نیست، قابل توجیه و پذیرش می‌داند.

از منظر عرف متشرعه و سیره عقلایی نیز، رجوع به افراد صالح، باتقوا و آگاه به شیوه استخاره برای طلب خیر (استخاره نیابتی) امری رایج و پذیرفته شده است. این سیره، نه تنها در میان عامه مردم، بلکه در میان طلاب علوم دینی و حتی برخی فقها نیز رواج داشته و دارد. اگر این عمل با عقل یا عرف ناسازگار بود و مورد نکوهش قرار می‌گرفت، چنین سیره‌ای شکل نمی‌گرفت و انتظار می‌رفت که از سوی شارع مقدس نهی صریحی از آن صادر شود. سکوت شارع در برابر یک سیره عقلایی مستمر، در

اصول فقه به منزله امضای آن سیره تلقی می‌شود، مگر اینکه دلیلی بر رد یا منع آن اقامه گردد (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۶۵). با توجه به عدم وجود چنین منعی در نصوص شرعی، می‌توان این سیره را مؤیدی بر جواز نیابت در استخاره دانست.

۴-۱-۲-۳. قاعده «کل ما جاز فیہ النیابة جاز التوکیل فیہ» و ملاکات

نیابت‌پذیری

یکی از قواعد عام در فقه، قاعده «کل ما جاز فیہ النیابة جاز التوکیل فیہ» یا به تعبیر دیگر، هر عملی که انجام آن به نیابت از دیگری جایز باشد، تفویض آن به وکیل نیز رواست. این قاعده، هر چند بیشتر در باب وکالت مطرح می‌شود، اما اصل قابلیت نیابت‌پذیری را در عبادات و اعمال حقوقی تبیین می‌کند. در فقه، نیابت در عباداتی چون حج و زیارت، نماز و روزه (پس از مرگ یا در موارد خاص مانند نذر) به وضوح جایز شمرده شده است (امام خمینی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۱؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۹، ص ۳۶۱).

ملاک اصلی نیابت‌پذیری یک عمل این است که آن عمل جنبه «انجام برای غیر» یا «تحقق اثر برای غیر» را داشته باشد و صرفاً یک امر شخصی محض و غیر قابل انتقال نباشد؛ مانند ایمان آوردن یا توبه که تنها از شخص خود فرد صادر می‌شود. استخاره، اگرچه از حیث نیت و ارتباط قلبی با فرد اصلی مرتبط است، اما در مقام عمل مشتمل بر دعا، طلب خیر و اجرای آدابی خاص (مانند گشودن قرآن یا شمارش تسبیح) است که این اجزاء می‌توانند توسط دیگری انجام شوند.

نایب در واقع فعل طلب خیر را به نیابت از منوب عنده و به نیت او از خداوند درخواست می‌کند. این امر، مشابه دعای یک فرد برای دیگری است که هیچ فقیهی در جواز آن تردید نکرده است. اگر دعا برای دیگری جایز باشد، انجام آداب خاص این دعا با هدف طلب خیر نیز باید جایز باشد. بنابراین، با تمسک به ملاک جواز نیابت در اعمال عبادی و نیز ملاک جواز دعا برای دیگران، می‌توان جواز نیابت در استخاره را تقویت کرد. این قاعده یا ملاک، به ویژه در مواردی که نص صریحی در دست نیست، می‌تواند راهگشای استنباط حکم شرعی باشد.

۴-۲. ادله خاص: بررسی روایات و سیره

۴-۲-۱. روایات دال بر انجام استخاره توسط ائمه علیهم السلام برای دیگران

برخی نقل‌ها حکایت از آن دارند که ائمه معصومین علیهم السلام در پاسخ به درخواست‌های اصحاب و شیعیان خود، اقدام به انجام استخاره برای آنان می‌کردند. این عمل، قوی‌ترین دلیل بر جواز و مشروعیت نیابت در استخاره محسوب می‌شود؛ چراکه سیره معصوم علیه السلام حجت شرعی است.

۴-۲-۱-۱. روایت ابا حمزه ثمالی

متن روایت (با مضمون): نقل شده است که ابا حمزه ثمالی (از ثقات و اصحاب جلیل‌القدر ائمه) در مورد ازدواج یکی از نزدیکان خود دچار تردید شد و از امام صادق علیه السلام درخواست کرد که برای او استخاره‌ای انجام دهند. امام علیه السلام نیز دست به دعا برداشتند و از خداوند برای او طلب خیر کردند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۴۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۹۲).

توضیح: در صورتی که صحت و اعتبار سندی این روایت محرز گردد، دلالت آن بر جواز نیابت در استخاره کاملاً روشن است. عمل امام علیه السلام که معصوم و حجت شرعی هستند، بهترین تأیید بر مشروعیت این عمل است. این روایت نشان می‌دهد که طلب استخاره از دیگری و انجام آن به نیابت از سائل، جایز و مورد تأیید معصوم بوده است.

۴-۲-۱-۲. سیره مستمره رجوع شیعیان به ائمه و عالمان برای استخاره

در منابع تاریخی و شرح حال ائمه علیهم السلام و بزرگان شیعه، نقل‌های فراوانی وجود دارد که حاکی از رجوع مردم به ائمه علیهم السلام و پس از ایشان به فقها و عالمان برجسته برای انجام استخاره است. این سیره، حتی تا به امروز نیز در حوزه‌های علمیه و نزد مراجع تقلید ادامه دارد.

توضیح: این سیره مستمره و فراگیر، خود دلیلی قوی بر جواز نیابت در استخاره است. سکوت معصوم علیه السلام در برابر یک سیره رایج در میان شیعیان، به منزله امضای

۸۰. آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ش ۱۱

آن و تأیید مشروعیت آن تلقی می‌شود، مگر اینکه دلیلی بر رد یا منع آن اقامه گردد (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۶۵). این سیره، به دلیل عمومیت و استمرار آن در اعصار مختلف، ضعف احتمالی برخی اسناد خاص را نیز جبران کرده و به عنوان جابر ضعف سند عمل می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۷۶).

۴-۲-۲. عدم وجود نهی صریح از نیابت

یکی از دلایل مهم برای جواز نیابت در استخاره، فقدان هرگونه نهی صریح یا اشاره به کراهت از سوی شارع مقدس (در قرآن و روایات) درباره آن است. با توجه به اهمیت استخاره در میان مردم و رواج آن، اگر نیابت در آن جایز نبود یا مکروه شمرده می‌شد، انتظار می‌رفت که از سوی ائمه علیهم‌السلام نهی صریحی در این خصوص صادر شود؛ حال آنکه چنین نهی‌ای در منابع معتبر حدیثی مشاهده نمی‌شود. این استدلال بر اصل اباحه در امور غیر منصوص و نیز بر عمومات جواز نیابت در اعمال قابل نیابت استوار است، مگر آنکه دلیل معتبر بر منع یا کراهت اقامه شود (امام خمینی، ۱۳۶۷، م ۱۸۹۸).

۴-۳. نقد و بررسی ادله و پاسخ به شبهات

۴-۳-۱. اشکال بر ماهیت شخصی استخاره

برخی ممکن است اشکال کنند که استخاره در ذات خود، یک ارتباط شخصی و قلبی میان بنده و خداوند است و نیابت در آن، ماهیت این ارتباط را تغییر داده یا از بین می‌برد؛ چراکه طلب خیر واقعی باید از سوی خود فرد و با حضور قلب او صورت گیرد.

پاسخ: این اشکال از آنجا ناشی می‌شود که به ماهیت استخاره به عنوان صرفاً یک «عمل قلبی محض» نگاه می‌کند، در حالی که این تحلیل کامل نیست. استخاره گرچه نیازمند نیت قلبی است، اما در عین حال فعلی خارجی محسوب می‌شود که شامل دعا، تلاوت قرآن یا شمارش تسبیح است. این فعل خارجی و دعایی قابلیت نیابت دارد؛ همان‌گونه که در دعا برای شفای بیماری یا دفع بلا از دیگران نیز چنین است.

نایب در اینجا واسطه‌ای برای انجام «فعل طلب خیر» به نیت منوبّ عنه است و این واسطه‌گری با حضور قلب و توکل منوبّ عنه منافاتی ندارد. نیت اصلی و توکل به خداوند همچنان متعلق به شخص صاحب استخاره است و نایب صرفاً مجری آداب و واسطه‌ای در ابراز این نیت به شمار می‌آید.

۴-۳-۲. اشکال بر ضعف سندی روایات خاص

نقدی که بر روایات خاص دال بر جواز نیابت وارد می‌شود، ناظر به اعتبار سندی برخی از این نقل‌هاست؛ به این معنا که ممکن است برخی از این روایات از حیث سلسله سند ضعیف یا مرسل باشند و نتوان به تنهایی به آن‌ها استناد کرد. پاسخ: این نقد، در صورت صحت، صرفاً به ضعف سند برخی روایات خاص مربوط می‌شود و به اصل جواز نیابت در استخاره لطمه‌ای وارد نمی‌کند. نخست آنکه، مجموع روایات و قرائن موجود (از جمله روایات عام دال بر جواز نیابت و دعا) می‌تواند ضعف سندی برخی نقل‌ها را جبران کند. دوم آنکه، شهرت فتوایی فقها در جواز استخاره نیابتی و نیز سیره مستمره متشرعه در طول اعصار، خود می‌تواند جابر ضعف سند باشد و به روایت اعتبار ببخشد (بحرانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷). افزون بر این، بسیاری از فقها در حوزه مستحبات و سنن، قائل به قاعده تسامح در ادله سنن هستند؛ بر اساس این قاعده، در دلالت و حتی سند روایات مربوط به مستحبات، تسامح رواست و سخت‌گیری‌های مربوط به احکام الزام‌آور لازم نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲، ص ۳۰۱).

در مجموع، با توجه به ادله عام (جواز نیابت در عبادات و دعا برای دیگران)، قرائن خاص (روایات و سیره عملی ائمه علیهم‌السلام و متشرعه)، و نیز عدم وجود نهی صریح از سوی شارع، همچنین فقدان مانع عقلی یا عرفی، اصل جواز نیابت در استخاره در فقه امامیه قوی و قابل دفاع است. این نتیجه، پایه‌ای برای بررسی شرایط و حدود این جواز خواهد بود.

۵. نظریات فقهی متقدم و متأخر پیرامون نیابت در استخاره

اگرچه بسیاری از فقها بحث «نیابت در استخاره» را به عنوان باب مستقل مطرح

نکرده‌اند، اما می‌توان از خلال کلمات آنان در ابواب استخاره، نیابت در عبادات و قواعد عام فقهی، نظرشان را استنباط کرد.

۵-۱. فقهای متقدم

۵-۱-۱. شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق)

شیخ طوسی در کتب فقهی و حدیثی خود نظیر «تهذیب الاحکام» و «مصباح المتهجد» به تفصیل به مباحث استخاره پرداخته و روایات مربوط به آن را نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۴۶؛ ۱۴۱۸، ص ۶۷). اگرچه ایشان به صراحت بانی تحت عنوان «نیابت در استخاره» نگشوده‌اند، اما در ضمن روایات مربوط به استخاره ذات الرقاع، برخی نقل‌ها حاکی از آن است که امام معصوم علیه السلام برای سائلین استخاره انجام می‌دادند؛ مانند روایت نقل شده از امام صادق علیه السلام برای ابا حمزه ثمالی که در بخش ادله خاص نیز به آن اشاره شد. پذیرش این روایات در کتب شیخ، می‌تواند به منزله تأیید تلویحی جواز این نوع نیابت باشد. استناد ایشان به روایاتی با این مضمون، نشان دهنده عدم اشکال در انجام استخاره برای دیگری است.

۵-۱-۲. علامه حلی (م ۷۲۶ ق)

علامه حلی در کتب خود نظیر «قواعد الأحکام» و «تذکره الفقهاء» به تفصیل اقسام استخاره را بیان کرده است. ایشان نیز همچون دیگر فقها، به طور مستقیم به بحث نیابت در استخاره نمی‌پردازد. با این حال، مبانی عامی که ایشان برای جواز نیابت در عبادات دیگر (مانند حج یا نماز) مطرح می‌کند، می‌تواند راهی برای بسط آن به استخاره باشد.

قاعده «کل ما جاز استنابته فیه جاز له فعله عن نفسه» (هر عملی که نیابت در آن جایز باشد، انجام آن توسط خود فرد نیز جایز است) یا برعکس، از قواعد کلی مطرح در آثار فقهاست که می‌تواند در این مقام نیز مورد استناد قرار گیرد (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۷۱). در واقع، نبود تصریح به منع، می‌تواند به منزله عدم اشکال تلقی شود؛ خصوصاً با توجه به اینکه استخاره نوعی دعا و طلب خیر است و دعا به نیابت از دیگری نیز جایز است.

۵-۱-۳. شهید اول (م ۲۸۶ق)

شهید اول در *اللمعة الدمشقیة*، ضمن اشاره به اقسام استخاره، بر جواز استخاره با رقع و تسبیح تأکید می‌کند (شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۴۲). ایشان نیز به طور صریح بابتی برای نیابت در استخاره مطرح نمی‌کند. با این حال، اهمیت دادن به «اخلاص» در استخاره، نکته‌ای است که در مباحث نیابت حائز اهمیت می‌شود؛ آیا اخلاص نایب کفایت می‌کند یا اخلاص منوبّ عنہ نیز شرط است؟ اگرچه شهید به این بُعد در نیابت ورود نکرده است، اما تأکید بر جنبه معنوی استخاره می‌تواند تلویحاً به شخصی بودن آن نیز اشاره داشته باشد؛ البته این امر با نیابت در دعا منافاتی ندارد.

۵-۱-۴. محقق کرکی (م ۹۴۰ق)

محقق کرکی در *جامع المقاصد*، ضمن شرح قواعد فقهی، به بحث نیابت در عبادات می‌پردازد. ایشان نیز مانند سایر فقها، به طور مستقیم به نیابت در استخاره اشاره‌ای نمی‌کند، اما سیره عملی فقها و مردم در رجوع به علما برای استخاره را می‌توان نوعی تأیید ضمنی تلقی کرد (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۳۸۸). استدلال به سیره عملی مستمره، یکی از روش‌های استنباط در فقه شیعه است که در مواردی که نصّ صریح وجود ندارد، به آن رجوع می‌شود.

۵-۲. فقهای متأخر

۵-۲-۱. علامه محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۰ق)

علامه مجلسی در *بحار الأنوار*، روایات متعددی را در باب استخاره گردآوری کرده است که برخی از آن‌ها شامل مواردی است که ائمه علیهم‌السلام یا اصحاب، برای دیگران استخاره انجام داده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۴۷ به بعد). ایشان با نقل این روایات، به طور ضمنی جواز نیابت در استخاره را مورد تأیید قرار داده‌اند. تأکید ایشان بر جامعیت نقل روایات، خود نشان‌دهنده عدم اشکال در این نوع عمل است.

۵-۲-۲. شیخ یوسف بحرانی

ایشان نیز که متعزّض مسئله شده‌اند، با اعتراف به نبودن روایت صریح بر جواز آن، به اطلاقات ادلّه وکالت برای جواز آن استناد کرده‌اند (بحرانی، بی تا، ج ۱۰، ص ۵۳۲).

۵-۲-۳. سید محمد کاظم یزدی (م ۱۳۳۷ق)

صاحب عروة الوثقی، یکی از برجسته‌ترین فقهای متأخر است که رساله عملیه ایشان مبنای فتاوی بسیاری از فقهای معاصر قرار گرفته است. ایشان در مبحث استخاره، به تفصیل اقسام آن را بیان می‌کند و در مورد نیابت، اگرچه تصریح بسیار روشنی به باب مستقلی با عنوان «نیابت در استخاره» ندارد، اما فتاوی ایشان در جواز نیابت در سایر عبادات (مانند حج و زیارت) و نیز عدم منع از دعا برای دیگران، می‌تواند مبنایی برای استنباط جواز نیابت در استخاره باشد. از سوی دیگر، سیره عملی ایشان و ارجاع مردم به ایشان برای استخاره نیز خود دلیلی بر جواز آن در نگاه ایشان است (یزدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۱).

۵-۳. فقهای معاصر

با رشد ارتباطات و دسترسی آسان‌تر به فقها، موضوع نیابت در استخاره، به ویژه از طریق ابزارهای نوین، بیشتر مطرح شده و فقهای معاصر نیز در رساله‌های عملیه و استفتائات خود به آن پرداخته‌اند. اجماع نسبی بر جواز اصل نیابت وجود دارد، اما در جزئیات و شرایط، تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد.

۵-۳-۱. امام خمینی (م ۱۳۶۸ش)

امام خمینی در تحریر الوسیله و مجموعه استفتائات خود، استخاره را از راه‌های طلب خیر از خداوند می‌دانند و بر این نکته تأکید دارند که این امر پس از مشورت و تعقل صورت می‌گیرد. ایشان به طور صریح، نیابت در استخاره را جایز می‌دانند و این امر در سیره عملی ایشان نیز مشهود بوده است؛ به گونه‌ای که افراد برای استخاره به ایشان مراجعه می‌کردند. مبنای دیدگاه ایشان، اصل جواز در عبادات و عدم وجود منع خاص است. همچنین، ایشان بر نیت نایب و نیز تشرع و تقوای وی تأکید دارند تا استخاره به وجه صحیح انجام شود (امام خمینی، بی‌تا، ۹۱-۹۲؛ ۱۳۸۰، ۶۹۰).

۵-۳-۲. آیت الله سید ابوالقاسم خوئی (م ۱۴۱۳ق)

آیت الله خوئی در آثار خود، به ویژه در دروس فقهی و فتاوا ایشان، استخاره را به عنوان

نوعی دعا برای کشف خیر و دوری از شرمی دانند. ایشان نیز نیابت در استخاره را جایز می‌شمارند و سیره عملی متشرعه را یکی از دلایل آن می‌دانند. تأکید ایشان بر این است که نایب باید نیت کند که استخاره را برای آن شخص مشخص (منوب عنه) انجام می‌دهد. ایشان معتقدند که استخاره، هر چند عملی قلبی است، اما چون مشتمل بر دعا و طلب است، قابلیت نیابت دارد (خوئی، ۱۴۱۶، ج ۱، س ۱۱۰۴).

۵-۳-۳. آیت الله سید علی سیستانی (مدظله العالی)

آیت الله سیستانی نیز در رساله عملیه و استفتائات خود، نیابت در استخاره را جایز می‌دانند. ایشان بر این نکته تأکید دارند که فردی که استخاره می‌گیرد (نایب)، باید خود معتقد به استخاره باشد و آن را جدی بگیرد. همچنین، ایشان شرایطی از قبیل تقوای نایب را مطرح می‌کنند تا احتمال خطا یا سوء استفاده کاهش یابد. ایشان نیز سیره متشرعه و عدم وجود منع شرعی را دلیلی بر جواز می‌دانند (سیستانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۹؛ ۱۳۸۵، ج ۲، س ۵۰۵).

۵-۳-۴. آیت الله ناصر مکارم شیرازی (مدظله العالی)

آیت الله مکارم شیرازی نیز جواز نیابت در استخاره را تأیید می‌کنند و آن را امری رایج می‌دانند. ایشان تأکید می‌کنند که «استخاره گرفتن برای دیگران مانعی ندارد، به شرط اینکه متقاضی، خود در انتخاب راه به نتیجه‌ای نرسیده باشد و استخاره گیرنده نیز با حضور قلب و رعایت کامل آداب استخاره، آن را انجام دهد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، س ۴۲۸). ایشان همچنین به صراحت، جواز استخاره از طریق ابزارهای نوین (مانند تلفن و اینترنت) را نیز مطرح می‌کنند، به شرط آنکه توسط فردی متدین و آشنا به آداب استخاره انجام گیرد.

۵-۳-۵. آیت الله حسین نوری همدانی (مدظله العالی)

آیت الله نوری همدانی نیز نیابت در استخاره را جایز می‌دانند و بر اهمیت نیت صحیح نایب و وجود حیرت واقعی در مستخیر تأکید می‌کنند. ایشان نیز بر مبانی مشابه دیگر فقها، یعنی عدم منع و سیره متشرعه، فتوا می‌دهند.

۵-۳-۶. آیت‌الله جوادی آملی (مدظله العالی)

آیت‌الله جوادی آملی نیز بر جایگاه معنوی استخاره تأکید دارند و آن را نوعی طلب خیر و مشورت با خداوند می‌دانند. ایشان نیز نیابت در استخاره را جایز می‌شمارند، اما بر طهارت روح، خلوص نیت و تقوای نایب تأکید فراوان دارند و معتقدند هرچه نایب از نظر معنوی قوی‌تر باشد، استخاره او مؤثرتر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۲۷۹).

۶. شرایط و حدود نیابت در استخاره

۶-۱. شرایط نایب (استخاره‌گیرنده)

نایب در استخاره، واسطه‌ای میان مستخیر و خداوند متعال برای طلب خیر است. از این رو، برای صحت و اعتبار استخاره نیابتی، نایب باید دارای شرایط خاصی باشد که فقها بر آن‌ها تأکید دارند. این شرایط را می‌توان به دو دسته شرایط عمومی (عامه فقها) و شرایط اختصاصی (یا ترجیحی) تقسیم کرد:

۶-۱-۱. شرایط عمومی (عامه فقها و اصول اولیه اهلیت):

۶-۱-۱-۱. بلوغ

تحلیل فقهی: بلوغ، یکی از مهم‌ترین شروط عمومی برای انجام هر عمل عبادی تکلیف‌آور است. فقها متفق القول اند که صبی (کودک غیربالغ)، هرچند ممیز باشد، مکلف به تکالیف شرعی نیست و اعمال عبادی او فاقد جنبه تکلیف شرعی است (امام خمینی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸). از آنجا که استخاره، عملی عبادی (مستحب) است که نیازمند نیت صحیح و تقرب به خداوند است، نایب باید بالغ باشد تا عمل او از جهت شرعی معتبر تلقی گردد. اگرچه برخی اعمال صبی ممیز در باب معاملات و مانند آن، با اذن ولی نافذ است، اما در خصوص اعمال عبادی نیابتی که ثواب و اثر شرعی آن به دیگری مترتب می‌شود، بلوغ شرط اهلیت است.

نقد و بررسی: برخی ممکن است با استناد به جواز اعمال عبادی صبی ممیز (مانند نماز او)، سؤال کنند که چرا نیابت او جایز نباشد؟

پاسخ: تفاوت در این است که نماز صبی، جنبهٔ تمرین و تربیت دارد و فاقد وجوب یا استحباب تکلیفی است که اثر آن به دیگری مترتب شود. در نیابت، نایب باید بتواند فعل را با قصد قربت صحیح و به نیت منوبّ عنه انجام دهد و این امر، نیازمند اهلیت تکلیف و قصد است که با بلوغ محقق می‌شود (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۱۵، ص ۶۸).

۶-۱-۱-۲. عقل

تحلیل فقهی: عقل، شرط اساسی برای هر نوع تکلیف و مسئولیت شرعی است. مجنون (دیوانه)، فاقد قدرت تمییز، درک صحیح و قصد است و از این رو، نمی‌تواند نیت معتبر برای انجام استخاره به نیابت از دیگری داشته باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۴۷). فقها بر این شرط تأکید دارند که هر عملی که نیازمند قصد و اختیار باشد، باید از سوی شخص عاقل صادر شود. نقد و بررسی: هیچ اختلافی در این شرط، در میان فقها وجود ندارد.

۶-۱-۱-۳. اسلام (ایمان)

تحلیل فقهی: از آنجا که استخاره، عملی عبادی و نوعی طلب خیر از خداوند است، نایب باید مسلمان باشد. برخی فقها فراتر رفته و شرط ایمان (شیعه) دوازده امامی بودن) را نیز برای نایب، در عبادات خاصی که نیازمند قصد قربت و ولایت است، لازم می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۲۸). این شرط از آن جهت است که عمل عبادی نیابتی برای تقرب به خداوند انجام می‌شود و صحت آن، وابسته به اعتقاد صحیح فاعل (نایب) به اصول دین و مذهب است. نقد و بررسی: اگرچه در برخی اعمال عام المنفعه، نیابت از غیرمسلمان نیز جایز است، اما در اعمال عبادی که نیازمند قصد قربت و معرفت به مبدأ و معاد است، شرط اسلام و ایمان پذیرفته شده است.

۶-۱-۲. شرایط اختصاصی (ترجیحی و استحسانی)

این شرایط، اگرچه ممکن است در تمام فروض، شرط صحت و بطلان استخاره نباشند، اما برای حصول نتیجهٔ مطلوب‌تر، افزایش اعتبار معنوی و جلب اطمینان

مستخیر، تأکید فراوانی بر آن‌ها شده است. بسیاری از فقها، وجود این صفات را در نایب، مؤثر می‌دانند:

۶-۱-۲-۱. تقوا و ورع (پرهیزکاری)

تحلیل فقهی: تقوا، به معنای التزام به اوامر و نواهی الهی و پرهیز از گناه است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰۳). فقها تأکید دارند که نایب در استخاره، به خصوص در استخاره با قرآن، باید فردی متقی و با ورع باشد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۲۲). این شرط، به دلیل تأثیر معنوی تقوا در ارتباط با خداوند است. شخصی که متقی است، به لحاظ روحی و معنوی به خداوند نزدیک‌تر است و دعای او - که استخاره نیز نوعی از آن است - احتمال اجابت بیشتری دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۳۱۳). همچنین، تقوا موجب می‌شود نایب در انجام آداب استخاره، دقت بیشتری داشته باشد و از سر سهل‌انگاری یا سوءاستفاده عمل نکند.

نقد و بررسی: این شرط، بیشتر جنبه کمالی دارد تا شرط صحت؛ به این معنا که نبود تقوای بالا، ممکن است استخاره را باطل نکند، اما از اثرگذاری معنوی و قوت اطمینان بخشی آن می‌کاهد. از این رو، رجوع به افراد متقی برای استخاره، یک توصیه اخلاقی و عرفانی قوی است.

۶-۱-۲-۲. آگاهی از نحوه صحیح استخاره و آداب آن

تحلیل فقهی: نایب باید با آداب و روش‌های صحیح استخاره - چه با قرآن، چه با تسبیح و چه با رفاع - آشنا باشد. این امر شامل دانستن نیت صحیح، رعایت طهارت (در صورت لزوم)، قرائت ادعیه و اذکار مخصوص، و نحوه تفسیر پاسخ استخاره می‌شود (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲، ص ۳۰۴). انجام نادرست آداب استخاره، می‌تواند به نتایج نادرست یا بی‌اعتباری استخاره منجر شود. برخی فقها به این شرط تصریح کرده‌اند (سیستانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۹).

نقد و بررسی: این شرط نیز اغلب به عنوان یک شرط کمالی یا شرط لازم برای حصول اطمینان مطرح می‌شود. اگرچه ممکن است انجام یک استخاره ساده توسط فردی با دانش کمتر صحیح باشد، اما برای استخاره‌های پیچیده‌تر یا برای حصول اطمینان کامل، آگاهی نایب از روش‌ها و آداب، ضروری است.

۶-۱-۲-۳. حضور قلب و خلوص نیت

تحلیل فقهی: حضور قلب، به معنای توجه کامل به خداوند در حین انجام استخاره، و خلوص نیت، به معنای انجام عمل صرفاً برای قربت الهی و بدون هرگونه شائبه یا منفعت مادی و شخصی است. در هر عمل عبادی، حضور قلب و خلوص نیت، نقش محوری دارند و استخاره نیز به عنوان یک عمل عبادی، از این قاعده مستثنی نیست (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۴۹). فقها تأکید دارند که نایب باید با تمام توجه قلبی و با خلوص نیت، استخاره را برای منوبّ عنه انجام دهد تا خواست و اراده الهی، به بهترین وجه آشکار شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۲۷۹). فقدان حضور قلب، می تواند منجر به بی اثر شدن یا کاهش اثر معنوی استخاره شود.

نقد و بررسی: این شرط نیز عمدتاً جنبه کمالی و تقویت کننده اثر معنوی استخاره را دارد. از نظر فقهی، اثبات عدم حضور قلب نایب و ابطال استخاره بر اساس آن، دشوار است؛ مگر اینکه فرد اساساً نیت صحیح نداشته باشد. با این حال، رجوع به نایبی که به حضور قلب و خلوص نیت شهرت دارد، مطلوب تر است.

۶-۱-۲-۴. امانت داری و صداقت

تحلیل فقهی: نایب باید در نقل نتیجه استخاره، صادق و امین باشد و هیچ گونه دخل و تصرفی در نتیجه استخاره یا تفسیر آن نداشته باشد. تحریف نتیجه یا ارائه پاسخ های مغرضانه، نه تنها اعتبار استخاره را از بین می برد، بلکه از نظر اخلاقی نیز مذموم است (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۹۷). این شرط برای جلب اعتماد مستخیر و حفظ جایگاه معنوی استخاره، ضروری است.

نقد و بررسی: این شرط نیز بیشتر جنبه اخلاقی و مربوط به حفظ اعتماد دارد تا شرط صحت عبادی. با این حال، اگر نایب عمدتاً نتیجه را تحریف کند، به نظر می رسد استخاره انجام شده از اعتبار ساقط گردد؛ زیرا هدف اصلی، یعنی کشف خیر الهی، محقق نشده است.

در مجموع، می توان گفت که شروط بلوغ، عقل و اسلام، از جمله شروط اساسی و صحت بخش نیابت در استخاره هستند؛ به گونه ای که فقدان هر یک، به بطلان نیابت

منجر می‌شود. در مقابل، شروطی نظیر تقوا، آگاهی دقیق از روش‌ها، حضور قلب و امانت‌داری، بیشتر جنبه کمالی دارند و رعایت آن‌ها، اگرچه به صحت استخاره کمک می‌کند، اما عدم وجود کامل آن‌ها - مگر در حد فقدان نیت صحیح - لزوماً موجب بطلان استخاره نمی‌شود، بلکه از کیفیت و اطمینان بخشی آن می‌کاهد.

۲-۶. شرایط مستخیر (کسی که برایش استخاره گرفته می‌شود)

پس از بررسی شرایط نایب، لازم است به شرایط مستخیر، یعنی کسی که استخاره به نیابت از او انجام می‌شود، نیز پرداخته شود. در خصوص مستخیر، مهم‌ترین سؤالی که مطرح می‌شود، این است که آیا اطلاع و اذن وی برای صحت نیابت ضروری است یا خیر؟

۶-۲-۱. اطلاع و اذن مستخیر از نیابت

تحلیل فقهی: در اعمال نیابتی عمومی در فقه، مانند وکالت در معاملات یا نیابت در حج (در صورت حیات منوب عنه)، اذن و رضایت منوب عنه، شرط اساسی است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۱۶۳؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۳۳). با این حال، در برخی اعمال عبادی، نظیر دعا یا صدقه به نیابت از دیگری - اعم از زنده یا مرده - معمولاً اذن صریح شرط نیست و حتی بدون اطلاع و اذن نیز صحیح و مفید است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۳۱۳). حال باید دید استخاره نیابتی در کدام دسته قرار می‌گیرد.

