



# جستار

فصلنامه علمی پژوهشی

سال هفتم، شماره پیاپی ۲۵، زمستان ۱۴۰۰

ISSN: 2476-7565 ; EISSN: 2538-3361

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم - شعبه خراسان رضوی  
(مرکز تخصصی آخوند خراسانی)

مدیر مسئول: مجتبی الهی خراسانی

سر دبیر: حسین ناصرى مقدم

جانشین سر دبیر: بلال شاکری

اعضای هیئت تحریریه:

ابوالقاسم علیدوست (مدرس خارج حوزه و استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

احمد مبلغی (مدرس خارج حوزه و دانشیار دانشگاه مذاهب اسلامی)

مهدی مهریزی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران)

سیدعباس صالحی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سعید ضیائی فر (مدرس خارج حوزه و دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدحسن حائری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

حسین ناصرى مقدم (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

مجتبی الهی خراسانی (مدرس خارج حوزه و استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی)

مدیر اجرایی و دبیر تحریریه: سیدمصطفی اختراعی طوسی

ویراستار: سیدعلی بهشتی وند

برگردان چکیده‌ها به عربی: سید محمود عربی

سرپرست تیم ترجمه‌های انگلیسی: غلامعلی تیموری

صفحه‌آرا: حامد امامی

فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی، به استناد مصوبه ۳۳۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی به نشریات

حوزوی، در تاریخ ۱۳۹۸/۰۱/۲۸ تمدید اعتبار رتبه علمی پژوهشی گردید.

فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی جهان اسلام (ISC)	پرتال جامع علوم انسانی (Ensani)
مرجع دانش (سویلیکا)، CIVILICA.com	پایگاه (Road)
بانک نشریات کشور (مگیران، Magiran)	مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری (RICEST)
نورمگز (Noormags.ir) و Google Scholar	پایگاه نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (Journals.dte.ir)
سازمان اسناد و کتابخانه ملی (Nlai.ir)	سامانه جامع رسانه‌های کشور (E-rasaneh)
	پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)

نشانی پستی: مشهد مقدس، چهارراه خسروی، خیابان آیت الله خزعلی، نبش گذر آیت الله واعظ طبسی  
دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، طبقه اول، مرکز تخصصی آخوند خراسانی، فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی؛

کد پستی: ۹۱۳۴۶۸۳۱۸۷ - تلفکس: ۰۵۱۳۲۲۱۳۳۲۵

رایانامه: jostar.feqhi@gmail.com | سامانه الکترونیکی: jostar-fiqh.maalem.ir

## ارزیابان علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

سید محمد رضی آصف آگاه (استادیار گروه فلسفه فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم)  
علی الهی خراسانی (استادیار پژوهشکده مطالعات اسلامی در علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد)  
مجتبی الهی خراسانی (مدرس خارج حوزه علمیه مشهد و استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی)  
سید محمد علی ایازی (استاد تمام گروه فقه و مبنای حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم - تحقیقات تهران)  
سید علی نقی ایازی (استادیار گروه فقه پژوهشکده اسلام تمدنی مشهد)  
محمد صالح حائری (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم و استادیار مرکز آموزشی کریمه اهل بیت و مشکات اندیشه قم)

سید کاظم سید باقری (استادیار گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم)  
سید حسین سیدی (استاد گروه ادبیات عرب دانشگاه فردوسی مشهد)  
بلال شاکری (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)  
سید رضا شیرازی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد و استادیار پژوهشکده علوم اسلامی بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی)

مریم صباغی ندوشن (مدرس حوزه علمیه تهران و استادیار گروه فقه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)  
عبدالله غلامی (استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه رازی کرمانشاه)  
سید علی جبار گل باغی ماسوله (استادیار گروه حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد لاهیجان)  
مهدی مهریزی طرقی (دانشیار گروه الهیات دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران)  
سید مهدی نریمانی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم و استادیار گروه الهیات دانشگاه مفید قم)  
علی اکبر نوایی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)

### جستارهای

### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۲

## اولویت های جستارهای فقهی و اصولی

۱. فلسفه فقه و اصول فقه؛ به خصوص: ساختار و روابط درونی اصول فقه، تعاملات و کارکردهای بیرونی اصول فقه؛
  ۲. فقه و اصول فقه مقارن؛ به ویژه: بازشناسی و نقد فقه سلفیه، قواعد فقهی مقارن؛
  ۳. فقه فرهنگ و تمدن؛ با تأکید بر: فقه شهر و شهرنشینی، فقه ارتباطات فرهنگی؛
- تذکر: صرفاً مقالاتی دریافت و ارزیابی می شود که مطابق «ضوابط مقالات» (صفحات بعد) تدوین و ارسال شده باشد.
- نقل و اقتباس از مقاله های فصلنامه، با ذکر منبع آزاد است.

