

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست مطالب

بازجستی تحلیلی در اصول اساسی و مبانی فقه المقاومه

- سید مهدی احمدی نیک و سیده فرناز مظفری چنیجانی ..... ۵
- حکم سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ..... ۳۳
- بررسی فقهی تکلیف والدین نسبت به بیدار کردن فرزندان برای نماز / جواد ایروانی ..... ۶۷
- ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت: تبیین فقهی نظریه ترکیبی شرکت در مالیت (کلی در معین)
- فاطمه علی زاده، منصور حبیبی پور و اردوان ارژنگ ..... ۹۹
- تحلیل تأثیر ارتکازات در استنباط احکام فقه عبادات / حسین عندلیب، سید امیر سخاوتیان ..... ۱۲۷
- تحلیل بسامد واژه «سیره» در ادبیات فقیهان شیعه؛ با تکیه بر آموزه‌های فقه عبادی
- مهدی مردانی گلستانی ..... ۱۵۵

## راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید حاصل نوآوری و پژوهش در زمینه تخصصی نشریه یا مطالعات بینارشته‌ای مرتبط باشد. در صورت ارسال همزمان چند مقاله، فقط مقاله اول داوری می‌شود.
- اطلاعات نویسنده مسئول و همکاران، این‌گونه تنظیم می‌شود: «رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور، (نویسنده مسئول). رایانامه دانشگاهی.
- ارسال مقالات فقط از طریق سامانه مدیریت نشریات علمی «<https://journals.razavi.ac.ir>» انجام می‌گیرد.
- در تایپ مقاله فارسی، از قلم Irzar اندازه ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Traditnal Arabic اندازه ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازه ۱۲ استفاده می‌شود.
- تعداد کلمات مقاله، بدون کلمات چکیده و کلیدواژه‌ها، نباید از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر شود.
- مقاله باید شامل عنوان، چکیده، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و فهرست منابع باشد.
- چکیده مقاله در یک پاراگراف و بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و مایل (Italic) باشد و کلیدواژه‌های مقاله (چهار تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- در مقدمه، ذکر «پیشینه پژوهش» الزامی است.
- تیتراژ «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیتراژهای اصلی با شماره ۱، ۲، ... و زیرمجموعه آن‌ها از راست به چپ (۱-۲-۱، ۲-۱، ۱-۱) تنظیم می‌شود.
- رعایت نکات ویرایشی، و رسم النخطی دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.
- نقل قول مستقیم، در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگراف مایل (Italic) تنظیم می‌شوند.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه ویرگول (;) داخل گیومه قرار می‌گیرد.
- ارجاعات، درون‌متنی به شیوه APA (American Psychological Association) است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (Italic) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- ارجاع به کتاب چنین است: در متن: (نام خانوادگی، سال انتشار، ص / ج، ص). مثال: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲)؛ در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر. مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ریحون مکتوم. 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.





## An Analytical Inquiry into the Fundamental Principles and Foundations of Jurisprudence of Resistance (Fiqh al-Muqāwamah)

Seyed Mahdi Ahmadi Nik<sup>1</sup>  | Seyedeh Farnaz Mozaffari Chenijani<sup>2</sup>

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Lecturer of Advanced Levels, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: [ahmadinik@razavi.ac.ir](mailto:ahmadinik@razavi.ac.ir)
2. PhD Student in Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: [Sfmozaffari@chmail.ir](mailto:Sfmozaffari@chmail.ir)

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

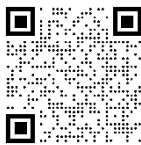
Received: 26 October 2025

Accepted: 15 November 2025

Available online 5 December 2025

#### Keywords:

Jurisprudence of Resistance (*Fiqh al-Muqāwamah*), Identity-Shaping Principles, Epistemological Foundations of Resistance, Legitimacy of Resistance, Aiding the Just Imam, Struggle.



### ABSTRACT

In the current circumstances, explaining the foundations and structures of the jurisprudence of resistance (*Fiqh al-Muqāwamah*), considering the extensive cultural onslaughts, is an immediate necessity from an epistemological perspective. The main question is: what are the identity-shaping principles of the jurisprudence of resistance, based on epistemological foundations documented in Quranic verses, narrations, and the views of experts? This research, employing a descriptive-analytical method and based on library sources, aims to provide the groundwork for the discourse of resistance and answer the aforementioned question. The findings indicate that this structure is founded upon principles and foundations such as: the principle of the legitimacy of resistance, the universality and absolute applicability of resistance as an obligation upon everyone, the obligation to support resistance, the obligation to aid the just Imam, and the inclusion of rulings of resistance to military and civil paths. These principles, derived from Quranic verses and narrations and manifested in the fatwas of Imami jurists, are based on epistemological foundations such as: the reality of resistance in the systems of creation and legislation, the eternal struggle between truth and falsehood, intrinsic human dignity and responsibility, guardianship-orientation and connection with the divine will, and the establishment of justice and proximity to God as the ultimate goal of resistance. These shape the identity of the jurisprudence of resistance and support the fatwas of jurists in this field. Accordingly, one can explain the rationality and the reliance of the jurisprudence of resistance on clear intellectual and epistemological principles, and invite everyone on a broad scale, without regard to race, color, or creed, to support the oppressed.

**Cite this article:** Ahmadi Nik, S., M.; Mozaffari Chenijani, S., F. (2026). An Analytical Inquiry into the Fundamental Principles and Foundations of Jurisprudence of Resistance (Fiqh al-Muqāwamah). *Jurisprudence of worship Doctrines*, 7(12), 5-32. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7691.1267>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



## بازجستی تحلیلی در اصول اساسی و مبانی فقه‌المقاومه

سید مهدی احمدی نیک<sup>۱</sup> | سیده فرناز مظفری چنیجانی<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ استاد دروس خارج فقه و اصول، حوزه علمی خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: [ahmadinik@razavi.ac.ir](mailto:ahmadinik@razavi.ac.ir)
۲. دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: [Sfmozaaffari@chmail.ir](mailto:Sfmozaaffari@chmail.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴</p> <p>تاریخ انتشار بر خط: ۱۴۰۴/۰۹/۱۴</p> <p>کلیدواژه‌ها: فقه‌المقاومه، اصول هویتی، مبانی معرفتی مقاومت، مشروعیت مقاومت، نصرت امام عادل، مبارزه.</p> 	<p>تبیین پایه‌ها و سازه‌های فقه مقاومت در شرایط کنونی، با توجه به حمله‌های گسترده فرهنگی، از منظر معرفتی ضرورتی فوری به شمار می‌آید. پرسش اصلی آن است که اصول هویتی فقه مقاومت، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی مستند به آیات، روایات و دیدگاه‌های صاحب‌نظران، چیست؟ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه منابع کتابخانه‌ای، با هدف فراهم‌سازی زمینه برای گفت‌وگو سازی مقاومت، به پرسش یادشده پاسخ داده است. یافته‌ها نشان می‌دهد این سازه بر اصول و بنیان‌هایی همچون اصل مشروعیت مقاومت، عمومیت و اطلاق مقاومت به صورت وجوب بر همگان، وجوب پشتیبانی از مقاومت، وجوب نصرت امام عادل و شمول احکام مقاومت نسبت به مناهج نظامی و مدنی استوار است. این اصول که برگرفته از آیات و روایات و متجلی در فتاوی فقیهان امامی است، بر مبانی معرفتی هستی‌شناختی ای همچون حقیقت مقاومت در نظام تکوین و تشریح، نزاع دائمی حق و باطل، کرامت ذاتی و مسئولیت انسان، ولایت‌مداری و پیوند با اراده الهی، و اقامه عدل و قرب الهی به عنوان غایت مقاومت مبتنی است و هویت فقه مقاومت را شکل می‌دهد و از فتاوی فقیهان در این حوزه پشتیبانی می‌کند. بر این اساس، می‌توان عقلانیت و ابتنای فقه مقاومت بر اصول روشن‌فکری و معرفتی را تبیین و همگان را در گستره‌ای وسیع بدون در نظر گرفتن نژاد، رنگ و عقیده به حمایت از مظلوم دعوت نمود.</p>

استناد: احمدی نیک، سید مهدی؛ مظفری چنیجانی، سیده فرناز. (۱۴۰۵). بازجستی تحلیلی در اصول اساسی و مبانی فقه‌المقاومه. آموزه‌های فقه‌عبادی، (۱۲)۷، ۳۲-۵. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7691.1267>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

## مقدمه

در شرایط کنونی، فشارهای فزاینده بین‌المللی بر جوامع اسلامی با هدف واداشتن ملت‌ها و دولت‌های مسلمان به تسلیم و اعمال سیطره بر مقدرات و سرنوشت آنان، بیش از هر زمان دیگری مورد توجه قدرت‌های سلطه‌گر قرار گرفته است. در چنین وضعیتی، رسالت رسانه‌ها و به‌ویژه اندیشه‌وران و دلسوزان جوامع اسلامی، تبیین آموزه‌های دینی و تنویر افکار عمومی درباره ضرورت مقاومت در برابر سلطه‌جویان است؛ امری که غفلت از آن، با توجه به چیرگی دشمنان بر ابزارهای رسانه‌ای و توانایی آنان در تولید و نشر محتوای ضد دینی و شبهه‌افکنانه، می‌تواند پیامدهای جبران‌ناپذیری برای جوامع اسلامی به همراه داشته باشد و زمینه سلطه بدخواهان را فراهم سازد.

براین اساس، تبیین صحیح و نهادینه‌سازی آموزه مقاومت می‌تواند در ناکام‌سازی برنامه‌های استکباری نقشی اساسی ایفا کرده و سلطه‌گران را از استیلا بر جوامع مقاوم ناامید سازد. از این رو، نگارندگان با اتخاذ رویکردی نو، موضوع مقاومت را از منظر فقه‌المقاومه مورد واکاوی قرار داده و بر عقلانیت، ساختار معرفتی و اتکای این حوزه بر اصول روشن فکری و معرفتی تأکید کرده‌اند؛ رویکردی که علی‌رغم اهمیت بالا، کمتر به تحلیل و تبیین روشمند آن پرداخته شده و از این منظر، با توجه به تبیین اصول، ساختار و سازه مقاومت، واجد نگاهی نوآورانه و قابل ارائه به جامعه هدف است.

از این رو، نگارندگان تلاش نموده‌اند تا با چنین رویکردی، ابتدای فقه‌المقاومه بر عقلانیت و اصول فکری و معرفتی روشن و برخوردار از اقناع اندیشه‌ها را برجسته ساخته و همگان را به حمایت از مظلوم فراخوانند.

فقه مقاومت، به‌عنوان یکی از شاخه‌های فقه اسلامی، عهده‌دار تبیین احکام و مبانی شرعی مرتبط با مقابله با ظلم، دفاع از حق و مقاومت در برابر متجاوزان است. این مفهوم در دوران معاصر، به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی ایران و در پی خیزش جریان‌های اسلامی مبارز و انقلابی در فلسطین، لبنان، عراق، یمن و دیگر مناطق

جهان اسلام، جایگاهی برجسته یافته و به یکی از عوامل مؤثر در تغییر معادلات منطقه‌ای و جهانی تبدیل شده است. این از یک سو.

از سوی دیگر، توجه به معنا و مراد از مبانی و اصول آن، مبتنی بر هستی‌شناسی فقه المقاومة نیز ضروری است. برای اهل نظر روشن است که هستی‌شناسی فقه مقاومت به عنوان یک علم، قابل طرح است. هستی‌شناسی، آنگاه که درباره یک علم مطرح می‌شود، با مباحث هستی‌شناسی عام متفاوت خواهد بود. این پژوهش در صدد تبیین هستی و هویت علم فقه المقاومة است.

مبانی هستی‌شناسی یک علم به مجموعه‌ای از اصول و مفروضات اساسی اشاره دارد که ماهیت، ساختار و وجود پدیده‌های مورد مطالعه در آن علم را تعیین می‌کنند. این مبانی مشخص می‌کنند که چه چیزی وجود دارد، چگونه وجود دارد و چه روابطی میان عناصر آن برقرار است. از این رو، مبانی هستی‌شناسی هر علم، چارچوبی معرفتی برای تعریف حدود و امکان‌های معرفتی آن علم فراهم می‌کند. بدون توافق بر سر این مبانی، روش‌شناسی و نظریه‌پردازی در علم دچار اختلال خواهد شد.

در ارتباط با بیان پیشینه موضوع، یادکردنی است که اگرچه علی‌رغم جست‌وجوی نگارندگان، نوشته‌ای با رویکرد دقیقاً منطبق با پژوهش حاضر، یعنی بررسی مبانی معرفتی و اصول اساسی فقه المقاومة، به دست نیامد، اما نزدیک‌ترین آثار موجود عبارت‌اند از کتاب «فقه المقاومة در اسسه مقارنه» نوشته محمد مهدی آصفی و نیز «پژوهشی تطبیقی در فقه مقاومت» نگاشته محمد مهدی آصفی و رمضان‌علی رفیعی. همچنین می‌توان به مقالاتی از جمله «تبیین مبانی فقهی مقاومت در اندیشه آیت الله خامنه‌ای» نوشته علی ملکی، مقاله «مبانی دفاع مشروع و حقوق بشر با تأکید بر اندیشه دفاعی مقام معظم رهبری» منتشر شده در مجله پژوهش‌های فقهی، و نیز مقاله «بازدارندگی، آفاق و قلمرو آن با تأکید بر راهبردهای دفاعی مقام معظم رهبری» منتشر شده در مجله پژوهش‌های اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، اثر احمدی نیک (سید مهدی) و دیگران، و نیز مقاله «نظریه مقاومت؛ چارچوبی برای تحلیل گام دوم انقلاب اسلامی» نوشته رکابیان و موسوی زاده اشاره نمود.

این آثار اگرچه با تلاش قابل تحسین انجام شده و به برخی شاخه‌ها و ابعاد فقه

مقاومت، مانند گستره و آفاق بازدارندگی، پرداخته‌اند، اما رسالتی که در پژوهش حاضر مدنظر نگارندگان است، یعنی تبیین مبانی معرفتی و اصول بنیادین فقه مقاومت، در آنها به صورت مستقل و منسجم مورد بررسی قرار نگرفته است. از این رو، در جست‌وجوی نگارندگان، کتاب یا مقاله‌ای که به طور مستقیم به مبانی معرفتی یا اصول و بنیادهای فقه مقاومت پرداخته باشد، به دست نیامد. بر این اساس، پژوهش حاضر که بر بررسی مبانی معرفتی و هستی‌شناسی فقه مقاومت با هدف گفتمان‌سازی و توسعه آن در جوامع اسلامی متمرکز است، اثری غیرمسبق به سابقه و پژوهشی متمایز از آثار پیشین به شمار می‌آید.

نکته حائز اهمیت در این پژوهش، محوریت فقه مقاومت است؛ به این معنا که مبانی هستی‌شناختی علم فقه، از آن بُعد که ناظر به مقوله مقاومت است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. در واقع، واکاوی مبانی معرفتی فقه‌المقاومه با این رویکرد صورت می‌پذیرد که روشن شود این علم، که دائرمدار تکلیف مکلفان و امر و نهی شارع در این خصوص است، بر اساس کدام مبانی معرفتی به احکام و کارکردهای عملی در حوزه مقاومت می‌پردازد. در این بررسی، آن دسته از مبانی معرفتی علم فقه - در نگاه کلان - به عنوان پیش‌فرض مورد توجه قرار گرفته و صرفاً به آن دسته از مبانی هستی‌شناختی علم فقه پرداخته می‌شود که به طور مستقیم با مقوله مقاومت مرتبط بوده و در این حوزه، تکلیف مکلف را تبیین می‌نماید.

روشن است که شکل‌گیری و نهادینه شدن چنین نگاهی در میان مخاطبان، می‌تواند به استحکام بخشی دولت و ملت در برابر سلطه جویان و نیز ایجاد یأس و ناامیدی در صف دشمنان منجر گردد.

## ۱. اصول هویتی و بنیان‌های فقه‌المقاومه

پیش از بررسی مبانی معرفتی فقه مقاومت، لازم به یادآوری است که فقیهان مسلمان در کتاب‌های فقهی، درباره مقاومت در برابر دشمن، سارق و مهاجم به جان و مال، بحث‌های مبسوطی مطرح کرده و بر آن تأکید نموده‌اند. با امعان نظر در این مباحث می‌توان اصولی را تحت عنوان «اصول هویتی و بنیان‌های مقاومت» از منابع

۱۰ ..... آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۲

فقهی، مستند به آیات و روایات، استخراج نمود (رک: سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۳۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۴۵؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸؛ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۱۵؛ عاملی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۴۶ و ۲۷؛ حلی (محقق)، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۶۸؛ حلی (علامه)، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۸۶؛ حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۱۱۳).

در اینجا، پیش از بیان و توضیح اصول و بنیان‌های فقه مقاومت، شایسته توجه است که ترسیم این اصول، ساختار کلی فقه مقاومت را تبیین کرده و به عبارتی، سازه آن را تصویر می‌نماید. اصول اساسی فقه المقاومه را می‌توان در ذیل عناوین فقهی، و البته مستند به آیات، روایات و گفتار فقیهان صاحب‌نام به عنوان خبرگان در استنباط‌های فقهی و کارشناسان صاحب‌نظر، بازطراحی نمود.

### ۱-۱. مشروعیت مقاومت

اصل نخست، مشروعیت مقاومت است که ریشه در متون دینی و سیره عملی معصومین علیهم‌السلام دارد. بر این اساس، در صورت تهاجم کفار، مقاومت در برابر آنان واجب کفایی و در مواردی واجب عینی است و در صورت نیاز، حتی مشارکت بانوان نیز در این عرصه لازم دانسته شده است (حلی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۸۰ و ۱۶).

قرآن کریم به صراحت در آیات متعددی حق مقاومت در برابر ظلم را برای مؤمنان به رسمیت شناخته است؛ از جمله در آیه ۳۹ سوره حج می‌فرماید: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا...﴾ «به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل شده، اجازه جهاد داده شده است، چرا که مورد ستم قرار گرفته‌اند».

در این آیه هم اجازه جهاد داده شده و هم وعده پیروزی از سوی خداوند، و دلیل آن نیز این است که دشمن جنگ را ظالمانه آغاز کرده است؛ از این رو سکوت در برابر دشمن نادرست است، زیرا موجب جرأت و جسارت مخالفان و ضعف و ناامیدی دوستان خواهد شد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱۰، ص ۳۳۳).

این آیه به وضوح نشان می‌دهد که مقاومت در برابر تجاوز و ظلم نه تنها جایز، بلکه واجب است. همچنین آیات فراوان دیگری در قرآن کریم درباره جهاد و مقاومت در برابر دشمن وجود دارد (بقره / ۱۹۰، ۱۹۳، ۲۱۷، ۲۴۶، ۲۵۱؛ نساء / ۷۵، ۷۶، ۷۷؛ انفال / ۲۶، ۳۶؛ براءت / ۷، ۱۲، ۱۳، ۲۵، ۳۶؛ حج / ۵۶؛ محمد / ۴، ۷؛ نحل / ۴۱).

بازجستی تحلیلی در اصول اساسی و مبانی فقه المقاومه / سید مهدی احمدی نیک و..... ۱۱

در سیره عملی پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام نیز نمونه‌های متعددی از مقاومت در برابر ظلم به چشم می‌خورد که الگویی عملی برای مسلمانان در تمام اعصار به شمار می‌رود. از جمله می‌توان به مقاومت پیامبر اکرم ﷺ در برابر مشرکان مکه (ابن هشام، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۳) و نیز قیام امام حسین علیه السلام در کربلا (طبری، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۴۶۵) اشاره کرد که هریک در شرایط خاص خود، الگویی کامل از مقاومت در برابر ظلم را به نمایش گذاشته‌اند.

### ۲-۱. عمومیت مقاومت

اصل دوم، عمومیت مقاومت به صورت تکلیفی همگانی و وجوب عینی در شرایط خاص است که بر این اساس، مقاومت در برابر دشمن بر همه، حتی بر زنان، لازم شمرده شده است (حلی (علامه)، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۱۶؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۹۰).

در فقه اسلامی، برخی از واجبات به صورت کفایی هستند؛ به این معنا که اگر گروهی آن را انجام دهند، تکلیف از دیگران ساقط می‌شود. اما مقاومت در شرایط خاص، به یک تکلیف عینی تبدیل می‌گردد که بر عهده هر فرد مسلمان است. این شرایط زمانی محقق می‌شود که موجودیت جامعه اسلامی در خطر باشد، سرزمین‌های مسلمانان مورد تجاوز قرار گیرد یا ارزش‌های اساسی اسلام تهدید شود. در چنین مواردی، هرفردی به تنهایی مسئول است که در حد توان خود در صحنه مقاومت حضور یابد و از کیان اسلام، جان و مال مسلمانان در برابر تهاجم دشمنان دفاع کند.

### ۳-۱. فرازمانی و مکانی بودن مقاومت

اصل سوم، اطلاق مقاومت است که بیانگر این واقعیت می‌باشد که مقاومت محدود به زمان یا مکان خاصی نیست و اشکال متنوعی دارد. بر این اساس، در صورتی که جهاد و مقاومت برای دفاع از خویش باشد، به صورت مطلق در همه زمان‌ها - به جز اشهر حُرْم - و در همه مکان‌ها - به جز حرم الهی - واجب است؛ هر چند در برخی موارد، حتی در این زمان‌ها و مکان‌ها نیز جواز آن مطرح شده است (حلی (علامه)، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۹ و ۱۰؛ ابن بزاج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۰۳).

در طول تاریخ اسلام، مسلمانان همواره با چالش‌های مختلفی روبه‌رو بوده‌اند که هر یک شکل خاصی از مقاومت را اقتضا کرده است. گاهی این مقاومت جنبه نظامی داشته، مانند جنگ‌های دفاعی در صدر اسلام، و گاهی جنبه فرهنگی و علمی، مانند مقابله با تهاجم فرهنگی و حفظ هویت اسلامی در دوره‌های مختلف. در عصر حاضر نیز مقاومت می‌تواند اشکال متنوعی به خود بگیرد؛ از مقاومت و جهاد مسلحانه در برابر دشمنان گرفته تا مقاومت اقتصادی در برابر تحریم‌ها، مقاومت فرهنگی در برابر تهاجم فرهنگی غرب، و مقاومت علمی در برابر انحصار طلبی‌های علمی استکبار جهانی. این تنوع در اشکال مقاومت، نشان‌دهنده جامعیت، گستردگی فرازمانی و فرامکانی بودن مقاومت و در عین حال پویایی فقه المقاومه و انطباق آن با شرایط گوناگون است.

#### ۴-۱. ضرورت پشتیبانی از مقاومت

اصل چهارم، حمایت و پشتیبانی از مقاومت است که در فقه مقاومت، به تعبیر برخی از اندیشه‌وران فقه، با عنوان وجوب دَعْم (پشتیبانی) مقاومت مورد توجه قرار گرفته است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۱۰). این اصل در بردارنده این معناست که حتی کسانی که به دلایلی نمی‌توانند مستقیماً در خط مقدم مقاومت حضور داشته باشند، موظف‌اند به شیوه‌های دیگر از جبهه مقاومت حمایت کنند.

این حمایت می‌تواند مالی باشد؛ مانند کمک‌های اقتصادی برای تهیه تجهیزات، یا یاری به خانواده‌های رزمندگان، یا تقویت بنیه اقتصادی جامعه در برابر تحریم‌ها. همچنین می‌تواند تبلیغی باشد؛ مانند تبیین اهداف مقاومت و روشنگری در برابر تبلیغات دشمن. افزون بر این، حمایت سیاسی نیز از مصادیق آن است؛ مانند پشتیبانی دیپلماتیک از آرمان‌های مقاومت در مجامع بین‌المللی. همچنین حمایت علمی و فناورانه، از طریق توسعه دانش و فناوری‌های مورد نیاز برای تقویت توان دفاعی، استحکام بخشی و ایجاد و توسعه توان بازدارندگی، از دیگر مصادیق این اصل به شمار می‌رود.

قرآن کریم در آیه ۶۰ سوره انفال به این اصل مهم اشاره کرده است: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...﴾؛ و هر چه در توان

بازجستی تحلیلی در اصول اساسی و مبانی فقه‌المقاومه / سید مهدی احمدی نیک و..... ۱۳

دارید از نیرو و اسب‌های آماده بسیج کنید تا دشمنان خدا و دشمنان خود را بترسانید. بر این اساس، تا مرحله اخافه دشمن به منظور بازدارندگی و ایجاد امنیت پایدار، باید در همه این عرصه‌ها پیش رفت.

### ۱-۵. وجوب اطاعت از خدا، پیامبر و اولی الامر

اصل پنجم، وجوب اطاعت از خدا، پیامبر او و اولی الامر و نیز نصرت امام و پیشوای عادل است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۱۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۶). این اصل از اصول اساسی فقه مقاومت است که ارتباط تنگاتنگی با مسئله ولایت و رهبری در اسلام دارد.

بدین معنا که امام معصوم علیه السلام در عصر حضور، مجری دستورات الهی است و اطاعت از او لازم می‌باشد. در عصر غیبت نیز در اندیشه شیعی، اطاعت از نایب امام معصوم که با عنوان ولایت فقیه از آن یاد می‌شود، ضروری است؛ زیرا او محور وحدت و حرکت جامعه اسلامی به سوی سعادت است. بر این اساس، یاری رساندن به چنین رهبری در مسیر استقرار عدالت و مقابله با ظلم، یک وظیفه شرعی محسوب می‌شود (نعمة الشیب، ۱۴۳۱، ص ۱۱۰).

این اصل از آیاتی از قرآن کریم، از جمله آیه ۵۵ سوره مائده، برداشت و استنباط می‌شود. چنان که مفسران ذیل این آیه شریفه، ولایت امر را - به دلیل رهبری تمامی شئون مادی و معنوی جامعه اسلامی - از آن اهل بیت علیهم السلام و جانشین ایشان در عصر غیبت دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۳۶).

در روایات اسلامی نیز بر آموزه ولایت و نقش محوری آن تأکید شده است. برای نمونه، در حدیثی که مرحوم صدوق و دیگران از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل می‌کنند، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «خداوند! جانشینان مرا مورد رحمت خویش قرار ده». از آن حضرت سؤال شد: جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمودند: «آنان که بعد از من می‌آیند و حدیث و سنت مرا نقل می‌کنند» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۴۲۰؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۶۵؛ مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۲۰، ص ۲۵).

همچنین در توقیع شریف که مرحوم صدوق در کتاب کمال‌الدین از اسحاق بن یعقوب نقل می‌کند، حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در پاسخ به

پرسش‌های اوبه خط مبارکشان مرقوم فرمودند: «در رویدادهایی که اتفاق می‌افتد، به راویان حدیث ما مراجعه کنید؛ زیرا آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خدا بر آنان هستم» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۸۳).

روشن است که اگر به جایگاه حکومت از منظر دین توجه شود و وظیفه اصلی آن، تأمین مصالح مادی و معنوی جامعه و صیانت از ارزش‌های الهی و آرمان‌های اسلامی و احکام شرعی دانسته شود، عقل حکم می‌کند که برقله چنین حکومتی کسی قرارگیرد که به احکام الهی و وظایف دینی آگاه است و توان اداره جامعه را دارد. براین اساس، اگر معصوم علیه السلام در میان مردم حضور داشته باشد، عقل او را سزاوار این منصب می‌شمارد و در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام نیز فقیهان عادل توانمند در اداره جامعه را شایسته این مقام معرفی می‌کند.

### ۱-۶. گستره مناهج مقاومت

اصل ششم، گستره وسیع مناهج مقاومت است که از اصول مهم کلی فقه مقاومت به شمار می‌رود و با تأکید بر روش‌های متنوع آن، نشان‌دهنده جامعیت نگاه اسلام به مسئله مقاومت است (شفیعی‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۴۳).

برخی از فقها تصریح کرده‌اند که اگر مکانی مورد تعرض قرارگیرد، بر بلا دورو نزدیک لازم است از آن حمایت کرده و در برابر دشمن مقاومت نمایند (حلی (علامه)، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۷). براین اساس، فقه مقاومت تنها به مبارزه نظامی محدود نمی‌شود، بلکه همه شیوه‌های مقابله با ظلم را در بر می‌گیرد.

مقاومت فرهنگی، شامل تولید محتوای اسلامی، حفظ هویت دینی و مقابله با تهاجم فرهنگی، یکی از مصادیق مهم آن است. مقاومت اقتصادی، مبتنی بر خودکفایی و خنثی‌سازی تحریم‌ها، نیز از دیگر مصادیق این رویکرد به شمار می‌رود. همچنین مقاومت سیاسی در برابر زیاده‌خواهی‌های دشمنان، از دیگر عرصه‌ها و روش‌های تحقق مقاومت است. این گستره جامع از آیه ۶۰ سوره انفال نیز قابل استفاده است.

براین اساس، فقه مقاومت به عنوان یک نظام فکری و عملی جامع، راهنمای مسلمانان در مواجهه با انواع چالش‌ها و تهدیدات است. این فقه با استناد به منابع

اصیل اسلامی و با توجه به مقتضیات زمان و مکان، الگویی پویا و کارآمد برای مقابله با ظلم در همه اشکال آن ارائه می‌دهد. شش محور اصلی مورد بحث، چارچوبی منسجم را تشکیل می‌دهند که هم جنبه‌های فردی و اجتماعی مقاومت، هم جنبه‌های مادی و معنوی آن، و هم جنبه‌های دفاعی و تهاجمی و سایر ابعاد را پوشش می‌دهد. این جامعیت و انعطاف‌پذیری باعث شده است که فقه مقاومت در شرایط مختلف تاریخی، کارآمدی خود را حفظ کند و بتواند پاسخگویی نیازهای متنوع امت اسلامی باشد.

حال با توجه به جامعیت فقه مقاومت که محورهای مختلفی را در بر می‌گیرد، باید تبیین شود که این سازه بر چه مبانی هستی‌شناسانه‌ای استوار است. این بررسی می‌تواند هم حالت پسینی داشته و علم فقه‌المقاومه را تبیین کند و هم حالت پیشینی داشته و برای دعوت آزادگان جهان به دین اسلام با جهت‌گیری مقاومت مورد استفاده قرار گیرد؛ بدین صورت که اثبات شود احکام و قواعد فقهی اسلام، با وجود چنین مبانی مستحکم هستی‌شناختی، قابلیت تعمیم به دیگر مکاتب فکری را داشته و مورد پذیرش خردمندان عالم قرار خواهد گرفت.

## ۲. مبانی معرفتی فقه مقاومت

فقه مقاومت به عنوان دانشی که در پی تبیین احکام و موازین شرعی مرتبط با جهاد، دفاع و مقاومت در برابر ظلم و تجاوز است، دارای مبانی معرفتی و هستی‌شناختی متقنی است که هویت و حقیقت آن را شکل می‌دهد. این مبانی، زیرساخت‌های فکری و اعتقادی این علم را تشکیل داده و به آن مشروعیت، غایت و جهت می‌بخشند. درک این مبانی مستلزم توجه به چند اصل بنیادین است که در ادامه بدان اشاره می‌شود.

### ۱-۲. حقیقت مقاومت در نظام تکوین و تشریح

مقاومت در نظام تکوین و تشریح از منظر فقیهان و صاحب‌نظران در حکمت و فلسفه اسلامی، مفهومی چندبعدی است که ریشه در اصول بنیادین این مکتب فکری دارد. در این دیدگاه، جهان هستی بر اساس حکمت الهی و نظامی هدفمند آفریده

شده است که در آن، مقاومت به عنوان یکی از مظاهراین نظم الهی ظهور می‌یابد. نظریه مقاومت برآمده از اصل زوجیت در عالم هستی است که براساس آن، نوعی ملائمت در عین تکثر و دوگانگی میان موجودات عالم برقرار است. براین اساس، وجود و بقای موجودات عالم در قالب یک زوج در حال تعامل تحقق می‌یابد. تضاد و تراحم میان موجودات، همگی در بستری از زوجیت و تلائم بروز و ظهور یافته و در حقیقت، عنوانی تبعی دارند. هر یک از موجودات با بهره‌گیری از اذن تکوینی برای خلقت و بقاء، در چارچوب طرح کلان الهی برای عالم، به اندازه قوا و استعداد های خود از وجود بهره‌مندند؛ با این حال، در مقام فعلیت و تحقق خارجی، براساس اصول فرعی دیگر، پویایی و تحرک عالم تأمین می‌شود.

در این راستا، گاه بروز این پویایی در قالب اصل تضاد و درگیری محقق می‌شود. برای مثال، تحقق نور و ظلمت در بستر زوجیت، در قالب اصل تضاد ظهور می‌یابد. ثمره این نزاع و درگیری میان دو طرف، تجلی ظهور بنفسه و لغیره نور است. همچنین در تحقق حق و باطل به عنوان یک زوج، زمینه‌ای برای ظهور اصل مقاومت در جانب حق فراهم می‌شود. اصل مقاومت را می‌توان در ابعاد مختلف، ثمره تضاد میان خیر و شر، عقل و نفس در بعد فردی و جمعی، و نیز فعلیت و قوه در مقیاس تمدنی دانست. اصل زوجیت هر چند مبنای نظام احسن و زیربنای معرفتی مقاومت محسوب می‌شود، اما خود از مبنای عرفانی «تنازع اسمای الهی» ریشه می‌گیرد. براساس این اصل عرفانی، اسما و مظاهر الهی هنگام تجلی در عالم طبیعت - با همه محدودیت‌های آن - با یکدیگر تعارض ظاهری پیدا می‌کنند. این تنازع در مقام ظهور اسما و در جایگاه خاص خود محقق می‌شود. اسمای الهی در عین اتحاد با یکدیگر و با ذات الهی، در مقام ظهور، اسمی را ظاهر و مقابل آن را در خود نهان می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۹۵، ص ۵۱).

در راستای تحقق اسمای متقابل الهی، نزاع تاریخی در عرصه زمین محقق شده و اصل مقاومت، به عنوان یک نظریه فرامادی، این نزاع تدبیر شده در بستر زوجیت و تلائم عالم طبیعت را به سوی حق نهایی و عدالت عام سوق داده و استیفای کامل حق را تضمین می‌کند.

از سوی دیگر، در نظام تکوین که همان جهان طبیعت و قوانین حاکم بر آن است، مقاومت به صورت قوانین ضروری علی و معلولی تجلی می‌کند. هر موجودی در این نظام بر اساس ماهیت و ذات خود رفتار می‌کند و در برابر تغییرات خارجی از خود واکنش نشان می‌دهد. این مقاومت طبیعی نه تنها نشانه‌ای از نظم و هماهنگی عالم است، بلکه بستری برای رشد و تکامل موجودات، به ویژه انسان، فراهم می‌آورد. فلاسفه اسلامی مانند ملاصدرا و ابن سینا بر این باورند که حتی سختی‌ها و مقاومت‌های موجود در طبیعت، در پرتو خیر کلی جهان معنا پیدا می‌کنند و بخشی از نظام احسن الهی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۷، ص ۲۹۱).

در امتداد نظام تکوین، نظام تشریح که شامل قوانین و دستورات الهی برای هدایت انسان است، مقاومت را به عنوان تکلیفی شرعی مطرح می‌کند. در این نظام، مقاومت در برابر ظلم و ستم، دفاع از حق و عدالت، و پایداری در راه ارزش‌های الهی نه تنها جایز، بلکه واجب شمرده می‌شود. چنان که گذشت، این نگاه ریشه در آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام دارد که بر مشروعیت و حتی ضرورت مقاومت در برابر ستم تأکید نموده‌اند.

از دیدگاه فلاسفه سیاسی اسلام مانند خواجه نصیرالدین طوسی و امام خمینی، مقاومت در برابر استکبار و ظلم، تجلی عدالت‌خواهی و کرامت انسانی است (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۶۹؛ امام خمینی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۹۷) و این امر با فطرت الهی انسان و قوانین تکوینی عالم همسواست. شهید مطهری نیز با تبیین این موضوع نشان می‌دهد که مقاومت در نظام تشریح، ادامه همان نظم و حکمتی است که در نظام تکوین جریان دارد و هر دو در راستای تحقق غایت نهایی هستی، یعنی قرب به خداوند، حرکت می‌کنند.

از این رو، مقاومت نه تنها به عنوان یک واقعیت طبیعی در جهان تکوین، بلکه به عنوان یک ارزش اخلاقی و دینی نیز در نظام تشریح شناخته می‌شود. این دو جنبه اگرچه در ظاهر متفاوت به نظر می‌رسند، اما در نهایت در یک جهت واحد و بر اساس حکمت الهی هماهنگ شده‌اند. مقاومت در طبیعت، زمینه ساز تکامل و رشد است و مقاومت در شریعت، عامل حفظ عدالت و کرامت انسانی. هر دو نشان‌دهنده نظم عمیق و هدفمندی هستند که خداوند در هستی قرار داده است و انسان به عنوان

موجودی مختار و عاقل، موظف است در هر دو عرصه، مسیر حق و عدالت را پیمايد. این نگاه جامع به مقاومت، یکی از وجوه تمایز فلسفه اسلامی از دیگر مکاتب فکری است که توانسته است میان جنبه‌های مادی و معنوی زندگی انسان پیوندی ناگسستنی برقرار کند.

از منظر هستی‌شناختی، مقاومت صرفاً یک واکنش اجتماعی یا سیاسی نیست، بلکه حقیقتی است که ریشه در نظام تکوینی و تشریحی الهی دارد. در نظام آفرینش، قانون مبارزه میان حق و باطل، سنتی الهی است که در قرآن کریم بر آن تأکید شده است. از منظر برخی آیات، از جمله آیه ۴۰ سوره مبارکه حج، به دست می‌آید که در منطق قرآن کریم، مقابله با ظلم و دفاع از حق، جزئی از نظم حاکم بر جهان است تا از افساد در زمین جلوگیری شود، از تخریب و انهدام مراکز عبادی پیشگیری گردد و تعادل و عدالت برقرار بماند.

بنابراین، فقه مقاومت بر این مبنا استوار است که مقاومت در برابرستم، نه تنها یک حق، بلکه یک تکلیف الهی است که ریشه در حکمت و مشیت پروردگار دارد. فقه مقاومت بر این باور استوار است که پدیده مقاومت صرفاً یک راهبرد انسانی یا تاکتیک مقطعی نیست، بلکه تجلی‌ای از سنت‌های الهی حاکم بر نظام آفرینش است. در نگاه هستی‌شناختی، جهان بر پایه تقابل حق و باطل شکل گرفته است و مقاومت به مثابه ابزاری برای حفظ تعادل الهی در این تقابل عمل می‌کند. چنان که گذشت، قرآن کریم با عبارت «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» (بقره/۲۵۱) این اصل را به روشنی بیان می‌کند که اگر مبارزه و مقاومت مستمر حق پرستان در برابر باطل‌گرایان نباشد، زمین به فساد کشیده می‌شود.

همچنین در نظام تشریح، مقاومت با مفاهیمی مانند جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و دفاع از مظلوم گره خورده است. احکام شرعی مربوط به جهاد دفاعی یا مقابله با مستکبران، همگی تأیید می‌کنند که مقاومت نه یک گزینه، بلکه یک تکلیف دینی است. این تکلیف از آن‌رو الزامی است که بدون آن، اساس دین و عدالت به خطر می‌افتد. بنابراین، فقه مقاومت با استناد به این مبانی، مقاومت را به عنوان جزئی از نظام هستی تبیین می‌کند.

## ۲-۲. مبارزه مستمر میان حق و باطل

در تفکر اسلامی، نزاع تاریخی حق و باطل به عنوان یکی از اساسی‌ترین مفاهیم هستی‌شناختی و انسان‌شناختی مطرح است که ریشه در ذات آفرینش و سرشت انسان دارد. این تقابل، صرفاً یک کشمکش گذرا یا محدود به دوره‌ای خاص از تاریخ نیست، بلکه جنبه‌ای فراتاریخی دارد و تا پایان جهان ادامه خواهد یافت. از دیدگاه حکمای اسلامی، این نبرد بزرگ در واقع تجلی همان جنگ خیر و شر، نور و ظلمت، و معرفت و جهل است که در همه لایه‌های وجودی عالم جریان دارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۸).

در عمیق‌ترین سطح تحلیل، این نزاع به دوگانگی ذاتی میان حقیقت مطلق و امور اعتباری بازمی‌گردد. حقیقت که همان وجود محض و خیر محض است، همواره در برابر باطل که صورت‌های مختلف عدم و شر است، مقاومت می‌کند. فلاسفه‌ای مانند ملاصدرا با تأکید بر اصالت وجود، باطل را امری عدمی می‌دانند که تنها در سایه غفلت از حقیقت می‌تواند خودنمایی کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۳۰۲). از این منظر، تاریخ بشر صحنه تجلی این نبرد همیشگی است که در آن، حق همواره پیروز نهایی خواهد بود؛ چراکه باطل در نهایت امری عدمی و فانی است.

در عرصه انسان‌شناسی اسلامی، این نزاع در درون انسان نیز جریان دارد. قرآن کریم به صراحت از کشمکش میان عقل و جهل، فطرت الهی و نفس اماره سخن می‌گوید (یوسف / ۵۳؛ شمس / ۷-۸). انسان به عنوان موجودی مختار، همواره در معرض این انتخاب اساسی قرار دارد که آیا به سوی حق گرایش پیدا کند یا در دام باطل گرفتار شود. متفکرانی مانند امام خمینی این نبرد درونی را اساس بسیاری از نزاع‌های بیرونی می‌دانند و معتقدند تا زمانی که انسان بر نفس خود پیروز نشود، نمی‌تواند در نبرد بزرگ تاریخی حق و باطل نقش مؤثری ایفا کند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۳۰۰).

در بعد اجتماعی و تاریخی، فلسفه اسلامی این نزاع را در قالب مبارزه پیامبران و اولیای الهی با مستکبران و طاغوت‌های زمان ترسیم می‌کند. از دیدگاه علامه طباطبایی، تاریخ بشر صحنه ظهور و سقوط تمدن‌هایی است که هر یک بر اساس میزان التزام به حق یا گرایش به باطل شکل گرفته و سپس دچار افول شده‌اند

۲۰ ..... آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۲

(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۸۱). در این میان، انبیاء و اولیای الهی به عنوان مجاهدان راه حق، همواره در برابر نظام‌های باطل ایستاده‌اند و جامعه بشری را به سوی تعالی هدایت کرده‌اند.

نکته عمیق در این تحلیل آن است که از منظر فلسفه اسلامی، این نزاع هرگز به تساوی نمی‌انجامد؛ حق همواره غالب است، حتی اگر باطل در مقطعی از زمان به ظاهر پیروز شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۳۴۰). این دیدگاه امیدبخش، الهام‌بخش جنبش‌های عدالت‌خواهانه در طول تاریخ اسلام بوده است. فیلسوفان سیاسی مسلمان نشان می‌دهند که چگونه جامعه بر اساس حق شکل می‌گیرد و چگونه انحراف از آن به سقوط تمدن‌ها می‌انجامد (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۸).

متفکرانی مانند شهید مطهری بر این باورند که نزاع حق و باطل در قالب‌های جدیدی ادامه دارد (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۳۵). استکبار جهانی به عنوان نماینده باطل، در برابر ملت‌های مستضعف که حاملان پرچم حق هستند، صف‌آرایی کرده است. اما همان‌گونه که قرآن کریم وعده داده است، زمین در نهایت به صالحان به ارث خواهد رسید (انبیاء / ۱۰۵). این بینش معرفتی - دینی، نه تنها به تحلیل تاریخ می‌پردازد، بلکه آینده بشریت را نیز ترسیم می‌کند و راهکارهای عملی برای همراهی با جبهه حق ارائه می‌دهد.

یکی از اصول بنیادین فقه مقاومت، باور به تاریخی بودن مبارزه حق و باطل است. این مبارزه محدود به دوره‌ای خاص یا جغرافیای معین نیست، بلکه از آغاز خلقت انسان تا قیامت استمرار دارد. قرآن کریم در آیات متعددی به این حقیقت اشاره کرده است، (صافات / ۱۷۱-۱۷۳؛ آل عمران / ۲۱؛ انبیا / ۱۸) از جمله در داستان هابیل و قابیل (مائده / ۲۷) و نیز در گزارش مبارزه پیامبران با طاغوت‌های زمان خود (هود / ۲۷؛ مؤمنون / ۲۷؛ زخرف / ۲۶؛ بقره / ۴۹). این مجموعه آیات نشان می‌دهد که تقابل میان مؤمنان و ستمگران، سنتی الهی و تکرارشونده در تاریخ بشر است.

بر این اساس، هر جامعه‌ای در هر دوره‌ای با اشکال مختلفی از استکبار مواجه می‌شود و برای مواجهه با آن، ناگزیر از التزام به اصول ثابت و احکام شرعی است. (میرباقری، ۱۴۰۱، ص ۲۷۲)

## ۲-۳. کرامت ذاتی و مسئولیت انسان

انسان در تفکر اسلامی دارای کرامتی ذاتی است که ریشه در گواهی وجود او دارد. این کرامت، که قرآن کریم در آیه ۷۰ سوره اسراء به آن تصریح کرده است، از آنجا نشأت می‌گیرد که انسان به عنوان خلیفه‌الله آفریده شده است. این موهبت الهی، شأن و منزلتی بی‌نظیر به انسان بخشیده و او را از سایر مخلوقات ممتاز ساخته است. کرامت در فلسفه اسلامی، نحوه‌ای از وجود است. به میزان شدت وجود، کرامت نیز به تمامیت و کمال نزدیک می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶). انسان به دلیل بهره‌مندی از عقل (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۹۹)، خلافت الهی در اوصاف (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۳۰۲) و اختیار (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۹۹)، دارای کرامتی خاص و منحصر به فرد است. این کرامت ذاتی، به واسطه کرامت اکتسابی از طریق تقوا (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۸۰)، ایمان (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۸۸) و عمل صالح (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۲۳)، از جمله ایستادگی در مقام حق، شکوفا شده و به فعلیت می‌رسد.

این کرامت ذاتی دو بُعد اساسی دارد: بُعد فردی که شامل عقلانیت، اختیار و توانایی تکامل معنوی است، و بُعد اجتماعی که بر حقوق طبیعی، عدالت خواهی و زندگی شرافتمندانه تأکید می‌ورزد. فلاسفه اسلامی با تبیین جایگاه انسان در نظام هستی، نشان داده‌اند که این موجود از ظرفیت نامحدودی برای رشد و تعالی برخوردار است. از این رو، هرگونه تعدی به حقوق انسانی، در واقع نادیده گرفتن این کرامت ذاتی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۰).

در چنین منظری، مقاومت در برابر دشمن و دشمنی‌ها نه تنها یک حق، بلکه تکلیفی اخلاقی و انسانی محسوب می‌شود. هنگامی که موجودی دارای چنین کرامتی باشد، سکوت در برابر ظلم و ستم به معنای خیانت به ذات انسانی است. امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه ۳۱ **نهج البلاغه** می‌فرمایند: «بنده دیگری مباش، در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده است». این بیان گویا، اساس فلسفه مقاومت در اندیشه اسلامی را تشکیل می‌دهد.

دشمنی‌هایی که کرامت انسانی را تهدید می‌کنند، اشکال مختلفی دارند: از ظلم و استبداد گرفته تا استعمار و استکبار جهانی. در برابر این چالش‌ها، مقاومت می‌تواند

صورگوناگونی به خود بگیرد: مقاومت فکری در برابر انحرافات عقیدتی، مقاومت فرهنگی در برابر تهاجم فرهنگی، مقاومت سیاسی در برابر نظام‌های ستمگر و مقاومت نظامی در برابر متجاوزان. همه این اشکال مقاومت زمانی معنا پیدا می‌کنند که در خدمت حفظ کرامت انسانی باشند.

بر اساس آیات قرآن کریم، مقاومت عامل حفظ عزت و کرامت مؤمنان است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ الْعَزِيزُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾؛ عزت از آن خدا و پیامبر و مؤمنان است (منافقون/۸). این آیه نشان می‌دهد که ذلت‌پذیری در برابر دشمنان با کرامت ذاتی انسان ناسازگار است. از این رو، فلسفه اسلامی مقاومت را نه تنها مشروع، بلکه لازمه حفظ انسانیت می‌داند.

این مقاومت باید مبتنی بر اصول اخلاقی باشد. همان‌گونه که امام خمینی رحمته الله علیه تأکید می‌کرد، مقاومت، با وجود قاطعیت، نباید از مدار عدالت خارج شود (امام خمینی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۱۴). کرامت ذاتی انسان حتی در جنگ با دشمن نیز باید محترم شمرده شود. این همان تمایز بنیادین میان مقاومت اسلامی و دیگر اشکال مبارزه است که در آن، هدف وسیله را توجیه نمی‌کند.

تفکر اسلامی، چنان‌که برخی از فقیهان مسلمان تصریح کرده‌اند، مقاومت را در چارچوبی حکیمانه تبیین می‌کند: از یک سو، با تأکید بر کرامت ذاتی انسان، هرگونه تسلیم در برابر باطل را نفی می‌کند و از سوی دیگر، با تعیین ضوابط اخلاقی، از تبدیل مقاومت به خشونت کور جلوگیری می‌نماید. این نگاه متعادل و عمیق می‌تواند الهام‌بخش همه انسان‌های آزاده در سراسر جهان باشد تا برای حفظ کرامت خود و دیگران، در برابر هرگونه ظلم و ستم ایستادگی کنند (امام خمینی، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۲۰).

چنان‌که اشاره شد، از منظر فقه مقاومت، انسان موجودی است که دارای کرامت ذاتی است و خداوند او را به عنوان خلیفه خود در زمین قرار داده است. این جایگاه، مسئولیت‌های بزرگی را بر دوش انسان می‌گذارد که یکی از آن‌ها مبارزه با ظلم و استکبار است. در این دیدگاه، سکوت در برابر ستم و پذیرش ذلت، خلاف فطرت و کرامت انسانی است و مقاومت، تجلی مسئولیت انسان در قبال حفظ عدالت و حق‌مداری به شمار می‌آید.

فقه مقاومت بر پایه انسان‌شناسی دینی خاصی شکل گرفته است که در آن، انسان موجودی دارای کرامت ذاتی و مسئول در برابر خداوند است. این کرامت به معنای برتری انسان بر بسیاری از مخلوقات و استعداد او برای خلیفه‌الله بودن است. بر این اساس، سکوت در برابر ظلم خلاف کرامت انسانی است. انسان، هنگامی که به خود اجازه می‌دهد تحت سلطه ستمگران زندگی کند، در واقع جایگاه الهی خود را انکار کرده است. فقه مقاومت با تکیه بر این اصل، مقاومت را نه تنها یک حق، بلکه وظیفه‌ای اخلاقی و دینی می‌داند. این دیدگاه با اندیشه‌های تسلیم‌محور (که معتقدند باید در برابر ظلم صبر کرد و دخالت نکرد) در تضاد است (جمشیدی، ۱۴۰۳، ص ۷۶).

علاوه بر این، انسان در نگاه فقه مقاومت، مسئول تاریخ است. برخلاف مکاتب مادی که تاریخ را صرفاً محصول عوامل اقتصادی یا جبر اجتماعی می‌دانند، فقه مقاومت معتقد است که انسان با اراده و انتخاب خود می‌تواند در تقابل حق و باطل نقش آفرینی کند. از این رو، مقاومت فعلی آگاهانه و مسئولانه است که ریشه در فطرت خداگرای انسان دارد.

## ۲-۴. ولایت‌مداری و اتصال به اراده الهی

در اندیشه اسلامی، فقه مقاومت بر بنیانی استوار است که ریشه در ساحت قدسی اراده الهی دارد. این بنیان معرفتی و هستی‌شناختی، مقاومت را به حقیقتی متصل به نظام تکوین و تشریح تبدیل می‌کند. ولایت‌مداری در این منظومه فکری، نوعی اتصال وجودی به سرچشمه فیض الهی است که به همه حرکات و مواضع انسان معنا و مشروعیت می‌بخشد.

حقیقت ولایت در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، حلقه اتصال زمین به ملکوت است. انسان با پذیرش ولایت معصوم علیه‌السلام، خود را در مسیر اراده الهی قرار می‌دهد و کنش‌های او در راستای طرح معصوم علیه‌السلام، از جمله مقاومت در برابر باطل، رنگ و بوی الهی به خود می‌گیرد. این اتصال ولایی است که به مبارزه انسان در برابر ظلم، وجهه‌ای الهی می‌بخشد.

علت و حکمت این ارتباط را باید در نظریه «امامت به عنوان واسطه فیض»

جست و جو کرد. از دیدگاه متفکرانی مانند ملاصدرا و امام خمینی علیه السلام، امام معصوم علیه السلام نه تنها هدایتگر تشریحی، بلکه واسطه فیض تکوینی است (ملاصدرا، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۰۸؛ امام خمینی، ۱۳۹۵، ص ۶۰). بنابراین، مقاومتی که در خط ولایت شکل می‌گیرد، در حقیقت بخشی از جریان حیات بخش الهی در عالم است. این همان نکته عمیقی است که شهید صدر علیه السلام به آن اشاره کرده و مشروعیت هر حرکت اجتماعی، از جمله مقاومت، را در گرو ارتباط زنده و پویا با ولایت معصوم علیه السلام معرفی می‌کند (صدر، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۱).

در منظومه فکری امام خمینی علیه السلام، این اصل به روشنی قابل مشاهده است. ایشان مقاومت را نه یک تاکتیک سیاسی، بلکه تجلی «حرکت انبیایی» می‌دانستند که از ولایت مطلقه الهی سرچشمه می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۷). در این دیدگاه، حتی اگر تمام معادلات مادی و ظاهری نیز علیه مقاومت باشد، به دلیل اتصال به اراده الهی، پیروزی نهایی از آن جبهه مقاومت خواهد بود. قرآن کریم در آیه ۲۱ سوره انبیاء این حقیقت را تأیید کرده و می‌فرماید: ﴿بَلْ نُنْفِذُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾؛ بلکه حق را بر باطل می‌افکنیم تا آن را درهم شکنند و ناگاه باطل نابود می‌شود. این مشروعیت الهی، فقه مقاومت را از دیگر اشکال مبارزات سیاسی متمایز می‌سازد. در حالی که مبارزات سکولار صرفاً بر محاسبات مادی استوارند، مقاومت ولایت مدارانه حرکتی است که همه ابعاد وجودی انسان را دربر می‌گیرد و او را به عالی‌ترین مراتب قرب الهی می‌رساند. شهید مطهری در تحلیل خود از قیام امام حسین علیه السلام به این نکته اشاره می‌کند که همین اتصال به حقیقت ولایت الهیه بود که به حرکت عاشورا جاودانگی بخشید (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۵۹).

مبنای اندیشه پیروزی قطعی مقاومت در راه خدا، حتی اگر به ظاهر به شکست بینجامد، آن است که در مسیر امتثال تکلیف الهی قرار دارد. همان‌گونه که امام خمینی علیه السلام فرمودند: «ما اگر کشته شویم، پیروزیم؛ اگر اسیر شویم، پیروزیم؛ اگر تبعید شویم، باز هم پیروزیم» (امام خمینی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۲۹۶). این سخن، عمیقاً ریشه در همان مبانی هستی‌شناختی دارد که مقاومت را به اراده الهی متصل می‌سازد.