دیدگاه اول: عدم شرطیت اطلاع و اذن (قول مشهور و ظاهر فقها)؛ مبانی:

۱. ماهیت استخاره به عنوان دعا و طلب خیر: بسیاری از فقها معتقدند که استخاره، در ماهیت خود، نوعی دعای خاص و طلب خیر از خداوند است (امام خمینی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۱؛ خوئی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۱۰۴). از آنجا که دعا برای دیگری، حتی بدون اطلاع و اذن او، جایز و مستحب است و ثواب آن به نیت شونده می‌رسد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۰۸)، استخاره نیز که نوعی دعای هدایت است، نیازی به اطلاع و اذن مستخیر ندارد. نایب در اینجا صرفاً واسطه‌ای برای رساندن درخواست خیر به درگاه الهی برای دیگری است.

۲. سیره عملی: سیره رایج در میان متشرعه، و حتی مراجعات متعدد مردم به افراد باتقوا و مراجع تقلید برای استخاره - که غالباً بدون اطلاع دقیق و اذن صریح از جانب تمام کسانی است که استخاره برایشان گرفته می شود، مثلاً برای فرزند یا همسر - مؤید این دیدگاه است. اگر اذن شرط بود، این سیره عمومی باطل محسوب می شد، در حالی که چنین نیست.

۳. نبود دلیل بر شرطیت: هیچ نص صریح یا دلیل معتبر فقهی - اعم از آیه، روایت، اجماع یا سیره عقلایی ممضات - وجود ندارد که شرط اطلاع و اذن مستخیر را در استخاره نیابتی الزامی بداند. اصل عدم اشتراط در عبادات، در مواردی که دلیلی بر اشتراط وجود نداشته باشد، جاری است.

دیدگاه دوم: شرطیت اطلاع و رضایت در برخی موارد؛ مبانی:

۱. جنبه شخصی تصمیم: برخی ممکن است استدلال کنند که استخاره، هر چند دعاست، اما به طور مستقیم با یک تصمیم شخصی و سرنوشت ساز فرد مرتبط است. از این رو، بدون اطلاع و رضایت فرد، نوعی دخالت در حوزه تصمیم گیری او تلقی می شود و ممکن است از نظر اخلاقی یا شرعی اشکال داشته باشد؛ حتی اگر از نظر ماهیت عبادی صحیح باشد. این امر، به ویژه زمانی مطرح می شود که استخاره نتیجه ای الزام آور - ولو اخلاقی - برای فرد داشته باشد.

۲. مقایسه با وکالت: اگر استخاره را تا حدی مشابه وکالت بدانیم، در وکالت، اطلاع و اذن موکل شرط است. این مقایسه می تواند منجر به احتیاط و لزوم اطلاع گردد.

نقد و بررسی این دیدگاه: این دیدگاه، کمتر در میان فقها رایج است. اشکال این دیدگاه در آن است که استخاره الزام آور شرعی نیست و صرفاً نوعی راهنمایی و طلب خیر محسوب می شود. تصمیم نهایی همچنان با خود فرد است؛ از این رو، مقایسه آن با وکالت - که آثار حقوقی مستقیم دارد - صحیح به نظر نمی رسد. همچنین، همان گونه که بیان شد، سیره عملی متشرعه مؤید عدم شرطیت اذن است.

۶-۲-۲. بلوغ و عقل مستخیر

تحلیل فقهی: آیا مستخیر (کسی که برایش استخاره گرفته می شود) باید بالغ و عاقل باشد؟

در مورد بلوغ: در صورتی که استخاره برای صبی غیرمتمیز یا مجنون غیرمتمکن از تصمیم‌گیری انجام شود، فقها عموماً آن را جایز می‌دانند (سیستانی، ۱۳۸۵، ج ۲، س ۵۰۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، س ۴۲۸). دلیل آن، این است که استخاره برای رفع حیرت در تصمیم‌گیری است و ولی (پدر، جد پدری، حاکم شرع) حق تصمیم‌گیری و اتخاذ خیر برای صغیر و مجنون را دارد. در چنین مواردی، استخاره برای ولی، جهت اخذ تصمیم صحیح انجام می‌شود، نه برای خود صغیر یا مجنون به‌عنوان مکلف. بنابراین، شرط بلوغ برای مستخیر، در صورتی که تصمیم‌گیرنده ولی او باشد، مطرح نیست.

در مورد عقل: همین استدلال، درباره شرط عقل نیز صادق است. اگر استخاره برای مجنون گرفته شود، هدف آن، راهنمایی ولی او در انتخاب خیر است، نه خود مجنون.

۶-۲-۳. نیاز به تردید و حیرت در مستخیر

تحلیل فقهی: آیا لازم است مستخیر واقعاً در مورد موضوع مورد نظر، دچار تردید و حیرت باشد؟

دیدگاه مشهور: اکثر فقها تصریح دارند که استخاره تنها در مواردی جایز است که انسان، پس از تفکر کافی، مشورت با اهل خبره و بررسی جوانب عقلانی، همچنان در انجام یا ترک عملی دچار تردید و حیرت باشد (امام خمینی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۱؛ یزدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۱). این شرط، هم برای مستخیر اصلی و هم برای کسی که به نیابت از او استخاره می‌گیرد - در صورتی که خود نایب برای کار خویش استخاره می‌کند - صادق است.

کاربرد در نیابت: در نیابت، نایب باید مطمئن باشد که فرد اصلی (مستخیر)، واقعاً دچار تردید است یا امر او محتاج استخاره است. اگر نایب از سرکنجکاوای یا بدون وجود حیرت واقعی در مستخیر، اقدام به استخاره کند، آن استخاره فاقد ارزش شرعی خواهد بود؛ زیرا فلسفه اصلی استخاره، یعنی رفع حیرت، محقق نشده است. به‌طور خلاصه، شرطیت اطلاع و اذن مستخیر برای صحت نیابت در استخاره، بر اساس دیدگاه مشهور فقها و سیره عملی، ضروری نیست. استخاره در اینجا شبیه

دعا برای دیگری است که نیاز به اذن ندارد. اما بلوغ و عقل مستخیر، تنها در صورتی مطرح می‌شود که او خود تصمیم گیرنده باشد؛ در غیر این صورت - مانند صغیر یا مجنون - ولیّ او که تصمیم گیرنده است، نیاز به استخاره دارد. همچنین، وجود حیرت و تردید واقعی در مستخیر - یا در ولیّ او - شرط اساسی برای مشروعیت نفس استخاره، اعم از نیابتی و غیر نیابتی، است.

۳-۶. حدود اختیار نایب و ماهیت نیت او

۱-۳-۶. ماهیت نیت نایب: نیابت در نیت و فعل

فقه‌ها در باب نیابت معتقدند که نایب باید هم در فعل و هم در نیت، به نیابت از منوبّ عنہ اقدام کند. این به معنای آن است که نایب، عمل استخاره را برای آن شخص مشخص (مستخیر) و به نیت او انجام می‌دهد، نه برای خودش. نیت نایب باید متوجه انجام عملی باشد که ثمره آن به مستخیر بازمی‌گردد.

نیت انجام عمل به نیابت: نایب هنگام استخاره باید قصد کند که این استخاره را به نیابت از فلان شخص (مستخیر) انجام می‌دهد. او باید به این حقیقت توجه داشته باشد که خیر و شر حاصل از استخاره متوجه مستخیر است، نه خودش. این نیت، پایه و اساس هر نیابتی در اعمال عبادی است (امام خمینی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۱؛ خوئی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۱۰۴).

قصد قربت نایب: نایب، علاوه بر قصد نیابت، باید قصد قربت نیز داشته باشد؛ یعنی عمل استخاره را برای خدا و به جهت اطاعت از امر او انجام دهد. بدون قصد قربت، هیچ عمل عبادی صحیح نیست و استخاره نیز از این قاعده مستثنی نیست (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۴۷). این بدان معناست که نایب، با اینکه عمل را به نیابت از دیگری انجام می‌دهد، خود نیز باید به این عمل ملتزم بوده و آن را با نیت الهی انجام دهد.

۲-۳-۶. آیا نایب صرفاً واسطه است یا شریک در نیت؟

این سؤال به تفصیل نیازمند بررسی است:
نایب، نه صرفاً یک ابزار مکانیکی: برخلاف تصور ابتدایی که ممکن است نایب

را صرفاً یک مجری ظاهری بدانند که بدون درگیر شدن در نیت قلبی، فقط آداب استخاره را انجام می‌دهد، دیدگاه صحیح فقهی این است که نایب فراتر از یک ابزار مکانیکی عمل می‌کند. استخاره، عملی معنوی است که با روح و قلب مرتبط است. اگر نایب صرفاً بدون هیچ نیت و توجهی آداب ظاهری را انجام دهد، نتیجه آن فاقد اعتبار خواهد بود. نایب باید در لحظه استخاره، حضور قلب داشته باشد و به نیت مستخیر و طلب خیر از خداوند برای او توجه کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۲۸).

نیت نایب و کیفیت آن: نیت نایب باید به گونه‌ای باشد که او خود را «نماینده» مستخیر در طلب خیر از خداوند بداند؛ یعنی به نیابت از مستخیر، از خداوند بخواهد که خیر و شرکاء مورد نظر را برای او آشکار سازد. این بدان معنا نیست که نایب باید تمام جزئیات موضوع مورد استخاره را بداند، بلکه کافی است نیت کلی نسبت به همان موضوعی که مستخیر در نظر دارد، داشته باشد. اگر نایب در حین استخاره نیت خود را به سمت دیگری منحرف کند یا قصد لهو و لعب داشته باشد، استخاره باطل خواهد بود (سیستانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۹).

وابستگی نیت نایب به نیت مستخیر: اگرچه نایب باید قصد نیابت و قصد قربت داشته باشد، اما نیت او فرع بر نیت و اراده مستخیر است. نایب نمی‌تواند برای کاری که مستخیر به آن فکر نمی‌کند یا در مورد آن تردیدی ندارد، استخاره بگیرد. موضوع استخاره و اصل طلب خیر باید از جانب مستخیر (یا ولی او) باشد. نایب صرفاً این اراده را به مرحله اجرا درمی‌آورد و با نیت خود، آن را به درگاه الهی تقدیم می‌کند. به عبارت دیگر، نایب مجری «امر» مستخیر است، نه خالق آن.

۳-۳-۶. حدود اختیار در تفسیر نتیجه

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های اختیار نایب، محدودیت او در تفسیر و تحریف نتیجه استخاره است.

امانت‌داری در نقل نتیجه: نایب باید نتیجه استخاره را همان‌گونه که به دست آمده است، بدون هیچ‌گونه دخل و تصرف یا سوء تفسیر، به مستخیر منتقل کند. او حق ندارد بر اساس میل شخصی خود، نتیجه را تغییر دهد یا تفسیری جانب‌دارانه از آن ارائه کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۲۷۹). این امر از اصول اخلاقی و فقهی

امانت داری است و تخلف از آن می‌تواند به سلب اعتماد و اخلال در هدف استخاره منجر شود.

عدم تحمیل نظر: نایب نباید سعی کند نتیجه استخاره را به مستخیر تحمیل کند یا او را وادار به پذیرش آن نماید. استخاره، حتی اگر توسط نایب انجام شود، الزام‌آور شرعی نیست و تصمیم نهایی همچنان با خود مستخیر است. وظیفه نایب صرفاً کشف خیر و ارائه آن است.

۶-۳-۴. موارد عدم جواز نیابت در تعیین اختیار نایب

حدود اختیار نایب شامل مواردی است که نایب حق ورود به آن‌ها را ندارد: ورود به نیت اصلی مستخیر: نایب نمی‌تواند خود برای مستخیر تعیین کند که چه نیتی داشته باشد یا در مورد چه امری استخاره کند. نیت اصلی و موضوع استخاره باید از جانب خود مستخیر (یا ولیّ او) مشخص شود. استخاره برای اعمال حرام یا واجب: نایب حق ندارد برای انجام کار حرام یا ترک کار واجب استخاره بگیرد. استخاره تنها در امور مباح و مستحب، در فرض وجود حیرت، جایز است (بزدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۱). استفاده ابزاری از استخاره: نایب نباید از استخاره برای منافع شخصی، فریب مردم یا کسب درآمد نامشروع استفاده کند. این گونه اعمال نه تنها شرعاً باطل‌اند، بلکه از نظر اخلاقی نیز مذموم محسوب می‌شوند و رابطه معنوی استخاره را از بین می‌برند.

در نهایت باید گفت: نایب در استخاره نقش بسیار مهمی دارد و صرفاً یک واسطه مکانیکی نیست. او باید با قصد قربت، نیت انجام عمل به نیابت از مستخیر و با حضور قلب، استخاره را انجام دهد. اختیارات او در حد اجرای صحیح آداب و رساندن نیت مستخیر به خداوند است، نه تحریف نتیجه یا تحمیل نظر. همچنین باید در نقل نتیجه امین باشد و از هرگونه سوءاستفاده از جایگاه خود پرهیزد. این نقش، مستلزم تعهد معنوی و رعایت دقیق اصول فقهی است.

۷. حکم استخاره با ابزارهای نوین

با توجه به گسترش روزافزون ابزارهای جدید، در عصر حاضر، علاوه بر وسایل ارتباطی مانند تلفن، ابزارهای مبتنی بر هوش مصنوعی نیز توسعه یافته‌اند و گاه مشاهده می‌شود که نرم‌افزارها یا سایت‌هایی مبتنی بر هوش مصنوعی برای استخاره در اختیار عموم قرار گرفته است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان از این ابزارها در این امر بهره برد؟

پاسخ: با توجه به روشن شدن ابعاد، حدود و شرایط نیابت در استخاره، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر ابزارهای تعاملی صرفاً برای برقراری ارتباط میان مستخیر و نایب، مانند تلفن، مورد استفاده قرار گیرند، طبیعتاً اشکالی در آن دیده نمی‌شود؛ البته به شرط آنکه تمام شرایط و ضوابط نیابت رعایت شود.

اما اگر ابزارهایی به کار گرفته شوند که امکان تحقق نیابت حقیقی و رعایت شرایط آن در استخاره را نداشته باشند - مانند نرم‌افزارهایی که صرفاً بر پایه تصادف یا الگوریتم‌های مبتنی بر هوش مصنوعی عمل می‌کنند - نمی‌توان گفت استخاره با آن‌ها صحیح است؛ زیرا شرایط و حدود نیابت در آن‌ها محقق نشده است.

در نتیجه کلی، در مواجهه با مسائل مستحدثه، به ویژه استخاره‌های اینترنتی و تلفنی، دیدگاه فقهای معاصر بر جواز مشروط استوار است. این ابزارها تنها در صورتی معتبرند که صرفاً واسطه‌ای برای ارتباط با یک نایب حقیقی (انسان) باشند، نه صرفاً سامانه‌ها یا الگوریتم‌های نرم‌افزاری یا مبتنی بر هوش مصنوعی.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی - تحلیلی به واکاوی فقهی مسئله «نیابت در استخاره» در مکتب امامیه پرداخت. یافته‌های این پژوهش مؤید آن است که اصل جواز نیابت در استخاره، به رغم عدم تصریح گسترده در متون متقدم، دارای پشتوانه‌ای استوار در ادله عام فقهی، سیره مستمره عقلا و متشرعه و عدم ردع شرعی است. این حکم، ذیل قاعده گسترده‌ی نیابت در عبادات و با استناد به ماهیت استخاره به مثابه دعا و طلب خیر تبیین می‌گردد.

در تفصیل این مسئله، شرایط طرفین عقد نیابت به شرح زیر احصاء شد:
الف) نایب (استخاره گیرنده): صحت نیابت منوط به دارا بودن نایب از شرایط عامه تکلیف (بلوغ، عقل و اسلام) است. علاوه بر این، شرایط کمالی از قبیل تقوای عملی، آگاهی تام به آداب و شیوه‌های صحیح استخاره، حضور قلب و اخلاص نیت، اگرچه در برخی موارد شرط صحت نیستند، اما از منظر فقها به عنوان شرایط ترجیحی و تأثیرگذار در اعتبار معنوی نتیجه، دارای جایگاهی راهبردی هستند.

ب) مستخیر (منوب عنه): مطابق با دیدگاه مسلط فقهی، اطلاع و اذن قبلی مستخیر شرط صحت نیابت محسوب نمی‌شود؛ زیرا استخاره نیابتی در زمره دعا برای غیر قرار می‌گیرد که نیازی به اجازه مستقیم ندارد. با این حال، شرط بنیادین برای مشروعیت هر استخاره - اعم از مستقیم یا نیابتی - وجود حیرت واقعی در مستخیر، پس از اعمال تعقل، تدبیر و مشورت است. همچنین، استخاره برای صغیر و مجنون به نیابت از ولی شرعی آنان جایز و معتبر است.

ج) حدود اختیارات نایب: نایب نمی‌تواند صرفاً یک مجری مکانیکی باشد، بلکه باید با قصد قربت و نیت جازم نیابت، عمل استخاره را انجام دهد. تفسیر و ابلاغ نتیجه باید با کمال امانت‌داری و بدون هرگونه تحریف یا اعمال نظر شخصی صورت پذیرد. همچنین، نیابت در اموری مانند ترک واجب یا ارتکاب حرام به کلی ممنوع و فاقد اعتبار است.

در مواجهه با مسائل مستحدثه، یافته‌ها نشان می‌دهد که استفاده از ابزارهای ارتباطی نوین (مانند تلفن و اینترنت) برای برقراری ارتباط با یک نایب حقیقی واجد شرایط، از منظر فقهی مجاز است. اما استخاره‌های تمام‌سازه مبتنی بر الگوریتم‌های نرم‌افزاری و هوش مصنوعی - که در آن نقش مؤثر و شرطی نایب انسانی محقق نمی‌گردد - فاقد اعتبار شرعی تشخیص داده می‌شوند.

در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت نیابت در استخاره، به عنوان یک مکانیسم فقهی - عبادی، با ضوابط و شرایط تفصیلی‌ای که برای آن تشریح شد، نه تنها مورد پذیرش فقه امامیه است، بلکه می‌تواند پاسخگوی نیازهای معنوی بشر معاصر در عرصه‌های پیچیده تصمیم‌گیری باشد؛ مشروط بر آنکه از سوء تفاهم‌ها، تحریف‌ها و

ابتدال‌های احتمالی مصون بماند و در چارچوب عقلانیت دینی و ضوابط دقیق شرعی به کارگرفته شود. این پژوهش راه را برای مطالعات بیشتر در حوزه تطبیق احکام نیابتی با فناوری‌های نوین هموار می‌سازد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی، سجاد. (۱۳۹۹). «مشروعیت انواع استخاره در مکتب اهل بیت (ع)». پژوهش و مطالعات علوم اسلامی، شماره ۱۰، ص ۹-۲۱.
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید. (۱۳۸۷ ش). شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. مصر: دار احیاء الکتب العربیه.
۴. ابن ادريس حلی، محمد. (۱۴۱۰ ق). السرائر. چاپ دوم. قم: نشر اسلامی.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ ق). فتح الابواب بین ذوی الالباب و بین رب الارباب، تحقیق حامد الخفاف. چاپ اول. بیروت: مؤسسه اهل البيت لاحیاء التراث.
۶. امام خمینی، «رساله توضیح المسائل».
۷. امام خمینی، سید روح الله. (بی تا). کشف الاسرار. بی تا.
۸. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۹). استفتانات. تهران: دفتر نشر آثار امام خمینی.
۹. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۰ ش). العروة الوثقی مع تعالیق الامام الخمينی. تهران: دفتر نشر آثار امام خمینی.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۰۹ ق). تحریر الوسیله. قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۱۱. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. بحرانی، یوسف بن احمد. (بی تا). الحوادث الناضرة فی احکام المعترة الطاهرة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۳. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ ق). المعاسن، تصحیح محدث. چاپ دوم. قم: دار الکتب الإسلامیه.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: اسراء.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۱۶. حمادی، کشف الستاره عن صلاة الاستخاره. (بی تا). بیروت: دار ابن حزم.
۱۷. حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ ق). قرب الإسناد. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۸. حیدری، عباسعلی. (۱۳۸۲). «استخاره به قرآن». مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۲۹، ص ۹۳-۱۲۱.
۱۹. خانی، حامد (فرهنگ مهروش). (۱۳۷۶). «شیوه‌های مختلف استخاره در فرهنگ اسلامی». حدیث پژوهی، سال اول، شماره ۱، ص ۲۲۹-۲۱۱.
۲۰. خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ ق). کفایة الاصول. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

۲۱. خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۶ق). *صراط النجاة*. چاپ اول. قم: مکتب نشرالمنتخب.
۲۲. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). *مصباح الفقاهة (معتمد العروة الوثقی)*. قم: مکتبۃ الداوری.
۲۳. سبحانی، جعفر. (۱۴۰۹ق). *اصول الفقه المقارن*. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۴. سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح*. چاپ اول. قم: هجرت.
۲۵. سیستانی، سید علی. (۱۳۸۵). *استفتائات جدید*. قم: دفتر آیت الله سیستانی.
۲۶. سیستانی، سید علی. (۱۴۱۶ق). *منهاج الصالحین*. قم: دفتر آیت الله سیستانی.
۲۷. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۹ق). *ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة*. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۹. شهید صدر، سید محمد باقر. (۱۴۱۷ق). *دروس فی علم الأصول*. قم: دارالبلاغه.
۳۰. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی. (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۱. شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۳. صدر، سید محمد. (۱۴۱۸ق). *ماوراء الفقه*. چاپ اول. بیروت: دارالاضواء.
۳۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ش). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. طباطبایی، فاطمه، (۱۳۷۹ش). *یک ساغر از هزار*. تهران: عروج.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفة.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام*. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۸ق). *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد*. بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.
۳۹. عاملی، سید جواد. (۱۴۱۹ق). *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، تصحیح و تحقیق محمد باقر خلاصی*. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۰. عباسی مقدم، مصطفی. (۱۳۸۱). «بررسی مبانی و ماهیت استخاره». *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۶۲، ص ۶۳-۹۱.
۴۱. عکبری، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید). (۱۴۱۳ق). *المقنعة*. چاپ اول. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۴۲. علم الهدی، سید احمد. (۱۳۸۷). *خاطرات*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۴۳. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۲ق). *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة (الصلاة)*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۴۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۲۲ق). *کنز العرفان فی فقه القرآن*. قم: مکتب نوید اسلام.

- ۱۰۰ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ش ۱۱
۴۵. کرکی، علی بن حسین (محقق ثانی). (۱۴۰۸ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۴۶. کریمیان، محمود. (۱۳۸۳). «استخاره و اراده خداوند». حدیث و اندیشه، شماره ۳، ص ۶۱-۸۲.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۴۸. کاشف الغطاء، جعفر. (۱۳۸۰). کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء. چاپ اول. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات.
۴۹. گلبایگانی، لطف الله. (بی تا). بحوث حول الاستسقام (مشروعیة الاستخاره). قم: مؤلف.
۵۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۱. محقق حلّی، نجم‌الدین جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۵۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.
۵۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). امامت و رهبری. تهران: انتشارات صدرا.
۵۴. مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۰ق). اصول الفقه. قم: اسماعیلیان.
۵۵. مقدس اردبیلی، احمد. (بی تا). زیادة البیان فی أحكام القرآن. چاپ اول. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). استفتائات جدید. قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۵۷. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۸. یزدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم. (۱۴۰۹ق). العروة الوثقی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.



The Rule of Non-Reliance on the Oppressor and Its Practical Manifestations in Acts of Worship ('Ibādāt)

Hadi Khoshnoodi¹ | Abdolsamad Aliabadi²  | Afsaneh Ghorbani Vadeqani³ | Mohammad-Hossein Aliabadi⁴

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Law, Faculty of Theology, Shahid Mahallati University, Qom, Iran. Email: h.khoshnodi@gmail.com
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Imami Jurisprudence and Law, Faculty of Islamic Jurisprudence and Law, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. Email: a.aliabadi@mazaheb.ac.ir
3. Master's Graduate, Department of Comparative Jurisprudence and Islamic Penal Law, Faculty of Islamic Jurisprudence and Law, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. Email: ghorbany.afsaneh@yahoo.com
4. Level Two Seminary Student, Qom Seminary, Qom, Iran. Email: 82mh.aliabadi82@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 11 October 2025

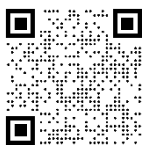
Revised: 3 November 2025

Accepted: 15 November 2025

Available online 19 November 2025

Keywords:

Jurisprudential Analysis, Non-Reliance on the Oppressor ('*Adam al-Rukūn ilā al-Zālim*'), Combating the Oppressor, Financial Acts of Worship, Ruling-Based Acts of Worship (*Ibādāt-e Ḥukmī*).



The present research examines the rule of non-reliance on the oppressor (*Qā'idat Adam al-Rukūn ilā al-Zālim*) and its application in acts of worship (*Ibādāt*). This rule is one of the fundamental and effective rules which, due to being less well-known and its influence on all individual and social aspects, holds special importance. Non-reliance on the oppressor means not gravitating toward or trusting the oppressor, a concept emphasized in religious sources and referenced in various chapters of jurisprudence. The main research question is: what manifestations does the rule of non-reliance on the oppressor have in the various chapters of acts of worship? The present study, employing a descriptive-analytical method, examines the rule prohibiting reliance on the oppressor and its manifestations in the chapters of worship. The findings indicate that unconditional trust in the oppressor is rejected from a jurisprudential perspective, and in interacting with him, religious precaution must be observed. In applying this rule, Shi'a jurists have proposed guidelines in cases such as the payment of religious financial obligations (*Khums* and *Zakāt*), following an oppressor in prayer (*Iqtidā'*), following a just Imam appointed by an unjust ruler, the ruling on repeating prayer (*I'ādāh*) if the disbelief (*Kufr*) of the congregational prayer leader is discovered after its performance, obeying an oppressor father in acts of worship, accompanying him in travel, and building a mosque. These guidelines demonstrate the direct impact of this rule on the validity and legitimacy of devotional acts.

Cite this article: Khoshnoodi, H.; Aliabadi, A.; Ghorbani Vadeqani, A.; Aliabadi, M., H. (2025). The Rule of Non-Reliance on the Oppressor and Its Practical Manifestations in Acts of Worship ('*Ibādāt*). *Jurisprudence of worship Doctrines*, 6(11), 101-124.

<https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7598.1254>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

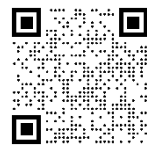


قاعده عدم رکون به ظالم و نمودهای کاربردی آن در عبادات

هادی خوشنودی^۱ | عبدالصمد علی‌آبادی^۲ | افسانه قربانی وادقانی^۳ | محمدحسین علی‌آبادی^۴

۱. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید محلاتی، قم، ایران. رایانامه: h.khoshnodi@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فقه و حقوق امامیه، دانشکده فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: a.aliabadi@mazaheb.ac.ir
۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه فقه مقارن و حقوق جزای اسلامی، دانشکده فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: ghorbany.afsaneh@yahoo.com
۴. طلبه سطح دو، حوزه علمیه قم، قم، ایران. رایانامه: 82mh.aliabadi82@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸ کلیدواژه‌ها: تحلیل فقهی، عدم رکون به ظالم، مبارزه با ظالم، عبادات مالی، عبادات حکمی.</p>	<p>پژوهش حاضر به بررسی قاعده عدم رکون به ظالم و تطبیق آن در عبادات می‌پردازد. این قاعده یکی از قواعد اساسی و کارآمد فقهی است که به دلیل کمتر شناخته شدن و تأثیرگذاری بر همه جنبه‌های فردی و اجتماعی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. عدم رکون به ظالم به معنای عدم گرایش و اعتماد به ظالم است که در منابع دینی مورد تأکید قرار گرفته و در ابواب مختلف فقهی به آن اشاره شده است. سؤال اصلی تحقیق آن است که قاعده عدم رکون به ظالم چه نمودهایی در ابواب مختلف عبادات دارد؟ پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی این قاعده و نمودهای آن در ابواب عبادات می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که اعتماد بی‌قید و شرط به ظالم از منظر فقهی مردود است و در تعامل با او باید احتیاط شرعی رعایت گردد. در تطبیق این قاعده، فقهای شیعه در مواردی چون پرداخت وجوهات شرعی (خمس و زکات)، اقتدا به ظالم، اقتدا به امام عادل منصوب از سوی سلطان جائز، حکم اعاده نماز در صورت کشف کفر امام جماعت پس از اقامه، اطاعت از پسر ظالم در امور عبادی، همراهی در سفر، و ساخت مسجد، ضوابطی را مطرح کرده‌اند که نشان‌دهنده تأثیر مستقیم این قاعده بر صحت و مشروعیت اعمال عبادی است.</p>



استناد: خوشنودی، هادی؛ علی‌آبادی، عبدالصمد؛ قربانی وادقانی، افسانه؛ علی‌آبادی، محمدحسین. (۱۴۰۴). قاعده عدم رکون به ظالم و نمودهای کاربردی آن در عبادات. *آموزه‌های فقه‌عبادت*، ۱۱(۶)، ۱۰۱-۱۲۴. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7598.1254>



©

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
نویسندگان.

مقدمه

در منابع دینی، ظالم به عنوان کسی که حقوق دیگران را پایمال می‌کند و از عدالت و انصاف گریزان است، مورد مذمت قرار گرفته است (ر.ک: ابراهیم، ۲۲؛ حج، ۵۳؛ هود، ۱۸؛ غافر، ۵۲؛ آل عمران، ۵۷؛ و نیز: آمدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۳۰۸). ظلم و ستم پیامدهای منفی فراوانی دارد که هم به فرد ظالم و هم به جامعه آسیب می‌رساند. یکی از مهم‌ترین پیامدهای ظلم، ایجاد بی‌اعتمادی و ناامنی در جامعه است. هنگامی که عدالت رعایت نشود و ظلم گسترش یابد، افراد احساس ناامنی می‌کنند و اعتماد خود را نسبت به دیگران و نهادهای اجتماعی از دست می‌دهند. این وضعیت، موجب تضعیف انسجام اجتماعی و افزایش ناآرامی‌ها می‌شود که در نهایت می‌تواند به فروپاشی و زوال جامعه بینجامد. از این رو، مقابله با ظلم و حمایت از عدالت و انصاف از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

با این حال، نکته حائز اهمیت در این پژوهش، تبیین گستره و اهمیت تطبیق این قاعده در حوزه عبادات است. عبادات، به عنوان عالی‌ترین و خالصانه‌ترین شکل تعامل انسان با پروردگار، باید از هرگونه شائبه‌ای که خلوص آن را خدشه دار می‌سازد، به دور باشند. اعتماد به ظالم و همکاری با او نه تنها با اصول اخلاقی و دینی در تضاد است، بلکه استفاده از اموال، منافع یا خدمات مرتبط با ظلم در فرآیند انجام اعمال عبادی (مانند وضو، غسل، نماز، حج و وقف) می‌تواند مقبولیت و حتی صحت آن عمل عبادی را نیز مورد تردید قرار دهد. از این رو، مشخص ساختن مصادیق «رکون به ظالم» در این حوزه و تبیین حکم فقهی این اعمال، برای تضمین خلوص و سلامت عبادات مؤمنان، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر محسوب می‌شود.