## ضوابط ارسال مقالات علمی پژوهشی

### ضوابط محتوا:

۱. مقاله باید نتیجه تحقیقات نوآمد نویسنده، و برخوردار از محتوا و یافته‌های غنی علمی در یکی از انواع زیر باشد:
  - الف) نظریه جدید؛ ب) تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ج) اثبات و استدلال جدید برای یک نظریه؛ د) ارزیابی و نقد جدید از یک نظریه؛ ه) مقایسه دو یا چند نظریه؛ و) کاربرد و تطبیقات جدید برای یک نظریه.
۱. مقاله، فقط برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشد.
۲. مقاله، بیشتر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارائه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.
۳. مسؤلیت مقاله به لحاظ علمی و حقوقی به عهده نویسنده است. چنانچه مقاله‌ای چند نویسنده داشته باشد و نویسنده مسئول مشخص نشده باشد، ارائه مقاله و تمام مکاتبات و مسؤلیت مقاله با نویسنده اول است. درج نشانی الکترونیک در پایین صفحه اصلی مقاله، فقط به نویسنده اول اختصاص دارد.

### ضوابط نشر:

۱. نشریه جستارهای فقهی و اصولی در زمینه مباحث اخلاقی و قانونی پژوهش از اصول و ضوابط کمیته اخلاق بین‌المللی نشر (COPE) پیروی می‌کند.
۱. نویسنده مسئول لازم است مقاله خود را از طریق پایگاه اینترنتی مجله به نشانی: [jostar-fiqh.maalem.ir](mailto:jostar-fiqh.maalem.ir) ارسال نماید و اطلاعات ضروری (\*) را تکمیل نماید.
۲. حق قبول، رد و ویرایش مقاله برای مجله محفوظ است. هر مقاله ارسالی به مجله، به صورت ناشناس توسط دو داور متخصص، داوری هم‌تراز (peer review) می‌شود و در صورت اختلاف نظر داوران، توسط داور سوم ارزیابی می‌شود. تأیید نهایی مقاله برای چاپ در فصلنامه، پس از نظر داوران با هیئت تحریریه است.
۳. ترتیب مقالات هر شماره، بر اساس اقتضانات مورد نظر فصلنامه صورت می‌گیرد.

### ضوابط نگارش:

۱. رعایت دستور خط زبان فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است.
۲. حجم مقاله حداکثر ۷۵۰۰ کلمه باشد.
۳. مقاله روی کاغذ A4 با نرم‌افزار Word فرمت Doc و متن با قلم IRZAR ۱۳، و Times New Roman برای انگلیسی، چکیده، پاورقی و منابع با همان نوع قلم‌ها در اندازه ۱۱ حروفچینی شود. همچنین صفحه‌آرایی دارای حاشیه بالا ۵cm و پایین ۳cm، چپ و راست ۲/۵cm و میان‌سطور ۱ cm باشد.
۴. هر مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های اصلی زیر باشد:

### جستارهای

### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۳

- **عنوان:** به طور فشرده و گویا، مسئله تحقیق را مشخص کند.  
- **چکیده:** حداکثر در ۳۰۰ کلمه به طور صریح، موضوع، هدف، ابعاد، روش، و نتیجه تحقیق را بیان کند و فاقد جزئیات، جدول، شکل یا فرمول باشد. و همچنین ارائه چکیده انگلیسی الزامی است.  
- **کلیدواژه:** بین ۳ تا ۷ کلیدواژه و ترجیحاً بر اساس اصطلاحنامه علوم اسلامی (به نشانی: thesaurus.islamicdoc.org) باشد.

- **مقدمه:** به ترتیب شامل کلیات موضوع، خلاصه‌ای از تاریخچه موضوع و کارهای انجام شده و ویژگی‌های هر یک، بیان فعالیت متمایز مقاله و برای گشودن گره‌ها و حرکت به سمت یافته‌های نوین.  
- **متن اصلی:** مشتمل بر مطالب اصلی یعنی: تعریف مفاهیم مورد نیاز، طرح مسئله، استدلال‌ات و نقدها، به صورت مرتبط و دنباله‌وار.

- **نتیجه‌گیری:** یافته‌های نهایی تحقیق و کاربردهای آن، و احیاناً طرح نکات مبهم و پیشنهاد گسترش تحقیق به زمینه‌های دیگر.

- **منابع:** فهرست کامل منابع مورد ارجاع در متن اصلی، به ترتیب حروف الفبا (ابتدا منابع فارسی و عربی، سپس انگلیسی).

۱. منابع در انتهای مقاله، به شیوه زیر (بسته به نوع منبع) درج شود:

- **کتاب:** نام خانوادگی / لقب، نام. (سال انتشار). عنوان کامل اثر شامل عنوان اصلی و فرعی (ایتالیک). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل نشر: نام ناشر.

- **مقاله:** نام خانوادگی، نام. «عنوان اصلی و فرعی مقاله»، نام مجله (ایتالیک)، سال نشر، جلد / دوره / سال، شماره مجله، شماره صفحات مقاله در مجله.

- **پایان نامه:** نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان پایان‌نامه (ایتالیک). نام دانشگاه یا سایت اینترنتی که پایان‌نامه یادشده در آن قابل دسترسی است.