در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام، فقه مقاومت با حفظ تمامی ابعاد قدسی و الهی

خود، از طریق نظریه ولایت فقیه تداوم می‌یابد. مقاومت در این عرصه، تجلی جریان ولایت تکوینی و تشریحی الهی است که در قالب ولایت فقیه عادل و آگاه به زمان خود متجلی می‌شود. عمق این ارتباط را می‌توان در کلام امام خمینی علیه السلام مشاهده کرد که فرمودند: «ولایت فقیه همان ولایت رسول الله است» (امام خمینی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۰۸). این بیان ژرف نشان می‌دهد که مشروعیت مقاومت در عصر حاضر نیز، همچون دوران حضور معصومان علیهم السلام، ریشه در ربوبیت و ولایت الهی دارد.

یکی از وجوه متمایز فقه مقاومت از دیگر نظریه‌های مبارزه، پیوند ناگسستنی آن با ولایت الهی است. در این نگاه، مقاومت زمانی مشروعیت دارد که در چارچوب هدایت معصومان علیهم السلام و ولی فقیه عادل قرار گیرد. این اصل از برخی آیات قرآن کریم، مانند آیه ۵۹ سوره نساء، و روایات مربوط به لزوم تبعیت از امامان معصوم علیهم السلام استخراج شده است (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۶۵۲). قرآن کریم در آیات متعددی، از جمله آیه ۱۴۶ سوره آل عمران، به این حقیقت اشاره می‌کند که معیار الهی برای سنجش مقاومت، استقامت در راه خدا است، نه صرفاً دستیابی به نتایج فوری. بنابراین، فقه مقاومت در عصر غیبت، با حفظ پیوند ناگسستنی با ولایت فقیه، به حرکتی تبدیل می‌شود که هم مشروعیت الهی دارد و هم کارآمدی تاریخی.

در منظر فلسفه تاریخ، مسئولیت ولایت اجتماعی بر عهده ولی فقیه است و این ولایت، ذیل ولایت تاریخی امام عصر (ارواحنا فداه) قرار می‌گیرد. در دوران غیبت، ولی فقیه محور جبهه حق و پرچم دار مبارزه و مقاومت در برابر جبهه باطل است. اساساً نزاع اصلی جبهه باطل با امام حق است تا از این طریق از تسهیل مسیر سعادت به دست او جلوگیری کند. در مقابل، ولی امر جبهه حق با اشتداد وجودی و رابطه ولایی خود در مسیر حق و اقامه آن، اراده‌های انسانی جبهه حق را حول محور واحدی جمع و تشدید می‌کند و شجاعت و مقاومت را به همه افراد این جبهه تسری می‌دهد. هر فرد از این جبهه به میزان اتصال خود با امام، از این نورانیت و ایستادگی بهره‌مند می‌شود. از این رو، امام جبهه حق محور مقاومت و عامل پیروزی‌های آن است و با مدیریت خود، افراد جبهه حق را متناسب با استعداد و توان آنان در این مقاومت و برکات آن سهیم می‌کند (میرباقری، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۷۸).

## ۲-۵. اقامه عدل و قرب الهی به منزله غایت مقاومت

در اندیشه اسلامی، فقه مقاومت به مثابه حرکتی تکاملی در مسیر تحقق غایات الهی هستی تصویر می‌شود. این حرکت، در ساحت فردی و اجتماعی، مسیر قوس صعودی انسان را از خاک تا افلاک ترسیم می‌کند. در نگرش حکمت متعالیه، مقاومت تجلی همان سیرالی‌الله است که همه ابعاد وجودی انسان را در بر می‌گیرد (دلیر، ۱۳۹۶، ص ۴۳۲). غایت فردی این مسیر، وصول به مقام قرب الهی است که در اوج خود به مقام شهادت متجلی می‌شود. شهادت در این نگاه، نقطه اتصال دو عالم است؛ جایی که شهید با عبور از حجاب‌های مادی، به حیات ابدی و لقاء الله نائل می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴).

مقاومت با این نگاه، عبادتی متعالی است که انسان را از ظلمت‌های نفسانی رها ساخته و به نورانیت الهی می‌رساند. در بُعد اجتماعی، فقه مقاومت غایتی فراتر از دفاع سرزمینی را دنبال می‌کند؛ سخن از «فتح مبین» است، همان وعده الهی در عالم گیر شدن دین که در آیه ۲۴ سوره فتح به آن اشاره شده است. مقاومت در این سطح، زمینه‌ساز تشکیل تمدن نوین اسلامی است؛ تمدنی که عدالت را نه به عنوان شعار، بلکه به عنوان زیربنای حیات اجتماعی محقق می‌سازد.

از منظر هستی‌شناختی، این غایات در چارچوب نظریه «حرکت جوهری» ملاصدرا قابل تحلیل است. جهان هستی در سیر تکاملی خود به سوی ظهور کامل حقایق در حرکت است و مقاومت مؤمنان، بخشی از این جریان تکوینی است. همان‌گونه که در روایت معروفی از امام باقر (ع) آمده است: «الامر بالمعروف والنهی عن المنکر... فريضة عظيمة بها تقام الفرائض» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۶، ح ۵)، مقاومت در برابر باطل زمینه اقامه همه فرائض الهی است. از این رو، فقه مقاومت به عنوان جزئی از نظام احسن الهی، همسوبا قوانین تکوینی عالم عمل می‌کند.

حکمت فقه مقاومت نشان می‌دهد که این حرکت، حلقه اتصال زمین و آسمان است؛ از یک سوره‌پیشه در فطرت الهی انسان دارد و از سوی دیگر به آرمان‌های متعالی جامعه بشری متعهد است. این همان مسیر مستقیمی است که هم قرب فردی را تأمین می‌کند و هم عدالت اجتماعی را محقق می‌سازد؛ هم حیات طیبه را در اختیار

انسان قرار می‌دهد و هم جامعه را به سوی تمدن الهی رهنمون می‌سازد. در این دیدگاه، مقاومت نه یک انتخاب، بلکه ضرورتی وجودی است که بدون آن، نه انسان به کمال می‌رسد و نه جامعه به عدالت دست می‌یابد.

هدف نهایی فقه مقاومت، اقامه عدالت الهی و زمینه‌سازی برای حیات طیبه انسانی است. مقاومت در این دیدگاه، وسیله‌ای برای تحقق حاکمیت توحید و عدالت در جامعه است و به همین دلیل از ارزش ذاتی برخوردار است. این نگاه، مقاومت را به عبادتی تبدیل می‌کند که همسوبا حرکت تکاملی انسان به سوی قرب الهی است. مقاومت در این دیدگاه، راهبردی برای رسیدن به جامعه توحیدی و قرب الهی است، نه صرفاً مقابله فیزیکی با دشمن. قرآن کریم در آیه ۳۹ سوره انفال تصریح می‌کند که هدف نهایی، حاکمیت دین خدا و از بین رفتن فتنه شرک و ستم است. از این رو، در فقه مقاومت، حتی در میدان جنگ نیز اخلاق اسلامی (مانند ممنوعیت کشتن غیرنظامیان یا تخریب محیط زیست) رعایت می‌شود، زیرا هدف، تحقق عدالت است، نه صرفاً نابودی دشمن.

همچنین، این نگاه، مقاومت را به حرکتی تکاملی تبدیل می‌کند که در مسیر ظهور حضرت مهدی (عج) قرار دارد. از این رو، فقه مقاومت به عنوان دانشی غایت‌گرا، همواره به آینده موعود امید دارد و آن را محرک اصلی مبارزه می‌داند.

## نتیجه‌گیری

فقه مقاومت، یکی از شاخه‌های علم فقه و علمی مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی متقن است که به آن هویتی معرفتی و قدسی می‌بخشد. این مبانی، مقاومت را نه یک آموزه صرفاً سیاسی، بلکه بخشی از سنت الهی حاکم بر جهان معرفی می‌کند که ریشه در حق‌مداری، کرامت انسانی، ولایت الهی و غایت‌اندیشی توحیدی دارد. از این رو، مبانی فقه مقاومت به عنوان یک فلسفه مضاف، در پی تبیین پایه‌ها و بنیان‌های احکام و چارچوب‌هایی است که این حرکت الهی را در مسیر صحیح خود حفظ کند.

اصول، بنیان‌ها و سازه‌های فقه مقاومت، بر مبانی متقن هستی‌شناسی اسلامی

استوار می‌باشد و در تمامی جزئیات و احکام صادره، بدین وسیله پشتیبانی می‌شود. مبانی هستی‌شناختی، فقه مقاومت را از یک دانش فقهی صرف فراتر می‌برند و به آن عمق معرفتی و الهیاتی می‌بخشند. بررسی مبانی هستی‌شناسانه فقه مقاومت، خواه به صورت پیشینی و یا پسینی، موجب می‌شود نظریه مقاومت با همه ابعاد و جوانبش مورد شناخت قرار گرفته و قابلیت تبیین و صدور به سایر فرهنگ‌ها را پیدا کند. کسانی که با احکام نظامی و دفاعی مقاومت آشنا می‌شوند، تنها با شناخت مبانی معرفتی و به‌طور خاص هستی‌شناختی این ایده می‌توانند به قافله مقاومت در میدان بیوندند و در برابر شبهه‌افکنی‌ها و تحریف‌های دشمن ایستادگی کنند، بدون آنکه پیرو دین یا طریقه مذهبی خاصی باشند.

مبانی معرفت‌شناختی مقاومت در یک نظام به هم پیوسته و سیستمی، از جایگاه مقاومت در نظام تکوین و تشریح آغاز می‌شود. این مبانی برای نکته تأکید دارند که مبنای تکوینی تجلی مقاومت و امر تشریحی ناظر به لزوم ایستادگی بر حق، در پیوندی بنیادین قرار دارند. مقاومت در بستر مبارزه تاریخی و مستمر حق و باطل تجلی می‌یابد؛ مبارزه‌ای تاریخی که ریشه در دوگانگی میان حقیقت مطلق و امور اعتباری داشته و مبتنی بر اصالت حق، ثبات و استمرار آن و عدمی بودن باطل معنا پیدا می‌کند.

در این میان، انسان با برخورداری از کرامت ذاتی و اکتسابی، دارای داعی مهمی برای مقاومت است. انسان خلیفه خداست تا حق در عالم متجلی شود و مقاومت، همان انگاره اصیل برای تحقق این تجلی است. تجلی حق در عالم، حول وجود ولی امر و ولایت مطلقه او به عنوان محور و مرکز مقاومت شکل می‌گیرد و کیفیت مقاومت را تضمین می‌کند. وجود این محور متصل به ربوبیت و ولایت الهی، چارچوب‌ها و موازین مشخصی برای آموزه مقاومت طراحی می‌کند که آن را از دیگر فرهنگ‌ها متمایز می‌سازد. در نهایت، اقامه حق و عدل و دستیابی به قرب الهی به منزله غایت حرکت مقاومتی، نظام هویتی نظریه مقاومت را تکمیل می‌نماید. بر این اساس، فقه مقاومت را می‌توان «علم الهی مبارزه حق علیه باطل» نامید که مبانی آن از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی به عنوان اصول معرفتی تفکر اسلامی سرچشمه گرفته است.

با چنین رویکردی، فقه مقاومت نه صرفاً شاخه‌ای فقهی با کارکرد سیاسی، بلکه به منزله یک نظام معرفت دینی دارای منطق درونی و مبانی فلسفی مستحکم معرفی می‌شود. این تلقی، فقه مقاومت را از موضع «فقه کاربردی» به جایگاه یک فقه فلسفه مضاف ارتقا می‌دهد؛ یعنی دانشی که نه فقط احکام رفتاری، بلکه مبانی وجودی و غایت‌شناسانه پدیده مقاومت را تبیین می‌کند. از این منظر، هویت قدسی و الهی مقاومت مبتنی بر رویکردی است که ماهیت آن را امتداد اراده الهی در تاریخ و تجلی سنت‌های تکوینی حق و عدل می‌داند.

تحلیل‌ها نشان داد که نظریه مقاومت به جنبه تمدنی و جهانی بودن نیز اشاره دارد؛ به این معنا که قابلیت صدور و تأسی به آن از سوی فرهنگ‌های غیراسلامی، بر اساس مشارکت در اصول کلی حق جویی، کرامت و عدالت وجود دارد. این جنبه بر امکان جهان‌شمولی معنوی مقاومت دلالت دارد و آن را از وابستگی‌های جغرافیایی و اعتقادی رها می‌سازد.

از دیدگاه تحلیل معرفت‌شناسانه، فقه مقاومت دارای کارکردهایی همچون کارکرد هدایتی (تبیین مسیرهای مشروع برای مواجهه با ظلم در نظام تشریح)، کارکرد معرفتی (پیوند دادن میان عقل فقهی و عقل وجودی با هدف عمق‌بخشی به عمل دینی)، و کارکرد تمدنی (ایجاد انسجام معنایی میان فرهنگ‌ها از رهگذر ارزش‌های الهی مشترک، بدون مرز اعتقادی خاص) است. بدین ترتیب، فقه مقاومت به نظامی معرفت‌محور و انسان‌مدار تبدیل می‌شود که دفاع از حق، عدالت و کرامت را نه صرفاً وظیفه، بلکه تبلور حقیقت وجود انسان در نظام الهی می‌داند.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه آیت الله مکارم شیرازی).
۲. آصفی، محمد مهدی. (۱۴۳۰ق). *فقه المقاومة*. بی جا: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی.
۳. آصفی، محمد مهدی؛ رفیعی، رمضانعلی. (۱۳۹۶ش). *پژوهشی تطبیقی در فقه مقاومت*. تهران: زمزم هدایت وابسته به پژوهشکده علوم اسلامی امام صادق علیه السلام.
۴. ابن براج طرابلسی، قاضی. (۱۴۰۶ق). *المهذب*. قم: مؤسسة النشر الاسلامیة.
۵. ابن هشام، عبدالملک. (۱۳۶۹ش). *السیرة النبویة*. بیروت: دارالمعرفة.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۷ش). *الهیات نجات*. ترجمه و شرح یحیی یثربی. تهران: انتشارات فکر روز.
۷. احمدی نیک، سید مهدی. (۱۴۰۲ش). «بازدارندگی، آفاق و قلمرو آن با تأکید بر راهبردهای دفاعی مقام معظم رهبری (مدظله العالی)». *پژوهش های اجتماعی*، دوره ۲۹، شماره ۱۲۸.
۸. احمدی نیک، سید مهدی. (۱۴۰۴ش). «مبانی دفاع مشروع و حقوق بشر با تأکید بر اندیشه دفاعی مقام معظم رهبری (مدظله العالی)». *پژوهش های فقهی*، دوره ۲۲، شماره ۱، ص ۱۵-۳۰.
۹. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۶۴ش). *صحیفه نور*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۹ش). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی الله عنه.
۱۱. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲ش). *نبوت از دیدگاه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی الله عنه.
۱۲. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۵ش). *ترجمه مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی الله عنه.
۱۳. جمشیدی، مهدی. (۱۴۰۳ش). *بازسازی انقلابی در ساختار فرهنگی*. تهران: دفتر نشر مقام معظم رهبری.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۱۵. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۰ق). *إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۲ق). *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۱۷. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۴ق). *تذکرة الفقهاء (ط-الحدیثة)*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۱۸. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۲۰ق). *تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة (ط-الحدیثة) (ج ۱-۶)*. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۹. حلی، علامه، حسن بن یوسف. (۱۴۱۹ق). *تذکرة الفقهاء*. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

- بازجستی تحلیلی در اصول اساسی و مبانی فقه المقاومة / سید مهدی احمدی نیک و..... ۳۱
۲۰. دلیر، بهرام. (۱۳۶۹). *الگوی نظام سیاسی در حکمت متعالیه*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. رکابیان، رشید؛ موسوی زلده، سید ابوالفضل. (۱۴۰۴). *نظریه مقاومت چارچوبی برای تحلیل گام دوم انقلاب اسلامی*. مجله *نظریه پردازی راهبردی*، ۴۸-۲۳.
۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲). *حکمة الاشراف*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. سید مرتضی، علی بن حسین موسوی. (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دارالقرآن الکریم.
۲۴. شفیع‌نیا، احمد. (۱۳۹۰). *فقه المقاومة: دراسة مقاومة*. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب.
۲۵. شهید اول، محمد بن مکی عاملی. (۱۴۱۹ق). *ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة*. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
۲۶. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۹۶). *منهاج الصالحین (به همراه التعليق علیه)*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۰ش). *رساله سه اصل*. تهران: دانشگاه معقول و منقول.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). *اسرار الآیات و انوار البینات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). *مفاتیح الغیب*. تهران: انتشارات مولا.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). *التفسیر القرآن الکریم*. قم: انتشارات بیدار.
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵ش). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمثلهین*. تهران: حکمت صدرا.
۳۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱ش). *کسرأصنام الجاهلیة*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱ش). *مبدأ و معاد*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ش). *رساله فی اتحاد العاقل والمعقول*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۹۵ش). *کمال الدین و تمام النعمة*. تهران: بی‌نا.
۳۷. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۸. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۹۴ش). *تاریخ الرسل والملوک*. تهران: اساطیر.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ش). *المبسوط فی فقه الإمامیة*. تهران: کتابخانه المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). *الخلاف*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). *اخلاق ناصری*. تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.

- ۳۲ ..... آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۲
۴۲. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۴ق). *غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۳. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۴۴. فارابی، ابونصر محمد. (۱۹۸۶م). *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*. مصر: دار ومکتبة الهلال للطباعة والنشر.
۴۵. کاشف الغطاء، شیخ جعفر. (۱۴۲۲ق). *کشف الغطاء*. بی جا: مکتب الإعلام الإسلامی.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۵ش). *اصول کافی (ترجمه کمره‌ای)*. قم: نشر اسوه.
۴۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۱۰ق). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسة الطبع والنشر.
۴۸. محقق حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۴۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹ش). *معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵ش). *مجموعه آثار*. تهران: نشر صدرا.
۵۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۶ش). *حق و باطل*. تهران: مؤسسه انتشارات صدرا.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۱ش). *پیام قرآن*. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۵۳. میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۹۸ش). *حکمت الهیه*. قم: نشر تمدن نوین اسلامی.
۵۴. میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۴۰۱ش). *حکمت تاریخ*. قم: نشر تمدن نوین اسلامی.
۵۵. نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۲ش). *جواهر الکلام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۶. نعمة الشیب، عبدالله. (۱۴۳۱ق). *المبانی الفقهیة لثورة الإمام الحسین بن علی (ع): دراسة فی الفقه السیاسی المقارن*. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب.



## The Ruling on Prostration of Forgetfulness (Sajdat al-Sahw) for Every Unintentional Addition or Omission

Omid Aslam Bakhsh<sup>1</sup>

1. Corresponding Author, Level 4 Student of Seminary, Specialized Higher Institute of Jurisprudence and Islamic Sciences, Qom, Iran; PhD Student in Philosophy of Education, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. Email: [aslambakhsh@rihu.ac.ir](mailto:aslambakhsh@rihu.ac.ir)

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received: 19 October 2025

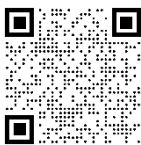
Revised: 11 December 2025

Accepted: 17 February 2026

Available online 10 March 2026

#### Keywords:

Unintentional Addition, Unintentional Omission, Prostration of Forgetfulness (*Sajdat al-Sahw*), Forgetfulness (*Sahw*).



### ABSTRACT

One of the important and disputed issues in Imami jurisprudence from ancient times to the present is the instances in which the Prostration of Forgetfulness (*Sajdat al-Sahw*) becomes obligatory due to errors in prayer. Despite the practical significance of this topic, no independent research has comprehensively examined all its dimensions. Given the breadth of this discussion, the present study is dedicated to examining one of its branches: the ruling of the Prostration of Forgetfulness for every unintentional addition or omission. The main research question is: what is the ruling of the Prostration of Forgetfulness for every unintentional addition or omission? On this matter, the views of jurists are highly diverse and sometimes contradictory. This research employs a descriptive-analytical method and, considering new critiques and arguments on the evidences and resolving the conflict of evidences in a novel manner, addresses the issue. The findings indicate that among the narrations affirming obligation (*Wujūb*), those that are complete in terms of textual indication suffer from chain of transmission (*Sanad*) issues. On the other hand, the reason for the non-obligation of the prostration of forgetfulness is complete. The widespread renown and indeed the consensus (*Ijmā'*) of the early jurists, as well as the principle (*Aṣl*), oppose obligation. There is also no valid evidence for recommendation (*Istihbāb*), nor does obligatory precaution have any place. Therefore, it is not the case that every unintentional addition or omission necessitates the Prostration of Forgetfulness.

**Cite this article:** Aslam Bakhsh, O. (2026). The Ruling on Prostration of Forgetfulness (Sajdat al-Sahw) for Every Unintentional Addition or Omission. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 7(12), 33-66. <https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7683.1265>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



## حکم سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه غیر عمدی

امید اسلم بخش<sup>۱</sup>

۱. نویسنده مسئول، طلبه مقطع خارجی تخصصی، مجتمع عالی فقه و علوم اسلامی، قم، ایران؛ دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: [aslambakhsh@rihu.ac.ir](mailto:aslambakhsh@rihu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹</p> <p>کلیدواژه‌ها: زیاده سهوی، نقیصه سهوی، سجده سهو، سهو.</p> 	<p>یکی از مسائل مهم و مورد اختلاف در فقه امامیه از قدیم تاکنون، موارد وجوب سجده سهو در نماز است. با وجود اهمیت عملی این موضوع، تاکنون پژوهش مستقلی که به طور جامع به بررسی همه ابعاد آن پردازد، صورت نگرفته است. با توجه به گستردگی این بحث، تحقیق حاضر به بررسی یکی از شاخه‌های آن اختصاص یافته است: حکم سجده سهو به سبب هر زیاده و نقیصه غیر عمدی. پرسش اصلی این پژوهش آن است که حکم سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه غیر عمدی چیست؟ در این زمینه دیدگاه فقها بسیار متنوع و گاه متعارض است. در تحقیق حاضر از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده و با توجه به نقض و ابرامات جدید در ادله و حل تعارض ادله به شیوه‌ای نو به حل مسئله پرداخته شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در بین روایات مثبت وجوب، آنچه از نظر دلالتی تام است، مشکل سندی دارد. از طرف دیگر، دلیل عدم وجوب سجده سهو، تام است. شهرت و بلکه اجماع قدما و اصل نیز مخالف وجوب است. دلیل معتبری برای استحباب نیز موجود نیست و احتیاط واجب نیز جایگاهی ندارد. بنابراین، چنین نیست که هر زیاده و نقیصه غیر عمدی سبب وجوب سجده سهو باشد.</p>

استناد: اسلم بخش، امید. (۱۴۰۵). حکم سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه غیر عمدی. آموزه‌های فقه عبادی، (۱۲)۷،

<https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7647.1261> ۶۶-۳۳

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

## مقدمه

یکی از مسائل مطرح در علم فقه، در کتاب الصلاة، حکم سجده سهو برای زیاده و نقیصه غیرعمدی است. اینکه موجبات سجده سهو چه مواردی است، پاسخ‌های متفاوتی نزد فقها داشته و درباره موجبات هرزیاده و نقیصه غیرعمدی برای سجده سهو نیز دیدگاه‌های گوناگونی در کتاب‌های فقهی مطرح شده است.

سجده سهو دو سجده است که بنا بر تتبع نگارنده و براساس فتوای مشهور، پس از سلام نماز به جا آورده می‌شود. برای انجام سجده سهو، نمازگزار نیت می‌کند، سر به سجده می‌گذارد و ذکر مخصوص آن را می‌گوید؛ سپس سر از سجده برمی‌دارد و بار دیگر، همانند قبل، یک سجده دیگر همراه با ذکر مخصوص به جا می‌آورد. پس از آن، سر از سجده برمی‌دارد و تشهد را از «اشهد أن لا اله الا الله» تا انتها، بدون مستحبات، می‌خواند و در پایان سلام می‌دهد (محقق حلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۹).

سؤال اصلی این تحقیق آن است که حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیرعمدی چیست؟ سؤالات فرعی عبارت‌اند از اینکه اقوال موجود در این مسئله در میان فقهای شیعه کدام است، ادله هر یک از این اقوال چیست، و قول مختار در مسئله کدام است.

در بیان اهمیت و ضرورت این مسئله باید گفت که پرسش این پژوهش از مسائل مورد ابتلای متشرعه است. هدف این نوشته آن است که با ارائه ادله و بررسی تفصیلی آن‌ها، پاسخ این پرسش به صورت روشن و دقیق بیان شود.

در بیان پیشینه پژوهش نیز باید گفت که مسئله مورد بحث، دست کم از زمان شیخ کلینی مورد توجه فقها و محدثان بوده است؛ اما تاکنون به صورت مستقل موضوع پایان‌نامه یا مقاله‌ای قرار نگرفته است. در این پژوهش، افزون بر ذکر ادله، نقدها و ابرام‌های جدیدی مطرح می‌شود و با توجه به صورت جدیدی که مجموع ادله در پرتو این نقدها و ابرام‌ها پیدا می‌کند، حکم مسئله به دست می‌آید. علاوه بر این، یکی از کارکردهای مهم پژوهش‌های حوزوی آن است که در هر مسئله، تمامی اقوال و ادله از آغاز تاکنون در یک مجموعه گردآوری شود تا پژوهشگران آینده زمان کمتری را صرف جمع‌آوری آن‌ها نکنند. این پژوهش نیز به نوبه خود متکفل این امر است.

## دیدگاه‌ها در خصوص حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه

در این مسئله، پنج قول وجود دارد: وجوب، استحباب، احتیاط واجب، عدم وجوب و تفصیل. بر این اساس، روشن است که در این مسئله اجماعی وجود ندارد.

### ۱. وجوب سجده سهو

نخستین فقیه مشهور که به وجوب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه قائل شده، علامه حلی است. ایشان در قواعد (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۰۸) و نهایه (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۴۷) وجوب سجده سهو را برای هرزیاده و نقیصه پذیرفته است. در میان فقهای معاصر نیز آیت الله مکارم شیرازی، هرچند در رساله توضیح المسائل، سجده سهو را برای هرزیاده و نقیصه - به جز سلام، کلام، قیام و قعود بی جا - مستحب دانسته است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹، ص ۲۰۸)، در رساله احکام برای جوانان عبارتی دارد که ظاهر در وجوب است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ص ۸۹). برای این دیدگاه، ادله‌ای ذکر شده است که در ادامه بررسی می‌شود.

### ۱-۱. روایت سفیان بن السمط

در روایتی از تهذیب آمده است: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمْطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: سجده سهو برای هرزیاده و نقصانی که بر تو وارد می‌شود می‌خوانی...» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۵۵). این روایت عیناً در استبصار نیز نقل شده است (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۶۱)، اما در کافی و کتاب من لا یحضره الفقیه اثری از آن دیده نمی‌شود. روشن است که منطوق روایت، ظاهر در مدعا است.

از آنجا که محقق نراقی دلالت جمله خبریه بر وجوب را نمی‌پذیرد (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۴۴) و وجوب در این روایت از عبارت «تَسْجُدُ سَجْدَتِي السَّهْوِ» برداشت شده که جمله‌ای خبریه است، در دلالت روایت بر وجوب خدشه کرده است (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۲۳۸). با این حال، دیگر فقهایی که به این روایت پرداخته‌اند، چنین اشکالی بر دلالت آن وارد نکرده‌اند.

از نظر سندی نیز به این روایت اشکال شده است که مرسل بوده و سفیان بن

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ..... ۳۷

السمط مجهول است (عاملی، محمد، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۲۷۸). در پاسخ به این اشکال، برخی گفته اند که ابن ابی عمیر از اصحاب اجماع است؛ از این رو، هر سندی که تا او صحیح باشد، صرف نظر از اینکه از وی تا معصوم علیه السلام چه واسطه هایی وجود دارد، صحیح تلقی می شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵). پاسخ دیگر آن است که ابن ابی عمیر از مشایخ ثلاث بوده و درباره او گفته شده است: «لایروون ولایرسلون الا عن ثقة». این عبارت، حاکی از وثاقت کسانی است که ابن ابی عمیر از آنان نقل می کند؛ بنابراین، ارسال و مجهول بودن راوی در اینجا مضر نخواهد بود (شیخ الشریعه، ۱۴۰۴، ص ۲۲۳).

برخی این پاسخ اخیر را نپذیرفته اند؛ زیرا معتقدند عبارت «لایروون ولایرسلون الا عن ثقة» تنها وثاقت کسی را ثابت می کند که ابن ابی عمیر مستقیماً از او روایت کرده باشد و بیش از این از آن استفاده نمی شود. در نتیجه، اشکال مجهول بودن راوی همچنان باقی است. از این رو، هر چند اشکال ارسال با این عبارت پاسخ داده می شود، اشکال مجهول بودن سفیان بن السمط را بدین گونه پاسخ داده اند که ابن ابی عمیر در موارد دیگری نیز مستقیماً از سفیان بن السمط روایت کرده است و با ضمیمه کردن عبارت «لایروون ولایرسلون الا عن ثقة»، وثاقت سفیان بن السمط کشف می شود (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۳۶۱).

مشکل این راه حل در جبران مجهول بودن سفیان بن السمط آن است که با توجه به شواهد و قرائن سندی و متنی، احتمال سقوط واسطه میان ابن ابی عمیر و سفیان بن السمط جدی است. افزون بر این، با بررسی طبقه کسانی که از سفیان بن السمط روایت کرده اند، این احتمال تقویت می شود که ابن ابی عمیر در طبقه ای نبوده است که بتواند مستقیماً از سفیان بن السمط روایت کند. از این رو، ظن به نقل مستقیم او از سفیان بن السمط حاصل نمی شود (اسلم بخش، ۱۴۰۴، ص ۲۰۱-۲۱۱).

## ۲-۱. مرسله ابن جنید

شہید اول در کتاب ذکری از ابن جنید چنین نقل می کند: «قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: من ترك شيئاً من صلاته فليسجد سجدتي السهو بعد سلامه، وان كان بنقصان فيها سجد قبل سلامه» (شہید اول، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۹۳). درباره متن این روایت باید گفت که

مفتاح الكرامة (عاملی، سید جواد، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۷۵) و جواهر الکلام (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵) نیز نقل ابن جنید را به همین صورت ضبط کرده‌اند. افزون بر این، خود شهید اول در ذکری، هنگام بیان ادله وجوب سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه، می‌گوید: به دلیل آنچه ابن جنید در باب هر نقیصه - و نه هر نقیصه و زیاده - روایت کرده است (شهید اول، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۹۰). این تعبیر نشان می‌دهد که ایشان نیز شرط نخست را «من ترک» و شرط دوم را «بنقصان فیها» دانسته و در نتیجه، در این روایت دلالتی بر زیاده مشاهده نکرده است.

راقم این سطور بر این باور است که فقره نخست روایت ابن جنید در اصل «من یزد شیئا من صلاته» بوده است؛ زیرا در غیر این صورت، معنا ندارد که سجده سهو در صورت ترک چیزی پس از سلام و در صورت نقصان نماز پیش از سلام به جا آورده شود؛ به ویژه آنکه اگر نقطه «یزد» حذف شود، این واژه به «ترک» بدون سرکش کاف بسیار شبیه خواهد شد. همچنین، مصحح کتاب مبسوط نیز در پاورقی آن، عبارت «من یزد» را ضبط کرده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۲۵). پس از تقویت احتمال «یزد»، می‌توان گفت که عبارت «من صلاته» نیز احتمالاً در اصل «فی صلاته» بوده است.

از سوی دیگر، آنچه این احتمال را - که از سوی نگارنده مطرح شده - به نهایت قوت می‌رساند، آن است که ابن جنید پیش از نقل این روایت، فتوایی درباره محل سجده سهو در صورت زیادت در دو رکعت آخر نماز چهار رکعتی بیان می‌کند (شهید اول، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۹۳) و سپس به این روایت استشهاد می‌نماید. این استشهاد با احتمال یاد شده کاملاً سازگار است؛ زیرا تنها بر اساس این احتمال است که روایت می‌تواند ناظر به زیادت باشد.

بنابراین، با توجه به احتمال مذکور، نحوه استدلال قائلان به وجوب سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه روشن است؛ زیرا بر اساس این روایت، هم در صورت نقیصه و هم در صورت زیاده، سجده سهو به جا آورده می‌شود و تنها محل انجام آن در این دو فرض متفاوت است.

از نظر سندی، این روایت با مشکل مواجه است؛ زیرا مرسل است و استناد ابن

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ..... ۳۹

جنید به آن نیز نمی‌تواند از شدت این اشکال بکاهد؛ چراکه مبنای ابن جنید در عمل به روایات به طور دقیق روشن نیست.

### ۱-۳. صحیحۀ فضیل و موثقه سماعه

در موثقه‌ای از سماعه آمده است که امام علیه السلام فرمود: «هرکس سهو خود را به یاد آورد و نماز را تمام کند، سجده سهو بر او واجب نیست. سهو تنها بر عهده کسی است که نمی‌داند در نمازش زیاد کرده یا کم کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۵). همچنین از فضیل بن یسار نقل شده است که از اباعبدالله علیه السلام درباره سهو پرسید. حضرت فرمود: «هرکس سهو خود را به یاد آورد و نماز را کامل کند، سجده سهو بر او واجب نیست و سجده سهو تنها بر عهده کسی است که نمی‌داند در نمازش زیاد کرده یا کم کرده است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۰). این دو روایت می‌تواند مورد استشهاد قائلان به وجوب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه قرار گیرد.

درباره دلالت این روایات بر مدعا، ابتدا باید روشن شود که آیا این روایات ناظر به رکعات اند (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۶۷)، یا به اجزای نماز نظر دارند (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۳۷)، و یا اعم از اجزا و رکعات را شامل می‌شوند.

در اینجا قرینه‌ای وجود دارد که احتمال دوم، یعنی ناظر بودن روایت به اجزای نماز، را تضعیف می‌کند و آن، روایت زیر از کتاب کافی است: «سماعه گفت که اباعبدالله علیه السلام فرمود: هرکس سهو خود را حفظ کند و در نتیجه نماز را با جبران آن کامل نماید، دو سجده سهو بر عهده او نیست؛ زیرا رسول الله صلی الله علیه و آله با مردم دو رکعت از نماز ظهر را خواند و سپس دچار سهو شد و سلام داد. آنگاه ذوالشمالین به ایشان گفت: ای رسول خدا، آیا در نماز چیزی نازل شده است؟ حضرت فرمود: چگونه؟ ذوالشمالین گفت: شما تنها دو رکعت نماز خواندید. سپس رسول الله صلی الله علیه و آله از مردم پرسید: آیا آنچه ذوالشمالین گفت درست است؟ گفتند: بله. پس حضرت برخاست و نماز را برای آنان کامل کرد و دو سجده سهو به جا آورد...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۶). این روایت با سندی دیگر و با مضمونی کاملاً مشابه در تهذیب و استبصار نیز نقل شده است.

با این بیان، روشن است که در این روایت، آنچه برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رخ داده، از مواردی است که حفظ سهو و جبران آن تحقق یافته است؛ زیرا ایشان نسبت به

زیادت یا نقصان شک نداشته‌اند و با اعلام مأمومان به اطمینان رسیده‌اند. با توجه به ظاهر روایت، مراد از حفظ سهو در اینجا مربوط به رکعات است و به طور مشخص، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در شمار رکعات دچار سهو شده‌اند. (توجه به این نکته ضروری است که هر چند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سجده سهو به جا آورده‌اند، این امر به سبب سهو در رکعات نبوده، بلکه به جهت تکلم یا سلام بی جا بوده است؛ وگرنه استشهاد امام علیه السلام به این واقعه برای اثبات عدم وجوب سجده سهو در صورت حفظ سهو، وجهی نداشت).

علاوه بر این، در صحیح‌ه فضیل و موثقه سماعه آمده است: «هر کس سهو خود را به یاد آورد و نماز را کامل کند، سجده سهو بر او واجب نیست». نتیجه این عبارت آن است که کسی که سهو خود را حفظ نکند، یا آن را حفظ کند اما جبران نکند، فی الجمله باید سجده سهو به جا آورد؛ زیرا ظهور مفهوم این عبارت در حد فی الجمله ثابت است. از سوی دیگر، کسی که سهو خود را حفظ نکند، نمی‌تواند مأمور به سجده سهو باشد؛ زیرا اساساً نمی‌داند که دچار سهو شده است و در نتیجه، چنین تکلیفی نسبت به او لغو خواهد بود. بنابراین، نتیجه آن است که کسی که سهو خود را حفظ کند اما آن را جبران نکند، فی الجمله باید سجده سهو به جا آورد.

حال اگر در عبارت «سجده سهو تنها بر عهده کسی است که نمی‌داند از نمازش کاسته یا به آن افزوده است» دقت شود، روشن می‌گردد که با توجه به حصر موجود در آن، کسی که سهو خود را حفظ کند اما آن را جبران نکند، بالجمله لازم نیست سجده سهو به جا آورد. این نتیجه با مفهوم فی الجمله عبارت «هر کس سهو خود را حفظ کند، سپس با جبران آن نماز را کامل نماید، دو سجده سهو بر عهده او نیست» ناسازگار است.

راه رفع این تناقض آن است که این دو روایت تنها ناظر به رکعات دانسته شوند و اجزای نماز، یا اعم از اجزا و رکعات، را در بر نگیرند؛ زیرا اگر جزئی از نماز ناقص شود و محل آن فوت گردد، امکان تدارک و در نتیجه حفظ سهو وجود ندارد و در این صورت باید سجده سهو به جا آورده شود. همچنین اگر جزئی از نماز به صورت زائد انجام شود، باز هم باید سجده سهو به جا آورده شود؛ زیرا در فرض زیادت نیز حفظ سهو ممکن نیست و در نتیجه، تناقض یاد شده پدید می‌آید. اما اگر مراد از روایت رکعات باشد، چنین مشکلی پیش نمی‌آید؛ زیرا در صورت توجه به نقصان رکعات، تا زمانی

که صورت نماز به هم نخورده باشد، محل تدارک از بین نرفته و نماز در هر حال قابل اتمام است. همچنین در صورت توجه به زیادت رکعت، نماز باطل خواهد بود و در نتیجه، تنها فرض شک میان زیادت و نقصان باقی می ماند که موضوع وجوب سجده سهو خواهد بود.

با توجه به توضیحات یادشده، از نظر نگارنده، دلالت این دوروایت بر مدعا مخدوش است؛ زیرا هدف، اثبات وجوب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه است، در حالی که محور این دوروایت، رکعات نماز است.

افزون بر این، حتی اگر عبارت «به نمازش اضافه کرده یا از آن کاسته است» ناظر به اجزای نماز باشد، باز هم این روایات در اثبات وجوب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه با چالش روبه روهستند. توضیح آنکه این روایات یا ناظر به علم اجمالی به وقوع زیاده و نقیصه اند (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۶۷)، یا دلالت بر شک میان زیادت و نقیصه دارند (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۳۷). اگر مدلول روایات، علم اجمالی باشد، به روشنی عین مدعا نخواهد بود؛ هرچند ادعا شده است که برای این مشکل مصححی وجود دارد و آن اینکه هیچ یک از فقها قائل نشده اند که در فرض علم اجمالی، سجده سهو واجب باشد، اما در فرض علم به زیادت یا علم به نقیصه واجب نباشد. از این رو، با اثبات وجوب در صورت علم اجمالی، وجوب در صورت علم به زیادت یا علم به نقیصه نیز ثابت خواهد شد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵). روشن است که این عدم قول به فصل، با اشکال مدرکی بودن مواجه است.

همچنین گفته شده است که علم اجمالی زمانی منجز است که اطراف آن دارای اثر باشند و چون در اینجا علم اجمالی منجز شده است، پس اطراف آن، یعنی زیادت یا نقیصه، دارای اثر بوده و موجب سجده سهو هستند (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۴۳۰). در مقابل، گفته شده است که ممکن است سبب سجده سهو صرفاً «سهو» باشد و این عنوان در فرضی که سهو رخ دهد و سپس روشن شود که زیادت یا نقیصه واقع شده است، ضعیف تر از فرضی باشد که سهو رخ دهد، اما مشخص نباشد که زیادت رخ داده یا نقیصه (تبریزی، ابوطالب، ۱۴۲۱، ص ۱۷۴). شاهد این احتمال آن است که در روایات، از سجده سهو با عنوان «مرغمتین» یاد شده است؛ زیرا این دو

سجده، بینی شیطانی را که سبب سهوشده است، به خاک می‌مالد (تبریزی، ابوطالب، ۱۴۲۱، ص ۱۷۴).

البته در اینجا گفته شده است که ظاهر روایت آن است که موجب سجده سهو، علم اجمالی نیست، بلکه نفس زیاده یا نقیصه‌ای است که در واقع رخ داده است (حائری، ۱۴۰۴، ص ۴۱۰). این تحلیل می‌تواند پاسخی به اشکال پیش گفته باشد؛ با این حال، اثبات چنین ظهوری دشوار به نظر می‌رسد.

افزون بر این، در این مقام ادعای اولویت نیز مطرح شده است؛ بدین معنا که اگر علم اجمالی موجب سجده سهو باشد، علم تفصیلی به طریق اولی موجب سجده سهو خواهد بود (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۴۴). این اولویت، افزون بر اشکال پیشین - مبنی بر اینکه ممکن است صرف عنوان «سهو» سبب وجوب سجده سهو باشد - با مشکل دیگری نیز مواجه است. برای مثال، شخصی که پیش از فوت محل متوجه نسیان و نقیصه شود و در نتیجه علم تفصیلی به نقصان پیدا کند، این امتیاز را دارد که بتواند بازگردد و نقیصه را جبران کند؛ در حالی که کسی که تنها علم اجمالی دارد، از چنین امکانی برخوردار نیست (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۵۴۵). البته نگارنده بر این باور است که در این مثال، صدق عرفی نقصان ثابت نیست، بلکه حتی می‌توان عدم نقصان را ثابت دانست.

با این بیان، اگر مدلول روایات علم اجمالی نباشد و ناظر به شک میان زیاده و نقیصه باشد، باز هم مفاد آن عین مدعا نخواهد بود. با این حال، ممکن است کسی با تمسک به اولویت و فحوا مدعا را اثبات کند؛ به این بیان که اگر سجده سهو بر کسی که یقین به وقوع زیادت یا نقیصه ندارد واجب باشد، بر کسی که به وقوع زیادت یا نقیصه علم دارد، به طریق اولی واجب خواهد بود؛ زیرا در فرض عدم یقین، احتمال عدم وقوع زیاده و نقیصه نیز وجود دارد.

اشکال این اولویت آن است که ممکن است حالت نفسانی شک در مناط حکم به وجوب سجده سهو دخالت داشته باشد؛ چنان که ظاهر همین روایت نیز مؤید این احتمال است. شاهد این مطلب آن است که در برخی روایات، از جمله همین روایت، شک میان چهار و پنج موجب سجده سهو دانسته شده است؛ در حالی که

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ..... ۴۳

به طور روشن، بر کسی که واقعاً پنج رکعت نماز بخواند، سجده سهو واجب نیست. از این رو، اولویت یاد شده مخدوش است (بنی فضل، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۱). افزون بر قیاس اولویت، راه حل دیگری که برای استفاده از فرض شک در زیاده و نقیصه در جهت اثبات مدعا مطرح شده، تمسک به عدم قول به فصل به نحو صریح است؛ بدین معنا که در میان فقها کسی یافت نمی شود که در فرض شک میان زیادت و نقیصه، قائل به وجوب سجده سهو باشد، اما در فرض علم به وقوع یکی از آن دو، به صراحت حکم به عدم وجوب کرده باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵). البته عدم قول به فصل به نحو صریح، کاشفیت چندانی از رأی معصوم علیه السلام ندارد؛ به ویژه آنکه این استدلال نیز با اشکال مدرکی بودن روبه روست.

علاوه بر ادله مطرح شده در بالا، حسنه زراره (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۴) نیز به عنوان دلیل بر وجوب ذکر شده است؛ اما به علت شباهت آن با صحیحه فضیل و موثقه سماعه، از بررسی مستقل آن صرف نظر می شود. افزون بر این، با توجه به شباهت متنی این حسنه با صحیحه فضیل و موثقه سماعه، نظارت این روایت بر رکعات و نه اجزا تقویت می شود.

#### ۴-۱. صحیحه حلبی

دلیل دیگر بر وجوب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه، صحیحه حلبی است که در میان کتب اربعه در کتاب من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار با اسناد متفاوت نقل شده و عبارت آن چنین است: «عَنْهُ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: إِذَا لَمْ تَدْرِ أَرْبَعًا صَلَّى أَوْ خَمْسًا أَمْ زِدْتَ أَمْ نَقَصْتَ فَتَشْهَدُ وَسَلِّمْ وَأَسْجُدْ سَجْدَتِي السَّهْوِ بَعِيرِ رُكُوعٍ وَلَا قِرَاءَةٍ تَشْهَدُ فِيهَا تَشْهَدُ أَحْفِيفًا» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۰؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۹۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۸۰).

برای رسیدن به مدلول این روایت، باید چند پرسش اساسی پاسخ داده شود. پرسش اول این است که عبارت «زِدْتَ أَمْ نَقَصْتَ» عطف به معمول «لَمْ تَدْرِ» است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵-۴۳۶)، یا عطف به معمول «إِذَا» (حائری، ۱۴۰۴، ص ۴۱۰)؟ برخی گفته اند احتمال اخیر قابل قبول نیست؛ زیرا «أَمْ» متصله یا بعد از همزه تسویه می آید یا بعد از همزه استفهام، و با فرض عطف به معمول «إِذَا»، هیچ یک از این دودر

اینجا محقق نیست؛ بنابراین در صورت عطف به معمول «إِذَا»، «أَم» در «زِدَتْ أُمَّ نَقَّضَتْ» متصله نخواهد بود (بروجردی، بی تا، ج ۳، ص ۶۳). به نظر می‌رسد مقصود ایشان این است که با توجه به اضراب ناشی از «أَم» منقطعه، گوینده از فرض «أَرْبَعاً صَلِيَتْ أُمَّ خَمْساً» اعراض کرده و این با ظاهر سیاق سازگار نیست.

نگارنده معتقد است که عبارت «زِدَتْ أُمَّ نَقَّضَتْ» عطف به معمول «لَمْ تَدْرِ» است و دلیل آن، کثرت استعمال «لَمْ تَدْرِ زِدَتْ أُمَّ نَقَّضَتْ» و تعابیر مشابه در روایات است؛ چنان که این تعبیر در صحیحه فضیل (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۵)، موثقه سماعه (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۰)، حسنه زراره (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۴)، روایت زید شحام (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۵۲) و روایت سکونی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۸) نیز تکرار شده است. بر این اساس، مدلول این روایت با مدلول صحیحه فضیل، موثقه سماعه و حسنه زراره - که به عنوان دلیل سوم و چهارم برای وجوب ذکر شدند - منطبق خواهد بود؛ و همان گونه که در ذیل آن دو دلیل بیان شد، موضوع این روایات ناظر به رکعات است، نه اجزا؛ در نتیجه، این روایات دلالتی بر مدعا، یعنی وجوب سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه، ندارند.

افزون بر این، با تتبع نگارنده روشن می‌شود که در روایات باب صلوات، استعمال «زیادت» در اجزا به طور کلی تنها در مورد سجده مشاهده می‌شود و در سایر موارد، تعابیری مانند زیادت تسبیح به کار نرفته است؛ بلکه در آن موارد گفته می‌شود به جای قرائت، تسبیح انجام شده است، نه اینکه زیادت تسبیح رخ داده باشد. از این رو، در روایات، سؤال از زیادت بیشتر در خصوص سجده مطرح شده است؛ مانند روایت: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى فَذَكَرَ أَنَّهُ زَادَ سَجْدَةً قَالَ لَا يُعِيدُ صَلَاةً مِنْ سَجْدَةٍ وَيُعِيدُهَا مِنْ رُكْعَةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۵۶). روشن است که در اینجا سؤال از زیادت سجده است و عبارت «یُعِيدُهَا مِنْ رُكْعَةٍ» هر چند ظاهر در اعاده به سبب رکوع است و می‌تواند موهم اعاده به سبب زیادت رکوع باشد، اما مراد آن، اعاده به سبب جامع میان زیادت و نقیصه است؛ یعنی اگر خللی در یک رکوع رخ دهد، موجب وجوب اعاده خواهد بود. بنابراین، نمی‌توان گفت در این روایت، به طور مستقیم بحث از زیادت رکوع مطرح شده است.

با این توضیحات از راقم این سطور، هرچند لفظ «زِدَّتْ» اطلاق دارد که می‌تواند برخی موارد زیاده در اجزا - مانند خواندن تسبیحات به جای قرائت و سپس تدارک قرائت - را نیز دربرگیرد، اما استعمال بسیار محدود آن در روایات نسبت به زیاده در اجزا می‌تواند تقویت کننده این احتمال باشد که مراد از آن، زیاده یا نقیصه در رکعات است، نه در اجزا. البته این بیان صرفاً در حد یک مؤید برای انصراف صحیح حلی به زیاده و نقیصه رکعات - و نه اجزا - قابل ارائه است.

پرسش دوم این است که اگر عبارت «زِدَّتْ أَمْ نَقَصَتْ» عطف به معمول «لَمْ تَدْرِ» باشد، آیا مراد از آن علم اجمالی به تحقق زیاده یا نقیصه است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵-۴۳۶)، یا اینکه منظور، صرف عدم علم و وجود شک در اصل تحقق زیاده یا نقیصه است (بروردی، بی تا، ج ۳، ص ۶۳)، یا اینکه مفاد روایت اعم است؛ به گونه ای که هر موردی را شامل شود که شخص یا می‌داند خللی رخ نداده یا اگر خللی واقع شده، نمی‌داند از نوع زیاده است یا نقیصه (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۴۴). احتمال چهارم نیز آن است که مراد از زیاده، زیاده نسبت به نقیصه و مراد از نقیصه، نقیصه نسبت به زیاده باشد (در این صورت، مواردی مانند شک بین دو رکعت و سه رکعت، یا شک بین عدم سجده و یک سجده نیز داخل در روایت می‌شوند، در حالی که در احتمالات پیشین، این موارد به طور کامل تحت شمول روایت قرار نمی‌گیرند).

آنچه احتمال اول را در برابر احتمالات دیگر تقویت می‌کند ادعای تطابق نتیجه استقراء معنای امثال این ترکیب، با معنای علم اجمالی است؛ به این معنا که احتمال عدم هر دو طرف وجود ندارد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵). مؤید دیگر می‌تواند روایت سفیان بن السمط باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۶)، زیرا این روایت، هر زیاده و نقیصه ای را موجب سجده سهو می‌داند؛ و در نتیجه، علم اجمالی به زیاده و نقیصه - که ظاهر صحیح حلی نیز بر آن دلالت دارد - موجب سجده سهو خواهد بود. با این حال، راقم این سطور بر این باور است که وقتی حکم به صورت ابتدایی (و نه در مقام پاسخ به سؤال) بیان می‌شود و مناط حکم، نفس زیاده و نقیصه است، طبیعی نیست که صرفاً با بیان حکم مربوط به علم اجمالی، پاسخ داده شود.

همچنین آنچه سایر احتمالات را در برابر احتمال اول - یعنی صورت علم اجمالی به زیاده یا نقیصه - تقویت می‌کند، ظهور خبر سکونی است (نجفی، ۱۴۰۴،

ج ۱۲، ص ۴۳۵). در این روایت آمده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَشْكُو إِلَيْكَ مَا أَلْتِي مِنَ الْوَسْوَسَةِ فِي صَلَاتِي حَتَّى لَا أَذْرِي مَا صَلَّيْتُ مِنْ زِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَقَالَ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۸). در این خبر، عبارت مورد بحث در صحیح‌ه حلبی با همان ساختار لفظی تکرار شده است و روشن است که افراد کثیرالشک و وسواسی، غالباً در مقام شک در زیاده یا نقیصه قرار می‌گیرند، نه اینکه علم به تحقق یکی از آن دو داشته باشند. بنابراین، این روایت می‌تواند به تقویت احتمالات دوم، سوم و چهارم کمک کند، به ویژه احتمال سوم و چهارم؛ زیرا این دو احتمال در میان افراد وسواسی شایع‌تر است.

همچنین، یکی دیگر از عوامل تضعیف‌کننده احتمال اول - یعنی علم اجمالی به زیاده و نقیصه - ندرت تحقق چنین فرضی است؛ زیرا وقوع حالتی که شخص به طور اجمالی علم به تحقق یکی از زیاده یا نقیصه داشته باشد و در عین حال در تعیین آن دچار شک شود، امری نادر است و حمل روایات بر چنین فرض نادری به سادگی قابل پذیرش نیست (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۶).

با این حال، راقم این سطور معتقد است در این اشکال می‌توان مناقشه کرد؛ بدین بیان که هرچند این فرض نادر است، اما با توجه به قیاس اولویت - از این جهت که حکم علم به زیاده یا علم به نقیصه، که وقوع آن‌ها فراوان است، از آن قابل استفاده است - استهجان حمل روایت بر فرض نادر از بین می‌رود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۷). البته این بیان تنها در خصوص صحیح‌ه حلبی و روایات هم‌خانواده آن قابل طرح است؛ اما در مورد خبر سکونی، این توجیه وجهی ندارد؛ زیرا در خود روایت، سائل عبارتی به کار برده که ظهور در علم اجمالی به زیاده و نقیصه دارد و از تکرار و شدت این حالت نیز شکایت می‌کند. افزون بر این، روشن نیست که با این تحلیل، اساساً استهجان به طور کامل برطرف شود.

لازم به ذکر است که اگر مدلول این روایات، علم اجمالی یا شک در زیاده و نقیصه باشد، برای استدلال به وجوب سجده سهو با این روایات، چالش‌هایی وجود دارد که پیش‌تر در ضمن بررسی صحیح‌ه فضیل و موثقه سماعه (به عنوان دلیل دوم وجوب) به تفصیل مورد بحث قرار گرفت.

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ..... ۴۷

پرسش سوم این است که عبارت «زِدَّتْ أَمْ نَقَّصَتْ» ناظر به رکعات است (بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۸، ص ۲۸۴)، یا اجزا (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵-۴۳۶)، یا اعم از هر دو (بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۸، ص ۲۸۴)؟

از جمله قرائنی که احتمال ناظر بودن روایت به اجزا یا اعم از اجزا و رکعات را تضعیف می‌کند، فقره نخست صحیحه حلبی است (بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۸، ص ۲۸۴). در این روایت آمده است: «إِذَا لَمْ تَدْرِ أَرْبَعًا صَلَّيْتَ أَمْ خَمْسًا أَمْ زِدَّتْ أَمْ نَقَّصْتَ»، و روشن است که با توجه به اینکه ابتدای کلام ناظر به شک در عدد رکعات (چهار یا پنج رکعت) است، ظهور عرفی اقتضا می‌کند که فقره بعدی نیز در همان سیاق، یعنی ناظر به رکعات باشد.

عامل تضعیف کننده دیگر، خبر سکونی مربوط به وسواس است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۶) که شباهت قابل توجهی با صحیحه حلبی دارد. توضیح آنکه شک در زیاده و نقیصه اجزا، حتی در میان افراد وسواسی و کثیرالشک نیز غالباً در مورد سجده رخ می‌دهد و در سایر اجزا به ندرت تحقق می‌یابد؛ در حالی که شک در زیاده و نقیصه رکعات، در میان آنان بسیار شایع است. از این رو، این شباهت نیز مؤید آن است که مراد از روایت، رکعات است نه اجزا.