در خصوص پیشینه بحث، پژوهشی یافت نشد که به صورت جامع همه ابعاد قاعدهٔ عدم رکون به ظالم را بررسی کرده و سپس به طور مستقل و تفصیلی، تأثیر و نحوه تطبیق آن را در ابواب مختلف عبادات فقهی تحلیل نموده باشد.

این پژوهش در پی آن است که در ابتدا به معرفی مفهوم و مفاد قاعدهٔ عدم رکون به ظالم، گستره و مستندات آن در آینه آرای فقهی بپردازد و سپس به صورت کاربردی و

تفصیلی، مصادیق و احکام تطبیق این قاعده را در عبادات مختلف فقهی تبیین کند.

۱. مفاد قاعده عدم رکون به ظالم

رکون با فتحه حرف «ک» (رُكُنَ، يَرُكُنُ) و مصدر آن «رکون» به معنای اعتماد و تکیه کردن به چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۰۷). همچنین به معنای پهلوی و جانب هر چیز (ابن دُرید، ۱۹۸۸، ص ۷۹۹) آمده که بر آن تکیه می‌شود و به طور استعاره برای قدرت و نیرو نیز به کار می‌رود. رکن هر چیز، آن ناحیه‌ای است که دلگرمی و اطمینان خاطر به آن وابسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۰۷).

همچنین، رکون به معنای میل اندک (زمخشری، ۱۴۰۷، ص ۴۳۳)، متمایل شدن به چیزی همراه با آرامش یافتن به آن (جوهری، ۱۴۱۲، ص ۱۵۶۱)، یا اعتماد کردن (مجاهد طباطبایی، ۱۲۹۶، ص ۵۵۲) همراه با میل، علاقه، تکیه و وابستگی نیز استعمال شده است.

مفاد قاعده عدم رکون آن است که اعتماد، اطمینان و متمایل شدن به ظالم روا نیست و این یکی از دستورات اساسی اسلام در مواجهه با ظالم است که بر عدم تکیه و وابستگی به او تأکید دارد.

۲. مفهوم ظالم

اندیشمندان مذاهب اسلامی در تفسیر واژه «ظالم» در آیه شریفه ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ اختلاف نظر دارند. در ادامه، دیدگاه‌های مختلف آنان ذیل آیه ۱۱۳ سوره هود بررسی می‌شود:

الف) مراد از ظالم، کفار قریش هستند که مرتکب بزرگ‌ترین ظلم و جنایت زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، یعنی سدّ راه حق، شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۸).

ب) «الَّذِينَ ظَلَمُوا» شامل تمام کسانی است که مرتکب ظلم شده‌اند، حتی فردی که تنها یک بار از او ظلم صادر شده باشد (رشید رضا، ۱۹۹۰، ص ۱۶۹-۱۷۱).

ج) مراد کسانی هستند که ظلم، خصلت و رویه آنان شده و با این صفت شناخته

قاعدهٔ عدم رکون به ظالم و نمودهای کاربردی آن در عبادات / هادی خوشنودی و ۱۰۵

می‌شوند، نه کسانی که صرفاً یک یا چند بار مرتکب ظلم شده، لکن با پشیمان شدن از ادامه دادن آن منصرف شده‌اند. (رشید رضا، ۱۹۹۰، ص ۱۶۹-۱۷۱).

علامه طباطبایی دیدگاه اخیر را پذیرفته و می‌نویسد که آیه در مقام نهی رسول خدا ﷺ و امت ایشان از رکون به کسی است که به عنوان ظالم شناخته می‌شود؛ به گونه‌ای که انسان در امر دین و حیات دینی به ظلم او اعتماد و میل پیدا نکند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۸).

مغنیه نیز «الرکون إلى الشیء» را به تکیه کردن بر آن معنا کرده و می‌نویسد مراد از «الرکون إلى الظالمین» معنایی عام است که حتی سکوت در برابر آنان را نیز دربر می‌گیرد (مغنیه، ۱۴۲۴، ص ۴۳۱).

امام علی علیه السلام ظلم را به سه قسم تقسیم کرده است: ظلم به خدا، ظلم به خود و ظلم به دیگران (نهج البلاغه، خطبه ۷۶). همچنین در قرآن کریم هشتاد و یک گروه، ظالم معرفی شده‌اند (کامران، ۱۳۹۷/۰۷/۰۶).

به نظر نگارنده، رکون به ظالم حرام است؛ زیرا احتمال خطر و ضرر از سوی ظالم وجود دارد و با توجه به قاعدهٔ وجوب دفع ضرر محتمل، نباید به هیچ ظالمی اعتماد کرد، خواه مسلمان باشد یا کافر، دولت باشد یا غیر آن. بر اساس ادلهٔ عقلی و نقلی، این قاعده شامل هرگونه ضرر دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی می‌شود. از همین رو فقها در ابواب مختلف فقهی به آن استناد کرده‌اند؛ مانند عدم جواز اقتدا به امام جماعت ظالم که موجب عدم قبول نماز می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۷۵)، یا عدم جواز وصی قرار دادن ظالم که موجب تزییع اموال وصیت کننده می‌گردد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۸، ص ۳۹۴). این قاعده همچنین در سطح کلان، شامل عدالت حاکم اسلامی به عنوان یک مسئلهٔ اجتماعی نیز می‌شود.

۳. فرق بین فاسق و ظالم

در باب نسبت میان «ظالم» و «فاسق» میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. گروهی بر این باورند که فاسق به کسی اطلاق می‌شود که به صورت عمدی و مداوم مرتکب گناهان کبیره یا صغیره شود (امام خمینی، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۲۸۸) و ظالم به کسی گفته

می‌شود که به دیگران ظلم می‌کند. بنابراین، هر ظالمی فاسق نیز هست، اما هر فاسقی ظالم نیست؛ از این رو ممکن است شخصی فاسق باشد، اما ظالم نباشد. بر همین اساس، امام خمینی قائل است که رکون به فاسق جایز است، در حالی که رکون به ظالم حرام است؛ زیرا ممکن است علت فسق او اموری مانند ترک پاسخ به سلام واجب یا اصرار بر یک ترک تکلیف باشد (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۲۱).

بر این مبنا، فاسق ممکن است مرتکب گناهان فردی شود بدون آنکه به حقوق دیگران تجاوز کند، در حالی که ظالم به کسی اطلاق می‌شود که به طور خاص به حقوق دیگران تعدی می‌کند. امام خمینی برای تأیید دیدگاه خود به روایاتی استناد می‌کند که در آن‌ها رکون به معنای همراهی، کمک و اطاعت آمده است. افزون بر این، از نظر عرفی نیز ظالم کسی است که به دیگری ظلم کرده باشد، در حالی که فاسق لزوماً در نگاه عرفی عنوان ظالم ندارد (حرّ عاملی، بی تا، ج ۱۷، ص ۱۷۷).

در مقابل، برخی دیگر از فقها مانند علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۰۱ و ج ۱۴، ص ۱۶۱) و محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۳۳) تصریح کرده‌اند که هر فاسقی ظالم است. استدلال آنان آیه شریفه ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ است؛ بدین معنا که هر کس از حدود الهی تجاوز کند، ظالم است. بنابراین، فسق که خروج از اطاعت خداوند است، مصداق ظلم خواهد بود (مجاهد طباطبایی، ۱۲۹۶، ص ۵۵۱). در این نگاه، نسبت میان فاسق و ظالم عموم و خصوص من وجه نیست، بلکه تساوی برقرار است.

شاید بتوان جمع‌بندی کرد که از منظر عرفی، ظلم همان تعدی از حدود الهی است و فسق نیز خروج از طاعت خداوند است؛ بنابراین این دو عنوان در بسیاری از موارد با یکدیگر هم‌پوشانی دارند و در عرف بر یکدیگر منطبق می‌شوند. با این حال، از منظر تحلیلی و دقیق فلسفی ممکن است میان آن‌ها تفاوت‌هایی قابل تصور باشد. در نهایت، چون احکام شرعی بر مبنای فهم عرفی بنا شده‌اند، باید نسبت این دو عنوان نیز بر اساس عرف تبیین شود؛ همان‌گونه که خوئی تصریح می‌کند: «إِنَّ الأحكام الشرعية غير مبتنية على الاِنظار العقلية والفلسفية» (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۴۸).

قاعدهٔ عدم رکون به ظالم و نمودهای کاربردی آن در عبادات / هادی خوشنودی و ۱۰۷

۴. دلایل مشروعیت قاعده عدم رکون

برای اثبات مشروعیت این قاعده می‌توان به ادله نقلی و عقلی تمسک کرد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

۴-۱. قرآن

آیات متعددی به صراحت یا به صورت ضمنی بر اصل عدم اعتماد به دشمنان تأکید کرده‌اند (آل عمران/ ۱۱۸؛ اسراء/ ۷۳-۷۴؛ مائده/ ۵۱ و ۵۷؛ ممتحنه/ ۱؛ بقره/ ۱۲۰؛ هود/ ۱۱۳)، به گونه‌ای که غفلت از این هشدارها نوعی مخالفت با دستور الهی محسوب می‌شود. در برخی آیات، خوش بینی مطلق به کفار و دوستی صمیمانه با آنان موجب خسارت و زیان معرفی شده است. در برخی دیگر نیز به پیمان شکنی مستمر آنان و نیز به دشمنی ریشه‌دارشان اشاره شده است. به جهت پرهیز از اطاله، در اینجا تنها به مهم‌ترین آیه پرداخته می‌شود.

مهم‌ترین آیه در این باب که به صراحت بر عدم اعتماد به ظالم تأکید دارد، آیه شریفه زیر است:

﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمَسَّكُمْ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ (هود/ ۱۱۳)؛ به ستمگران اعتماد و تکیه نکنید که آتش (عذاب) شما را فرا می‌گیرد و (در این صورت) برای شما در برابر خداوند، هیچ دوست و سرپرستی نیست، پس (از هیچ ناحیه‌ای) مورد کمک قرار نخواهید گرفت.

وجه استدلال آن است که «لا» در «لَا تَرْكَبُوا» ناهیه است (رازی، ۱۴۲۳، ص ۳۸) و رکون نیز به معنای اعتماد و اطمینان می‌باشد (قرطبی، ۱۴۱۸، ص ۱۰۸). بنابراین آیه به صورت عام، همه مسلمانان را از اعتماد و تکیه بر ظالمان نهی می‌کند و این نهی، شامل ابعاد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌شود. نتیجه این اعتماد، عذاب الهی است: «فَمَا تَمَسَّكُمْ النَّارُ»، زیرا رکون به ظالم معمولاً به تمایل، رضایت و همراهی با ظلم او منجر می‌شود و خداوند هم ظالمان و هم پیروان آنان را مورد عقاب قرار می‌دهد؛ چنان‌که علامه طباطبایی نیز به آن تصریح کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۶۶).

طبری در تفسیر این آیه می‌نویسد مقصود آن است که به کفارت تمایل نداشته باشید، سخن آنان را نپذیرید و کار آنان را نپسندید؛ زیرا در غیر این صورت، یاری الهی از شما برداشته شده و دشمن بر شما مسلط می‌گردد (طبری، ۱۴۲۰، ص ۵۰۰).
برخی دیگر از مفسران نیز بر اساس این آیه، هرگونه اتکا، اعتماد و اطمینان به ستمگران را جایز نمی‌دانند (سید قطب، ۱۹۸۸، ص ۱۹۳۱).

مکارم شیرازی می‌نویسد: «رُكُونٌ»، خواه به معنای تمایل قلبی باشد، یا به معنای همکاری ظاهری، یا اظهار رضایت، یا دوستی و خیرخواهی، یا اطاعت، که هر یک از مفسران تفسیری برای آن کرده‌اند، و یا مفهومی که جامع همه اینها است، و آن اتکا و اعتماد و وابستگی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۱۲).

بنابراین، طبق آیه، هرگاه از قاعده نفی ركون به ظالم سخن به میان می‌آید، مقصود این است که اعتماد و تمایل به ظالم برای دست‌یابی به امنیت جانی، عرضی، مالی، اقتصادی، سیاسی، نظامی و مانند آن‌ها، هرچند اندک باشد، حرام است؛ زیرا خداوند به صراحت نهی کرده است: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا...﴾.
باید توجه داشت که نهی الهی، همراه با وعده آتش و نفی بهره‌مندی از ولایت الهی، به روشنی بر حرمت این رفتار دلالت دارد. به ویژه هنگامی که حتی از اعتماد اندک به ظالم نهی شده است، تمایل و همکاری‌های گسترده با ظالمان به طریق اولی از حرمت شدیدتری برخوردار خواهد بود. بنابراین، اگر فردی از امت اسلامی یا دولتی بخواهد برای کسب امنیت، آرامش و تأمین آن‌ها، گرایشی هرچند اندک به دشمنان پیدا کند، مرتکب عملی باطل شده است؛ زیرا از نظر قرآن، هرگز باطل نمی‌تواند حامی حق باشد. همچنین، هیچ‌گاه نباید هدف، وسیله را توجیه کند و کسی ادعا کند که برای تأمین امنیت امت و نظام سیاسی ولایی می‌توان به ظالمان ركون و تکیه کرد.

بنابراین، به نظر می‌آید محتوای آیه در نهی از ركون، در موارد زیر قابل تبیین است:
الف. استمداد از «بیگانگان در دین»، در حالی که اعتمادی به آنان وجود ندارد و بیم فریب، خیانت و پشیمانی می‌رود؛ هرچند این استمداد به گونه‌ای باشد که لطمه‌ای به استقلال جامعه اسلامی وارد نسازد.

قاعدهٔ عدم رکون به ظالم و نمودهای کاربردی آن در عبادات / هادی خوشنودی و ۱۰۹

ب. کسب قدرت نظامی، اقتصادی و سیاسی از دشمنان متجاوز، به گونه‌ای که موجب سلب استقلال شود و بقای جامعهٔ اسلامی به قدرت ظالمان وابسته گردد. در این مورد، همهٔ «بیگانگان دردین» یکسان‌اند؛ بلکه شاید بتوان گفت چنین حکمی شامل مسلمان متجاوز نیز می‌شود.

ج. تکیه بر قدرت ظالمان و متجاوزان، به جای ایستادن بر پای خویش؛ هر چند بالفعل کمکی از آنان به جامعه نرسیده باشد، اما موجودیت جامعهٔ اسلامی به بیگانگان وابسته باشد (عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۴).

۴-۲. سنت

روایات متعددی از معصومان علیهم‌السلام، به صورت صریح یا عام، دربارهٔ عدم اعتماد و اطمینان به ظالمان وارد شده است که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:
الف) پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «لَا تَرْكُنْ إِلَى ظَالِمٍ وَإِنْ كَانَ حَمِيماً قَرِيْباً» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ص ۱۳۸). به ستمکار، هر چند از افراد صمیمی و نزدیک تو باشد، تکیه مکن.

علامه مجلسی سند این روایت را قوی می‌داند (مجلسی اول، ۱۴۰۶، ص ۱۷۱). در این روایت، باید به این نکته توجه کرد که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مسلمانان را از اعتماد و تکیه بر ستمکار، حتی اگر دوست صمیمی آنان باشد، برحذر می‌دارد؛ چه رسد به آنکه آن فرد از دشمنان آنان باشد که به طریق اولی، بر عدم جواز تکیه و اعتماد به او دلالت دارد.

ب) امام صادق علیه‌السلام در تفسیر آیهٔ «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» فرمودند: خداوند مجازات تکیه کردن به ظالمان را جاودانگی در آتش قرار نداده است، بلکه فرموده است در آتش افکنده خواهید شد؛ پس به ظالمان تکیه و اعتماد نکنید (نوری، ۱۴۰۸، ص ۱۲۲).

ج) امام علی علیه‌السلام در فرمان استانداری مصر به مالک اشتر نوشت: «بعد از صلح با دشمن، از او سخت برحذر باش؛ زیرا گاه دشمن خود را به تو نزدیک می‌کند تا غافلگیرت سازد. پس دوراندیش و محتاط باش و خوش بینی به دشمن را متهم کن» (نهج البلاغه، نامهٔ ۵۳).

از مجموع این روایات، اعم از روایات موردی و عام، چنین نتیجه گرفته می‌شود که اعتماد به ظالم در هیچ موردی جایز نیست؛ زیرا دشمن نیز به ما اعتماد ندارد و در هر موقعیتی که بتواند، در پی دستیابی به اهداف و مقاصد خود خواهد بود.

۴-۳. اتفاق فقها

فقها در مسائل گوناگون فقهی به حرمت «رکون به ظالمین» استناد کرده‌اند (مجاهد طباطبایی، ۱۲۹۶، ص ۵۵۲). به عنوان نمونه، امام خمینی در خصوص تعیین ولایت برای ظالم، با استناد به آیه رکون (هود/۱۱۳)، معتقد است که اعطای ولایت به ظالم، به معنای رکون به او است و رکون به ظالم حرام است. بنابراین، چون این عمل حرام است، قبیح نیز خواهد بود و صدور فعل قبیح از خداوند حکیم جل و علا معقول نیست (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۹۹). مراد از «حکیم» در اینجا خداوندی است که دارای حکمت و خرد بی‌نهایت است. از آنجا که خداوند حکیم است، انجام فعل قبیح و ناپسند از سوی او محال است؛ به عبارت دیگر، خداوند هیچ‌گاه عملی را که عقل و شرع آن را قبیح می‌دانند، انجام نمی‌دهد.

از نظر امام خمینی، رکون به ظالم دارای مفسده ملزمه است و از آن، قبح عقلی کشف می‌شود؛ و چون ارتکاب عمل قبیح از سوی خداوند حکیم ممکن نیست، ایشان این اصل را به عنوان کبرای یک قیاس در نظر می‌گیرد که صغرای آن چنین است: «تعیین ولایت برای ظالم به معنای رکون به او است». بنابراین، نتیجه گرفته می‌شود که «تعیین ولایت برای ظالم توسط خداوند محال است» (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۰۰).

براین اساس، امام خمینی استدلال می‌کند که اگر ولایت و رهبری به ظالم سپرده شود، این امر به معنای رکون به او خواهد بود و از آنجا که رکون به ظالم حرام و قبیح است، نمی‌توان تصور کرد که خداوند حکیم چنین کاری را انجام دهد. به بیان دیگر، از آنجا که عقل و شرع به قبح رکون به ظالم حکم می‌کنند، تعیین ولایت برای ظالم از سوی خداوند ممکن نیست.

امام خمینی با تمسک به فقره دوم آیه ﴿فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾، رکون به حاکمان جور را از گناهان کبیره می‌داند؛ زیرا خداوند برای آن وعده آتش داده و هیچ ولی و یاور برای مرتکبان آن باقی نمی‌گذارد (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۰۱).

قاعدهٔ عدم رکون به ظالم و نمودهای کاربردی آن در عبادات / هادی خوشنودی و ۱۱۱

۴-۴. عقل

قاعدهٔ دفع ضرر محتمل از قواعد عقلی است که بر اساس آن، عقل به دفع ضرر مظنون یا محتمل حکم می‌کند. بنابراین، هرگاه انسان دربارهٔ چیزی احتمال ضرر بدهد، دفع آن ضرر محتمل از نظر عقل واجب است (جزایری، ۱۴۱۳، ص ۲۰۶). این قاعده یکی از ادلهٔ عقلی و جوب احتیاط نیز به شمار می‌رود. توضیح آن که مبنای اصل احتیاط، حکم عقل به دفع ضرر محتمل است؛ بدین معنا که هرگاه در انجام یا ترک کاری احتمال ضرر وجود داشته باشد، عقل به احتیاط حکم می‌کند (نائینی، بی‌تا، ص ۱۸۶). از این رو، در بحث رکون به ظالم، به سبب احتمال ضرر از ناحیهٔ او، عقل به احتیاط در برابر وی حکم می‌کند؛ زیرا ظالم کسی است که نخست به خود ظلم می‌کند و چنین شخصی به طور طبیعی به دیگران نیز زیان می‌رساند. در نتیجه، او قابل اعتماد نیست و دفع ضرر ناشی از او در گرو دوری کردن از وی و عدم اعتماد به او است.

۵. گسترهٔ قاعده

این قاعده در تمام ابواب فقه جاری می‌شود. به عنوان مثال، فقها با استناد به همین قاعده در باب صلاة، به لزوم عادل بودن امام جماعت و بطلان نماز در صورت اقتدا به امام فاسق فتوا داده‌اند (عاملی، ۱۴۲۹، ص ۶۵). همچنین، در باب زکات، پرداخت زکات به حاکمان ظالم (علامه حلی، ۱۴۱۴، ص ۳۲۱) و در باب خمس، پرداخت خمس به مستحق فاسق را جایز ندانسته‌اند (ابی فاضل، ۱۴۱۷، ص ۲۷۰). در کتاب مکاسب نیز شیخ انصاری، مدح کسی را که مستحق مدح نیست یا مستحق ذم است، با استناد به قاعدهٔ عدم رکون به ظالم جایز نمی‌داند (شهیدی تبریزی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷). در باب قضاوت نیز فقها با استناد به همین قاعده، مراجعه به قاضی و حاکم ظالم را حرام می‌دانند (علوی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۴۳). همچنین، در کتاب الوصیه آمده است که وصی باید عادل باشد؛ بنابراین، بر اساس قاعدهٔ عدم رکون، وصی قرار دادن کافر و فاسق صحیح نیست (ابی فاضل، ۱۴۱۷، ص ۲۷۱).

ذکر این نکته ضروری است که از منظر برخی فقها، فاسق و ظالم یک عنوان دارند؛

۱۱۲ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ش ۱۱

بدین معنا که فاسق نیز ظالم محسوب می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۰۱ و ج ۱۴، ص ۱۶۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۳۳).

۶. استثنائات قاعده

از جمله شرایط معتبر در پذیرش شهادت، برخورداری شاهد از وصف عدالت است. این شرط مستند به قرآن، سنت مستفیض یا متواتر، و اجماع فقها است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۲۵). دلیل این اشتراط آن است که شهادت از مقوله اخبار است و اعتبار آن متوقف بر حصول اطمینان به صدق گوینده است؛ حال آنکه ارتکاب فسق و ظلم موجب زوال عدالت و سلب طمأنینه و اعتماد شرعی می‌شود. با آنکه قاعده حرمت رکون به ظالم، اطلاقی عام دارد و مقتضای آن ردّ شهادت شخص ظالم است، فقها در یک مورد خاص شهادت او را استثنا کرده‌اند و آن، شهادت کافر ذمی در باب وصیت است. این استثنا مستند به ظاهر آیه شریفه ۱۰۶ سوره مائده است و به عنوان استثناء منصوص، از تحت اطلاق قاعده خارج شده است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۱۵). این استثنا تنها در صورتی پذیرفته شده است که شاهد مسلمان در دسترس نباشد.

۷. تطبیقات قاعده در عبادات

قاعده عدم رکون به ظالم در حوزه عبادات در دو بخش بررسی خواهد شد. حرمت کمک به حاکمان ستمگرو همکاری با آنان، یکی از مباحث مهم در متون فقهی شیعه است. بیشتر فقهای امامیه این بحث را در کتاب مکاسب، تحت عنوان «معونة الظالمین»، در شمار مکاسب محرمه مطرح کرده‌اند. برخی از فقها در این زمینه ادعای اجماع کرده و آن را مورد اتفاق همه فقها دانسته‌اند. از نظر شیخ انصاری، حرمت «معونة الظالمین» مورد اتفاق تمامی فقهای شیعه است و از جمله گناهان کبیره به شمار می‌رود (انصاری، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۱۳).

۱-۷. پرداخت خمس و زکات به حاکم ظالم

در این بخش، حکم پرداخت وجوهات شرعی، مانند خمس، زکات و کفارات، به

قاعده عدم رکون به ظالم و نمودهای کاربردی آن در عبادات / هادی خوشنودی و ۱۱۳

حاکمی که ظالم شناخته می‌شود، بیان می‌گردد. این موضوع از منظر فقهی به عنوان یکی از مصادیق رکون به ظالم و اعانت بر ظلم، و نیز از جهت تأثیر آن بر سقوط یا بقای تکلیف مالی مکلف، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

روایات منقول از ائمه علیهم‌السلام مبنی بر اینکه مالک، زکات مال خود را شخصاً در موارد مصرف هزینه کند، موجب انصراف ظهور آیه شریفه در وجوب پرداخت زکات به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام علیه‌السلام نمی‌شود؛ زیرا این روایات ناظر به شرایطی صادر شده‌اند که حکومت در دست غاصبان و حاکمان جائز بوده است؛ کسانی که صلاحیت شرعی برای دریافت زکات نداشتند. با این حال، آنان به صورت رسمی و سازمان یافته زکات را دریافت می‌کردند و برای این منظور مأموران و عاشرانی را منصوب می‌نمودند. شیعیان نیز غالباً در مورد اموال آشکار، مانند شتر، گاو، گوسفند و محصولات کشاورزی، ناگزیر بودند زکات خود را به آنان بپردازند (حرعاملی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۳۴۸)، مگر آنکه راهی برای فرار از این الزام می‌یافتند. در مقابل، اموال غیر آشکار خود، مانند نقدین، را که امکان پنهان کردن آن وجود داشت، از دید مأموران حکومت مخفی می‌کردند. ائمه علیهم‌السلام نیز توصیه فرموده بودند که زکات خود را به عشاران نپردازند؛ حتی اگر آنان مطالبه کنند که شخص به طلاق همسر خود سوگند یاد کند که زکاتی بر عهده ندارد، جایز است چنین سوگندی یاد کند (حرعاملی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۱۳۵).

محقق نراقی می‌گوید مقتضای اصل آن است که پرداخت خراج و مقاسمه به حاکم ستمگر جایز نباشد؛ زیرا این دو، همانند زکات، حق گروه خاصی هستند که حاکم ظالم نه از آنان است و نه سرپرست و قیّم آنان به شمار می‌رود. بنابراین، اصل اولیه اقتضا می‌کند که پرداخت سهم آنان به حاکم ستمگر روا نباشد؛ به ویژه آنکه وی آشکارا فاسق است (نراقی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۲۰۳). ایشان در این زمینه به روایتی نیز استناد می‌کند که بر عدم پرداخت زکات به حاکم ظالم دلالت دارد (حرعاملی، بی تا، ج ۹، ص ۲۵۲).

مرحوم نراقی بر این باور است که اگر مکلف بتواند از پرداخت این وجوه به حاکم ستمگر خودداری کند، موظف به این کار است؛ اما اگر با اختیار خود آن را به وی بپردازد، به وظیفه شرعی خویش عمل نکرده است. بنابراین، شیعیان تا آنجا که توان

دارند، نباید این اموال را به حاکمان جور پردازند. در صورتی که با اختیار خود چنین کنند، پرداخت آنان صحیح نخواهد بود و باید بار دیگر آن را پردازند.

علامه حلی نیز پرداخت اختیاری اموالی همچون زکات، کفاره و نذریه حاکم جائز را جایز نمی‌داند و می‌فرماید: «ولا يجوز دفعها إلى الحاكم الجائر اختیاراً، لأنه ظالم، فلا يجوز الركون إليه. فإن دفعها إليه اختیاراً ضمن» و استدلال ایشان در این مسئله، مبتنی بر قاعده عدم ركون به ظالم است (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۱۶).

امام خمینی رحمته الله نیز در این زمینه می‌فرماید: «لا تعطوهم شيئاً ما استطعتم فإنّ المال لا يبقى على أن يزكّيه مرتين» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۸۶). بر اساس این بیان، خمس و زکات از احکام الهی‌اند که ساقط نمی‌شوند و از اختیار والیان جور خارج‌اند؛ از این رو، نباید این وجوهات به آنان پرداخت شود. بنابراین، مکلف نباید زکات و خمس را به حاکمان جور پردازد و در صورت امکان، باید آن‌ها را به امام عليه السلام یا دولت حق برساند.

در نتیجه، از نظر امام خمینی، مقتضای قواعد اولیه آن است که پرداخت زکات، خمس، مالیات و جزیه به حاکمان ستمگر - در صورتی که خودداری از پرداخت، مخالف تقیه نباشد - حرام است؛ اما اگر حاکم برای اداره امور عمومی و ارائه خدمات به مردم، خراج یا مالیاتی وضع کرده باشد و دلیل شرعی بر نافذ بودن چنین مقرراتی وجود داشته باشد، سرپیچی از آن جایز نخواهد بود (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۲۸).

به نظر می‌رسد ملاک جواز همکاری با حاکمان ستمگر در امور مباح، از دیدگاه صاحب جواهر، تقویت عزت و سربلندی جامعه شیعه باشد؛ وگرنه همکاری با آنان، حتی در امور مباح نیز مجاز نخواهد بود. در مجموع، مسلم است که فقهای شیعه درباره همکاری با حاکمان ستمگر در امور معصیت‌آمیز یا اموری که ظلم به دیگران محسوب می‌شود، به حرمت فتوا داده‌اند.

همچنین، پرداخت مقاسمه (سهم خاصی از محصولات زمین زراعی) به حاکم ظالم نیز جایز نیست (نراقی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۲۰۱).

در مورد صدقه مستحبی به ظالم و فاسق باید گفت که در شخص متصدق، بلوغ،

قاعدهٔ عدم رکون به ظالم و نمودهای کاربردی آن در عبادات / هادی خوشنودی و ۱۱۵

عقل و عدم حجر (سفاهت و افلاس) شرط است. بنابراین، اگر کودک ده ساله‌ای صدقه بدهد، صدقهٔ او صحیح نیست. اما در متصدّق علیه، یعنی کسی که صدقه را دریافت می‌کند، فقر، ایمان و اسلام شرط نیست؛ از این رو، صدقه دادن به فرد غنی، کافر ذمی و مخالف حق (سنّی) صحیح است، هر چند بیگانه باشد. با این حال، صدقه دادن به ناصبی و کافر حربی، هر چند از خویشاوندان باشند، جایز نیست (امام خمینی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۸۱). بنابراین، صدقات مستحبی را می‌توان به افراد غیر عادل پرداخت، مشروط بر آنکه این اقدام موجب کمک به ظلم و تقویت فسق نباشد؛ اما اگر در راستای ظلم و تقویت فسق قرار گیرد، جایز نخواهد بود.