- **سایت اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. سال انتشار و یا روزآمد شدن. «عنوان مطلب» (ایتالیک). آدرس سایت به صورت کامل.

- **همایش و کنفرانس‌ها:** نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله» (ایتالیک و سیاه)، عنوان کتاب مجموعه مقالات، محل نشر: نام ناشر.

#### ضوابط استناددهی:

۱. ارجاعات استنادی مطالب به کتاب یا مقاله بصورت درون متنی و در پرانتز، به ترتیب شامل: (نام مؤلف، سال انتشار، جلد / صفحه) آورده شود؛ مانند: (مطهری، ۱۳۸۸، ۲/۴۰) در صورت استناد مقاله به دو یا چند اثر از یک نویسنده با تاریخ یکسان انتشار، نام خلاصه اثر نیز آورده شود.

۲. ارجاعات توضیحی (مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و مانند آن) در پانویس هر صفحه آورده شود و منابع مستند آن‌ها نیز، مثل متن مقاله روش درون متنی درج شود.

۳. در صورت تکرار ارجاع، باید مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان و پیشین خودداری گردد.

#### جستارهای

#### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

## فهرست

۷	قرینه ارتکاز و کارایی آن در حلّ مسائل جدید فقهی رضا اسفندیاری (اسلامی)
۳۵	بازکاوی حدیث رفع حسن قنبری شیخ شبانی / محمدتقی قنبری شیخ شبانی
۶۹	فلسفه فقه سیاسی سید سجاد ایزدهی / صدیقه صدیق تقی زاده
۹۹	ساختار فقه تمدنی عبدالحمید واسطی / محمدحسن علی آبادی
۱۳۳	تأملی بر حکم ابطال روزه با فرو بردن سر در آب محمد رضا کیخا / حمید مؤذنی
۱۶۱	بازشناسی تأثیر گونه‌های ضمیمه و انضمام در نیت تقرّب محمد رضا نائینی / محمد حکیم
۱۹۵	بازاندیشی فقهی - ادبی قرائت‌های «أزْجُلْکُمْ» و حکم مستفاد از آیه وضو سید مصطفی طباطبایی / حسن علیدادی سلیمانی
۲۱۹	چکیده‌های عربی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۵



## ***Qarīnat al-Irtikāz (Conjectural Symmetry) and its Efficiency in Solving New Fihi Issues<sup>1</sup>***

**Reza Esfandiari (Eslami)**

Associate Professor of Department of Applied Jurisprudence at Islamic Sciences and Culture Academy ;Qom-Iran; r.esfandiari@isca.ac.ir

Receiving Date: 2020-03-24; Approval Date: 2020-06-22

### *Abstract*

The nature of *Qarīnat al-Irtikāz*, its effect on verbal signification, and its role in solving the fihi (jurisprudential) issues are one of the most important *uṣūlī* topics. The first question is that, how is such symmetry recognized, how does it differ from other symmetries such as *Qarīnat al-Inṣirā* and *Qarīnat al-Munāsibat*, and how the various kind of *Sīrat al-‘Amalīyyah* (practical attitudes) form based on mental *irtikāz* (fixed way). The next question is that, how such symmetry can be used to solve newly-raised fihi issues. Thus, the position of *Qarīnat al-Irtikāz* in the inference of religious law is the fundamental question before us. If we consider *Qarīnat al-Irtikāz*

1 . *Esfandiari (Eslami) - R; (2022); “ Qarīnat al-Irtikāz (Conjectural Symmetry) and its Efficiency in Solving New Fihi Issues “; Jostar\_Hay Fihi va Usuli; Vol: 7 ; No: 25 ; Page: 7-34 ;Doi: 10.22034/jj. 2020.57181.2024*

**Copyright** © 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

as any meaning that penetrates the mind, does not independently garner much attention, and its origin remains unknown, we should consider it as nonverbal-connected symmetries that always does not refer to a definite rational symmetry and is itself the origin of symmetry of *Qarīnat al-Inṣirāf* and *Qarīnat al-Munāsibat* of a rule and a subject. Thus, a special longitudinal system forms between these three types of symmetries, and originality and adherence to the symmetries will be adaptive. By searching for uṣūlī sources, two types of efficiency can be imagined for *Qarīnat al-Irtikāz*: first, efficiency in determining the literal meaning and second, efficiency in the shaping of attitudes of the wise people and jurists. Considering the position of the wise people and jurists' attitudes in recognizing the ḥukm (rule) and the subject of the ḥukm, and also the implication of the verbal evidence on ḥukm or subject, we can understand the importance of intervention of *irtikāzāt* in shaping the attitudes and their role in discovering the ḥukm or the subject of the ḥukm. By examining three examples of newly-raised issues, first, based on implicit stipulation whether the woman's services at home is free or transactional, second, bank liability in its new form, third, local anesthesia at the site of ḥadd (legal punishment) and retribution with medical tools, we conclude that *Qarīnat al-Irtikāz* has a decisive role in understanding the verbal evidence, in generalizing or narrowing verbal signification, and in conclusion or non-conclusion of itlāq (inclusiveness).