قرینه دیگری که ظن نگارنده را بر ضعف احتمال ناظر بودن روایت به اجزا یا اعم از اجزا و رکعات تقویت می‌کند، روایت زید شحام است. در این روایت آمده است: «عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى الْعُضْرَةَ رَكَعَاتٍ أَوْ خَمْسَ رَكَعَاتٍ قَالَ إِنْ اشْتَيْقَنَ أَنَّهُ صَلَّى خَمْسًا أَوْ سِتًّا فَلْيُعِدَّ وَإِنْ كَانَ لَا يَدْرِي أَرَادَ أَمْ نَقَّصَ فَلْيَكْبِرْ وَهُوَ جَالِسٌ ثُمَّ لِيَرْكَعْ رَكَعَتَيْنِ يَفْرَأُ فِيهِمَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي آخِرِ صَلَاتِهِ ثُمَّ يَتَشَهَّدُ...» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۵۲). این روایت از حیث مضمون شباهت زیادی با صحیحه حلبی دارد و در آن، از عبارت «أَرَادَ أَمْ نَقَّصَ» به وضوح اراده رکعات شده است؛ در حالی که روایتی که این ترکیب در آن به صورت متعین در اجزا به کار رفته باشد، وجود ندارد.

ممکن است به این کلام اشکال شود که حکم مسئله در اینجا وجوب نماز احتیاط است و نه سجده سهو، و همین نکته می‌تواند مغایرت میان فقره مذکور در صحیحه حلبی و فقره موجود در روایت زید شحام را نشان دهد.

پاسخ این اشکال از دید نگارنده آن است که ظهور روایت زید شحام در این است که حضرت می‌فرمایند: اگر مکلف یقین به زیادت داشته باشد، باید نماز را اعاده کند؛ و اگر شک در زیادت یا نقیصه داشته باشد، باید نماز احتیاط به جا آورد؛ زیرا نقطه مقابل یقین به زیادت، شک در زیادت است، نه صرفاً شک در این که آیا زیادت رخ داده یا نقیصه، که خود حالتی نادر و غیر متعارف است. با این بیان، حکم شک بین چهار و پنج - که در منطوق صحیح حلی آمده - نیز در این روایت به نماز احتیاط منتهی می‌شود، در حالی که در صحیح حلی، سجده سهو تعیین شده است. بنابراین، در هر صورت، مفاد این دو روایت متفاوت است و میان آن‌ها تعارض برقرار است؛ چه فقره مورد بحث را ناظر به اجزا بدانیم و چه ناظر به رکعات.

همچنین، این احتمال که روایت زید شحام از حیث سجده سهو در مقام بیان نباشد نیز مردود است؛ زیرا این فرض که روایت تنها از جهت نماز احتیاط در مقام بیان باشد، اما از حیث سجده سهو در مقام بیان نباشد، در غایت بُعد قرار دارد.

تا اینجا در پاسخ به پرسش سوم، اشکالات ناظر به اجزا یا اعم بودن آن در صحیح حلی بیان شد. در مقابل، یکی از اشکالاتی که بر احتمال ناظر بودن صحیح حلی به رکعات وارد شده، عدم عمل اصحاب به مدلول آن است (بروجردی، بی تا، ج ۳، ص ۶۳).

از دید نگارنده، اشکال قابل طرح بر ادعای عدم عمل اصحاب آن است که اگر «زِدَّتْ» و «نَقَصَتْ» ناظر به رکعات باشند، «نَقَصَتْ» در اثنای نماز قابل تحقق و صدق عرفی نخواهد بود و باید پس از سلام باشد تا عنوان نقصان به طور صحیح صدق کند. در این صورت، اگر عبارت «إِذَا لَمْ تَدْرَأْ زِدَّتْ أَمْ نَقَصَتْ» چنین فهمیده شود، ظهور کلام در این خواهد بود که مکلف پس از فراغ از نماز، یا شک در زیادت و نقصان دارد، یا علم اجمالی به تحقق یکی از آن دو پیدا می‌کند. با این بیان، نمی‌توان گفت این دسته از احتمالات - که بر اساس آن‌ها روایت ناظر به رکعات یا اعم از اجزا و رکعات دانسته می‌شود - خلاف فتواست؛ زیرا ممکن است حکم، صرفاً استحباب سجده سهو در فرض شک یا علم اجمالی پس از فراغ از نماز باشد؛ هر چند فقها به چنین تفصیلی تصریح نکرده‌اند، اما مخالفت صریحی نیز با آن ابراز نشده است.

با این حال، می‌توان این اشکال را چنین پاسخ داد که چنین برداشتی از «زِدَتْ» و «نَقَصَتْ» از فهم عرفی دوراست؛ زیرا اگر شخص پیش از سلام متوجه کمبود یک رکعت شود، عرفاً عنوان نقصان بر آن صادق است و نیاز به فرض تحقق بعد از سلام ندارد. اشکال دیگری که از منظر نگارنده بر استدلال به عدم عمل اصحاب وارد است، آن است که حتی اگر این احتمالات خلاف فتوا باشند، لزوماً خلاف روایت نیستند و چه بسا بتوانند موافق تقیه نیز باشند. در این زمینه، در روایتی آمده است: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى الْعَصْرَ سِتَّ رَكَعَاتٍ أَوْ خَمْسَ رَكَعَاتٍ قَالَ إِنْ اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ صَلَّى خَمْسًا أَوْ سِتًّا فَلْيُعِدْ وَإِنْ كَانَ لَا يَدْرِي أَمْ زَادَ أَمْ نَقَصَ فَلْيُكَبِّرْ وَهُوَ جَالِسٌ ثُمَّ لِيَرْكَعْ رَكَعَتَيْنِ يَفْرَأُ فِيهِمَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي آخِرِ صَلَاتِهِ ثُمَّ يَتَشَهَّدُ...» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۵۲). در این روایت، اطلاقی وجود دارد که صورت زیادت می‌تواند شامل شش رکعت نیز باشد؛ و هنگامی که یکی از دو طرف سؤال، شش رکعت است، اگر در پاسخ، مراد از زیادت شامل این فرض نشود، خلاف حکمت متکلم خواهد بود.

راقم این سطور معتقد است که بر اساس آنچه تاکنون بیان شد، عبارت «زِدَتْ أَمْ نَقَصَتْ» عطف به معمول «لَمْ تَدْرِ» بوده و ناظر به رکعات است و منظور از آن، علم اجمالی به زیادت یا نقیصه نیست؛ بنابراین، نمی‌تواند به عنوان دلیلی برای اثبات وجوب سجده سهو در هرزیاده و نقیصه مورد استناد قرار گیرد.

برای قول به وجوب، فقره اول موثقه عمار، روایت قصاب، صحیح صنفوان، خبر سعد بن سعد و روایات مربوط به وجوب «إِزْعَامُ أُنْفٍ» نیز به عنوان دلیل ذکر شده‌اند که به علت وضوح ضعف و مردود بودن، از بررسی آن‌ها صرف نظر می‌شود.

## ۲. عدم وجوب سجده سهو

قول به عدم وجوب به فقهای نسبت داده می‌شود که اصل عدم وجوب را اثبات کرده‌اند، اما حکم مسئله را از حیث استحباب یا اباحه به طور دقیق تعیین نکرده‌اند و صرفاً برخی از آنان به احتیاط مستحب فتوا داده‌اند. شیخ کلینی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۶۰) و علی بن بابویه - به نقل شهید اول (شهید اول، بی‌تا، ج ۴، ص ۸۶) - و علامه حلی (علامه حلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۲) از جمله قائلان این دیدگاه از صدوق اول هستند. اکثر فقها نیز به همین نحو مشی کرده‌اند.

۵۰ ..... آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۲

در میان فقهای معاصرین، محقق خوئی (خوبی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۳۴۷؛ خوبی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۷۰؛ خوبی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۳۶)، امام خمینی (خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۴؛ خمینی، ۱۴۲۶، ص ۶۶۹؛ خمینی، ۱۴۰۴، ص ۷۲؛ خمینی، ۱۴۲۲، ص ۱۲۲)، آیت الله گلپایگانی (گلپایگانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۸۷؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۹۶)، و آیات عظام محمد فاضل لنکرانی (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۶، ص ۲۰۹) و سید موسی شبیری زنجانی (شبیری زنجانی، ۱۴۳۰، ص ۲۶۶) به این قول ملتزم هستند. ادله این دیدگاه در ادامه بررسی خواهد شد.

## ۲-۱. روایات ساکت از بیان وجوب

در روایات متعددی، مواردی از نقصان در نماز رخ داده است؛ اما در عین حال به وجوب سجده سهوا اشاره‌ای نشده است. بر این اساس گفته می‌شود چون مقام، مقام بیان حاجت است، عدم ذکر وجوب سجده سهو نیز کاشف از عدم وجوب آن خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۶۹).

برای نمونه، در مورد نسیان ذکر رکوع و سجود آمده است: «از حضرت علی علیه السلام در مورد مردی که به رکوع رفته و ذکر رکوع را نخوانده سؤال شد؛ فرمود: نمازش تمام است» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۵۷). همچنین در مورد ترک حمد و سوره نقل شده است: «از ایشان درباره وظیفه کسی که قرائت را ترک کرده سؤال کردم؛ فرمود: اگر عمداً ترک کرده باشد، نماز باطل است و اگر از روی نسیان باشد، اشکالی ندارد» (علی بن جعفر، ۱۴۰۹، ص ۱۵۷).

همچنین، در این زمینه آمده است: «از موسی بن جعفر علیه السلام درباره مردی که تسبیح رکوع و سجود را فراموش کرده بود سؤال کردم؛ فرمود: ایرادی ندارد» (علی بن جعفر، ۱۴۰۹، ص ۱۵۷). نیز در منابع دیگر آمده است: «سماعه گفت از ایشان درباره مردی که در نماز ایستاده و فاتحه کتاب را فراموش کرده بود سؤال کردم؛ فرمود: اگر به رکوع نرفته باشد، بگوید: «أَسْتَعِيدُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» و سپس آن را بخواند؛ زیرا نماز صحیح نیست مگر به فاتحه کتاب، چه در نماز جهر و چه اخفات؛ و اگر به رکوع رفته باشد، ان شاء الله مجزی است» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۷).

همچنین، در باب خطا در قرائت که از مصادیق زیاده و نقیصه به شمار می‌آید، آمده است: «سؤال کردم از ایشان از مردی که سوره‌ای را آغاز می‌کند و مقداری از آن را

می خواند، سپس دچار خطا می شود و سوره دیگری را شروع می کند تا آن را به پایان می رساند و آنگاه متوجه خطای خود می شود؛ آیا لازم است، حتی در صورتی که به رکوع و سجده رفته باشد، به سوره اول بازگردد؟ فرمود: اگر به رکوع نرفته باشد، اگر خواست بازگردد، و اگر وارد رکوع شده است، به نماز خود ادامه دهد» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۲). نکته قابل توجه در این روایات آن است که همگی ناظر به اذکار و قرائت نماز هستند.

با توجه به مجموع این موارد، نکته اصلی در این استدلال آن است که باید احراز شود این روایات در مقام بیان از جهت وجوب سجده سهو هستند؛ و همین نکته محل بحث و مناقشه است. برخی بر این باورند که این روایات صرفاً در مقام بیان صحت یا بطلان نماز هستند، نه در مقام بیان وجوب یا عدم وجوب سجده سهو (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۴۴). افزون بر این، ممکن است گفته شود که چون حکم وجوب سجده سهو پیش تر در میان متشرعه تبیین و تثبیت شده بوده، نیازی به ذکر آن در این روایات احساس نشده است.

توضیح بیشتر کلام فوق این است که روایت اخیر علی بن جعفر بیش از آنکه در مقام بیان حکم از جهت وجوب رجوع و جبران جزء منسی باشد، دلالت قابل اثبات دیگری ندارد؛ زیرا به طور مشخص، سؤال سائل ناظر به وجوب رجوع یا عدم وجوب آن است و پاسخ امام علیه السلام نیز دقیقاً در همان محدوده صادر شده است. از این رو، این روایت نمی تواند بیش از نفی وجوب اعاده در فرض نسیان را اثبات کند.

همچنین، روایت نخست علی بن جعفر نیز با توجه به فقره آغازین آن که در مقام بیان وجوب یا عدم وجوب اعاده است، بیش از اثبات عدم وجوب اعاده در فرض نسیان دلالتی ندارد. در مورد روایت علی بن یقطين نیز اساساً روشن نیست که روایت از چه جهت در مقام بیان قرار دارد.

در خصوص روایت سماعه نیز، فقره قبل از بخش پایانی با تعبیر «لَا صَلَاةَ لَهُ» آغاز شده و در فقره پایانی نیز تعبیر «أَجْزَأُ» آمده است. با توجه به اینکه «اجزاء» در روایات در برابر «اعاده» به کار می رود (برای نمونه: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۰۰ و ۴۹۴)، از این روایت بیش از نفی وجوب اعاده استفاده دیگری به دست نمی آید.

براین اساس، نگارنده معتقد است که لااقل در مورد روایت سماعه و نیز روایت اخیر علی بن جعفر نمی‌توان گفت که صرفاً در مقام بیان اصل صحت و فساد هستند؛ زیرا این روایات علاوه بر بیان اصل صحت، متضمن اموری مانند رجوع در فرض عدم رکوع یا دستور به استعاذه نیز هستند، که نشان می‌دهد دایره دلالت آن‌ها فراتر از صرف بیان صحت و بطلان است.

## ۲-۲. روایات با تعبیر «چیزی بر عهده او نیست»

در برخی روایات که در زمینه نقصان و زیادت برخی از اجزای نماز وارد شده‌اند، از تعبیر «چیزی بر عهده او نیست» استفاده شده و به سجده سهو نیز اشاره‌ای نشده است. این تعبیر می‌تواند نشان‌دهنده آن باشد که در این موارد، سجده سهو واجب نبوده است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۶۹).

برای نمونه، در مورد نسیان قرائت آمده است: «حریر از زراره از ابی جعفر علیه السلام روایت کرده است در مورد مردی که در موضع جهر، اخفاء کرده یا در موضع اخفاء، جهر کرده است؛ فرمود: هر کدام را که عمداً انجام دهد، نمازش باطل است و باید اعاده کند، و اگر از روی سهو و نسیان یا جهل بوده باشد، چیزی بر عهده او نیست و نمازش تمام است. عرض کردم: مردی قرائت را در دو رکعت اول فراموش می‌کند و در دو رکعت آخر متذکر می‌شود؛ فرمود: قرائت، تکبیر و تسبیحی را که در دو رکعت اول از او فوت شده است، در دو رکعت آخر قضا می‌کند و چیزی بر عهده او نیست» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۴).

همچنین، در روایتی دیگر در این زمینه آمده است: «زراره از یکی از ایشان روایت کرده است که فرمود: همانا خداوند تبارک و تعالی رکوع و سجود و قرائت را به عنوان سنت فرض کرده است؛ پس هر کس قرائت را عمداً ترک کند، باید نماز را اعاده کند و هر کس آن را فراموش کند، چیزی بر عهده او نیست» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۵). مشابه این روایت، در سه کتاب کافی، تهذیب و استبصار چنین نقل شده است: «محمد بن مسلم از یکی از ایشان روایت کرده است که فرمود: همانا خداوند تبارک و تعالی رکوع و سجود و قرائت را به عنوان سنت فرض کرده است؛ هر کس قرائت را عمداً ترک کند، باید نماز را اعاده کند و هر کس آن را فراموش کند، نماز او تمام است و

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ..... ۵۳

چیزی بر عهده او نیست» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۴۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۵۳).

همچنین، در مورد نقصان قرائت نیز چنین روایت شده است: «حریر از زراره از ابی جعفر علیه السلام روایت کرده است که به ایشان عرض کردم: مردی در موضع جهر، قرائت را به صورت اخفات انجام می دهد و در موضع اخفات، آن را به صورت جهر می خواند و در موضع قرائت، آن را ترک می کند و در موضعی که نباید قرائت کند، قرائت می خواند؛ فرمود: هر کدام از این ها را که از روی نسیان یا سهواً انجام دهد، چیزی بر عهده او نمی آورد» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۷). نکته قابل توجه در این روایات آن است که همه آن ها ناظر به قرائت هستند.

اشکال ممکن به دلالت این روایات آن است که عبارت «چیزی بر عهده او نیست» ناظر به نفی اعاده و قضاست (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۴۴) و از حیث سجده سهو در مقام بیان نیست.

نگارنده معتقد است، اولاً این ادعا خلاف ظاهر است؛ و از سوی دیگر، حداقل این اشکال به روایت حریر از زراره و روایت محمد بن مسلم وارد نیست. زیرا در این روایات، در کنار تعبیر «چیزی بر عهده او نیست»، عبارت «نمازش تمام است» نیز آمده است؛ و حمل هر دو تعبیر بر یک معنا، یعنی صرف نفی اعاده و قضا، خالی از بُعد نیست. این اشکال به ویژه در روایت حریر از زراره پررنگ تر است؛ چرا که در برخی فروع، به صراحت قضای قرائت ذکر شده است، و اگر تمام اهتمام متکلم صرفاً بیان نفی اعاده و قضا بود، ذکر تفصیلی قضای قرائت وجه روشنی نداشت.

از دید نگارنده، با توجه به تعدد روایاتی که در مقام نفی وجوب سجده سهو در موارد قرائت و اذکار وارد شده اند - اعم از روایات ساکت از بیان وجوب و روایات مشتمل بر تعبیر «چیزی بر عهده او نیست» - می توان نتیجه گرفت که عدم وجوب سجده سهو برای زیاده و نقیصه در قرائت و اذکار ثابت است.

### ۲-۳. روایات تصریح به عدم وجوب سجده سهو

در برخی روایات که ناظر به موارد نقیصه و زیادت در نماز هستند، به صراحت به عدم وجوب سجده سهو تصریح شده است که در ادامه ذکر می شود.

### ۲-۳-۱. فقره پنجم موثقه عمار

موثقه عمار مشتمل بر چند سؤال و جواب است که در سؤال و جواب پنجم آن آمده است: «عمار بن موسی گفت: از ابا عبد الله علیه السلام پرسیدم... و پرسیده شد از وجوب سجده سهو بر مردی که رکوع یا سجده را فراموش می‌کند؛ فرمود: نه نماز را تمام خوانده است...» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴).

دلالت این روایت بر مدعا روشن است؛ زیرا موضوع آن ترک نسیانی رکوع یا سجود است و در عین حال، وجوب سجده سهو برای آن نفی شده است.

### ۲-۳-۲. صحیحه فضیل و موثقه سماعه

در موثقه‌ای از سماعه آمده است که امام فرمود: «هرکس سهو خود را به یاد آورد و نماز را تمام کند، سجده سهو بر او واجب نیست. سهوتها بر عهده کسی است که نمی‌داند در نمازش زیاد کرده یا کم کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۵). همچنین از فضیل بن یسار چنین نقل شده است که از ابی عبد الله علیه السلام درباره سهو پرسید؛ ایشان فرمود: «هرکس سهو خود را به یاد آورد و نماز را تکمیل کند، سجده سهو بر او واجب نیست و سجده سهو فقط بر عهده کسی است که نمی‌داند در نمازش زیاد کرده یا کم کرده است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۰).

دلالت این روایات بر مدعا به این گونه است که اگر کسی در نماز دچار نقصانی شود و پس از توجه، به نماز بازگردد و آن را جبران کند، سجده سهو بر او واجب نیست (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۵۴۵). برای مثال، اگر کسی یک سجده را فراموش کند و در حال قیام متوجه شود و پیش از رکوع بازگردد و آن را جبران کند، هر چند این عمل مستلزم انجام یک قیام و یک جلوس زائد است، با این حال سجده سهو بر او واجب نیست. این مطلب نشان می‌دهد که صرف تحقق زیاده یا نقیصه، به طور مطلق موجب وجوب سجده سهو نیست.

مشابه دلالت این روایت بر عدم وجوب سجده سهو، به ویژه در روایات مربوط به نسیان تشهد و تذکر قبل از رکوع نیز آمده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۴۴؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۵۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۷) که هم

مؤید صحیحه فضیل و موثقه سماعه هستند و هم دلیل دیگری بر عدم وجوب سجده سهو در هرزیاده و نقیصه به شمار می‌روند.

در این مقام، اگر ادعا شود که این روایات ناظر به سهو در رکعات هستند، باز هم مدعا ثابت می‌ماند؛ زیرا کسی که در رکعت سوم، از روی سهو تشهد را به جا آورد و سلام دهد و نماز را به پایان برساند و بلافاصله متذکر شود و یک رکعت دیگر را جبران کند، در واقع یک تشهد و یک سلام زائد از اوصاد شده است، با این حال سجده سهو بر عهده او قرار نمی‌گیرد.

نکته قابل توجه آن است که مضمون این روایات در برخی دیگر از روایات، از جمله حسنه زاره (در ضمن روایات دلیل سوم بر وجوب)، نیز مورد تأیید قرار گرفته است و از این جهت، به سادگی نمی‌توان آن‌ها را کنار گذاشت یا بروجهی غیر ظاهر حمل نمود.

### ۲-۳-۳. فقره دوم موثقه عمار

در سؤال و جواب دوم موثقه عمار آمده است: «عمار بن موسی گفت: از ابا عبدالله علیه السلام پرسیدم... و از مردی که می‌خواهد بنشیند پس می‌ایستد، سپس قبل از اینکه کاری کند یا حدیثی از او سر بزند متذکر می‌شود؛ فرمود: تا به چیزی تکلم نکند سجده سهو بر عهده اش نیست...» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴).

شیوه دلالت این روایت بر مدعا به این صورت است که قیام بی جا، اگر به تکلم نینجامد، هر چند از مصادیق زیاده در نماز است، موجب سجده سهو نخواهد بود. برخی، «تکلم» در این روایت را به معنای تکلم انسانی دانسته‌اند - و ظهور انصرافی «تکلم» نیز با این برداشت سازگار است - و بر این اساس گفته‌اند: ظاهر این روایت، نفی عموم وجوب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه است (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۶۸)؛ زیرا بر این مبنا، تنها علت تامه برای وجوب سجده سهو، تحقق تکلم انسانی خواهد بود و اگر غیر از آن نیز موجب سجده سهو بود، باید در روایت بیان می‌شد، در حالی که تکلم انسانی خصوصیت تعبدی ویژه‌ای ندارد تا بتوان آن را به عنوان تنها ملاک مستقل دانست.

فقره اول موثقه عمار نیز در زمره روایاتی قرار گرفته که بر عدم وجوب سجده سهو دلالت دارند (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۶۸)، لیکن به جهت ضعف دلالت و نیز پرهیز از اطاله، از بررسی تفصیلی آن صرف نظر می‌شود.

## ۲-۴. جمع‌بندی ادله عدم وجوب

با توجه به آنچه بیان شد، در مواردی مانند نقصان و زیاده در قرائت و اذکار، و نیز قیام و قعودی که به تکلم منتهی نشود، همچنین مواردی که سهو واقع شده و سپس جبران می‌گردد (هرچند در فاصله سهو تا جبران، برخی افعال زائد نیز رخ داده باشد)، دلیلی بر وجوب سجده سهو وجود ندارد. بر این اساس و با توجه به عدم قول به فصل، می‌توان به عدم وجوب سجده سهو در هر زیاده و نقیصه حکم کرد؛ زیرا فقها یا اصل وجوب سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه را نپذیرفته‌اند، یا در صورت پذیرش، آن را به تمام موارد زیاده و نقیصه ملتزم شده‌اند (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۲۳۹).

## ۳. استحباب

قول به استحباب، قدمت چندانی ندارد و از جمله نخستین قائلان به آن می‌توان به محقق حائری (حائری، ۱۴۰۴، ص ۴۱۱) و محقق عراقی (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۶۸) اشاره کرد.

در میان معاصرین، آیت‌الله میرزا جواد تبریزی در «منهاج الصالحین» و نیز در حاشیه بر «صراط النجاة» محقق خوبی، قائل به عدم وجوب سجده سهو شده و نسبت به استحباب آن اظهار نظری نکرده است (خوبی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۷۰؛ خوبی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۸۵؛ تبریزی، جواد، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۳۹)، اما در «المسائل المنتخبة» به استحباب سجده سهو فتوا داده است (تبریزی، جواد، ۱۴۲۷، ص ۱۳۲).

آیت‌الله سیستانی نیز فرموده‌اند: «افضل آن است که سجده سهو به جا آورده شود» (سیستانی، ۱۴۱۶، ص ۱۶۷)؛ البته در جای دیگر می‌فرمایند: «احوط اولی آن است که سجده سهو به جا آورده شود» (سیستانی، ۱۴۲۲، ص ۱۶۸) و در موضعی دیگر نیز تعبیر کرده‌اند: «اولی آن است که سجده سهو آورده شود» (سیستانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۸۶).

آیت‌الله مکارم شیرازی نیز در رساله توضیح المسائل، در موارد هر زیاده و نقیصه - به جز سلام، کلام، و قیام و قعود بی‌جا - قائل به استحباب سجده سهو شده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹، ص ۲۰۸). البته همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، ایشان در رساله «احکام برای جوانان» عبارتی دارند که ظهور در وجوب دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ص ۸۹).

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیرعمدی / امید اسلم بخش ..... ۵۷

قول به استحباب از این جهت است که برخی فقها ادله وجوب را در تعارض با ادله عدم وجوب دیده اند و در مقام جمع، ترجیح دلالتی داده اند و ادله عدم وجوب را اقوی دانسته اند؛ از این رو در دلالت ادله وجوب تصرف کرده و آن ها را بر استحباب حمل نموده اند (برای نمونه: کاشف الغطاء، حسن، ۱۴۲۲، ص ۲۶۳؛ بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۸، ص ۲۸۰).

توضیح مطلب آنکه ادله وجوب، نص در وجوب نیستند بلکه ظهور در آن دارند؛ در مقابل، ادله عدم وجوب، نص در نفی وجوب محسوب می شوند. بنابراین در تعارض میان ظاهر و اظهر، ظاهر بر اظهر حمل شده و نتیجه، اثبات استحباب سجده سهو خواهد بود.

دلیل دیگری که ممکن است مستمسک قول به استحباب قرار گیرد، اخبار «من بلغ» است. در «وسائل الشیعه» آمده است: «فِي الْكَافِي بِسَنَدٍ صَحِيحٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ» (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۲). روایات متعددی در کتب شیعه و عامه نیز در این مضمون نقل شده که موجب اطمینان قوی، و بلکه قطع به صدور این مضمون می گردد.

تطبیق این قاعده در این مسئله به این صورت است که اخبار دال بر وجوب، هر چند از حیث سند یا دلالت دچار اشکال اند و از حجیت نسبت به اثبات وجوب ساقط می شوند، اما با توجه به شمول اخبار «من بلغ» نسبت به آن ها، اگر کسی به قصد امتثال آن ها سجده سهو را به جا آورد، مستحق ثواب خواهد بود؛ و از این طریق می توان استحباب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه را نتیجه گرفت.

اگر اشکال شود که در اخبار وجوب سجده سهو، وعده ثوابی به صراحت ذکر نشده تا تحت شمول اخبار «من بلغ» قرار گیرد، پاسخ آن است که عرفاً از هر امر شرعی، حتی اگر در آن به ثواب تصریح نشده باشد، ارتکازاً انتظار ثواب بر امتثال وجود دارد. بنابراین، بر اساس متفاهم عرفی، تفاوتی میان امری که در آن ثواب ذکر شده و امری که ثواب آن ذکر نشده، از این حیث وجود ندارد و هر دو می توانند مشمول اخبار «من بلغ» قرار گیرند.

به نظر می‌رسد این اخبار، به تنهایی دلالت بر استحباب اصطلاحی ندارند و صرف اعطای ثواب ملازم با استحباب شرعی نیست؛ زیرا ممکن است این ثواب از باب «انقیاد» و تسلیم در برابر احتمال امر شارع باشد، نه از باب جعل حکم استحبابی واقعی.

افزون بر این، ثواب انقیادی برای عملی که استحباب یا وجوب آن در اصل مشکوک است، محل تأمل جدی است؛ زیرا پذیرش گسترده چنین دلالتی مستلزم آن خواهد بود که برای هر نقل ضعیف یا غیر مطمئن در کتب، حتی در منابع غیر امامیه، امکان جعل استحباب و ترغیب شرعی فراهم شود. در حالی که التزام به چنین لازمه‌ای، مستلزم پذیرش زمینه برای رواج برخی خرافات یا نقل‌های غیر معتبر است که امکان انتساب آن به سیره معصومان بعید به نظر می‌رسد.

براین اساس، می‌توان گفت مفاد این روایات ناظر به مواردی است که اصل مطلوبیت یا حکم شرعی آن (استحباب یا وجوب) در واقع ثابت است، اما ثواب نقل شده به درستی بیان نشده یا دچار جعل و خطاست. در چنین فرضی، اگر کسی به انگیزه همان ثواب - حتی به نحو انقیادی - عمل کند، همان ثواب واقعی به او داده می‌شود، نه اینکه اصل استحباب از هر نقل ضعیفی استفاده شود.

همچنین این برداشت با ظاهر برخی تعبیرروایی نیز سازگارتر است؛ از جمله در روایت مورد بحث، این احتمال وجود دارد که اسم «کان» در عبارت «وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيَّ مَا بَلَغَهُ» به «الثواب» برگردد و ترجیحی بر این که اسم «کان»، «کل روایت واصله» باشد، وجود ندارد.

#### ۴. احتیاط واجب

قول به احتیاط واجب به زمان شهید اول بازمی‌گردد. ایشان در الفیه به احتیاط حکم کرده است (شهید اول، بی تا، ص ۷۰؛ شهید اول، بی تا، ص ۱۷۵). این فتوا تا زمان کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، جعفر، ۱۴۲۲، ص ۲۸۸) قائلی نداشته است. پس از آن، با فتوا دادن این فقیه به احتیاط واجب، برخی از فقها به این دیدگاه متمایل شده‌اند. در میان معاصران، آیت‌الله محمدتقی بهجت (بهجت، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۲۰؛ بهجت، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۷۳؛ بهجت، ۱۴۲۸، ص ۱۹۹؛ بهجت، ۱۴۲۳، ص ۲۳۵)، آیت‌الله منتظری

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ..... ۵۹

(منتظری، ۱۴۱۳، ص ۲۲۰) و آیت الله وحید خراسانی (وحید خراسانی، ۱۴۲۸، ص ۲۴۹) به این قول ملتزم شده اند.

همچنین، آیت الله جعفر سبحانی سجده سهو را واجب نمی داند (سبحانی، ۱۴۲۹، ص ۲۷۲)؛ اما با توجه به اینکه نقصان و زیادت تسبیحات اربعه را بنا بر احتیاط واجب موجب سجده سهو می داند (سبحانی، ۱۴۲۹، ص ۲۷۳)، و نیز با توجه به نبود روایت خاص در این مورد و عدم قول به فصل، می توان ایشان را نیز قائل به احتیاط واجب در هرزیادت و نقیصه دانست.

قول به احتیاط واجب احتمالاً از این جهت ناشی شده است که در مقام حل تعارض میان ادله وجوب و عدم وجوب، به سبب وجود چند روایت صحیح، یک روایت موثق و یک روایت مصححه در میان ادله وجوب، زمینه برای احتیاط فراهم می شود (استهاردی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۵۸). به عبارت دیگر، ظاهراً در این مقام، هرچند ادله عدم وجوب به سبب ترجیح دلالی مقدم شده اند، استحکام صدور روایات دال بر وجوب مانع از صدور فتوا به عدم وجوب شده است.

دلیل دیگری که ممکن است منشأ احتیاط وجوبی باشد، حکم به احتیاط در شبهات حکمیة وجوبیه است. توضیح آنکه اگر کسی دلالت روایات، از جمله حدیث رفع، بر براءة در شبهات حکمیة را نپذیرد و ادله عقلی مطرح شده برای براءة عقلی، از جمله قاعده قبح عقاب بلا بیان، را ناتمام بداند، در شبهات حکمیة، از جمله شبهات حکمیة وجوبیه، به احتیاط حکم خواهد کرد.

آنچه صواب به نظر می رسد، این است که هرچند دلالت روایات براءة، از جمله حدیث رفع، بر براءة در شبهات حکمیة تام نیست، حکم عقل به براءة ثابت است. برای تبیین حکم عقل به براءة، بیان مقدمات ذیل ضروری است:

#### ۱-۴. تراجم حفظی در امارات و اصول

شارع دارای مجموعه ای از مصالح و مفاسد لزومی است که در واجبات و محرمات تجلی می یابد. همچنین اغراض ترخیصی دارد که در اباحات اقتضایی وجود دارد؛ مانند روایت «لولا أن اشق علی امتی لأمرتهم بالسواک». در مقابل، اباحات لاقضایی قرار دارد؛ یعنی در مواردی که ملاک حکم لزومی در فعل وجود ندارد، شارع وجوب یا حرمت جعل نکرده است.

در مواردی که تکالیف شارع روشن است، تزاممی میان این ملاکات پدید نمی‌آید؛ اما در جایی که مکلف حکم واقعی شرعی را نمی‌داند، شارع با این وضعیت روبه‌رو می‌شود که اگر به مکلف دستور احتیاط دهد، اغراض ترخیصی از دست می‌رود، و اگر جانب غرض ترخیصی را بگیرد و حکم به اباحه کند، ممکن است اغراض لزومی فوت شود. از این رو، شارع در مقام حفظ اغراض واقعی در طرف شک مکلف، با نوعی تزامم مواجه می‌شود. گاهی بر اساس قوت احتمال، حجیت جعل می‌کند که نتیجه آن امارات شرعی است، و گاهی بر اساس قوت محتمل، حکم ظاهری احتیاط یا براءت را جعل می‌کند.

#### ۲-۴. غرض قائم به فعل مکلف است، نه نفس حکم

این غرض ترخیصی نیز، همانند اغراض الزامی، قائم به فعل مکلف است و چنین نیست که غرضی در نفس حکم نهفته باشد؛ زیرا اگر غرض در نفس حکم باشد، به محض فعلیت یافتن حکم، غرض حاصل می‌شود و دیگر نیازی به فعل مکلف نخواهد بود. وجود اغراض در افعال مربوط به واجبات و محرمات روشن است. اما غرض اباحه در فعل مکلف به این معناست که شارع می‌خواهد مکلف در انجام یا ترک فعل، ملزم نباشد؛ یعنی غرض آن است که فعل یا ترک، بدون الزام از مکلف صادر شود. برای مثال، مولای عرفی به عبد خود می‌گوید که در این دو ساعت هیچ حکم الزامی و تکلیفی ندارد تا او استراحت کند و پس از دو ساعت بتواند با کیفیت مناسب تکلیف خود را انجام دهد.

#### ۳-۴. دو احتمال در غرض شارع از احکام ترخیصی

اینکه گفته شد غرض شارع در احکام ترخیصی، صدور فعل بدون الزام است، دارای دو احتمال است: احتمال نخست آن است که فعل بدون الزام از سوی شارع از مکلف صادر شود؛ یعنی اگر مکلف آن را حتی بر اساس الزام عقلی انجام دهد، غرض حاصل شده است؛ زیرا از ناحیه شارع الزامی وجود نداشته است. احتمال دوم آن است که مکلف فعل را بدون هرگونه الزام عقلی یا شرعی انجام دهد.

#### ۴-۴. اغراض ترخیصی نیز همانند اغراض لزومی مطلوب شارع اند

این اغراض ترخیصی شارع، هرچند به منظور رعایت حال عبد در نظر گرفته شده‌اند، به این معنا نیست که با اغراض الزامی تراحمی ندارند. گاهی غرض ترخیصی نیز مطلوب مولاست و او می‌خواهد بنده‌اش در برخی موارد آزاد باشد. این ترخیص و آزادی در بعضی موارد دارای مصلحت مهمی برای عبد است که شارع آن را لحاظ کرده و مطلوب او قرار داده است.

بر اساس این مقدمات، اگر مکلف پس از فحص با شبهه بدویه مواجه شود و بخواهد احتیاط کند، ممکن است غرض ترخیصی شارع از بین برود؛ زیرا فعل را به انگیزه الزام، هرچند الزام عقلی، انجام داده است و در نتیجه، اگر در اینجا غرض ترخیصی وجود داشته باشد، فوت خواهد شد. از سوی دیگر، اگر بخواهد برائت جاری کند، ممکن است غرض لزومی شارع از دست برود. در مقدمه اخیر نیز بیان شد که غرض ترخیصی، همانند غرض الزامی، مطلوب مولاست و عقل هیچ ترجیحی برای یکی بردیگری نمی‌یابد. در چنین وضعیتی، عقل به تخییر حکم می‌کند.

#### ۵. تفصیل

گفته شد که ابن جنید در میان فقها قائل به تفصیل شده است. بر اساس نقلی که از ایشان رسیده، وی معتقد است که سجده سهو برای هر سهوی، اعم از زیادت و نقیصه، مستحب است؛ مگر در برخی موارد مانند نسیان تشهد و شک بین چهار و پنج که از نظر ایشان موجب وجوب سجده سهو هستند (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۸۵). احتمالاً دلیل این دیدگاه آن است که ایشان در مقام تعارض میان ادله وجوب و عدم وجوب، ادله عدم وجوب را از جهت دلالتی ترجیح داده و در نتیجه، راه حل را حمل ادله وجوب بر استحباب دانسته است. در عین حال، ادله دال بر وجوب در برخی موارد خاص را قابل تصرف ندانسته و با توجه به همین ترجیح دلالتی، آن موارد را از تحت حکم استحباب خارج کرده و در آن‌ها به وجوب حکم کرده است. همچنین، صاحب عروه قائل به وجوب سجده سهو برای هرزیادت و نقیصه

تدارک نشده است (سید یزدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۶). این تفصیل احتمالاً ناشی از آن است که ایشان، اولاً ادله عدم وجوب - به استثنای صحیحۀ فضیل (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵) و موثقه سماعه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۵) - را تام ندانسته و، ثانیاً، بر اساس ترجیح دلالتی، آن‌ها را با روایاتی چون صحیحۀ فضیل (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵) و موثقه سماعه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۵۵) تخصیص زده است.

همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، در موثقه‌ای از سماعه آمده است که امام فرمود: «هر کس سهو خود را به یاد آورد و نماز را تمام کند، سجده سهو بر او واجب نیست. سجده سهو تنها بر عهده کسی است که نمی‌داند در نمازش زیاد کرده یا کم کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۵). همچنین از فضیل بن یسار نقل شده است که از اباعبدالله علیه السلام درباره سهو پرسید. حضرت فرمود: «هر کس سهو خود را به یاد آورد و نماز را تکمیل کند، سجده سهو بر او واجب نیست و سجده سهو فقط بر عهده کسی است که نمی‌داند در نمازش زیاد کرده یا کم کرده است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵). بر اساس این دوروایت، سهوی که جبران شود، موجب سجده سهو نخواهد بود.

### نتیجه‌گیری

در میان روایات مثبت وجوب، آنچه از نظر دلالتی تام است، روایت سفیان بن السمط و مرسله ابن جنید است که هر دو با مشکل سندی مواجه‌اند؛ زیرا یکی با مشکل مجهول بودن سفیان بن السمط روبه‌روست و دیگری مرسل است. دلالت سایر روایات بر وجوب نیز ثابت نیست. برای نمونه، صحیحۀ حلبی ناظر به زیادت و نقیصه رکعات است و برخی دیگر نیز اساساً دلالتی بر وجوب ندارند که تفصیل آن در ذیل ادله سوم تا نهم وجوب بیان شد. از سوی دیگر، دلیل بر عدم وجوب سجده سهو تام است و در نتیجه، وجوب آن منتفی خواهد بود. افزون بر این، شهرت، بلکه اجماع قدما و نیز اصل عملی، همگی با وجوب مخالفت دارند. همچنین روایت معتبری بر استحباب وجود ندارد و استحباب نیز نه مشهور است و نه اجماعی؛ از این رو، استحباب نیز مخدوش است.

در مجموع، از کنار هم نهادن این قرائن، عدم وجوب و عدم استحباب به دست

حکم سجدۀ سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ..... ۶۳

می آید. بنابراین، احتیاط واجب نیز جایگاهی ندارد؛ زیرا افزون بر فقدان دلیل، هیچ شهرت یا اجماعی بر وجوب یا استحباب وجود ندارد.

## فهرست منابع

۱. اسلم بخش، امید. (۱۴۰۴). بررسی نقل مستقیم ابن ابی عمیر از سفیان بن السمط. مجله پژوهش دینی، ۲۴، ۲۰۱-۲۱۱.
۲. اشتهاردی، علی پناه. (۱۴۱۷ق). مدارک العروة. چاپ اول. تهران: دارالأسوة.
۳. بروجردی، سید حسین. (۱۴۲۶ق). تبیان الصلاة. چاپ اول. قم: گنج عرفان.
۴. بروجردی، سید حسین. (بی تا). نهاییه التقرير. بی جا: بی نا.
۵. بنی فضل، مرتضی بن سیف علی. (بی تا). مدارک تحریر الوسیلة - الصلاة. بی جا: بی نا.
۶. بهجت، محمدتقی. (۱۴۲۳ق). وسیلة النجاة. چاپ دوم. قم: شفق.
۷. بهجت، محمدتقی. (۱۴۲۶ق). جامع المسائل. چاپ دوم. قم: دفتر حضرت آیت الله بهجت.
۸. بهجت، محمدتقی. (۱۴۲۸ق). استفتاءات. چاپ اول. قم: دفتر حضرت آیت الله بهجت.
۹. بهجت، محمدتقی. (۱۴۲۸ق). رساله توضیح المسائل. چاپ نود. قم: شفق و دوم.
۱۰. تبریزی، ابوطالب تجلیل. (۱۴۲۱ق). التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسیلة. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. تبریزی، جواد. (۱۴۲۶ق). منهاج الصالحین. چاپ اول. قم: مجمع الإمام المهدي.
۱۲. تبریزی، جواد. (۱۴۲۷ق). المسائل المنتخبة. چاپ پنجم. قم: دارالصدیقة الشهيدة.
۱۳. تبریزی، جواد. (۱۴۲۷ق). صراط النجاة. چاپ اول. قم: دارالصدیقة الشهيدة.
۱۴. حائری، عبدالکریم. (۱۴۰۴ق). کتاب الصلاة. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۵. حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی. چاپ اول. قم: مؤسسه دارالتفسیر.
۱۶. خمینی، روح الله. (۱۴۰۴ق). زیادة الأحکام. چاپ اول. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. خمینی، روح الله. (۱۴۲۲ق). نجات العباد. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. خمینی، روح الله. (۱۴۲۶ق). توضیح المسائل. چاپ اول. بی جا: بی نا.
۱۹. خمینی، روح الله. (بی تا). تحریر الوسیلة. چاپ اول. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۲۰. خوانساری، سید احمد بن یوسف. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. چاپ دوم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین. چاپ ۲۸. قم: مدینه العلم.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۶ق). صراط النجاة. چاپ اول. قم: مکتب نشر المنتخب.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئی. چاپ اول. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). منیة السائل. بی جا: بی نا.
۲۵. روحانی، سید محمد. (بی تا). المسائل المنتخبة. بی جا: بی نا.

۶۴ ..... آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۲

۲۶. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۹ق). رساله توضیح المسائل. چاپ سوم. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۷. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام. چاپ چهارم. قم: مؤسسه المنار.
۲۸. سید یزدی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). العروة الوثقی. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۹. سیستانی، سید علی. (۱۴۱۶ق). الفتاوی المیسرة. چاپ اول. قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی.
۳۰. سیستانی، سید علی. (۱۴۱۷ق). منهاج الصالحین. چاپ پنجم. قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی.
۳۱. سیستانی، سید علی. (۱۴۲۲ق). المسائل المنتخبة. چاپ نهم. قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی.
۳۲. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۴۳۰ق). رساله توضیح المسائل. چاپ اول. قم: سلسبیل.
۳۳. شیخ الشریعة، فتح الله بن محمد جواد. (۱۴۰۴ق). أحكام الصلاة. چاپ اول. قم: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۳۴. شیخ حر عاملی. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت.
۳۵. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال وعقاب الأعمال. چاپ دوم. قم: دار الشریف الرضی.
۳۶. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط. تهران: المكتبة المرتضوية.
۳۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. چاپ اول. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۹. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). تهذیب الأحكام. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۰. عاملی، سید جواد بن محمد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۱. عاملی، محمد بن علی. (۱۴۱۱ق). مدارك الأحكام فی شرح عبادات شرائع الإسلام. چاپ اول. بیروت: مؤسسه آل البيت.
۴۲. عراقی، آقا ضیاء الدین علی کزازی. (۱۴۱۴ق). شرح تبصرة المتعلمین. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۳. علی بن جعفر. (۱۴۰۹ق). مسائل علی بن جعفر ومستدرکاتها. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت.
۴۴. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۶ق). رساله توضیح المسائل. چاپ صد. قم: بی نا و چهاردهم.
۴۵. فاضل لنکرانی، محمد. (بی تا). الاحکام الواضحة. بی جا: بی نا.
۴۶. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی. (۱۴۲۲ق). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۷. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر. (۱۴۲۲ق). أنوار الفقاهة - کتاب الصلاة. چاپ اول. نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء.

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ..... ۶۵

۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۴۹. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی. (۱۳۹۰ق). مختصر الأحكام. قم: دارالقرآن الکریم.
۵۰. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی. (۱۴۰۹ق). مجمع المسائل. چاپ دوم. قم: دارالقرآن الکریم.
۵۱. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی. (۱۴۱۳ق). هدایة العباد. چاپ اول. قم: دارالقرآن الکریم.
۵۲. محقق حلی، جعفر بن حسن. (بی تا). شرائع الإسلام. بی جا: بی نا.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). رساله احکام برای جوانان. چاپ پانزدهم. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۹ق). رساله توضیح المسائل. چاپ پنجاهم. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام و دوم.
۵۵. منتظری، حسین علی. (۱۴۱۳ق). الأحکام الشرعية على مذهب أهل البيت علیهم السلام. چاپ اول. قم: نشر تفکر.
۵۶. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. چاپ هفتم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعة فی أحكام الشریعة. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵۸. وحید خراسانی، حسین. (۱۴۲۸ق). توضیح المسائل. چاپ نهم. قم: مدرسه امام باقر علیه السلام.
۵۹. وحید خراسانی، حسین. (بی تا). منهاج الصالحین. بی جا: بی نا.





## A Jurisprudential Examination of the Parental Duty Regarding Waking Children for Prayer

Javad Iravani<sup>1</sup>  

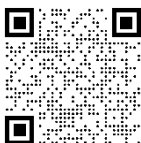
1. Corresponding Author, Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: [dr.iravani@razavi.ac.ir](mailto:dr.iravani@razavi.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received 23 October 2025  
Revised: 22 November 2025  
Accepted: 17 February 2026  
Available online 24 February 2026

**Keywords:**  
Religious Education, Prayer (*Ṣalāt*), Waking for Prayer, Enjoining Good.



### ABSTRACT

Religious education, including teaching and training children in acts of worship, is among the duties of parents. However, do parents have the duty to wake their children to perform the obligatory prayer (*Ṣalāt*) and to ensure that this is accomplished? This research, organized using a library-based method and a descriptive-analytical approach, through *ijtihād* in jurisprudential sources, has collected evidence for and against this duty and subjected them to critical analysis. Evidences and supports indicating the existence of such a duty include: the duty of religious education, narrations indicating the desirability or necessity of waking for prayer, the precedence of narrations on striking children for prayer, narrations indicating the necessity of training and habituating children to worship, and the general applicability of the evidences for forbidding wrong and the obligation to wake as a "precluded preliminary". On the other hand, evidences and indications negating such a duty include: the lifting of obligation from the sleeper, the incompatibility of waking someone coercively with the intention of seeking proximity (*Qaṣd-e Qorbat*), evidences negating coercion in religion, the potential for causing children to become alienated from religion, and the practice (*Sīrah*) of some religious scholars. The research findings indicate that this issue has at least four scenarios, and the ruling on parental duty differs in each: 1) Duty to wake when children desire and request it. 2) Duty to wake when, without parental waking, they would usually or always oversleep, but upon being woken, they perform the prayer without resistance or dissatisfaction. 3) No duty when they intend to wake up themselves but happen to oversleep accidentally. 4) No duty when waking them would cause dissatisfaction, stubbornness, and conflict.

**Cite this article:** Iravani, J. (2026). A Jurisprudential Examination of the Parental Duty Regarding Waking Children for Prayer. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 7(12), 67-98. <https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7683.1265>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



## بررسی فقهی تکلیف والدین نسبت به بیدار کردن فرزندان برای نماز

جواد ایروانی<sup>۱</sup>

۱. نویسنده مسئول، استاد، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: [dr.iravani@razavi.ac.ir](mailto:dr.iravani@razavi.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵</p> <p>کلیدواژه‌ها:</p> <p>تربیت دینی، نماز، بیدار کردن برای نماز، امر به معروف.</p> 	<p>تربیت دینی و از جمله آموزش و تمرین دادن کودکان بر عبادات، جزو وظایف والدین است. اما آیا والدین وظیفه دارند فرزندان خود را برای ادای فریضه نماز، از خواب بیدار کنند و از حصول این کار، اطمینان حاصل نمایند؟ این تحقیق که به روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی - تحلیلی سامان یافته، با اجتهاد در منابع فقه، دلایلی را برای اثبات و رد این تکلیف، گردآوری کرده و به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته است. دلایل و مؤیداتی همچون وظیفه تربیت دینی، روایات دال بر مطلوبیت یا لزوم بیدار کردن برای نماز، اولویت روایات ضرب فرزندان بر نماز، روایات دال بر لزوم تمرین و عادت دادن فرزندان به عبادت، اطلاق ادله نهی از منکر و وجوب بیدار کردن از باب «مقدمه مفوته»، بر وجود چنین تکلیفی دلالت دارد و در مقابل، دلایل و شواهدی وجود دارد همچون رفع تکلیف از نائم، منافات داشتن بیدار کردن از سر اکراه با قصد قربت، ادله نفی اکراه در دین، زمینه‌ساز بودن دین‌گریزی فرزندان، و سیره برخی از عالمان دینی، بر نفی آن. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که این مسئله دست‌کم چهار صورت دارد و حکم تکلیف والدین در این صور، متفاوت است: تکلیف والدین به بیدار کردن در صورت تمایل و سفارش فرزندان به این کار، نیز در صورتی که بدون آن، غالباً یا همیشه خواب بمانند ولی در صورت بیدار کردن توسط والدین، بدون مقاومت و نارضایتی، نماز را اقامه کنند، عدم تکلیف در صورتی که خود بنا بر بیدار شدن داشته اتفاقی خواب بمانند، و نیز در صورتی که بدان ناراضی بوده در برابر آن به لجبازی و نزاع بپردازند.</p>

استناد: ایروانی، جواد. (۱۴۰۵). بررسی فقهی تکلیف والدین نسبت به بیدار کردن فرزندان برای نماز. آموزه‌های فقه عبادی، (۱۲)۷، ۶۷-۹۸. <https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7683.1265>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

## مقدمه

از جمله مشکلات والدین در تربیت دینی فرزندان، سستی و عدم اهتمام، به ویژه در سنین نوجوانی، برای اقامه نماز است. به طور خاص، بسیاری از پدران و مادران از بیدار نشدن فرزندان برای نماز صبح و مشکلات ناشی از آن شکوه دارند. برخی از آنان برای بیدار کردن فرزند خود به شیوه‌های سخت و خشن متوسل می‌شوند که تنش‌هایی میان آنان ایجاد می‌کند. برخی دیگر خود را مکلف به این کار نمی‌دانند و اقدامی برای بیدار کردن فرزندان انجام نمی‌دهند؛ و گاه اختلاف نظر میان پدر و مادر در این باره به نزاع نیز می‌انجامد.

پرسش این است که آیا والدین برای بیدار کردن فرزندان خود تکلیفی دارند؟ و در صورت امتناع فرزندان از بیدار شدن و تصریح و اصرار آنان بر ترک این کار، آیا والدین موظف به اقدامات سخت‌تر هستند؟ یادکردنی است که این موضوع به طور مستقل و استدلالی در متون فقهی مورد بحث قرار نگرفته است. نظرات فقیهان معاصر نیز گونه‌گون و کلی است؛ برای نمونه: ضرورت بیدار کردن فرزند توسط پدر حتی به شیوه‌ای نادرست، اگر مقتضای تربیت دینی بوده و بیدار نشدن فرزند بر اثر اهمال باشد (سیستانی، [sistani.org](http://sistani.org)) لزوم بیدار کردن فرزند در صورتی که بیدار نکردن موجب سبک شمردن نماز شود (خامنه‌ای، [leader.ir](http://leader.ir)؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۸۶)؛ بیدار کردن در صورت علم به رضایت فرزند و نیز در صورتی که بیدار نکردن باعث سهل‌انگاری در نماز شود و عدم جواز در غیر این دو صورت (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۱۴۶)؛ لزوم آن بر پدر و جد و حتی لزوم زجر و انقباض مشروط به عدم مفسده (گلپایگانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۲۷)؛ جواز بیدار کردن نائم حتی اگر موجب ناراحتی او شود (تبریزی، بی تا، ج ۱، ص ۸۱-۸۲ و ۸۶)؛ سیره بر بیدار کردن در صورت عدم مانع و ضرر برای فرد خوابیده (بهجت، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۹ و ج ۳، ص ۱۴۳)؛ و وظیفه بودن نسبت به اعضای خانواده به طور مطلق (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۸۹).

این نوشتار که به روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی - تحلیلی سامان یافته، در پی بررسی این مسئله است. تحقیق پیش‌رو به گونه‌ی اجتهادی به گردآوری، تحلیل و نقادی دلایل احتمالی دو طرف مسئله پرداخته است.

## ۱. پیشینه بحث

چنان که اشاره شد، این مسئله در منابع متداول فقهی به صورت مستقل مورد بحث قرار نگرفته است. با این حال، در میان تحقیقات موجود، مقالاتی نزدیک به محل بحث وجود دارد. کریمیان (۱۳۹۵) در مقاله «واکاوی مفهوم ضرب در احادیث تنبیه کودکان برای نماز»، به بررسی سندی و محتوایی روایات مشتمل بر ضرب کودکان برای وادار کردن آنان به نماز پرداخته است. حاجی‌ده‌آبادی (۱۳۸۳) نیز در «درآمدی بر الزام فرزندان به تکالیف دینی»، به طور عام وظیفه والدین در الزام فرزندان به تکالیف و حدود آن را بررسی کرده است. موسوی (۱۳۹۳) در مقاله «بیدار کردن متربی برای نماز از نظر فقه تربیتی»، این مسئله را از منظر «فقه تربیتی» مورد بررسی قرار داده و با استناد به روایات و تقدم ادله تربیتی، استحباب و در شرایطی وجوب ایقاز متربی برای نماز را نتیجه گرفته است.

دو مقاله نخست به مسئله محل بحث ورود نکرده‌اند و مقاله اخیر نیز، هم از نظر رویکرد (فقه تربیتی)، هم موضوع (مربی و متربی)، هم ادله (عدم پرداخت به بخش قابل توجهی از دلایل و مؤیدات مطرح در این تحقیق)، هم شیوه نقادی ادله و هم نتایج بحث، با مقاله حاضر تمایزات و تفاوت‌های اساسی دارد؛ به گونه‌ای که حتی در بخش ادله ظاهراً مشترک نیز، مباحث آن‌ها متفاوت است. این تحقیق، نخستین پژوهشی است که به صورت نظام‌مند به نقد سندی و محتوایی هم‌زمان تمامی ادله موافق و مخالف) می‌پردازد و آن را در قالب الگویی عملیاتی (در چهار صورت) ارائه می‌دهد.