۷-۲. اقتدا به ظالم

از دیگر مباحث مهم این قاعده در فقه عبادی، بررسی حکم فقهی اقتدا به حاکم یا امام جماعتی است که از سوی او منصوب شده و فاقد شرط عدالت باشد. نماز جماعت از جمله مناسکی است که افزون بر نقش آن در تقرب انسان به خداوند، دارای بُعد اجتماعی مهمی است و موجب تقویت قدرت اجتماعی و اتحاد میان مسلمانان می‌شود. یکی از ارکان نماز جماعت، وجود امامی است که مأمومان به او اقتدا کنند. شارع مقدس برای امام جماعت شرایطی تعیین کرده است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، و به اعتقاد قریب به اتفاق فقهای متأخر، عدالت است. صاحب جواهر با استناد به برخی روایات که از اقتدا به شخص مجهول منع کرده‌اند، شرطیت عدالت را برای امام جماعت نتیجه می‌گیرد؛ زیرا یکی از مصادیق جهل، ناآگاهی از عدالت یا فسق امام جماعت است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۷۶). ایشان روایاتی را که در ظاهر با شرطیت عدالت ناسازگار به نظر می‌رسند، بر مواردی حمل می‌کند که رفتار ارتكابی موجب فسق نشده باشد، یا شخص از آن توبه کرده باشد، یا مقصود مواردی باشد که فرد برگناه خود اصرار نداشته باشد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۷۶). محقق خوئی نیز شرطیت عدالت در امام جماعت را از مسلمات فقه دانسته و به دلیل اجماع، آن را بی‌نیاز از اقامهٔ دلیل دیگری می‌داند (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۷، ص ۳۴۳). ابن براج در «المهذب» (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۸۰) و سلار (سلار دیلمی، ۱۴۰۴، ص ۸۶) نیز اقتدا به فاسق را جایز نمی‌دانند. از آنجا که در منابع فقهی، «فسق» به خروج از

طاعت الهی و ارتکاب گناه کبیره یا اصرار بر صغیره تعریف شده است و «ظلم» نیز در بسیاری از موارد مصداقی از فسق به شمار می‌رود، می‌توان گفت میان فسق و ظلم ملازمه برقرار است.

۷-۳. حکم اعاده نماز در صورت کشف کفر امام جماعت پس از اقامه

اگر فردی به امامت شخصی نماز بگزارد که در ظاهر نشانه‌های اسلام در او مشاهده می‌شود، اما بعداً آشکار گردد که او کافر بوده است، درباره لزوم اعاده نماز دو دیدگاه وجود دارد. گروهی از فقها، از جمله سید مرتضی (علم الهدی) در یکی از دو قول خود، و نیز شافعی، ابوحنیفه و احمد بن حنبل، قائل به وجوب اعاده هستند. در مقابل، شیخ طوسی در «النهاية» بر عدم وجوب اعاده نظر داده است. دلیل این دیدگاه آن است که چنین نمازی از نظر شرعی مأموّبه بوده و در نتیجه مجزی محسوب می‌شود؛ زیرا آگاهی از باطن افراد متعذر است و صلاح ظاهر برای صحت عمل کفایت می‌کند.

در تأیید این نظر، روایتی از ابن ابی عمیر نقل شده است که از برخی اصحاب خود از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند: گروهی از خراسان یا برخی نواحی کوهستانی حرکت کردند و مردی امامت آنان را بر عهده داشت. هنگامی که به کوفه رسیدند، دریافتند که او یهودی بوده است. امام علیه السلام فرمود: «نمازهایشان را اعاده نمی‌کنند». این روایت نشان می‌دهد که صحت نماز بر ظاهر معتبر است و کشف کفر باطنی موجب بطلان نماز و لزوم اعاده نمی‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۰۷).

بر همین اساس، به طریق اولویت می‌توان گفت اگر نماز به امامت مسلمانی اقامه شود که در ظاهر واجد عدالت است، اما پس از آن روشن گردد که در واقع ظالم بوده است، صحت نماز مأمومان ثابت خواهد بود؛ زیرا اگر در فرض شدیدتر، یعنی امامت فردی که بعداً کفر او آشکار می‌شود، فقها حکم به صحت نماز و عدم لزوم اعاده کرده‌اند، در فرض خفیف‌تر که امام جماعت مسلمان است، ولی فاقد عدالت واقعی و مرتکب ظلم است، صحت نماز به طریق اولی پذیرفته می‌شود. ملاک در این باب، ظاهر اسلام و عدالت است و شارع باطن افراد را معیار قرار نداده است؛ بنابراین، کشف ظلم پس از اقامه نماز موجب بطلان آن نخواهد شد.

قاعدهٔ عدم رکون به ظالم و نمودهای کاربردی آن در عبادات / هادی خوشنودی و ۱۱۷

۷-۴. اقتدا به امام عادل منصوب از سوی سلطان جائز

هرگاه سلطان جائز، فرد عادل را به عنوان امام جمعه منصوب کند، اجتماع برای نماز جمعه در این فرض مستحب شمرده می‌شود و نماز جمعه نیز منعقد خواهد شد. جمهور فقهای اهل سنت بر وجوب چنین نمازی اتفاق نظر دارند؛ اما فقهای امامیه معتقدند وجوب نماز جمعه مشروط به حضور امام عادل یا منصوب او است و در فرض نصب از سوی سلطان جائز، این شرط تحقق نمی‌یابد؛ از این رو، وجوب ساقط می‌شود.

با این حال، استحباب اجتماع برای نماز جمعه همچنان باقی است؛ زیرا حتی در صورت فقدان شرط وجوب، اصل اذن در اقامهٔ نماز جمعه وجود دارد و همین امر منشأ استحباب آن خواهد بود (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۰۷).

۷-۵. حکم نماز مسافر در همراهی با حاکم ظالم

اگر شخصی تابع حاکم ستمگر باشد، در صورتی که سفر او از روی اجبار صورت گیرد یا هدف وی دفع ظلم و تحقق اغراض صحیحی مانند اصلاح امور باشد، باید نماز خود را به صورت قصر بخواند. اما اگر هدف او از همراهی، یاری رساندن به ظالم در ستمگری یا مشارکت در تقویت قدرت و شوکت او باشد - و تقویت شوکت ظالم از نظر شرعی حرام تلقی شود - در این صورت باید نماز را به طور تمام به جا آورد (امام خمینی، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۲۶۴).

اکراه و اجبار از جمله مواردی است که فقها آن را از مسوغات همکاری با حاکم به شمار آورده‌اند. این مسئله در ذیل بحث سفر به قصد کمک به حاکم ستمگر به عنوان یکی از مصادیق آن بررسی می‌شود. سفر شخص به قصد کمک به حاکم ستمگر، معصیت و حرام است و از منظر فقهای شیعه، چنین فردی باید نماز خود را تمام بخواند؛ زیرا سفر او سفر معصیت محسوب می‌شود.

غروی اصفهانی فروض مختلفی برای این مسئله ذکر کرده است. وی در یکی از این فروض بیان می‌کند که اگر حاکم ستمگر قصد سفر زیارتی داشته باشد و شخصی که از اعوان ظلمه به شمار می‌رود او را همراهی کند، هر چند اصل سفر زیارتی فی نفسه

حرام نیست، اما از آنجا که حضور این شخص در زمره همراهان حاکم موجب تقویت شوکت و اقتدار آنان می‌شود، این سفر برای او حرام خواهد بود و باید نماز خود را تمام بخواند. بنابراین، چنین سفری از اساس حرام است (اصفهانی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۷۵).

برخی از فقها در این مسئله، تفاوتی میان سفر مباح و سفر معصیت قائل نشده و به طور مطلق اظهار داشته‌اند که اگر سفر حاکم ستمگر مباح باشد و همراهان او در زمره اعوان و انصار ظلمه به شمار روند، نماز آنان (تابعان) تمام خواهد بود (وحید خراسانی، ۱۴۲۱، ص ۴۴). به هر حال، دیدگاه قطعی میان فقها آن است که اگر سفر از مصادیق معصیت باشد، نماز به صورت تمام خوانده می‌شود. با این حال، در همین فرض نیز برخی از فقها استثنا قائل شده و گفته‌اند که اگر این سفر همراه با اجبار و اکراه از سوی حاکم ستمگر باشد، یا نیت شخص از سفر، جلوگیری از ظلم، کمک به مستحقان یا اغراض مشابه باشد، نماز او شکسته خواهد بود. مشهور فقهای شیعه این نظر را پذیرفته‌اند.

حکیم در این باره می‌نویسد: اگر تابع حاکم ستمگر به قصد امتثال فرمان او مسافرت کند، چنانچه این سفر مصداق کمک به ظلم باشد، چنین سفری حرام است و بر او واجب خواهد بود که نماز خود را تمام بخواند. اما اگر سفر وی بدون توجه به این جهت، یعنی کمک به ظلم، انجام شود، اصل سفر مباح خواهد بود؛ هر چند احتیاط آن است که میان قصر و اتمام جمع کند (طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۵۰). خوبی نیز همین مسئله را در کتاب الصلاة مطرح کرده است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۱۲). از این حکم استفاده می‌شود که در فرض اکراه و اجبار، که در نتیجه عدم همکاری ضرری متوجه فرد مسلمان می‌گردد، همکاری با حاکم ستمگر جایز خواهد بود.

۶-۷. عمران مساجد

خداوند در قرآن کریم، در آیه ۱۷ سوره توبه، با نفي صریح صلاحیت مشرکان برای عمران مساجد، می‌فرماید: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ﴾. این آیه به سبب فقدان اهلیت، مشرکان را از تصدی این منصب عبادی کنار می‌گذارد (رازی، ۱۴۲۳، ج ۱۶، ص ۸).

قاعدهٔ عدم رکون به ظالم و نمودهای کاربردی آن در عبادات / هادی خوشنودی و ۱۱۹

هرچند آیه ۱۷ به طور خاص دربارهٔ مشرکان نازل شده است، اما آیه ۱۸ سورهٔ توبه با بیان ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنِ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ دلالتی عام تر دارد و به روشنی نشان می‌دهد که تنها کسانی صلاحیت شرعی برای عمران مساجد را دارند که به خدا و روز قیامت ایمان داشته باشند، نماز را برپا دارند، زکات بپردازند و جز از خدا نترسند. تعبیر «إِنَّمَا» در ابتدای آیه، مفید حصر است و اختصاص این منصب به مؤمنان را می‌رساند. براین اساس، کافر و نیز ظالم، به دلیل فقدان شرایط مذکور، از شمول این عنوان خارج‌اند. به ویژه آنکه ظلم غالباً با فسق و گناه با کفر ملازمه دارد و شخص ظالم، دست کم فاقد عدالت و اهلیت لازم برای تصدی چنین منصبی است.

عمران مساجد به دو معنا تقسیم می‌شود: نخست، حضور مستمر و رفت و آمد فراوان به مسجد؛ و دوم، ساخت، تعمیر و نگهداری بنای مسجد (رازی، ۱۴۲۳، ج ۱۶، ص ۹). در تفسیر این آیات، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد: برخی تنها معنای دوم را مراد دانسته‌اند، برخی معنای نخست را، و گروهی هر دو معنا را در قلمرو دلالت آیه داخل شمرده‌اند.

۷-۷. اطاعت از پدر ظالم در عبادات

آیه شریفه ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ در بردارندهٔ دواصل مهم است. نخست آنکه خداوند با تعبیر «وَوَصَّيْنَا»، انسان را به نیکی و حسن رفتار با والدین توصیه کرده و این وظیفه را در کنار سایر تکالیف دینی قرار داده است. «وصی»، «ایصاء»، «امر» و «عهد» همگی در یک معنا به کار می‌روند (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۰۴). دوم آنکه خداوند در ادامه با عبارت «وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي... فَلَا تُطِعْهُمَا» حدود اطاعت از والدین را مشخص می‌کند؛ بدین معنا که اگر آنان فرزند را به شرک وادار کنند، اطاعت از ایشان جایز نخواهد بود.

بر اساس این آیه، نیکی به والدین امری مطلق و بدون هیچ‌گونه قید و شرط است. تعبیر «حُسْنًا» در آیه نشان می‌دهد که این وظیفه وابسته به هیچ‌یک از شرایط نژادی، سنی، منطقه‌ای، علمی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی یا حتی ایمانی والدین

نیست؛ بلکه همه والدین را دربرمی‌گیرد، حتی اگر کافریا مشرک باشند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۱۱۶). هرچند نیکی واحسان به والدین وظیفه‌ای مطلق و بی‌قید و شرط است، اطاعت از آنان مشروط به آن است که فرمانشان انسان را از مسیر الهی وتوحید دور نسازد. تعبیر «فَلَا تُطِئُهُمَا» به روشنی بیان می‌کند که اگر والدین فرزند را به شرک وادارند یا او را به عملی برخلاف ایمان وعبودیت سوق دهند، اطاعت از آنان جایز نیست (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۱۱۶).

بر مبنای این آیه، اگر والدین ظالم باشند، اطاعت از آنان دراموری که به معصیت خداوند منتهی می‌شود، مانند ترک واجبات یا ارتکاب محرمات، جایز نیست؛ زیرا در چنین مواردی معیار نهایی، رضایت خداوند است، نه خواست والدین. اما در حوزه مستحبات و مکروهات، چون انجام یا ترک آن‌ها معصیت الهی محسوب نمی‌شود، اطاعت از والدین لازم خواهد بود.

نتیجه‌گیری

۱. قاعده عدم رکون به ظالم یکی از قواعد مهم و کاربردی فقهی است که در همه ابواب فقه قابلیت استناد دارد. مفاد این قاعده، عدم اعتماد و تکیه بر ظالمان و اتخاذ رویکرد احتیاط‌آمیز در تعامل با آنان است. بر این اساس، اعتماد و تمایل به ظالم برای دستیابی به امنیت جانی، مالی، سیاسی، اقتصادی و مانند آن‌ها، هرچند اندک باشد، حرام و باطل است.

۲. مهم‌ترین دلیل بر مشروعیت قاعده عدم رکون به ظالم، قرآن کریم است؛ هرچند برای اثبات آن به ادله دیگری همچون سنت، اجماع و عقل نیز استناد شده است.

۳. با توجه به ادله مشروعیت این قاعده و استناد گسترده فقها به آن در ابواب مختلف فقه، مراد از ظالم هر شخصی است که احتمال خطر و ضرر از ناحیه او وجود داشته باشد؛ خواه مسلمان باشد یا کافر. همچنین، این ضرر می‌تواند دنیوی یا اخروی باشد.

۴. فاسق کسی است که به صورت عمدی و مستمر مرتکب گناه می‌شود، در حالی که ظالم کسی است که به دیگران ستم می‌کند. امام خمینی معتقد است که رکون به

قاعدهٔ عدم رکون به ظالم و نمودهای کاربردی آن در عبادات / هادی خوشنودی و ۱۲۱

فاسق فی نفسه جایز است، اما رکون به ظالم حرام است. این تفکیک برپایهٔ قبح ظلم و روایات مرتبط است.

۵. قاعدهٔ عدم رکون به ظالم از سلطهٔ کفار بر مسلمانان جلوگیری می‌کند و از این جهت با قاعدهٔ نفی سبیل ارتباط وثیقی دارد.

۶. بر اساس این قاعده، در حوزهٔ عبادات، پرداخت وجوهات شرعی به حاکمان ستمگرا از مصادیق اعانت بر ظلم دانسته شده و اغلب فقهای شیعه آن را حرام شمرده‌اند. به موجب دیدگاه فقهای همچون شیخ انصاری، نراقی، علامه حلی و امام خمینی، پرداخت اختیاری خمس و زکات به حاکم جائز موجب سقوط تکلیف نمی‌شود و باید مجدداً پرداخت گردد. همکاری با ظالم تنها در مواردی مجاز است که به تقویت عزت شیعه بینجامد، نه در امور معصیت‌آمیز یا ظلم‌آلود.

۷. یکی از مباحث مهم این قاعده، بررسی صحت نماز جماعت پشت سر امامی است که فاقد شرط عدالت باشد، به‌ویژه اگر از سوی حاکم ظالم منصوب شده باشد. فقهای شیعه، از جمله صاحب جواهر، محقق خوئی، ابن براج و سلاّره، عدالت را شرط معتبر برای امام جماعت دانسته و اقتدا به فاسق را جایز ندانسته‌اند. این شرط با هدف حفظ قداست عبادت و جلوگیری از تقویت جایگاه ظالمان در مناسک اجتماعی وضع شده است.

۸. نماز مأمومان پشت سر امامی که بعداً کافر بودن او آشکار شود، صحیح است و اعاده لازم ندارد؛ زیرا ظاهر اسلام برای صحت نماز کفایت می‌کند. به طریق اولی، نماز پشت سر امامی که مسلمان است، اما پس از نماز روشن می‌شود که ظالم بوده است، نیز صحیح خواهد بود. همچنین، در فرض نصب امام عادل از سوی سلطان جائز، نماز جمعه واجب نیست، اما اجتماع برای آن مستحب شمرده می‌شود.

۹. اطاعت از والدین در اموری که مستلزم معصیت، مانند ترک واجب یا ارتکاب حرام، باشد جایز نیست؛ اما در مستحبات و مکروهات، که مخالفی با فرمان خداوند در آن‌ها وجود ندارد، اطاعت از آنان لازم است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، عبد الواحد. (۱۴۱۰). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دارالکتاب الاسلامی.
۳. ابن براج، عبدالعزیز. (۱۴۰۶). *المهذب*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن دُرید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸ م). *جمهرة اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین.
۵. ابی فاضل، حسن بن ابی طالب یوسفی. (۱۴۱۷ ق). *کشف الرموز فی شرح مختصر النافع*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. اصفهانی، محمد حسین. (۱۳۶۸). *بحوث فی الفقه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۵). *المکاسب المحرمه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
۸. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۱). *کتاب البیع*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
۹. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۳۴). *تحریر الوسیله*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
۱۰. انصاری، مرتضی. (۱۳۶۵). *المکاسب المحرمه*. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. جزایری، محمد جعفر. (۱۴۱۳). *منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة*. قم: دارالکتاب.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۲). *صاحح اللغة*. بیروت: دار العلم.
۱۳. حر عاملی، محمد حسن. (بی تا). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰). *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*. قم: دارالهادی.
۱۵. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸). *موسوعة الامام الخوئی*. قم: توحید.
۱۶. رازی، فخرالدین. (۱۴۲۳). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار الفکر.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن علی. (۱۴۱۲). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دار الشامیه.
۱۸. رشید رضا، محمد رشید. (۱۹۹۰). *تفسیر المنار*. مصر: هیئة المصریة العامة للکتاب.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). *الکشاف*. بیروت: دار الکتب العربی.
۲۰. سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز. (۱۴۰۴). *المراسم*. قم: منشورات الحرمین.
۲۱. سید قطب، سید ابراهیم. (۱۹۸۸). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار الشروق.
۲۲. شهیدی تبریزی، میرزا فتاح. (۱۳۷۵). *هدایت الطالب الی اسرار المکاسب*. قم: دارالکتاب.
۲۳. طباطبایی حکیم، سید محسن. (۱۴۰۴). *مستمسک العروة الوثقی*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. طبری، ابوجعفر. (۱۴۲۰). *جامع البیان فی تأویل القرآن (تفسیر الطبری)*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. عاملی، سید علی. (۱۴۲۹). *مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام*. مشهد: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

- قاعده عدم ركون به ظالم و نمودهای کاربردی آن در عبادات / هادی خوشنودی و ۱۲۳
۲۷. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۰). *نهاية الاحكام في معرفة الاحكام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۸. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۲). *منتهى المطلب في تحقيق المذهب*. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۲۹. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۴). *تذكرة الفقهاء*. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۳۰. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۷). *فقه سیاسی*. تهران: امیرکبیر.
۳۱. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۲. قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحديث*. تهران: بنیاد بعثت.
۳۳. قرطبی، ابو عبد الله. (۱۴۱۸). *الجامع لأحكام القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۴. کامران، علی. (۱۳۹۷). *ظلم و ستم - آثار اعمال در قرآن* (۶). سایت دانشنامه پژوهه، ۱۳۹۷/۰۷/۰۶.
۳۵. مجاهد طباطبایی، سید محمد. (۱۲۹۶). *القواعد والفوائد والاجتهاد والتقليد (مفاتيح الاصول)*. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۳۶. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسة الوفاء.
۳۷. مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶). *روضه المتقين*. قم: بنیاد فرهنگ اسلامی.
۳۸. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن الحسن بن یحیی بن سعید هذلی. (۱۴۰۷). *المعتبر فی شرح المختصر*. قم: مؤسسه سید الشهداء عليه السلام.
۳۹. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن الحسن بن یحیی بن سعید هذلی. (۱۴۰۸). *شرايع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۴۰. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴). *التفسیر الکاشف*. ایران: دارالکتب الاسلامی.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. نائینی، محمد حسین. (بی تا). *أجود التقريرات*. قم: کتابفروشی مصطفوی.
۴۳. نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۲ ش). *جواهر الکلام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۴. نراقی، احمد. (۱۳۷۹). *مستند الشیعه*. قم: مؤسسه آل البيت.
۴۵. نوری، حسین. (۱۴۰۸ ق). *مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل*. قم: مؤسسه آل البيت.
۴۶. وحید خراسانی، حسین. (۱۴۲۱). *توضیح المسائل*. قم: مدرسه باقرالعلوم.



The Approximative Model of Ayatollah Vaez-Zadeh Khorasani in the Jurisprudence of Acts of Worship (Fiqh al-^ʿIbādāt)

Seyed Ali Bathaei¹ | Ali Farsi Madan²

1. Assistant Professor, Department of Religions and Denominations, Faculty of Religions and Islamic Doctrines, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. Email: a.bathaei@mazaheb.ac.ir
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Law and Comparative Jurisprudence, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: a.farsi@urd.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 3 October 2025

Revised: 14 October 2025

Accepted: 15 November 2025

Available online 17 November 2025

Keywords:

Approximative Jurisprudence (*Fiqh al-Taqrīb*), Ayatollah Vaez-Zadeh Khorasani, Jurisprudence of Acts of Worship (*Fiqh al-ʿIbādāt*), Rapprochement of Islamic Schools of Thought (*Taqrīb al-Madhāhib*).



ABSTRACT

This research aims to extract and explain the practical model of approximative jurisprudence in the domain of acts of worship (*ʿIbādāt*) from the perspective of Ayatollah Mohammad Vaez-Zadeh Khorasani. Using a descriptive-analytical method based on library research and content analysis of his works, this article seeks to answer the fundamental question: What is Ayatollah Vaez-Zadeh's model and method for managing and bringing rapprochement to jurisprudential differences between Islamic schools of thought (*Madhāhib*) in the areas of prayer (*Ṣalāt*) and fasting (*Ṣawm*)? The findings indicate that his method is founded upon four methodological principles: 1) distinguishing between essential and subsidiary disagreements, 2) prioritizing the interest of the unity of the Ummah over minor differences, 3) returning to commonalities and the objectives of Islamic law (*Maqāṣid al-Sharīʿah*), and 4) utilizing custom (*ʿUrf*) and the established practice of rational people. The application of these principles to cases such as the permissibility of praying behind Sunnis, accepting their testimony (*Shahādah*) in proving the crescent moon (*Hilāl*), and unity in declaring the time for breaking the fast and the rites of Hajj demonstrates that his threefold method—reducing sensitivity, emphasizing commonalities, and offering flexible jurisprudential interpretations—provides a practical model for rapprochement in the most sensitive domains of worship.

Cite this article: Bathaei, S., A.; Farsi Madan, A. (2025). The Approximative Model of Ayatollah Vaez-Zadeh Khorasani in the Jurisprudence of Acts of Worship (Fiqh al-^ʿIbādāt). *Jurisprudence of worship Doctrines*, 6(11), 125-156. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7523.1248>



الگوی تقریبی آیت‌الله واعظ‌زاده خراسانی در فقه‌العبادات

سید علی بطحائی^۱ | علی فارسی‌مدان^۲

۱. استادیار، گروه ادیان و مذاهب، دانشکدهٔ ادیان و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: a.bathaei@mazaheb.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه حقوق و فقه مقارن، دانشکدهٔ مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: a.farsi@urd.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۱</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶</p> <p>کلیدواژه‌ها: فقه‌التقریب، آیت‌الله واعظ‌زاده خراسانی، فقه‌العبادات، تقریب مذاهب.</p> 	<p>این پژوهش با هدف استخراج و تبیین الگوی عملی فقه‌التقریب در حوزهٔ عبادات از منظر آیت‌الله محمد واعظ‌زاده خراسانی انجام شده است. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر مطالعهٔ کتابخانه‌ای و تحلیل محتوای آثار وی، درصدد است به این سؤال اساسی پاسخ دهد که الگو و روش آیت‌الله واعظ‌زاده در مدیریت و تقریب‌بخشی به اختلافات فقهی بین مذاهب اسلامی در حوزهٔ نماز و روزه چیست؟ یافته‌ها نشان می‌دهد روش ایشان بر چهار اصل روش‌شناختی استوار است: تمایز بین اختلافات اساسی و فرعی، تقدم مصلحت وحدت امت بر اختلافات جزئی، بازگشت به مشترکات و مقاصد الشریعه، و بهره‌گیری از عرف و سیرهٔ عقلاء. کاریست این اصول در مصادیقی مانند جواز اقتدا به اهل سنت، قبول شهادت آنان در اثبات هلال و وحدت در اعلام وقت افطار و مناسک حج نشان می‌دهد که شیوهٔ سه‌گانه ایشان (کاهش حساسیت، تأکید بر مشترکات و ارائهٔ قرائت‌های فقهی منعطف) الگویی کاربردی برای تقریب عملی در حساس‌ترین حوزه‌های عبادی فراهم می‌کند.</p>

استناد: بطحائی، سید علی؛ فارسی‌مدان، علی. (۱۴۰۴). الگوی تقریبی آیت‌الله واعظ‌زاده خراسانی در فقه‌العبادات. *آموزه‌های فقه‌عبادی*، (۱۱۶)، ۱۲۵-۱۵۶. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7523.1248>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

امت اسلام با وجود دارا بودن وحدت در اصول اعتقادی و بسیاری از احکام عبادی، به دلیل سیر طبیعی اجتهاد و اختلاف در مبانی استنباط، شاهد شکل گیری مذاهب فقهی مختلفی بوده است. اگرچه این اختلافات در بسیاری از موارد نشان دهنده غنای فقه اسلامی است، اما هنگامی که به عرصه فقه العبادات - که عینی ترین بخش شریعت در زندگی روزمره مسلمانان است - وارد می شود، می تواند به عاملی برای انفصال و تفرقه تبدیل گردد (نصری، ۱۳۹۸، ص ۲۷).

مسائل اختلافی همچون کیفیت ادای نماز (مانند قرار دادن دستان در حالت قیام، گفتن «آمین» پس از حمد، یا تعداد تکبیرات در نماز میت) و احکام روزه (مانند معیار شرعی تحقق غروب و مسئله وحدت یا تعدد افق)، اگرچه در زمره فروع فقهی قرار می گیرند، اما در عمل به نمادهای هویتی تبدیل شده و گاه مانعی برای مشارکت در عبادات جمعی و تضعیف همبستگی امت اسلامی می شوند.

در برابر این چالش، جریان های فکری مصلحی ظهور کردند که دغدغه اصلی آنان ارائه راهکاری برای «مدیریت اختلافات» و تبدیل تهدید تفرقه به فرصتی برای گفت و گوی علمی و همزیستی مسالمت آمیز بود. در این میان، آیت الله شیخ محمد واعظزاده خراسانی (۱۳۰۴-۱۳۹۵ ش) به عنوان یکی از معماران اصلی جنبش تقریب مذاهب اسلامی و از شاگردان مکتب وحدت گرای آیت الله العظمی بروجردی، جایگاهی ویژه دارد. ایشان نه تنها به عنوان یک نظریه پرداز، بلکه در مقام یک مجتهد و فقیه، به تبیین «فقه التقریب» به مثابه دانشی کاربردی برای کاهش تنش های مذهبی همت گماشت (مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۹، ص ۵). این پژوهش در صدد است تا با واکاوی نظام مند آراء فقهی - اصولی ایشان، الگویی عملی برای تعامل با اختلافات عبادی استخراج نماید.

جستارها در پیشینه تحقیق حاکی از آن است که موضوع وحدت اسلامی و چگونگی تعامل با اختلافات مذاهب، به ویژه در قلمرو فقه العبادات، از دغدغه های پدیدار اندیشمندان معاصر است. در مورد فقه العبادات نوشتارهایی وجود دارد که

می‌توان به مقاله «بررسی پیامدهای فقهی ادراج و روش تعامل فقیهان با آن در احادیث فقه‌العباده» اثر سیدعلی دلبری (۱۴۰۲) اشاره کرد. همچنین آیت‌الله محمد واعظ‌زاده خراسانی از جمله شخصیت‌های برجسته‌ای است که تأملات نظری و عملی ایشان در این حوزه قابل تأمل و واکاوی است.

پیشینه پژوهش‌های مرتبط نشان می‌دهد آثاری چند به صورت کلی به موضوع تقریب مذاهب پرداخته‌اند. برای نمونه، کتاب «تقریب مذاهب اسلامی؛ گذشته، حال، آینده» نوشته محمدعلی تسخیری (۱۳۹۰) به جنبش تقریب از منظر تاریخی و چالش‌های فراروی آن می‌پردازد، اما تمرکز آن بر کلیات و ابعاد سیاسی - اجتماعی است و به آرای خاص واعظ‌زاده در حوزه عبادات نمی‌پردازد. همچنین کتاب «فقه تقریب؛ مبانی و روش‌ها» اثر احمد مبلغی (۱۳۹۲) مبانی فقهی تقریب را تبیین می‌کند، ولی بررسی تطبیقی و عمیق آرای واعظ‌زاده را در بر ندارد. حتی کتاب «وحدت اسلامی از دیدگاه آیت‌الله واعظ‌زاده خراسانی» (مرکز تحقیقات واعظ‌زاده، ۱۳۹۵) که به گردآوری اندیشه‌های ایشان اختصاص دارد، نگاهی عمومی به آرای وی دارد و بررسی تخصصی و متمرکز بر فقه‌العبادات را پی نمی‌گیرد.

در حوزه مقالات علمی نیز، آثاری مانند «روش‌شناسی تعامل فقهی مذاهب اسلامی» نوشته سید محمدحسین حسینی (۱۳۹۶) یا «جریان‌شناسی تقریب مذاهب اسلامی» از مهدی مهریزی (۱۳۸۹) به ترتیب به ارائه روش‌شناسی کلی و بررسی نظری ابعاد فقهی تقریب پرداخته‌اند، اما نگاه آنان شخصیت محور نبوده و بر آرای یک اندیشمند خاص متمرکز نیستند. مقاله «تحلیلی در باب رویکرد تقریبی آیت‌الله واعظ‌زاده خراسانی» وفادار (۱۴۰۲) نیز اگرچه به اندیشه‌های ایشان پرداخته، اما بررسی عمیق و جزئی‌نگر در حوزه اختلافات عبادی را در دستور کار قرار نداده است.