*Keywords:* *Qarīnat al-Irtikāz*, fixed way of the intellectuals, conventional symmetry, types of *irtikāzāt*, causes of *irtikāzāt*.



# قرینه ارتکاز و کارایی آن در حل مسائل جدید فقهی<sup>۱</sup>

رضا اسفندیاری (اسلامی)

دانشیار پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم - ایران؛ رایانامه: r.esfandiari@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۲

## چکیده

قرینه ارتکاز و کارایی آن در حل مسائل جدید فقهی

۹

ماهیت قرینه ارتکاز و اثر آن بر دلالت لفظی و نقش آن در حل مسائل فقهی از مباحث مهم اصولی است. پرسش نخستین آن است که این گونه قرینه چگونه شناخته می شود و چگونه از قرائن دیگری مثل قرینه انصراف و قرینه مناسبت متمایز می شود و اقسام سیره های عملی چگونه مبتنی بر ارتکازات ذهنی شکل می گیرد. پرسش دیگر آن است که چگونه می توان از این گونه قرینه در حل مسائل فقهی مستحدثه استفاده کرد. بنابراین جایگاه شناسی قرینه ارتکاز در استنباط حکم سؤالی اساسی در پیش روی ماست. اگر قرینه ارتکاز را هر معنایی بدانیم که در ذهن رسوخ دارد و مستقلاً مورد توجه نیست و منشأ آن نیز ناشناخته مانده است، باید آن را از قبیل قرائن متصله لیبی بدانیم که همواره بازگشت به قرینه قطعی عقلی ندارد و خود منشأ قرینیت قرینه انصراف و قرینه مناسبت حکم و موضوع و نیز قرینه انصراف است.

بنابر نظام طولی خاصی میان این سه گونه قرینه شکل می گیرد و اصالت و تبعیت در قرائن قابل تطبیق خواهد بود. با جست و جو در منابع اصولی برای قرینه ارتکاز دو گونه

۱. اسفندیاری (اسلامی)، رضا. (۱۴۰۰). قرینه ارتکاز و کارایی آن در حل مسائل جدید فقهی. فصلنامه علمی - پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی، ۷(۲۵)، صص: ۳۴-۹.

کارایی می‌توان تصور کرد: اول کارایی در تعیین مدلول لفظی و دوم کارایی در شکل‌گیری سیره عقلایی و متشرعی. با توجه به جایگاه سیره‌های عقلایی و متشرعی در شناخت حکم و موضوع حکم و نیز دلالت دلیل لفظی بر حکم یا موضوع، می‌توان اهمیت دخالت ارتکازات در شکل‌گیری سیره‌ها و نقش آن را در کشف حکم یا موضوع حکم پی برد. در بررسی سه نمونه از مسائل مستحدثه یعنی مسئله تبرعی یا معاملی بودن خدمات زن در خانه براساس شرط ضمنی و مسئله ضمان بانکی در شکل جدید آن و مسئله بی‌حسی موضعی محل اجرای حد یا قصاص با ابزارهای پزشکی، به این نتیجه می‌رسیم که قرینه ارتکاز نقش تعیین‌کننده در فهم دلیل لفظی و ایجاد تعمیم یا تضییق دلالت لفظی و انعقاد یا عدم انعقاد اطلاق دارد.

**کلیدواژه‌ها:** قرینه ارتکاز، ارتکازات عقلایی، قرینه عرفی، اقسام ارتکازات، اسباب ارتکازات.

## مقدمه

دلیل شرعی لفظی به لحاظ نحوه دلالت یا نص است یا ظاهر یا مجمل (نراقی، ۱۳۸۱، ۱۹۵/۱؛ کلباسی، بی‌تا، ۴۵۳). نص دلیلی است که دلالتش قطعی است و در آن احتمال اراده خلاف معنای موجود راه ندارد، مانند دلالت آیه شریفه ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمُيْتَّةُ﴾ (مائده/۳) بر تحریم «أکل میتة» به طوری که احتمال اراده حکمی دیگر غیر از تحریم راه پیدا نکند، هر چند این آیه در بیان «أکل میتة» در برابر احتمالاتی دیگر مثل «بیع میتة» یا استفاده‌های دیگر از میتة، تنها ظهور ظنی دارد. از این رو در هر کلامی باید جهت قطعی بودن دلالت را نیز روشن کرد و چه بسا دلیلی لفظی که دلالتش بر بخشی از معنا قطعی و بر بخشی دیگر ظنی است. پس ظنی‌الدلالة یا قطعی‌الدلالة بودن هر دلیل را با توجه به جهت دلالت باید روشن کرد.