## ۲. دلایل و مؤیدات تکلیف والدین به بیدار کردن فرزندان

دلایل و مؤیدات متعددی بر تکلیف پدر و مادر نسبت به بیدار کردن فرزندان برای نماز دلالت دارد:

### ۱-۲. وظیفه تربیت دینی

آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾

(تحریم/۶): «ای مؤمنان! خود و خانواده خود را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌ها هستند حفظ کنید» به طور عام، و آیه ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ (طه/۱۳۲): «و خانواده‌ات را به نماز فرمان بده و بر آن شکیبایی ورز» به طور خاص در خصوص نماز، تکلیفی را متوجه اولیای فرزندان می‌کند که نسبت به دور ساختن آنان از عذاب دوزخ و اقامه نماز آنان اهتمام ورزند.

آیه دوم، اگرچه به ظاهر خطاب به شخص پیامبر ﷺ است، اما همانند بسیاری از خطاب‌های قرآنی، حکم و تکلیفی عام را افاده می‌کند (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۲۶۳؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۳)، چراکه روشن است «امر خانواده به نماز» از اختصاصات النبی ﷺ نیست. از این رو، آیه ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ﴾ (مریم/۵۵): «و همواره خانواده‌اش را به نماز فرمان می‌داد» نیز سیره یکی از انبیای الهی (اسماعیل) را در این زمینه یادآور می‌شود. بر این اساس، می‌توان گفت بیدار کردن خانواده و فرزندان برای نماز، مصداقی روشن از «امر خانواده به نماز» است که مشروعیت، مطلوبیت و حتی در برخی تقریرها، لزوم آن را نشان می‌دهد.

### نقد و بررسی

این آیات به طور کلی بروظیفه والدین در تربیت دینی فرزندان دلالت دارند که امری مسلم است؛ اما دلالتی بر لزوم بیدار کردن آنان برای نماز ندارند. تربیت دینی باید با بیداری و آگاهی فرد و از طریق شیوه‌های صحیح آن تحقق یابد و در صورتی که انگیزه و آمادگی فرد از پیش ایجاد نشده باشد، بیدار کردن با زور و اکراه می‌تواند نتیجه معکوس داشته باشد.

ذیل آیه دوم نیز هیچ روایتی مبنی بر لزوم بیدار کردن خانواده به عنوان مصداق آیه وارد نشده است، جز یک روایت که بیان می‌کند عمر بن خطاب آخر شب خانواده خود را برای نماز بیدار می‌کرد و این آیه را قرائت می‌نمود (سیوطی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۳۱۳) که طبعاً از حیث حجیت قابل استناد نیست.

در برخی روایات چنین آمده است که پس از نزول آیه ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾، رسول خدا ﷺ به مدت چند ماه هر روز صبحگاهان بر در خانه فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام می‌ایستاد و می‌فرمود: «نماز» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۱۵؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۲۶۳).

در روایتی دیگر نیز آمده است که به مدت نه ماه به وقت هر نماز در آنجا می‌ایستاد و می‌فرمود: «الصلاة رحمة الله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۵۹). این روایات البته از باب «جری و تطبیق» هستند، نه بیان شأن نزول یا حادثه‌ای در پی نزول آیه؛ زیرا این آیه و سراسر سوره «طه» مکی است و در زمان نزول آیه، اهل پیامبر ﷺ، خدیجه و علی ﷺ و احتمالاً برخی از دختران پیامبر ﷺ بودند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۳۹). بر این اساس، این پرسش مطرح می‌شود که آیا پیامبر ﷺ آنان را برای نماز صبح از خواب بیدار می‌فرمود؟ در روایتی عبارت «كُلَّ سَحْرَةٍ» (هر سحرگاهان) آمده است (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۹۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۷۹۰) که به معنای آخر شب و اندکی پیش از نماز صبح است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۳۵۰) و این احتمال را تقویت می‌کند که بیدار کردن اهل خانه نیز می‌تواند مقصود باشد. با این حال، با توجه به شخصیت متعالی دینی حضرت فاطمه ﷺ و اهل آن خانه، بسیار بعید است که آنان خود برای نماز بیدار نشوند و پیامبر ﷺ آنان را بیدار کند؛ بلکه این رفتار، بیشتر جنبه الگوسازی، ترغیب و تأکید مکرر بر نماز و نیز تبیین مصادیق «اهل بیت» را داشته است.

در روایت دیگری از امیرالمؤمنین ﷺ ذیل آیه ۱۳۲ سوره طه آمده است: ﴿... فَكَانَ يَأْمُرُ بِهَا أَهْلَهُ وَيَصْبِرُ عَلَيْهَا نَفْسَهُ﴾ (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۹) که این روایت نیز دلالت روشنی بر محل بحث ندارد.

روایت زیر، حدّ وظایف والدین در تربیت دینی فرزندان را به روشنی تبیین می‌کند: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا قُلْتُ: كَيْفَ أَقِيمُهُمْ؟ قَالَ: «تَأْمُرُهُمْ بِمَا أَمَرَ اللَّهُ، وَتَنْهَاهُمْ عَمَّا نَهَاَهُمُ اللَّهُ، فَإِنْ أَطَاعُوكَ كُنْتَ قَدْ وَقَيْتَهُمْ، وَإِنْ عَصَوْكَ كُنْتَ قَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۶۲؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۷۹). بر این اساس، اصرار پدر و مادر بر بیدار کردن فرزند هنگام نماز صبح، و نظارت و مراقبت برای اطمینان از اقامه نماز و حتی توسل به تهدید و خشونت در این کار، با مضمون «تَأْمُرُهُمْ... وَإِنْ عَصَوْكَ كُنْتَ قَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ» همخوانی ندارد.

## ۲-۲. روایات دال بر مطلوبیت یا لزوم بیدار کردن برای نماز

روایات متعددی وجود دارد که از آن‌ها، مطلوبیت و مشروعیت بیدار کردن خانواده

بررسی فقهی تکلیف والدین نسبت به بیدار کردن فرزندان برای نماز / جواد ایروانی ..... ۷۳

و دیگران برای نماز - حتی نماز شب - برداشت می شود؛ به گونه ای که نشان می دهد این کار، سیره اولیای الهی و صحابه بوده است:

یک. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ... يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ إِذَا صَلَّى بِاللَّيْلِ أَنْ يُسْمِعَ أَهْلَهُ لِكَيْ يَفُومَ النَّائِمُ وَيَتَحَرَّكَ الْمُتَحَرِّكُ» (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۶۴؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۴).

دو. «عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: إِذَا أَنْقَضَ الرَّجُلُ أَهْلَهُ مِنَ اللَّيْلِ وَتَوَضَّأَ وَصَلَّى كُتِبَا مِنَ الذَّاكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۶۱؛ سیوطی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۲۰۰؛ حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۹۹).

سه. «عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ ﷺ خَرَجَ يُوقِظُ النَّاسَ لِصَلَاةِ الصُّبْحِ، فَضَرَبَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُلْجَمٍ بِالسَّيْفِ» (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۱۴۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۸۳).

چهار. «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَخِيهِ قَالَ: وَسَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَكُونُ فِي صَلَاتِهِ وَإِلَى جَانِبِهِ رَجُلٌ رَاقِدٌ، فَيُرِيدُ أَنْ يُوقِظَهُ فَيَصِيحُ وَيَرْفَعُ صَوْتَهُ لَا يُرِيدُ إِلَّا لِيَسْتَيْقِظَ الرَّجُلُ، أَيْقِظُ ذَلِكَ صَلَاتَهُ أَوْ مَا عَلَيْهِ؟ قَالَ: لَا يَقْطَعُ ذَلِكَ صَلَاتَهُ وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۲۰۰).

پنج. «وَرُوي: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَيْقِظُ عَلِيًّا ﷺ مِنْ نومه وقد أصابه تراب وقال: قم يا أبا تراب» (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۹۹).

شش. «عَنْ النَّبِيِّ ﷺ: رَحِمَ اللَّهُ رَجُلًا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَصَلَّى وَأَيْقِظُ امْرَأَتَهُ، فَإِنْ أَبَتْ نَضَحَ فِي وَجْهِهَا الْمَاءَ، وَرَحِمَ اللَّهُ امْرَأَةً قَامَتْ مِنَ اللَّيْلِ فَصَلَّتْ وَأَيْقِظَتْ زَوْجَهَا، فَإِنْ أَبَتْ نَضَحَتْ فِي وَجْهِهِ الْمَاءَ» (سجستانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۹۵).

هفت. «عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: خَرَجْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ لِصَلَاةِ الصُّبْحِ فَكَانَ لَا يَمُرُّ بِرَجُلٍ إِلَّا نَادَاهُ بِالصَّلَاةِ أَوْ حَرَّكَهُ بِرِجْلِهِ» (سجستانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸۵).

روایاتی نیز نشان می دهد که پیامبر ﷺ، حضرت فاطمه ﷺ و نیز ابن عباس، خانواده خود را در شب ۲۳ ماه رمضان بیدار می کردند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۴، ص ۱۰؛ ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۲).

بر اساس این گونه روایات، برخی از فقیهان تصریح کرده اند که مستحب است زن و شوهر یکدیگر را برای نماز شب بیدار کنند (نوی، بی تا، ج ۴، ص ۴۶؛ سابق، بی تا، ج ۱،

۷۴ ..... آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۲

ص ۲۰۲؛ نیز: عظیم‌آبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۳۵؛ چنان که بیدار کردن افراد برای نماز به طور مطلق، به ویژه در تنگی وقت، مستحب دانسته شده است (نووی، بی تا، ج ۳، ص ۷۴-۷۵؛ شربینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۲۸؛ ابن حجر، بی تا، ج ۲، ص ۴۰۶؛ عینی، بی تا، ج ۴، ص ۱۱۴). برخی نیز گفته‌اند در صورتی که معلوم باشد فرد در وقت نماز بیدار نخواهد شد، بیدار کردن او واجب است (بکری دمیاتی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۴۲).

حال اگر بیدار کردن خانواده برای نماز شب مطلوب باشد، برای نماز صبح به طریق اولی مطلوبیت دارد؛ وزمانی که مطلوبیت آن برای نماز مستحبی ثابت شد، می توان گفت در مورد نماز واجب، مطلوبیتی در حد الزام خواهد داشت. روایت سوم نیز نشان می دهد که بیدار کردن مردم برای نماز صبح، سیره امیرالمؤمنین علیه السلام بوده است؛ بنابراین در مورد فرزندان که وظیفه تربیت دینی آنان بر عهده والدین است، مطلوبیت مضاعفی خواهد داشت.

### نقد و بررسی

از میان روایات یادشده، سه روایت نخست از اهمیت بیشتری برخوردارند. از نظر سندی، روایت نخست را شیخ طوسی و شیخ صدوق گزارش کرده‌اند. سند شیخ طوسی به سبب «عن بعض اصحابنا» مرسل و ضعیف است و سند شیخ صدوق به سبب وجود «علی بن اسباط» که فطحی مذهب ولی ثقه است (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۲، ص ۲۸۴)، در زمره روایات «موثق» قرار می‌گیرد. روایت دوم به صورت مرسل نقل شده و از این جهت متصف به ضعف است. روایت سوم نیز به سبب وجود «ابی البختری» که عامی بوده و تضعیف شده است (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۲۰، ص ۲۳۲)، ضعیف محسوب می‌شود. اما روایت چهارم اساساً دلالتی بر لزوم یا مطلوبیت بیدار کردن برای نماز ندارد و صرفاً حکم این عمل را برای فرد نمازگزار - از حیث مبطل بودن نماز - بیان می‌کند. سایر روایات نیز یا مرسل‌اند یا دارای راویان عامی هستند.

به هر روی، استناد به این روایات از چند جهت مخدوش است:

نخست آن که اصولاً «سیره» از حیث دلالت اجمال دارد و شرایط و زمینه‌های تحقق آن را روشن نمی‌کند؛ از جمله این که آیا خانواده فرد خود سفارش به بیدار کردن کرده بودند یا خیر؟ و آیا در صورت عدم سفارش، به این کار راضی بوده و از آن استقبال

می‌کرده‌اند یا مخالف بوده و هنگام بیدار شدن، امتناع می‌ورزیده‌اند؟ بدیهی است روحیهٔ افراد و ظرفیت دینی آنان متفاوت است. قدر متیقن آن است که اگر خانواده و فرزندان رضایت خود را به این کار اعلام کرده و حتی سفارش به آن کرده باشند، بیدار کردن آنان قطعاً مطلوبیت دارد، حتی برای نماز شب مستحبی. روایات اول، دوم و ششم ممکن است ناظر به چنین خانواده‌های ایمانی باشد و دلیل بر این تقیید، همان ادله‌ای است که در دیدگاه مخالف ارائه شده است.

دوم این که به فرض اثبات «مطلوبیت» بیدار کردن برای نماز، الزام و تکلیفی را ثابت نمی‌کند.

سوم این که روایت سوم، از بیدار کردن مردم برای نماز صبح توسط امیرالمؤمنین علیه السلام خبر می‌دهد. حال آیا آن حضرت وارد خانهٔ مردم می‌شده و آنان را بیدار می‌کرده است؟ پاسخ قطعاً منفی است. یا این که با ایجاد صدا از بیرون و در کوچه‌ها و خیابان‌ها اقدام به بیدار کردن مردم خفته در خانه‌ها می‌نموده است؟ دلیلی بر آن وجود ندارد. بلکه شواهد نشان می‌دهد مقصود، بیدار کردن افرادی بوده است که داخل مسجد و احیاناً صحن و حیاط اطراف آن به خواب رفته بودند و منتظر فرارسیدن وقت نماز بودند؛ چه آن که منابع دیگر نیز نشان می‌دهند افرادی که حضرت آنان را بیدار می‌کرد، داخل مسجد بودند (رک: مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۹).

یادکردنی است در روایت دیگری، متناسب با محل بحث، چنین آمده است: «كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ علیه السلام يَأْمُرُ الصَّبِيَّانَ يَجْمَعُونَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ وَيَقُولُ: هُوَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَنَامُوا عَنْهَا» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۰۹؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۰). گرچه این روایت بر تکلیف بیدار کردن فرزندان یا عدم آن دلالت ندارد، لکن گویای آن است که امام علیه السلام به جای بیدار کردن کودکان برای نماز عشاء، روشی بهتر یعنی جمع بین نماز مغرب و عشاء را به آنان توصیه می‌فرمود.

### ۲-۳. اولویت روایات ضرب فرزندان بر نماز

روایات متعددی بر «زدن» فرزندان برای وادار کردن آنان به اقامهٔ نماز تصریح دارند: یک. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام وَأَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام... فَإِذَا تَمَّ لَهُ سَبْعُ سِنِينَ... قِيلَ لَهُ صَلَّى، ثُمَّ

۷۶ ..... آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۲

يُتْرَكُ حَتَّى يَتِمَّ لَهُ تِسْعَ سِنِينَ، فَإِذَا تَمَّتْ لَهُ عُلْمُ الْوُضُوءِ وَضُرِبَ عَلَيْهِ وَأَمَرَ بِالصَّلَاةِ وَضُرِبَ عَلَيْهَا... (صدوق، ۱۴۰۴ ب، ج ۱، ص ۲۸۱؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۳۳-۴۳۴).

دو. «وَرَوَى عَنْ أَبِيهِ عَنِ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوا سَبْعَ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَى تَرْكِهَا إِذَا بَلَغُوا تِسْعًا» (تمیمی مغربی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۴؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۹؛ مسند احمد، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۰).

سه. «مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۲۸؛ سجستانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۱۹).

چهار. «وَعَنْهُ (النَّبِيُّ ﷺ) أَدَّبَ صِغَارَ أَهْلِ بَيْتِكَ عَلَى الصَّلَاةِ وَالطَّهْوَرِ، فَإِذَا بَلَغُوا عَشْرَ سِنِينَ فَاضْرِبْ وَلَا تَتَجَاوَزْ ثَلَاثًا» (ورام، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۵۵).

پنج. «مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعِ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا لِثَلَاثِ عَشْرَ سَنَةً» (طبرانی، بی تا، ج ۴، ص ۲۵۶؛ دارقطنی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۳۷).

شش. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: عَلِّمُوا أَوْلَادَكُمْ الصَّلَاةَ إِذَا بَلَغُوا سَبْعًا، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا إِذَا بَلَغُوا عَشْرًا» (هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۹۴).

هفت. «عَلِّمُوا الصَّبِيَّ الصَّلَاةَ ابْنَ سَبْعِ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُ عَلَيْهَا ابْنَ عَشْرِ» (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۵۳).

صیغه امر ظهور در وجوب دارد و این روایات به ظاهر بر لزوم «زدن» فرزندان برای نماز، و دست کم بر مطلوبیت آن دلالت دارند؛ و به طریق اولی بر لزوم یا مطلوبیت بیدار کردن برای نماز نیز دلالت خواهند داشت.

فقیهان بر پایه این روایات تصریح کرده‌اند: تأدیب فرزند در هفت یا هشت سالگی بر عهده پدر و مادر است و ولی او موظف است نماز و روزه را به او تعلیم دهد و در ده سالگی او را بر این کار بزند. این امر بر ولی واجب است، نه بر خود کودک (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۰۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۱۸؛ نووی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰-۱۱؛ نیز: رافعی، بی تا، ج ۳، ص ۹۶-۹۷). کسی که نماز بر او واجب نیست، امر به نماز نمی‌شود، جز کودک که در هفت سالگی بدان امر می‌گردد (علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۱۸؛ رافعی، بی تا، ج ۳، ص ۹۵).

دلیل زدن پس از سن نه سالگی چنین تعلیل شده است که هر چند نماز بر کودک

بررسی فقهی تکلیف والدین نسبت به بیدار کردن فرزندان برای نماز / جواد ایروانی ..... ۷۷

واجب نیست، اما این کار لطفی در حق اوست که همان عادت دادن و تمرین دادن است (علامه، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۵۸)، ضمن این که احتمال بلوغ در این سن وجود دارد و چه بسا کودک به بلوغ رسیده باشد ولی آن را کتمان کند (علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۱۸؛ رافعی، بی تا، ج ۳، ص ۹۷).

فقیهان تصریح کرده‌اند زدن برای نماز درده سالگی بر ولی کودک واجب است؛ خواه پدر باشد یا جد یا وصی یا قیم از طرف قاضی، چنان که مادر نیز در این تکلیف با آنان شریک است (رافعی، بی تا، ج ۳، ص ۹۶-۹۷؛ نووی، بی تا، ج ۳، ص ۱۱. نیز: طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۰۵).

همچنین تصریح شده است که زدن تنها برای نماز وارد شده و در هیچ ترک واجب (همچون روزه و مانند آن) برای کودک چنین حکمی نیامده است (گلباگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۶۰).

### نقد و بررسی

در میان روایات گزارش شده در منابع شیعی پیرامون «ضرب فرزندان» برای نماز، حتی یک روایت معتبر نیز وجود ندارد. در این میان، صرفاً حدیث نخست - نقل شده توسط شیخ صدوق و شیخ طوسی - دارای سند است که هر دو نیز «ضعیف» هستند و دیگر روایات همگی مرسل‌اند.

این روایت را شیخ صدوق با دو طریق در «من لایحضره الفقیه» و «الأمالی» نقل کرده که هر دو به «بندار بن حماد» منتهی می‌شود. شیخ طوسی نیز آن را با یک واسطه از شیخ صدوق نقل کرده است. در سند این روایت، چند فرد مجهول وجود دارد؛ از جمله بندار بن حماد (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۷۷)، علی بن حسین سعدآبادی (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۲، ص ۴۰۶)، موسی بن جعفر بغدادی (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۲۴۳)، و علی بن معبد (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۵۱). همچنین محمد بن سنان که تضعیف شده است (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۷، ص ۱۶۰) و عبد الله بن فضاله که وضعیت او مبهم است (رک: خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۲۹۵؛ نیز رک: کریمیان، ۱۳۹۵، ص ۹۱).

روایت صحیح‌ه در منابع حدیثی شیعه در این زمینه، روایت زیر است: «عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: عَلِّمُوا صِبْيَانَكُمْ الصَّلَاةَ وَخُذُوهُمْ بِهَا إِذَا بَلَغُوا ثَمَانِي سِنِينَ» (حر عاملی،

۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۳) که عبارت «خُذُوهُمْ» در آن آمده و بر نوعی الزام و سخت‌گیری تربیتی دلالت دارد، نه لزوماً تنبیه بدنی.

در مورد محتوای این روایات، هر چند «ضرب» در لغت دارای معانی و کاربردهای متعددی است، اما فهم غالب فقیهان همان معنای متبادرازان، یعنی «زدن»، می‌باشد؛ از این رو در منابع فقهی و نیز شروح احادیث، مفهوم «ضرب» در این روایات به صراحت بر تنبیه بدنی حمل شده است. با این حال، در این ترکیب، «ضرب» با حرف «علی» آمده است: «ضرب علیها» و ضمیر «ها» نیز به «صلاه» برمی‌گردد. بر این اساس، نمی‌توان گفت «علی» در این جا به معنای اصلی و رایج خود یعنی «فوقیت» است؛ زیرا در این صورت، لازم می‌آید مجرور «علی» مفعول به «ضرب» باشد مانند: «مَنْ ضَرَبَ عَلِيَّ فَخَذِيهِ عِنْدَ الْمُصَيَّبَةِ فَقَدْ حَبَطَ أَجْرُهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۱۱۱)، در حالی که در این جا چنین نیست. از این رو، گفته شده است «علی» در این جا برای تعلیل یا تعدیه به کار رفته و مقصود آن است که برای امر نماز و جلوگیری از ترک آن، کودکان را تنبیه کنید.

با این حال، برخی شواهدی گرد آورده‌اند تا نشان دهند مفهوم «ضرب» در این روایات، «التزام و الزام» است، نه لزوماً زدن؛ مانند آیه ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمُسْكِنَةُ﴾ (بقره / ۶۱). در این کاربرد، «ضرب» به معنای ملزم کردن آمده و دارای یک فاعل و دو مفعول است که مفعول دوم با حرف «علی» ذکر می‌شود؛ یعنی: خداوند ذلت و مسکنت را بر بنی اسرائیل مقرر و لازم گردانید. بر این اساس، برخی این گونه تقریر کرده‌اند که روایات محل بحث نیز به معنای «ملزم کردن کودکان به نماز» است.

از جمله قرائن ارائه شده در این دیدگاه آن است که در غالب روایات، تعبیر «ضرب بر نماز» آمده است، نه «ضرب بر ترک نماز»؛ در حالی که اگر مقصود صرفاً «زدن» بود، انتظار می‌رفت تعبیر به «ضرب بر ترک نماز» صورت گیرد. افزون بر این، گفته شده است که «زدن» و تنبیه بدنی از منظر روان‌شناختی آثار نامطلوبی بر روح و روان و رفتار کودک برجای می‌گذارد و نمی‌تواند توصیه‌ای عام برای تربیت دینی باشد؛ از جمله اضطراب، کاهش اعتماد به نفس، احساس تحقیر، دروغ‌گویی، ریاکاری، افسردگی و گرایش به زورگویی (رک: کریمیان، ۱۳۹۵، ص ۸۶-۱۰۷).

در جمع‌بندی باید گفت: قطع نظر از ضعف سندی این روایات، از نظر محتوا، بی‌تردید «ضرب» ظهور قوی‌تری در معنای «زدن» دارد و نه «التزام» یا معانی دیگر. اجماع فقیهان نیز بر فهم همین معنا از روایات، به سبب ظهور متبادر آن است. اما این پرسش مطرح می‌شود که آیا زدن کودکان به سبب ترک نماز، نوعی «مجازات و تنبیه» است یا وسیله‌ای برای «تأدیب»، تربیت و ادا ساختن به اهتمام به نماز؟

تردیدی نیست که معنای نخست مقصود نیست؛ زیرا کودک نه‌ساله اصولاً مکلف نیست و نماز بر او واجب نمی‌باشد تا ترک آن مستوجب مجازات باشد. بنابراین، این روایات تجویز ضرب را در چارچوب اصلاح و تربیت دینی کودک مطرح کرده‌اند. به تعبیر دیگر، ضرب صرفاً ابزاری است که در صورت نیاز و با رعایت شرایط شرعی، تجویز می‌گردد. وجوب یا استحباب آن نیز تابع وجوب یا استحباب نماز بر کودک است؛ از این رو، حر عاملی چنین عنوانی را برای روایات همسو مطرح کرده است: «بَابُ اسْتِحْبَابِ أَمْرِ الصَّبِيَّانِ بِالصَّلَاةِ لِسِتِّ سِنِينَ أَوْ سَبْعٍ وَوُجُوبِ الزَّامِهِمْ بِهَا عِنْدَ الْبُلُوغِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۸).

باید توجه داشت که در اصل این که چه زمانی نماز بر کودک واجب می‌شود، روایاتی وجود دارد که سن شش سالگی و مانند آن را بیان می‌کند. این روایات در ظاهر با روایات مورد استناد فقیهان که سن پانزده سال برای پسر یا احتلام را معیار قرار می‌دهند، در تعارض‌اند؛ از این رو عالمان حدیث، این گونه روایات را حمل بر استحباب و تأدیب کرده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۰۸-۴۰۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۹). بنابراین، الزام یا استحباب ضرب و تنبیه نیز - به فرض پذیرش اصل جواز - تابع شرایط و محدود به مقتضیات سنی و تکلیفی کودک خواهد بود.

حال اگر استفاده از این ابزار به سبب شرایط اجتماعی و فرهنگی حاکم بر جامعه یا وضعیت روحی و جسمی کودک، بی‌اثر باشد یا نتیجه معکوس دهد، به طور قطع باید کنار نهاده شود. همچنین سخت‌گیری برای بیدار شدن کودک، اگر در تربیت دینی و ایجاد اهتمام به نمازی اثر باشد یا آثار معکوس به همراه آورد، طبعاً نمی‌توان آن را به استناد این روایات تجویز کرد.

## ۲-۴. روایات دال بر لزوم تمرین و عادت دادن فرزندان به عبادت

روایاتی بر لزوم تمرین دادن فرزندان به عبادت و به‌ویژه نماز دلالت دارند، از جمله: «... فَفَرُّوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي سَبْعِ سِنِينَ» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۰۹؛ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۸۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۰). بدیهی است بیدار کردن مستمر فرزندان برای نماز صبح، مصداق بارز تمرین دادن آنان به عبادت است.

«وَرُوِيَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ قَارِنٍ أَنَّهُ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام... عَنِ الرَّجُلِ يَحْتَجُّ [يجبر] وَلَدَهُ وَهُوَ لَا يُصَلِّي الْيَوْمَ وَالْيَوْمَيْنِ فَقَالَ وَكَمْ أَتَى عَلَى الْغُلَامِ فَقَالَ تَمَانِي سِنِينَ فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ يَثْرُكَ الصَّلَاةِ قَالَ قُلْتُ يُصِيبُهُ الْوَجَعُ قَالَ يُصَلِّي عَلَى نَحْوِ مَا يَفْعَلُ» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۸۰-۲۸۱). تعجب امام عليه السلام از نوجوان هشت ساله‌ای که گاه یکی دو روز نماز را ترک می‌کند، و نیز عدم ردع و انکار «اجبار پدر بر نماز» که در صدر روایت آمده است، نشان می‌دهد حتی بیدار کردن فرزندی که هنوز به سن بلوغ نرسیده نیز دست کم مطلوبیت دارد.

### نقد و بررسی

در مطلوبیت و لزوم آموزش نماز به فرزندان و تمرین دادن آنان بر این کار تردیدی وجود ندارد. اما آیا اجبار و اصرار بر بیدار کردن نوجوانی که انگیزه‌ای برای آن ندارد و در برابر آن مقاومت می‌کند، به‌گونه‌ای که به بد اخلاقی و درگیری می‌انجامد، مصداق تمرین دادن بر نماز است؟ و آیا اگر فرزندی خود هر روز برای نماز صبح بیدار می‌شود، ولی یک روز به‌طور اتفاقی خواب مانده است، می‌توان گفت والدین برای تمرین دادن او مکلف به بیدار کردن او هستند؟

روایت نخست یادشده، از نظر سندی «صحیح» است (علی بن ابراهیم بن هاشم] عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ الْحُلَيْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ). از نظر محتوا، «اگرچه نماز کودک هفت ساله» را مطرح کرده است. بدیهی است والدین نه تنها مکلف به بیدار کردن چنین کودکی برای نماز نیستند، بلکه این کار - به سبب واجب نبودن نماز بر کودک، شرایط جسمی و روحی او و پیامدهای منفی آن - مشروعیت ندارد. این خود نشان می‌دهد که مقصود، تربیت دینی فرزندان از سنین کودکی و ایجاد اهتمام به نماز در آنان است.

روایت دوم به سبب مجهول بودن «حمزة بن محمد علوی» و «حسن بن قارن یا فآزن» دارای ضعف سندی است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۱۲) و طبعاً قابل استناد فقهی نیست. با قطع نظر از ضعف سند، ابراز شگفتی از «تارک الصلاة» بودن نوجوانی هشت ساله در جامعه اسلامی، ارائه نگاهی آرمانی از سوی امام علیه السلام است و پیام آن، لزوم «اهتمام والدین به تربیت دینی» نوجوانان است و دلالتی بر تکلیف والدین نسبت به «نائم» به طور مطلق ندارد.

## ۲-۵. اطلاق ادله نهی از منکر

بی تردید امر به معروف و نهی از منکر از واجبات الهی است. این واجب در مراحل نخست خود، یعنی انزجار «قلبی» از ترک معروف و انجام منکر، و نیز امر و نهی «لسانی»، وظیفه‌ای عمومی به شمار می‌آید (رک: امام خمینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۷۶-۴۷۷). در آیه: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ» (حج / ۴۱): «همانان که اگر آنان را در زمین قدرت و تمکن دهیم، نماز را برپا می‌دارند، و زکات می‌پردازند، و مردم را به کارهای پسندیده و امری دارند و از کارهای زشت باز می‌دارند». هم اقامه نماز و هم امر به معروف و نهی از منکر از ویژگی‌های مؤمنان به شمار رفته و عبارت «إِنْ مَكَّنَّاهُمْ» اشاره‌ای به لزوم استفاده از همه امکانات در این عرصه دارد.

از برخی روایات چنین برمی‌آید که نهی از منکر اختصاص به مرحله زبانی ندارد و در صورت امکان، اقدام عملی نیز لازم است. حر عاملی بابی با این عنوان گشوده است: «باب وجوب هجر فاعل المنکر والتوصل إلى ازالته بكل وجه ممکن» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۴۱۴). آن‌گاه روایت ذیل را آورده است: «والله ما الناصب لنا حرباً بأشدّ علينا مؤنة من الناطق علينا بما نكره، ... فردّوه عنها، فإن قبلوا منكم وإلا فتحملوا عليه بمن يثقل عليه ويسمع منه...» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۳).

نیز در نهج البلاغه آمده است: «فمنهم المنکر للمنکر بیده ولسانه وقلبه فذلک المستكمل لخصال الخیر، ومنهم المنکر بلسانه وقلبه والتارک بیده فذلک متمسک بخصالتین من خصال الخیر، ومضیع خصلة، ومنهم المنکر بقلبه والتارک بیده ولسانه فذلک الذی ضیع أشرف الخصلتین من الثلاث وتمسک بواحدة، ومنهم تارک لانکار

المنکر بلسانه و قلبه ویده فذلک میت الاحیاء...» (نهج البلاغه، حکمت ۳۷۴).  
جمله اخیر به طور ویژه نشان می‌دهد که مقصود از نهی از منکر با دست و زبان، صرفاً مبارزه با ظلم و ستم نیست و اطلاق آن، می‌تواند مصادیقی همچون بیدار کردن برای نماز را نیز شامل شود. برخی از فقیهان معاصر نیز برای لزوم بیدار کردن برای نماز به ادله امر به معروف و نهی از منکر استناد کرده‌اند (گلپایگانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۲۶).

### نقد و بررسی

فرد «نائم» - چنان که خواهد آمد - تکلیف ندارد و تا زمانی که از خواب بیدار نشده، نماز بر خود او واجب نیست. حال چگونه «امر به معروف و نهی از منکر» بر اطرافیان او واجب باشد؟! ترک نماز توسط نائم، موضوعاً «منکر» به معنای حرام، و انجام آن، «معروف» به معنای واجب نیست تا مشمول ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر قرار گیرد.

ممکن است گفته شود «مقدمات» خواب ماندن به دست خود فرد است و اگر مقدمات را فراهم نکند، فعل حرامی مرتکب شده است. لیک این نیز لزوم بیدار کردن نائم بر دیگران را اثبات نمی‌کند، بلکه صرفاً می‌تواند «لزوم توصیه به فرزندان برای بیدار شدن» را از باب امر به معروف اثبات کند. «مطلوبیت» بیدار کردن نائم نیز تابع شرایط است و نه مطلق؛ از این رو بیدار کردن دیگران در فرض نارضایتی و نهی آنان، مطلوب نیست. بنابراین، به طور مطلق، مشمول «استحباب امر به مستحب» نیز قرار نمی‌گیرد.

برخی از فقیهان تصریح کرده‌اند که اگر کودک خود به انجام کاری حرام مانند شرب خمر اقدام کند، منع او واجب نیست و در مواردی همچون اکل متنجس و پوشیدن ابریشم، حتی قرارداد آن در اختیار کودک و ایجاد زمینه برای استفاده او نیز منعی ندارد؛ زیرا کودک تکلیفی ندارد تا تعاون بر اثم صدق کند یا از باب نهی از منکر وجوب یابد (در این باره رک: همدانی، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۲۱-۳۲۳).

### ۲-۶. وجوب بیدار کردن از باب «مقدمه مفوته»

«مقدمه مفوته» به اعتبار این که ترک آن موجب تفویت واجب در وقت خود

بررسی فقهی تکلیف والدین نسبت به بیدار کردن فرزندان برای نماز / جواد ایروانی ..... ۸۳

می‌شود، واجب می‌گردد، اگرچه به خودی خود فعل واجب نیست (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ حکیم، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۸۵). روشن است که بیدار نکردن نائم، موجب فوت واجب در وقت خود می‌شود و از این جهت واجب خواهد بود.

#### نقد و بررسی

وجوب مقدمه مفوته برای عملی است که وجوب آن ثابت باشد. نماز به عنوان ذی‌المقدمه بر شخص نائم واجب نیست تا مقدمه آن نیز واجب گردد. وقتی بر خود فرد وجوبی ندارد، بر دیگران نیز به طریق اولی وجوبی مترتب نمی‌شود. اما این که بر خصوص والدین از باب وظیفه تربیت دینی واجب باشد، خود اول کلام و محل بحث است. به عبارت دیگر، به فرض که این وظیفه از این باب بر پدر و مادر ثابت باشد، ارتباطی با «مقدمه مفوته» ندارد، بلکه مبتنی بر ادله‌ای است که اصل وظیفه تربیت دینی والدین را اثبات می‌کند؛ ادله‌ای که پیش‌تر مورد بررسی قرار گرفت.

#### ۲-۷. تشبیه نائم به غافل

برخی از فقیهان اهل سنت، نائم را به غافل تشبیه کرده و به لزوم بیدار کردن نائم برای نماز واجب حکم کرده‌اند؛ قرطبی می‌گوید: اگر نماز واجب باشد، بیدار کردن نائم واجب است و اگر مستحب باشد، بیدار کردن نیز مستحب خواهد بود. چه، نائم اگرچه تکلیف ندارد، لیکن مانع او سریع‌الزوال است؛ او مانند غافل است و آگاه ساختن غافل واجب می‌باشد (ر.ک: ابن حجر، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۶).

#### نقد و بررسی

وجوب «تنبیه غافل» به طور مطلق و در همه موارد، مخدوش و ناستوار است. آنچه مسلم است، وجوب تنبیه غافل در مواردی است که شارع به هیچ وجه راضی به تحقق آن نیست، مانند موارد قتل و هتک حیثیت مؤمن (ر.ک: همدانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۲؛ حائری خراسانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰). برای مثال، اگر «غافل محض» از سر بی‌خبری و خطا در حال اقدام به قتل بی‌گناهی باشد، باید او را آگاه ساخت. در مقابل، در مواردی مانند «اطلاع از موضوع» در بحث طهارت و نجاست، یا اطلاع از زمان ماه گرفتگی برای ادای نماز آیات، به طور قطع «تنبیه غافل» واجب

نیست. حال چگونه می‌توان بیدار کردن نائم را به مسأله‌ای تشبیه کرد که خود دارای صور و احکام متفاوت است؟ آیا بیدار کردن نائم برای نماز صبح، مانند تنبیه غافل در مقام جلوگیری از قتل است یا در حد تنبیه غافل در اطلاع از خسوف و کسوف برای نماز آیات؟ روشن است که این مورد به قسم دوم نزدیک‌تر است.

## ۲-۸. سیره متشرعه

سیره متشرعه نیز همواره بر بیدار کردن فرزندان برای اقامه نماز صبح مستقر بوده و می‌تواند مؤیدی بر مطلوبیت و لزوم آن تلقی شود.

## نقد و بررسی

سیره متشرعه تا زمانی که اتصال آن به عصر معصوم و تأیید یا تقریر معصوم به طور قطعی اثبات نشود، اعتباری در اثبات حکم فقهی ندارد. چه آن که افراط و تفریط در جزئیات مسائل دینی و نیز انحراف از شریعت اسلامی، در سیره متشرعه به وفور قابل مشاهده است. از سوی دیگر، ما از سیره متشرعه در سده‌های پیشین و عصر شارع در این زمینه اطلاع دقیقی در اختیار نداریم. افزون بر این، سیره مسلمانان، دست کم در عصر حاضر، در این مقوله گونه‌گون است و اجماع عملی یا انسجام رفتاری واحدی مشاهده نمی‌شود.

## ۳. دلایل و مؤیدات عدم لزوم

از دلایل و مؤیدات متعددی چنین برمی‌آید که بیدار کردن فرزندان برای نماز، الزام و تکلیف اولیه اولیای آنان نیست و بلکه در مطلوبیت و مشروعیت آن نیز تردید وجود دارد:

### ۳-۱. رفع تکلیف از نائم

به دلیل روایات متعدد، فرد نائم تکلیف ندارد: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رُفِعَ الْقَلَمُ... عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ» (تمیمی مغربی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۴)؛ «أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ... عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۹۴). مفاد این روایات را هم از سوی شیعه و هم اهل سنت نقل کرده‌اند و گفته شده بر آن اجماع عالمان

بررسی فقهی تکلیف والدین نسبت به بیدار کردن فرزندان برای نماز / جواد ایروانی ..... ۸۵

اسلامی وجود دارد (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۶، ص ۱۰). از این رو، عموم فقیهان شیعه و اهل سنت در ابواب مختلف فقهی به وفور به این روایات استناد کرده‌اند (برای نمونه: طوسی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۷۹؛ نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۶، ص ۱۰؛ نووی، بی تا، ج ۳، ص ۶) و با توجه به شرایط عمومی و مورد وفاق تکلیف (بلوغ، قدرت و عقل)، نفی تکلیف از نائم تردیدناپذیر است.

حال وقتی خود فرد تکلیفی برای ادای نماز ندارد، چگونه اطرافیان او مکلف به این کار باشند؟ چه آن که تکلیف احتمالی والدین نسبت به بیدار کردن فرزندان، فرع بر تکلیف خود آنان به نماز است. خارج از موضوع والدین و تربیت دینی فرزندان، برخی از فقیهان تصریح کرده‌اند که بیدار کردن نائم برای نماز صبح بدون شک واجب نیست؛ زیرا نماز فرد به دیگران مربوط نیست تا تکلیفی متوجه آنان سازد (اراکی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۶۹۹).

### نقد و بررسی

محل بحث، تکلیف والدین است نه تکلیف فرزند نائم؛ تا زمانی که شخص در حال خواب است، تکلیفی متوجه او نیست، اما پدر و مادر که وظیفه تربیت دینی و زمینه‌سازی برای نماز خواندن فرزند بر عهده آنان است، بیدار هستند و امکان اقدام دارند. عدم اقدام بر بیدار کردن، دو پیامد دارد: یکی قضا شدن نماز فرزند در آن روز، و دیگری عادت نکردن فرزندان به بیدار شدن برای نماز صبح در بلندمدت. از آنجاکه تربیت دینی در خصوص انجام عبادات واجب بر عهده والدین است، مسئولیت این دو پیامد نیز متوجه آنان می‌شود.

### ۳-۲. ادله نفی اکراه در دین

اساس دین بردعوت و هدایت است نه اجبار و اکراه. اجبار صرفاً در آن دسته از احکام شریعت وجود دارد که جنبه اجتماعی داشته و صورت قانون به خود می‌گیرد (مانند اکراه و اجبار بر ترک روزه خواری علنی). اما در «عبادات»، «تربیت» به معنای دقیق آن مطلوبیت و تأثیر دارد؛ یعنی ایجاد زمینه مساعد و انگیزه مناسب در نفس مرتبی که او خود با میل و رغبت به عبادت خداوند بپردازد. از این رو، در آیات متعدد،

پیامبر ﷺ مأموریت یافته است با شیوه‌هایی مبتنی بر خرد، آزاداندیشی و رعایت اخلاق اسلامی به دعوت پردازد (نحل / ۱۲۵؛ انفال / ۴۲؛ غاشیه / ۲۱-۲۲).

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (بقره / ۲۵۶): «در دین هیچ اکراه و اجباری نیست». براساس شأن نزول نقل شده برای این آیه، مردی از انصار دوپسرداشت که پیش از بعثت پیامبر ﷺ مسیحی شده بودند. آنان که خارج از مدینه به سر می‌بردند، پس از بعثت پیامبر ﷺ به همراه کاروانی تجاری وارد مدینه شدند. پدرشان که سخت در اندیشه هدایت آنان بود، نزد آنان آمد و ضمن اصرار بر اسلام آوردن، به آنان هشدار داد که تا اسلام نیاورند رهایشان نخواهد کرد. اما آنان از این کار سر باز زدند و شکایت به پیامبر ﷺ بردند. پدر به حضرت عرض کرد: چگونه بگذارم پاره تنم وارد آتش شود؟ در پی این ماجرا، آیه نازل شد و او نیز پسران خویش را رها کرد (واحدی نیشابوری، بی‌تا، ص ۵۳).

### نقد و بررسی

از دیدگاه استوار اکثریت قاطع مفسران (رک: طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۱؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۶۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۵-۱۶؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۷۹-۲۸۱) و براساس دیگر آیات در موضوع اکراه (رک: نحل / ۱۰۶؛ یونس / ۹۹)، روایات (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۴۱-۳۴۲؛ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۴) و شأن نزول یادشده، آیه نفی اکراه در دین: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» و آیات همسو، ناظر به «عقیده» است نه «رفتارها». مفاد آن‌ها، ممنوعیت اجبار افراد بر تغییر دین و عقیده است؛ چه آن‌که دین از جنس اعتقاد است و اعتقاد و ایمان مربوط به «دل» می‌باشد و بدین جهت اکراه و اجبار به هیچ‌روی در آن راه ندارد. اکراه صرفاً می‌تواند در محدوده «رفتارها» تأثیرگذار باشد نه در باورهای درونی. اما این‌که اصولاً در عرصه «رفتار»، اکراه و اجبار مشروعیت دارد یا خیر، این آیات نسبت به آن ساکت‌اند و در این مورد باید به ادله دیگری مراجعه کرد.

### ۳-۳. منافات داشتن بیدار کردن از سر اکراه با قصد قربت

صحت عبادات منوط به قصد قربت و اخلاص در عمل است. کسی که خود انگیزه‌ای برای بیدار شدن و اقامه نماز ندارد، بیدار کردن او به زور و اجبار و وادار کردنش

بررسی فقهی تکلیف والدین نسبت به بیدار کردن فرزندان برای نماز / جواد ایروانی ..... ۸۷

به نماز، با تحقق قصد قربت سازگار نیست و در نتیجه می‌تواند موجب عدم صحت نماز او شود. بنابراین، این اقدام در چنین فرضی، کاری لغو و بی‌ثمر خواهد بود.

### نقد و بررسی

این مطلب کلیت ندارد؛ بیدار کردن در واقع رفع مانع (خواب) و فراهم سازی زمینه برای انجام نماز توسط فرد است. فردی که با زور و اجبار بیدار می‌شود و نسبت به آن ابراز ناراضی می‌کند، لزوماً نسبت به خود نماز ناراضی و مکره نیست؛ بلکه ممکن است صرفاً از بیدار شدن توسط دیگران ناراحت و عصبانی باشد، در حالی که نماز را با قصد قربت و نیت خالصانه به جا آورد. همچنین ممکن است در برخی موارد، نسبت به اصل نماز نیز نوعی تنفر قلبی داشته باشد و صرفاً از ترس والدین به نماز بایستد و حتی تنها به ظاهر، نماز را انجام دهد.

بنابراین، دست کم این دلیل اخص از مدعا است و نمی‌تواند به طور کلی، رفع تکلیف از والدین را اثبات کند.

### ۳-۴. زمینه ساز دین‌گریزی فرزندان

تربیت دینی، وظیفه‌ای سنگین و در عین حال، چند جانبه است که ابعاد گوناگونی را در بر می‌گیرد. اگر والدین، صرفاً به جنبه‌هایی خاص از رفتار فرزند بپردازند و با زور و اجبار، او را وادار به آن سازند، ممکن است اساس دینداری را در نظر او زشت و غیر قابل قبول متجلی کنند و با ایجاد نوعی تنفر دینی، زمینه را برای دین‌گریزی او فراهم آورند. روایات به این مهم توجه داده‌اند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغَلُوا فِيهِ بِرْفِقٍ وَلَا تُكْرَهُوا عِبَادَةَ اللَّهِ إِلَى عِبَادِ اللَّهِ فَتَكُونُوا كَالرَّكَبِ الْمُتَنَبِّتِ الَّذِي لَا سَفَرًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۸۶) چنان‌که در بحث تنبیه بدنی اشارت رفت، استفاده از زور در اصلاح رفتار از نظر روان‌شناسی آثار ناگواری بر روح و روان کودک و نوجوان - همچون کاهش عزت به نفس، احساس تحقیر، ریاکاری و افسردگی - برجای می‌نهد (رک: میلتن برگر، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱؛ سیف، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱-۳۴۲) از طرفی، رفتار تنبیه شده، پس از آن‌که تنبیه به پایان رسید، همچنان در خزانه رفتاری فرد باقی می‌ماند و تا زمانی که عامل تنبیه‌کننده حاضر و ناظر است پنهان می‌ماند،

ولی به محض این که عامل تنبیه کننده ضعیف شد یا از میان رفت، آن رفتار مجدداً ظاهر می‌گردد. (سیف، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰) بنابراین، اجبار بر نماز، زمینه تربیت دینی و اصلاح رفتار اساسی را ایجاد نمی‌کند و نتیجه عکس نیز دارد.

### نقد و بررسی

ایجاد زمینه دین‌گریزی به مجموعه‌ای از عوامل مرتبط با شخصیت روحی و روانی کودک، محیط پیرامونی، فرهنگ حاکم و نحوه تعامل والدین در سایر حوزه‌های رفتاری وابسته است و نمی‌توان صرفاً سخت‌گیری موردی و محدود را به عنوان عامل قطعی دین‌گریزی در کودکان و نوجوانان تلقی کرد.

شاهد این مدعا آن است که در بسیاری از خانواده‌ها، به ویژه در گذشته، نوعی سخت‌گیری در امور تربیتی وجود داشته که با وجود شدت آن، لزوماً به دین‌گریزی فرزندان منتهی نشده، بلکه در مواردی موجب شکل‌گیری نوعی انضباط و صلابت دینی در آنان گردیده است. افزون بر این، در فرآیند تربیت - از جمله تربیت دینی - وجود دو عنصر تشویق و تنبیه (نه لزوماً تنبیه بدنی) امری ضروری است و نمی‌توان صرفاً احتمال دین‌گریزی را مانع اتخاذ قاطعیت و انضباط تربیتی معقول دانست؛ به ویژه آن که اصل تکالیف شرعی نیز ذاتاً همراه با نوعی مشقت و الزام است. با این حال، انکار نمی‌شود که در برخی شرایط خاص، سخت‌گیری‌های نادرست یا نامتناسب در امور دینی، از جمله در مسئله بیدار کردن برای نماز، می‌تواند زمینه‌ساز دین‌گریزی در فرزندان شود. بنابراین، این دلیل نیز از حیث اطلاق، اخص از مدعا بوده و توان اثبات نفی کلی تکلیف را ندارد.

### ۳-۵. سیره برخی از عالمان دینی

در سیره عملی امام خمینی علیه السلام به عنوان مرجع بزرگ دینی آمده است که فرزندان خود را برای نماز صبح بیدار نمی‌کرد مگر آن که خودشان سفارش کرده باشند، و دیگران را نیز از این کار بر حذر می‌داشت:

«خانم زهرا مصطفوی (دختر امام خمینی) می‌گوید: امام اصلاً برنامه‌شان بر بیدار کردن صبح نبود.... هیچ وقت امام برای نماز کسی را بیدار نمی‌کنند، مگر کسی

بسپارد. ما مکرر می سپردیم به ایشان که ما را بیدار کنید و ما را بیدار می کردند. چون خانواده شوهر من برنامه شان این بود که صبح بچه ها را بیدار کنند؛ به همین جهت همسرم از وقتی دختر من مکلف شد، صبح ها بیدارش می کرد. من عادت نداشتم به این کار و معتقد بودم که این کار درست نیست. اما ایشان معتقد بود که بچه باید عادت کند به بیدار شدن برای نماز صبح. تا زمانی که برنامه بر این شد که برویم نجف - آن موقع امام در نجف بودند - ما وقتی رفتیم نجف، به ایشان گفتم: برو جردی لیلا را بیدار می کند. امام فرمودند: «از قول من به ایشان بگو خواب را بر بچه تلخ نکن». این کلام تأثیر عمیقی بر روح من و دخترم به جای گذاشت، به حدی که بعد از آن دخترم سفارش می کرد که برای ادای نماز صبح، به موقع بیدارش کنم». (رجایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸؛ پایگاه اطلاع رسانی حوزه به تاریخ ۱۰/۵/۱۳۹۶)

### نقد و بررسی

«سیره عملی» به خودی خود دچار ابهام و اجمال است. امام علیه السلام در چه شرایطی و برای چه کسانی این رویه را اعمال می کردند؟ برای کسانی که خود مقید بودند برای نماز بیدار شوند و احیاناً ممکن بود خواب بمانند یا کسانی که اصولاً بنای بیدار شدن نداشته و بیدار نکردن آنان موجب عادت بر این کار و اخلال در تربیت دینی عبادی می شده است؟ آنچه از بیت مرجعیت دینی انتظار می رود، صورت نخست است. بنابراین، این سیره در حد «شاهد و مؤید» اخص از مدعا است.

### ۳-۶. اصل اولیه نفی تکلیف

در صورت تردید نسبت به وجود تکلیف در مسئله بیدار کردن فرزندان برای نماز، اصل اولی، براءت و نفی تکلیف است. زیرا در فرض فقدان دلیل معتبر و نص شرعی قابل استناد، نمی توان حکم الزام آور شرعی را اثبات کرد.

بر این اساس، مسئله مشمول روایاتی از این قبیل خواهد بود: «إِنَّ اللَّهَ [تَعَالَى]... سَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ وَلَمْ يَدْعَهَا نِسْيَانًا فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا» (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۵).

### نقد و بررسی

بدیهی است تمسک به اصل عملی نفی تکلیف، تنها در صورتی صحیح است

که ادله اثبات‌کننده تکلیف، ناتمام باشند؛ اما اگر دلایل ناظر به تکلیف والدین در بیدار کردن فرزندان برای نماز، در مجموع یا در برخی فروع، به حد قابل قبول برسند، نوبت به جریان اصل نمی‌رسد.

### تحلیل و نتیجه‌گیری

چنان‌که در بررسی ادله گذشت، شواهد و مؤیدات ارائه شده نه به‌طور مطلق دلالت بر اثبات تکلیف والدین در بیدار کردن فرزندان برای نماز دارند و نه به‌طور مطلق نفی‌کننده آن هستند. آنچه از مجموعه ادله به‌صورت مسلم استفاده می‌شود، اصل تکلیف والدین نسبت به تربیت دینی فرزندان و اهتمام به انجام عبادات واجب آنان است؛ و این امر اقتضا می‌کند که والدین از طریق گفتار، رفتار و ایجاد فضای تربیتی مناسب، زمینه شکل‌گیری انگیزه برای انجام عبادات، به‌ویژه نماز و آمادگی برای بیدار شدن جهت آن را فراهم سازند.

اما در خصوص اصل «تکلیف به بیدار کردن»، مسئله دارای صور مختلف است که بر اساس آن می‌توان الگوی تربیتی - فقهی تعامل با فرزندان در مسئله نماز صبح را تبیین کرد.

صورت نخست: حالتی است که فرزندان خود مایل به این امر بوده و حتی سفارش به بیدار کردن می‌کنند. در این فرض، می‌توان گفت والدین مکلف به بیدار کردن هستند؛ زیرا از یک سو وظیفه تربیت دینی و عبادی بر عهده آنان قرار دارد و این صورت، قدر متیقن از ادله و مؤیدات پیش‌گفته محسوب می‌شود، و از سوی دیگر، ترک بیدار کردن موجب فوت نماز می‌گردد، در حالی‌که با درخواست و پذیرش خود فرزند، زمینه تحقق آن بر عهده والدین قرار گرفته است؛ در نتیجه، تکلیف متوجه آنان خواهد بود.

صورت دوم: آن است که فرزندان سفارشی به بیدار کردن خود نکرده‌اند و خود نیز بنای بیدار شدن دارند، اما به‌طور اتفاقی خواب می‌مانند. در این فرض، تکلیفی متوجه والدین نیست؛ زیرا وظیفه آنان، تربیت دینی فرزندان است و در این صورت، این وظیفه به‌نحو متعارف تحقق یافته و فرزند نیز از حیث انگیزه و اقدام، در مسیر انجام تکلیف قرار دارد.

افزون بر این، همان گونه که پیش‌تر در ادله «عدم تکلیف نائم» به تفصیل بیان شد، فرد خوابیده از حیث تکلیف شرعی در حال نوم، مکلف محسوب نمی‌شود؛ بنابراین، الزام والدین نیز در این فرض وجهی ندارد. همچنین، استناد به ادله «امر به معروف و نهی از منکر» نیز در این مورد تمام نیست؛ زیرا با توجه به عدم فعلیت تکلیف در حق نائم، موضوعی برای الزام و وجوب امر و نهی باقی نمی‌ماند.

صورت سوم: آن است که فرزندان در فرض عدم بیدار کردن توسط والدین، به طور مستمر خواب می‌مانند؛ اما در صورتی که والدین آنان را بیدار کنند، بدون هیچ گونه مقاومت و نارضایتی بیدار شده و نماز را اقامه می‌نمایند. این صورت را می‌توان ملحق به صورت نخست دانست و در نتیجه، تکلیف را متوجه والدین تلقی کرد.

در این فرض، مجموعه ادله و مؤیدات ناظر به وظیفه والدین در بیدار کردن فرزندان قابل انطباق خواهد بود؛ از جمله آیه «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» (طه / ۱۳۲)، روایات دال بر لزوم تأدیب و حتی «زدن» فرزند برای ادا کردن به نماز (برای نمونه: صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۸۱؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۳۳-۴۳۴) - به عنوان مؤید، به جهت ضعف سند - روایات دال بر لزوم تمرین دادن فرزندان به عبادت و به ویژه نماز (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۰۹؛ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۸۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۰)، و نیز اطلاق ادله امر به معروف و نهی از منکر.