در بخش پایان‌نامه‌ها نیز، پژوهش‌هایی مانند «بررسی مبانی فقهی تقریب مذاهب اسلامی» (سید محمود موسوی، ۱۳۹۴) یا «جایگاه فقه‌العبادات در تقریب مذاهب اسلامی» (فاطمه سلیمی، ۱۳۹۹) عمدتاً به مبانی نظری کلی یا نقش عمومی عبادات در تقریب پرداخته‌اند و بررسی آرای واعظ‌زاده را محور اصلی خود قرار نداده‌اند.

در مقایسه با پژوهش‌های پیشین، مقاله حاضر با عنوان «وحدت‌سازی در فقه العبادات؛ بررسی شیوه تعامل با اختلافات عبادی مذاهب از منظر آرای آیت الله محمد واعظزاده خراسانی» چند تمایز بنیادین دارد. نخست آنکه این پژوهش به صورت خاص و متمرکز به عرصه فقه العبادات می‌پردازد که به دلیل کاربرد روزمره و عینی آن در زندگی مسلمانان، از حساس‌ترین حوزه‌های تقریب به شمار می‌آید. دوم، رویکرد این مقاله شخصیت‌محور و موردپژوهی است؛ به این معنا که تنها به بیان کلیات اندیشه تقریبی واعظزاده بسنده نکرده، بلکه با واکاوی نظام‌مند آثار و دیدگاه‌های وی، روش‌شناسی خاص ایشان در مواجهه با اختلافات عبادی (مانند مسائل مربوط به طهارت، نماز و روزه) را استخراج و تبیین می‌کند. سومین تمایز، تلاش برای ارائه الگویی عملیاتی و کاربردی است که نشان دهد چگونه می‌توان از رهیافت‌های فقهی واعظزاده برای تقریب عملی در حوزه عبادات بهره برد. همچنین این پژوهش در صدد است تا با تبیین مبانی معرفتی و اصول روش‌شناختی ایشان، عمق نظریه‌پردازی واعظزاده را در این عرصه آشکار ساخته و گامی در جهت پرکردن خلأ موجود در ادبیات موضوع بردارد.

این پژوهش در صدد است به روش توصیفی - تحلیلی و با گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای و از طریق مطالعه مستقیم و تحلیل محتوای آثار اصلی آیت الله واعظزاده، از جمله مقالات منتشر شده در مجله تخصصی «رسالة التقرب»، کتاب «تقریب بین المذاهب؛ رؤیه و منهج» (ترجمه و گردآوری آثار ایشان)، و مجموعه «مباحث فقهی و اصولی» (تقریرات دروس ایشان)، انجام شود.

در کنار سؤال اصلی، این پژوهش به سؤالات ذیل پاسخ خواهد داد:

۱. مبانی فقهی و اصولی حاکم بر این روش کدامند؟ (با تمرکز بر مبانی‌ای مانند «سیره عقلاء»، «مقاصد الشریعة» و «تقدم وحدت امت»).
۲. مصادیق عینی و موردی کاربردی این روش در مهم‌ترین مسائل اختلافی نماز (مانند «آمین» گفتن و تکتف) و روزه (مانند معیار افطار) کدام است؟
۳. مصادیق عینی و موردی کاربردی این روش در مهم‌ترین مسائل اختلافی مربوط به رؤیت هلال در نماز، و نیز حج (عیدین و عرفه) کدام است؟

براین اساس، هدف اصلی این پژوهش استخراج و تبیین «الگوی عملی فقه‌التقرب» در حوزه عبادات از منظر آیت‌الله واعظ‌زاده است. ضرورت انجام این تحقیق در چند محور قابل تبیین است:

ضرورت علمی: تدوین یک مطالعه موردی عمیق برای غنای ادبیات «فقه‌التقرب» که از سطح کلی‌گویی به سمت تحلیل مصداقی حرکت کند.

ضرورت اجتماعی - دینی: ارائه راهکاری عملی به نهادهای مذهبی و فرهنگی برای کاهش تنش‌های ناشی از اختلافات عبادی در جامعه اسلامی.

ضرورت معرفتی: نمایاندن ظرفیت‌های درونی فقه امامیه برای تعامل سازنده با دیگر مذاهب، بدون عقب‌نشینی از اصول اجتهادی.

۱. چارچوب نظری پژوهش

۱-۱. مفهوم‌شناسی کلیدی‌ترین مباحث پژوهش

۱-۱-۱. فقه تقریبی

فقه تقریبی را می‌توان شاخه‌ای از دانش فقه مقارن دانست که با اتکا به مبانی مشترک اسلامی و با استفاده از روش‌های علمی معتبر، درصدد تقریب دیدگاه‌های مذاهب مختلف اسلامی و کاهش دامنه اختلافات فرعی است. به تعبیر دقیق‌تر، فقه تقریبی «رویکردی اجتهادی است که با حفظ اصول مسلم مذهبی، به دنبال یافتن نقاط مشترک و ارائه راهکارهای عملی برای همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان مذاهب است» (شبیری زنجانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۴۳). این شاخه از فقه صرفاً به مقایسه آراء نمی‌پردازد، بلکه با نگاهی حکیمانه و مصلحت‌اندیش، به دنبال مدیریت اختلافات در سایه اصول کلان شریعت است.

بی‌تردید مصلحت‌اندیشی به عنوان یکی از مباحث محوری فقه‌التقرب، در حوزه عبادات از جایگاهی راهبردی برخوردار است. این رویکرد با هدف تقریب مذاهب اسلامی و کاهش دامنه اختلافات، از مصلحت به عنوان معیاری حکیمانه برای تنظیم و اجرای احکام عبادی بهره می‌برد. در این چارچوب، مصلحت‌اندیشی

الگوی تقریبی آیت الله واعظ زاده خراسانی در فقه العبادات / سید علی بطحائی و ۱۳۱

در فقه العبادات به دنبال تسهیل عبادت برای عموم مسلمانان و جلوگیری از مشقت های غیر ضروری است. توجه به مصلحت و وحدت امت اسلامی می تواند در موارد اختلافی، موجب تقریب دیدگاه ها شده و از تشدید تفرقه در عبادات جلوگیری کند.

همچنین این نگرش با تفسیر مقاصدی احکام و توجه به اهداف کلی شریعت، به خوانشی همگرا از مناسک عبادی میان مذاهب مختلف می انجامد. در مواجهه با مسائل مستحدثه نیز، مصلحت اندیشی با رویکرد تقریبی قادر است راه حل های مشترکی ارائه دهد که مورد پذیرش طیف وسیعی از مذاهب اسلامی باشد. بنابراین مصلحت اندیشی در این عرصه، نه به معنای عدول از نص شرعی، بلکه به عنوان ابزاری حکیمانه برای تحقق اهداف عالی شریعت و تقریب قلوب مسلمانان در عرصه عبادات عمل می کند.

۱-۲. وحدت اسلامی

وحدت اسلامی به معنای یکپارچگی و انسجام امت اسلامی با وجود تنوع مذاهب و تفاوت در برداشت های فقهی است. این مفهوم به هیچ وجه به معنای «ادغام مذاهب» یا «تکثرزدایی» نیست، بلکه «همگرایی در عین کثرت» است (اسعدی، ۱۳۹۸، ص ۲۱). وحدت اسلامی بر سه پایه استوار است: وحدت در اصول اعتقادی، وحدت در اهداف کلان شریعت (مقاصد الشریعه)، و وحدت در مواجهه با دشمنان مشترک. این وحدت، «وحدت استراتژیک و عملی» است که امکان همکاری و همزیستی مسالمت آمیز را فراهم می سازد (مرکز تحقیقات اسلامی مجلس، ۱۳۹۹، ص ۳۷).

۱-۳. تمایز «اختلاف مبنا» و «اختلاف سلیقه» در فقه العباده

در عرصه فقه العباده و با هدف تقریب مذاهب اسلامی، تمایزگذاری دقیق میان گونه های مختلف اختلافات فقهی، امری بنیادین و راهبردی محسوب می شود. یکی از کلیدی ترین این تمایزات، تفکیک «اختلاف مبنا» از «اختلاف سلیقه» است. این تفکیک به عنوان یک ابزار تحلیلی قدرتمند، به مجتهد و مصلح تقریبی امکان

می‌دهد تا با شناخت ریشه‌های اختلاف در مناسک عبادی، راهبرد مناسبی برای مواجهه با آن اتخاذ کند. فهم این تمایزها تنها در تبیین علل پراکندگی آراء فقهی کارآمد است، بلکه نقش تعیین‌کننده‌ای در ترسیم نقشه راه برای نیل به وحدت عملی در عین کثرت اجتهادی ایفا می‌نماید. بنابراین، تحلیل این دو مفهوم، شالوده‌ای ضروری برای هرگونه گفتمان علمی در حوزه فقه‌التقريب و تقريب در عبادات به شمار می‌آید.

در ادامه به تفاوت‌های دو تعریف پرداخته می‌شود:

اختلاف مبنا: ناشی از تفاوت در مبانی اجتهادی و اصول استنباط است. این نوع اختلاف، ریشه دار و معمولاً دیرپاست؛ مانند اختلاف در حجیت ظواهر قرآن یا حجیت سنت. تمایز میان «اختلاف مبنا» و «اختلاف سلیقه» از وجوه کلیدی در تحلیل گفتمان‌های علمی است. اختلاف مبنا به تعارض در پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه و چارچوب‌های پارادایمی نظریه‌ها اشاره دارد؛ این نوع اختلاف، ریشه‌ای و غیرقابل رفع با استدلال صرف است، چراکه طرفین در مبانی معرفت‌شناختی یا هستی‌شناختی با یکدیگر اختلاف نظر دارند (خسرپناه، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۴). برای نمونه، اختلاف یک تجربه‌گرا با یک عقل‌گرا در تبیین پدیده‌ها، مصداق اختلاف مبناست. در مقابل، اختلاف سلیقه، ناشی از ترجیحات شخصی، زیبایی‌شناختی یا انتخاب‌های فردی در چارچوب یک مبناست و ماهیتی ذوقی و غیرعلمی دارد (حسینی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳). بنابراین، تشخیص این تمایز برای تعیین امکان یا امتناع وحدت در امور عبادی ضروری است.

اختلاف سلیقه (یا اختلاف فرعی): اختلاف سلیقه به عنوان شکلی از اختلاف نظر فرعی و غیرذاتی تعریف می‌شود که ناشی از تفاوت در ترجیحات شخصی، عادات یا رویکردهای اجرایی است و با اصول پایه‌ای و اهداف اصلی تعارض ندارد (کریمی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۱۷). این نوع اختلاف، برخلاف اختلافات اساسی که ریشه در تضادهای بنیادین دارند، عمدتاً در حوزه‌های روش‌شناختی، سبکی یا مرتبط با اولویت‌های فردی ظاهر می‌شود و می‌تواند در گروه‌ها و جوامع علمی به کثرت آراء و غنای دیدگاه‌ها بینجامد (علوی‌تبار، ۱۳۹۷، ص ۴۳). مدیریت این اختلافات از طریق

الگوی تقریبی آیت الله واعظزاده خراسانی در فقه العبادات / سید علی بطحائی و ۱۳۳

گفت وگویی سازنده و تمرکز بر اهداف مشترک، امکان بهره‌گیری از تنوع موجود را بدون تهدید انسجام جمعی فراهم می‌سازد.

این اختلاف ناشی از تفاوت در فهم ادله یا تطبیق قواعد کلی بر مصادیق جزئی است. بیشتر اختلافات موجود در فقه العبادات از این قسم است؛ مانند اختلاف در تعداد رکعات نماز مسافریا کیفیت وضو (رحیمی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۸).

۱-۲. روش‌شناسی آیت الله واعظزاده در فقه العبادات

متدولوژی آیت الله واعظزاده در فقه التقریب، مبتنی بر نظامی علمی و اجتهادی است که آثار مکتوب ایشان، تجلی‌گاه این روش‌شناسی منسجم محسوب می‌شود. مهم‌ترین این آثار که هر کدام بخشی از نقشه راه فقهی - تقریبی ایشان را ترسیم می‌کنند، عبارتند از:

کتاب «ندای وحدت» که مجموعه‌ای از مقالات، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های ایشان است، به عنوان سند بنیادین این روش‌شناسی، هم به تبیین نظری مبانی تقریب پرداخته و هم راهکارهای عملی برای تحقق وحدت را ارائه می‌نماید (واعظزاده، ۱۳۸۵). این اثر نشان می‌دهد که تقریب در عبادات، نیازمند پشتوانه‌ای نظری و سپس ترجمه آن به برنامه‌ای عملیاتی است.

اثر پژوهشی «مبانی فقهی وحدت اسلامی» که تحت نظارت مستقیم ایشان تدوین شده است، متد کشف و استخراج مبانی مشترک فقهی را به نمایش می‌گذارد. این کتاب به وضوح اثبات می‌کند که فقه امامیه از ظرفیت کافی برای تعامل سازنده با دیگر مذاهب برخوردار است (مرکز تحقیقات اسلامی مجلس، ۱۳۹۹، ص ۵). این رویکرد، تقریب را نه امری شعارزده، بلکه برآمده از ژرفای منابع فقه شیعه معرفی می‌کند.

تصحیح و تحقیق کتاب «الجمال والعقود فی العبادات» تألیف شیخ طوسی، نشان‌دهنده روش احیای میراث فقه مقارن به عنوان بستری برای تقریب است. مقدمه مفصلی که واعظزاده بر این کتاب نگاشته‌اند، خود درس‌نامه‌ای در روش تحقیق فقه مقارن محسوب می‌شود (واعظزاده، ۱۳۷۱، مقدمه). این کار بر اهمیت رجوع به متون اصیل و تاریخی برای درک ریشه‌های اختلافات و نقاط اشتراک تأکید دارد. در نهایت، مقالات متعدد ایشان در «رسالة التقریب»، بستری برای کاربست عملی

و تحلیل اختلافات فقهی بین مذاهب است. این مقالات که منبعی غنی برای فهم دقیق روش فقهی - تقریبی ایشان به شمار می‌روند، عمدتاً به واکاوی اختلافات و ارائه راهکارهایی می‌پردازند که در چارچوب اجتهاد پذیرفته شده، به تقریب می‌انجامد.

۱-۳. روش‌شناسی آیت‌الله واعظ‌زاده در مواجهه با روایات متعارض

عبادی

واعظ‌زاده با رویکردی مقاصدی و تاریخی به بازخوانی ادله فقهی، به ویژه در قلمرو حساس روایات متعارض در مسائل عبادی اختلافی میان مذاهب اسلامی، پرداخته است. روش‌شناسی ایشان در این عرصه، نه بر طرد مطلق روایات متعارض و نه بر تسلیم در برابر ظواهر آن‌ها، بلکه بر اساس تأویل مقاصدی و جمع عقلایی با محوریت وحدت امت اسلامی استوار شده است.

مبنای کلان واعظ‌زاده، تقدم «مقاصد الشریعه» از قبیل تحقق عدالت، تسهیل امور، رفع حرج و مهم‌تر از همه، وحدت مسلمین بوده است (واعظ‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۷۴). از نگاه وی، شریعت مجموعه‌ای از اهداف کلان است که باید به عنوان معیاری نهایی برای سنجش اعتبار و ترجیح روایات در نظر گرفته شود. به همین دلیل، هنگامی که روایتی - حتی با سند به ظاهر مقبول - در تعارض با این مقاصد قطعی قرار می‌گرفت، رویکرد ایشان نه کنار نهادن مطلق روایت، بلکه بازخوانی آن در پرتو «علل صدور» و «بستر تاریخی» بود.

ایشان معتقد بود بسیاری از فتاوای اختلاف‌برانگیز، ریشه در شرایط سیاسی - اجتماعی صدر اسلام دارد که ائمه اطهار علیهم‌السلام برای حفظ هویت شیعه در تقابل با جریان حاکم صادر فرموده‌اند، و نه بیان حکم اولی و ذاتی شرعی (واعظ‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۸۹). نمونه بارز این روش را می‌توان در تحلیل ایشان از مسئله «آمین گفتن» پس از قرائت حمد در نماز مشاهده کرد. فقه سنتی شیعه با استناد به روایات نهی، این عمل را بدعت می‌داند. اما واعظ‌زاده (۱۳۷۹، ص ۱۲۳) با پذیرش سند این روایات، در دلالت آن‌ها تصرف کرده و به تأویل مقاصدی روی می‌آورد. از منظری، نهی از آمین،

پاسخی تاریخی به کاربرد سیاسی این شعار توسط حاکمان اموی و عباسی برای مشروعیت بخشی بوده است. بنابراین، علت حکم، مقابله با یک جریان سیاسی خاص و نه حرمت ذاتی کلمه «آمین» است. در شرایط کنونی که این کلمه نماد وحدت عبادی مسلمانان شده است، تمسک به ظاهر روایت ونهی از آن در تعارض با مقصد عالی وحدت قرار می گیرد. در نتیجه، در مقام تراحم، روایت نهی در برابر این مقصد مرجوح شمرده می شود و حکم به جواز، بلکه استحباب آن در فضای وحدت آفرین داده می شود.

در مسئله «تکتف» (دست بسته نماز خواندن) نیز همین روش تکرار می شود. روایات نهی از تشبه به مجوس، در فقه سنتی شیعه مبنای کراهت این عمل است. واعظ زاده (۱۳۸۵، ص ۱۵۶) از یک سو به ضعف سندی برخی از این روایات اشاره کرده و از سوی دیگر، دلالت «تشبه» را مورد بازخوانی قرار می دهد. از نگاه ایشان، این عمل در عصر حاضر یک «شعار عبادی» اهل سنت محسوب می شود، نه یک «شعار اعتقادی» مربوط به غیر مسلمانان. بنابراین، مصداق تشبه به کفار منتفی است. از سوی دیگر، در نمازهای جماعت مشترک، خودداری از این عمل ممکن است به تفرقه یا بی احترامی تفسیر گردد. در اینجا، مقاصد «وحدت ظاهری» و «رفع حرج» از مأموم شیعی، وزن بیشتری از کراهت مستفاد از روایات - با آن تحلیل تاریخی - پیدا می کند و در نتیجه، حکم به جواز آن صادر می گردد.

در جمع بندی نهایی، روش واعظ زاده را می توان «اجتهاد مقاصدی - تاریخی با محوریت وحدت» نامید. نوآوری ایشان در ارتقای «وحدت» از یک توصیه اخلاقی به یک «مقصد شرعی قطعی» و به کارگیری آن به عنوان اصلی محوری در فرآیند استنباط است. در این روش، روایات متعارض ابتدا در بستر تاریخی خود تحلیل شده و سپس دلالت آن ها در ترازوی مقاصد شریعت سنجیده می شود. این رویکرد، الگویی پیشرو برای «فقه التقریب» ارائه می دهد که فقه را از انزوا خارج کرده و آن را در خدمت همگرایی امت اسلامی قرار می دهد.

۲. اصول روش شناختی واعظزاده در مواجهه با اختلافات فقهی

۲-۱. گذار از فقه بطلان به فقه اعتبار: واکاوی راهبرد آیت الله واعظزاده در

مدیریت اختلافات عبادی با تکیه بر نظریه صحت عبادات اهل قبله

اساس بحران عدم تقریب در حوزه عبادات، مبتنی بر این انگاره ظاهراً بدیهی است که هر مذهب فقهی، عبادات سایر مذاهب را باطل می‌شمارد. آیت الله واعظزاده خراسانی با ارائه یک چارچوب فقهی بدیع، به مدیریت این چالش پرداخته و پارادایمی را پیشنهاد می‌کند که از «فقه بطلان محور» به سمت «فقه اعتباربخش» حرکت می‌کند.

ایشان با تکیه بر نظریه «صحت عبادات اهل قبله» یا «صحت تعبّدی» استدلال می‌کنند که هر مسلمانی که با استناد به دلیل و اجتهاد - ولو از منظر مذهب دیگر نادرست - عبادتی را به قصد قربت انجام دهد، آن عبادت نزد خداوند مقبول و صحیح است (واعظزاده، ۱۳۸۵). این دیدگاه مبتنی بر «قاعدۀ لطف» است که حکم می‌کند عمل متعبّدانه و مخلصانه یک مسلمان، به دلیل قصد تقرب و استناد به مدرک، نباید باطل تلقی شود.

ایشان در تبیین این مبنا، تفکیک دقیقی میان «حکم تکلیفی شخصی» و «حکم وضعی اجتماعی» قائل می‌شوند؛ بدین معنا که یک فقیه اگرچه در چارچوب مذهب خود به مقلدانش حکم می‌کند، اما در عرصه اجتماعی و تعامل با دیگر مذاهب، باید عبادات آنان را به عنوان عملی معتبر به رسمیت بشناسد (واعظزاده، ۱۳۷۱).

این نگرش در مقالات متعدد ایشان در «رسالة التقرب» نیز توسعه یافته و بر این نکته تأکید شده است که مقاصد عالی شریعت، از جمله «تحقق عبودیت» و «تألیف قلوب»، ایجاب می‌کند احکام فقهی جزئی - مانند کیفیت عبادات - در راستای حفظ وحدت امت تفسیر شوند؛ و فتوا به بطلان عبادت دیگران، مغایر با اخلاق فقهی و روح جمع‌گرایانه اسلام است (واعظزاده، ۱۳۹۰).

بنابراین از منظر ایشان، به رسمیت شناختن متقابل عبادات، نه تنها یک ضرورت اجتماعی، بلکه یک التزام فقهی مستند به مبانی اجتهادی است.

۲-۲. تمایز بین «اختلافات اساسی» و «اختلافات فرعی»

اساس روش فقهی آیت الله واعظزاده در تقریب مذاهب، مبتنی بر تمایز دقیق میان «اختلافات اساسی» و «اختلافات فرعی» است. از منظر ایشان، بسیاری از اختلافات موجود در فقه العبادات، از جمله اختلاف در جزئیات نماز و روزه، در زمره اختلافات فرعی و غیر اساسی قرار می گیرد که به هیچ وجه تهدیدی برای اساس دین و ایمان محسوب نمی شوند. ایشان با استناد به سیره عقلایی عالمان گذشته استدلال می کنند که «مسائل اختلافی در فروع دین، همواره وجود داشته و اجتهاد در این حوزه، امری طبیعی و مورد انتظار شریعت است» (واعظزاده، ۱۳۸۵، ص ۷۴).

به عنوان نمونه، ایشان در تحلیل اختلاف های مربوط به کیفیات نماز تأکید دارند که «تفاوت در برخی حرکات و اذکار نماز، مانند وضعیت دستان در قنوت یا بلند و آهسته خواندن حمد و سوره، از سنخ اختلاف در فروع غیر اساسی است که به هیچ روی به اصول اعتقادی و کلیات شریعت خدشه ای وارد نمی سازد» (واعظزاده، ۱۳۸۵، ص ۷۶). این نگاه، امکان مدیریت عقلانی اختلافات و جلوگیری از تبدیل شدن آنها به بحران های هویتی را فراهم می سازد.

۲-۳. تقدم وحدت بر اختلاف

مبنای دوم در منظومه فکری واعظزاده، اصل «تقدم وحدت بر اختلاف» است. از دیدگاه ایشان، حفظ کیان واحد امت اسلامی و صیانت از همبستگی مسلمانان، امری است که بر تأکید و اصرار بر اختلافات جزئی اولویت دارد. ایشان با استناد به آیات قرآنی مانند ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران/ ۱۰۳) بر این اصل تأکید می ورزند که «هدف اصلی شریعت، ایجاد امت واحد اسلامی است و هر عاملی که این وحدت را تهدید کند، باید مهار گردد» (واعظزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳).

در تطبیق این اصل بر فقه العبادات، ایشان معتقد است که «در مواردی که تأکید بر اختلافات فقهی منجر به تفرقه و دشمنی میان مسلمانان می شود، لازم است مصلحت وحدت بر مصلحت تأکید بر آن اختلاف خاص ترجیح داده شود» (واعظزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵). این نگاه نشان دهنده درک عمیق ایشان از فلسفه اجتماعی احکام و توجه به پیامدهای عملی فتوای فقهی است.

۲-۴. بازگشت به مشترکات و اهداف کلان شریعت (مقاصد الشریعة)

اصل بعدی که در روش شناسی فقهی واعظ‌زاده جایگاه برجسته‌ای دارد، بازگشت به مشترکات و اهداف کلان شریعت است. ایشان با بهره‌گیری از دانش مقاصد الشریعة، درصدد است تا نقاط اشتراک مذاهب مختلف را شناسایی و بر آن‌ها تأکید ورزد. از نگاه ایشان، «مقاصدی مانند عبادت، طهارت، اخلاص و تقرب به خداوند، اهداف مشترک همه مذاهب در عبادات هستند و می‌توانند به عنوان مبانی تقریب مورد استناد قرار گیرند» (واعظ‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۸۹).

به عنوان مثال، ایشان در تحلیل اختلاف‌های مربوط به طهارت و نجاست معتقد است که «هدف اصلی شریعت از احکام طهارت، حفظ بهداشت فردی و اجتماعی و ایجاد حالت معنوی آمادگی برای عبادت است. بنابراین، می‌توان با تمرکز بر این هدف مشترک، از حساسیت‌های مربوط به برخی مصادیق اختلافی کاست» (واعظ‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۹۲). این نگاه مقاصدی، به ایشان امکان می‌دهد تا با عبور از سطح ظواهر اختلافی، به عمق مشترکات معنوی و هدفی دست یابد.

۲-۵. نقش تعدیل‌کننده «عرف» و «سیره عقلاء»

در منظومه فقهی آیت‌الله واعظ‌زاده خراسانی، اصل «عرف» و «سیره عقلاء» به عنوان یک مکانیزم تعدیل‌گر و ابضاح‌بخش در مواجهه با اختلافات فقهی، به ویژه در حوزه فقه‌العبادات، جایگاهی راهبردی دارد. واعظ‌زاده با احیای این اصل ریشه‌دار در میراث فقه امامیه، در پی زدودن پیچیدگی‌های تحلیلی غیرضروری و عینیت‌بخشی به احکام شرعی در زندگی روزمره مسلمانان است.

از منظر ایشان، «عرف سلیم می‌تواند به عنوان معیاری برای تشخیص مصادیق احکام و تعیین حدود آن‌ها مورد استناد قرار گیرد» (واعظ‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵). تطبیق عملی این نگاه را می‌توان در حل معضلات قدیمی فقه‌العبادات مشاهده کرد. برای نمونه، ایشان در مسئله تعیین زمان دقیق اذان صبح و مغرب - که همواره محل اختلاف مذاهب و حتی فقهای یک مذهب بوده - با تکیه بر «سیره عقلائی» و «عرف متعارف» استدلال می‌کند که معیار تشخیص، ظهور افاق برای مردم عادی است، نه

الگوی تقریبی آیت الله واعظزاده خراسانی در فقه العبادات / سید علی بطحائی و ۱۳۹۰
محاسبات دقیق نجومی که تنها برای فقیه متخصص قابل دسترس است (واعظزاده،
۱۳۹۰، ص ۱۳۷).

این رویکرد، ضمن پایبندی به چارچوب شرع، از تبدیل شدن یک موضوع ساده
عبادی به یک مسئله پیچیده علمی جلوگیری می‌کند. مثال بارز دیگر در مسئله «آب
کر» مطرح می‌شود. به جای ورود به مباحث دقیق و اختلافی درباره میزان دقیق حجم
آن - که خود منشأ تشکیک آراء شده - واعظزاده با تمسک به عرف، همان درک
متعارف مردم از مقدار زیاد آب را که در عرف آن‌ها «کر» محسوب می‌شود، ملاک عمل
می‌داند (واعظزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷).

این نگاه عرف محور، فقه را از حصار جزئی‌نگری‌های نظری خارج ساخته و با
واقعیات زندگی مسلمانان پیوند می‌زند. نتیجه این روش، تقریب فقه به
زیست جهان مؤمنان و جلوگیری از شکل‌گیری اختلاف‌های کاذب و غیر عملی
است. بدین ترتیب، اصل عرف و سیره عقلاء در کنار سایر اصول روش شناختی
واعظزاده، سیستمی منسجم را تشکیل می‌دهد که مواجهه‌ای عقلانی،
مصلحت‌اندیش و تقریب‌گرا با اختلافات فقهی را ممکن ساخته و الگویی کاربردی از
فقه پویا و مسئله‌محور را برای عصر حاضر ارائه می‌نماید.

۳. تحلیل مصادیق وحدت‌ساز در فقه عبادی نماز

۱-۳. مسئله خواندن سوره حمد در پشت سر امام

یکی از بارزترین موارد اختلافی میان مذاهب اسلامی، مسئله خواندن سوره حمد
توسط مأموم در نمازهای جماعت است. در حالی که فقه امامیه قائل به وجوب
خواندن حمد توسط مأموم است، برخی مذاهب اسلامی آن را جایز نمی‌دانند.
واعظزاده با رویکردی تقریبی به تحلیل این مسئله پرداخته و با تبیین دقیق ادله
طرفین، راهکارهای عملی برای تقریب ارائه می‌دهد.

ایشان در تحلیل این مسئله به تفکیک میان دو حالت متفاوت تأکید می‌ورزد:
«در نمازهای جهریه که امام بلند می‌خواند، شنیدن قرائت امام برای مأموم کافی
است، اما در نمازهای اخفاتی که امام آهسته می‌خواند، مأموم باید خودش حمد و

سوره را بخواند» (واعظزاده، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶). این تفکیک نشان می‌دهد که از نگاه ایشان، «مسئله خواندن یا نخواندن حمد، به شرایط اقامه نماز بستگی دارد و نمی‌توان در تمام موارد یک حکم ثابت صادر کرد» (واعظزاده، ۱۳۸۵، ص ۱۵۷). واعظزاده با استناد به روایات اهل بیت و نیز آرای فقهای امامیه استدلال می‌کند که «در مواردی که قرائت امام به گوش مأموم می‌رسد، می‌توان قائل به سقوط تکلیف از مأموم شد» (واعظزاده، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۳۴).

با مراجعه به متون فقهی امامیه، می‌توان به مستندات تاریخی این دیدگاه دست یافت. شیخ طوسی در کتاب «الخلافا» تصریح می‌کند: «إذا أدرك الإمام راعياً، فإنه يركع معه ويسقط عنه القراءة... وإن أدركه قائماً فإن كان الإمام يجهر بالقراءة، استمع له وإن كان لا يجهر، قرأ هو لنفسه» (طوسی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۷۲). هنگامی که مأموم، امام را در حالت رکوع درک کند، با او رکوع می‌کند و قرائت از او ساقط است... و اگر او را در حالت قیام درک کند، اگر امام قرائت را بلند می‌خواند [نماز جهریه]، به قرائت او گوش می‌سپارد و اگر بلند نمی‌خواند [=نماز اخفاتی]، خودش قرائت می‌خواند. این بیان به روشنی تفکیک میان نماز جهریه و اخفاتی را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که شرایط اقامه نماز در حکم مأموم اثرگذار است.