اما ظاهر یعنی دلیلی لفظی که دلالتش ظنی است، مثل دلالت صیغه امر بر وجوب، یا دلالت آیه ۳ سوره مائده به قرینه مناسبات حکم و موضوع (اسفندیاری، ۱۳۹۶، ۸۹) بر تحریم خصوص «أکل میتة» نه استعمالات دیگر. حال اگر دلیلی لفظی دلالتش به سرحد قطع یا ظن نرسید و احتمالات مختلف در اراده معانی مختلف مساوی درآمد، به اجمال خواهیم رسید و البته اجمال نیز امری نسبی است

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۰

(هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ۲۵۴/۳؛ بروجردی، ۱۴۱۷، ۵۸۵/۲؛ قمی، ۱۳۷۸، ۶۸/۲) مثلاً آیه شریفه ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (مانده ۳۸) چنان که سید مرتضی گفته است، به این لحاظ که چه مقدار از دست را باید قطع کرد، مجمل است و ظهور در حد معینی ندارد. هرچند لفظ «ید» ظهور در تمام عضو دارد، به قرینه خارجی می دانیم که این ظهور مراد نیست، بلکه لفظ در معنای بخشی از عضو به کار رفته است، ولی چون از خود این خطاب دلیلی برای تعیین حد قطع نداریم خطاب به لحاظ لفظ «ید» مجمل است و اگر توانستیم اجمال آن را با دلیل دیگری برطرف کنیم، در آن صورت تبیین خواهد یافت وگرنه سرانجام مجمل می ماند و باید حکم مسئله را از طریق دیگری به دست آورد (مظفر، ۱۳۸۳، ۱۹۹/۱؛ علم الهدی، ۱۳۷۶، ۳۵۰/۱).

در این جا افزون بر اقسام سه گانه گفته شده باید به قسم چهارمی اشاره کنیم که اساساً در آن دلالت مطرح نیست، بلکه کلام بر معنایی که می خواهیم به آن نسبت دهیم دلالتی ندارد و به تعبیری از جهت بیان آن معنا ساکت است (فیاض، ۱۴۱۰، ۳۱۴/۲؛ سبحانی، ۱۳۸۸، ۴۳۶/۲). می توان گفت که سکوت به این معنا چیزی جدای از اجمال است، زیرا درباره مجمل می گوئیم که توقع دلالت موجود است ولی به اسباب مختلف، این دلالت مختل شده است، مثل اشتراک یا نوع ترکیب کلام یا برخی اموری که می تواند قرینیت ایجاد کند. اما در جایی که می گوئیم کلام ساکت است یعنی اساساً متکلم در مقام بیان نیست و توقع دلالت کلام بر آن معنا بی جاست، مثلاً درباره آیه شریفه ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾؛ از صیدی که سگ های شکاری به دندان می گیرند، بخورید» (مانده ۴) اصولیان گفته اند که این آیه درصدد بیان حلیت اکل است و شارع دندان سگ را همچون چاقوی ذابح وسیله تذکیه حساب کرده است، ولی از نظر پاک یا نجس بودن محل تماس دهان و دندان سگ با بدن صید، هیچ دلالتی در کلام موجود نیست و متکلم اساساً در این کلام خود درصدد بیان آن نیست، چنان که به لحاظ خام خوردن گوشت یا پخته خوردن آن و به لحاظ خوردن همه اجزای بدن یا برخی از آن ها نیز درصدد بیان نیست. این سکوت معنایش اجمال در کلام نیست، زیرا خطاب از جهتی که باید دلالت داشته باشد دلالت کافی و روشن دارد و از جهتی دیگر که خارج از دلالت کلام است، ساکت

قرینه ارتکاز  
و کارایی آن در حل مسائل  
جدید فقهی

۱۱

است (جزائری، ۱۴۱۳ق، ۷۳۸/۳؛ خویی، ۱۴۱۷، ۵۲۹/۱؛ مرتضوی لنگرودی، ۱۳۷۶، ۵۴۴/۴).

اکنون که معلوم شد دلیل لفظی براساس نحوه دلالت یا نص است یا ظاهر یا مجمل، باید گفت نص و اجمال در مقایسه با ظهور، پدیده‌ای نادرند و بیشترین شکل دلالت مربوط به حدّ وسط میان اجمال و نص است که ظهور است (انصاری، ۱۴۱۹ق، ۱۶۸/۱؛ عاملی، ۱۳۹۶، ۱۹۲؛ کلانتری، بی تا، ۲۱۱؛ حیدری، ۱۴۱۲ق، ۱۶۱).

تاکنون که از اقسام سه گانه دلالت سخن گفتیم، نظر به دلالت سخن با نظر به خود سخن و ملاحظه قرائن متصل بوده است که خارج از محدوده دلالت جمله محسوب نمی شود. اما به لحاظ قرائن منفصل یا به صورتی کلی تر، در قالب جمع ادله، ممکن است برای سخن اقسام سه گانه دلالت را در نظر گرفت. در این صورت، اگر از جمع دو دلیل لفظی مستقل دلالتی در حد ظهور شکل گرفت، می توان آن را ظهور ثانوی نامید (خویی، ۱۴۱۷ق، ۲۰۸/۲؛ آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ۱۷۸/۳). نمونه روشن آن در علم اصول ظهور عام در اراده غیر از افراد خاص است (مظفر، ۱۳۸۳، ۲۳۳/۲) که از جمع میان خطاب عام مثل «اکرم الفقراء» و خطاب خاص «لاتکرم الفساق من الفقراء» پدید می آید و مواردی دیگر از این قبیل که جمع عرفی نام گرفته است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۱۷۱/۷؛ حائری، ۱۴۲۳ق، ۵۹۰/۵).