همچنین، روایاتی مانند موثقه: «يُنْبَغِي لِلرَّجُلِ إِذَا صَلَّى بِاللَّيْلِ أَنْ يُسْمِعَ أَهْلَهُ لِكَيْ يَقُومَ النَّائِمُ وَيَتَحَرَّكَ الْمُتَحَرِّكَ» (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۶۴؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۴) و مرسله: «إِذَا أَيَقَظَ الرَّجُلُ أَهْلَهُ مِنَ اللَّيْلِ وَتَوَضَّأَ وَصَلَّى كُتِبَ مِنَ الذَّاكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۶۱؛ سیوطی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۲۰۰) نیز به عنوان مؤید بر مطلوبیت این رفتار قابل استناد است.

از سوی دیگر، مانعی نیز در این فرض برای تکلیف والدین وجود ندارد؛ زیرا ادله نفی اکراه در دین - در صورت شمول نسبت به این مورد - و نیز اشکال منافات بیدار کردن از سر اکراه با قصد قربت، در اینجا موضوعیت ندارد؛ چرا که فرزندان خود رضایت به بیدار شدن و اقامه نماز دارند. همچنین، چنین موردی نه تنها زمینه ساز دین‌گریزی نیست، بلکه در راستای تثبیت عادت عبادی و تقویت التزام دینی قابل تحلیل است.

افزون بر آنچه گذشت، نکته دیگری نیز می‌تواند در تقویت تکلیف والدین در این صورت مورد توجه قرار گیرد و آن، مسئله «استخفاف به نماز» است. در روایات متعدد، از سبک شمردن و بی‌اعتنایی به نماز به شدت نهی شده و برای آن آثار سنگینی ذکر گردیده است؛ از جمله روایت: «لَيْسَ مِنِّي مَنْ اسْتَخَفَّ بِصَلَاتِهِ» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۶۹؛ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۶؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۱۰۶) که از حیث سند، به جهت توثیق راویان و از جمله ابراهیم بن هاشم، در حد حسن دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۱۵). همچنین روایت «إِنَّهُ لَا يَنَالُ شَفَاعَتَنَا مَنْ اسْتَخَفَّ بِالصَّلَاةِ» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۷۰) که از نظر سندی صحیح‌ه تلقی شده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۲۹۷).

در تفسیر آیه ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ (ماعون / ۴-۵) نیز در روایات، «سهو» به «تضییع» تفسیر شده است (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۶۸)، هر چند این روایت از نظر سندی ضعیف بوده و در حد مؤید قابل استفاده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۱۴).

بر این اساس، اگر مسئولیت تربیت دینی در خانواده به گونه‌ای انجام گیرد که در اثر عدم اهتمام به بیدار کردن فرزندان، آنان به طور مستمر یا غالباً نماز صبح را در وقت خود از دست بدهند، این وضعیت می‌تواند عرفاً مصداقی از «استخفاف به نماز» تلقی شود. در نتیجه، اهتمام والدین در این صورت، نه صرفاً یک امر مستحب تربیتی، بلکه در چارچوب جلوگیری از تحقق چنین عنوانی قابل تقویت خواهد بود. بدیهی است این معنا در صورت دوم یادشده صدق نمی‌کند.

صورت چهارم: آن است که فرزندان به سبب فقدان انگیزه و عدم اهتمام به نماز، نسبت به بیدار شدن از سوی والدین ناراضی و معترض بوده و در صورت بیدار کردن نیز مقاومت و لجبازی نشان می‌دهند، به گونه‌ای که گاه این امر به نزاع و درگیری با والدین منتهی می‌شود.

تأمل در ادله پیش گفته نشان می‌دهد که در چنین فرضی، الزام و تکلیفی متوجه والدین نیست و آنان مکلف به این نیستند که به هر شیوه‌ای برای بیدار کردن فرزندان متوسل شده و از تحقق نماز در وقت، اطمینان حاصل کنند. زیرا ادله «امر به خانواده

بررسی فقهی تکلیف والدین نسبت به بیدار کردن فرزندان برای نماز / جواد ایروانی ..... ۹۳

به نماز» در جایی ظهور دارد که اصل تحقق مطلوب شارع از عبادت، در فضای رضایت و پذیرش امکان پذیر باشد، در حالی که اجبار و اکراه در عبادات با چنین غایتی سنخیت ندارد.

همچنین مجموعه روایات دال بر مطلوبیت یا لزوم بیدار کردن برای نماز - که پیش تر گذشت - منصرف به فرضی است که بیدار شدن همراه با رضایت یا حداقل پذیرش باشد. لحن برخی از این روایات نیز بر همین معنا دلالت دارد؛ برای مثال، تنها روایت معتبر در میان آن‌ها: «أَنْ يُسْمِعَ أَهْلَهُ لِكَيْ يَقُومَ النَّائِمُ» (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۶۴؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۴) ظاهر در آن است که با ایجاد صدا، شخص خوابیده خود به طور طبیعی بیدار شود، نه این که با اجبار و تنش مواجه گردد.

قدر مسلم این روایات، ناظر به خانواده‌هایی است که اصل التزام به عبادات در آنان مفروض است و بیدار کردن در چنین فضایی معنا می‌یابد. از این رو، این ادله از شمول موارد اکراه و اجبار، به ویژه در فرض نزاع و مقاومت، برای اثبات تکلیف قاصرند.

چنان که روایات دال بر لزوم تمرین و عادت دادن فرزندان به عبادت (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۰۹؛ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۸۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۰) نیز در چنین فضایی قابل تحقق نیستند؛ بلکه در صورت همراهی با اجبار و تنش، نه تنها به هدف تربیتی نمی‌رسند، بلکه می‌توانند زمینه ساز دین‌گریزی و اختلال در فرآیند تربیت دینی شوند.

افزون بر این، استناد به ادله امر به معروف و نهی از منکر نیز در این فرض، از یک سو به جهت نیاز عبادت به قصد قربت، و از سوی دیگر به دلیل عدم فعلیت تکلیف در حق نائم، قابل جریان نیست. در نهایت، در صورت تردید در اصل تکلیف، مقتضای قاعده اولیه، نفی تکلیف خواهد بود.

در این فرض، اگر کوتاهی، ترک فعل و مسئولیتی متوجه پدر و مادر باشد، ناظر به سهل‌انگاری احتمالی آنان در زمان بیداری فرزندان است؛ بدین معنا که اهمیت فوق‌العاده نماز را برای آنان تبیین نکرده و شرایط لازم برای تربیت صحیح دینی را برایشان فراهم نساخته‌اند. اما «وادار کردن اجباری به اقامه نماز» توسط فرزند، نه تنها

تکلیف والدین نیست، بلکه به دلیل تبعات و آثار منفی احتمالی آن، در بسیاری از موارد فاقد مطلوبیت نیز خواهد بود. روایاتی مانند «وَإِنْ عَصَوْكَ كُنْتُمْ قَدْ قَضَيْتُمْ مَا عَلَيْنَا» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۶۲؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۷۹) نیز ناظر به این معناست که وظیفه امر و نهی والدین، به معنای الزام به تحقق خارجی فعل توسط فرزند نیست، بلکه به انجام وظیفه ارشادی آنان در حد توان اشاره دارد.

به عنوان پیشنهاد عملی برای والدین، باید خاطر نشان کرد: وظیفه اصلی پدر و مادر، تربیت دینی، تبیین مستمراهمیت نماز، و ایجاد انگیزه در فرزندان برای اقامه آن در زمان بیداری است؛ به گونه‌ای که آنان خود انگیزه لازم برای بیدار شدن یا دست کم رضایت از بیدار شدن توسط والدین را پیدا کنند. در چنین حالتی، بیدار ماندن یا خواب ماندن اتفاقاً، تکلیفی مضاعف بر عهده والدین ایجاد نمی‌کند و به روند تربیت دینی فرزندان نیز لطمه‌ای وارد نمی‌سازد.

اما تا زمانی که چنین انگیزه و تربیتی در آنان شکل نگرفته و در برابر بیدار شدن توسط والدین مقاومت و ناسازگاری نشان می‌دهند، حداکثر رفتاری که در برخی موارد می‌توان برای والدین تجویز کرد یا آن را دارای مطلوبیت دانست، این است که به صرف بیدار کردن متعارف فرزند اکتفا کنند و ادامه امر را به خود او واگذار نمایند؛ زیرا پیگیری سخت‌گیرانه، نظارت مستمر و ورود به درگیری‌های رفتاری، نه تنها آثار تربیتی مطلوب ندارد، بلکه ممکن است پیامدهای منفی به دنبال داشته و از پشتوانه استدلال فقهی نیز برخوردار نباشد.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم (با استفاده از ترجمه حسین انصاریان).
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (بی تا). فتح الباری شرح صحیح البخاری. چاپ دوم. بیروت: دارالمعرفة.
۳. ابن حنبل، احمد بن محمد. (بی تا). مسند احمد. بیروت: دارصادر.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: نشر ادب الحوزة.
۶. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۳ق). عوالمی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة. تحقیق سید محمد مهدی مرعشی و مجتبی عراقی. قم: مطبعة سیدالشهدا.
۷. اراکی، محمد علی. (۱۴۱۳ق). کتاب الطهارة. قم: مؤسسه در راه حق.
۸. امام خمینی، سید روح الله (رهبر انقلاب و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران). (۱۳۶۳ش). تحریر الوسیلة. قم: نشر اسلامی.
۹. بحرانی، هاشم. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: مؤسسه البعثة.
۱۰. بکری دمیاطی، ابوبکر. (۱۴۱۸ق). إعانة الطالبین. بیروت: دارالفکر.
۱۱. بهجت، محمد تقی. (۱۴۲۸ق). استفتائات. قم: دفتر حضرت آیت الله بهجت.
۱۲. تبریزی، جواد. (بی تا). استفتائات جدید. قم: بی ناشر.
۱۳. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق). سنن الترمذی. بیروت: دارالفکر.
۱۴. تیممی مغربی، نعمان بن محمد. (۱۳۸۳ق). دعائم الاسلام. تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی. بی جا: دارالمعارف.
۱۵. حاجی ده آبادی، محمد علی. (۱۳۸۳ش). «درآمدی بر الزام فرزندان به تکالیف دینی». حوزة و دانشگاه، شماره ۴۰.
۱۶. حاکم حسکانی، عبیدالله بن احمد. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. بی جا: مؤسسه الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الاسلامی - مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة.
۱۷. حائری خراسانی، یوسف. (بی تا). مدارک العروة. نجف: مطبعة النعمان.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). هداية الأمة إلى أحكام الأئمة علیهم السلام. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۲۰. حکیم، سید محمد سعید. (۱۴۱۴ق). المحکم فی أصول الفقه. قم: مؤسسه النشر.
۲۱. حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۲۲. حوثی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحديث. بی جا: بی ناشر.
۲۳. دارقطنی، علی بن عمر. (۱۴۱۷ق). سنن الدارقطنی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۴. رافعی، عبد الکریم بن محمد. (بی تا). فتح العزیز. بیروت: دارالفکر.

- ٩٦ ..... آموزه‌های فقه عبادی، دورهٔ ٧، بهار و تابستان ١٤٠٥، ش ١٢
٢٥. رجایی، غلامعلی. (١٣٧٨ ش). *برداشت‌هایی از سیره امام خمینی* علیه السلام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
٢٦. زمخشری، محمود بن عمر. (بی تا). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقوال فی وجوه التأویل*. بی جا: منشورات البلاغة.
٢٧. سابق، سید. (بی تا). *فقه السنة*. قاهره: الفتح للإعلام العربی.
٢٨. سجستانی، سلیمان بن اشعث. (١٤١٠ ق). *سنن ابی داود*. بیروت: دارالفکر.
٢٩. سیف، علی اکبر. (١٣٧٩ ش). *تغییر رفتار و رفتار درمانی؛ نظریه‌ها و روش‌ها*. چاپ چهارم. تهران: نشر دوران.
٣٠. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (١٣٦٥ ق). *الدر المنثور*. بیروت: دارالمعرفة.
٣١. شریینی، محمد بن احمد. (١٣٧٧ ق). *معنی المحتاج*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٣٢. شریف رضی، محمد بن حسین. *نهج البلاغه*. ترجمه و شرح سید علی نقی فیض الاسلام.
٣٣. صافی گلپایگانی، لطف الله. (١٤١٧ ق). *جامع الأحکام*. قم: انتشارات حضرت معصومه علیها السلام.
٣٤. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (١٣٦٢ ش). *الخصال*. قم: جامعه مدرسین.
٣٥. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (١٣٨٦ ق). *علل الشرایع*. نجف: المكتبة الحیدریة.
٣٦. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (١٣٩٨ ق). *التوحید*. قم: جامعه مدرسین.
٣٧. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (١٤٠٤ ق الف). *عیون أخبار الرضا* علیه السلام. تحقیق حسین اعلمی. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٣٨. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (١٤٠٤ ق ب). *من لا یحضره الفقیه*. تحقیق علی اکبر غفاری. قم: جامعه المدرسین.
٣٩. طباطبایی، محمد حسین. (١٤١٧ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٤٠. طبرانی، سلیمان بن احمد. (بی تا). *المعجم الأوسط*. تحقیق ابراهیم حسینی. بی جا: دارالحرمین.
٤١. طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢ ش). *مجمع البیان*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
٤٢. طوسی، محمد بن حسن. (١٣٩٠ ش). *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
٤٣. طوسی، محمد بن حسن. (١٤٠٧ ق). *تهذیب الأحکام*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
٤٤. طوسی، محمد بن حسن. (١٤١٤ ق). *الأمالی*. قم: دارالثقافة.
٤٥. طوسی، محمد بن حسن. (١٤١٧ ق). *الخلاف*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٤٦. طوسی، محمد بن حسن. (١٤١٧ ق). *الفهرست*. بی جا: مؤسسة نشر الفقاهة.
٤٧. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٤٨. عظیم آبادی، محمد شمس الحق. (١٤١٥ ق). *عون المعبود شرح سنن أبی داود*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
٤٩. علامه حلی، حسن بن یوسف. (١٤١٩ ق). *نهاية الأحکام*. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
٥٠. عینی، محمود بن احمد. (بی تا). *عمدة القاری*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بررسی فقهی تکلیف والدین نسبت به بیدار کردن فرزندان برای نماز / جواد ایروانی ..... ۹۷

۵۱. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۷۹ش). *جامع المسائل؛ استفتائات*. بی جا: مهر.
۵۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۳۷۳ش). *کنز العرفان فی فقه القرآن*. قم: انتشارات مرتضوی.
۵۳. فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۴. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۵ق). *الجامع لأحكام القرآن*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۵۵. کریمیان، علی. (۱۳۹۵ش). «واکاوی مفهوم ضرب در احادیث تنبیه کودکان برای نماز». علوم حدیث، شماره ۸۲.
۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۷ش). *الکافی*. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۷. گلپایگانی، سید محمدرضا. (۱۴۰۹ق). *مجمع المسائل*. قم: دارالقرآن الکریم.
۵۸. گلپایگانی، سید محمدرضا. (۱۴۱۲ق). *الدر المنضود*. قم: دارالقرآن الکریم.
۵۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: مؤسسة الوفاء.
۶۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۱. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). *روضه المتقین*. تعلیق و اشراف سید حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی. بی جا: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانپور.
۶۲. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰ش). *أصول الفقه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۳ش). *تفسیر نمونه*. چاپ شانزدهم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). *استفتائات جدید*. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب عليه السلام.
۶۶. میلتن برگر، ریموند جی. (۱۳۸۱ش). *شیوه‌های تغییر رفتار*. ترجمه علی فتحی آشتیانی و هادی عظیمی آشتیانی. تهران: سمت.
۶۷. نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۷ش). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. تحقیق عباس قوچانی. چاپ سوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۸. نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۶۹. نووی، یحیی بن شرف. (بی تا). *المجموع فی شرح المهذب*. بیروت: دارالفکر.
۷۰. واحدی، علی بن احمد. (بی تا). *أسباب نزول القرآن*. تحقیق کمال بسیونی زغلول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۱. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی. (۱۳۶۹ش). *مجموعه ورام*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۷۲. همدانی، آقا رضا. (بی تا). *مصباح الفقیه*. بی جا: مکتبه الصدر.
۷۳. هیشمی، علی بن ابی بکر. (۱۴۰۸ق). *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*. بیروت: دارالکتب العلمیه.





## The Nature of Zakāt: From Shared Ownership (Ishā‘ah) to Value (Māliyat): A Jurisprudential Explanation of the Hybrid Theory of Partnership in Generic Value Within a Specific Asset

Fatemeh Alizadeh<sup>1</sup>   | Mansour Habibipour<sup>2</sup> | Ardavan Arzhang<sup>3</sup>

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Humanities, University of Yasouj, Yasouj, Iran. Email: [fat.alizadeh1352@gmail.com](mailto:fat.alizadeh1352@gmail.com)
2. PhD Student in Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Humanities, University of Yasouj, Yasouj, Iran. Email: [abdol21ab22@gmail.com](mailto:abdol21ab22@gmail.com)
3. Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Humanities, University of Yasouj, Yasouj, Iran. Email: [arzhang1345@gmail.com](mailto:arzhang1345@gmail.com)

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received: 6 December 2025

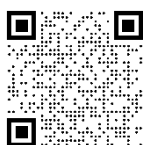
Revised: 3 January 2026

Accepted: 17 February 2026

Available online 19 February 2026

#### Keywords:

Zakāt, Nature of Zakāt Attachment, Zakāt Property, Partnership in Value, Generic Within a Specific Asset.



### ABSTRACT

This research examines the legal nature of how Zakāt attaches to property. The fundamental question is an analysis of the relationship and connection between the Zakāt property and the recipients: is this relationship merely a prescriptive ruling—the obligation of payment upon the owner—or a declaratory ruling—the creation of a real right for the recipient? This inquiry evaluates various possibilities regarding the manner of this attachment based on transmitted and rational evidence. Employing a descriptive-analytical method and a jurisprudential-*ijtihādī* approach, the research findings indicate that none of the absolute theories (purely prescriptive or purely real) are capable of providing a comprehensive and universally acceptable religious explanation or resolving the challenges. By applying the method of harmonizing evidences and emphasizing the unity of context, the theory of partnership in value—in the form of a generic within a specific asset—emerges as the main approach. Accordingly, Zakāt is understood as the right of recipients in the value (economic worth) of a portion of a specific asset, in the form of an unspecified share. This explanation both acknowledges the declaratory aspect of Zakāt and justifies flexibility in the method of payment (permissibility of paying the same asset or its monetary equivalent). Furthermore, it guarantees the financial rights of recipients and establishes a logical balance between the owner's authority and the recipients' rights. In addition, it is fully compatible with all eight categories of Zakāt expenditure.

**Cite this article:** Alizadeh, F.; Habibipour, M.; Arzhang, A. (2026). The Nature of Zakāt: From Shared Ownership (Ishā‘ah) to Value (Māliyat): A Jurisprudential Explanation of the Hybrid Theory of Partnership in Generic Value Within a Specific Asset. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 7(12), 99-126. <https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7879.1282>





## ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت: تبیین فقهی نظریه ترکیبی شرکت در مالیت کلی در معین

فاطمه علی‌زاده<sup>۱</sup> | منصور حبیبی پور<sup>۲</sup> | اردوان ارژنگ<sup>۳</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. رایانامه: [fat.alizadeh1352@gmail.com](mailto:fat.alizadeh1352@gmail.com)
۲. دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. رایانامه: [abdol21ab22@gmail.com](mailto:abdol21ab22@gmail.com)
۳. استاد، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. رایانامه: [arzhang1345@gmail.com](mailto:arzhang1345@gmail.com)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸</p> <p>تاریخ انتشار سرخط: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: زکات، ماهیت تعلق زکات، اموال زکوی، شراکت در مالیت، کلی در معین.</p> 	<p>این پژوهش به بررسی ماهیت حقوقی کیفیت تعلق زکات به اموال پرداخته است. پرسش اساسی آن، تحلیل رابطه و نسبت بین مال زکوی و مستحقان است: این رابطه صرفاً حکم تکلیفی (و جوب اداء برای مالک) است یا حکم وضعی (ایجاد حق عینی برای مستحق)؟ این جستار به ارزیابی احتمالات مختلف نحوه تعلق مذکور، بر اساس ادله نقلی و عقلی پرداخته است. مبتنی بر روش تحلیلی - توصیفی و رویکرد فقهی - اجتهادی، یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که هیچ‌یک از نظریه‌های مطلق (تکلیفی صرف یا عینی صرف) قادر به تبیین جامع و فراگیر شرعی و رفع چالش‌ها نیستند. با به‌کارگیری روش جمع بین ادله و تأکید بر وحدت سیاق، نظریه شراکت در مالیت به‌نحو کلی در معین، رهیافت اصلی خواهد بود. بر این اساس، زکات به‌مثابه حق مستحقان در مالیت (ارزش اقتصادی) بخشی از مال معین و در قالب سهمی کلی و نامعین است. این تبیین هم جنبه وضعی زکات را می‌پذیرد، هم انعطاف در شیوه اداء (جواز پرداخت عین یا قیمت) را توجیه می‌کند و همچنین حقوق مالی مستحقان را تضمین نموده و تعادلی منطقی بین اختیارات مالک و حقوق مستحق برقرار می‌سازد. افزون بر این، با تمامی مصارف هشت‌گانه زکات سازگاری کامل دارد.</p>

استناد: علی‌زاده، فاطمه؛ حبیبی پور، منصور؛ ارژنگ، اردوان. (۱۴۰۵). ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت: تبیین فقهی نظریه ترکیبی شرکت در مالیت کلی در معین. آموزه‌های فقه‌عبادی، ۱۲۷(۱۲)، ۹۹-۱۲۶. <https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7879.1282>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

## مقدمه

زکات، به عنوان یکی از آموزه‌های بنیادین فقه اسلامی، تنها یک عبادت مالی محض نیست، بلکه نهادی اجتماعی - اقتصادی با کارکردی دوگانه است؛ از یک سو، رابطه بنده با پروردگارا را سامان می‌بخشد و از سوی دیگر، پیوندهای اجتماعی و اقتصادی میان اعضای جامعه اسلامی را استحکام می‌بخشد. آیات متعدد قرآن کریم، زکات را در کنار دیگر آموزه‌های دینی قرار داده‌اند که این امر، نشان‌دهنده همسنگی و اهمیت ویژه آن است. هدف اصلی تشریح زکات، تنها رفع نیازهای ضروری فقرا نیست، بلکه پاک‌سازی نفس انسان از ذللت بخل و طمع و در نهایت، تحقق عدالت اجتماعی و تعادل اقتصادی در چارچوب ارزش‌های اسلامی است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۳).

با وجود قدمت بحث درباره ماهیت زکات، فقه امامیه در مقام تبیین کیفیت تعلق آن به اموال، با نوعی پارادوکس عملی مواجه است. از یک سو، روایات - به ویژه تعابیر دقیقی همچون حرف جرّ «فی» در نصاب - بر ثبوت نوعی حق عینی برای مستحقان دلالت دارند؛ حقی که با نظریه «کلی در معین» سازگاری بیشتری دارد و در عین حال، مالکیت مالک را نسبت به عین مال حفظ می‌کند. از سوی دیگر، التزام به چنین حق عینی‌ای در فضای اقتصادی معاصر، که بسیاری از دارایی‌ها ماهیتی غیرقابل تقسیم فیزیکی یافته‌اند - مانند سهام شرکت‌ها، دارایی‌های مبتنی بر ارزش‌گذاری تخصصی و مانند آن - انعطاف‌پذیری در پرداخت، از جمله پرداخت قیمت به جای عین، را دشوار یا حتی ناممکن می‌سازد. نظریه‌های پیشین نیز با نادیده گرفتن حق عینی مستحقان (مانند نظریه دین محض)، یا با ایجاد مشکلات عملی فراوان (مانند نظریه اشاعه)، نتوانسته‌اند میان قطعیت حق مستحقان و انعطاف در شیوه پرداخت، توازنی منسجم برقرار کنند.

با وجود اهمیت و وجوب زکات، یکی از مسائلی که مستقیماً بر نحوه اجرا و آثار حقوقی آن تأثیر می‌گذارد، چگونگی تعلق زکات به اموال است. هنگامی که گفته می‌شود زکات به مالی تعلق گرفته است، این پرسش مطرح می‌شود که دقیقاً چه

رابطه‌ای میان حق مستحقان و عین مال برقرار می‌شود. آیا این تعلق صرفاً تکلیفی بر عهده مالک است تا مقدار معینی از مال خود را جدا کرده و بپردازد، یا آنکه نوعی حق عینی برای مستحقان در خود مال ایجاد می‌کند؟

پاسخ به این پرسش، جهت دهنده بسیاری از مسائل فرعی دیگر است. برای مثال، اگر مالک پیش از جدا کردن و پرداخت زکات فوت کند، آیا زکات همانند یک دین از ترکه او پرداخت می‌شود، یا به دلیل آنکه سهم مستحقان پیش‌تر در مال تحقق یافته است، اساساً آن مقدار جزء ترکه محسوب نمی‌شود؟ همچنین این مسئله در بحث ضمان در صورت تلف مال مؤثر است. بدین معنا که اگر مال زکوی - مانند گوسفندان یک گله - بدون تقصیر مالک و بر اثر حادثه‌ای اتفاقی تلف شود، آیا مالک ضامن زکات آن خواهد بود؟ اگر تعلق زکات به معنای ایجاد حق در عین مال برای مستحقان باشد، سقوط ضمان با دشواری بیشتری قابل پذیرش خواهد بود.

این مسئله در کیفیت پرداخت نیز اثرگذار است. آیا مالک صرفاً باید عین همان اموال - مانند گندم یا گوسفند - را به عنوان زکات بپردازد، یا می‌تواند معادل نقدی یا کالایی دیگر را جایگزین کند؟ همچنین پس از تحقق وجوب زکات، آیا مالک می‌تواند در تمام مال خود آزادانه تصرف کند، یا تصرفات او منوط به حفظ و پرداخت حق مستحقان در مصارف هشت گانه زکات است؟

در برابر این پرسش‌ها، دیدگاه‌های فقهی گوناگونی مطرح شده است. این پژوهش در صدد است با واکاوی دقیق این نظریات، ادله هر یک را نقد و بررسی کرده و در نهایت، نگرش برگزیده را که بر پایه خوانشی خاص از ادله استوار است، تحلیل و تبیین نماید.

بایستگی ارائه تبیینی دقیق و مستدل از این مسئله، ضرورت انجام این تحقیق را آشکار می‌سازد. بسیاری از مسائل نوپدید در حوزه مالی، بدون برخورداری از مبنا و چارچوب نظری روشن درباره اصل تعلق زکات، قابل حل نیستند. همچنین فهم صحیح از ماهیت تعلق زکات، به مجریان و نهادهای جمع‌آوری زکات، مانند سازمان‌های خیریه و حکومت اسلامی، کمک می‌کند تا حقوق مستحقان را به درستی استیفا کرده و از تضییع آن جلوگیری نمایند. این امر، بیانگر ضرورت اجرایی و اجتماعی این بحث است.

ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت... / فاطمه علی زاده، منصور حبیبی پور واردوان ارژنگ .. ۱۰۳

علاوه بر این، برای تعیین دقیق تکلیف مالک و ایجاد شفافیت در فرآیند پرداخت، برخورداری از نظریه‌ای روشن ضروری است. روشن‌سازی بُعد اقتصادی مسئله نیز وجه دیگری از این ضرورت به شمار می‌رود؛ زیرا اگر زکات به عنوان حقی عینی برای فقرا در اموال ثروتمندان شناخته شود، می‌تواند به عنوان ابزاری برای توزیع ثروت در اقتصاد اسلامی عمل کرده و از انباشت بی‌ضابطه ثروت جلوگیری کند. این نگاه، زکات را از یک صدقه صرف به نظامی حقوقی و الزام‌آور تبدیل می‌سازد.

لزوم رفع ابهام از آرای فقهی نیز بر اهمیت این پژوهش می‌افزاید؛ زیرا گاه در میان فتاوا، نوعی تعارض یا ابهام در مسائل فرعی مشاهده می‌شود که ریشه در روشن نبودن مبانی نظری دارد. این تحقیق با ریشه‌یابی این مسئله، می‌تواند به رفع چنین تعارضاتی کمک کند.

شایان ذکر است که این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر است: تعلق زکات به اموال از منظر فقه اسلامی چگونه تبیین می‌شود و مستندات هر یک از نظریه‌های مطرح شده چیست؟ نقاط قوت و ضعف هر یک از این دیدگاه‌ها کدام است؟ آثار و پیامدهای فقهی - حقوقی پذیرش هر یک از این نظریه‌ها چیست؟ و در نهایت، نظریه برگزیده (مختار) در این زمینه کدام است؟

در خصوص پیشینه این موضوع، گفتنی است که موسوی خلیجی در «فقه الشیعه» بیشتر در چارچوب یک تکلیف مالی عبادی، بر ماهیت خمس تأکید می‌کند. این نگرش، تا حدی ناظر به آثار اجتماعی خمس نیز هست (موسوی خلیجی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۱۵)، اما کمتر به تحلیل دقیق ماهیت حقوقی رابطه ایجاد شده میان مال زکوی و مستحق و نیز آثار فقهی - حقوقی آن، مانند ضمان در صورت تلف یا حدود حق تصرف مالک، پرداخته است. از این رو، اثریاد شده، هر چند به عنوان منبعی جامع در فقه، بستر تاریخی و فقهی مناسبی برای بحث فراهم می‌آورد، پاسخ تفصیلی به پرسش اصلی این پژوهش، آن هم در حوزه زکات، ارائه نمی‌دهد.

هاشمی شاهرودی نیز با تمرکز بر این باب فقهی، به صورت بندی نظریه‌های مختلف پرداخته است. تحلیل وی نشان‌دهنده گذار از نگاه صرفاً تکلیفی و گرایش به شناسایی جنبه‌های وضعی زکات است (رک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲، ج ۲،

ص ۲۸۰). با این حال، در این اثر، تأکید اصلی بر استقصای آرا و ادله است و کمتر به ارائه نظریه‌ای ترکیبی و منسجم که بتواند به صورت نظام‌مند همه ابعاد مسئله و آثار فرعی آن را تبیین کند، پرداخته شده است.

در میان مقالات، نوشتاری با عنوان «تحلیل حقوقی حق مستحقین زکات» از نعمت‌اللّهی (۱۴۰۴ش)، از منظر حقوق موضوعه و حقوق عمومی به مسئله نزدیک می‌شود، اما تحلیل فقهی - اجتهادی عمیق درباره ماهیت اولیه این حق و چگونگی ایجاد آن در عین مال، محور اصلی آن نیست. نوآوری محوری این پژوهش، الحاق قید «شراکت در مالیت» به نظریه «کلی در معین» است. این تلفیق، مزایای حفظ حق عینی مستحقان را - که از چارچوب کلی در معین الهام می‌گیرد - با انعطاف‌پذیری عملی مورد نیاز برای شیوه‌های نوین پرداخت - که از مفهوم شراکت در مالیت استخراج می‌شود - پیوند می‌دهد. به بیان دیگر، این مقاله بیشتر به مرحله پس از تعلق و چگونگی استیفای حق می‌پردازد تا به حقیقت خود تعلق.

همچنین مقاله «پرداخت خمس، از حکم تکلیفی محض تا حکم وضعی اشاعه» به قلم فلاح و دیگران (۱۳۹۸ش)، هرچند به فریضه خمس اختصاص دارد و نه زکات، از حیث روش شناختی و مباحث ماهوی، شباهت‌هایی با بحث حاضر دارد. با وجود این، از آنجا که احکام، شرایط و مصارف خمس و زکات متفاوت است، نمی‌توان نتایج آن را به طور مستقیم به حوزه زکات تسری داد. از این رو، این مقاله نیز پاسخ مستقیمی به پرسش اصلی این پژوهش ارائه نمی‌کند.

در مقایسه با آثار پیش‌گفته، این پژوهش با تمرکز بر مسئله محور و دقیق، به طور ویژه به یک پرسش فقهی - حقوقی درباره کیفیت تعلق زکات به اموال می‌پردازد؛ پرسشی که می‌تواند منشأ حل بسیاری از مسائل فرعی باشد. افزون بر این، مقاله حاضر از رویکردی تحلیلی - تطبیقی و نظام‌مند برخوردار است؛ بدین معنا که با دسته‌بندی منظم همه نظریه‌های اصلی، بررسی ادله هر یک و نقد آن‌ها، خلأ موجود در آثار پیشین را که غالباً به صورت پراکنده به این موضوع پرداخته‌اند، پر می‌کند.

این پژوهش، فراتر از گردآوری صرف آرا، نظریه «شراکت در مالیت به نحو کلی در معین» را به عنوان دیدگاه برگزیده ارائه می‌کند. این رهیافت با بهره‌گیری از روش جمع

ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت... / فاطمه علی زاده، منصور حبیبی پور واردوان ارزشنگ .. ۱۰۵

میان ادله، می‌کوشد نقاط قوت نظریه‌های دیگر را در قالبی واحد ترکیب کرده و از نقاط ضعف آن‌ها پرهیز کند.

از دیگر ویژگی‌های این جستار، توجه هم‌زمان به مبانی نظری و آثار عملی است. بدین معنا که پژوهش حاضر تنها به بحث‌های نظری اکتفا نمی‌کند، بلکه پیامدهای عملی پذیرش هر دیدگاه را در مسائل فرعی، مانند ضمان در صورت تلف مال، حدود حق تصرف مالک و جواز پرداخت نقدی، به صورت تطبیقی بررسی کرده و نظریه‌ی مختار را بر اساس توانایی آن در توجیه منسجم و یکپارچه این احکام ارزیابی می‌کند. ویژگی دیگر این پژوهش، برخورداری از ظرفیت لازم برای مواجهه با مسائل مستحدثه است. چارچوب نظری پیشنهادی این مقاله می‌تواند مبنایی مناسب برای تحلیل مسائل نوپدید اقتصادی فراهم آورد؛ امری که در بسیاری از آثار پیشین کمتر به طور مستقیم مورد توجه قرار گرفته است.

در نتیجه، این پژوهش با پوشش خلاءهای موجود در پیشینه تحقیق، گامی فراتر نهاده و با ارائه تحلیلی نظام‌مند و نتیجه‌محور، در راستای غنای مباحث فقه اقتصادی و فراهم‌سازی مبانی مستحکم برای نظام اجرایی زکات حرکت می‌کند. امید است این تحقیق، هر چند اندک، در تبیین دقیق‌ترین فریضه الهی مؤثر افتد و زمینه‌ساز اجرای صحیح‌تر آن در نهایت، تحقق بخشی از آرمان‌های عدالت خواهانه اقتصاد اسلامی باشد.

ساختار این مقاله، پس از مقدمه، به بررسی ادله هریک از نظریه‌ها، نقد و تحلیل آن‌ها و در نهایت، استدلال برای نظریه برگزیده اختصاص دارد.

نظریه «شراکت در مالیت به نحو کلی در معین» به طور مستقیم در صدد رفع مهم‌ترین کاستی نظریه‌های پیشین است. برای نمونه، نظریه «کلی در معین» هر چند حق مالکیت مالک را حفظ می‌کند، در توجیه این مسئله که چرا می‌توان به جای عین مال، معادل ارزش آن را پرداخت کرد، با دشواری روبه‌رو است؛ زیرا قیمت، به خودی خود مصداق عینی همان کلی محسوب نمی‌شود.

نوآوری این پژوهش در افزودن عنصر «شراکت در مالیت» به نظریه کلی در معین است. بر اساس این تحلیل، مالک می‌تواند سهم مستحق را نه تنها از طریق پرداخت

خود مال - مانند همان گوسفند - بلکه بر اساس ارزش روز آن کالا (مالیت) نیز ادا کند. این ترکیب، از یک سواصالت حق عینی مستحقان را حفظ می‌کند و از سوی دیگر، انعطاف لازم برای پاسخ‌گویی به نیازهای اقتصاد معاصر را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، این نظریه ضمن حفظ ساختار حقوقی زکات به عنوان حقی ثابت برای مستحقان، مانع از آن می‌شود که زکات صرفاً به یک دین شخصی و بدهی معمولی تقلیل یابد.

## ۱. شناخت مفاهیم

### ۱-۱. واژه زکات

واژه «زکات» از ریشه ثلاثی مجرد «ز.ک.و» اشتقاق یافته که دلالت ذاتی بر مفاهیم «نمو»، «فزاینده‌گی» و «رشد» دارد. در منابع معتبر لغوی، این واژه عمدتاً بر دو محور اصلی «طهارت و پاکیزگی» و «توسعه و افزایش» متمرکز است. برخی نیز آن را به معنای «طهارت و پاک کردن» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۹۴). راغب با تأکید بر جنبه نمودن، اصل معنایی زکات را «رشد و نمو» می‌داند که منشأ آن برکت الهی است (راغب، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۴۵). طریحی با جمع‌بندی این دو جنبه، بیان می‌دارد که زکات هم به معنای «طهارت» است، زیرا نفس و مال را از آلودگی‌ها پاک می‌سازد، و هم به معنای «رشد و برکت» است، چراکه موجب فزونی و افزایش مال می‌شود (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰۵). ابن اثیر با توسعه این معناشناسی، دو مفهوم «برکت» و «مدح و ستایش» را نیز به آن می‌افزاید. به زعم وی، این دو معنا نیز در نهایت به همان دو مفهوم اصلی بازمی‌گردند؛ چراکه «برکت» مصداق عینی «رشد» است و «ستایش» نیز نوعی پاک‌سازی و تزکیه معنوی برای فرد ممدوح به شمار می‌آید (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۰۷). نکته شایان توجه در کلام ایشان، اطلاق واژه زکات هم بر عین (یعنی خود مال پرداختی) و هم بر فعل (یعنی عمل زکات دادن و تزکیه نمودن) است. این دوسویه بودن معنایی، تبیین‌کننده وجه مختلف زکات در منظومه فقهی - اعتقادی اسلام است.

ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت... / فاطمه علی زاده، منصور حبیبی پور واردوان ارزشنگ .. ۱۰۷

## ۱-۲. اصطلاح زکات

در اصطلاح فقهی، زکات به مثابه تکلیف مالی شرعی خاصی است که از سوی شارع مقدس بر اموال معینی، با شرایط مشخصی (مانند بلوغ نصاب و گذشت سال) و برای مصرف در مصارف هشت گانه مقرر شده است (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۳). هر چند مشهور آن است که اموال متعلق زکات شامل نقدین، غلات اربعه و انعام ثلاثه است، اما برخی، امکان توسعه زکات به موارد دیگر را نیز بررسی کرده اند (محقق گریمی، ۱۴۰۲، ص ۹۰).

هویت زکات دارای دو بُعد درهم تنیده «حقوقی - اجتماعی» و «عبادی - اخلاقی» است. از یک سو، زکات نوعی مالیات شرعی و درآمد عمومی نظام اسلامی (یا دست کم موجب کاهش بار از دوش نظام) محسوب می شود که دریافت، مدیریت و توزیع آن در جامعه اسلامی از وظایف حاکمیت است. از سوی دیگر، ماهیت آن عبادتی مالی است که صحت آن مشروط به قصد قربت می باشد. نکته مهم آن است که این شرط عبادی، زکات را از سایر مالیات های حکومتی متمایز می سازد؛ به گونه ای که در صورت فقدان نیت، عمل هر چند ممکن است از حیث حقوقی ادا شده تلقی شود، اما از نظر شرعی فاقد ارزش عبادی بوده و زکات واجد شرایط محسوب نمی گردد (مشکینی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۹).

## ۱-۳. اصطلاح کلی در معین

در تحلیل فقهی اموال، به چیزی که در خارج دارای مصداق شخصی و عینیت مشخص نیست، «کلی» اطلاق می شود. در مقابل، «شخصی» یا «معین» به چیزی گفته می شود که مصداق خارجی مشخصی دارد. حالت سوم نیز به نام «کلی در معین» وجود دارد که ترکیبی از این دو است (مرعی، ۱۴۱۳، ص ۱۷۲). این تقسیم بندی در مسئله زکات از اهمیت بالایی برخوردار است؛ زیرا در بسیاری از اموال زکوی، مانند غلات و ثمرات، ممکن است گفته شود زکات دهنده باید مقداری «کلی» (مانند یک دهم یا یک بیستم) را از مجموعه «معین» اموال خود جدا کرده و به عنوان زکات پرداخت نماید.

## ۲. مستحقان زکات (مصارف)؛ کیستی و چیستی

مستحقان دریافت زکات، به تصریح آیه ۶۰ سوره توبه، در هشت گروه (اصناف) مشخص شده‌اند: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

گروه اول، فقرا (نیازمندان) هستند؛ یعنی افرادی که فاقد مال کافی برای تأمین معاش سالانه خود و عائله تحت تکفل خویش‌اند. دسته دوم، مساکین (تهیدستان زمین‌گیر) هستند که به نظر می‌رسد از حیث معنا با عنوان فقیر متفاوت‌اند. این گروه وضعیتی سخت‌تر از فقرا دارند. این تفاوت در روایات نیز بازتاب یافته است (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۱۴۴). «مسکنت» به معنای فقر شدید و ناتوانی از کسب درآمد، حتی برای تأمین مایحتاج اولیه است. واژه شناسان (راغب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۱۷) و برخی مفسران نیز بر این تفاوت تأکید کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۳۱۰). فقیهان نیز این تغییر مفهومی را پذیرفته و فروعی را بر این تفاوت معنایی و مصداقی مترتب ساخته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۳۰۲).

صنف سوم، عاملین علیها (کارگزاران زکات) هستند؛ یعنی افرادی که از سوی حاکم برای جمع‌آوری و توزیع زکات منصوب می‌شوند. مؤلفه قلوبهم نیز از دیگر مصارف زکات است که شامل غیرمسلمانانی می‌شود که با پرداخت زکات به آنان، زمینه جلب محبت و تمایل قلبی‌شان به اسلام فراهم می‌گردد.

مصرف دیگر، «فی الرقاب» (در راه آزادی بردگان) است. این سهم صرف خرید و آزادسازی بردگان یا کمک به بردگانی می‌شود که در مسیر آزادی خویش قرار دارند. دسته دیگر، غارمین (بدهکاران) هستند؛ یعنی افرادی که به سبب حوادث پیش‌بینی نشده، زیر بار بدهی قرار گرفته‌اند و توانایی پرداخت آن را ندارند.

هفتمین مصرف با عنوان «فی سبیل الله» (در راه خدا) معرفی شده است. این عنوان عام، شامل همه امور خیریه و فعالیت‌های عام‌المنفعه‌ای می‌شود که به تقویت بنیه جامعه اسلامی منتهی گردد. «ابن السبیل» (درماندگان در سفر) نیز صنف دیگر است؛ این عنوان به مسافرانی اطلاق می‌شود که در غربت و دور از وطن، دارایی کافی

ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت... / فاطمه علی زاده، منصور حبیبی پور واردوان ارزشنگ .. ۱۰۹

برای بازگشت به محل سکونت خود ندارند (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۳۱۰-۳۱۱).  
وضع حکیمانۀ زکات و توجه به این اصناف و تشریح مصارف پیش گفته، نشان دهنده توجه عمیق شریعت اسلام به اقشار ضعیف و نیز ایجاد تعادل اجتماعی و اقتصادی در جامعه اسلامی است.

### ۳. تحلیل ماهیت تعلق زکات: بررسی دوگفتمان تکلیفی و وضعی

زکات به اموال معین و واجد نصاب (نقدین، انعام ثلاثه و غلات اربعه) تعلق می‌گیرد. اکنون پرسش اساسی آن است که ماهیت این تعلق چگونه تبیین می‌شود: آیا زکات صرفاً حکمی تکلیفی (و جوب ادای مال) است یا حکمی وضعی که موجب ایجاد حق می‌شود؟ در صورت دوم، این حق می‌تواند در قالب‌های مختلفی ظهور و بروز پیدا کند.

در گفتمان نخست (دیدگاه تکلیفی محض)، زکات فاقد هرگونه اثر وضعی دانسته شده و تنها به عنوان تکلیفی شرعی، بر عهده مالک قرار می‌گیرد تا مقدار معینی از مال خود را ادا کند. در این نگرش، مستحق تنها مجاز به دریافت است و هیچ‌گونه مالکیت یا حق عینی برای او ایجاد نمی‌شود. آثار فقهی این دیدگاه عبارت است از: جواز پرداخت از هر مال (حتی غیر عین زکوی) بدون نیاز به اذن مستحق، سقوط تکلیف در صورت تلف مال پیش از اداء، عدم وجود هرگونه محدودیت در تصرف یا فروش مال زکوی توسط مالک، و عدم ضمان منافع در صورت تأخیر در پرداخت. ثمره عملی این نظریه، سهولت و انعطاف در اجرای حکم برای مکلف است.

در مقابل، گفتمان دوم (دیدگاه وضعی)، زکات را موجب ایجاد حق عینی برای مستحقان می‌داند. بر اساس این دیدگاه، برای مستحقان، حقی در عین مال یا در مالیت آن ایجاد می‌شود که آثار حقوقی مشخصی بر جای می‌گذارد و ساختار منسجم‌تری برای حمایت از حق آنان فراهم می‌آورد. در عین حال، آثار فقهی این نظریه متفاوت است؛ از جمله اینکه پرداخت از غیر عین ممکن است نیازمند رضایت مستحق باشد، در صورت تلف مال، ضمان به نسبت قابل تصورات است،

تصرفات مالک در مال زکوی مقید به عدم تضييع حق مستحقان می‌شود، و نقل و انتقال مال زکوی نیز باید با رعایت حقوق ذی حق انجام گیرد.

انتخاب هریک از این دو دیدگاه، چارچوب حقوقی حاکم بر زکات را به طور بنیادین دگرگون می‌سازد. دیدگاه تکلیفی، با محوریت کارآمدی و رفع پیچیدگی‌های اجرائی، به کاهش بار عملی حکم می‌انجامد؛ در حالی که دیدگاه وضعی، با تأکید بر ضمانت اجرا و شفافیت حقوقی، امکان حمایت دقیق‌تر از حقوق مستحقان را فراهم می‌کند. این تمایز، نقش مهمی در تبیین نهادهای اقتصادی در نظام حقوق اسلامی دارد.

### ۳-۱. نظریه رویکرد عبادی محض (حکم تکلیفی صرف)

بر پایه این دیدگاه، زکات صرفاً حکمی تکلیفی است و هیچ‌گونه اثر وضعی - مانند ایجاد ملکیت یا حق در عین - بر آن مترتب نیست. استدلال این دیدگاه آن است که ادله شرعی صرفاً وجوب پرداخت مقدار معینی از مال را اثبات می‌کنند و دلیل معتبری بر ثبوت اثر وضعی وجود ندارد. بنابراین، با تمسک به اصل عدم در موارد شک، ماهیت زکات باید در چارچوب تکلیف محض تفسیر شود (میلانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۰).

بر اساس این نظریه، نتیجه عملی آن است که پرداخت زکات - اعم از عین یا قیمت - صرفاً امتثال یک تکلیف شرعی محسوب می‌شود و از حیث ماهیت، شباهت زیادی با زکات مستحب پیدا می‌کند. در این چارچوب، تعبیری مانند «حَقُّ معلوم» در آیه شریفه (معارج/۲۵) یا «حَقُّ الله» و «حَقُّ الفقرا» در روایات (رک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۸، ص ۳۳۲) ناظر به تأکید بر وجوب شرعی و بُعد اخلاقی حکم تفسیر می‌شوند، نه دلالت بر یک اثر وضعی مستقل.

با این حال، اشکال اساسی این نظریه آن است که در متون دینی، شواهد متعددی وجود دارد که از تحقق نوعی اثر وضعی در کنار حکم تکلیفی زکات حکایت دارد؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد وجوب پرداخت (حکم تکلیفی)، تابع وجود حقی پیشینی برای مستحقان است. به تعبیر دیگر، ادله نشان می‌دهند زکات صرفاً یک دستور اخلاقی - عبادی نیست، بلکه واجد ساختاری حقوقی - مالی است که

ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت... / فاطمه علی زاده، منصور حبیبی پور واردوان ارزشنگ .. ۱۱۱

تکلیف پرداخت، برآمده از آن ساختار می باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۸۰). این نکته، ضعف تفسیر تکلیفی محض را در تبیین جامع نصوص و نیز در پاسخ گویی به برخی فروع فقہی زکات آشکار می سازد.

### ۳-۲. نظریه دین وارگی زکات (تعلق به ذمه)

این نظریه، زکات را حکمی وضعی می داند که به صورت دین در ذمه مالک قرار می گیرد. بر این اساس، عین مال زکوی صرفاً منشأ اشتغال ذمه مالک به مقدار زکات است؛ مشابه آنچه در سایر دیون، ضمان ها یا مسئولیت های مالی (مانند اتلاف) رخ می دهد. به تعبیر دیگر، همان گونه که ذمه شخص در برابر طلبکار مشغول می شود، ذمه مالک نیز در برابر مستحقان زکات مشغول می گردد. این دیدگاه عمدتاً در آرای فقهای اهل سنت بازتاب یافته است (ر.ک: نووی، ۱۳۴۴، ج ۵، ص ۳۷۹).

با این حال، بر این تلقی اشکالاتی وارد است. نخست آنکه این دیدگاه از پشتوانه استدلالی قوی برخوردار نیست. در میان فقیهان امامیه، قائل مشهوری برای آن شناخته نشده و در آثار متقدمان و متأخران امامی، عدم پذیرش یا اعراض از این نظریه به وضوح مشاهده می شود (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۰۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۳۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۴۴؛ مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۷۵؛ بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۱۴۱؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۵۰؛ طباطبایی قمی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۵۱). حتی در فرض وجود قائل، این نظریه در زمره آرای شاذ و خارج از جریان غالب فقہی قرار می گیرد.

افزون بر این، این دیدگاه با ادله دال بر تعلق زکات به عین مال سازگار نیست. زیرا برخی نصوص نشان می دهند که زکات باید به گونه ای به عین مال مرتبط باشد که مأمور زکات بتواند آن را مستقیماً از خود مال جدا کند. این ارتباط به قدری وثیق است که مالک، پس از جداسازی زکات، می تواند در باقی مانده مال به طور صحیح تصرف نماید. همچنین در برخی روایات آمده است که اگر مالک پیش از ادای زکات با مال خود تجارت کند، مستحقان زکات در سود حاصل شریک خواهند بود (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۴۸۳-۴۸۹). افزون بر این، در فرض فروش عین پیش از ادای زکات، بر اساس همین ادله، اخذ زکات از خریدار نیز جایز دانسته شده است. روشن است که این احکام با فرض دین بودن زکات در ذمه - که ارتباطی با عین خاص ندارد - سازگار نیست.

اشکال دیگر این رویکرد، تعارض آن با ظاهر ادله ناظر بر شراکت است. این نظریه با ظاهر برخی نصوص که بر نوعی شراکت دلالت دارند، ناسازگار می‌نماید؛ از جمله روایت مشهور: «إِنَّ اللَّهَ أَشْرَكَ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ وَالْفُقَرَاءِ فِي الْأَمْوَالِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۵۴۵) که مفاد آن، ایجاد نوعی شراکت میان اغنیا و فقرا در اموال است. مفهوم شراکت، فراتر از یک دین صرف در ذمه بوده و نوعی رابطه عینی و اعتباری مشترک در مال را اقتضا می‌کند، در حالی که نظریه دین‌وارگی از چنین مؤلفه‌ای بی‌بهره است.

### ۳-۳. نظریه اشتراک عینی (ملکیت مشاع)

این نظریه به نوعی حق مداری و حکم وضعی در تبیین ماهیت تعلق زکات تمایل دارد. بر اساس آن، زکات به صورت کسر مشاع و به عنوان مالکیت مستقیم و عینی برای مستحقان در عین مال تعلق می‌گیرد. به بیان دیگر، با تحقق وجوب زکات، شراکت مشاعی میان مالک و مستحقان در خود عین مال ایجاد می‌شود. این دیدگاه با اقبال گروهی از فقیهان مواجه شده است (رک: علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۵).  
لوازم و آثار فقهی مترتب بر این نظریه قابل توجه است؛ از جمله: عدم جواز تصرف مالک در مال مشاع مگر با اذن حاکم شرع، لزوم تقسیم مال با تراضی طرفین، فضولی بودن معامله بدون رضایت شریک، وجوب پرداخت از عین مال یا تبادل آن با رضایت مشترک، اشتراک در ضمان تلف بدون تفریط، و نیز تعلق نماند و منافع به نسبت سهم هریک از شرکا.

مستندات نقلی قائلان به این نظریه عمدتاً بر دو پایه استوار است:

یک: روایت صحیحه برید بن معاویه. در این روایت، امیرالمؤمنین علی علیه السلام به مأمور زکات دستور تقسیم مال را می‌دهد و تصریح می‌فرماید: «... فَأَكْثَرُ ذَلِكَ الْمَالِ لَهٗ» (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۱۲۹). گویی این عبارت نشان می‌دهد تمام مال، ملک محض مالک نیست و دستور به تقسیم فیزیکی، مؤید افراز مال مشترک است. در پاسخ به اشکال مبتنی بر تعبیر «حق الله»، می‌توان گفت این تعبیر ناظر به اصل تشریح وجوب اداء است، نه خروج مال از ملکیت مالک. با این حال، این روایت به تنهایی دلیل قاطع بر اشاعه نیست؛ زیرا اولاً، تصور مالکیت مشاع برای همه مصارف هشت‌گانه (مانند فی سبیل الله) دشوار است؛ ثانیاً با جواز پرداخت بدل بدون اذن

ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت... / فاطمه علی زاده، منصور حبیبی پور واردوان ارژنگ .. ۱۱۳

مستحق سازگار نیست؛ وثالثاً با جریان اصل استصحاب بقای ملکیت در موارد شک نیز همخوانی ندارد (میلانی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۱۰).

دو روایات ناظر به اصل شراکت؛ مانند روایت «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ لِلْفُقَرَاءِ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ مَا يَكْفِيهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۴۹۷) و نیز «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَشْرَكَ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ وَالْفُقَرَاءِ فِي الْأَمْوَالِ فَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَصْرِفُوا إِلَى غَيْرِ شُرَكَائِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۵۴۵). بر این اساس، «لام» در برخی تعابیر دال بر تملیک، و «فی» دال بر ظرفیت و تعلق به خود مال (عین مال) است؛ همچنین تعبیر «أشرك» ظهور در ایجاد و تحقق شراکت دارد.

نقد و بررسی ادله نظریه شراکت نشان می دهد این استدلال ها خالی از مناقشه نیستند. تعبیر «جعل للفقراء» عام است و دلالت ذاتی بر ایجاد مالکیت ندارد و می تواند نشان دهنده نوعی اختصاص (صرف انتساب و نسبت) باشد که اعم از مالکیت است. این تعبیر می تواند ناظر به اصل تشریح حکم و جوب ادای زکات باشد، نه اثبات مالکیت؛ همان گونه که در روایات دیگر با تعابیر صریح تری مانند «فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الزَّكَاةَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ لِلْفُقَرَاءِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۵۵۶) بر اصل وجوب زکات تأکید شده است.

از سوی دیگر، اطلاق عنوان «فی الاموال» در روایت شراکت، شامل همه اموال است و اختصاصی به اموال زکوی ندارد، در حالی که موضوع بحث، تنها اموال مشمول زکات است. همچنین، تعبیر کلیدی «یصرفوا» به معنای مصرف کردن و صرف نمودن است، نه لزوماً تملیک و انتقال مالکیت؛ این تعبیر حتی با صدقات مستحبی نیز که لزوماً موجب انتقال مالکیت به معنای دقیق حقوقی نمی شوند، قابل جمع است.