همچنین علامه حلی در «تذکرة الفقهاء» این دیدگاه را تقویت کرده و بوجه طور صریح تریه سقوط تکلیف در صورت شنیدن قرائت امام اشاره می‌کند: «إذا سمع المأموم قراءة الإمام في الجهرية، سقطت عنه القراءة... لأن الاستماع يقوم مقام القراءة» (حلی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۴۵). هنگامی که مأموم قرائت امام را در نماز جهریه [بلند] بشنود، قرائت از او ساقط می‌شود... زیرا شنیدن [قرائت امام] جایگزین قرائت [توسط خود مأموم] می‌گردد. این عبارت علامه حلی، مستند فقهی محکمی برای دیدگاه واعظزاده فراهم می‌کند که "در مواردی که قرائت امام به گوش مأموم می‌رسد، می‌توان قائل به سقوط تکلیف از مأموم شد". علامه حلی به صراحت «شنیدن» را جایگزین «خواندن» می‌داند. بنابراین، تحلیل تقریبی واعظزاده از مسئله خواندن سوره حمد توسط مأموم، که بر تفکیک بین نمازهای جهریه و اخفاتی استوار است، ریشه در متون معتبر فقه امامیه دارد. نظر ایشان مبنی بر کفایت شنیدن قرائت امام در نمازهای

الگوی تقریبی آیت الله واعظزاده خراسانی در فقه العبادات / سید علی بطحائی و ۱۴۱

جهریه، مستند به آراء فقهایی مانند شیخ طوسی است که گوش سپردن به قرائت امام را در این شرایط کافی می‌داند (طوسی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۷۲). همچنین، نظریه سقوط تکلیف مأموم در صورت شنیدن قرائت امام، به طور صریح توسط علامه حلی تأیید شده است، آنجا که می‌نویسد: «الاستماع یقوم مقام القراءة» (حلی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۴۵).

این شواهد نشان می‌دهد که فقه امامیه از ظرفیت درونی لازم برای انعطاف و تقریب با سایر دیدگاه‌های فقهی در این مسئله برخوردار است.

۲-۳. مسئله گفتن «آمین» پس از حمد

مسئله گفتن «آمین» پس از پایان سوره حمد، از دیگر موارد اختلافی میان مذاهب اسلامی است. واعظزاده با بررسی دقیق ادله فقهی و با توجه به مصلحت وحدت اسلامی، به تحلیل این مسئله می‌پردازد. ایشان با استناد به روایات متعددی از اهل بیت علیهم‌السلام که گفتن آمین در نماز را جایز شمرده‌اند، استدلال می‌کند که «این عمل به خودی خود اشکال ندارد و نمی‌توان آن را بدعت یا حرام شمرد» (واعظزاده، ۱۳۸۵، ص ۱۶۳).

ایشان در تبیین دیدگاه خود تأکید می‌کند که «گفتن آمین اگر با قصد ورود و به عنوان بخشی از نماز نباشد، بلکه به قصد تأمین و بیان دعا باشد، نه تنها اشکالی ندارد بلکه می‌تواند بیانگر اشتراکات معنوی مسلمانان باشد» (واعظزاده، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵). این نگاه نشان می‌دهد که ایشان با پرهیز از تعصبات مذهبی، در صدد یافتن راهکارهای عملی برای تقریب بین مذاهب است.

واعظزاده همچنین به بررسی سیره مسلمانان در صدر اسلام می‌پردازد و اشاره می‌کند که «در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و خلفا، گفتن آمین در نماز رواج داشته و این عمل را نمی‌توان خلاف سنت نبوی شمرد» (واعظزاده، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۱). این استدلال تاریخی به خوبی نشان می‌دهد که چگونه می‌توان با مراجعه به منابع مشترک اسلامی، زمینه‌های تقریب بین مذاهب را فراهم کرد.

۳-۳. مسئله نحوه قرار دادن دستان در قنوت و حالت ایستاده (تکتف یا

ترک آن)

در تحلیل مسئله نحوه قرار دادن دستان در نماز، آیت‌الله واعظ‌زاده با رویکردی عرفی، مصلحت‌اندیش و مبتنی بر اهداف کلان شریعت، به واکاوی این اختلاف می‌پردازد. ایشان با اشاره به تفاوت‌های موجود در کیفیت قرار دادن دستان در حالت قیام نماز (مانند تکتف یا ترک آن) میان مذاهب اسلامی، تأکید می‌کند که این اختلافات از سنخ اختلافات فرعی و غیراساسی است و نباید به عاملی برای تفرقه و تشدید شکاف‌های مذهبی تبدیل شود (واعظ‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲).

وی با استناد به سیره عقلایی مسلمانان و توجه به عرف متداول، استدلال می‌کند که نحوه قرار دادن دستان در نماز، از جمله مسائلی است که تابع عادات، رسوم و زمینه‌های فرهنگی جوامع مختلف بوده و نمی‌توان برای آن حکم ثابت و یکسانی در نظر گرفت. از این منظر، تکتف یا ترک آن در نماز، نه به عنوان یک حکم تبعیدی محض، بلکه به عنوان سبکی از عبادت در نظر گرفته می‌شود که در چارچوب کلیات شریعت قرار دارد (واعظ‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴).

این نگاه عرف‌محور و مصلحت‌گرا به واعظ‌زاده امکان می‌دهد تا با عبور از اختلافات ظاهری و سطحی، بر مشترکات اساسی نماز همچون قصد قربت، اخلاص و توجه به خداوند تأکید کند. ایشان در ادامه با بررسی ادله فقهی طرفین، خاطرنشان می‌سازد که حتی در منابع فقهی امامیه نیز روایات متعدد و گاه متفاوتهی در این زمینه وجود دارد و نمی‌توان قول به حرمت یا وجوب یکی از این دوروش را به صورت قطعی و بدون انعطاف پذیرفت (واعظ‌زاده، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۸).

این دیدگاه انعطاف‌پذیر و تقریب‌گرا، نه تنها زمینه را برای همزیستی مسالمت‌آمیز مذاهب مختلف فراهم می‌سازد، بلکه الگویی عملی برای کاهش حساسیت‌های غیرضروری و تقویت وحدت عملی در عرصه عبادات ارائه می‌دهد.

۳-۴. مسئله نماز جمعه در عصر غیبت

مسئله نماز جمعه در عصر غیبت از جمله مسائل مهمی است که واعظ‌زاده با

الگوی تقریبی آیت الله واعظزاده خراسانی در فقه العبادات / سید علی بطحائی و ۱۴۳

نگاهی اجتماعی و وحدت گرایانه به تحلیل آن می پردازد. ایشان با بررسی ادله فقهی نماز جمعه، بر جنبه اجتماعی و سیاسی این فریضه تأکید ورزیده و آن را عاملی برای وحدت و انسجام مسلمانان می داند.

واعظزاده با استناد به روایات متعددی از اهل بیت علیهم السلام که بر اهمیت نماز جمعه تأکید کرده اند، استدلال می کند که «نماز جمعه حتی در عصر غیبت، از اهمیت ویژه ای برخوردار است و می تواند به عنوان محوری برای وحدت مسلمانان مورد توجه قرار گیرد» (واعظزاده، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵). ایشان با نگاهی مصلحت اندیشانه تصریح می کند که «در شرایط کنونی جهان اسلام، اقامه نماز جمعه می تواند به تقویت همبستگی مسلمانان و نمایش وحدت آنان بینجامد» (واعظزاده، ۱۳۸۵، ص ۱۸۷).

این دیدگاه نشان می دهد که ایشان فقه را نه به عنوان مجموعه ای از احکام انتزاعی، بلکه به مثابه ابزاری برای تحقق اهداف کلان شریعت می نگرد. ایشان با توجه به مقتضیات زمان و مکان، در صدد است احکام فقهی را به گونه ای تفسیر کند که به تقریب بین مذاهب اسلامی بینجامد. بررسی این مصادیق نشان می دهد که واعظزاده با بهره گیری از اصول روش شناختی پیش گفته، در صدد ارائه خوانشی وحدت بخش از فقه نماز است؛ خوانشی که بر تفکیک مسائل اساسی و فرعی، تأکید بر مشترکات، و توجه به مقتضیات زمان استوار است و الگویی کاربردی برای تقریب بین مذاهب اسلامی ارائه می دهد.

۴. تحلیل مصادیق وحدت ساز در فقه روزه از منظر آیت الله واعظزاده

خراسانی

۴-۱. مسئله معیار تشخیص افطار و وحدت افق

آیت الله واعظزاده با درک عمیق از پیامدهای اجتماعی اختلاف در اعلام وقت افطار، رویکردی مبتنی بر مصلحت وحدت اسلامی در پیش می گیرد. ایشان با بررسی تطبیقی آرای فقهای مذاهب اسلامی، به واکاوی ادله مسئله پرداخته و می نویسد: «در مسئله افق، باید بین دو جنبه حکم تفکیک قائل شد: جنبه فردی و جنبه اجتماعی. در بعد فردی، هر مکلفی می تواند با معیارهای شرعی شخصی خود

عمل کند، اما در بعد اجتماعی، مصلحت وحدت امت اسلامی اقتضا می‌کند که در هر منطقه‌ای بر اساس افق واحد عمل شود» (واعظزاده، ۱۳۹۲، ص ۱۵۶).

ایشان در تحلیل روایت «إِنَّمَا هُوَ أَذَانٌ وَاحِدٌ» از امام صادق علیه السلام (حرعاملی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۲۰) تأکید می‌کند که این روایت نشان‌دهنده توجه اهل بیت علیهم السلام به وحدت عملی مسلمانان است. واعظزاده با استناد به این روایت و نظرات فقهایی مانند شهید صدر (۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۸۵) استدلال می‌کند که: «منظور از اذان واحد در روایت، تنها تأکید بر وحدت در اعلام وقت نماز نیست، بلکه می‌توان آن را به تمامی عبادات زمانی از جمله روزه تعمیم داد. این تفسیر با توجه به سیاق روایت و شأن صدور آن که ناظر به وحدت مسلمانان در عبادات است، تقویت می‌شود» (واعظزاده، ۱۳۹۲، ص ۱۵۸).

۴-۲. مسئله مبطلات روزه و تزریق آمپول

در تحلیل مسئله تزریق آمپول، واعظزاده خراسانی (۱۳۹۵) با اتخاذ رویکردی اصولی و نظام‌مند، به واکاوی ادله فقهی با در نظرگیری دیدگاه‌های مذاهب مختلف اسلامی می‌پردازد. ایشان با تفکیک دقیق انواع تزریقات بر اساس معیارهای پزشکی معاصر، تحلیلی تقریب‌گرا ارائه می‌نماید.

واعظزاده خراسانی (۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۷۲) تزریقات را به سه دسته متمایز تقسیم می‌کند: «تزریقات وریدی که مستقیماً وارد جریان خون می‌شوند، تزریقات عضلانی که در بافت عضله تزریق می‌شوند و تزریقات زیر پوستی. از نظر پزشکی، تنها دسته اول را می‌توان به منزله خوردن و آشامیدن دانست». ایشان با تطبیق قواعد فقهی بر این تقسیم‌بندی پزشکی استدلال می‌کند که «با توجه به قاعده "الامور بمقاصدها" و "قاعده تسامح در ادله سنن"، نمی‌توان تزریقات غیروریدی را از مبطلات روزه شمرد. این دیدگاه علاوه بر هماهنگی با قواعد فقهی، با نظرات بسیاری از فقهای معاصر امامیه همسو است» (واعظزاده خراسانی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۷۴).

این اشتراک نظر فقهی میان مذاهب اسلامی در مورد عدم بطلان روزه به وسیله تزریقات غیروریدی، می‌تواند به عنوان پایه‌ای برای تقریب دیدگاه‌های فقهی در مسائل مستحدثه مورد توجه قرار گیرد.

۳-۴. مسئله روزه مسافر و تحولات مفهوم سفر

واعظزاده در تحلیل مسئله روزه مسافر، با نگاهی جامعه‌شناختی به تحول مفهوم سفر در عصر حاضر می‌پردازد. ایشان با بررسی تاریخی شرایط سفر در صدر اسلام و مقایسه آن با شرایط کنونی استدلال می‌کند: «سفر در عصر رسالت، همراه با مشقت‌های فراوان و خطرات جانی بود، در حالی که سفرهای کنونی با امکانات رفاهی کامل و امنیت بالا انجام می‌شود. این تحول بنیادین در ماهیت سفر، باید در استنباط احکام مربوطه مورد توجه قرار گیرد» (واعظزاده، ۱۳۹۲، ص ۱۸۹).

ایشان با استناد به نظر فقهای پیشین که قائل به تفاوت در احکام سفرهای سخت و آسان بودند، این دیدگاه را تقویت می‌کند. واعظزاده در ادامه با تحلیل فقهی دقیق می‌نویسد: «با توجه به قاعده نفی عسر و حرج و مراعات مصالح وقت، می‌توان قائل به تفصیل در حکم روزه مسافر شد. در سفرهای کوتاه و بدون مشقت، روزه گرفتن بهتر است، اما در سفرهای طولانی و پرهزمت، افطار جایز است» (واعظزاده، ۱۳۹۲، ص ۱۹۲).

۵. تحلیل نظام فکری واعظزاده در فقه عبادی الصیام

منظومه فکری آیت الله واعظزاده خراسانی در حوزه فقه الصیام، تجلی‌گاه یک متدولوژی تقریبی ساختارمند است که با عبور از اجتهاد صرفاً متنی به سمت اجتهاد مقاصدی و واقع‌نگر، به بازخوانی احکام روزه می‌پردازد. این رویکرد در سه محور کلیدی قابل تحلیل است:

۵-۱. گذار از «تکثر افق‌های شرعی» به «وحدت افق اجتماعی»

واعظزاده با تفکیک میان «جنبه فردی - تکلیفی» و «جنبه اجتماعی - وضعی» در مسئله افطار، راهبردی نوین در مدیریت اختلافات ارائه می‌دهد. از منظر ایشان، اگرچه احتیاط فقهی در سطح فردی محترم است، اما در ساحت اجتماعی، «مصلحت وحدت امت» به عنوان یک قاعده فراقه‌ی ایجاب می‌کند که معیاری واحد برای اعلان عمومی اوقات شرعی، از جمله افطار، اتخاذ گردد. استناد ایشان به

روایت «إِنَّمَا هُوَ أَذَانٌ وَاحِدٌ» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۲۰)، نه صرفاً به عنوان دلیلی برای یک حکم جزئی، بلکه به مثابه تجلی‌گاه فلسفه اجتماعی عبادات در منظومه معارف اهل بیت علیهم‌السلام است. این تفسیر، وحدت در افطار را از یک توصیه اخلاقی به یک ضرورت فقهی - اجتماعی ارتقا می‌دهد.

۵-۲. تلفیق فقه سنتی با دانش پزشکی جدید در تبیین مبطلات

مواجهه واعظ‌زاده با مسئله تزریق آمپول، نمونه بارز اجتهاد پویا و بینارشته‌ای است. ایشان با پذیرش تقسیم‌بندی‌های دقیق پزشکی به عنوان «عرف تخصصی عصر حاضر»، به بازتعریف مفاهیم کلیدی مانند «خوردن و آشامیدن» در چارچوب جدید می‌پردازد. این روش، منجر به ارائه نظریه‌ای فقهی - پزشکی می‌شود که در آن، تنها تزریقات وریدی به دلیل ورود مستقیم به جریان خون و تحقق فیزیولوژیک «افطار»، باطل‌کننده روزه محسوب می‌شوند. این استنباط، از یک سو با قاعده تسامح در ادله سنن و از سوی دیگر با مقاصد الشریعه در حفظ سلامت همسواست و نشان می‌دهد که فقه می‌تواند بدون عقب‌ماندن از پیشرفت‌های علمی، هویت اصیل خود را حفظ کند.

۵-۳. بازتعریف «مفهوم سفر» در پرتو «تحولات جامعه‌شناختی»

نگاه واعظ‌زاده به مسئله روزه مسافر، حاکی از تأثیرپذیری عمیق فقه از واقعیات متحول اجتماعی است. ایشان با واکاوی تاریخی، مفهوم «سفر» را از یک عنوان ثابت خارج ساخته و آن را «مفهومی سیال و مشروط به شرایط زمانی و مکانی» می‌دانند. استدلال ایشان مبتنی بر این اصل است که احکام رخصتی سفر (مانند افطار)، تابع «علل و اغراض» هستند، نه صرفاً یک عنوان ظاهری؛ بنابراین، با تغییر اساسی در ماهیت سفر از «پرمشقت» به «آسان»، مستند حکم نیز دچار دگرگونی می‌شود. این نگاه، فقه را از قالب تفکر ایستای قرون گذشته خارج کرده و آن را برای پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر جامعه اسلامی توانمند می‌سازد. از این رو، منظومه فکری واعظ‌زاده در «فقه الصیام» را می‌توان «فقه الزام‌های اجتماعی» نامید. تأثیر این منظومه، تبدیل فقه روزه از مجموعه‌ای از احکام فردی به سامانه‌ای برای مدیریت جامعه اسلامی

الگوی تقریبی آیت الله واعظزاده خراسانی در فقه العبادات / سید علی بطحائی و ۱۴۷

است. ایشان با تزریق مفاهیمی مانند «مصلحت وحدت»، «عرف تخصصی» و «واقعیات جامعه شناختی» به متن اجتهاد، الگویی ارائه می دهد که فقه تقریبی را از حالت دفاعی و انفعالی خارج کرده و به آن کارکردی پیشرو و وحدت آفرین می بخشد.

۶. تحلیلی از چند مصداق فقه تقریبی عبادی وحدت ساز از منظر آیت الله

واعظزاده

یافته ها در اندیشه های فقه عبادی آیت الله واعظزاده نشان می دهد که مواردی همچون قبول شهادت اهل سنت در اثبات هلال، جواز اقتدا به امام جماعت اهل سنت، تأکید بر وحدت در مناسک حج و هم زمانی در برگزاری نمازهای عیدین، از محوری ترین مصادیق فقه عبادی وحدت گرای ایشان است. از منظر ایشان، فقه عبادی وحدت گرا به عنوان گفتمانی که هدف آن کاهش اختلافات فرقه ای و تقویت هم گرایی اسلامی است، در اندیشه علمای معاصر، همچون آیت الله واعظزاده خراسانی، جایگاه ویژه ای دارد. ایشان با پایبندی به اصول فقه جعفری، اما با نگاهی کلان به مصالح امت اسلامی، در صدد ارائه راهکارهای عملی برای وحدت در عرصه عبادات بود (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۲، ص ۲۳).

۶-۱. قبول شهادت اهل سنت در اثبات هلال ماه های قمری

یکی از چالش های عملی میان مسلمانان، اختلاف در استهلال ماه های قمری، به ویژه ماه های رمضان و شوال است. واعظزاده با استناد به قاعده «حکم حاکم» و نیز روایات وحدت گرا، معتقد بود در صورتی که ملاک های شرعی در دادگاه های اهل سنت برای اثبات هلال رعایت شود، شیعیان می توانند به آن عمل کنند. ایشان در کتاب «همبستگی مذاهب اسلامی» می نویسد: «در کشورهای اسلامی که اکثریت با اهل سنت هستند، اگر هلال ماه رمضان یا شوال نزد قضات آنها ثابت شود، بر شیعیان لازم است که برای حفظ وحدت و جلوگیری از تفرقه، به آن عمل نمایند» (واعظزاده خراسانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵). این دیدگاه مبتنی بر نگاهی کلان به «مصلحت نظام اسلامی» و «صیانت از وحدت کلمه» است.

۲-۶. جواز اقتدا به امام جماعت اهل سنت

مسئله اقتدا به امام جماعت اهل سنت از دیرباز مورد بحث و بررسی فقهای امامیه بوده است. واعظزاده در تحلیل این مسئله، با تمسک به نظریات فقهای متقدم و با نگاهی تقریب‌گرایانه، به تبیین دیدگاه خویش می‌پردازد. ایشان با استناد به نظر شیخ طوسی در کتاب «الخلافا» که می‌فرماید: «إِذَا أَمَّنَا أَهْلَ السُّنَّةِ وَهَمَّ يَتَوَلَّوْنَ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ، فَصَلِّ وَرَاءَهُمْ؛ فَإِنَّ الصَّلَاةَ صَحِيحَةٌ» (طوسی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۷۶)، به جواز اقتدا در شرایط خاص استدلال می‌نماید. همچنین، در تحلیل روایت «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُصَلِّيَنَّ خَلْفَ الْفَاسِقِ»، با ارائه تفسیری موسع از مفهوم «فاسق»، دایره شمول این روایت را محدود می‌سازد. وی در مقاله «وحدت اسلامی از دیدگاه فقه شیعه» تصریح می‌کند: «اقتدا به برادران اهل سنت در نماز جماعت، نه تنها جایز است، بلکه در شرایط کنونی جهان اسلام برای نمایش وحدت، یک ضرورت شرعی و عقلی به شمار می‌رود» (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۵، ص ۴۲).

نکته قابل تأمل در دیدگاه ایشان این است که این جواز را منحصر به موارد ضرورت و فقدان امام جماعت شیعه نمی‌دانند، بلکه در مواردی که «اعلام همبستگی» و «تحکیم وحدت» در اولویت قرار گیرد، حتی با وجود امام جماعت شیعه نیز شرکت در نماز جماعت اهل سنت را جایز، و در شرایط کنونی جهان اسلام، لازم می‌شمرند. این دیدگاه که ریشه در متون فقهی کهن امامیه دارد، با توجه به مقتضیات زمان و مصلحت وحدت اسلامی، خوانشی نوین از مسئله اقتدا ارائه می‌دهد که می‌تواند به تقریب عملی مذاهب اسلامی بینجامد.

۳-۶. وحدت در برگزاری نماز عید فطر و قربان

ایشان برگزاری هم‌زمان نماز عیدین توسط شیعیان و اهل سنت در یک شهر یا کشور را از مصادیق عملی وحدت می‌دانستند و معتقد بودند فقها می‌توانند با استناد به «اصل اخوت اسلامی» و «نهی از تفرقه»، این امر را تجویز کنند. در مقاله‌ای با عنوان «فقه وحدت در عبادات» می‌خوانیم: «برگزاری نماز عید فطر و قربان در یک مکان و زمان واحد توسط برادران شیعه و سنی، تأثیر شگرفی در تحکیم روابط دارد و فقیه آگاه به زمان، به چنین امری فتوا می‌دهد» (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۰، ص ۹۱).

بی تردید، آیت الله واعظ زاده خراسانی را باید از پیشگامان تأسیس «فقه التقاطی» در عرصه تقریب مذاهب اسلامی دانست که با تلفیق اصول فقه شیعی و مصالح اجتماعی امت اسلام، رویکردی نوین در استنباط احکام اجتماعی ارائه نمود. تحلیل مصادیق فقهی ایشان آشکارا نشان می دهد که «وحدت اسلامی» در اندیشه ایشان نه به عنوان یک استثنا یا حکم ثانوی، بلکه به مثابه اصلی مستقل و تعیین کننده در فرآیند استنباط احکام اجتماعی ایفای نقش می کند. این نگاه انقلابی، بنیادهای فقه سنتی را در مواجهه با مسائل اجتماعی امت اسلام به چالش می طلبد.

۶-۴. تحلیل مصادیق وحدت ساز در چند مسئله «فقه العباده»

در تحلیل مسئله «اقتدا به اهل سنت» باید گفت که ایشان با عبور از خوانش ظاهرگرایانه روایات منع اقتدا، به تحلیل فلسفه اجتماعی این احکام پرداختند. از منظر ایشان، منع اقتدا در روایات، ناظر به شرایطی است که موجب تضعیف هویت مذهبی شیعه یا ترویج افکار انحرافی شود؛ اما در شرایط کنونی جهان اسلام، اقتدا به امام جماعت اهل سنت در حقیقت، تحقق «مصلحت اهم» یعنی وحدت امت اسلامی است. این فتوا در بُعد اجتماعی، نوعی «سیاست گذاری مذهبی» هوشمندانه است که «مهندسی اجتماعی» را به خدمت می گیرد. شرکت آگاهانه شیعیان در نماز جماعت اهل سنت، نه یک عمل تقلیدی کورکورانه، بلکه یک «کنش ارتباطی» هدفمند در راستای تولید سرمایه اجتماعی بین مذهبی است.

در تحلیل نظریه «وحدت در اعلام هلال» باید به بنیان فقهی عمیق تری توجه کرد. ایشان با توسعه دایره شمول «حکم حاکم»، در حقیقت به تأسیس نظریه «حکم حکومتی فرامذهبی» دست زدند. در این نگاه نوین، «حاکم اسلامی» منحصر به حاکم شیعی نیست، بلکه هر حکومتی که ضوابط شرعی استهلال را رعایت کند، «حکم» آن برای تمام ساکنان آن قلمرو - صرف نظر از مذهب - معتبر است. این دیدگاه در عمل، «وحدت سرزمینی» را بر «تکثر مذهبی» مقدم می دارد و نتیجه عملی آن، ایجاد «تقویم مشترک اسلامی» به عنوان یکی از الزامات بنیادین برای شکل گیری «امت واحد» در عرصه عمل است. مسئله «وحدت در مناسک حج» در اندیشه ایشان از جایگاه ویژه ای برخوردار است. ایشان با برخوردی اجتهادی، مسئله تعیین

روز عرفه را به عنوان یک «مسئله مستحده» تحلیل کردند. در عصر حاضر که حج به یک «نماد بین‌المللی» تبدیل شده است، مصلحت وحدت اقتضا می‌کند که ملاک، «اعلام رسمی» باشد، نه محاسبات نجومی خاص هر مذهب. این نگاه، «حج» را از یک عبادت فردی - فرقه‌ای به یک «کنش جمعی جهانی» ارتقا می‌دهد. چنین تحلیلی با نظریه «مناسک جمعی» در جامعه‌شناسی دین همخوانی کامل دارد که در آن، مناسک مشترک، عامل انسجام اجتماعی می‌شوند.

در تحلیل نظریه «نماز عیدین مشترک» باید به عمق دیدگاه اجتماعی ایشان توجه نمود. تأکید ایشان بر برگزاری مشترک نماز عید، در حقیقت احیای «بعد سیاسی - اجتماعی» این فریضه است. در صدر اسلام، نماز عید، نمایش وحدت امت بود و ایشان با «اجتهاد پویا» این بُعد مغفول را احیا کردند. این اقدام در بُعد اجتماعی، ایجاد «شهرواری نمادین» می‌کند؛ بدین معنا که فضای شهری به صحنه‌ای برای نمایش وحدت تبدیل می‌شود. این همان «کارکرد نمایشی» عبادات جمعی است که در جامعه‌شناسی دین مورد تأکید است. در تحلیل زیرساخت‌های نظری اندیشه ایشان باید به نظریه «مصلحت امت» به عنوان منبع استنباط اشاره کرد. ایشان عملاً «مصلحت امت اسلامی» را به عنوان یک دلیل مستقل در استنباط احکام اجتماعی به کار گرفتند. این نظریه، توسعه یافته «نظریه مصلحت» در فقه اهل سنت و «حکم حکومتی» در فقه شیعه است. همچنین ایشان موفق شدند از «فقه العلاقات الدینیة» به «فقه العلاقات الاجتماعیة» گذار کنند. در این گذار نوین، رابطه شیعه و سنی از «موضوع احکام تقلیدی» به «موضوع احکام اجتماعی» ارتقا می‌یابد. تمامی مصادیق فوق نشان می‌دهد که ایشان «ابعاد اجتماعی» عبادات را بر «ابعاد فردی» آن مقدم می‌دانستند. این نگاه، در واقع احیای «فقه النظریة» در مقابل «فقه المسأله» است. به جرأت می‌توان گفت فقه تقریبی واعظ زاده را باید «فقه تمدنی» نامید؛ فقهی که غایت آن «تحقق امت واحده اسلامی»، روش آن «اجتهاد مصلحت محور» و ابزار آن «عبادات به مثابه نمادهای وحدت» است. این نظریه، پلی است میان فقه سنتی و الزامات جهان معاصر که می‌تواند الگویی برای «نوسازی فقه اسلامی» بدون گسست از سنت ارائه دهد.

۷. تحلیل و بررسی

۱-۷. مبانی، اصول و مصادیق ارائه شده

این پژوهش با واکاوی آراء فقهی آیت الله محمد واعظزاده خراسانی در حوزه فقه العبادات نشان می دهد که ایشان با اتکا به منظومه ای منسجم از مبانی فقهی - اصولی، الگویی نوین برای مواجهه با اختلافات مذاهب اسلامی ارائه داده اند. در خاستگاه فکری این منظومه، تأثیرپذیری عمیق ایشان از مکتب فقهی آیت الله بروجردی به وضوح قابل ردیابی است. همان گونه که حسینی (۱۳۹۵، ص ۸۷) اشاره کرده است، شهود وحدت گرایی و توجه به مشترکات اسلامی که از شاخصه های بارز مکتب فقهی آیت الله بروجردی محسوب می شود، در سراسر اندیشه های تقریبی واعظزاده خراسانی تبلور یافته است. این تأثیرپذیری، همراه با تجربیات عملی ایشان در مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، بنیان های نظریه تقریب ایشان را شکل داده است.

مبانی روش شناختی واعظزاده را می توان در چهار محور اصلی شامل تمایزگذاری بین اختلافات اساسی و فرعی، اصل تقدم وحدت بر اختلاف، بازگشت به مشترکات و اهداف کلان شریعت، و توجه به نقش تعدیل کننده عرف و سیره عقلا خلاصه کرد. ایشان با الهام از روش فقهی آیت الله بروجردی که بر تفکیک مسائل اصولی از فرعی تأکید داشت، بیشتر اختلافات عبادی را در زمره مسائل فرعی و غیر اساسی قرار می دهند که نمی بایست به عاملی برای تفرقه تبدیل شود (واعظزاده، ۱۳۸۵، ص ۷۴). اصل تقدم وحدت بر اختلاف، که ریشه در اندیشه های وحدت گرایانه آیت الله بروجردی دارد، بر مصلحت حفظ وحدت امت اسلامی، نسبت به تأکید بر اختلافات جزئی، اولویت قائل است (واعظزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳). همچنین، واعظزاده با بهره گیری از ظرفیت های دانش «مقاصد الشریعه» و با پیروی از روش استادش که همواره بر اهداف عالی شریعت تأکید می ورزید، در صدد شناسایی و تقویت نقاط مشترک بین مذاهب اسلامی برآمده است (واعظزاده، ۱۳۸۵، ص ۸۹). محور چهارم نیز متأثر از مکتب فقهی آیت الله بروجردی است که برای عرف و سیره متشرعه جایگاه

ویژه‌ای قائل بود و امکان انعطاف در فهم و اجرای احکام را فراهم می‌سازد (واعظ‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵). در حوزه مصادیق عملی، واعظ‌زاده با به‌کارگیری این اصول در مسائل اختلافی نماز و روزه، نشان داده است که چگونه می‌توان بدون عدول از اصول مذهب، به تقریب دیدگاه‌های مذاهب مختلف همت گماشت. برای نمونه، در مسئله خواندن سوره حمد در نماز جماعت، با تفکیک بین نمازهای جهریه و اخفاتی، راهکاری عملی برای تقریب ارائه داده‌اند (واعظ‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶). این رویکرد، که ریشه در روش فقهی آیت‌الله بروجردی دارد، نشان می‌دهد چگونه می‌توان با حفظ اصول مذهبی، به تقریب عملی بین مذاهب اسلامی دست یافت.