محل بحث ما اکنون آن قسم از ظهور اولی است که براساس قرینه متصلی به عنوان قرینه ارتکاز شکل می گیرد. نخستین سؤال آن است که قرینه ارتکاز چگونه قرینه‌ای است؟ آیا از قرائن لفظی است یا از قرائن غیرلفظی، و چرا از قرائن متصل محسوب می شود؟ سپس سؤال دیگری مطرح می شود که رابطه قرینه ارتکاز با قرینه انصراف و قرینه مناسبت حکم و موضوع چیست؟ و آیا نظام طولی خاصی میان این سه گونه قرینه وجود دارد؟ و سؤال سوم آن است که ارتباط قرینه ارتکاز با اقسام سیره‌ها و با دلیل عقلی چیست؟

### قرینه ارتکاز در علم اصول

درباره قرینه ارتکاز و جایگاه آن در علم اصول و کاربردهای فقهی آن تاکنون به صورت مستقل کاری صورت نگرفته است. آنچه موجود است به صورت پراکنده

و جزئی در منابع اصولی و فقهی وجود دارد. ما اکنون درصدد هستیم با تمرکز بر قرینه ارتکاز، دیدگاه‌های فقهی و اصولی را بازخوانی و تکمیل کنیم و کاربرد قرینه ارتکاز در حل مسائل مستحدثه را نشان دهیم. پس به ترتیب چهار بحث را پی می‌گیریم.

### تعریف قرینه ارتکاز

معمولاً در آثار اصولیان تعریف مستقل و معینی برای ارتکاز دیده نمی‌شود، بلکه به فهم معنای لغوی آن بسنده کرده‌اند. از احکام و آثار یا توضیحاتی که درباره این واژه وجود دارد می‌توان فهمید که مراد آنان چیست و می‌توان گفت ارتکازی درباره معنای ارتکاز موجود است که همان را کافی دانسته‌اند.

آنچه از بررسی موارد کاربرد کلمه «ارتکاز» به دست می‌آید (حکیم، ۱۴۱۶ق، ۵۶/۱، ۹۳، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۷، ۷/۲، ۲۷، ۳۶، ۵۳، ۲۲۰، ۳۰۴، ۳۰۴/۳، ۴۷۹، ۷۴/۴، ۹۴، ۴۱۵؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ۷۱/۴، ۷۳، ۲۹۵/۵، ۳۵۳/۶؛ امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۱۸۹/۱، ۲۴۵، ۳۹۸، ۵۶۲، ۱۱۳/۲، ۵۷۱، ۴۵/۳، ۵۰/۵، ۹۶، ۲۰۰، ۲۴۸) این است که هر معنایی در ذهن انسان رسوخ کرده باشد، به گونه‌ای که مستقلاً مورد توجه نباشد و منشأ آن نیز ناشناخته باشد، آن معنا ارتکازی است. چنین معنایی می‌تواند مدلول لفظی یا قرینه بر دلالت لفظی باشد و نیز می‌تواند فهم عقلایی یا متشرعی باشد که منشأ شکل‌گیری رفتاری در میان عقلا یا متشرعه تحت عنوان سیره است. بنابراین ارتکاز عرفی و عقلایی همواره به امری مشترک میان آحاد عرف و عقلا باز می‌گردد. به همین معنا برخی اساتید در آثار خود اشاره کرده‌اند که ارتکاز نوعی شعور و درک عمیق است که سبب صدور فعل یا ترک ازسوی عقلا و متشرعه می‌شود و مصدر آن به‌طور تحقیقی شناخته شده نیست (حکیم، محمدتقی، ۱۴۲۹ق، ۱۹۴).

شاهد صدر می‌گوید اختلاف معانی الفاظ باز می‌گردد به مرور زمان، به اندوخته‌های ذهنی پنهان، به معانی جای گرفته در نفس، به موقعیت زمانی و مکانی و هر آنچه با دلالت لفظی در عصر نصوص همراه بود باز می‌گردد (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱۱۰).

قرینه ارتکاز  
و کارایی آن در حل مسائل  
جدید فقهی

## جایگاه قرینه ارتکاز

قرینیت ارتکاز برای دلالت لفظی را می‌توان این‌گونه توضیح داد که بگوئیم اساساً قرائن متصل دو دسته است: قرائن لفظی و قرائن لبی ارتکازی. قرینه لفظی مثل «رأیت اسداً یرمی» که اتصالش در لفظ روشن است. اما قرینه لبی اتصالش به اعتبار آن است که ارتکازات متشرعی و عرفی در بیشتر اوقات پیچیده در لابه‌لای سخن است، زیرا چون در ذهن متکلم و سامع حضور دارد و نقش بسته است و اگر احتمال وجودش را بدهیم مانند قرینه لفظی متصل، موجب اجمال می‌شود.