مهم تر آنکه، شراکت حقیقی و عینی مستلزم مجموعه ای از آثار و احکام حقوقی مشخص است که در مورد مال زکوی قابل التزام نیست. از جمله: منع مالک از هرگونه تصرف در نصاب پس از تحقق وجوب زکات (مگر با اذن شریک)، وجوب پرداخت منافع حاصله در صورت تأخیر در اداء، و لزوم اذن شریک (مستحق) در صورت اراده پرداخت بدل یا قیمت. در حالی که فقیهان بر جواز تصرف مالک در مال خود حتی

پس از وجوب زکات، عدم وجوب ضمان منافع در صورت تأخیر (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۴۴) و جواز پرداخت از غیر عین بدون نیاز به اذن تأکید دارند (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۰۵).

افزون بر این، شراکت حقیقی با ماهیت برخی از مصارف هشت گانه زکات نیز سازگار نیست؛ به ویژه در مواردی مانند «فی سبیل الله» که عنوان یک مصرف است، نه ناظر به مالکیت شخص یا اشخاص معین. همچنین این نظریه با اصل وحدت سیاق در بیان احکام زکات واجب و مستحب در بسیاری از روایات ناسازگار است؛ زیرا شراکت به معنای حقیقی، در زکات مستحب نیز قابل تصویر نیست.

### ۳-۴. نظریه مالکیت نامعین (کلی در معین)

این نظریه با هدف ارائه بدیلی برای نظریه اشتراک عینی، مدعی است که مالکیت مستحقان نسبت به زکات به صورت کلی در معین تحقق می‌یابد؛ به این معنا که فرد و مصداق نامعینی از میان افراد و مصادیق یک مال معین (مانند یک گوسفند از چهل گوسفند) ملک مستحق می‌شود (بیزدی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۸۵؛ عراقی، ۱۳۶۱، ص ۱۸۳). برخی با استناد به تعبیر روایاتی چون «فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً» - که در آن فرد خاصی تعیین نشده است - و ظهور حرف جر «فی» در معنای ظرفیت (به معنای یکی در همان جمع، اما به صورت نامعین)، این دیدگاه را تأیید می‌کنند (رک: نراقی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۲۲۱؛ روحانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۰۶). گویی این ساختار زبانی حاکی از قرارگیری سهم زکات در درون اموال است، نه صرفاً دینی خارجی.

البته بر این نظریه هم از بعد فلسفی ایراد وارد است و هم از منظر فقهی. اشکال فلسفی آن است که «کلی در معین» فاقد مصداق عینی متعین در خارج است و امری انتزاعی و ذهنی محسوب می‌شود؛ حال آنکه تکالیف شرعی و مالکیت، نیازمند متعلق وجودی و مشخص هستند (مظاهری، ۱۳۹۵، ص ۲). از جهت فقهی نیز این نظریه با برخی احکام مسلم زکات، مانند جواز پرداخت قیمت یا پرداخت از مال دیگر، در تعارض است؛ زیرا اگر مالکیت مستحق تنها بر یکی از افراد آن مال معین تعلق گرفته باشد، پرداخت چیزی غیر از آن جمع چگونه می‌تواند موجب افرای ذمه شود؟ (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۲۶). این ناسازگاری، ضعف عمده این دیدگاه است.

### ۳-۵. نظریه شراکت ارزشی (شبهات به حق زوجه در ارث)

این نظریه در پی تبیین ماهیت زکات از طریق قیاس و تشبیه آن با حق زوجه در اموال غیرمنقول ترکه است. مطابق این دیدگاه، حق مستحقان زکات، مشابه حق الارث زوجه، به مالیت (ارزش مالی) اموال تعلق می‌گیرد، نه به عین آن‌ها. از آنجا که مالکیت و به تبع آن مالیت، از امور اعتباری عقلایی هستند، برای فقرا نیز مالیت بخشی از نصاب ثابت می‌شود. بر این اساس، پرداخت عین مال (مثلاً یک گوسفند) از آن جهت کفایت می‌کند که در واقع، پرداخت مالیت آن محسوب می‌شود. در این چارچوب، مالک و مستحقان در مالیت کل نصاب شریک هستند؛ همان‌گونه که زوجه و سایر ورثه در مالیت اموال غیرمنقول شریک‌اند. از منظر عرف، پرداخت چه به صورت عین و چه به صورت قیمت، هر دو مصداق پرداخت مالیت شیء شناخته می‌شوند. بنابراین، پرداخت قیمت نیز گویی خود عین پرداخت زکات است، نه اینکه بدل یا جایگزین آن تلقی شود.

گفتنی است اگرچه در این نظریه، زکات از جهاتی شبیه حق زن در ماترک است، اما نمی‌تواند تصویری کامل و خالی از اشکال ارائه دهد. ایراد اصلی در تفاوت سازوکار اجرا و اختیارات طرفین نهفته است که مشابهت کامل را مخدوش می‌سازد. در حق ارث زن، اگر ورثه از پرداخت سهم وی خودداری کنند، زن نمی‌تواند مستقیماً و بدون مراجعه به مرجع قضایی مال را تصاحب کند و تنها راه احقاق حق، مراجعه به قاضی و اخذ حکم اوست. همچنین اگر ورثه پیشنهاد دهند که عین مال (مانند خانه) را به زن بدهند، زن حق رد این پیشنهاد را دارد و می‌تواند قیمت آن را مطالبه کند. در مورد زکات نیز مالک (مکلف) اختیار تام دارد؛ وی می‌تواند هم عین را بپردازد و هم معادل نقدی آن را ادا کند. از سوی دیگر، مستحقان زکات نیز معمولاً اختیار دارند و می‌توانند در صورت پیشنهاد مالک، عین یا قیمت را بپذیرند (میلانی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۲۲۶). این تفاوت‌های ماهوی در سازوکار اجرایی، اختیارات تصرف و شیوه مطالبه حق نشان می‌دهد که تشبیه زکات به حق ارث زن نمی‌تواند تبیین‌کننده‌ای جامع و دقیق از ماهیت حقوقی زکات باشد و تنها می‌تواند بیانگر تشابهی جزئی در بُعد تعلق به ارزش باشد.

### ۳-۶. نظریه شراکت در مالیت

این نظریه با ارائه تحلیلی یکپارچه از نصوص به ظاهر متعارض، مدعی است که زکات به صورت شراکت در مالیت (ارزش اقتصادی) مال تعلق می‌گیرد، نه شراکت در عین خارجی. ابتناى این رویکرد بر قرینه وحدت سیاق احکام زکات است که از روایاتی چون «إِنَّ اللَّهَ أَشْرَكَ بَيْنَ الْأَعْنِيَاءِ وَالْفُقَرَاءِ فِي الْأَمْوَالِ» استنباط می‌شود و ضرورت ارائه تبیینی واحد برای همه اموال زکوی را ایجاب می‌کند. این تبیین واحد، با رفع تعارض ظاهری میان دیدگاه‌های گوناگون، مانند اشاعه، کلی در معین و تعبیر «فِي كُلِّ حَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ»، ممکن می‌شود.

براین اساس، حق مستحق، حقی مشاع بر بخشی از ارزش کل مال است، نه مالکیت عین خاص. این تحلیل، انعطاف در اداء را توجیه می‌کند؛ بدین معنا که مالک مجاز است سهم ارزشی را به صورت عین جدا شده یا قیمت معادل آن پرداخت کند، بدون آنکه به اذن مستحق نیاز داشته باشد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۳، ص ۳۸۴؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۹۰). تمایز کلیدی این نظریه با حق الارث زن در قابلیت اسقاط حق با تلف مال است؛ زیرا با زوال مالیت، موضوع شراکت نیز منتفی می‌شود. همچنین، برخلاف ارث که تملک عین منوط به شرایطی است، در اینجا دریافت عین یا قیمت، هر دو به اختیار مالک جایز است.

### ۳-۷. نظریه التزام مالی تعین (شبهت به حق طلبکار از میت)

در این دیدگاه، زکات حقی مالی است که مستقیماً به عین مال زکوی تعلق می‌گیرد و از این حیث، مشابه حق طلبکاران نسبت به ترکه متوفی دانسته می‌شود. همان‌گونه که در حقوق ارث، دیون متوفی باید از اصل ترکه ادا شود و این دیون تعلق عینی به اموال باقی مانده دارد، زکات نیز از اصل عین مال زکوی برداشته می‌شود. تأکید اصلی این نظریه بر آن است که این تعلق، تعلق ذمه‌ای محض (یعنی ایجاد دین بر ذمه شخص مالک) نیست، بلکه حقی است که موضوع آن، عین مال مشخص است. با این حال، از آنجا که این حق کلی است (همانند ماهیت دین)، می‌توان آن را از مال دیگری نیز ادا کرد، بدون آنکه این امر منافاتی با عینی بودن حق

ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت... / فاطمه علی زاده، منصور حبیبی پور واردوان ارزشنگ .. ۱۱۷

داشته باشد (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۲۸). به عبارت دیگر، مستند به مجموعه آیات و روایات، حقی لازم و شأنی (بالقوه) برای مستحقان در اموال اغنیا ثابت می شود که مشابه حق طلبکار برترکه متوفی است، با این ویژگی که این حق ناظر به شخص معین نیست، بلکه به مال تعلق گرفته است (همدانی، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۲۵۳).

شایان ذکر است که اشکال اصلی این نظریه، عدم تشابه کامل زکات با حق طلبکار از میت است؛ زیرا در مسئله ترکه، اگر بخشی از دارایی متوفی بدون تقصیر ورثه تلف شود و مقدار باقی مانده معادل یا حتی بیش از میزان بدهی ها باشد، تمام دین به قوت خود باقی می ماند و طلبکاران در این ضرر شریک نمی شوند و می توانند تمام طلب خود را از باقی مانده ترکه وصول کنند. در حالی که در زکات، با تلف بخشی از نصاب (بدون تفریط مالک)، مقدار زکات به نسبت قسمت باقی مانده کاهش می یابد و ضرر به نسبت میان مالک و مستحق تقسیم می شود. این تفاوت بنیادین نشان می دهد که حق مستحق زکات ارتباط وثیق تری با عین مال خاص دارد تا حق طلبکار برترکه که بیشتر جنبه دینی بر ذمه دارد (میلانی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۲۵؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۲۸).

### ۳-۸. نظریه التزام کیفی - مالی (شبهت به دیه)

این نظریه، زکات را حقی مالی می داند که به عین تعلق دارد و از این جهت، مشابه حق مالی مجنی علیه (یا اولیای دم) نسبت به دیه تلقی می شود که بر ذمه جانی مستقر می گردد. استدلال اصلی این دیدگاه بروحدهت حکم مصارف هشت گانه زکات مبتنی است؛ بدین معنا که از آنجا که یکی از مصارف مهم زکات، عنوان «فی سبیل الله» است که ماهیتاً غیرقابل تملک شخصی است (زیرا نمی توان آن را به مالکیت فرد خاصی درآورد)، و با فرض یکسان بودن کیفیت تعلق برای همه مصارف هشت گانه، نتیجه گرفته می شود که ماهیت زکات در سایر مصارف نیز تملک بردار نیست. بنابراین، زکات حقی است شبیه به حق الرّهانه یا حق دیه که در آن ها برای دارنده حق، مالکیت عینی بر مال ایجاد نمی شود، بلکه حق استفاده یا حق دریافت مالی معین جعل شده است (بروجردی، ۱۴۲۶، ص ۲۶۳).

این مقایسه از چند جهت مورد مناقشه و نقد قرار گرفته است. اگر منظور از

شباهت، صرفاً اشتراک در برخی آثار فرعی و نتایج (مانند سقوط هر دو با زوال موضوع) باشد، این اشتراک اگرچه ممکن است، اما برای اثبات همسانی ماهوی کافی نیست. اما اگر ادعا بر تشابه ماهوی کامل و این همانی حقیقت باشد، با توجه به تفاوت‌های بنیادین دو باب زکات و دیه، قابل دفاع به نظر نمی‌رسد (بروجردی، ۱۴۲۶، ص ۲۶۵).

اولاً، در مبنا و غایت تفاوت وجود دارد. زکات یک تکلیف مالی عبادی - اجتماعی با اهدافی چون تطهیر مال، رشد اخلاقی مالک و رفع نیازمندان است که با تلف موضوع (نصاب) ساقط می‌شود؛ در حالی که دیه، ضمانت اجرای کیفری و وسیله‌ای برای جبران خسارت بدنی است که به ذمه شخص جانی به عنوان مسئولیتی شخصی تعلق می‌گیرد و تنها با مرگ وی ساقط می‌شود.

تفاوت دیگر در ماهیت حقوقی آن دو است. ادله زکات حاکی از حق مالی بر عین (نظیر حق مشاع) است که با تلف عین، خودبه‌خود از بین می‌رود؛ اما دیه، دینی بر ذمه شخص است که ماهیتاً تعهدی شخصی محسوب می‌شود و با تلف اموال جانی ساقط نمی‌گردد. از سوی دیگر، در شرایط تعلق نیز تفاوت دارند. تعلق زکات منوط به تحقق نصاب خاص و سپری شدن حول (سال قمری) است؛ در حالی که تعلق دیه تنها به وقوع جنایت وابسته است و ارتباطی به زمان یا دارایی خاصی ندارد.

### ۳-۹. وثیقه مالی (شباهت به حق الرّهانه)

بر اساس این دیدگاه، مستحقان زکات دارای سلطنت و حقی بر مال زکوی هستند که در صورت امتناع مالک از پرداخت، امکان وصول آن از طریق حاکم یا به طور مستقیم فراهم است. این سلطنت، مشابه حق الرّهانه (سلطنت مرتهن بر مال مرهون) است که در عقد رهن، وسیله‌ای برای تضمین و وصول طلب مرتهن محسوب می‌شود (بحرالعلوم، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۱؛ شهید اول، ۱۴۳۰، ج ۱۲، ص ۲۹۷).

اشکالات وارد بر این نظریه، از جمله آن است که ماهیت این دو با یکدیگر متفاوت است؛ زیرا در عقد رهن، مالکیت عین مرهون همواره نزد رهن (مالک) باقی می‌ماند و مال صرفاً به عنوان وثیقه و ابزار تضمین به کار می‌رود. مرتهن فاقد حق تصرف مالکانه (مانند فروش یا انتفاع کامل) است، مگر در صورت تحقق شرایط

ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت... / فاطمه علی زاده، منصور حبیبی پور واردوان ارژنگ .. ۱۱۹

خاص مقرر در عقد. در حالی که به نظر می رسد زکات، حقی مالی و مستقل است که به خود عین تعلق می گیرد، نه صرفاً وثیقه ای برای دین یا تعهدی دیگر (میلانی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۲۵). مخالفت با ظاهر ادله شراکت، ایراد دیگر این نگرش است. این نظریه با ظاهر صریح روایت شراکت «إِنَّ اللَّهَ أَشْرَكَ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ وَالْفُقَرَاءِ فِي الْأَمْوَالِ» که دلالت بر نوعی اشتراک و دخالت در مال دارد، ناسازگار به نظر می رسد؛ زیرا وثیقه بودن، مفهوم شراکت را افاده نمی کند.

ایراد دیگر این رویکرد در فرض انتقال مال آشکار می شود؛ زیرا در صورت فروش مال زکوی پیش از ادای زکات، اخذ زکات از خریدار جایز است. این حکم با ماهیت وثیقه، که معمولاً با انتقال مال به شخص ثالث منتفی می شود یا مستلزم شرایط جدیدی است، سازگاری کامل ندارد (شهید اول، ۱۴۳۰، ج ۱۲، ص ۲۹۷).

اشکال دیگر، تفاوت در تقسیم ضرر است. در زکات، تلف بخشی از مال بدون تقصیر مالک، موجب تقسیم ضرر به نسبت میان مالک و مستحق می شود؛ حال آنکه در رهن، تلف مال مرهون (به شرط عدم تقصیر مرتهن)، تمام خسارت را بر رهن (مالک) تحمیل می کند و مرتهن در آن شریک نیست؛ زیرا مال مرهون در حکم وثیقه و متعلق به رهن است (علوی گرگانی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۶۹).

### ۳-۱۰. نظریه التزام عبادی (شبهت به حق نذری)

این نظریه با ارائه مقایسه ای فقهی، ماهیت زکات را مشابه حق نذری برای مستحق (منذور له) تبیین می کند. بر این اساس، همان گونه که شخص با نذر کردن مالی خاص (مانند یک گوسفند) برای فقیر، حقی را برای وی نسبت به آن مال ایجاد می کند (موسوی خلیفالی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۵)، وجوب زکات نیز از سوی شارع مقدس، حکم وضعی ثبوتی را در پی دارد؛ به این معنا که با تحقق شرایط وجوب، حقی در مال زکوی برای مستحقان ثابت می شود که به صورت ملکیت آنان تفسیر می گردد و با پرداخت، این حق استیفا می شود. در حقیقت، حکم تکلیفی وجوب ادای زکات، خود منشأ ثبوت حق عینی برای ذی حق می شود.

اما این تشبیه و استناد به ماهیت نذر، از چند جهت محل مناقشه و خدشه است. اشکال بنیادین در عدم تساوی شرایط اداء نهفته است. در نذر، اصل بر آن

است که باید عین مشخص و منذور پرداخت شود و دادن مال دیگر، مصداق وفای به نذر محسوب نمی‌شود. این در حالی است که در باب زکات، پرداخت از مال دیگر (غیر از عین مال زکوی) یا پرداخت قیمت معادل جایز است (میلانی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۲۵؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۵۰). این تفاوت جوهری در شیوه اجرا، قیاس را مخدوش می‌سازد.

افزون بر این، خود ماهیت نذر نزد فقها محل اختلاف تفسیری است و تنها بر مبنای یکی از چندین تفسیر ممکن می‌توان از ایجاد مالکیت سخن گفت. تنها بر اساس دیدگاهی که نذر را موجب ایجاد مالکیت (آن هم برای خداوند) می‌داند، می‌توان نوعی مشابهت را تصور کرد؛ در حالی که در سه دیدگاه دیگر، نذر حق مالکانه عینی برای منذور له ایجاد نمی‌کند و صرفاً وجوب وفای به تعهد را برای ناذر به همراه دارد.<sup>۱</sup> بنابراین، استناد به نذر برای اثبات مالکیت مستحقان زکات، متکی بر پذیرش تفسیری خاص و مورد اختلاف از نذر است و از این رو، این قیاس پذیرفتنی نیست و از استحکام استدلالی کافی برخوردار نمی‌باشد.

### ۳-۱۱. نظریه (برگزیده): شرکت در مالیت به نحو کلی در معین

این نظریه که به عنوان دیدگاهی جامع، متوازن و برگزیده ارائه می‌شود، حاصل جمع‌بندی نظام مند ادله نقلی و عقلی و به کارگیری روش فقهی جمع بین ادله است. این رویکرد با پرهیز از تفسیر تک بعدی و تعارض آفرین، خوانشی یکپارچه و منسجم از نصوص مرتبط ارائه می‌دهد که می‌تواند تبیین‌کننده احکام گوناگون زکات باشد.

یک: استدلال نقلی (جمع بین روایات): این نظریه بر سه پایه روایی استوار است

که هر یک، جنبه‌ای از حقیقت زکات را روشن می‌سازد:

روایت شراکت: «إِنَّ اللَّهَ أَشْرَكَ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ وَالْفُقَرَاءِ فِي الْأَمْوَالِ». این روایت، اصل

---

۱. در مورد ماهیت نذر و اثر آن سه نگرش دیگر وجود دارد: نگرش التزامی (محدودکننده): نذر به معنای ایجاد التزام و ممنوعیت شرعی برای ناذر است، به گونه‌ای که وی را از استفاده از آن مال یا عمل در غیر مورد نذر منع می‌کند. نگرش عهدی (پیمانی): نذر به مثابه انعقاد پیمان و عهدی میان ناذر و خداوند است. نگرش التزام شخصی: نذر صرفاً ایجاد تکلیف و تعهدی شخصی و درونی است که ناذر بر عهده خود می‌گذارد. (نک: منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۲۹).

ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت... / فاطمه علی زاده، منصور حبیبی پور واردوان ارزشنگ .. ۱۲۱

جنبه وضعی و حق مدار زکات را به روشنی ثابت می‌کند. دلالت آن فراتر از یک حکم تکلیفی صرف (وجوب بذل) است و نشان می‌دهد که زکات موجب ایجاد رابطه‌ای مالی و حقیقی برای مستحقان در اموال اغنیا می‌شود. این شراکت، امری واقعی و مجعول از سوی شارع است؛ اما نه به معنای اشاعه حقیقی در عین فیزیکی و مادی، بلکه به معنای شراکت در مالیت و ارزش اقتصادی مال.

روایت کلی در معین: روایت مشهور «فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاءَةً شَاءَةً» برایین معنا دلالت دارد؛ زیرا حرف جر «فی» در این ساختار، دلالتی قوی بر ظرفیت دارد و نشان می‌دهد که زکات به عنوان جزئی نامعین (کلی) در درون مال معین قرار گرفته است. این تعبیر با نظریه شرکت در مالیت کاملاً سازگار است؛ زیرا اجازه می‌دهد هر فرد و مصداقی از افراد و مصداقی مال که واجد ارزش سهم زکات باشد، به عنوان مصداق آن کلی پرداخت شود و برائت ذمه حاصل گردد.

روایت دال بر معیار ارزشی: مانند «فِي كُلِّ خَمْسَةِ مِنَ الْإِبِلِ شَاءَةً». در این عبارت، معیار محاسبه، ارزش مالی است (زکات پنج شتر معادل یک گوسفند است)، نه صرفاً عین یا تعداد واحدهای همگون. این روایت، جنبه مالیت محور بودن حق زکات را تقویت می‌کند و نشان می‌دهد که موضوع حق، سهمی از ارزش کل مال است، نه عین خارجی خاص.

دو: خردپذیری: این نظریه با اصل وحدت و یکدستی کیفیت تعلق زکات به انواع مختلف اموال (نقدین، غلات و انعام) سازگاری کامل دارد. همچنین، از اشکالات عملی و پیچیدگی‌های اجرایی نظریه‌هایی مانند «اشاعه» (مانند مشکلات تقسیم فیزیکی و لزوم اذن در تصرفات) اجتناب می‌ورزد و از کارآمدی بیشتری برخوردار است.

سه: برتری نسبت به دیگر نظریه‌ها: این نظریه ترکیبی، اشکالات وارد بر نظریه‌های پیشین را برطرف می‌سازد. در برابر دیدگاه تکلیفی محض، جنبه وضعی و حق مالی زکات را از طریق روایت شراکت حفظ می‌کند. در برابر نظریه کسر مشاع (اشاعه)، با تأکید بر «کلی بودن» و «مالیت محوری»، محدودیت‌های شدید تصرفی و موانع عملی آن را ندارد. در برابر نظریه کلی در معین محض، با افزودن مفهوم «شراکت در مالیت»،

توجیه مناسبی برای جواز پرداخت قیمت و نیز تقسیم ضرر در صورت تلف ارائه می‌دهد. در برابر نظریه شراکت در مالیت محض نیز با حفظ چارچوب کلی در معین، ارتباط حق را با عین خاص حفظ می‌کند و از تبدیل شدن زکات به صرف دین ذمی و قطع رابطه با مال معین جلوگیری می‌نماید.

#### ۴. آثار فقهی و کاربردی رهیافت برگزیده

مالک می‌تواند هم عین (به عنوان مصداق تحقق یافته آن کلی) و هم قیمت معادل (به عنوان مصداق مستقیم مالیت) را بپردازد. این امر با نظام‌های اقتصادی نوین و سهولت اجرا سازگاری کامل دارد؛ به عبارت دیگر، پرداخت انعطاف پذیر می‌شود. افزون بر این، در صورت تلف مال بدون تفریط، ضربه نسبت سهام مالیت بین مالک و مستحق تقسیم می‌شود؛ زیرا هر دو در ارزش آن شریک‌اند.

همچنین مالک می‌تواند در کل عین مال تصرف نماید؛ زیرا شراکت، مشاع در عین فیزیکی نیست، بلکه حقی بر بخشی از ارزش آن است. البته این تصرفات نباید به نحوی باشد که امکان استیفای حق مستحق را سلب کند. ضمناً این تفسیر به صورت یکسان و منسجم بر تمامی اموال زکوی (اعم از نقدین، غلات، انعام و مواشی) قابل انطباق است. علاوه بر این، با تمام مصارف سازگار است. برخلاف برخی نگرش‌ها که فقط برای مصرف فقرا قابل تصورند، این رویکرد برای تمامی مصارف هشت گانه زکات (از جمله فی سبیل الله و آزاد کردن بنده) کاربرد دارد؛ زیرا در همه این موارد، حقی از ارزش مال برای آن مصرف خاص مقرر شده است.

اثر دیگر این نظریه، پاسداشت و حفظ حقوق مستحقان است؛ چراکه با پذیرش جنبه وضعی و حق مالی، پایه‌ای محکم برای مطالبه حقوقی مستحقان در صورت امتناع مالک فراهم می‌آورد. مستحق می‌تواند با مراجعه به حاکم شرع، سهم ارزشی خود را از مال مطالبه نماید.

بنابراین، نظریه شرکت در مالیت به نحو کلی در معین، به عنوان دیدگاه برگزیده، رویکردی جامع، متعادل و منطبق با نصوص است که با جمع‌بندی ادله نقلی (روایات سه گانه پیشین) و ملاحظات عقلی، حقوق مالک (در انعطاف پرداخت و

ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت... / فاطمه علی زاده، منصور حبیبی پور واردوان ارژنگ .. ۱۲۳

تصرف) و حقوق مستحقان (در ثبوت حق مالی) را هم زمان و به صورت متوازن تأمین می‌کند. این نظریه، زکات را از یک تکلیف فردی محض به نهادی مالی - اجتماعی با پشتوانه حقوقی مستحکم ارتقا می‌دهد و با اهداف عالی اسلامی در تطهیر اموال، تحقق عدالت توزیعی، رفع نیازهای جامعه و تقویت انسجام اجتماعی همسویی کامل دارد. این تبیین می‌تواند مبنایی استوار برای پاسخ‌گویی به مسائل مستحدثه و توسعه نظریه پردازی در حوزه اقتصاد اسلامی فراهم کند.

### نتیجه‌گیری

بررسی عمیق و تحلیل فقهی کیفیت تعلق زکات به اموال، که محور اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد، آشکار می‌سازد که این حکم شرعی فراتر از یک تکلیف مالی صرف یا یک حق عینی بسیط است. زکات در منظومه فقه اسلامی، جایگاهی دوسویه دارد: از سویی، حکمی تکلیفی (و خوب) است که بر عهده مالک نهاده شده و از سوی دیگر، حکمی وضعی ایجاد می‌کند که مستقیماً به عین اموال تعلق می‌گیرد و حقی مالی را برای مستحقان پدید می‌آورد. این پژوهش با واکاوی ادله و احصاء آراء و استدلال‌های فقهای امامیه و با نگاهی تحلیلی - انتقادی به طیف رویکردها، به این نتیجه رهنمون شد که دقیق‌ترین تبیین از ماهیت زکات که با مجموعه روایات سازگاری بیشتری دارد و از عهده حل تعارض‌های ظاهری و اشکالات عملی برمی‌آید، نظریه شراکت در مالیت به نحو کلی در معین است.

بر اساس این دیدگاه، زکات نه به صورت ملکیت مشاع حقیقی بر عین خارجی است که تمام احکام اشاعه را به دنبال داشته باشد، و نه به صورت دین محض بر ذمه است که هیچ پیوندی با عین خاص نداشته باشد، و نه صرفاً و خوب بذل تکلیفی است که فاقد هرگونه اثر وضعی باشد؛ بلکه ماهیت آن، حقی مالی است که به ارزش اقتصادی (مالیت) بخش معینی از مال تعلق گرفته و به شکل کلی (احد افراد غیر معین) در آن مال معین تحقق می‌یابد.

این تحلیل مبتنی بر جمع بین ادله است. روایت شراکت ((إِنَّ اللَّهَ أَشْرَكَ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ وَالْفُقَرَاءِ فِي الْأَمْوَالِ)) اصل جنبه وضعی و حق مدار زکات و شریک بودن فقرا

در اموال را ثابت می‌کند. عبارت «فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَأَةً شَأَةً» با حرف جر «فی» دال بر ظرفیت، نشان دهنده تعلق به مال معین اما به شکل کلی (یک گوسفند نامعین از چهل گوسفند) است. و تعبیرهایی چون «فِي كُلِّ خَمْسَةِ مِنَ الْإِبِلِ شَأَةً»، که در آن معیار، نسبت ارزشی است، مؤید مرکزیت مفهوم مالیت در این تعلق است.

آثار و امتیازات این نظریه را می‌توان در چند محور کلی ترسیم نمود:

یکی از آثار این دیدگاه آن است که به طور هم‌زمان، حق انتخاب مالک در پرداخت عین مشخص یا معادل نقدی (قیمت) را توجیه می‌کند و در عین حال، حق مستحق را نیز به عنوان طلبکاری که حقی بر مالیت دارد حفظ می‌نماید. این ویژگی، اجرای زکات را در اقتصادهای پیچیده امروزی که نقدینگی نقش محوری دارد، به طور قابل توجهی تسهیل می‌کند.

اثر دیگر این نظریه آن است که در صورت تلف مال بدون تفریط، به تقسیم ضرر به نسبت سهم مالیت میان مالک و مستحق حکم می‌دهد. این حکم، عادلانه‌تر از نگرش‌های تکلیفی محض (که تمام ضرر را بر مالک تحمیل می‌کنند) یا برخی نظریه‌های عینی محض ارزیابی می‌شود.

سوم، این نظریه تعادل منطقی میان حقوق مالک و مستحق برقرار می‌کند؛ زیرا از یک سو با نفی اشاعه حقیقی، حق تصرف مالک را در کل مال (پیش از جداسازی) به رسمیت می‌شناسد و از سوی دیگر، با اثبات حق وضعی، ضمانت اجرای حقوقی برای مطالبه مستحق در صورت امتناع مالک ایجاد می‌کند. این تعادل، کارآمدی نظام زکات را افزایش می‌دهد.

چهارم، جامعیت و شمول از دیگر ویژگی‌های آن است. این تفسیر به صورت واحد و یکسان بر تمامی اموال زکوی (نقدین، انعام، غلات) و نیز تمامی مصارف هشت‌گانه زکات (از فقرا و مساکین تا فی سبیل الله و ابن السبیل) قابل انطباق است؛ در حالی که برخی نظریات تنها در موارد قابل تملک شخصی (مانند فقرا) قابل تصورند، نه در برخی مصارف مانند فی سبیل الله.

در نهایت، این تحلیل فقهی نشان می‌دهد که زکات به عنوان یک رکن اقتصادی اسلام، نهادی هوشمند و پویا است. ماهیت شراکت در مالیت به نحو کلی در معین،

ماهیت زکات؛ از اشاعه تا مالیت... / فاطمه علی زاده، منصور حبیبی پور واردوان ارژنگ .. ۱۲۵

آن را از یک هدیه داوطلبانه یا مالیات صرفاً حکومتی متمایز ساخته و به آن چارچوبی حقوقی مستحکم و در عین حال کاربردی می بخشد. این چارچوب، ضمن حفظ جنبه عبادی و تربیتی زکات به عنوان یک واجب الهی، کارکرد اجتماعی - اقتصادی آن را در تأمین عدالت به نحو مؤثری تضمین می کند. بنابراین، فهم دقیق این ماهیت نه تنها برای استنباط احکام فقهی دقیق، بلکه برای سیاست گذاری و طراحی نظام اجرایی بهینه زکات نیز امری ضروری و بنیادین است.

### فهرست منابع

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. قم: اسماعیلیان.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۳ش). *من لا یحضره الفقیه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر.
۴. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). *کتاب الزکاة*. قم: المؤتمر العالمی.
۵. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). *بلغة الفقیه*. تهران: مکتبه الصادق علیه السلام.
۶. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۳۶۳ش). *الحدائق الناضرة*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۷. بروجردی نجفی، علی محمد. (۱۴۲۶ق). *کتاب الخمس*. قم: دار الهادی.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۹. راغب، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. لبنان: دار العلم.
۱۰. روحانی، محمد. (۱۳۷۶ش). *المرتقی إلى الفقه الأرقی (الزکاة)*. تهران: مؤسسه جلیل.
۱۱. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۲ش). *الزکاة فی الشریعة الإسلامیة العراء*. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۱۲. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۳۰ق). *موسوعة الشهيد الأول (البیان)*. قم: مکتبه الإعلام الإسلامی.
۱۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). *مسالك الافهام*. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۱۴. طباطبایی قمی، تقی. (۱۳۸۱ش). *الدلائل فی شرح منتخب المسائل*. قم: المکتبه محلاتی.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۵ش). *المیزان*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۱۶. طریحی، فخرالدین. (۱۴۱۶ق). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ش). *تهذیب الأحکام*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). *المبسوط*. تهران: المکتبه المرتضویة.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). *الاستبصار*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). *الرجال*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۱. عراقی، ضیاء الدین. (۱۴۱۵ق). *تعلیقة استدلالیة علی العروة الوثقی*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). *قواعد الأحکام*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). *تذکرة الفقهاء*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

۱۲۶ ..... آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۲

۲۴. علوی گرگانی، محمدعلی. (۱۳۹۵ش). *المناظر الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة*. قم: فقيه اهل بیت ع.

۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*. قم: نشر هجرت.

۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامية.

۲۷. لنکرانی، محمد فاضل موحدی. (۱۴۱۸ق). *تفصیل الشریعة*. بیروت: دارالتعارف.

۲۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث.

۲۹. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). *شرایع الإسلام*. قم: اسماعیلیان.

۳۰. محقق حلی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ش). *ایضاح الفوائد*. قم: اسماعیلیان.

۳۱. محقق گرهمی، البرز. (۱۴۰۲). *تحلیل انتقادی مواجهه فقیهان با روایات رهنمون بر توسعه موارد زکات*. نشریه آموزه‌های فقه عبادی، ۴(۷)، ۸۹-۱۱۴.

<https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7052.1218>

۳۲. مرعی، حسین عبدالله. (۱۴۱۳ق). *القاموس الفقهي*. بیروت: دارالمجتبی.

۳۳. مشکینی، میرزا علی. (۱۳۹۲ش). *مصطلحات الفقه*. قم: دارالحديث.

۳۴. مظاهری، حسین. (۱۳۹۵). <https://www.eshia.ir/feqh/report/asatid/mazaheri>.

۳۵. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۱ق). *الفقه على المذاهب الخمسة*. بیروت: دارالتيار الجديد.

۳۶. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). *کتاب الزکاة*. قم: المرکز العالمی للدراسات.

۳۷. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی. (۱۴۲۷ق). *فقه الشیعه (کتاب الخمس)*. قم: مؤسسه الأفاق.

۳۸. موسوی خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲ش). *تحریر الوسيلة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام علیه السلام.

۳۹. موسوی خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). *موسوعة الإمام الخوئی*. قم: مؤسسه آثار الإمام الخوئی.

۴۰. میلانی، محمد هادی. (۱۳۵۵ش). *محاضرات فى الفقه الإمامية*. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

۴۱. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). *جواهر الكلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۲. نراقی، احمد. (۱۴۱۵ق). *مستند الشیعة*. مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

۴۳. نووی، یحیی بن شرف. (۱۳۴۴ق). *المجموع شرح المذهب*. بیروت: دارالفکر.

۴۴. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۳۸۲ش). *فرهنگ فقه*. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

۴۵. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۴۳۲ق). *کتاب الزکاة*. قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.

۴۶. همدانی، آقا رضا. (۱۳۷۶ش). *مصباح الفقيه*. قم: المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث.

۴۷. یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۱ق). *العروة الوثقى*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.



## Analysis of the Influence of Conventional Presuppositions (Irtikāzāt) in Deriving Rulings of the Jurisprudence of Acts of Worship (Fiqh al-‘Ibādāt)

Hossein Andalib<sup>1</sup> | Seyed Amir Sekhavatian<sup>2</sup>

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Qo.c, Islamic Azad University, Qom, Iran. Email: [hosseinandalib@iau.ac.ir](mailto:hosseinandalib@iau.ac.ir)
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Qo.c, Islamic Azad University, Qom, Iran. Email: [sekhavatian@iau.ac.ir](mailto:sekhavatian@iau.ac.ir)

### Article Info

### ABSTRACT

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received: 10 October 2025

Revised: 25 October 2025

Accepted: 16 November 2025

Available online 22

November 2025

#### Keywords:

Conventional

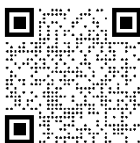
Presupposition (*Irtikāz*),

Convention (*‘Urf*), Non-

Verbal Indicators (*Qarā’ in-e Ghayr-e Lafzī*),

Jurisprudence of Acts of

Worship (*Fiqh al-‘Ibādāt*).



This research aims to examine and analyze the influence of conventional presuppositions (*Irtikāzāt ‘Urfī*) in deriving the rulings of the jurisprudence of acts of worship (*Fiqh al-‘Ibādāt*). The main research question is: "What influence do conventional presuppositions have in deriving the rulings of the jurisprudence of acts of worship?" The findings of this research, conducted using a descriptive-analytical method, indicate that the Sacred Lawgiver (*Shāri’ Muqaddas*) has considered the presuppositions and understanding of people regarding words when expressing rulings as well as religious teachings. The words used in the language of narrations and legal evidences are employed in their ordinary conventional meanings. Where the Wise Lawgiver establishes a new construct regarding which the convention has a different understanding or is fundamentally unfamiliar, He has proceeded to clarify and define the dimensions and angles of that newly established term. Therefore, the principle in understanding the words of religious texts is conventional understanding, and what is embedded in the conventional presupposition of the meaning of words serves as the criterion for interpretation and derivation. Among the most important results of this research is that "conventional presupposition" is a contextual non-verbal indicator that must be taken into account when interpreting and deriving a ruling from legal evidences.

**Cite this article:** Andalib, H.; Sekhavatian, S., A. (2026). Analysis of the Influence of Conventional Presuppositions (Irtikāzāt) in Deriving Rulings of the Jurisprudence of Acts of Worship (Fiqh al-‘Ibādāt). *Jurisprudence of worship Doctrines*, 7(12), 127-154. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7589.1252>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



## تحلیل تأثیر ارتکازات در استنباط احکام فقه عبادات

حسین عندلیب<sup>۱</sup> | سید امیر سخاوتیان<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، گروه معارف اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. رایانامه: [hoseinandalib@iaiu.ac.ir](mailto:hoseinandalib@iaiu.ac.ir)

۲. گروه معارف اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. رایانامه: [sekhavatian@iaiu.ac.ir](mailto:sekhavatian@iaiu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۸</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۰۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: ارتکاز، عرف، قراین غیرلفظی، فقه عبادات.</p> 	<p>این پژوهش با هدف بررسی و تحلیل تأثیر ارتکازات عرفی در استنباط احکام فقه عبادات سامان یافته است. پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که «ارتکازات چه تأثیری در استنباط احکام فقه عبادات دارند؟» یافته‌های پژوهش، که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، حاکی از آن است که شارع مقدس در بیان احکام و همچنین معارف دینی به ارتکاز و فهم مردم از واژگان توجه داشته است و کلمات به کارگرفته شده در لسان روایات و ادله شرعی را در همان معانی عرفی خود به کار برده است. شارع حکیم اگر در جایی تأسیس جدیدی دارد که عرف در آن خصوص، فهم دیگری دارد یا اساساً برای عرف ناآشناست، اقدام به تبیین و تعریف ابعاد و زوایای آن واژه تأسیسی کرده است. بنابراین اصل در فهم واژگان متون دینی، فهم عرف است و آنچه در ارتکاز عرف از معنای واژگان نقش بسته است معیار برای تفسیر و استنباط است. از جمله مهم‌ترین نتایج این پژوهش آن است که «ارتکاز عرف» قرینه لُتی است که در هنگام تفسیر و استنباط حکم از ادله شرعی باید مورد لحاظ قرار گیرد.</p>

استناد: عندلیب، حسین؛ سخاوتیان، سید امیر. (۱۴۰۵). تحلیل تأثیر ارتکازات در استنباط احکام فقه عبادات. آموزه‌های فقه عبادی، (۱۲)۷، ۱۲۷-۱۵۴. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7589.1252>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

## مقدمه

از دیرباز تا کنون، ارائه تفسیری دقیق و منظم از متون دینی همچون قرآن کریم و روایات اسلامی یکی از اولویت‌های اصلی عالمان دینی بوده است. اندیشمندان حوزه دین همواره کوشیده‌اند با تدوین قواعد و ضوابط تفسیری، فرآیند فهم متون دینی را سامان دهند و از به کارگیری برداشت‌های نادرست، سلیقه‌ای یا غیرروشمند جلوگیری کنند. در این میان، یکی از مبانی مهم در فهم متون دینی، «ارتکازات عرفی» است. هرچند این مفهوم به عنوان یک قاعده مستقل و نظام‌مند به صراحت در آثار اصولی مطرح نشده است، اما به صورت یک مبنای ارتکازی و پیش‌فرض پذیرفته شده در ذهن فقیهان و اصولیان حضور داشته و در فرآیند استنباط مورد استفاده قرار گرفته است.

با این حال، بررسی مستقل، جامع و روشمند درباره حدود، کارکردها و جایگاه این اصل در استنباط فقهی، به ویژه در حوزه فقه عبادات، کمتر مورد توجه قرار گرفته و این خلأ پژوهشی، ضرورت انجام این تحقیق را آشکار می‌سازد.

یکی از پرسش‌های اساسی آن است که آیا شارع مقدس در مقام بیان احکام و معارف دینی، به ارتکازات عرفی عصر خویش توجه داشته است یا خیر؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، این پرسش مطرح می‌شود که آیا صرفاً ارتکازات عرفی عصر صدور شریعت ملاک و معیار است، یا ارتکازات عرفی در دوره‌های پس از آن نیز می‌تواند در فهم و استنباط احکام نقش آفرین باشد؟

برای نمونه، در دوران جاهلیت این باور وجود داشت که ربا نوعی بیع است و بر همین اساس، آن را حلال می‌پنداشتند. قرآن کریم این تلقی را رد کرده و آن را ابطال می‌نماید: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ (بقره / ۲۷۵). همچنین در ادامه، به صراحت حکم به تفاوت ماهوی این دوداده شده است: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (بقره / ۲۷۵). بدین ترتیب روشن می‌شود که ربا نه تنها از مصادیق بیع نیست، بلکه به طور مستقل دارای حکم حرمت است. قرآن کریم در آیات دیگر نیز به شدت این رفتار را نکوهش کرده و مؤمنان را به ترک آن فرا می‌خواند.

با این حال، پرسش اصلی آن است که ارتکاز عرفی مردم در زمان نزول نسبت به مفهوم ربا دقیقاً چگونه بوده است؟ و مهم‌تر اینکه آیا ابزارهای مالی معاصر، مانند تسهیلات بانکی یا عقود مرابحه‌ای در نظام بانکی امروز، از حیث ماهیت فقهی با مفهوم ربا در عصر نزول قابل تطبیق هستند یا خیر؟

نمونه‌ای دیگر از ارتکازات عرفی، مربوط به باور رایج در جامعه جاهلی درباره ازدواج با همسر فرزند خوانده است. در آن زمان، این تصور وجود داشت که همسر فرزند خوانده همان حکم همسر فرزند نسبی را دارد و بر همین اساس، ازدواج با او حرام تلقی می‌شد. شارع مقدس این ارتکاز را نادرست دانسته و برای اصلاح این باور، به پیامبر اسلام ﷺ دستور داد با همسر فرزند خوانده خود ازدواج کند (رک: احزاب/۳۷).

این موارد نشان می‌دهد که «ارتکازات عرفی» در فرآیند تشریح مورد توجه شارع بوده است؛ با این حال، پرسش اساسی آن است که شارع کدام دسته از ارتکازات را ملاک قرار داده است: صرفاً ارتکازات مردم زمان صدور شریعت، یا ارتکازات عرفی در همه اعصار؟

از همین جا یکی از مسائل مهم در اصول فقه شکل می‌گیرد؛ این که آیا ظواهر آیات و روایات تنها برای مخاطبان عصر نزول حجیت دارد یا برای همه انسان‌ها در اعصار بعدی نیز معتبر است. پاسخ به این پرسش تأثیر مستقیمی بر مبانی فهم و استنباط احکام دارد و اختلاف دیدگاه‌های اصولیان در این زمینه نیازمند بررسی دقیق و روشمند است.

در حوزه مطالعات زبان و هرمنوتیک غربی نیز مسئله‌ای مشابه ذیل عنوان «زمینه تاریخی» (Historical Context) مورد بحث قرار گرفته است. برخی نظریه پردازان بر این باورند که زمینه تاریخی نقش اساسی در تفسیر متون دارد و شامل مجموعه‌ای از قرائن ناشی از شرایط زمان صدور متن و رابطه میان مؤلف و مخاطبان او می‌شود (واعظی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۲). از جمله عناصر مهم در این زمینه، توجه به ارتکازات مخاطبان متن است.

در این میان، این پرسش مطرح می‌شود که کدام نوع از عرف‌ها باید در تفسیر متن مد نظر قرار گیرد: عرف عام زمان مؤلف که متن در بستر آن شکل گرفته است، یا عرف

عام زمان مفسر در دوره‌های بعد؟ از آنجا که زبان در طول زمان دچار تحول معنایی می‌شود و معنای واژگان در بسترهای تاریخی متفاوت تغییر می‌کند، این مسئله در تفسیر متون دینی اهمیت دوچندان می‌یابد. ساختارگرایان بر کارکرد فعلی زبان تأکید دارند و نیاز به رجوع به زمینه تاریخی را ضروری نمی‌دانند، در حالی که دیدگاه این پژوهش بر اهمیت فهم تاریخی و توجه به ارتکازات عرفی زمان صدور متن تأکید دارد.

شناخت زمینه تاریخی و فهم مخاطبان حاضر در زمان صدور متن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا هر چند معارف دینی از حیث محتوا زمان‌مند نیستند و جنبه فرازمانی و فرامکانی دارند، اما در مقام صدور، فهم ارتکاز مخاطبان عصر نزول نیز مورد توجه گوینده متن، یعنی شارع مقدس، بوده است. از این رو، توجه به آن فهم در تفسیر متون دینی تأثیرگذار است و می‌تواند در تحلیل دقیق موضوعات احکام نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کند؛ به گونه‌ای که از رهگذر تبیین صحیح موضوع، روشن می‌شود آیا همان موضوع با همان خصوصیات در زمان حاضر نیز وجود دارد یا دچار تغییر و تبدل شده و در نتیجه، نیازمند حکم جدید است.

بر این اساس، قاعده ارتکاز دارای ظرفیت‌های بالقوه‌ای است که می‌تواند تأثیر چشمگیری در تفسیر صحیح و دقیق متون دینی داشته باشد. این قاعده امکان آن را فراهم می‌سازد که استنباط احکام با توجه به واقعیت‌های موجود در عصر معصومان علیهم‌السلام انجام گیرد و از دو خطر مهم، یعنی جمود بر ظواهر الفاظ از یک سو و تفسیر متون بر اساس ارتکازات معاصر از سوی دیگر، جلوگیری شود.

با این حال، از آنجا که در متون فقهی و اصولی، «ارتکاز» به عنوان یک قاعده بنیادین به صورت منقح و مستقل مورد توجه قرار نگرفته و بیشتر در قالب اشاره‌های پراکنده و بدون تعیین دقیق حدود و مصادیق مطرح شده است، این ظرفیت مهم کمتر مورد استفاده روشمندان قرار گرفته است. این کم‌توجهی در برخی موارد موجب خروج تفسیر متون از مسیر منضبط و علمی آن شده و پیامدهایی همچون تفسیرهای نادرست، اطاله مباحث و حتی تحمیل دیدگاه‌های پیشینی بر متون دینی را در پی داشته است.

از همین رو، پژوهش حاضر بر آن است تا با ارائه تصویری روشن از مفهوم ارتکاز و تبیین جایگاه آن، تأثیر آن را در استنباط احکام فقه عبادات مورد تحلیل قرار دهد.

## ۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که تاکنون در خصوص مسئله مورد بحث انجام شده است، به شرح زیر است:

اسماعیلی و توکلی‌کیا (۱۳۹۰) در پژوهش خود با عنوان «شرط ارتکازی در فقه امامیه و حقوق ایران» چنین نتیجه گرفته‌اند که شرط ارتکازی در مسائلی مانند حق حبس، اختیار تأخیر و... نقش آفرین است.

علیشاهی (۱۳۹۳) در مقاله خود با عنوان «پژوهشی در مفهوم و حجیت ارتکاز متشرعه در بیان فقیهان شیعه» به این مسئله پرداخته و معتقد است: امور فطری و غریزی، عمل بر پایه حالت سابقه، عادت مردم، وضع لغت و مناسبت حکم و موضوع از مواردی است که به عنوان منشأ ارتکاز شناخته شده‌اند.

شهید صدر (۱۳۷۵) در پژوهشی با عنوان «فهم اجتماعی از نصوص در فقه امام صادق (علیه السلام)» به این مسئله پرداخته است و بر این باور است که هرگاه در کار نص، ارتکازی روشن و آشکار بیابیم که بر اساس مصالح و مناسبت‌هایش برای حکم، زمینه‌های گسترده‌تری را ترسیم می‌کند، می‌توان حد و مرزهای آن ارتکاز را پذیرفت. معنای فهم اجتماعی نص و بار کردن مناسبت‌های حکم و موضوع همین است. البته هرگاه نصی درباره عبادات باشد، تنها باید بر اساس قواعد زبانی و واژگانی آن را فهمید و فهم آن بر اساس پیش‌فرض‌های ارتکازی اجتماعی نارواست.

عندلیب (۱۳۹۵) در پژوهش خود با عنوان «جایگاه ارتکاز در فهم احکام شرعی» بر این باور است که ارتکاز در اثبات و نفی برخی حقوق نیز کارایی منحصر به فردی دارد و کمک می‌کند در طرح مباحث اصولی، همچون ضدّ حجیت خبر واحد و حجیت قول لغوی، در جست‌وجوی دلایل متعدد نباشیم و از طولانی شدن مباحث جلوگیری شود. عندلیب (۱۳۹۷) در پژوهش دیگر خود با عنوان «جایگاه ارتکاز در تفسیر متون دینی، حقوق معاملات و مسائل اصولی» معتقد است ارتکاز در استنباط احکام

تحلیل تأثیر ارتکازات در استنباط احکام فقه عبادات / حسین عندلیب و..... ۱۳۳

فقهی و حقوقی نقش آفرین است و در اثبات یا نفی برخی حقوق و نیز در برخی مباحث اصولی ایفای نقش می‌کند.

گذشته از مزیت‌هایی که هر یک از پژوهش‌های پیشین دارند، اشکالی که به صورت مشترک بر آنها وارد است این است که هیچ‌یک از پژوهش‌ها به ارتکاز به مثابه یک قاعده فراگیر در تفسیر و فهم متون دینی و استنباط احکام فقه عبادات نپرداخته‌اند؛ از این رو، تبیین مفهوم آن و نیز حدود و صغور آن مغفول مانده است. بنابراین پژوهش حاضر دارای مزایای زیر است:

۱. تبیین مفهومی ارتکاز؛

۲. قاعده‌انگاری و اصل‌انگاری ارتکاز در فهم و تفسیر متون دینی در حوزه فقه عبادات؛

۳. تعیین حدود و صغور ارتکاز در فرایند فهم و تفسیر متون دینی در فقه عبادات؛

۴. بررسی و تبیین نقش ارتکازات عرفی در استنباط احکام فقه عبادات.

## ۲. مفهوم کاوی ارتکاز

واژه «ارتکاز» از باب افتعال و برون «ارتکز، یرتکز، ارتکاز» است. لغت‌شناسان معتقدند واژه «ارتکز» به معنای ثابت بودن چیزی در جایی به کار می‌رود: «ارتکز، إذا ثَبَّتَ فِي مَحَلِّهِ» (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۷۲). همچنین به چیزی که در اذهان ثابت و مستقر باشد «راکز» گفته می‌شود: «عِزُّهُ رَاكِرٌ، أَي ثَابِتٌ، وَإِنَّهُ مَرْكُوزٌ فِي الْعُقُولِ» (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۷۳). بنابراین می‌توان گفت اگر چیزی در چیز دیگری پابرجا و استوار شود، این واژه به کار می‌رود.

در آیات قرآن نیز این واژه به کار رفته است، آنجا که خداوند می‌فرماید: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِشُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾ (مریم / ۹۸)؛ و چه بسیار اقوامی از اهل عناد را که پیش از این معاندان هلاک ساختیم! آیا چشم توبه احدی از آنها دیگر خواهد افتاد؟ یا کمترین صدایی از آنان خواهی شنید؟

فقه‌های گذشته نیز واژه «ارتکاز» را برای بیان پایداری و استقرار یک معنا در ذهن به کار برده‌اند. برای نمونه، شیخ مفید «رجعت» را به معنای بازگشت مردگان دانسته و

آن را از معانی ارتكازي نقش بسته در اذهان متشرعه می‌داند (مفید، ۱۴۱۴، ص ۲۹۲).  
در تعریف اصطلاحی ارتكاز می‌توان گفت ارتكاز به معنای تثبیت یک مفهوم خاص در ذهن گروهی از مردم، بیشتر آنان یا حتی همه افراد است. این مفهوم گاهی به صورت صرفاً نظری در اذهان حضور دارد؛ مانند این باور که دو، بیشتر از یک است. گاهی نیز مفهومی نظری است که بر اساس آن عمل صورت می‌گیرد؛ برای مثال، ارتكاز به حجیت گفتار فرد مورد اعتماد و اعتماد به خبر او در میان عقلای عالم. عقلای بشر زندگی روزمره و اعمال خود را بر اساس این اصول که به صورت ارتكاز در ذهن آنان وجود دارد، سامان می‌دهند. نمونه‌هایی دیگر از این مفهوم می‌تواند شامل حرمت کعبه و قرآن نزد مسلمانان باشد که به عنوان امری ارتكازي در ذهن آنان جایگاه دارد. مسلمانان نه تنها از کعبه و قرآن محافظت می‌کنند، بلکه هرگونه بی‌احترامی به آن‌ها را به شدیدترین شکل ممکن تقبیح می‌کنند. همچنین، احترام به ائمه معصومین علیهم‌السلام نزد امامیه نیز از جمله این موارد ارتكازي است که در نگرش و رفتار آنان به وضوح دیده می‌شود (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۹۰).

ویژگی ارتكاز این است که به گونه‌ای در ژرفای درون انسان رسوخ کرده است که دست کشیدن از آن به راحتی امکان پذیر نیست. یکی از فقها نیز در تعریف ارتكاز می‌نویسد: «و المراد بالارتكاز الفكرة الثابتة في الذهن الراسخة في عمقه بحيث يصعب رفع اليد عنه احساساً، وإن اطلع على دليل على خلافه» (حسینی سیستانی، بی‌تا، ص ۲۴۹). ارتكاز عبارت است از اندیشه‌ای ثابت که در ذهن نفوذ و رسوخ پیدا کرده، به طوری که دست برداشتن از آن دشوار است، حتی اگر دلیلی برخلاف آن اقامه شود. البته در بخش پایانی این تعریف، ملاحظه‌ای وجود دارد و آن اینکه اگر متکلم - اعم از شارح یا غیر شارح - در قالب بیانی روشن و متقن برخلاف آن ارتكاز سخن بگوید و آن تلقی و فهم عرفی را در موردی خاص نپذیرد، طبیعتاً باید این بیان و دلیل متکلم پذیرفته شود و از ارتكاز پیشین دست برداشت.

بنابراین، ارتكاز عبارت است از رسوخ برخی مفاهیم در ذهن عرف، که گاه بر اساس آن سیره عملی پدید می‌آید و گاه به دلیل نظری بودن آن مفهوم، اساساً سیره عملی بر آن مترتب نمی‌شود.