۲-۷. تبیین الگوی سه‌گانه واعظ‌زاده در مواجهه با اختلافات

بر اساس یافته‌های این پژوهش، می‌توان الگوی واعظ‌زاده در مواجهه با اختلافات فقهی را در سه مرحله به شرح زیر تبیین کرد:

۷-۲-۱. کاهش حساسیت‌ها در مسائل غیراساسی

اولین مرحله در الگوی واعظ‌زاده، کاهش حساسیت‌ها نسبت به مسائل غیراساسی است. ایشان با تبیین این‌که بسیاری از اختلافات موجود در «فقه العبادات»، از سنخ اختلاف در فروع غیراساسی است، در صدد کاهش تنش‌های ناشی از این اختلافات برمی‌آید. برای نمونه، در مسئله نحوه قرار دادن دست‌ان در نماز، با استناد به عرفی بودن این مسئله، بر غیرضروری بودن حساسیت نسبت به آن تأکید می‌ورزد (واعظ‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲). این رویکرد مبتنی بر آن است که «تمرکز بر اختلافات جزئی، مانع از درک مشترکات اساسی می‌شود» (واعظ‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲).

۷-۲-۲. تأکید بر مشترکات و اهداف کلان

دومین مرحله، تأکید بر مشترکات و اهداف کلان شریعت است. واعظ‌زاده با استفاده از ظرفیت‌های دانش «مقاصد الشریعه»، در صدد شناسایی و برجسته‌سازی اهداف مشترک مذاهب در عبادات است. برای مثال، در تحلیل اختلاف‌های مربوط به طهارت، بر هدف مشترک همه مذاهب، یعنی حفظ بهداشت فردی و اجتماعی و ایجاد حالت معنوی آمادگی برای عبادت، تأکید می‌ورزد (واعظ‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۹۲).

الگوی تقریبی آیت الله واعظزاده خراسانی در فقه العبادات / سید علی بطحائی و ۱۵۳

این نگاه، امکان عبور از سطح ظواهر اختلافی و دستیابی به عمق مشترکات معنوی را فراهم می‌سازد.

۷-۲-۳. ارائه قرائت‌های فقهی منعطف

سومین مرحله، ارائه قرائت‌های فقهی منعطف مبتنی بر عرف و مقاصد شریعت است. واعظزاده با بهره‌گیری از این دو منبع، در صدد ارائه خوانش‌هایی از فقه است که هم با مقتضیات زمان سازگار باشد و هم امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مذاهب مختلف را فراهم سازد. برای نمونه، در مسئله نماز جمعه در عصر غیبت، با نگاهی اجتماعی و وحدت‌گرایانه، بر اهمیت این فریضه به عنوان محوری برای وحدت مسلمانان تأکید می‌ورزد (واعظزاده، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵). این نگاه نشان می‌دهد که فقه می‌تواند به مثابه ابزاری برای تحقق اهداف کلان شریعت عمل کند.

۷-۳. پیشنهادات برای پژوهش‌های آینده

یافته‌های این پژوهش، زمینه را برای مطالعات بعدی در چند محور اصلی فراهم می‌سازد:

۱. تطبیق الگوی واعظزاده در سایر ابواب فقه: پیشنهاد می‌شود الگوی سه‌گانه واعظزاده در مواجهه با اختلافات، در سایر ابواب فقه مانند «فقه القضاء» و «فقه الاقتصاد» مورد بررسی قرار گیرد. برای مثال، می‌توان روش ایشان را در مواجهه با اختلافات مربوط به معاملات بانکی یا مسائل قضایی بین مذاهب مختلف تحلیل کرد. این مطالعات می‌تواند به توسعه نظریه «فقه التقرب» در حوزه‌های مختلف فقهی بینجامد.

۲. واکاوی تأثیرپذیری واعظزاده از مکتب فقهی آیت الله بروجردی: پیشنهاد می‌شود تأثیرپذیری واعظزاده از مکتب فقهی آیت الله بروجردی به صورت تطبیقی و دقیق مورد بررسی قرار گیرد. این مطالعه می‌تواند نشان دهد که چگونه مبانی فقهی بروجردی در حوزه تقریب مذاهب، توسط شاگردانش پیگیری و توسعه یافته است.

۳. بررسی تطبیقی روش واعظزاده با دیگر بزرگان تقریبی: پیشنهاد می‌شود روش واعظزاده در مواجهه با اختلافات فقهی، با روش دیگر عالمان تقریبی مانند شیخ محمود شلتوت، شیخ عبدالمجید سلیم و علامه کاشف‌الغطا مورد بررسی

تطبیقی قرارگیرد. این مطالعه می‌تواند به تدوین الگوی جامع «فقه التقرب» کمک کند.

۴. بررسی امکان‌سنجی اجرایی کردن دیدگاه‌های واعظ‌زاده: پیشنهاد می‌شود امکان‌سنجی اجرایی کردن دیدگاه‌های واعظ‌زاده در نهادهای دینی و آموزشی مورد مطالعه قرارگیرد. این پژوهش می‌تواند راهکارهای عملی برای بهره‌گیری از اندیشه‌های تقریبی ایشان در تقویت وحدت اسلامی ارائه دهد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تبیین الگوی عملی «فقه التقرب» در حوزه عبادات از منظر آیت‌الله محمد واعظ‌زاده خراسانی انجام شد. یافته‌ها نشان می‌دهد که ایشان با تکیه بر چهار اصل روش‌شناختی - تمایز بین اختلافات اساسی و فرعی، تقدم وحدت امت بر اختلافات جزئی، بازگشت به مشترکات و «مقاصد الشریعه»، و بهره‌گیری از عرف و سیره عقلاء - به مدیریت اختلافات فقهی در عبادات می‌پردازد. الگوی سه‌مرحله‌ای ایشان عبارت است از: کاهش حساسیت‌ها در مسائل غیراساسی، تأکید بر مشترکات و اهداف کلان شریعت، و ارائه قرائت‌های فقهی منعطف مبتنی بر عرف و مقاصد. مصادیق عینی این الگو در مسائل اختلافی نماز (مانند قرائت حمد، گفتن آمین، نحوه قرار دادن دست‌ها و نماز جمعه) و روزه (مانند وحدت افق، تزریق آمپول و روزه مسافر) و نیز در مناسک حج و اعیاد، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان بدون عدول از اصول مذهبی، به تقریب عملی بین مذاهب دست یافت. در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که فقه تقریبی واعظ‌زاده، به مثابه «فقه تمدنی»، با محوریت «وحدت اسلامی» و «اجتهاد مصلحت‌محور»، الگویی کاربردی برای تعامل سازنده با اختلافات فقهی و تقویت هم‌بستگی امت اسلامی ارائه می‌دهد. این رویکرد، گامی بلند در راستای نوسازی فقه اسلامی، بدون گسست از سنت، محسوب می‌شود. الگوی سه‌گانه واعظ‌زاده در مدیریت اختلافات فقهی، که بر پایه تلفیق «مصلحت وحدت»، «عرف تخصصی» و «واقعیات متحول اجتماعی» استوار است، قابلیت تعمیم به سایر ابواب فقهی را داراست. به عنوان مثال، در «فقه

الگوی تقریبی آیت الله واعظزاده خراسانی در فقه العبادات / سید علی بطحائی و ۱۵۵

الاقتصاد» می‌توان روش ایشان را برای تحلیل اختلافات مذاهب در زمینه معاملات بانکی به کار بست و به راهکارهای تقریبی در این عرصه دست یافت. همچنین، ریشه‌یابی منظومه فکری ایشان از طریق بررسی تطبیقی با مکتب فقهی استادش، آیت الله بروجردی، می‌تواند نشان دهد که چگونه مبانی فقهی - اصولی این مکتب، بستر مناسبی برای توسعه «فقه التقریب» فراهم کرده است. تکمیل این پژوهش از طریق مطالعه تطبیقی با دیگر اندیشمندان تقریبی مانند شلتوت و کاشف الغطا، به تدوین یک الگوی جامع و نظام‌مند «فقه التقریب» خواهد انجامید. با این حال، نقطه نهایی و عملیاتی کردن این اندیشه‌ها، منوط به بررسی امکان‌سنجی اجرایی آن‌ها در نهادهای دینی و آموزشی است تا بتوان از ظرفیت این نظریه در تقویت عینی وحدت اسلامی در جهان معاصر بهره برد.

فهرست منابع

۱. اسعدی، سید محمد. (۱۳۹۸). مبانی فقهی تقریب مذاهب اسلامی. انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. تسخیری، محمدعلی. (۱۳۹۰). تقریب مذاهب اسلامی: گذشته، حال، آینده. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). وسائل الشیعه. مؤسسة آل البيت.
۴. حسینی، سید حسن. (۱۳۹۵). منطق فهم دین. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۹ق). تذکره الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لإحياء التراث.
۶. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۲). کلام جدید با رویکرد اسلامی. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۷. دلبری، سید علی. (۱۴۰۲ش). بررسی پیامدهای فقهی ادراج و روش تعامل فقیهان با آن در احادیث فقه العباده. نشریه آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۴، شماره ۶.
۸. رحیمی، مهدی. (۱۴۰۰). روش تعامل فقهی آیت الله واعظزاده با اختلافات مذاهب اسلامی. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. سلیمی، فاطمه. (۱۳۹۹). جایگاه فقه العبادات در تقریب مذاهب اسلامی [پایان‌نامه کارشناسی ارشد]. دانشگاه مذاهب اسلامی.
۱۰. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۴۰۱). فقه التقریب: مقارنه فی المنهج (ج ۱). انتشارات دارالاعلام.
۱۱. صدر، محمدباقر. (۱۴۰۸). بحوث فی علم الأصول. مرکز الإبحاث والدراسات العلمیة.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۵۶ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ش ۱۱

۱۳. علوی تبار، سیدحمید. (۱۳۹۷). مدیریت تعارض در سازمان‌های پژوهشی. *مجله مطالعات علوم اجتماعی ایران*، (۱۵)، ۱۳۹۳-۱۵۶.
۱۴. کریمی، یوسف. (۱۳۹۵). *روان‌شناسی اجتماعی: مفاهیم و نظریه‌ها* (جلد ۲). انتشارات رشد.
۱۵. مبلغی، احمد. (۱۳۹۲). *فقه تقریب: مبانی و روش‌ها*. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۶. مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی. (۱۳۹۹). *مبانی فقهی وحدت اسلامی در اندیشه آیت‌الله واعظ‌زاده*. انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. مرکز تحقیقات واعظ‌زاده. (۱۳۹۵). *وحدت اسلامی از دیدگاه آیت‌الله واعظ‌زاده خراسانی*. انتشارات واعظ‌زاده.
۱۸. موسوی، سید محمود. (۱۳۹۴). *بررسی مبانی فقهی تقریب مذاهب اسلامی [پایان‌نامه دکتری]*. دانشگاه تهران.
۱۹. مهریزی، مهدی. (۱۳۸۹). *جریان‌شناسی تقریب مذاهب اسلامی*. هفت آسمان، شماره ۴.
۲۰. نصری، عبدالله. (۱۳۹۸). *تأثیر اختلافات فقهی در روابط بین مذاهب اسلامی (چاپ دوم)*. انتشارات مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۲۱. واعظ‌زاده خراسانی، م. (۱۳۸۲). *نقش تقریب در جهان معاصر*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۲. واعظ‌زاده خراسانی، م. (۱۳۹۰). *فقه و عرف*. در مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی علامه واعظ‌زاده (ج ۲، صص. ۱۲۹-۱۴۵). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۳. واعظ‌زاده خراسانی، محمد. (۱۳۱۸). *الحج والوحدة الإسلامية (ج ۱)*. انتشارات مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۲۴. واعظ‌زاده خراسانی، محمد. (۱۳۷۱). *مقدمه و تحقیق کتاب الجمل والعقود فی العبادات*. بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۵. واعظ‌زاده خراسانی، محمد. (۱۳۷۹). *همبستگی مذاهب اسلامی*. بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۶. واعظ‌زاده خراسانی، محمد. (۱۳۸۲). *مجموعه مقالات کنگره جهانی وحدت اسلامی*. مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۲۷. واعظ‌زاده خراسانی، محمد. (۱۳۸۵). *مقالات فقهی و تقریبی*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۸. واعظ‌زاده خراسانی، محمد. (۱۳۸۵). *ندای وحدت*. انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۹. واعظ‌زاده خراسانی، محمد. (۱۳۹۰). *مبانی فقهی وحدت اسلامی*. انتشارات مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۳۰. واعظ‌زاده خراسانی، محمد. (۱۳۹۲). *فقه التقریب: نماز و روزه*. بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۱. واعظ‌زاده خراسانی، محمد. (۱۳۹۵). *مجموعه مقالات فقهی (ج ۳)*. مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۳۲. وفادار، سمانه. (۱۴۰۲). *تحلیلی در باب رویکرد تقریبی آیت‌الله واعظ‌زاده خراسانی*. *مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی*، دوره ۱۹، شماره ۶۰ (شماره پیاپی ۶۰).



A Reconsideration of the Invalidating Effect of Intentional Weeping for Worldly Matters during Prayer: A Critical Inquiry in Light of Ayatullah al-Burujirdi's View

Seyed Mohammad-Hossein Mirshah Wilayati¹   | Seyed Muslim Mousavi Katokelaie²

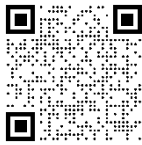
1. Corresponding author, PhD graduate, Department of Comparative Hadith Studies, Faculty of Quran and Hadith, al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: mostahfez257@gmail.com
2. Level 3 Graduate, Department of Islamic Denominations, Specialized Institute of Islamic Denominations, Qom, Iran. Email: smmt314@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 22
October 2025
Revised: 9
November 2025
Accepted: 15
November 2025
Available online 17
November 2025

Keywords:
Intentional
Weeping, Prayer,
Ayatullah al-
Burujirdi, Juristic
Fame, Uṣūl al-
Mutalaqqāt.



ABSTRACT

The invalidity of prayer caused by intentional weeping for worldly matters during prayer (*Ṣalāt*) has long been a matter of attention among Imami jurists. Most late jurists have regarded it as invalidating the prayer, relying on consensus or widespread juristic acceptance; however, a close examination of the sources shows that the claim of a comprehensive consensus in this matter faces serious challenges. The textual basis for invalidation is limited to two weakly transmitted reports, the very reliability of which was contested by jurists such as Ayatullah al-Burujirdi. He sought to compensate for the weakness of their chains by invoking the juridical authority of early scholarly fame (*Shuhrah al-Qudamā*) within the framework of the *Uṣūl al-Mutalaqqāt*. Yet a careful review of those foundational texts shows that many of them do not address this issue at all, and that the scattered expressions found in them are more likely the result of juristic reasoning than a direct transmission from the Infallible Imam. On this basis, the claim of consensus in this field appears incomplete and non-definitive, and its evidences emerge mainly in later juristic periods, especially among jurists after Shaikh al-Tusi. The present study, employing a descriptive-analytical approach and a library-based method for data collection, has sought to emphasize the necessity of rethinking the way in which early scholarly fame is cited as evidence and the need to return to the opinions of early jurists in order to discover the extent of their fatwa-based renown (*Shuhrah Fatwāʿī*) or their agreement on a single opinion, for the purpose of ascertaining the opinion of the Infallible Imam (pbuh).

Cite this article: Mirshah Wilayati, S., M., H.; Mousavi Katokelaie, S., M. (2025). A Reconsideration of the Invalidating Effect of Intentional Weeping for Worldly Matters during Prayer: A Critical Inquiry in Light of Ayatullah al-Burujirdi's View. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 6(11), 157-174. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7673.1264>





درنگی در «مبطل بودن گریستن عمدی برای امور دنیایی در نماز» با تکیه بر دیدگاه آیت‌الله بروجردی

سید محمد حسین میرشاه ولایتی^۱ | سید مسلم موسوی کتوکلابی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری، گروه علوم حدیث تطبیقی، دانشکده قرآن و حدیث، دانشگاه المصطفی (ص)، قم، ایران. رایانامه: mostahfez257@gmail.com
۲. دانش‌آموخته سطح ۳، گروه مذاهب اسلامی، مؤسسه تخصصی مذاهب اسلامی، قم، ایران. رایانامه: smmf314@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	مبطل بودن گریستن عمدی برای امور دنیایی در هنگام نماز، همواره از مسائلی بوده است که توجه فقیهان امامیه را به خود جلب کرده است. مشهور فقهای متأخر، با استناد به اجماع یا شهرت، آن را از مبطلات نماز دانسته‌اند؛ اما واکاوی منابع نشان می‌دهد که ادعای اجماع فراگیر در این مسئله با چالش‌های جدی روبه‌رو است. مستند روایی بطلان نماز، منحصر در روایت ضعیف‌السند است که خود، مورد مناقشه فقیهانی همچون آیت‌الله بروجردی قرار گرفته است. ایشان با تمسک به شهرت قدمایی در چارچوب اصول متلقات، کوشیده است ضعف سندی این روایات را جبران کند. با این حال، بررسی دقیق این اصول متلقات نشان می‌دهد که بسیاری از این منابع اساساً به این مسئله نپرداخته‌اند و تعابیر پراکنده موجود در آن‌ها نیز بیش از آنکه حاکی از تلقی مستقیم از معصوم <small>ع</small> باشد، ناظر به اجتهاد شخصی فقهاست. بر این اساس، ادعای اجماع در این باب، ناقص و ناتمام به نظر می‌رسد و شواهد آن عمدتاً در دوره‌های متأخر فقهی و در میان فقیهان پس از شیخ طوسی پدیدار شده است. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای در گردآوری داده‌ها، می‌کوشد ضرورت بازاندیشی در نحوه استناد به شهرت قدمایی و بازگشت به اقوال فقیهان متقدم را، با هدف کشف میزان شهرت فتوایی یا اتفاق نظر ایشان بر رأی واحد و در نهایت احراز رأی معصوم <small>ع</small> ، مورد تأکید قرار دهد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴	
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۸/۲۶	
کلیدواژه‌ها: گریستن عمدی، نماز، آیت‌الله بروجردی، شهرت، اصول متلقات.	
	

استناد: میرشاه ولایتی، سید محمد حسین؛ موسوی کتوکلابی، سید مسلم. (۱۴۰۴). درنگی در «مبطل بودن گریستن عمدی برای امور دنیایی در نماز» با تکیه بر دیدگاه آیت‌الله بروجردی. *آموزه‌های فقه عبادی*، ۱۱(۶)، ۱۵۷-۱۷۴. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7673.1264>



©

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
نویسندگان.

مقدمه

از جمله مباحث پر بسامد در فقه صلات، که ناظر به نقطه تماس باطنی‌ترین حالات عبودیت با حدود ظاهری عبادت است، مسئله بکاء و گریستن در نماز است. فقیهان شیعه بر این معنا هم نظرند که نماز، به عنوان عالی‌ترین مظهر حضور عبد در پیشگاه رب، نیازمند خلوص نیت و انسجام در افعال است و هرگونه فعل اختیاری که موجب انصراف از مقصد قربی گردد، از هدف اصلی عمل، یعنی تقرب به پروردگار، می‌کاهد. بر همین اساس، یکی از تروک نماز که از دیرباز در آثار علمای امامیه مورد توجه قرار گرفته، گریستن عمدی با انگیزه‌های دنیوی است؛ گریه‌ای که نه از خوف و خشیت الهی، بلکه به سبب مصائب مادی، رنج‌های شخصی یا فقدان اسباب معیشت صورت می‌گیرد. چنین فعلی، بنا بر دیدگاه بسیاری از فقها، مبطل نماز است و با حقیقت نماز، که ذکر و توجه تام به خداوند است، ناسازگار شمرده می‌شود.

در فقه امامیه، بطلان نماز به سبب گریه اختیاری بر امور دنیوی، به عنوان یکی از قواعد مشهور و نزدیک به اجماع در باب موانع صحت نماز، از سوی فقهای متقدم و متأخر مورد تأیید قرار گرفته است. این دیدگاه، که ریشه در مبانی مسلم فقهی دارد، عمدتاً بر پایه استناد به روایات و اجماع فقها استوار است و از استقرار یک قاعده کلی در آثار فقهی شیعه حکایت دارد. فقهای امامیه، از جمله یوسف بحرانی و حسن بن یوسف بن مطهر حلی، این حکم را نه تنها مشهور، بلکه صریحاً اجماعی دانسته و آن را به عموم عالمان شیعه نسبت داده‌اند، بی‌آنکه اختلاف قابل توجهی گزارش کنند (حلی، ۱۳۴۷، ج ۳، ص ۲۸۶؛ بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۵۰). این اجماع، به معنای هم‌سویی گسترده‌آرای فقها بر بطلان نماز در صورت تحقق چنین گریه‌ای است؛ امری که از مسائل روشن باب صلات به شمار آمده و بسیاری از فقها را از ورود تفصیلی به ادله آن بی‌نیاز ساخته است.

در این میان، فقیهانی چون محمد حسن نجفی و محمد بن علی عاملی بر شهرت این رأی در میان اصحاب تأکید کرده و آن را امری مسلم نزد قدماء و متأخران دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که عاملی از آن به عنوان حکمی نزدیک به اجماع یاد کرده و

۱۶۰ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ش ۱۱

مخالفت قابل اعتنایی در این زمینه گزارش نمی‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۶۹؛ عاملی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۴۶۶). این رویکرد تحلیلی، که بر پایه بررسی مجموعه آثار فقهی استوار است، نه تنها از پراکندگی موردی دیدگاه‌ها پرهیز می‌کند، بلکه بروحدت کلی فقه امامیه در این مسئله دلالت دارد. هرچند در برخی متون فقهی، اشاراتی ضمنی به استثناهای جزئی، مانند گریه بر برخی مصائب خاص بدون قصد دنیوی، دیده می‌شود، این تفاوت‌ها که عمدتاً جنبه تفسیری دارند، بر اصل اجماعی یا مشهور بودن بطلان نماز تأثیری نمی‌گذارند و بیشتر در مقام تبیین حدود حکم‌اند (برای نمونه، رک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۷۰؛ عاملی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۴۶۷).

با این همه، در دوران معاصر رویکرد دیگری نیز پدید آمده است که به بازخوانی انتقادی ادعای اجماع و تحلیل حدود آن می‌پردازد. در رأس این جریان، ابوالقاسم خوئی قرار دارد. وی هر دو رکن صغری و کبری این مدعا را محل تأمل می‌داند (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۴۹۸). به باور او، نخست آنکه اطلاق اجماع بر مسئله‌ای که مبانی روایی آن با اختلاف و ابهام همراه است، خالی از مسامحه نیست؛ و دوم آنکه شهرت فتوایی به تنهایی نمی‌تواند مفید قطع تعبدی باشد. بر این اساس، در این مسئله دو رویکرد عمده قابل شناسایی است: نخست، دیدگاه مشهور که بر پایه شهرت فتوایی و اجماع منقول، گریه بر امور دنیوی را موجب بطلان نماز می‌داند؛ و دوم، نگرش تحلیلی متأخر که دایره مبطل را به مواردی محدود می‌سازد که ماهیت عبادت را دگرگون می‌کند.

۱. دیدگاه مذاهب اسلامی

فقیهان مذهب حنفی بر این باورند که اگر سبب گریستن در نماز، درد یا مصیبتی باشد که بر انسان وارد شده است، این عمل موجب بطلان نماز خواهد بود؛ زیرا چنین گریه‌ای نوعی «گفتار آدمی» تلقی می‌شود و از مفسدات نماز به شمار می‌رود. اما اگر علت گریستن، یاد بهشت، جهنم و آخرت باشد، نماز را باطل نمی‌کند، بلکه نشان‌دهنده فزونی خشوع نمازگزار در برابر خداوند است (برای نمونه رک: زیلعی، ۱۳۱۳، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۶).

درنگی در «مبطل بودن گریستن عمدی برای امور دنیایی در نماز»... / میرشاه ولایتی و ۱۶۱

مالکیان بر این باورند که حکم گریستن به صداداریا بی صدا بودن آن بستگی دارد. اگر گریه بدون صدا باشد، نماز را باطل نمی‌کند. این حکم هم گریه غیرارادی را در برمی‌گیرد؛ یعنی زمانی که گریه بر فرد غلبه کند، خواه به سبب خشوع و فروتنی در برابر خداوند باشد و خواه به سبب مصیبتی دنیوی. همچنین گریه ارادی و بی صدا نیز، مشروط بر آنکه زیاد و مکرر نباشد، موجب بطلان نماز نمی‌شود. اما در صورتی که گریه همراه با صدا باشد، حکم متفاوت است. اگر گریه صدادار ارادی باشد، مطلقاً نماز را باطل می‌کند و تفاوتی ندارد که منشأ آن خشوع باشد یا مصیبتی دنیوی. ولی اگر گریه صدادار غیرارادی بوده و بر فرد غلبه کند، حکم آن تابع علت گریه است؛ بدین معنا که اگر ناشی از خشوع و ترس الهی باشد، نماز صحیح است، هر چند گریه فراوان باشد؛ اما اگر به سبب امری غیر از خشوع، مانند مصیبتی دنیوی، پدید آمده باشد، نماز باطل خواهد بود (برای نمونه رک: رعینی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۳).

شافعیان نیز، بنا بر قول اصح، معتقدند که اگر در اثر گریه دو حرف آشکار شود، نماز باطل است؛ زیرا امری منافی با ماهیت نماز تحقق یافته است، هر چند این گریه از ترس آخرت ناشی شده باشد. در مقابل، مطابق قول دیگر، نماز باطل نمی‌شود؛ زیرا چنین صدایی در لغت «کلام» شمرده نمی‌شود و معنای مشخصی از آن فهمیده نمی‌شود؛ از این رو، بیشتر به صوتی مجرد و فاقد معنا شباهت دارد (برای نمونه رک: شربینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۱۲).

اما حنبلیان بر این باورند که اگر از گریه، آه کشیدن («تأوه») یا ناله کردن («أنین») به سبب خشیت الهی، دو حرف آشکار شود، نماز باطل نمی‌شود؛ زیرا این عمل در حکم ذکر و یاد خداوند قرار می‌گیرد. البته گفته شده است که این حکم در صورتی جاری است که گریه بر فرد غلبه کرده و غیرارادی باشد؛ در غیر این صورت، نماز باطل خواهد شد؛ همان گونه که اگر علت آن غیر از خشیت الهی باشد نیز موجب بطلان است؛ زیرا چنین صدایی مشتمل بر حروف هجایی است و مانند کلام، بر معنا دلالت می‌کند. احمد بن حنبل درباره ناله‌ای که از روی درد بر انسان غلبه کند، گفته است: «آن را مکروه می‌دانم». همچنین اگر کسی عمداً در نماز خود را به گریه وادارد، این عمل همانند خندیدن مکروه است؛ اما اگر گریه غیر عمدی باشد، کراهتی ندارد (برای نمونه رک: مقدسی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۸۷).

در مقابل، ظاهریان با رویکردی نص محور و با تأکید بر توقیفی بودن عبادات، هرگونه گریه اختیاری و عمدی در نماز را مبطل دانسته‌اند. آنان استدلال می‌کنند که نه در نص صریح کتاب و سنت و نه در اجماع سلف، دلیلی بر اباحت بکاء در حال صلات وارد نشده است و از آنجا که عبادات نزد ایشان ماهیتی توقیفی دارد، هر جزء از افعال و اقوال نماز باید مستند به دلیل شرعی باشد (ابن حزم اندلسی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۰۳).

برایند این پژوهش آن است که در این مسئله، اجماعی میان فقیهان مذاهب اسلامی شکل نگرفته و اختلاف مبنایی در تفسیر حقیقت عبادت، انگیزه گریستن و حدود افعال مبطل، سبب تشمت آرا شده است. از این رو، تحلیل مبانی استدلالی هر مذهب و بازخوانی نصوص و روایات وارده در این باب، ضرورتی دوچندان دارد تا بتوان به جمع‌بندی‌ای منقح و متقن درباره نسبت میان خشوع قلبی و هیئت ظاهری نماز دست یافت.

۲. ادله بطلان نماز با گریستن عمدی

افزون بر اجماع‌ها و شهرت‌های ادعا شده در این مسئله، دو حدیث نیز بر مبطل بودن گریستن بر امور دنیوی در نماز دلالت دارند. نخست، حدیثی است که شیخ طوسی در دو کتاب تهذیب و استبصار، به صورت منفرد از کتاب محمد بن علی بن محبوب نقل کرده است و سلسله سند آن به ابوحنیفه منتهی می‌شود. بر اساس مضمون این روایت، اگر نمازگزار در حال نماز گریه کند، حکم آن بسته به انگیزه و منشأ گریه متفاوت خواهد بود. اگر گریه از سر توجه به مفاهیمی چون بهشت و دوزخ باشد، این عمل نه تنها موجب بطلان نماز نمی‌شود، بلکه از برترین جلوه‌های خشوع در عبادت به شمار می‌آید. اما اگر انگیزه گریه، یاد مصائب شخصی یا اندوه ناشی از فقدان یکی از نزدیکان باشد، نماز از اعتبار شرعی ساقط خواهد شد (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۱۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۰۸).

ارزیابی سندی حدیث: سند این گزارش، هرچند متصل است و افتادگی ندارد، به سبب حضور چند تن از راویان غیر امامی فاقد توثیق، همچون نعمان بن

درنگی در «مبطل بودن گریستن عمدی برای امور دنیایی در نماز»... / میرشاه ولایتی و ۱۶۳

عبدالسلام تیمی، بر اساس مبنای متأخران ضعیف شمرده می‌شود.
حدیث دوم، مرسله شیخ صدوق است که با صیغه غیر جازم «رُوی» نقل شده است: «وَرُويَ أَنَّ الْبُكَاءَ عَلَى الْمَيِّتِ يَقْطَعُ الصَّلَاةَ وَالْبُكَاءَ لِذِكْرِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ مِنْ أَفْضَلِ الْأَعْمَالِ فِي الصَّلَاةِ»؛ وروایت شده است که گریه بر میت، نماز را قطع می‌کند؛ در حالی که گریستن از یاد بهشت و دوزخ، از برترین اعمال در حال نماز به شمار می‌آید (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۱۷).