اما گاهی احتمال وجود قرینه متصل لفظی زدوده می‌شود، این‌گونه که شخص راوی مثل زراره شهادت می‌دهد که هرچه را امام معصوم گفته است، نقل کرده است و اگر چیزی اضافه نکرده به سبب آن است که امام معصوم نگفته است. پس این جا راوی دو شهادت دارد: شهادت اول به صدور آن سخن منقول از امام، و شهادت دوم به سکوت از آنچه امام معصوم نگفته است. در این موارد احتمال قرینه لفظی با شهادت دوم نفی می‌شود. اما احتمال قرینه لبی متصل اگر در سخن راه یابد، چیزی نداریم که آن را نفی کند، زیرا راوی ارتکازات عرفی موجود در اذهان عقلا و متشرعه را نقل نمی‌کند. پس سکوت او شهادت به نبود چنین ارتکازی نیست. بنابراین اگر احتمال بدهیم که فهم صیغه «إفعل» در آن زمان همراه ارتکازی بوده که به منزله قرینه متصل بر دلالت نکردن آن بر وجوب بوده است، این احتمال را نمی‌توان زدود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۳۴۵/۴).

در سخنان اصولیان در موارد متعدد دیده می‌شود که در کنار ارتکازات و در قالب نوعی عطف تفسیر، اموری از قبیل فهم عرفی، مناسبت عرفی، مناسبت حکم و موضوع، مذاق عقلا، بناهای عقلایی و ارتکازات اجتماعی ذکر می‌شود (سبحانی، ۱۳۱۸، ۲۱۷/۴؛ قدسی، ۱۴۱۴ق، ۶۰۹/۳؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۱۹۳/۴، ۴۷۳/۵، ۳۵/۶). در برخی موارد تصریح شده است منشأ ظهور عرفی همان ارتکاز است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۳۴۵/۷) و گاه گفته می‌شود مناسبت حکم و موضوع به مرتکبات ذهنی عرف باز می‌گردد، چنان که در مثل «اغسل ثوبک» به فهم ارتکازی عرفی، شست‌وشو

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۴

با آب مطلق فهمیده می‌شود نه هر مایعی و نیز در مثل «فی قربه وقعت فیه قطرة دم فأجاب علیاً بعدم جواز الشرب» به فهم ارتکازی عرفی حکم در فراتر از ظرف آب یعنی در هر آب قلیلی، جایز نبودن فهمیده می‌شود. پس انسباق ذهن به حصه خاصه در دلیل عام یا حصه عامه در دلیل خاص براساس ارتکاز عرفی است (حیدری، بی تا، شرح حلقه، ۱۵۶/۲).

برخی از محققان انصراف را ناشی از ارتکاز و ارتکاز را به قرینه مناسبت حکم موضوع برگردانده‌اند (مبلغی، ۱۳۸۷، ۱۱۷) و آورده‌اند که در برابر انصراف ناشی از امور خارجی قسم دیگری به عنوان انصراف ناشی از ارتکاز وجود دارد که به سه گونه است: ارتکاز برخلاف نص و ارتکاز بر وفق نص و ارتکاز بر پایه مناسبت حکم و موضوع (مبلغی، ۱۳۸۷، ۱۳۴) و معنای سخنشان آن است که ارتکاز گاهی به فهم عرفی درباره مناسبت حکم و موضوع برمی‌گردد.

به نظر ما آن چنان که اصولیان گفته‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ۳۸: عبدالساتر، ۱۴۱۷ق، ۵۲۷/۷) اولاً باید فهم مناسبت حکم و موضوع را به ارتکاز برگرداند، زیرا مناسبت امری تکوینی یا طبیعی نیست بلکه فهم ارتکازی پنهان در عرف این مناسبت را آشکار می‌سازد و ثانیاً وجه روشنی برای قسیم قرار دادن سه گونه مذکور و ارتباط آن‌ها با هم وجود ندارد. اما آنچه اصولیان درباره منشأهای انصراف گفته‌اند (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۸۹: مظفر، ۱۳۸۳، ۱۸۹: ملکی، ۱۳۸۱، ۵۴۹/۶: صدر، ۱۴۰۶ق، ۲۴۰). در واقع نوعی بحث‌های تحلیلی است که در دوره‌های اخیر شکل گرفته است و پیش‌تر اصولیان با طرح قاعده انصراف فقط به وجود نوعی ظهور اشاره می‌کردند که منشأ وضعی ندارد و رجوع به قرینیت فهم عرفی دارد. به این لحاظ در بررسی انصراف ناشی از ارتکاز (امام خمینی، ۱۳۸۱، ۳۴۷/۱ و ۱۳۷۵، ۵۷/۱: هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۴۳۲/۳) می‌توان گفت این ارتکاز ناشی از یک فهم عرفی است که مربوط به عالم الفاظ نیست، ولی چون مردم با این فهم به باب الفاظ وارد می‌شوند قرینیت آن سبب شکل‌گیری ظهوری جدید غیر از ظهور اولی لغوی می‌گردد. پس انصراف قرینیت فهم عرفی را نشان می‌دهد که اثرش ظاهر ولی تفاسیر وجودی‌اش پنهان است.