آنچه در این پژوهش از معنای ارتکاز بیشتر مورد نظر است، همان درک و فهم عمیق عرف از واژگان و موضوعات است؛ به گونه‌ای که این درک و فهم مورد توجه طرف مقابل که قصد سخن گفتن با او را دارد نیز قرار می‌گیرد و گوینده بر پایه همان تلقی و فهم با او سخن می‌گوید. بنابراین در نظام گفت و گوی بین انسان‌ها، ارتکاز عبارت است از: «هر نوع فهم و تلقی اولیه که طرفین گفتگو پیش از گفتگو نسبت به موضوع مورد گفتگو دارند» (عندلیب، ۱۳۹۷، ص ۱۱۱).

باید توجه داشت یکی از عواملی که بر درک متن تأثیر می‌گذارد، استفاده یا عدم استفاده از قرائنی است که نویسنده یا گوینده در متن ارائه می‌دهد و از طریق آن‌ها قصد خود را منتقل می‌کند. این قرائن به دو دسته «قرائن لفظی» و «قرائن لبی» تقسیم می‌شوند. کیفیت قرائن غیرلفظی (لبی) به این صورت است که معمولاً به مثابه قیود و قرائن متصل تلقی می‌شوند؛ زیرا ظهور و دلالت متن از ابتدا بر اساس آن‌ها شکل می‌گیرد. قرائن و قیود غیرلفظی پیوسته به متن، از ابزارهایی هستند که نویسنده برای انتقال بهتر مفهوم از آن‌ها استفاده می‌کند و بر این اساس، مخاطب به صورت عرفی این قرائن پیوسته در متن را درک کرده و به آن توجه می‌کند.

از مهم‌ترین این قرائن می‌توان به «فهم عقلی»، «ارتکاز ذهنی»، «انصراف»، «مناسبات حکم و موضوع» و نیز وجود «قدر متیقن» در کلام اشاره کرد. بر این اساس، ارتکازات عرفی نیز از جمله «قرائن لبی» محسوب می‌شوند که به گفتار و متن - اعم از متن عرفی یا متن دینی - ضمیمه می‌گردند.

بنابراین، این قرینه مهم، اولاً مورد توجه گوینده بوده است و گوینده با توجه به این ارتکاز و بر مبنای آن با مخاطب خود سخن گفته است. در نتیجه، توجه به این قرینه موجب ارائه تفسیری صحیح از گفتار و متن گوینده می‌شود و هم در فهم تک تک واژگان و هم در فهم هیئت جمله از آن بهره گرفته می‌شود.

البته باید به این نکته توجه داشت که اگرچه سیره عقلا با ارتکاز متشرعه اشتراکاتی دارد، اما دارای تمایزاتی نیز هست. سیره عبارت است از فعل یا ترک فعل و اساساً زبان ندارد و از جهت نوع دلالت بر حکم، مجمل است؛ در حالی که ارتکاز به تعیین نوع حکم از حیث وجوب، حرمت و مانند آن می‌پردازد.

تفاوت دیگر در گستره حجیت است. در حجیت سیره عملی، شرط است که مورد کثیرالابتلا باشد و از امور نادر نباشد، در حالی که در ارتکاز، ندرت اشکالی ایجاد نمی‌کند.

در خصوص ارتباط «ارتکاز» با «انصراف» نیز باید گفت شهید صدر با تیزبینی و تحلیل خود، منشأهای انصراف را واکاوی کرده و «ارتکاز» را یکی از منشأهای انصراف می‌داند (صدر، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۴۳۱). امام خمینی رحمته الله علیه نیز ارتکاز را موجب انصراف دانسته و آن را مانع از اطلاق گیری می‌داند.

به عنوان نمونه، در بحث شک‌هایی که پس از عمل بر مکلف عارض می‌شود، ایشان آن‌ها را به دو قسم تقسیم می‌کند: قسمی که ناشی از سهو و غفلت نسبت به صورت عمل انجام شده، با علم به موضوع و حکم است. از نظر ایشان، ادله‌ای همچون موثقه محمد بن مسلم به سبب وجود «ارتکاز»، منصرف به همین قسم است. ایشان ارتکاز را به عنوان «قرینه حاقه» برای کلام دانسته که مانع از اطلاق گیری می‌شود (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۷).

گفتنی است توجه به ارتکازات عرف، صرفاً اختصاص به گفت‌وگوهای میان مردم ندارد، بلکه شامل گفت‌وگوهای میان شارع و مردم نیز می‌شود؛ زیرا شارع روشی غیر از روش عرفی در گفت‌وگو با مردم ندارد و از همین روست همان هنجارهای گفت‌وگوهای عرف پیروی می‌کند که یکی از این هنجارها، توجه به ارتکازات عرفی است.

### ۳. حجیت ارتکاز

فقها در خصوص حجیت ارتکاز دیدگاه‌های متفاوتی دارند. آیت‌الله خوئی قائل به تفصیل میان اقسام ارتکاز شده و آن را به دو بخش تقسیم می‌کند: نخست، ارتکازی که به خود مکلفان بازمی‌گردد؛ مانند اشتراط تساوی عوضین در یک معامله برای جلوگیری از غبن یکی از طرفین. دوم، ارتکازی که چنین خصوصیتی ندارد؛ مانند ارتکاز عقلا بر قبول قول ذی‌الید در اخبار از کزیت آبی که نزد اوست (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲۹).

تحلیل تأثیر ارتکازات در استنباط احکام فقه عبادات / حسین عندلیب و..... ۱۳۷

ایشان قسم اول را مانند شرط مصرح، لازم الوفا می دانند؛ اما در مورد قسم دوم می گویند هیچ اعتباری ندارد؛ زیرا سیره تنها در صورتی حجت است که تقریر معصوم را به همراه داشته باشد، و تقریر معصوم نیز فقط در صورتی قابل اثبات است که عمل به آن سیره در منظر و مسمع معصوم واقع شده باشد، در حالی که چنین امری در سیره های ارتکازی وجود ندارد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲۹).

به باور ما تفصیل ایشان صحیح نیست و ارتکازات عقلا تنها یک شرط لازم دارند تا تقریر شارع مقدس و در نتیجه حجیت آنها محرز شود، و آن واضح و اطمینانی بودن آنهاست. هنگامی که ارتکاز واجد چنین خصوصیتی باشد، شارع مقدس بنا بر وظیفه تبلیغی خویش مکلف است در صورت مخالفت با آن، نظر خود را اعلام کند وگرنه سکوت او به منزله تقریر آن خواهد بود.

از همین روست که برخی از فقها شروط ارتکازی در معاملات را به صورت مطلق لازم الوفا دانسته و هیچ تفصیلی قائل نشده اند. آیت الله طباطبایی قمی می گوید: «عقلا شروط ارتکازی را معتبر می دانند و مقدر نزد ایشان مانند مذکور است و شارع مقدس نیز منعی از آن نکرده است؛ به عبارت دیگر، شارع مقدس در امور عقلا یه تأسیسی ندارد» (طباطبایی قمی، ۱۴۲۳، ص ۲۴). آیت الله روحانی نیز می گوید: «شروطی که عقود بر آنها مبتنی است، یعنی شروط ارتکازی، در حکم شروطی هستند که در عقد به آنها تصریح شده است» (روحانی، ۱۴۱۴، ص ۶۷).

مرحوم آیت الله میرزا جواد تبریزی می فرماید: «ارتکاز تنها در دو صورت معتبر است: یکی زمانی که عنوانی دارای حکم مانند شرط ارتکازی بر آن منطبق باشد که عموم روایت «المؤمنون عند شروطهم» آن را در بر می گیرد، و دیگری آنجا که امر ارتکازی ملازم با حصول موضوعی دارای حکم باشد، نظیر اجماع تقدیری که قائلین به انسداد بر عدم وجوب احتیاط در واقع مجهول الحکم قائلند» (تبریزی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۴۱). البته ایشان دلیلی بر انحصار حجیت ارتکازات در دو صورت مذکور بیان نمی کنند و همان اشکالی که بر نظر مرحوم خویی وارد شد، بر تفصیل ایشان نیز قابل طرح است.

برخی از فقها بر این باورند که ارتکاز نیازی به تبدیل شدن به سیره عمومی ندارد و

در نتیجه نیازی به تأیید معصوم علیه السلام نیز نخواهد داشت. مرحوم محسن حکیم در مسئله ثبوت مقدار کَرّ شرعی با قول ذوالید، در فرضی که نص خاصی در این باره نرسیده و سیره‌ای نیز متصل به زمان معصوم علیه السلام وجود ندارد، بر این باور است که سیره بر اعتماد به خبر ذوالید در باب نجاست وجود دارد و این سیره کاشف از یک ارتکاز متشرعی بر عمل به قول ذوالید است؛ و این ارتکاز، همانند سیره، دارای حجیت است (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۱۵).

شهید صدر نیز به همین دیدگاه گرایش دارد و تبدیل ارتکاز به سیره را در حجیت ارتکاز شرط نمی‌داند و نیز لازم نمی‌داند که مسئله مورد ارتکاز، دارای تطبیق فعلی باشد. وی بر این باور است که باید ملاک استکشاف امضا و عدم ردع به دست آید؛ اگر این ملاک به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر برگردد، لازم است تطبیق فعلی در زمان معصوم علیه السلام وجود داشته باشد تا به سیره بینجامد، اما اگر نقش امام علیه السلام به منزله قانون‌گذار و مشرع تلقی شود، در این صورت عدم ردع، کاشف از امضا خواهد بود. و به نظر می‌رسد نقش امام علیه السلام از نوع دوم است (رک: صدر، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۲۹).

بر این مبنا می‌توان حجیت ارتکازات عقلایی را - که در حقیقت نوعی قانون‌گذاری عقلایی است - گسترش داد و آن را در مواردی که در عصر شارع نیز وجود نداشته‌اند، ثابت دانست؛ مگر آنکه شارع مقدس آن را در ضمن حدود شرعی و شروط عامه ممنوع کرده باشد. این شروط عامه در باب اموال و اعیان مملوکه، به منزله حدود و تزییقات برای اعتبارهای عقلایی و قانون‌گذاری‌های بعدی محسوب می‌شود. برای مثال، در حق تألیف که امری مستحدث است، ممنوعیتی در شرع نسبت به چنین حق عقلایی دیده نمی‌شود که در ضمن شروط عامه به نفی آن حکم شود (بحرانی، ۱۴۲۸، ص ۴۸۳ و ۴۸۶).

دیگر، به نظر می‌رسد باید میان اقسام ارتکازات نیز تفکیک قائل شد و اعتبار برخی از آنها را به ارتکاز شرعی و برخی دیگر را حتی به ارتکاز عرفی مستند دانست. به عنوان مثال، در جزئیت امری برای مفهومی که از مفاهیم عرفی است، ارتکاز عرف در اثبات جزئیت برای آن کفایت می‌کند؛ اما اگر مفهوم از مفاهیمی باشد که شارع آن را تأسیس کرده است، مانند اقتدا به امام جماعت، در این صورت باید در به دست

تحلیل تأثیر ارتکازات در استنباط احکام فقه عبادات / حسین عندلیب و..... ۱۳۹

آوردن اجزا و شرایط آن به ارتکاز متشرعه رجوع شود (حکیم، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۲۰۸). همچنین در نحوه حجیت نیز باید میان ارتکاز متشرعه و سایر ارتکازات، مانند ارتکاز عقلا، تفاوت قائل شد؛ بدین معنا که در ارتکاز متشرعه نیازی به امضای شرعی نیست، برخلاف ارتکاز عقلا؛ زیرا ارتکاز متشرعه همانند جماعی است که در صورت تحقق، نیازی به امضای شرعی ندارد. علت این عدم نیاز به امضاء آن است که میان ارتکاز متشرعه و حکم شرعی، نوعی تلازم وجود دارد و از آن کاشفیت نوعی نسبت به حکم شرع استفاده می‌شود، مشابه تلازم عرفی میان ظاهر لفظ و مراد متکلم (حسینی شیرازی، ۱، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۸). در نهایت، مقام ارتکاز همانند سایر ادله لبی است؛ از این جهت که جز به قدر متیقن دلالت نمی‌کند و اطلاق پذیر نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۹، ص ۴۵).

البته شهید صدر بر این باور است که نوبت فهم اجتماعی نص آنگاه فرا می‌رسد که مرحله فهم واژگانی و زبانی پایان پذیرفته باشد. فقیه درگام نخست، پیام زبانی و واژگانی نص را مشخص می‌کند و پس از شناخت معنای گفتار، ارتکاز اجتماعی را بر آن بار می‌کند و معنا را با ذهنیت اجتماعی مشترک (مناسبات حکم و موضوع) تحلیل می‌نماید؛ در این مرحله است که اموری تازه از نص برای او آشکار می‌شود که درگام نخست و در چارچوب فهم صرفاً زبانی، هرگز قابل مشاهده نبود.

برای نمونه، در محدوده فهم لفظی، این گزاره‌ها: «هرگاه چوب یا آبی را به دست آوردی، مالک آن خواهی شد» یا «هنگامی که لباس به آب متنجس برخورد کرد، آن را بشوی»، چیزی جز حکم به ملکیت چوب و آب در گزاره نخست و حکم به وجوب شستن لباس در گزاره دوم فهمیده نمی‌شود؛ اما همین گزاره‌ها بر اساس فهم اجتماعی و با لحاظ «مناسبات حکم و موضوع»، ظهور در توسعه حکم پیدا می‌کنند و چوب و آب در گزاره نخست و پوشاک در گزاره دوم، صرفاً مصادیقی برای یک حکم عام و گسترده خواهند بود (صدر، ۱۳۷۵، ص ۹۸-۱۰۰).

نقدی که بر این دیدگاه شهید صدر وارد شده آن است که به نظر می‌رسد میان «مناسبات حکم و موضوع» و «ارتکاز» باید تفکیک قائل شد؛ به این بیان که ارتکاز می‌تواند از اسبابی باشد که مناسبت میان حکم و موضوع را سامان می‌دهد و زمینه

پیدایش آن را فراهم می‌سازد (رک: حائری یزدی، ۱۳۶۲، ص ۶۴۲). هرچند شهید صدر و برخی دیگر از فقیهان بر این باورند که ارتکاز بر پایه مناسبات حکم و موضوع استوار است و از آن نشأت می‌گیرد (صدر، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۳؛ خوبی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۸۸).

با این حال، با دقت در تعریف «مناسبات حکم و موضوع» می‌توان تا حدی تفاوت این دو اصطلاح را روشن ساخت. در تعریف مناسبت میان حکم و موضوع می‌توان گفت: مناسبت حکم با موضوع عبارت است از حالات و خصوصیات مربوط به موضوع که منشأ جعل حکم می‌شود و گاه موجب توسعه دایره شمول حکم به سایر موارد و گاه موجب تضییق و محدودیت آن می‌گردد، به گونه‌ای که امکان سرایت حکم به سایر موضوعات از بین می‌رود.

به هر روی، با وجود نقدی که بر یکسان‌انگاری «مناسبات حکم و موضوع» با «ارتکاز» وارد است، نکته قابل توجه در کلام شهید صدر آن است که ایشان به نوعی از ارتکاز اشاره می‌کند و از آن با عنوان «ارتکاز اجتماعی» یاد می‌نماید؛ امری که خود شایسته توجه، تأمل و ستایش است.

ذکر این نکته نیز ضروری است که شهید صدر بر این باور است که هرگاه نصی در حوزه عبادات وارد شده باشد، باید تنها بر اساس قواعد زبانی و واژگانی فهم شود و تکیه بر پیش‌فرض‌های ارتکازی اجتماعی در تفسیر آن نارواست (صدر، ۱۳۷۵). با این حال، این تفکیک میان فقه عبادات و فقه معاملات، قابل پذیرش به نظر نمی‌رسد. زیرا اولاً، ارتکاز به عنوان یک قرینه لَبّی برای کلام محسوب می‌شود و نقش آفرینی آن در تفسیر و استنباط از متن، در واقع نوعی به کارگیری همان قواعد فهم زبانی و عرفی است که مورد تأکید شهید صدر نیز قرار دارد. ثانیاً، ادله و مبانی حجیت ارتکاز، هم در فقه معاملات و هم در فقه عبادات جریان دارد.

با این توضیح، برای تبیین بهتر حجیت ارتکاز باید توجه ویژه‌ای به بعد هدایت‌گری و نیز اهتمام شدید پیامبران و ائمه معصومین علیهم‌السلام به هدایت و سعادت انسان‌ها داشت. بر اساس نص قرآن و روایات فراوان، هدف از بعثت پیامبران، هدایت مردم بوده است: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (جمعه ۲/۲۱)، و

تحلیل تأثیر ارتکازات در استنباط احکام فقه عبادات / حسین عندلیب و..... ۱۴۱

چنان در امر هدایت مردم اهتمام دارند که خداوند خطاب به پیامبر می‌فرماید: ﴿طه  
\* مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ﴾ (طه / ۱-۲)، و در آیه‌ای دیگر هدف نزول قرآن را تبیین  
معارف الهی برای مردم و زمینه‌سازی تفکر آنان معرفی می‌کند: ﴿أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ  
لِنُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل / ۴۴).

حال با توجه به چنین پیامبر و امام دلسوزی که غایت بعثت او هدایت  
انسان‌هاست، چگونه می‌توان پذیرفت که نسبت به فهم و ارتکازات مخاطبان خود  
بی‌توجه باشد؟ در واقع، هر انسان حکیمی در مقام گفت‌وگو، پیش از بیان سخن، به  
پیش‌فرض‌ها و تلقی‌ها مخاطب توجه می‌کند و در صورت عدم پذیرش آن‌ها، به‌طور  
صریح اعلام مخالفت می‌نماید. بنابراین چگونه ممکن است شارع حکیم و دلسوز  
که تمام اهتمام او هدایت و سعادت بشر است، بدون توجه به ارتکازات عرفی  
مخاطبان سخن بگوید و سپس از آنان انتظار امتثال داشته باشد و در صورت  
مخالفت، آنان را مؤاخذه کند؟

به نظر می‌رسد پذیرش چنین تصویری، مستلزم التزام به امری غیرقابل قبول است؛  
زیرا شارع حکیم نمی‌تواند بدون توجه به فهم و ارتکاز عرفی مردم، خطابات صادر کند  
و در عین حال آنان را به ترک امتثال آن‌ها مؤاخذه نماید. بر این اساس، وظیفه  
پیامبران و ائمه علیهم‌السلام انتقال شفاف و دقیق معارف الهی و تبیین مراد واقعی شارع برای  
مردم بوده است. امام صادق علیه‌السلام در این زمینه می‌فرماید: «در کتاب علی علیه‌السلام خواندم  
که خداوند از جهال عهدی برای طلب علم نگرفته است، بلکه از علما عهد گرفته  
است که علم خود را برای جهال بذل کنند؛ زیرا مرتبه علم پیش از جهل است»  
(کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۱).

بنابراین، هدایت‌گری و تبیین احکام الهی، چه در حوزه فقه عبادات و چه در  
حوزه فقه معاملات، با لحاظ ارتکازات عرفی مخاطبان صورت گرفته است و تفکیک  
میان این دو در این زمینه، قابل دفاع به نظر نمی‌رسد.

## ۴. نمونه‌هایی کاربرد ارتکاز در فقه عبادات

### ۴-۱. تعداد مأمومین در نماز جماعت

در صدر اسلام، برداشت عمومی مردم از حداقل تعداد لازم برای تحقق نماز جماعت به گونه‌ای بوده که نقش زنان در تشکیل جماعت کمتر مورد توجه قرار می‌گرفته است. همچنین در برخی احکام، تفاوت‌هایی میان زن و مرد مشاهده می‌شود؛ مانند اینکه شهادت زن معادل نصف شهادت مرد دانسته شده یا در برخی موارد، تحقق نماز جمعه منوط به حضور چند مرد شمرده شده است. این امور موجب شکل‌گیری این ارتکاز شده بود که حضور زنان به تنهایی یا حتی به صورت محدود، در تحقق جماعت نقش تعیین‌کننده ندارد؛ به گونه‌ای که تصور می‌شد اقتدای یک زن به امام برای تشکیل نماز جماعت کافی نیست.

با این حال، روایات وارده این ارتکاز را اصلاح کرده و بر تحقق جماعت حتی با حضور یک زن نیز دلالت دارند. از جمله در روایتی آمده است: «عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ كَمْ أَقَلُّ مَا تَكُونُ الْجَمَاعَةُ قَالَ رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۶)؛ از امام صادق عليه السلام پرسیدم: کمترین تعداد برای انعقاد نماز جماعت چقدر است؟ فرمود: یک مرد (امام جماعت) و یک زن.

### ۴-۲. اشتراط عدالت در وصی

در موضوع اشتراط عدالت در وصی و لزوم پرهیز از اذخیانیت، روایات با تکیه بر ارتکاز عمومی به ضرورت آن اشاره دارند. این استدلال مبتنی بر این پیش‌فرض است که فردی که به حدود الهی پایبند نیست و آشکارا مرتکب فسق می‌شود، معمولاً نسبت به حقوق دیگران نیز بی‌تفاوت بوده و التزام جدی به امانت‌داری در وصیت نخواهد داشت. از این رو، سپردن امروصایت به چنین فردی در نگاه عرف، امری ناپسند و مذموم تلقی می‌شود.

آیت‌الله بروجردی رحمته الله علیه نیز نخستین دلیل بر لزوم عدالت در وصی را همین «ارتکاز» می‌داند و بر این باور است که روایات موجود در این باب، در واقع مؤید همین ارتکاز عرفی هستند (بروجردی، ۱۴۱۳، ص ۹۲).

### ۳-۴. رطوبت در احد المتلایین

در بحث نجاست، یکی از شرایط اساسی برای سرایت نجاست، وجود رطوبت مُسریه در یکی از دوشیء متلاقی است. مهم‌ترین دلیل ذکر شده برای این شرط، «ارتکاز» است. بر اساس این ارتکاز، هرگاه تأثیر و تأثری میان دوشیء تحقق یابد، لازم است واسطه‌ای از سنخ رطوبت وجود داشته باشد تا امکان انتقال اثر (نجاست) فراهم شود؛ زیرا در نگاه عرف، انتقال اثر بدون وجود رطوبت، امری غیر معهود تلقی می‌گردد. بنابراین، در صورت تماس دوشیء خشک، هیچ‌گونه سرایت و تأثیرگذاری محقق نخواهد شد.

آیت‌الله عراقی رحمته‌الله نیز بر همین مبنا تصریح می‌کند که ارتکاز عرف - که خطاب شارع بر اساس آن و در مواجهه ابتدایی با آن شکل گرفته است - اقتضا دارد در یکی از دوشیء متلاقی، رطوبت مُسریه وجود داشته باشد تا اثرگذاری و تأثیر محقق شود (عراقی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۱-۴۳۲).

### ۴-۴. نیت در نیابت

در خصوص نیابت در نماز قضای میت، به‌طور عرفی چنین درک می‌شود که فرد نائب، اعمال را به نیت متوفی انجام می‌دهد و همین مقدار از قصد و نیت، کافی دانسته می‌شود. با این حال، صاحب عروه بر این باور است که نائب باید در نیت خود، خویش را در جایگاه متوفی قرار دهد و به‌گونه‌ای قصد کند که گویی خود شخص متوفی در حال انجام عمل است (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۶۳۳).

در مقابل، آیت‌الله مکارم شیرازی با استناد به قاعده ارتکاز، این بیان صاحب عروه را مورد نقد قرار داده و می‌نویسد: «النیابة أمر واضح بحسب ارتکاز العرف من غیر حاجة إلى هذه التدریقات التي قد تكون سبباً للغموض وموجباً للوسوسة» (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۶۳۳)؛ نیابت، امری روشن بر اساس ارتکاز عرف است و نیازی به این‌گونه دقت‌ها که ممکن است موجب ابهام و وسواس گردد، ندارد (عندلیب، ۱۳۹۵، ص ۶۸).

### ۵-۴. دلیل وجوب تقلید

در زمینه تقلید از مجتهد جامع‌الشرایط، مهم‌ترین دلیلی که برای این موضوع

مطرح شده، مفهوم «ارتکاز» است. این دلیل به این واقعیت بازمی‌گردد که در میان عقلا، مراجعه جاهل به عالم در امور تخصصی یک سیره و ارتکاز ثابت و پذیرفته شده است؛ به این معنا که افراد در موضوعاتی که در آن تخصص ندارند، به اهل فن و متخصصان همان حوزه رجوع می‌کنند. این قاعده در مسائل فقهی نیز جریان دارد؛ زیرا غالب مردم در حوزه فقه فاقد تخصص لازم هستند و ناگزیر به فقها مراجعه می‌کنند.

امام خمینی رحمته‌الله علیه نیز ارتکاز را از مهم‌ترین و اساسی‌ترین ادله تقلید دانسته و بر این باور است که نباید این ارتکاز قطعی، که از امور فطری و عقلایی است، با آیاتی که ناظر به نهی از ظن هستند مورد تردید قرار گیرد؛ بلکه مخالفت با چنین ارتکازی نیازمند ادله و تصریحات قوی‌تری است (خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۳).

#### ۴-۶. جریان قاعده تجاوز

برخی از اصولیان بر این باورند که جریان قاعده تجاوز مبتنی بر «ارتکاز» عقلاست و تنها در شرایطی قابل اجراست که احتمال ترک عمل از نوع سهو و نسیان باشد. اما اگر احتمال داده شود که ترک، عمدی بوده است، این قاعده جاری نخواهد شد. آیت‌الله سبحانی در این باره می‌نویسد:

«آنچه که تأیید می‌کند اختصاص این قاعده به صورت ترک سهوی را، ارتکاز عقلاست؛ زیرا عقلا در مواردی که احتمال ترک ناشی از سهو وجود دارد، به شک اعتنا نمی‌کنند، برخلاف مواردی که احتمال ترک عمدی داده می‌شود. از این رو این ارتکاز، قرینه‌ای بر عدم اطلاق وارد شده در روایت است» (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۴۸۳).

#### ۴-۷. وجوب نیت

در زمینه ضرورت نیت در اعمال عبادی، ارتکاز عرفی دلالت دارد بر اینکه ادب عبودیت اقتضا می‌کند فعل انسان با قصد قربت به خداوند متعال انجام گیرد. به تعبیر دیگر، در فهم عرفی، عمل بدون نیت تقرب، فاقد جهت عبادی کامل تلقی می‌شود.

تحلیل تأثیر ارتکازات در استنباط احکام فقه عبادات / حسین عندلیب و ..... ۱۴۵

مرحوم آقاضیاء عراقی رحمته الله نیز با استناد به قاعده ارتکاز، بر لزوم نیت حتی در برخی موارد مانند اذان تصریح کرده‌اند (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۳۵).

#### ۴-۸. اتصال بین صفوف نماز جماعت

در موضوع اتصال صفوف در نماز جماعت، ارتکاز عرفی بر این است که برای آن که فرد جزء جماعت محسوب شود، باید در میان جمع و در هیئت واحده آن حضور داشته باشد. بر این اساس، حضور در اتاقی دیگری پشت دیوار به گونه‌ای است که عرفاً ارتباط او با جماعت منقطع تلقی شده و وی خارج از صفوف جماعت به شمار می‌آید.

از این رو، در روایات نیز بر همین مبنا، یکی از شرایط صحت نماز جماعت، عدم وجود حائل و مانع میان امام و مأوم بیان شده است. مرحوم آقاضیاء عراقی رحمته الله نیز با بررسی صحیح زاره بر این باور است که ارتکاز ذهنی متشرعه دلالت بر ضرورت اتصال در هیئت جماعت دارد و به همین جهت، اتصال صفوف به عنوان شرطی ثابت در صحت جماعت تلقی می‌شود (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۰۴).

#### ۴-۹. عدم جواز احتقان صائم

در روایت بزنطی درباره عدم جواز احتقان در حالت روزه داری آمده است: «عَنِ الرَّجُلِ يَحْتَقِنُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، قَالَ: لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَحْتَقِنَ». بر اساس این روایت، چنین استفاده می‌شود که از حکم به عدم جواز احتقان می‌توان مفطر بودن آن را نیز استنباط کرد؛ بدین معنا که وقتی امام عليه السلام به صراحت این عمل را نهی می‌کند، از همین منع می‌توان به بطلان روزه در صورت انجام آن نیز رسید.

مرحوم آقاضیاء عراقی رحمته الله نیز همین دیدگاه را مطرح کرده و معتقد است از این بیان، علاوه بر حکم تکلیفی حرمت احتقان، حکم وضعی مفطر بودن آن نیز قابل استفاده است (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۷۰).

#### ۴-۱۰. عدم تنجس ماء عالی

صاحب جواهر در بحث تنجس آب مضاف بیان می‌کند که اگر سطح نجاست با سطح آب مضاف برابر باشد یا نجاست در سطحی بالاتر از آب مضاف قرار گیرد،

تردید در تنجس آب مضاف وجود ندارد. اما در صورتی که آب مضاف در سطحی بالاتر و نجاست در سطح پایین تر باشد، آب مضاف نجس نمی‌شود؛ زیرا این امر به صورت واضح و مرتکز در اذهان وجود دارد که آب مرتفع با نجاست واقع در سطح پایین، آلوده نمی‌گردد (نجفی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۲۲).

شیخ انصاری نیز در این باره می‌نویسد: «قاعده مستفاد از اخبار بیانگر آن است که نجاست مایع ملاقی با نجس، شامل اجزای عالیه آن مایع نمی‌شود؛ بلکه امر مرتکز در اذهان متشرعه آن است که اساساً سرایتی در کار نیست» (نجفی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱۲).

برخی از فقیهان معاصر نیز در این باره معتقدند: «دلیل عدم تنجس، ارتکاز عرفی بر عدم سرایت نجاست از پایین به بالا است. به این معنا که در ارتکاز عرف، نجاست به منزله قذارت و کثافت است و همان گونه که اگر مایع قذر و مایع پاک در دو ظرف جداگانه قرار داشته باشند و دو ظرف به یکدیگر چسبیده باشند، سرایتی میان آن دو مایع رخ نمی‌دهد، این اصل در محل بحث نیز جاری است» (اشرفی، ۱۳۹۷).

#### ۴-۱۱. عدم نجاست کافر کتابی

هر چند بسیاری از فقها قائل به نجاست کافر کتابی هستند، لکن شهید صدر با استناد به ارتکاز اصحاب ائمه علیهم‌السلام این دیدگاه را مورد نقد قرار می‌دهد. وی معتقد است هنگامی که به عصر راویان رجوع می‌کنیم، درمی‌یابیم که تا زمان غیبت، ارتکازی مبنی بر نجاست ذاتی کفار در میان آنان وجود نداشته است. شاهد بر این مدعا، فراوانی پرسش‌های اصحاب در این زمینه است. همچنین نحوه طرح این پرسش‌ها نیز این ادعا را تقویت می‌کند. برای نمونه، حمیری در روایتی از محضر امام علیه‌السلام می‌پرسد: «تعدادی با فنده مجوس در کنار ما هستند که طهارت و نجاست را رعایت نمی‌کنند و پس از جنابت غسل نمی‌نمایند؛ آیا تطهیر این لباس‌ها برای نماز لازم است؟»

از این گونه پرسش‌ها برمی‌آید که اصحاب ائمه علیهم‌السلام ارتکازی مبنی بر نجاست عینی کفار نداشته‌اند؛ زیرا اگر سائل معتقد به نجاست ذاتی کافر بود، فرض عدم غسل و نیز تعامل با آنان از حیث نجاست، اساساً موضوعیتی نداشت (صدر، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۴۱).

#### ۴-۱۲. توسعه در لسان دلیل

یکی از مواردی که می‌توان از ارتکازات عرفی در تفسیر و فهم متون دینی بهره برد، فهم مناسبات حکم و موضوع و توسعه در لسان ادله شرعی است. اصولیون در مواضع مختلف و به صورت پراکنده، از این مسئله سخن گفته‌اند. با تتبعی که صورت گرفته است، می‌توان رگه‌هایی از این موضوع را در بحث بقای موضوع در استصحاب مشاهده کرد.

اکثر اصولیون برای شناخت بقای موضوع، سه نهاد را مورد بررسی قرار داده‌اند و در نهایت، نهاد عرف را - که در اینجا منظور از آن ارتکازات عرفی است -<sup>۱</sup> ترجیح داده‌اند (ر.ک: کاظمی (مقرر)، ج ۴، ص ۵۸۵).

مثلاً در بعضی از روایات شریفه چنین آمده است: «العنب اذا غلی یحرم»؛ یعنی حرمت، به صورت مشروط و معلق بر غلیان، نسبت به عنب ثابت شده است. بنابراین، در دلیل مذکور، حرمت بر غلیان معلق شده و موضوع آن نیز عبارت است از «عنب». آنچه منشأ شک شده، این است که انگور، حالت رطوبت خود را از دست داده و خشک شده و به کشمش و مویز تبدیل گشته است. ما معتقدیم که با تغییر حالت عنبی به زبیبی، موضوع عوض نمی‌شود و چنین نیست که قضیه متیقنه و مشکوکه متغایر شوند. با این حال، با وجود اتحاد دو قضیه، همین تبدل حالت عنبی به زبیبی برای ما تردید و شک ایجاد کرده است که اگر انگور خشک گردد و به کشمش و مویز تبدیل شود، آیا آن کشمش نیز در صورت غلیان، حرام می‌شود؟ و آیا آن حرمت تعلیقی که نسبت به انگور ثابت بود، برای کشمش نیز ثابت است یا نه؟

در اینجا است که بحث استصحاب تعلیقی مطرح می‌شود و باید دید آیا آن حکم تعلیقی قابل استصحاب است یا نه، و آیا ادله استصحاب در این مورد جاری می‌شود یا خیر. اجرای استصحاب یا عدم اجرای آن نیز وابستگی تام به احراز بقای موضوع دارد و مرجع در تعیین بقای موضوع، به تصریح اصولیون، «ارتکازات عرفی»

---

۱. زیرا در اینجا سخن در بررسی و تحلیل «موضوع» می‌باشد که باید دید عرف چه چیزی را به عنوان موضوع وارد در دلیل شرعی می‌پذیرد. پس باید به سراغ ذهنیات و ارتکازات عرفی رفت و با سیره و عمل خارجی او که اصطلاحاً عرف‌ها و آداب و رسومی را پدید آورده است کاری نداریم.

است. ازاین‌رو، باید به سراغ ارتکازات عرفی رفت و بررسی کرد که از نظر عرف، در این مسئله میان انگور و کشمش تفاوتی وجود دارد یا خیر.

در بدو نظر، شاید پاسخ به این پرسش بسیار ساده به نظر برسد؛ زیرا عرف میان انگور و کشمش تفاوت قائل است و ازاین‌رو، برای هر یک عنوانی مستقل وضع کرده است. لکن در محل بحث، عرف ملاحظه دیگری نیز دارد و آن اینکه با توجه به حکم، اظهار نظر می‌کند. به بیان دیگر، یک بار از عرف درباره تفاوت یا عدم تفاوت انگور و کشمش، بدون توجه به حکم حرمت عصیر عنبی غلیان یافته پرسش می‌شود و بار دیگر همین پرسش با توجه به آن حکم مطرح می‌گردد.

در فرض نخست، عرف همان پاسخ ساده را ارائه می‌دهد؛ اما در فرض دوم، با دقت بیشتر و احتیاط افزون‌تری اظهار نظر می‌کند و چه بسا از این حیث، میان انگور و کشمش تفاوتی قائل نشود و بگوید: شارع که انگور غلیان یافته را حرام کرده است، کشمش نیز از این جهت تفاوت ماهوی با انگور ندارد و تنها مقداری خشک شده است؛ بنابراین، همان حکم انگور غلیان یافته به کشمش غلیان یافته نیز سرایت می‌کند. پس در اینجا، به کمک ارتکازات عرفی، توسعه‌ای در لسان دلیل صورت پذیرفته است.

البته پذیرش چنین کارکردی برای ارتکازات عرفی، وابستگی تام به مسئله امکان فهم مناطات احکام شرعی توسط عقل و عرف دارد؛ زیرا عرف برای داوری درباره اینکه آیا حکم حرمت انگور غلیان یافته قابل سرایت به کشمش غلیان یافته است یا نه، باید مناط حکم را بشناسد و سپس با تنقیح مناط، حکم را به کشمش نیز سرایت دهد. از آنجا که اکثر علمای امامیه، دسترسی عرف و عقل بشری به مناطات احکام شرعی را ناممکن می‌دانند، برخی اصولیون، همچون سید مرتضی، در این مسئله نیز قائل به عدم امکان سرایت حکم و استصحاب شده‌اند و چنین استصحابی را مستلزم قیاس دانسته‌اند.

در عین حال، برخی دیگر از اصولیون، با وجود انکار دسترسی عرف به مناطات احکام، در مسئله مورد بحث قائل به نوعی فهم عمومی بر اساس مرتکزات ذهنی عرف شده‌اند. به اعتقاد آنان، عرف با ملاحظه حکم حرمت انگور غلیان یافته، میان

تحلیل تأثیر ارتکازات در استنباط احکام فقه عبادات / حسین عندلیب و..... ۱۴۹

انگور و کشمش تفاوتی نمی‌بیند. از این رو، هنگامی که این تردید پدید می‌آید که آیا کشمش همان انگور است که پس از غلیان می‌توان حکم حرمت را برای آن استصحاب کرد، یا آنکه موضوع تغییر یافته و دیگر نمی‌توان به استصحاب تمسک نمود، عرف این همانی میان انگور و کشمش را تأیید می‌کند و حکم حرمت انگور غلیان یافته را درباره کشمش غلیان یافته نیز جاری می‌داند.

#### ۴-۱۳. مصادیق استطاعت در حج

فقها در خصوص استطاعت در حج بر این باورند که استطاعت شرعی شرط است و استطاعت عقلی به تنهایی کافی نیست (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۲۲). لکن در تعیین مصادیق استطاعت، مرجع ارتکازات عرفی است. تأمین هزینه‌های زندگی پس از بازگشت از حج و اداره زندگی در حد متعارف و معمول، به گونه‌ای که فرد در مخارج زندگی با حرج و مشکل مواجه نشود، همچنین توشه سفر، اعم از خوردنی، آشامیدنی و همه مایحتاج سفر، با توجه به وضعیت فرد، قوت و ضعف جسمانی او، شرایط آب و هوایی و سایر نیازهای سفر، باید متناسب با حال و شأن اشخاص باشد. در تمام این موارد، ارتکازات عرفی در تعیین معنای واژگان، مرجع و منبع تشخیص است.

اینکه فقیهان تصریح کرده‌اند در وجوب حج شرط است که شخص، افزون بر هزینه رفت و برگشت، ضروریات زندگی و آنچه را برای معاش بدان نیاز دارد، مانند خانه مسکونی و مانند آن، در حدی متناسب با شأن خود در اختیار داشته باشد (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۴۲۳)، نشان می‌دهد که در تعیین مفهوم «شأن» نیز مرجع، عرف و ارتکازات عرفی است.

#### ۴-۱۴. معنای موالات در نماز

یکی از شروطی که فقیهان برای صحت نماز بیان کرده‌اند، رعایت موالات میان اجزای نماز است. لکن مرجع در تشخیص معنای «موالات» چیست؟ سید یزدی در این باره می‌نویسد: «الأحوط مراعاة الموالاة العرفية بمعنى متابعة الأفعال بلا فصل وإن لم يح معه صورة الصلاة» (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۰۶).

برخی دیگر از فقیهان، مانند محقق نائینی، به صورت فتوا فرموده‌اند: «الأقوی وجوب التتابع العرفی، بمعنى عدم الفصل بما ینافی الوحدة العرفیة، لكن یختص البطلان به بما إذا تعمده». آقاضیاء‌الدین عراقی نیز در مورد کلام صاحب عروه فرموده است: «فی القوّة نظر؛ لإمكان انصراف أدلتها فی أمثال هذه المركبات إلى هذه الصورة». مرحوم امام خمینی نیز می‌فرمایند: «لا یتربک الاحتیاط» (طباطبایی بزدی، ۱۴۲۸، ج ۷، ص ۴۲۷). بنابراین، برای شناخت معنای موالات شرط شده در نماز نیز باید به ارتکازات عرفی مراجعه کرد.

#### ۴-۱۵. معنای «غنا»

اکثر فقیهان بر این باورند که برای شناخت معنای غنا، باید به ارتکاز و فهم عرفی از واژه غنا رجوع کرد. محقق اصفهانی می‌گوید: «اگر مقلد نظرش بر آن باشد که صدای طرب‌آور، غناست، ولی نظر مرجع تقلیدش در تعریف با او موافق نباشد، مقلد باید از چنین صوتی اجتناب کند؛ زیرا او حکم را از مرجع خود می‌گیرد و حکم حرمت غنا روشن است و در شناخت موضوع نیز به نظر خویش عمل می‌کند» (اصفهانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۶۸).

صاحب جواهر نیز پس از بیان تعاریف مختلف درباره غنا، می‌نویسد: «غنا، صدای مخصوصی است که شناخت آن به عرف واگذار می‌شود، همچنان که در موارد مشابه نیز چنین است» (نجفی، ۱۳۸۵، ج ۲۲، ص ۴۵).

محقق عاملی نیز در **مفتاح الکرامه** می‌نویسد: «آن گروه از فقها که به تعریف غنا پرداخته‌اند، دو تعریف ارائه کرده‌اند؛ لکن مراد از تعریف مشهور («مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب») بیان مقتضای عرف است و در حقیقت، دو چیز وجود ندارد؛ زیرا اگر دو چیز جدا از هم باشند، معنا ندارد که فقیهی به خود اجازه دهد موضوع عرفی را به غیر از عرف معنا کند و چنین کاری از فقیهان بسیار بعید است» (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۱۶۹).

## نتیجه گیری

در این پژوهش، تأثیر ارتکازات در فقه عبادات مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. از جمله نتایج این پژوهش آن است که ارتکاز، اندیشه‌ای ثابت است که در ذهن نفوذ و رسوخ پیدا کرده، به گونه‌ای که دست برداشتن از آن دشوار است، حتی اگر دلیلی بر خلاف آن اقامه شود.

ارتکازات عرفی جزو «فرائن لبی» محسوب می‌شوند که به گفتار و متن، اعم از متن عرفی یا متن دینی، ضمیمه شده‌اند. از این رو، این قرینه مهم، اولاً مورد توجه گوینده بوده است و او با التفات به این ارتکاز و بر مبنای آن با مخاطب خود سخن گفته است. بنابراین، توجه و عنایت به این قرینه سبب می‌شود تفسیری صحیح از گفتار و متن گوینده ارائه گردد و در فهم تک تک واژگان و نیز در فهم هیئت جمله از آن بهره گرفته شود.

همچنین، ارتکازات عرفی مانع از اطلاق گیری‌های ناموجه و عام‌پنداری‌های نادرست می‌شوند و موجب می‌گردند گفتار و متن به همان «ارتکاز مخاطب» انصراف پیدا کنند. در این میان، معیار در تفسیر و فهم متون دینی، ارتکاز مخاطبان شریعت است؛ لکن این بدان معنا نیست که ارتکاز عرف امروزین هیچ جایگاهی در شناخت واژگان و هیئت جملات شارع ندارد؛ چه اینکه بسیاری از ارتکازات، به سبب ریشه‌های فطری انسانی، به صورت مشترک میان مردمان عصر نزول و دیگر انسان‌ها وجود دارند. با این حال، تفاوت‌هایی نیز در برخی از ارتکازات مشاهده می‌شود.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳. اشرفی شاهرودی، مصطفی. (۱۳۹۷). درس خارج فقه.
۴. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۰۹ق). بحوث فی الاصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. امام خمینی، روح الله. (۱۳۸۱ش). الاستصحاب. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی الله عنه.
۶. امام خمینی، روح الله. (۱۳۸۲ش). مناسک حج. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی الله عنه.
۷. امام خمینی، روح الله. (۱۳۹۰ش). تحریر الوسیله. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۸. امام خمینی، روح الله. (۱۴۱۰ق). الرسائل. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۹. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۶ق). فرائد الاصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. بجنوردی، سید حسن. (۱۳۸۰ش). منتهی الاصول. تهران: مؤسسه عروج.
۱۱. بروجردی، حسین. (۱۴۱۳ق). تقریرات ثلاث. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. تبریزی، جواد بن علی. (۱۴۱۶ق). ارشاد الطالب إلى التعلیق علی المکاسب. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۳. تبریزی، جواد بن علی. (۱۴۲۶ق). منهاج الصالحین. قم: مجمع الإمام المهدي (عج).
۱۴. حائری اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۰۴ق). الفصول الغرورية فی الأصول الفقهية. قم: دار احیاء العلوم الإسلامية.
۱۵. حسینی حائری، سید کاظم. (۱۴۲۳ق). فقه العقود. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۶. حسینی روحانی، سید صادق. (بی تا). منهاج الصالحین. بی جا.
۱۷. حسینی سیستانی، سید علی. (بی تا). قاعده لا ضرر ولا ضرار. قم: دفتر آیت الله سیستانی.
۱۸. حسینی عاملی، سید جواد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی. چاپ اول. قم: مؤسسه دار التفسیر.
۲۰. خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین. قم: نشر مدینه العلم.
۲۲. زبیدی، محب الدین واسطی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقیق: علی شیری. بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۲۳. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۴ق). ارشاد العقول إلى مباحث الأصول. قم: انتشارات توحید.
۲۴. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول (تقریرات هاشمی شاهرودی، محمود). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

تحليل تأثير ارتكازات در استنباط احكام فقه عبادات / حسين عندليب و..... ۱۵۳

۲۵. صدر، سيد محمد باقر. (۱۴۱۸ق). *دروس في علم الاصول*. قم: انتشارات اسلامي.
۲۶. طباطبائي قمي، سيد تقى. (۱۴۲۶ق). *مباني منهاج الصالحين*. قم: منشورات قلم الشرق.
۲۷. طباطبائي يزدي، سيد محمد كاظم. (۱۴۱۹ق). *العروة الوثقى*. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۲۸. طباطبائي يزدي، سيد محمد كاظم. (۱۴۲۸ق). *العروة الوثقى مع التعليقات*. قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.
۲۹. طباطبائي يزدي، سيد محمد كاظم. (۱۴۲۹ق). *حاشية كتاب المكاسب*. قم: طليعه نور.
۳۰. طوسي، محمد بن الحسن. (۱۳۹۰ق). *الاستبصار فيما اختلف من الأخبار*. تحقيق: حسن خراسان الموسوي. تهران: دارالكتب الاسلاميه.
۳۱. طوسي، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷ق). *تهذيب الأحكام*. تحقيق: حسن خراسان الموسوي. تهران: دارالكتب الاسلاميه.
۳۲. عراقى، آقا ضياء الدين. (۱۴۱۴ق). *شرح تبصرة المتعلمين*. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۳۳. عراقى، آقا ضياء الدين. (۱۴۲۱ق). *حاشية المكاسب (تقريرات نجم آبادي)*. قم: غفور.
۳۴. عراقى، عبد النبي نجفى. (۱۳۸۰ش). *المعالم الزلغلى في شرح العروة الوثقى*. قم: المطبعة العلمية.
۳۵. عندليب، حسين. (۱۳۹۵ش). «جاىگاه ارتكاز در فهم احكام شرعى». *فقه اهل بيت*، ۸۷، ۵۷-۸۵.
۳۶. عندليب، حسين. (۱۳۹۷ش). «جاىگاه ارتكاز در تفسير متون ديني، حقوق معاملات و مسائل اصولي». *پژوهش هاى فقه و حقوق اسلامي*، ۱۵(۵۴)، ۱۰۹-۱۲۸.
۳۷. فياض كابلې، محمد اسحاق. (بى تا). *منهاج الصالحين*. بى جا.
۳۸. كلينى، محمد بن يعقوب. (۱۴۰۷ق). *الكافى*. تهران: دارالكتب الاسلاميه.
۳۹. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵ش). *أصول الفقه*. قم: اسماعيليان.
۴۰. نائينى، ميرزا محمد حسين. (۱۳۷۳ش). *منية الطالب في حاشية المكاسب*. مقرز: موسى بن محمد خوانسارى. تهران: المكتبة المحمدية.
۴۱. نائينى، ميرزا محمد حسين. (۱۴۱۳ق). *المكاسب والبيع*. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۴۲. نجم آبادي، ابوالفضل. (۱۳۸۰ش). *الأصول*. قم: مؤسسه آيت الله العظمى بروجردى لنشر معالم اهل بيت.
۴۳. وحيد خراسانى، حسين. (۱۴۲۸ق). *منهاج الصالحين*. قم: مدرسة الإمام باقر عليه السلام.





## Frequency Analysis of the Term "Sīrah" in the Literature of Shi'a (Imami) Jurists with an Emphasis on the Doctrines of the Jurisprudence of Acts of Worship (Fiqh al-ʿIbādāt)

Mahdi Mardani Golestani<sup>1</sup> 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Razavi Research Institute of Islamic Sciences, Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi, Mashhad, Iran. Email: [mahdi\\_mardani@islamic-rf.ir](mailto:mahdi_mardani@islamic-rf.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 24  
November 2025  
Revised: 9 December  
2025  
Accepted: 19 February  
2026

Available online 24  
February 2026

**Keywords:**  
Sīrah of the Infallible  
(Sīrat al-Maʿšūm),  
Jurisprudence of Acts  
of Worship (Fiqh al-  
ʿIbādāt), Sources of  
Juristic Inference,  
Approach of Jurists.



### ABSTRACT

The term "Sīrah" (conduct/practice) is one of the most widely used Islamic concepts that has applicability in various fields, especially Shi'a (Imami) jurisprudence. Shi'a jurists, in accordance with their utilization of the sources of juristic inference, have employed this religious term and have cited it as evidence (*Dalīl*) or a contextual indicator (*Qarīneh*) for a religious ruling. However, the main question is: has the use of the term *Sīrah* by jurists been limited and occasional, or has it occurred extensively and at the level of a scientific term? The present research attempts, through a library-based method and by examining the application of the term *Sīrah* in the texts of the jurisprudence of acts of worship (*Fiqh al-ʿIbādāt*), to demonstrate the extent of Shi'a jurists' use of this term. For this purpose, using the comprehensive Jurisprudence of Ahl al-Bayt software and searching for the keyword *Sīrah* in discursive jurisprudential works from the fifth to the fifteenth century AH on the subject of acts of worship, the relevant works were examined. The research findings indicate that the application of the term *Sīrah* in the literature of Shi'a jurists has had two distinct periods. First, a period in which the use of the term *Sīrah* was limited and infrequent. Second, a period in which reliance on *Sīrah* increased and expanded to the level of a jurisprudential term. This evolution has been influenced by a set of factors, the most important of which is the belief in the efficacy of *Sīrah* in Shi'a jurisprudence. This factor ultimately led to the consolidation of the position of *Sīrah* in the literature of Shi'a jurists and its elevation from a religious term to a scholarly term.

**Cite this article:** Mardani Golestani, M. (2026). Frequency Analysis of the Term "Sīrah" in the Literature of Shi'a (Imami) Jurists with an Emphasis on the Doctrines of the Jurisprudence of Acts of Worship (Fiqh al-ʿIbādāt). *Jurisprudence of worship Doctrines*, 7(12), 155-180. <https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7829.1279>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



## تحلیل بسامد واژه «سیره» در ادبیات فقیهان شیعه با تکیه بر آموزه‌های فقه‌عبادی

مهدی مردانی گلستانی<sup>۱</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، پژوهشکده علوم اسلامی رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: [mahdi\\_mardani@islamic-rf.ir](mailto:mahdi_mardani@islamic-rf.ir)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

واژه سیره از پرکاربردترین مفاهیم اسلامی است که در حوزه‌های مختلف به ویژه فقه شیعه کارایی دارد. فقیهان شیعه به تناسب بهره‌گیری از منابع استنباط، از این واژه دینی استفاده نموده و به عنوان دلیل یا قرینه حکم شرعی بدان استناد کرده‌اند. اما پرسش اصلی آن است که استفاده فقها از واژه سیره به صورت محدود و موردی بوده یا به گونه‌ای گسترده و در تراز یک اصطلاح علمی رخ داده است؟ پژوهش پیش‌رو تلاش دارد تا به روش کتابخانه‌ای و از طریق بررسی کاربرد واژه «سیره» در متون فقه‌عبادی، میزان استفاده فقیهان شیعه از این واژه را نشان دهد. برای این منظور، با استفاده از نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت و جست‌وجوی کلیدواژه «سیره» در کتب فقه استدلالی، آثار فقهی قرون پنجم تا پانزدهم هجری در موضوع عبادات مورد بررسی قرار گرفت. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که کاربرد واژه سیره در ادبیات فقیهان شیعه، دو دوره متفاوت داشته است: نخست، دوره‌ای که بهره‌گیری از واژه سیره به شکل محدود و اندک انجام می‌گرفت و دوم، دوره‌ای که استناد به سیره افزایش یافت و در سطح یک اصطلاح فقهی گسترش پیدا کرد. این تطور، متأثر از مجموعه عواملی است که مهم‌ترین آن‌ها باور به کارآمدی سیره در فقه شیعه است؛ عاملی که در نهایت به تثبیت جایگاه سیره در ادبیات فقیهان شیعه و ارتقای جایگاه آن از یک واژه دینی به یک اصطلاحی علمی انجامید.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸

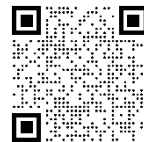
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۱۲/۰۵

کلیدواژه‌ها:

سیره معصوم، فقه‌عباده، منابع استنباط، رویکرد فقیهان.



استناد: مردانی گلستانی، مردانی. (۱۴۰۵). تحلیل بسامد واژه «سیره» در ادبیات فقیهان شیعه با تکیه بر آموزه‌های فقه‌عبادی. *آموزه‌های فقه‌عبادی*، ۷(۱۲)، ۱۵۵-۱۸۰. <https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7829.1279>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

## مقدمه

بررسی پیشینه واژگان دینی و تحلیل کاربردهای آن‌ها در متون مختلف، از مسائلی بنیادین در پژوهش‌های دینی است. یکی از واژه‌های پرکاربرد در متون اسلامی، واژه «سیره» است که در حوزه‌های گوناگون، از جمله فقه شیعه، کاربرد داشته است. فقیهان شیعه، متناسب با بهره‌گیری از منابع استنباط، از این واژه استفاده کرده و آن را به عنوان دلیل یا قرینه کشف حکم شرعی مورد استناد قرار داده‌اند. با این حال، آنچه تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته، گستره بهره‌گیری فقیهان شیعه از این منبع دینی است. به عبارت دیگر، این پرسش اصلی مطرح است که آیا استفاده فقیهان شیعه از سیره محدود و گزینشی بوده است یا آنکه به گونه‌ای گسترده و مبسوط از آن بهره گرفته‌اند؟

مقاله حاضر در پی آن است که به روش کتابخانه‌ای و از طریق بررسی کاربرد واژه «سیره» در منابع فقهی، میزان بهره‌گیری فقیهان شیعه از این واژه را روشن سازد و دلایل رونق یا رکود بهره‌گیری فقیهان از سیره را تبیین کند. بدین منظور، با جست‌وجوی کلیدواژه «سیره» در بخش کتاب‌های فقه استدلالی نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت، ۴۸۷ عنوان کتاب فقهی در موضوع عبادات به عنوان نمونه پژوهش انتخاب شد و داده‌های به دست آمده بر پایه مجموعه‌ای از پرسش‌ها تحلیل و ارزیابی گردید.