ارزیابی سندی حدیث: این گزارش به دلیل افتادگی سند، اصطلاحاً مرسل است و بر پایه دیدگاه متأخران، در حکم احادیث ضعیف قرار می‌گیرد (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۴۳). ناگفته نماند که اصحاب جوامع متأخر حدیثی، مانند الوافی، بحار الأنوار و وسائل الشیعه، این روایت را نقل کرده‌اند و تردیدی در اصل صدور آن ابراز نکرده‌اند. هر چند محمدباقر مجلسی در ملاذ الأخیار سند حدیث را ضعیف دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۴۷۴)، با توجه به مبنای وی در اعتبار روایات کتب مشهوره، می‌توان دریافت که این توصیف سندی ناظر به موارد تعارض اخبار است، نه نفی کلی اعتبار روایت. تصریح خود او در مقدمه بحار الأنوار نیز بر همین معنا دلالت دارد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲).

۳. دیدگاه آیت‌الله بروجردی

آیت‌الله سید حسین طباطبایی بروجردی را باید از برجسته‌ترین احیاگران منهج حدیثی - رجالی در فقه امامیه در سده چهاردهم هجری دانست. رویکرد وی در نقد اسناد، تحلیل دلالت‌ها و بازسازی شیوه تعامل فقهای متقدم با حدیث، سیمای مکتب فقهی او را متمایز ساخته است. از نمونه‌های بارز این روش، بررسی تحلیلی او درباره حدیث گریستن در نماز است؛ حدیثی که در منابع امامیه به دو صورت، یکی مسند و دیگری مرسل، نقل شده و همین دوگانگی سبب تفاوت دیدگاه‌ها و ارزیابی‌های سندی در میان فقهای متأخر شده است.

آیت‌الله بروجردی با توجه به تسلط کم نظیر خود بر میراث حدیثی فریقین، در گام نخست به اصل «فراگیر بودن نقل به معنا در احادیث» توجه می‌دهد. وی بر این باور

است که رواج نقل به معنا در روایات، به ویژه در موضوعات عبادی، احتمال اتحاد دو نقل را در بسیاری از موارد تقویت می‌کند. از این رو، در مواجهه با دوروایت مسند و مرسل درباره گریه در نماز، احتمال تعدد روایت را بعید می‌داند و با اطمینان نسبی تصریح می‌کند که: «بعید نیست مرسله صدوق همان روایت سابق باشد و نه خبری مستقل در کنار آن» (بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۶، ص ۲۰۷؛ بروجردی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۵۵).

در تحلیل بعدی، ایشان به بررسی سند روایت می‌پردازد و در ابتدا، سند را ضعیف می‌انگارد. با این حال، این تضعیف، برخلاف روش رایج متأخران که غالباً به قواعد صوری علم رجال بسنده می‌کنند، حاصل تحلیل تطبیقی آیت الله بروجردی میان رجال روایت و رجال اهل سنت است. وی با شناختی دقیق از منابع رجالی اهل سنت، سلیمان بن داود مندرج در سند را همان سلیمان بن داود بصری، از معاصران احمد بن حنبل و از رویان نام آور اهل سنت، می‌داند. او علت تضعیف این راوی نزد محدثان عامه را نقل روایاتی ارزیابی می‌کند که با مواضع فکری اهل سنت ناسازگار بوده است، نه ضعف شخصی در نقل یا فقدان عدالت راوی. همچنین درباره نعمان بن عبدالسلام تصریح می‌کند که وی از رجال عامه است و در شمار راویان امامیه قرار ندارد.

محقق بروجردی در ادامه، با توجه به قرینه لفظی «أبی حنیفه» در سند، آن را بر نعمان بن ثابت کوفی، امام و مؤسس مکتب فقهی حنفی، تطبیق می‌دهد (بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۶، ص ۲۰۷). این شیوه تطبیق راویان، بازتاب رویکردی است که در روش شناسی رجالی او مشاهده می‌شود؛ رویکردی که میان رجال امامیه و عامه نوعی پیوست تاریخی و تحلیلی برقرار می‌سازد تا از خطاهای تفسیری در تشخیص راویان جلوگیری شود. چنین دقتی، در واقع، واکنشی نقادانه به مواردی از خلط و اشتباه در شناسایی راویان است که در برخی شروح متأخر شیعی راه یافته است.

در مقابل، گروهی از شرح‌نویسان متأخر در تبیین هویت راویان این سند دچار خطاهای چشمگیری شده‌اند. برخی از آنان، سلیمان بن داود را با سلیمان بن داود منقری یکی دانسته‌اند، نعمان بن عبدالسلام را مجهول تلقی کرده و ابوحنیفه را نیز به اشتباه همان سعید بن بیان، معروف به سابق الحاج، از اصحاب ثقة امام صادق علیه السلام

درنگی در «مبطل بودن گریستن عمدی برای امور دنیایی در نماز»... / میرشاه ولایتی و ۱۶۵

پنداشته‌اند (برای نمونه رک: علوی عاملی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۵۷۴؛ عاملی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۴۱۶)؛ در حالی که هیچ‌یک از این تطبیق‌ها بر اساس قرائن تاریخی و رجالی پذیرفتنی نیست.

پس از تحلیل سند، وی به معیار عملی فقیهان امامیه توجه می‌کند و با استناد به سیرتاریخی عمل فقها به مضمون روایت، معتقد است که شهرت فتوایی آنان در این مسئله می‌تواند ضعف سندی روایت را جبران کند. بر این اساس، عمل فقهای امامیه، از متقدمان تا امروز، به مضمون این روایت، نشانه حصول اطمینان نوعی به صدور حدیث است و از همین رو، این نوع از شهرت را جابر ضعف سند می‌داند. بدین ترتیب، وی عمل به مضمون حدیث را نه تنها جایز، بلکه بی‌اشکال تلقی می‌کند.

تحلیل آیت الله بروجردی در اینجا بر مبنای اصولی خاصی استوار است که وی در باب اعتبار اجماع و شهرت ارائه کرده و همین مبنای، وجه تمایز او از بسیاری از اصولیان عصر خویش به شمار می‌رود. او اجماع یا شهرت را تنها در صورتی معتبر و حجت می‌داند که در چارچوب کتاب‌هایی شکل گرفته باشد که مأموریت آن‌ها گردآوری اصول متلقات از ائمه علیهم‌السلام بوده است. به بیان دیگر، تنها اجماع و شهرتی ارزش معرفتی و فقهی دارد که در کتب اصول متلقات انعکاس یافته باشد، نه در متون تفریعی و اجتهادی.

در مقابل، اعراض مشهور، یعنی روی گردانی و عدم فتوای فقیهان مشهور به حدیثی خاص، نیز تنها در صورتی موجب تضعیف و سقوط اعتبار حدیث خواهد بود که در همان دایره اصول متلقات تحقق یافته باشد. آیت الله بروجردی با این تحلیل، میان دو طبقه از آثار فقهی تمایزی بنیادین قائل می‌شود:

۱. کتب اصول متلقات: آثاری که با هدف حفظ و تثبیت روایات صادر شده از ائمه علیهم‌السلام نگاشته شده‌اند و متن آن‌ها غالباً عین نص حدیث یا نزدیک به آن است. در این آثار، نقل روایت خود غایت است، نه استنباط حکم. فقهای شیعه در صورت عدم دسترسی مستقیم به روایت، برای استخراج حکم شرعی به این متون رجوع می‌کردند.

۱۶۶ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ش ۱۱

۲. کتب فقه تفریعی: آثاری که هدف آن‌ها تبیین فروع بر پایه اصول کلی وقواعد اجتهادی است. در این متون، فقیه بیش از آنکه در مقام گزارش نص باشد، به تحلیل، استنتاج و نتیجه‌گیری فقهی می‌پردازد (بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۵۴۴؛ خرازی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۴۳).

براساس تحلیل آیت‌الله بروجردی، منزلت و اعتبار کتب اصول متلقات تا عصر جعفر بن حسن حلی محفوظ بوده است و خود محقق در آثار خویش، ابتدا اصول متلقات هر باب را ذکر می‌کرده و سپس به تفریع مسائل بر پایه آن‌ها می‌پرداخته است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۳۹؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۴۸). اما به تدریج، در دوره شهیدین، این تفکیک از میان رفت و اصول متلقات با تفریعات فقهی درهم آمیخت؛ امری که به باور آیت‌الله بروجردی، موجب تزلزل در تشخیص منابع درجه نخست از تحلیل‌های اجتهادی شد (منتظری، ۱۳۹۸، ص ۶۸).

براساس این دیدگاه، در فرایند اجتهاد و استنباط باید با احیای روش قدما، یعنی تفکیک اصول مأثور از استنباط‌های تفریعی، به بازسازی مبانی اصیل فقه استنادی دست یافت. این روش بر مبنایی معرفت‌شناختی استوار است؛ بدین معنا که حجیت حدیث تنها بر وثاقت سند مبتنی نیست، بلکه پیوستگی عملی و تاریخی فقها با مضمون آن نیز در اعتبار بخشی به روایت نقش دارد. از این رو، شهرت عملی در میان فقها می‌تواند به منزله تأییدکننده صدور روایات معتبر تلقی شود؛ همان‌گونه که اعراض فقها در همان محدوده اصول متلقات، موجب تضعیف روایت خواهد شد (برای آگاهی بیشتر: ک: اخوان صراف، ۱۳۸۷، فصل سوم و چهارم).

در این چارچوب، تحلیل محقق بروجردی از روایت گریستن در نماز، نمونه‌ای روشن از امتزاج دقیق رجال پژوهی تطبیقی و اصول پژوهی تاریخی است. وی نه تنها سند روایت را بر پایه شناخت رجال عامه ارزیابی می‌کند، بلکه مشروعیت عمل به مضمون آن را نیز با تکیه بر سیره عملی فقها توجیه می‌نماید. این امر نشان می‌دهد که در مکتب بروجردی، روایت نه به مثابه لفظی منفصل از تاریخ، بلکه به عنوان حلقه‌ای زنده در زنجیره سنت اجتهادی تلقی می‌شود.

اهمیت روش آیت‌الله بروجردی در علوم حدیث و فقه در آن است که وی با احیای

درنگی در «مبطل بودن گریستن عمدی برای امور دنیایی در نماز»... / میرشاه ولایتی و ۱۶۷

مفهوم اصول متلقات، ملاک‌هایی مستقل برای ارزیابی احادیث عرضه کرد که نه محصول ظاهرگرایی صرف اصولیان متأخر است و نه متکی بر گرایش اخباری محض (مبلغی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۲۶؛ مبلغی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۱ و ۵۳۳-۶۶۴). از این منظر، حدیث گریستن در نماز در نگاه او نه روایتی ضعیف و مهجور، بلکه نصی قابل اعتماد است که به پشتوانه شهرت عملی فقها و پیوند آن با سنت نقل مأثور، از اعتبار برخوردار می‌شود.

بنابراین، بررسی و بازخوانی دیدگاه محقق بروجردی در این مسئله، صرفاً مطالعه یک گزارش رجالی نیست، بلکه می‌تواند الگویی برای بازسازی روش فقه استنادی امامیه به شمار آید؛ روشی که در آن نقد سند، تحلیل دلالت و سنجش نحوه تعامل فقهای صدر با روایت، به صورت هم‌زمان مورد توجه قرار می‌گیرد و بدین ترتیب، سنت علمی شیعه از گسست تاریخی در فهم نصوص رهایی می‌یابد.

۴. نقد نظرگاه آیت الله بروجردی

همان‌گونه که گذشت، تفکیک میان دو ساحت «اصول متلقات» و «فقه تفریعی» از مهم‌ترین ابتکارات روش شناختی آیت الله العظمی بروجردی در بازنگری نظام حدیثی فقه امامیه است. وی در ارزیابی حدیث گریستن در نماز - که ظاهر آن بر مبطل بودن گریه دلالت دارد - با تکیه بر مبنای خویش در حجیت عمل قدما و شهرت فقهی در قلمرو اصول متلقات، چنین نتیجه گرفته است که حکم مزبور، به احتمال قوی، از تلقیات روایی واصل از معصومان علیهم‌السلام سرچشمه گرفته است، نه از اجتهادهای متأخر. با این حال، بررسی دقیق شواهد تاریخی و نحوه انعکاس این مسئله در آثار اصولی متقدمان نشان می‌دهد که این برداشت با دشواری‌های جدی روبه‌رو است و نمی‌توان به آسانی از آن دفاع کرد.

۴-۱. عدم انعکاس حکم مبطلت در بخش عظیمی از منابع اصول متلقات

نخستین اشکال وارد بر دیدگاه محقق بروجردی آن است که حکم مبطل بودن گریه در نماز، در بخش قابل توجهی از آثاری که به تصریح وی در زمره «کتب اصول متلقات» قرار می‌گیرند، مطرح نشده است. در واقع، شماری از متون بنیادین روایی -

فقهی صدر امامیه، همچون دعائم الإسلام اثر قاضی نعمان مصری، فقه الرضا علیه السلام، المقنعه، المقنع، الهدایه اثر شیخ صدوق و المراسم العلویة اثر سلار دیلمی، هیچ‌گونه اشاره‌ای به مبطل بودن گریه در نماز نکرده‌اند؛ در حالی که سایر نواقض و موانع نماز را به تفصیل بر شمرده‌اند. این سکوت گسترده، خود قرینه‌ای است بر آنکه حکم مورد نظر نه از مسائلی بوده است که در سنت متلقی از امامان علیهم السلام جایگاهی روشن داشته باشد و نه در زمره موضوعات مسلم و رایج در فقه قدمایی قرار گیرد.

در مقابل، تنها معدودی از متون، مانند الکافی فی الفقه اثر ابوالصلاح حلبی (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۱۲۰)، النهایه اثر شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۷۴)، المذهب اثر قاضی ابن براج (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹۸-۱۵۴)، إشارة السبق اثر ابوالمجد حلبی (ابوالمجد حلبی، ۱۴۱۴، ص ۹۲)، الوسیله اثر ابن حمزه طوسی (ابن حمزه طوسی، ۱۴۰۸، ص ۹۷) و غنیة النزوع اثر ابن زهره حلبی (ابن زهره، ۱۳۷۵، ص ۸۲)، به صراحت گریستن را از تروک نماز دانسته و انجام آن را موجب بطلان عبادت شمرده‌اند. به نظر می‌رسد همین آثار معدود، مستند اصلی اطمینان آیت الله بروجردی به «تلقی حکم از معصوم» بوده‌اند. با این حال، با مقایسه نسبت کمی و محتوایی این دسته از متون با مجموعه آثاری که به این مسئله پرداخته‌اند، روشن می‌شود که این اطمینان از پشتوانه استواری برخوردار نیست.

۲-۴. خلل در احراز شهرت قدمایی در قلمرو اصول متلقات

حتی با نادیده گرفتن سکوت شمار فراوانی از آثار یادشده، به دشواری می‌توان از «شهرت قدمایی» در مسئله مبطل بودن گریه در نماز سخن گفت. نیمی از متون اصولی پیش از قرن ششم، که دقیقاً مبنای استنباط آیت الله بروجردی در این تحلیل بوده‌اند، اساساً متعرض این حکم نشده‌اند. این امر نشان می‌دهد که نه «تلقی عمومی از معصوم علیه السلام» در این موضوع قابل اثبات است و نه شهرتی تحقق یافته است که بتواند ضعف سندی روایت مورد استناد را جبران کند. در واقع، آیت الله بروجردی بر فرض تحقق چنین شهرتی، قاعده «جابریت شهرت» را اعمال کرده است؛ حال آنکه اصل تحقق این شهرت، خود محل تردید جدی است.

از همین جا نخستین اشکال در روش ایشان آشکار می‌شود. وی صرف انعکاس

درنگی در «مبطل بودن گریستن عمدی برای امور دنیایی در نماز»... / میرشاه ولایتی و ۱۶۹

این حکم در معدودی از کتب متلقات را به منزله کاشف از تلقی معصومی تلقی کرده است؛ در حالی که روش صحیح آن است که حضور غالبی حکم در مجموع آثار تلقی شده و در کنار سایر احکام منصوص احراز شود. فقدان چنین احرازی، مانع از شکل گیری شهرت معتبر خواهد بود و در نتیجه، مبنای جبران ضعف سند از طریق شهرت نیز مخدوش می‌گردد.

۳-۴. تشبث صریح تعابیر متقدمان و فقدان وحدت در تلقی

اشکال بنیادی دیگر بردیدگاه آیت الله بروجردی از تحلیل درونی عبارات صاحبان اصول متلقات ناشی می‌شود. بررسی متون گوناگون نشان می‌دهد که تعبیرات آنان در باب گریه در نماز بسیار متفاوت و غیر منسجم است. برخی آن را با قید «من غیر خشية الله» محدود کرده‌اند؛ گروهی دیگر به زبان نصیحت اخلاقی از آن یاد کرده‌اند؛ و برخی نیز با افزودن قیود دنیوی یا اجتماعی، قلمرو آن را محدودتر ساخته‌اند. عباراتی مانند «البكاء من غیر خشية الله» (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۱۲۰؛ ابن زهره، ۱۳۷۵، ص ۸۲)، «ولا يجوز أن يبكي لشيء من مصائب الدنيا» (شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۷۴)، «ولا يبكي على مصاب أحد من الخلق» (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹۸) یا تعبیر «وتجنب البكاء من غیر خشية» (ابوالمجد حلبی، ۱۴۱۴، ص ۹۲) نشان می‌دهد که رویکرد این متون، بیشتر جنبه تنزیهی یا آدابی دارد تا بیان حکم مبطل به معنای فنی فقهی آن.

این پراکندگی در تعابیر، به روشنی انگاره «تلقی از نص معصوم» را تضعیف می‌کند و احتمال «تبتی اجتهادی» را تقویت می‌نماید؛ زیرا در فرض صدور یک حکم واحد از معصوم عليه السلام، انتظار می‌رفت حدود و تعابیر آن از انسجام بیشتری برخوردار باشد.

۴-۴. تأثیر الگوی اهل سنت در تلقی برخی متقدمان

در برخی از متون اصولی نیز تعبیراتی دیده می‌شود که به روشنی متأثر از الگوی فقه عامه در باب «فعل کثیر» است. یکی از مؤلفان کتب اصول متلقات در این زمینه می‌نویسد: «ويجب عليه أن لا يفعل فعلاً كثيراً ليس من أفعال الصلاة المشروعة، وقد دخل في ذلك القهقهة والبكاء من غير خشية الله و...» (ابن زهره، ۱۳۷۵، ص ۸۲). این

عبارت دقیقاً بازتاب همان تقسیم اهل سنت میان فعل قلیل و فعل کثیر است که خنده و گریه را نیز در بر می‌گیرد. ضعف پیوند این گونه تعابیر با سنت روایی امامیه، احتمال استقلال فقهی نویسندگان را در اتخاذ این دیدگاه تقویت کرده و تلقی آن به عنوان نصّ مأثور از معصوم علیه السلام را تضعیف می‌کند.

۴-۵. انکار یا تردید فقهای متأخر نسبت به تحقق اجماع و شهرت

از نتایج منطقی ضعف شواهد پیش گفته، تزلزل ادعای اجماع یا شهرت فقهی بر مبطل بودن گریه در نماز است. محقق اردبیلی در *مجمع الفائدة والبرهان* صراحتاً می‌نویسد: «والاجماع محقق» (محقق اردبیلی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۷۳) و بدین سان، اساس تحقق اجماع در این مسئله را مورد تردید قرار می‌دهد. او بدین طریق، اصل شهرت را زائل دانسته و استناد به آن را غیر معتبر می‌داند.

همچنین، سید ابوالقاسم خوئی ضمن تشکیک در مبنای جا بریت شهرت، تحقق آن را در این مسئله خاص نپذیرفته است. وی با استناد به تحلیل صاحب حدائق، اجماع موجود را مربوط به دوره پس از شیخ طوسی می‌داند و با این استدلال که فقهای پس از شیخ غالباً تابع او بوده‌اند، آن اجماع را غیر کاشف از رأی معصوم علیه السلام ارزیابی می‌کند (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۴۹۸). هر چند تفسیر «تقلید فقهای پس از شیخ» خود محل مناقشه است و اطلاق آن چالش‌زا خواهد بود، اما در اصل تضعیف شهرت در این مسئله تأثیر انکارناپذیری دارد.

فیض کاشانی نیز در *الوافی*، شهرت در این مسئله را مدرکی دانسته است؛ یعنی مبتنی بر اجتهاد و استنباط از ادله خاص، نه کاشف از تلقی مستقیم از معصوم علیه السلام. از این رو، اساس حکم به مبطل بودن گریه را فاقد پشتوانه مستقل می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۵، ص ۸۰). محمد باقر مجلسی نیز در مقام مخالفت، تصریح می‌کند: «أقول: بل الظاهر أنه لو كان لطلب شيء من أمور الدنيا كالمال والولد وغيرهما من الأمور المحللة كان جائزاً بل من أعظم العبادات»؛ بلکه ظاهر آن است که اگر گریه برای درخواست چیزی از امور دنیوی - مانند مال، فرزند و دیگر امور مباح - باشد، جایز، بلکه از برترین عبادات خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۸۰).

افزون بر این، برخی از مقرران دروس آیت الله بروجردی، از جمله شهید قدوسی،

درنگی در «مبطل بودن گریستن عمدی برای امور دنیایی در نماز»... / میرشاه ولایتی و ۱۷۱

ضمن شرح و تقریر مباحث ایشان، تصریح کرده‌اند که تنها گروهی از فقیهان به مضمون روایت عمل کرده‌اند، نه مشهور آنان؛ و در نتیجه، این شهرت در حد «شهرت فی الجملة» است (قدوسی، ۱۴۴۴، ج ۲، ص ۵۵۰). این تعبیر ظریف در واقع نوعی اصلاح ضمنی بر مبنای استاد خود به شمار می‌آید و بر این نکته تأکید دارد که نه شهرت کاملی در میان است و نه تلقی اجماعی از معصوم علیه السلام.

برایند مجموعه این اشکالات آن است که مبنای آیت الله بروجردی در استناد به شهرت متلقاه، در این مورد خاص، تمام نیست؛ زیرا شرط اساسی در جابریت شهرت، تحقق شهرت قدما در قلمرو اصول متلقات است، نه شهرت متأخر در آثار تفریعی. و از آنجا که چنین شهرتی احراز نمی‌شود، قاعده جابریت نیز موضوعیت خود را از دست می‌دهد.

افزون بر این، فقدان وحدت در تعبیرات و تنوع مستندات نزد قدمای امامیه نشان می‌دهد که منشأ برخی از این فتاوا، بیشتر استنباط اجتهادی بوده است تا تلقی مسموع از امام علیه السلام. بنابراین، هر چند آیت الله بروجردی با دقت در تحلیل رجالی و تاریخی کوشیده است نشان دهد که حکم مزبور ریشه در نص مأثور دارد، اما شواهد متنی از این برداشت پشتیبانی کافی نمی‌کند.

به علاوه، اگر سکوت بخش قابل توجهی از آثار متلقات را نیز به این مجموعه بیفزاییم، نتیجه آن خواهد بود که فضای عمومی فقه قدیم نه تنها بر مبطلت گریه در نماز اجماع نداشته، بلکه در بسیاری از موارد، آن را در حاشیه آداب اخلاقی یا مکروهات تلقی کرده است.

در جمع بندی، ترکیب قرائن تاریخی و تحلیلی نشان می‌دهد که اطمینان آیت الله بروجردی به تلقی حکم مبطل بودن گریه از اصول متلقات، بر پایه ای استوار شکل نگرفته است. مستندات محدود در برخی متون خاص، نه برای احراز شهرت کفایت دارد و نه می‌تواند به تنهایی دلالت بر تلقی قطعی از امام معصوم علیه السلام داشته باشد. بلکه برعکس، پراکندگی تعابیر، تأثیر پذیری از برخی الگوهای فقه عامه، و تردید یا انکار اجماع از سوی فقیهان دقیق النظر، همگی نشان می‌دهد که این مسئله بیشتر در حوزه اجتهاد فقهی و تحلیل ماهیت نماز قرار دارد تا در قلمرو نصوص مأثور.

براین اساس، اگرچه آیت الله بروجردی در تبیین حجیت شهرت و بازسازی جایگاه اصول متلقات رویکردی نو و منسجم ارائه کرده است، اما تطبیق این مبنا بر مسئله گریه در نماز از حیث شواهد تاریخی و محتوایی با چالش جدی مواجه است. در نتیجه، بر پایه همان مبنای خود ایشان در تأکید بر «شهرت در گستره اصول متلقات»، نه شهرت معتبر در این مسئله قابل اثبات است و نه تلقی قطعی از معصوم علیه السلام؛ و از این رو، جابریت شهرت و اتکای به آن در اثبات مبطل بودن گریه در نماز، تمام نخواهد بود.

نتیجه گیری

بررسی تاریخی و فقهی مسئله نشان می دهد که ادعای وجود اجماع کهن و فراگیر در باب بطلان نماز به سبب گریستن اختیاری برای امور دنیوی، ادعایی دقیق و قابل اتکا نیست. این شهرت عمدتاً در دوره های متأخر فقهی و در میان پیروان و ناقلان فتاوا شکل گرفته و از پشتوانه استوار در منابع اولیه و آنچه در اصطلاح آیت الله بروجردی «اصول متلقات» نامیده می شود، برخوردار نیست. مستند اصلی این حکم نیز تنها دو روایت ضعیف السند است که حتی بر اساس مبنای جابریت شهرت قدمایی نیز به سادگی قابل جبران نیستند؛ زیرا بخش قابل توجهی از کتب اولیه فقهی که در شمار منابع متلقات قرار می گیرند، اساساً متعرض این مسئله نشده اند. این سکوت گسترده، احتمال اجتهادی بودن حکم نزد متقدمان را تقویت می کند.

با توجه به ضعف سندی روایات و عدم احراز اجماع یا شهرت معتبر، نمی توان با قاطعیت حکم به مبطل بودن مطلق گریه در نماز داد. از این رو، رأی مختار آن است که در این مسئله باید به تفصیل قائل شد؛ به این معنا که تنها در صورتی که گریستن به صورت فعل کثیر یا همراه با آوا و صوت غالب و منافی با هیئت نماز باشد، می تواند موجب بطلان نماز گردد، و در غیر این صورت، دلیلی بر مبطل بودن آن وجود ندارد.

فهرست منابع

۱. ابن براج، عبدالعزیز بن نحریر. (۱۴۰۶ق). *المهذب*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد. (۱۴۲۵ق). *المحلی بالآثار*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

درنگی در «مبطل بودن گریستن عمدی برای امور دنیایی در نماز»... / میرشاه ولایتی و ۱۷۳

۳. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی. (۱۴۰۸ق). الوسیلة. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
۴. ابن زهرو، حمزه بن علی. (۱۳۷۵ش). غنیة النزوع إلى علمی الأصول والفروع. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۵. ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم. الکافی فی الفقه. اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۶. اخوان صراف، زهرا. (۱۳۸۷ش). مکتب اجتهادی آیت الله بروجردی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۳۶۳ش). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۸. بروجردی، حسین. (۱۴۱۵ق). نهاية الأصول. (مقرر: منتظری). تهران: نشر تفکر.
۹. بروجردی، حسین. (۱۴۲۰ق). نهاية التقرير فی مباحث الصلاة. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار.
۱۰. بروجردی، حسین. (۱۴۲۶ق). تبیان الصلاة. قم: گنج عرفان.
۱۱. حلبی، علی بن حسن. (۱۴۱۴ق). إشارة السبق إلى معرفة الحق. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۴۷ش). تذکرة الفقهاء. تهران: مکتبه المرتضویة.
۱۳. خرازی، سید محسن. (۱۴۲۲ق). عمدة الأصول. قم.
۱۴. خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۱۵. رعینی، محمد بن محمد. (۱۴۱۲ق). مواهب الجلیل فی شرح مختصر خلیل. بی جا: دارالفکر.
۱۶. زیعلی، عثمان بن علی. (۱۳۱۳ق). تبیین الحقائق شرح کنزالدقائق وحاشیة الشلبی. قاهره: المطبعة الكبرى الأمیریة.
۱۷. شربینی، محمد بن احمد. (۱۴۱۵ق). المغنی المحتاج. بی جا: دارالکتب العلمیة.
۱۸. صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۴۲۸ق). بیان الأصول. قم: مکتب المرجع الدینی آیه الله العظمی الشیخ لطف الله الصافی گلپایگانی.
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۴ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۳ش). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ش). تهذیب الأحکام. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهاية فی مجرد الفقه والفتاوی. بیروت: دارالکتب العربی.
۲۳. عاملی، سید محمد. (۱۴۱۱ق). مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام. مشهد: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۲۴. عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۹ق). استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۲۵. علوی عاملی، احمد بن زین العابدین. (۱۳۹۹ق). مناهج الأخیار فی شرح الاستبصار. ایران: مکتب السيد الداماد.
۲۶. علوی کوفی، محمد بن علی. (۱۴۳۵ق). الجامع الکافی فی فقه الزیدیة. صعده: مؤسسه المصطفی الثقافية.

- ١٧٤ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ٦، پاییز و زمستان ١٤٠٤، ش ١١
٢٧. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (١٤٠٦ق). الوافی. اصفهان: مكتبة الإمام أميرالمؤمنین علی عليه السلام العامة.
٢٨. قدوسی، علی. (١٤٤٤ق). تقریرات دروس السید حسین البروجردی. چاپ اول. قم: مؤسسه پیام امام هادی عليه السلام.
٢٩. مامقانی، عبدالله. (١٤١١ق). مقياس الهداية في علم الدراية. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٣٥. مبلغی، احمد. (١٣٨٣ش). موسوعة الإجماع في فقه الإمامية. قم: بوستان كتاب.
٣١. مبلغی، احمد. (١٣٩٨ش). درس خارج وگام‌های اجتهاد. قم: اشراق حكمت.
٣٢. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (١٤٠٤ق). مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول. (تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی). تهران: دارالكتب الإسلامية.
٣٣. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (١٤٠٦ق). ملاذ الأخبار في فهم تهذيب الأخبار. قم: كتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
٣٤. مجموعه مؤلفان. (١٤١٤ق). الموسوعة الفقهية. كويت: وزارت أوقاف وشؤون اسلامي.
٣٥. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (١٤٢٩ق). مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان. قم: مؤسسه فقه الثقلین الثقافية.
٣٦. مقدسی، ابن مفلح. (١٤٢٤ق). الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علی بن سليمان المرادوی. بی‌جا: مؤسسه الرسالة.
٣٧. منتظری، حسینعلی. (١٣٩٨ش). حقوق انسان و سب و بهتان. چاپ اول. تهران: انتشارات سرايي.
٣٨. منتظری، حسینعلی. (١٤٠٩ق). دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية. قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية.
٣٩. نجفی، محمدحسن بن باقر. (١٤٠٤ق). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٤٠. نعمان بن محمد. (١٤١٦ق). كتاب الاقتصار. بيروت: دارالأضواء.