---

۱. با توجه به گستردگی کتاب‌های فقهی شیعه، بررسی تک‌تک این منابع برای یافتن موارد بهره‌گیری فقها از واژه «سیره» عملی نیست. بنابراین، با استفاده از فهرستی از کلیدواژه‌های مرتبط، موارد کاربرد واژه «سیره» در متون فقهی شیعه شناسایی و استخراج شد. در این فرایند، به ترکیب واژه «سیره» با القاب معصومان و نیز پسوندها و پیشوندهای رایج توجه ویژه‌ای صورت گرفت؛ چنان‌که واژه‌های «السیره» و «سیره» به صورت ترکیب منفصل با کلمات «الإمام، الأئمه، المعصوم، اهل‌البیت، المعصومین، امیرالمومنین، رسول‌الله، الرسول، النبی و النبویه» به کار برده شد (مانند «سیره‌النبی») و واژه‌های «بسیره»، «سیره»، «سیرتهم»، «السیره» و «بالسیره» به صورت مستقل جست‌وجو شد. البته استفاده فقهای شیعه از سیره معصوم، محدود به واژه «سیره» نیست و برخی از ایشان بدون التزام به این واژه نیز از رفتار معصومان بهره گرفته‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۲۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۲۸)؛ لیکن کاربرد واژه «سیره» در متون فقهی شیعه، نشان‌دهنده قدر متیقن بهره‌گیری فقها و - تا حد زیادی - گستره کارایی این منبع دینی است.

با در نظر گرفتن مسئله، دامنه و روش تحقیق، اثر جامع و مستقلی در این باره به دست نیامد. تنها در برخی آثار منتشر شده، نمونه‌هایی از تعامل فقها با سیره معصوم ارائه شده است. چنان که منصور داداش نژاد و مرضیه سادات هاشمی در مقاله «بازکاوی روش فقهی محقق حلی در استناد به سیره رسول خدا ﷺ»، ضمن بررسی استنادات محقق حلی به سیره نبوی، روش فقه‌های وی در استنباط از سیره را ارزیابی کرده‌اند. همچنین راضیه امینی، فتاح فتاحی و انانی، مصطفی بیگدلی و مهران خادم در رساله‌های دکتری خود با عنوان مشابه «تحلیل رویکرد عملی فقیهان امامیه در مواجهه با سنت فعلی»، به بررسی آرای فقیهان شیعه در ابواب مختلف فقهی پرداخته‌اند. با این حال، هیچ‌یک از آثار یاد شده به تبیین بهره‌گیری فقها از واژه «سیره» نپرداخته و بسامد و گستره آن را در فقه عبادات بررسی نکرده است. افزون بر این، تحلیل دلایل رویکرد حداقلی یا حداکثری فقها به سیره معصوم و نیز تبیین چرایی فراز و فرود بهره‌گیری فقیهان شیعه از سیره معصوم، از جمله امتیازات این مقاله به شمار می‌آید.

## ۱. مفهوم‌شناسی

کلمه «بسامد» واژه‌ای فارسی است که در علوم مختلف، از جمله زبان‌شناسی، آمار و تحلیل محتوا، کاربرد دارد. معنای اصلی «بسامد»، تعداد تکرار یا فراوانی وقوع یک واژه، مفهوم یا پدیده در یک متن یا مجموعه داده است. برای مثال، هنگامی که گفته می‌شود «بسامد واژه سیره در فقه شیعه»، مقصود آن است که فقها چند بار و تا چه اندازه از واژه «سیره» در آثار خود استفاده کرده‌اند. به عبارت دیگر، مفهوم «بسامد» ناظر به تعداد کاربرد و میزان رواج یک واژه در متون مورد بررسی است.

منظور از «فقه عبادی» آن دسته از آموزه‌های فقهی است که به بخش عبادات مربوط می‌شود؛ یعنی اعمالی که به قصد به دست آوردن منفعت یا دفع ضرر اخروی انجام می‌گیرند. این مسائل در ده باب مطرح می‌شوند که عبارت‌اند از: (۱) کتاب طهارت، (۲) کتاب صلاة، (۳) کتاب صوم، (۴) کتاب اعتکاف، (۵) کتاب زکات، (۶)

تحلیل بسامد واژه «سیره» در ادبیات فقیهان شیعه... / مهدی مردانی گلستانی..... ۱۵۹

کتاب خمس، ۷) کتاب حج، ۸) کتاب عمره، ۹) کتاب جهاد و ۱۰) کتاب امر به معروف و نهی از منکر.

واژه «سیره» از جهت هیئت کلمه، مصدر نوعی از ماده «سیر» و به معنای نوع رفتن است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۱۹) و از جهت ماده کلمه، به معنای رفتن و حرکت کردن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۳۲). در واقع، واژه «سیره» دارای دو بخش معنایی است: نخست، «حرکت و جریان» که از ماده کلمه گرفته می شود، و دوم، «سبک و نوع حرکت» که از هیئت کلمه به دست می آید. با این حال، برای شناخت معنای اصطلاحی «سیره» باید به کتاب های فقهی شیعه مراجعه کرد و با بررسی استعمالات آن در دو سطح «عناوین» و «متون»، مفهوم آن را تحلیل نمود.

یکی از سطوح کاربرد واژه «سیره»، عناوین ابواب و کتاب های فقهی است؛ زیرا عناوینی که صاحبان آثار برای کتاب های خود برمی گزینند، حاوی اطلاعات ارزشمندی هستند که در ابعاد مختلف متن شناسی، از جمله مفهوم شناسی، به کار می آیند. برای مثال، سید مرتضی (۴۳۶ ق) برای نمایاندن مضمون فصلی که به بیان سلوک عملی حج می پردازد، از واژه «سیره» استفاده کرده و آن را «فصل فی سیره الحج و ترتیب أفعاله» نامیده است (سید مرتضی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷). ابوالصلاح حلبی (۴۴۷ ق) در بیان شیوه جهاد کردن از این عنوان بهره گرفته و بخشی از کتاب خود را با عبارت «فصل فی سیره الجهاد» نام گذاری کرده است (حلبی، بی تا، ص ۲۴۷). شیخ طوسی (۴۶۰ ق) نیز نام برخی از فصول آثار فقهی خود را «کتاب الجهاد و سیره الإمام» نهاده و در آن به بیان وظایف شرعی امام معصوم علیه السلام در هنگام جهاد پرداخته است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲). همچنین قطب راوندی (۵۷۳ ق) یکی از ابواب کتاب الجهاد را «باب حکم المحاربین و السیره فیهم» نام گذاری کرده است (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۶۵).<sup>۱</sup>

«متون فقهی» سطح دیگری از کاربرد واژه «سیره» است که به شناخت مفهوم اصطلاحی آن کمک می کند. در این زمینه، مطالعه مصادیق مورد استناد فقها روشی

---

۱. شایان ذکر است که جستجوی واژه «سیره» در کتب اصولی شیعه آورده ای نداشته است؛ زیرا این تعبیر در کتب اصول فقه بیشتر برای «سیره عقلاء» یا «سیره متشرعه» اصطلاح شده است، (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ج ۵، ص ۴۶۴).

است که اطلاعات مفهوم‌شناسانه مهمی را در اختیار قرار می‌دهد. این مصادیق اگرچه به صورت مستقیم در کتاب‌های فقهی ذکر نشده‌اند، پی‌جویی آن‌ها در منابع کهن تا حدودی مقصود فقیهان از مفهوم «سیره» را آشکار می‌سازد. برای مثال، محقق حلی (۶۷۶ق) برای تعریف انفال و تعیین قلمرو آن، به سیره پیامبر ﷺ استناد کرده است (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۳). پی‌جویی روایت مورد نظر در منابع روایی شیعه نشان می‌دهد که منظور ایشان از «سیره»، فعل مستمر حضرت در اخذ غنائم فاخر بوده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۵۱۰). همچنین علامه حلی (۷۲۶ق) در مسئله عدم جواز اخذ غنیمت از اموال اهل بغی، به سیره امیرالمؤمنین ﷺ استناد کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۲۰۴). بررسی مصداق مورد نظر نشان می‌دهد که مقصود وی از «سیره»، سبک رفتاری امیرالمؤمنین ﷺ در مواجهه با اصحاب جمل بوده است (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۴۲۴). نمونه دیگر، دیدگاه صاحب جواهر درباره جواز جداسازی زکات از اموال مردم است. ایشان با استناد به سیره پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ، قائل به جواز جداسازی اموال توسط مالک شده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۴۱۶). مطالعه مصداق مورد نظر نشان می‌دهد که منظور ایشان از «سیره»، رفتار مستمر پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ در اعزام کارگزاران منصوب بوده است (محدث بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۲۲۲).

با توجه به مصادیق کاربرد واژه «سیره» در متون فقهی شیعه، چنین به دست می‌آید که این واژه در ادبیات فقیهان شیعه بر سه ویژگی «فعل»، «استمرار» و «تشریح» تکیه دارد و به معنای رفتار مستمری است که در حوزه تشریح صادر شده باشد.

## ۲. ادوار کاربرد واژه «سیره»

بهره‌گیری فقیهان شیعه از واژه «سیره» دو دوره متفاوت را پشت سر گذاشته است: دوره نخست، از سده پنجم تا دوازدهم هجری، و دوره دوم، از سده سیزدهم تا پانزدهم هجری.<sup>۱</sup> دوره نخست با بهره‌گیری محدود از واژه «سیره» شناخته می‌شود، در حالی

---

۱. شایان ذکر است که دامنه زمانی این تحقیق، بین قرون پنجم تا پانزدهم هجری است و از شیخ طوسی (۴۶۰ق) تا آیت الله خویی (۱۴۱۳ق) را دربر می‌گیرد.

تحلیل بسامد واژه «سیره» در ادبیات فقیهان شیعه... / مهدی مردانی گلستانی..... ۱۶۱

که در دوره دوم، استفاده از این واژه به صورت گسترده تری رواج یافته است. البته داوری درباره حد اقلی یا حداکثری بودن بهره گیری فقها از واژه «سیره» نیازمند معیارهایی است که این فراز و فرود تاریخی را نشان دهد. بدین منظور، دو شاخص «شمار فقیهان شیعه» و «تعداد کاربرد واژه سیره» در ارزیابی سیر تاریخی کاربرد این واژه مورد توجه قرار گرفته و برای تعیین میزان بهره گیری فقها از آن به کار رفته است.

## ۲-۱. دوره رکود

نخستین دوره بهره گیری فقهی از واژه «سیره» با رویکردی حد اقلی همراه است. گواه این امر، شمار اندک فقها و دامنه محدود استنادهایی است که در این دوره به واژه «سیره» صورت گرفته است. تعداد فقیهانی که در سده های پنجم تا دوازدهم هجری از این واژه بهره گرفته اند، به مراتب کمتر از شمار فقیهان شیعه در سده های بعدی است. همچنین تعداد استنادهایی که در این دوره به واژه «سیره» انجام شده، بسیار کمتر از استنادهای صورت گرفته در دوره های پسین است. به گونه ای که از مجموع ۳۵ فقیهی که از واژه «سیره» استفاده کرده اند، تنها ۶ نفر در این دوره حضور داشته اند و از مجموع ۱۰۹ مورد استناد به این واژه، فقط ۱۲ مورد، معادل ۱۱ درصد، به این دوره اختصاص دارد.

## ۲-۱-۱. دوره سکوت

استنباط از سیره معصوم در قرون آغازین فعالیت فقیهان شیعه، یعنی قرون پنجم و ششم هجری، جایگاه برجسته ای نداشته است و فقیهانی مانند ابوالصلاح حلبی (۴۴۷ق)، شیخ مفید (۴۱۳ق)، قطب الدین راوندی (۵۷۰ق)، ابن زهره (۵۸۵ق) و ابن ادریس حلی (۵۹۸ق) عملاً اهتمام چندانی به بهره گیری فقهی از واژه «سیره» نشان نداده اند. تنها برخی از فقها، مانند ابن ابی عقیل (۳۲۹ق) (عمانی، ۱۴۱۳، ص ۲۰۱) و شیخ طوسی (۴۶۰ق) (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، خلاف، ج ۲، ص ۳۲۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، مبسوط، ج ۴، ص ۳۲۸)، بدون آنکه به صراحت از واژه «سیره» استفاده کنند، در مباحثی همچون آداب سجده، کیفیت طواف و تقسیم بیت میان زنان، از افعال معصومان برای استنباط آموزه های فقه عبادی بهره برده اند.

## ۲-۱-۲. اقدام آغازین

بهره‌گیری صریح فقیهان شیعه از واژه «سیره» از قرن هفتم هجری و با محقق حلی (۶۷۶ق) آغاز می‌شود. این امر نشان می‌دهد که سیره معصوم در رسدۀ آغازین عصر غیبت هنوز جایگاه تثبیت شده خود را نیافته بود و به عنوان یکی از منابع استنباط به طور رسمی شناخته نمی‌شد. محقق حلی در کتاب «شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام» و سپس در «المعتبر فی شرح المختصر»، با به کارگیری واژه «سیره»، از سیره معصوم به عنوان یکی از ادله استنباط احکام فقهی بهره می‌گیرد. برای نمونه، وی در کتاب الجهاد و در بحث «تصرف در اموال اهل بغی»، به سیره امیرالمؤمنین علیه السلام استناد کرده است. او در این مسئله، از سیره امام علی علیه السلام برای تقویت نظریه جواز تصرف در اموال شورشیانی که در اختیار لشکر قرار گرفته است استفاده کرده و این دیدگاه را «اظهر» دانسته است (محقق حلی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۰۸).

## ۲-۱-۳. دوره تثبیت

در رسدۀ هشتم هجری، دو تن از فقیهان نامدار شیعه از واژه «سیره» برای استنباط آموزه‌های فقه عبادی بهره می‌گیرند. نخست، علامه حلی (۷۲۶ق) در کتاب «منتهی المطلب فی تحقیق المذهب» و نیز کتاب «تذکره الفقهاء»، سیره معصوم را به عنوان یکی از منابع اجتهاد معرفی می‌کند. سپس شهید اول (۷۸۶ق) در کتاب «الدروس الشرعیة» به بهره‌گیری فقهی از سیره پرداخته و در مقام استنباط، از واژه «سیره» استفاده می‌کند.

برای نمونه، علامه حلی در کتاب الجهاد و در بحث «تصرف در اموال اهل بغی»، برای اثبات حرمت تصرف در اموال شورشیان از سیره امام علی علیه السلام استفاده می‌کند. وی با این استدلال که امام علی علیه السلام در جنگ‌های خود با شورشیان مسلمان (مانند جنگ جمل)، اموال آنان را به عنوان غنیمت اخذ نکرد و اجازه تقسیم آن‌ها را نیز نداد، به عدم جواز تصرف در اموال ایشان فتوا می‌دهد (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۲۰۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۴۲۴).

همچنین شهید اول در مسئله تصرف در اموال اهل بغی، به سیره امام علی علیه السلام در

تحلیل بسامد واژه «سیره» در ادبیات فقیهان شیعه... / مهدی مردانی گلستانی..... ۱۶۳

جنگ جمل ونحوه برخورد ایشان با اهل بصره استناد می‌کند و حرمت تصرف در اموال شورشیان را نتیجه می‌گیرد. وی چنین استدلال می‌کند که اموال باغیان نباید تقسیم شود، زیرا این اقدام برخلاف رویه امام علی علیه السلام در جنگ جمل بوده و با موازین اسلامی سازگار نیست (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۴).

## ۲-۱-۴. دوره افول

علی‌رغم پیدایش رویکرد فقهی به سیره معصومان، فقیهان شیعه در قرن نهم هجری، مانند فاضل مقداد (۸۲۶ق)، ابن فهد حلی (۸۴۱ق) و ابن ابی‌جمهور احسانی (زنده در ۹۰۴ق)، اهتمام چندانی به این منبع نشان ندادند و از واژه «سیره» در فرایند استنباط احکام شرعی بهره نگرفتند.

## ۲-۱-۵. احیای دوباره

پس از آنکه فقیهان شیعه در قرن نهم هجری از به‌کارگیری واژه «سیره» فاصله گرفتند، در قرن دهم هجری دوفقیه برجسته شیعه باردیگر به بهره‌گیری از این واژه روی آوردند. چنان‌که محقق اردبیلی (۹۹۳ق) در کتاب «مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان» و شهید ثانی (۹۶۶ق) در شماری از آثار خود، همچون کتاب «مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام»، کتاب «الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة» و کتاب «صلاة الجمعة»، با بهره‌گیری از واژه «سیره» به استنباط آموزه‌های فقه عبادی پرداخته‌اند. این دوفقیه با احیای نقش واژه «سیره» در تبیین احکام شرعی، در حقیقت زمینه را برای استمرار بهره‌گیری فقهی از سیره هموار ساختند.

برای نمونه، محقق اردبیلی در کتاب الجهاد، در بحث مالکیت زمین‌های موات و در پاسخ به این سؤال که آیا در زمان غیبت، احیای زمین‌های موات (زمین‌های بدون مالک و بدون آبادانی) موجب مالکیت شخص احیاکننده می‌شود یا خیر، از سیره اهل بیت علیهم السلام استفاده می‌کند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۴۸۰).

شهید ثانی (۹۶۶ق) در سه موضوع مختلف به واژه «سیره» استناد کرده و با بهره‌گیری از رفتار معصومان، به استنباط آموزه‌های فقه عبادی می‌پردازد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۹۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۰۸؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۲۷). برای

۱۶۴ ..... آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۲

نمونه، وی در کتاب الصلاة، در موضوع «شرط اذن امام برای اقامه نماز جمعه»، با استناد به سیره امام علی علیه السلام در زمان خلافت، آن را دلیلی بر عدم اشتراط اذن امام علیه السلام می‌داند (شهید ثانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۲۷).

## ۲-۱-۶. افول مجدد

قرن یازدهم هجری شاهد حضور فقیهان نامداری همچون سید محمد موسوی عاملی معروف به صاحب مدارک (۱۰۰۹ق)، حسن بن زین الدین عاملی معروف به صاحب معالم (۱۰۱۱ق)، محمدتقی مجلسی (۱۰۷۰ق)، محقق سبزواری (۱۰۹۰ق) و فیض کاشانی (۱۰۹۱ق) است. با این حال، بررسی آثار فقهی این دوره نشان می‌دهد که بهره‌گیری مستقیم از واژه «سیره» در فرایند استنباط، نسبت به برخی دوره‌های پیشین، کم‌فروغ‌تر بوده است.

## ۲-۱-۷. تجدید حیات

پس از آنکه بهره‌گیری فقیهان شیعه از واژه «سیره» در سده یازدهم هجری دچار رکود می‌شود، در قرن دوازدهم هجری محدث بحرانی (۱۱۸۶ق) در برخی از آثار خود، مانند «الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة» و کتاب «الأنوار الحیریه والأقمار البدریه الأحمدیه»، بار دیگر بهره‌گیری فقهی از واژه «سیره» را احیا می‌کند. برای نمونه، محدث بحرانی در کتاب الزکاة، درباره حکم دریافت زکات توسط امام معصوم یا نایب وی، از سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام استفاده کرده و قائل به وجوب شده است (محدث بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۲۲۳).

## ۲-۲. دوره رونق

دومین دوره بهره‌گیری فقیهان شیعه از واژه «سیره»، با اقبال فزاینده فقها روبه‌رو می‌شود و استفاده آنان از این واژه به شکل چشم‌گیری گسترش می‌یابد. نشانه روشن این تحول، افزایش تعداد فقیهان شیعه و کثرت استنادات آنان به واژه «سیره» است؛ چنان‌که از میان ۳۵ فقیهی که در قرن سیزدهم تا پانزدهم هجری به واژه «سیره» استناد کرده‌اند، ۲۹ نفر متعلق به این دوره‌اند و از مجموع ۱۰۹ مورد استناد به واژه «سیره»، ۹۷ مورد (۸۹ درصد) در این مقطع تاریخی رخ داده است.

## ۲-۲-۱. نقطه عطف

قرن سیزدهم هجری را می‌توان نقطه عطف بهره‌گیری فقها از واژه «سیره» دانست؛ زیرا استفاده فقهی از این واژه در این قرن نسبت به سده پیشین رشد فزاینده‌ای داشته و از یک نفر به نه نفر ارتقا یافته است. چنان‌که بزرگانی همچون سید مهدی بحر العلوم (۱۲۱۲ق)، سید جواد عاملی صاحب مفتاح الکرامه (۱۲۲۶ق)، شیخ جعفر کاشف الغطاء (۱۲۲۸ق)، سید علی طباطبایی معروف به صاحب ریاض (۱۲۳۱ق)، میرزا ابوالقاسم قمی (۱۲۳۱ق)، ملا احمد نراقی (۱۲۴۵ق) و محمد حسن نجفی صاحب جواهر (۱۲۶۶ق) از جمله فقهایی هستند که از واژه «سیره» بهره گرفته‌اند.

سید بحر العلوم (۱۲۱۲ق) از نخستین فقیهان شیعه در قرن سیزدهم است که به واژه «سیره» توجه نشان داده است. وی در کتاب «مصاییح الأحکام»، در مباحثی از کتاب الطهارة، همچون «جواز ورود جنب به مشاهد مشرفه» و «طهارت آب چاه متنجس»، از واژه «سیره» استفاده کرده است. برای نمونه، ایشان در موضوع ملاقات آب چاه با نجاست، با بهره‌گیری از سیره رسول خدا ﷺ حکم به طهارت آن داده و کشیدن آب چاه را به عنوان یک عمل مستحب مطرح کرده است (بحر العلوم، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۴۵).

میرزای قمی (۱۲۳۱ق) از دیگر فقیهان قرن سیزدهم است که در کتاب «غنائم الأيام فی مسائل الحلال والحرام» در موضوعاتی از کتاب الجهاد، مانند «تصرف در اموال اهل بغی»، و نیز در کتاب الخمس، مانند «مصرف خمس در زمان غیبت»، از واژه «سیره» استفاده کرده است. برای نمونه، وی در باب «مصرف خمس در زمان غیبت»، با استناد به واژه «سیره»، این نظر را ترجیح می‌دهد که خمس در زمان غیبت باید برای فقرای بنی‌هاشم مصرف شود (میرزای قمی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۹۲).

محمد حسن نجفی معروف به صاحب جواهر (۱۲۶۶ق) از آخرین فقیهان شیعه در قرن سیزدهم است که از سیره برای استنباط حکم شرعی استفاده کرده است. وی در کتاب «جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام» قریب به شش مرتبه در موضوعاتی نظیر «جواز تولیت صاحب مال در مصرف زکات»، «حکم به طهارت مخالفان اهل بیت»، «وجوب کفایی جهاد» و «تصرف در اموال اهل بغی»، از واژه «سیره» بهره گرفته است. برای نمونه، وی در کتاب الطهارة، در مسئله طهارت مخالفان اهل بیت،

به سیره رسول خدا ﷺ و امیرالمؤمنین علیؑ استناد کرده و بیان می‌کند که اگر نجاست اعتقادی مخالفان حق صحیح بود، لازم بود پیامبر ﷺ و امام علیؑ از هرگونه تماس، معاشرت و هم‌زیستی با آنان اجتناب کنند؛ در حالی که سیره عملی ایشان نشان می‌دهد چنین پرهیزی وجود نداشته است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۵۹).

## ۲-۲-۲. دوره شکوفایی

قرن چهاردهم هجری، عصر شکوفایی بهره‌گیری فقها از واژه «سیره» است. در این سده، استفاده فقهی از این واژه به اوج خود می‌رسد و شمار فقیهان شیعه و میزان استنادات آنان به واژه «سیره» به‌طور چشمگیری افزایش می‌یابد؛ چنان‌که شمار فقیهان شیعه به ۱۴ نفر می‌رسد و تعداد استنادات آنان به سیره بالغ بر ۴۱ مورد می‌شود. در این قرن، بزرگانی همچون آقا رضا همدانی (۱۳۲۲ق)، آقا ضیاءالدین عراقی (۱۳۶۱ق)، محمدحسین اصفهانی (۱۳۶۱ق)، سید حسین بروجردی (۱۳۸۰ق)، سید محمد محقق داماد (۱۳۸۸ق)، سید محسن حکیم (۱۳۹۰ق) و سید هادی میلانی (۱۳۹۵ق) حضور داشته و از سیره برای استنباط احکام شرعی استفاده کرده‌اند.

آقا رضا همدانی (۱۳۲۲ق) از نخستین فقیهان شیعه در قرن چهاردهم است که به بهره‌گیری فقهی از سیره توجه نشان داده است. وی در کتاب «مصباح الفقیه» در مباحثی همچون «کفایت امثال امر در عبادات»، «وقت فضیلت نماز عصر»، «موارد جواز ترک اذان»، «عدم وجوب زکات بر کافر بعد از اسلام» و «حمل بر صحت اعمال مخالفان اهل بیت»، از واژه «سیره» استفاده کرده است.

برای نمونه، وی در کتاب الصلاة، در بحث کیفیت نیت در عبادات، به این مسئله می‌پردازد که آیا جزم به نیت در صحت عبادت شرط است یا آنکه می‌توان عبادت را با نوعی تردید انجام داد. در این زمینه، نویسنده به سیره پیامبر ﷺ و اهل بیت اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که در روش آنان برای آموزش احکام شرعی، چنین مسائلی (لزوم جزم به نیت) مطرح نبوده است؛ بلکه روش معمول در زمان ایشان این بوده که امثال اوامر شرعی همانند امثال اوامر عرفی در جامعه انجام شود (همدانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۷۵).

تحلیل بسامد واژه «سیره» در ادبیات فقیهان شیعه... / مهدی مردانی گلستانی..... ۱۶۷

سید حسین بروجردی (۱۳۸۰ق) از دیگر فقیهان بزرگ شیعه در قرن چهاردهم است که اهتمام ویژه‌ای به واژه «سیره» داشته و در موارد متعدد از آن بهره گرفته است. ایشان در سه کتاب «نهایة التقرير» (۳ مرتبه)، «البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر» (۲ مرتبه) و «تبیان الصلاة» (۲ مرتبه)، در موضوعاتی مانند «تفریق نوافل وارده در وقت واحد»، «جهر در قرائت نماز جمعه»، «اختصار در نافله ظهر و عصر»، «اقامه نماز جمعه توسط امام یا نایب وی»، «ارائه خطبه نماز جمعه در حال قیام»، «خواندن نماز نافله در وقت فرائض» و «تفریق بین نافله‌های ظهر و عصر»، از واژه «سیره» استفاده کرده است.

برای نمونه، ایشان در کتاب الصلاة، در بحث «جهر در نماز جمعه»، به سیره رسول خدا ﷺ استناد کرده و آن را دلیلی بر وجوب جهر در قرائت نماز جمعه دانسته است (بروجردی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۷۷).

### ۲-۲-۳. استمرار حرکت پیشین

در ادامه روند روبه رشد بهره‌گیری فقهی از واژه «سیره»، قرن پانزدهم هجری نیز نقش مؤثری در تداوم رویکرد یادشده داشته و شمار قابل توجهی از فقیهان شیعه به این اصطلاح توجه نشان داده‌اند. چنان‌که بزرگانی همچون سید محمد باقر صدر (۱۴۰۰ق)، سید احمد خوانساری (۱۴۰۵ق)، شیخ مرتضی حائری یزدی (۱۴۰۶ق)، شیخ علی کاشف الغطاء (۱۴۱۱ق)، میرزا هاشم آملی (۱۴۱۳ق) و سید ابوالقاسم خویی (۱۴۱۳ق) از جمله فقیهان این عصر بوده‌اند که به بهره‌گیری فقهی از واژه «سیره» پرداخته‌اند.

سید احمد خوانساری (۱۴۰۵ق) از نخستین فقیهان شیعه در قرن پانزدهم است که در کتاب «جامع المدارک فی شرح مختصر النافع» در موضوعاتی چون «عدم اجتناب از نجس در شبهه غیر محصوره» و «شرایط وجوب امر به معروف»، به بهره‌گیری فقهی از واژه «سیره» پرداخته است. برای نمونه، وی در کتاب الزکاة و در بحث «اوصاف مستحقین زکات»، به بررسی شرط عدالت می‌پردازد و بر پایه واژه «سیره» به عدم لزوم آن رأی می‌دهد (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۷۷).

شیخ مرتضی حائری یزدی (۱۴۰۶ق)، از فقیهان شیعه در قرن پانزدهم هجری، در

فرایند استنباط آموزه‌های فقه عبادی، سیره معصوم را به عنوان یکی از منابع استنباط مورد توجه قرار داده است. وی در دواثر «صلاة الجمعة» و «شرح العروة الوثقی»، مباحثی همچون «تقدیم خطبه بر نماز جمعه» و «کفایت شهادتین در اسلام کافر» را بر اساس واژه «سیره» بررسی کرده است. برای نمونه، ایشان در کتاب الصلاة، در بحث «لزوم تقدیم خطبه بر نماز جمعه»، به ادله‌ای استناد کرده که نخستین آن‌ها سیره رسول خدا ﷺ است (حائری یزدی، ۱۴۱۸، ص ۱۹۹).

سید ابوالقاسم خویی (۱۴۱۳ق) در میان فقیهان قرن پانزدهم هجری، بیشترین میزان استفاده از واژه «سیره» را داشته است. وی در آثار متعدد خود مانند «موسوعة الإمام الخوئي»، «التنقيح في شرح العروة الوثقى»، «المستند في شرح العروة الوثقى»، «فقه الشيعة» و «مبانی تکملة المنهاج»، بالغ بر ۱۵ مرتبه از واژه «سیره» استفاده کرده و در موضوعاتی مانند «جواز ترک اذان نماز عصر»، «استحباب نماز میت به جماعت»، «حکم سلام مردان بر زنان نامحرم»، «شرط اذن امام در وجوب نماز جمعه»، «تعداد نوافل یومیه»، «حکم مسح سر از بالا به پایین»، «لزوم اظهار شهادتین در اسلام کافر»، «عدم تکلیف کافر به فروع» و «تصرف در اموال اهل بغی» به بهره‌گیری فقهی از آن پرداخته است. برای نمونه، ایشان در کتاب الصلاة برای اثبات مشروعیت «نماز میت به جماعت»، از واژه «سیره» استفاده کرده و حکم به استحباب آن داده است (خویی، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۲۰۷).

با توجه به مجموع استنادات فقیهان شیعه به واژه «سیره»، از میان ابواب مختلف فقه عبادی، سه موضوع طهارت با ۳۷ درصد، صلات با ۲۴ درصد و جهاد با ۱۰ درصد، به ترتیب بیشترین فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند.

### ۳. ادله فراز و فرود واژه «سیره»

یکی از مسائل کلیدی در هر تحقیق، پرسش از چرایی پدیده‌ها و پی‌جویی علل وقوع آن‌هاست. با توجه به فراز و فرود بهره‌گیری فقیهان شیعه از واژه «سیره»، لازم است با تمرکز بر نقاط عطف این جریان علمی و طرح پرسش‌هایی بنیادین، دلایل رویکرد حداقلی یا حداکثری فقها به سیره معصوم تحلیل شود؛ از جمله اینکه:

تحلیل بسامد واژه «سیره» در ادبیات فقیهان شیعه... / مهدی مردانی گلستانی..... ۱۶۹

۱. چرا قرن پنجم و ششم هجری - علی رغم حضور برخی فقیهان نامدار شیعه همچون شیخ طوسی - از استناد فقهی به واژه «سیره» تهی است؟
۲. چرا آغاز استناد به سیره در قرن هفتم و با محقق حلی صورت گرفت؟
۳. چرا توجه فقیهان شیعه به واژه «سیره» در قرن سیزدهم رونق یافت؟
۴. چرا بهره‌گیری برخی فقها - مانند شیخ انصاری - از واژه «سیره» اندک و برخی دیگر - مانند محقق بهبهانی - در حد نزدیک به عدم استعمال بوده است؟
۵. چرا سید ابوالقاسم خویی بیشترین سهم را در استناد به واژه «سیره» دارد؟

### ۳-۱. دلایل رکود

گفته شد که بهره‌گیری فقهی از واژه «سیره» در قرون پنجم و ششم هجری چندان برجسته نبود و فقیهان شیعه در عمل اهتمام چندانی به این تعبیر نشان ندادند. برای دستیابی به علت این پدیده، گردآوری و تحلیل برخی اطلاعات زمینه‌ای ضروری است؛ از جمله اینکه چه فقیهانی در این دو قرن می‌زیسته‌اند، مهم‌ترین آثار فقهی آنان چه بوده است، چه اصطلاحات مشابهی را به جای سیره به کار گرفته‌اند و این مسئله در کتاب‌های اصولی ایشان چگونه انعکاس یافته است.

از این رو باید افزود که قرن پنجم هجری هم‌زمان با حضور فقیهانی همچون شیخ مفید (۴۱۳ق)، سید مرتضی (۴۳۶ق)، ابوالصلاح حلبی (۴۴۷ق)، شیخ طوسی (۴۶۰ق)، سلار دیلمی (۴۶۳ق) و ابن براج (۴۸۱ق) است و قرن ششم هجری نیز مصادف با دوره فقیهانی همچون فضل بن حسن طبرسی (۵۴۸ق)، قطب راوندی (۵۷۳ق)، ابن زهره (۵۸۵ق) و ابن ادریس حلی (۵۹۸ق) می‌باشد.

### ۳-۱-۱. عدم رواج «سیره» به عنوان اصطلاح علمی

نتیجه بررسی آثار فقیهان شیعه در قرون پنجم و ششم هجری نشان می‌دهد که واژه «سیره» در قرون یادشده به عنوان یک اصطلاح علمی رواج نداشته است و فقیهان شیعه برای بیان احکام مرتبط با سیره معصومان، از تعابیر جایگزین مانند «فعل» بهره می‌برده‌اند؛ چنان‌که این امر در آثار فقیهانی مانند سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۲۵۴؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۵۸؛ سید مرتضی، ۱۴۱۷، ص ۱۸۷)، شیخ

۱۷۰ ..... آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۲

طوسی (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۲۹ و ج ۲، ص ۶۱؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۱۶، ج ۲، ص ۸ و ۱۱؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۲۸) و ابن زهره (ابن زهره، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸۴ و ۱۸۷) به وضوح مشاهده می‌شود. بهره‌گیری از تعبیری مانند «فعل النبی» و نیز اختصاص فصلی مستقل به بحث «افعال»<sup>۱</sup> در آثار فقهی و اصولی آنان، از جمله شواهد روشن این امر به شمار می‌آید.

### ۳-۱-۲. ابتکار عمل شخصی در بهره‌گیری از سیره

بهره‌گیری فقیهان شیعه از واژه «سیره» در قرن هفتم و با محقق حلی آغاز می‌شود. تأخیر بیش از دوسده در بهره‌گیری از این واژه و نیز آغاز این جریان علمی با محقق حلی (۶۷۶ ق)، از جمله پرسش‌هایی است که شایسته بررسی و علت‌یابی است. با این حال، پیش از تحلیل علت این پدیده، باید یادآور شد که مقصود از عدم بهره‌گیری از واژه «سیره» در متون فقهی شیعه، عدم به کارگیری این واژه در کتاب‌های «فقه استدلالی» است؛ آثاری که در دوران غیبت کبری نگاشته شده و در آن‌ها برای اثبات یا رد یک دیدگاه فقهی به «سیره» استناد نشده است. وگرنه، کاربرد واژه «سیره» در متون روایی شیعه امری رایج بوده و حتی در برخی از کتاب‌های فقه مآثور نیز مورد استفاده قرار گرفته است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۵۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۴۶).  
براین اساس، محقق حلی نخستین فقیهی است که واژه «سیره» را به عنوان یک اصطلاح علمی وارد ادبیات فقه شیعه کرده است. در این خصوص، نکاتی چند حائز اهمیت است؛ از جمله اینکه محقق حلی در دو مورد با لفظ «سیره» از رفتار معصوم یاد کرده و برای تأیید دیدگاه خویش بدان استناد جسته است: یکی در موضوع «تصرف در اموال اهل بغی» که به سیره امیرالمؤمنین علیه السلام استناد می‌کند (محقق حلی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۰۸)، و دیگری در بحث «اقسام انفال» که با بهره‌گیری از سیره پیامبر صلی الله علیه و آله، «اموال اختصاصی پادشاهان» را نیز متعلق به معصوم می‌شمارد (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۳).

---

۱. چنان که سید مرتضی در کتاب الذریعة إلى أصول الشریعة (ج ۲، ص ۸۸) و شیخ طوسی در کتاب العدة فی أصول الفقه (ج ۲، ص ۵۶۴) بابتی با عنوان «الكلام فی الأفعال» گشوده و به بررسی خصوصیات افعال رسول خدا صلی الله علیه و آله پرداخته‌اند.

تحلیل بسامد واژه «سیره» در ادبیات فقیهان شیعه... / مهدی مردانی گلستانی..... ۱۷۱

با این همه، وی در اکثر موارد (بالغ بر هفت مرتبه) برای استناد به سیره معصوم از لفظ «فعل» استفاده می‌کند؛ برای نمونه، در موضوعاتی نظیر آداب وضو (محقق حلی، ۱۴۰۷، ص ۱۵۵)، لباس نمازگزار (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۹۳) و قرائت نماز (محقق حلی، ۱۴۰۷، ص ۱۵۳) به فعل رسول خدا ﷺ استناد کرده و بر پایه آن استدلال می‌کند. او همچنین در باب پنجم از کتاب اصولی خود به نام «معارج الأصول» (محقق حلی، بی تا، ص ۱۷۰)، به بررسی «افعال النبی» پرداخته و مسائلی چون حکم تأسی به فعل النبی، وجوه افعال النبی و حکم تعارض میان فعل و قول ایشان را مورد بحث قرار می‌دهد.

از این رو، به نظر می‌رسد که کاربرد اصطلاح «سیره» در مباحث فقهی نیز از ابتکارات محقق حلی و حاصل تدبیر علمی او در دانش فقه است؛ چنان که اصطلاحاتی مانند «الأولی» (دیدگاهی که ترجیح دارد)، «الأنسب» (آنچه با ادله فقهی هماهنگ تر است) و «الأشهر» (مشهورتر) نیز برای نخستین بار در کتاب «شرائع الإسلام» مطرح شد و فقیهان بعدی نیز از آن پیروی کردند (افراخته، ۱۳۹۸، ص ۷۳۷-۷۳۸). به واقع، محقق حلی در بهره‌گیری از اصطلاح جدیدی مانند «سیره» دارای کارنامه و پیشینه‌ای روشن است؛ چنان که نوآوری در تنظیم و تبویب ابواب فقهی<sup>۱</sup> و نیز تأثیرگذاری در تغییر نظام اعتبارسنجی احادیث،<sup>۲</sup> از جمله این سوابق به شمار می‌آید.

### ۳-۱-۳. عدم باور به کارآمدی سیره در فقه

نخستین دوره از بهره‌گیری فقهی از واژه «سیره»، با کاهش توجه فقیهان شیعه

---

۱. به گفته مدرسی طباطبایی، محقق حلی ساختاری منسجم و منطقی از فقه شیعه ارائه داد و آن را از پراکندگی درآورد. وی برای نخستین بار در کتاب شرایع، مسائل فقهی را در چهاربخش عبادات، معاملات، عقود و احکام تنظیم نمود که فقیهان بعدی نیز از او پیروی کردند. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۲۱).

۲. چنان که علامه حلی و ابن داود حلی که از مروّجان مکتب حدیثی حله به شمار می‌آیند، از شاگردان محقق حلی بوده و بیشترین تأثیر را از وی پذیرفتند. (حسین پوری، ۱۳۹۰، ص ۱۷۵) همچنین، نخستین نشانه‌های تغییر رویکرد فقها در ارزیابی احادیث از «متن محوری» به «سند محوری»، در آثار محقق حلی آشکار گردید (حسین پوری، ۱۳۹۰، ص ۲۷۱ و ۲۷۲).

مواجه می‌گردد و بهره‌گیری از سیره به صورت حداقلی انجام می‌شود. این وضعیت نه تنها در قرون آغازین (یعنی قرن پنجم و ششم هجری) رخ می‌دهد، بلکه در قرون نهم و یازدهم نیز تکرار می‌گردد و جریان بهره‌گیری از واژه «سیره» در برهه‌ای از تاریخ متوقف می‌شود؛<sup>۱</sup> حتی با وجود اقبال فقیهان شیعه به واژه «سیره» از سده سیزدهم به بعد، برخی از ایشان به صورت محدود<sup>۲</sup> و برخی دیگر بدون استناد به این واژه، به استنباط احکام می‌پردازند.<sup>۳</sup>

دلیل این امر را می‌توان در «عدم باور به کارآمدی سیره در فقه» خلاصه کرد؛ زیرا بررسی آرای کسانی که سهم اندکی در بهره‌گیری از سیره دارند، نشان می‌دهد آنان عموماً بر مبانی و باورهایی تکیه دارند که نتیجه آن، بی‌اعتنایی به سیره معصوم به عنوان منبعی دینی است؛ باورهایی نظیر:

۱. پیروی از مکتب اصولی در برابر مکتب اخباری (قیصری، ۱۳۹۹، ج ۷، ص ۲۱)؛
۲. عدم نقش آفرینی سیره در جایگاه یک منبع مستقل دینی (مردانی گلستانی، ۱۳۹۸، ص ۱۱۷)؛

۳. محدودیت دلالت سیره بر حکمی فراتر از اباحه (مردانی گلستانی، ۱۳۹۸، ص ۱۳۳).
- افزون بر آن، برخی از ایشان آرای خود درباره سنت فعلی را در کتاب‌های اصول فقه نیز تبیین کرده‌اند. اینان با رویکردی حداقلی، کارکرد دلالتی فعل را به چالش کشیده و با تقسیم افعال معصوم به تشریحی و غیرتشریحی، در امکان استنباط از فعل معصوم تردیدهای جدی وارد ساخته‌اند (نراقی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۱۵؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ج ۵، ص ۴۳۷).

---

۱. در این مقطع، بزرگانی چون فاضل مقداد و ابن فهد حلی در قرن نهم و عالمانی مانند موسوی عاملی، شیخ بهایی، محمدتقی مجلسی، محقق سبزواری و فیض کاشانی در قرن یازدهم می‌زیسته‌اند.

۲. چنان که آخوند خراسانی، سید محمدکاظم یزدی و آقا ضیاء الدین عراقی در قرن چهاردهم تنها یک مرتبه به سیره معصوم استناد کرده‌اند.

۳. برای نمونه فاضل آبی از قرن هفتم، محقق کرکی از قرن دهم، فیض کاشانی از قرن یازدهم و محمدباقر بهبهانی از قرن سیزدهم از این گروه‌اند.

### ۳-۲. دلایل رونق

دومین دوره از بهره‌گیری فقهی از واژه «سیره»، با اقبال فراینده فقیهان شیعه روبه‌رو می‌شود و بهره‌گیری آنان از سیره به‌طور چشمگیری گسترش می‌یابد. در این میان، قرن سیزدهم هجری به دلیل افزایش قابل توجه استنادات فقهی به واژه «سیره»، در مقایسه با سده‌های پیشین، نقطه عطف این جریان به‌شمار می‌رود. در این سده، بزرگانگی همچون سید مهدی بحر العلوم (۱۲۱۲ق)، سید جواد عاملی (۱۲۲۶ق)، شیخ جعفر کاشف الغطاء (۱۲۲۸ق)، سید علی طباطبایی (۱۲۳۱ق)، میرزا ابوالقاسم قمی (۱۲۳۱ق)، ملا احمد نراقی (۱۲۴۵ق) و محمد حسن نجفی (۱۲۶۶ق) می‌زیسته‌اند.

### ۳-۲-۱. تغییر نگرش نسبت به کارایی فعل معصوم

با توجه به حضور فقیهان یادشده در قرن سیزدهم، دلیل این رونق علمی را باید در مبانی و آرای آنان جست‌وجو کرد. برای نمونه، «تبیین و تشریح مسائل مربوط به فعل معصوم» از جمله عواملی است که موجب افزایش جایگاه سیره در استنباط آموزه‌های فقه عبادی و زمینه‌سازی بهره‌گیری بیشتر فقها از آن گردید؛ چنان‌که وحید بهبهانی (۱۲۰۵ق) در «الفوائد الحائریة»، ملا مهدی نراقی (۱۲۰۹ق) در «تجرید الأصول»، میرزای قمی (۱۲۳۱ق) در «القوانین المحکمة» و محمد حسین حائری اصفهانی (۱۲۵۴ق) در «الفصول الغروية»، از جمله فقیهانی هستند که با طرح و تبیین مسائل زیر، زمینه رونق مباحث مربوط به فعل معصوم و در نتیجه خروج سیره از انزوای علمی را فراهم کردند: ۱. قلمرو حجیت فعل معصوم، ۲. گستره دلالت فعل معصوم، ۳. امکان تعارض بین افعال معصوم، ۴. تقریر معصوم، ۵. امکان نسخ و تخصیص با فعل، ۶. اصل تشریح در فعل معصوم، ۷. وجوه فعل معصوم (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۳۱۵-۳۱۹؛ نراقی، ۱۳۸۴، ص ۶۷-۷۱؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰، ص ۵۵-۵۶۷؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۱۳-۳۱۶).

### ۳-۲-۲. تثبیت جایگاه سیره به‌عنوان منبعی دینی

در میان فقیهان شیعه، سید ابوالقاسم خویی (۱۴۱۳ق) بیش از دیگران از واژه «سیره» استفاده کرده است. وی در آثار متعدد خویش بالغ بر ۱۵ مرتبه به واژه «سیره»

استناد کرده است. پس از ایشان، سید محمد محقق داماد (۱۳۸۸ق) با ۹ مرتبه و سید حسین بروجردی (۱۳۸۰ق) با ۷ مرتبه استناد، در جایگاه‌های بعدی قرار دارند. تفاوت چشمگیر در میزان استنادات خوبی به واژه «سیره» در مقایسه با دیگر فقیهان شیعه، بیش از هر امر دیگری ناشی از نگاه مبنایی وی به سیره به عنوان یک منبع معتبر دینی است. هرچند در سنت فقهی شیعه، سیره معصوم معمولاً ذیل عنوان «سنت» و به مثابه مؤید و شاهد در استنباط مطرح بوده است، اما خوبی با بهره‌گیری مکرر و گسترده از آن، عملاً بر استقلال و کارآمدی سیره در فرایند اجتهاد تأکید ورزیده است.

از این منظر، کثرت ارجاعات او را نه صرفاً یک امر آماری، بلکه باید نشانه‌ای از تلاش وی برای تثبیت جایگاه سیره در هندسه ادله اجتهادی دانست؛ تلاشی که در مقایسه با رویکرد فقیهانی همچون محقق داماد و سید محسن حکیم، آشکارتر و برجسته‌تر جلوه می‌کند.

### نتیجه‌گیری

بهره‌گیری فقیهان شیعه از واژه «سیره» دو دوره متفاوت داشته است: یکی سده ۵ تا ۱۲ هجری و دیگری سده ۱۳ تا ۱۵ هجری. دوره نخست، با کاهش اقبال فقیهان شیعه مواجه می‌گردد و استفاده فقهی از سیره به صورت حداقلی انجام می‌شود؛ اما دوره دوم، با اقبال فزاینده فقیهان شیعه روبه‌رو می‌شود و استفاده آنان از واژه «سیره» به شکل چشمگیری گسترش می‌یابد.

این امر در ۹ موضوع کلان و ۵۹ موضوع خرد از آموزه‌های فقه عبادی صورت می‌گیرد که از میان آن‌ها، سه موضوع طهارت با ۲۲ مورد (۳۷ درصد)، صلاة با ۱۴ مورد (۲۴ درصد) و جهاد با ۶ مورد (۱۰ درصد)، به ترتیب بیشترین فراوانی را از حیث میزان استناد به واژه «سیره» به خود اختصاص داده‌اند. این رخداد متأثر از مجموعه عواملی است که مهم‌ترین آن «باور به کارآمدی سیره در فقه» است؛ عاملی که در نهایت به تثبیت جایگاه سیره در ادبیات فقیهان شیعه و ارتقای جایگاه آن از یک واژه دینی به یک اصطلاح علمی انجامیده است.

### جدول موضوعات فقه عبادی

ردیف	موضوع کلان	موضوع خرد	تعداد	درصد
۱	کتاب الصلاة	اتحاد خطیب و امام جمعه	۲۲	۳۷٪
۲		اختصار نوافل ظهر و عصر		
۳		اخفات در نماز ظهر و عصر		
۴		اذن امام در وجوب نماز جمعه		
۵		ارائه خطبه نماز جمعه در حال قیام		
۶		استعاذه قبل قرائت نماز		
۷		امامت نماز جمعه		
۸		ترک نوافل به خاطر فرائض		
۹		تعداد نوافل یومیه		
۱۰		تفریق بین نوافل		
۱۱		تقدیم خطبه بر نماز جمعه		
۱۲		جهر در قرائت نماز جمعه		
۱۳		خواندن نماز میت به جماعت		
۱۴		خواندن نماز نافله در وقت فرائض		
۱۵		صلوات در تشهد نماز		
۱۶		عبادت در مکان های عمومی		
۱۷		فهم و عمل به قرآن		
۱۸		فوریت جواب سلام در نماز		
۱۹		موارد ترک اذان نماز		
۲۰		کیفیت نیت		

ردیف	موضوع کلان	موضوع خرد	تعداد	درصد
۲۱		وجوب نماز جمعه		
۲۲		وقت فضیلت نماز عصر		
۲۳		استعمال ظروف طلا و نقره		
۲۴		تعداد کفن میت		
۲۵		طهارت آب چاه		
۲۶		طهارت اشاعره		
۲۷		طهارت غیر امامیه		
۲۸		طهارت مخالفان اهل بیت		
۲۹	کتاب	طهارت ولد الزنا	۱۴	۲۴٪
۳۰	الطهارة	عدم مباشرت در وضو		
۳۱		غسل میت غیر مؤمن		
۳۲		کفایت شهادتین در اسلام کافر		
۳۳		مسح سراز بالا به پایین		
۳۴		نجاست در شبهه غیر محصوره		
۳۵		نجاست غلات و مفوضه		
۳۶		ورود جنب به مشاهد مشرفه		
۳۷		اراضی مفتوحه عنوه		
۳۸		اراضی مفتوحه غیر عنوه		
۳۹	کتاب	اموال اهل بغی	۶	۱۰٪
۴۰	الجهاد	تقسیم غنیمت		
۴۱		جهاد ابتدایی با کفار		

ردیف	موضوع کلان	موضوع خرد	تعداد	درصد
۴۲		وجوب کفایی جهاد		
۴۳	کتاب الزکاة	تسلیم زکات به امام یا نائب	۵	۸٪
۴۴		تکلیف زکات کفار بعد اسلام		
۴۵		تولی صاحب مال در مصرف زکات		
۴۶		شرایط مستحقین زکات		
۴۷		نحوه انتخاب نصاب زکات حیوان		
۴۸	کتاب الخمس	اخبار حلیت خمس	۴	۷٪
۴۹		اقسام انفال		
۵۰		تعلق خمس به معدن قبل تصفیه		
۵۱		مصرف خمس در زمان غیبت		
۵۲	کتاب الحج	ترتیب اعمال در روز قربانی	۴	۷٪
۵۳		ترجیح حلق بر تقصیر در حج		
۵۴		غسل قبل رمی جمرات		
۵۵		فضیلت اقامه نماز ظهر در منی		
۵۶	کتاب الصوم	قضاء عبادت کافر بعد اسلام	۲	۳٪
۵۷		عدم تکلیف کافر به فروع		
۵۸	کتاب الإعتکاف	محرمات اعتکاف	۱	۲٪
۵۹	کتاب الأمر بالمعروف	شرایط وجوب امر به معروف	۱	۲٪

## فهرست منابع

۱. ابن زهره، حمزه بن علی. (۱۴۱۷ق). *غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع*. قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
۲. ابن بابويه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). *کتاب من لا یحضره الفقیه*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. افرخته، محمد حسین. (۱۳۹۸ش). «شرايع الاسلام». *دانشنامه جهان اسلام*. تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۵. بحر العلوم، سید مهدی. (۱۴۲۷ق). *مصاییح الأحکام*. قم: منشورات میثم التمار.
۶. بروجردی، حسین. (۱۴۲۸ق). *نهایة التقرير*. قم: مرکز فقه أئمة أطهار.
۷. حائری اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۰۴ق). *الفصول الغروية فی الأصول الفقهية*. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
۸. حائری یزدی، مرتضی. (۱۴۱۸ق). *صلاة الجمعة*. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*. قم: مؤسسه آل البيت.
۱۰. حسین پوری، امین. (۱۳۹۰ش). *انديشه شناسی محدثان حله*. قم: دار الحديث.
۱۱. حلبی، تقی بن نجم. (بی تا). *الكافي في الفقه*. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین عليه السلام.
۱۲. خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵ق). *جامع المدارك في شرح مختصر النافع*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). *موسوعة الإمام الخوئي*. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار الشامية.
۱۵. راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۵ق). *فقه القرآن*. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی.
۱۶. سید مرتضی، علی بن الحسین. (۱۳۸۷ش). *جمل العلم والعمل*. نجف اشرف: مطبعة الآداب.
۱۷. سید مرتضی، علی بن الحسین. (۱۴۰۵ق). *رسائل الشريف المرتضى*. قم: دار القرآن الکریم.
۱۸. سید مرتضی، علی بن الحسین. (۱۴۱۵ق). *الإنتصار*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. سید مرتضی، علی بن الحسین. (۱۴۱۷ق). *مسائل الناصريات*. تهران: مدیریة الترجمة والنشر.
۲۰. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۷ق). *الدروس الشرعية فی الفقه الإمامیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). *الروضة البهیة فی شرح اللمعة المشقیة*. قم: کتابفروشی داوری.

- تحليل بسامد واژه «سیره» در ادبیات فقیهان شیعه... / مهدی مردانی گلستانی..... ۱۷۹
۲۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۲۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۲۱ق). رسائل الشهيد الثاني. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ش). تهذيب الأحكام. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ش). الخلاف. تهران: مكتبة المرتضويه.
۲۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ش). المبسوط في فقه الإمامية. تهران: مكتبة المرتضويه.
۲۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۰ق). المؤلف من المختلف بين أئمة السلف. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۲۸. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب في تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۲۹. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت.
۳۰. عمانی، حسن بن علی. (۱۴۱۳ق). حياة ابن أبي عقيل وفتحه. قم: مرکز معجم فقهی.
۳۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط. بیروت: دارالکتب العلمية.
۳۲. قیصری، احسان. (۱۳۹۹ش). «اخباریان». دایرة المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۳۳. محدث بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۳۶۳ش). الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۳۴. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۷ق). المعتبر في شرح المختصر. قم: مؤسسه سيد الشهداء.
۳۵. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۶. محقق حلی، جعفر بن حسن. (بی تا). معارج الأصول. قم: مؤسسه آل البيت.
۳۷. مدرسی طباطبایی، سیدحسین. (۱۳۶۸ش). مقدمه ای بر فقه شیعه. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۳۸. مردانی گلستانی، مهدی. (۱۳۹۸ش). توسعه استنباط از فعل معصوم. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۳۹. موسوی قزوینی، علی. (۱۴۲۷ق). تعلیقة علی معالم الأصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۰. میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۱. میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). القوانین المحكمة فی الأصول. قم: احیاء الکتب الاسلامیه.

۱۸۰ ..... آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۲

۴۲. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). *جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۴۳. نراقی، محمد مهدی. (۱۳۸۴ش). *تجريد الأصول*. قم: سید مرتضی.

۴۴. نراقی، محمد مهدی. (۱۴۳۰ق). *أنیس المجتهدین*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

۴۵. وحید بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۱۵ق). *الفوائد الحائریة*. قم: مجمع الفکر الإسلامی.

۴۶. همدانی، آقارضا. (۱۴۱۶ق). *مصباح الفقیه*. قم: مؤسسه الجعفریة لإحیاء التراث.