## ابتنای سیره بر ارتکاز

بازگشت سیره عقلایی و متشرعی به ارتکاز مبتنی بر بیان اقسام سیره‌هاست. شهید صدر سیره‌های عقلایی را در یک جا سه قسم کرده‌است: قسم اول سیره‌ای است که اثبات حکم کلی الهی می‌کند و باید هم‌عصر با معصوم باشد و معصوم آن را رد نکند؛ قسم دوم سیره‌ای است که موضوع حکم شرعی را تنقیح می‌کند، مثل سیره‌ای که «معروف» را در دلیل «وجوب انفاق به معروف» منقح می‌کند و قسم سوم سیره‌ای است که فهم ما از دلیل را تنقیح می‌کند، زیرا بناهای عقلایی و ارتکازات آن‌ها به منزله قرائن لیبی متصل و دخیل در تکوین ظهور هستند. مثلاً اگر شارع بگوید «لو جاء بالثمن خلال ثلاثة ايام و إلا فلا بيع له»، جمود بر لفظ اقتضا دارد که بعد از سه روز نه بیع لازم و نه بیع متزلزل، هیچ‌یک قابل قبول نیست، ولی اگر ارتکاز عقلایی را ملاک قرار دهیم، مفهوم سخن آن است که بیع لازم نیست ولی خیار تأخیر می‌تواند ثابت باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۴، ۲۲۶).

مثال دیگر ارتکازات عقلایی در احکام وضعی مانند زوجیت و ملکیت است که این ارتکازات شاهد بر جعل استقلال برای این گونه احکام است. هرچند می‌توان احکام مذکور را منتزع از احکام تکلیفی دانست، زیرا عقلا در تشریحات عقلایی خود آن‌ها را مجعول بالاستقلال می‌دانند و همین فهم عقلایی سبب می‌شود که ادله شرعی نیز منصرف به معنای مرتکز نزد آن‌ها شود (حائری، ۱۴۰۸ق، ۲۵۸/۵).

همچنین در مانند «قاعده ید» که اماره ملکیت است، ارتکاز عقلایی و شرعی که منشأ شکل‌گیری سیره است نشان می‌دهد که «ید» تنها سبب تعبد به ملکیت نمی‌شود، بلکه سبب احراز ملکیت نیز هست (حکیم، ۱۴۱۴ق، ۲۵۸/۵) چنان که ارتکاز حاکم در زمان ائمه، انصراف کلمه «غنا» به قسم خاصی بوده‌است که موجب اتلاف عمر و نوعی لهو بوده و شامل قسمی که چنین خصوصیتی نداشته نمی‌شده‌است (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۱۲۷/۱۴، ۱۸۴/۱۸؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۲/۴۵؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۱۱۱/۱۸).

یکی دیگر از موارد رجوع به سیره و کشف ارتکازات عقلایی و متشرعی آن است که اصولیان اصلی به نام «اصالة الثبات» را پایه‌گذاری کرده‌اند و معنایش نفی احتمال نقل در معنای کلمات است، زیرا اصل آن است که معنای ظاهر در زمان

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۶



کنونی با معنای ظاهر در عصر صدور نص مطابق است. یکی از ادله حجیت برای «اصالة الثبات فی اللغة» سیره عقلایی و متشرعی است؛ به این بیان که عقلا بنا دارند بر آن که علی‌رغم فاصله میان زمان صدور نص و زمان وصول نص، معنای دریافتی در حال حاضر همان معنای قدیم است، چنان‌که به این اصل در باب وقفنامه‌ها و وصیت‌نامه‌ها پایبند هستند. در واقع ارتکاز عرفی مبنی بر ثبات لغت، سبب پایه‌گذاری اصلی به نام «اصالة عدم النقل» و سبب الغای احتمال خلاف شده است و شارع با توجه به آن که غافل از رویه عرفی نمی‌تواند باشد، با این حال سکوت کرده است (حیدری، بی‌تا، قاعده لاضرر، ۵۱).

بنا بر آنچه گذشت سیره می‌تواند نوعی قرینه لبی ارتکازی محسوب شود و ارتکازیت آن به اعتبار ادعای حضور دائمی آن در نزد عقل عرفی است و به این اعتبار مانند دیگر ارتکازات از قبیل قرینه متصل است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۳۴۵/۴).

### رابطه قرینه ارتکاز با دلیل عقلی

رابطه ارتکازات عرفی با دلیل عقلی چیست؟ این رابطه از چند جهت مورد توجه بوده است. یک‌بار گفته‌اند مخصص عقلی خود قسمی از مرتکزات عرفی و مانند مخصص لفظی است (نجم‌آبادی، ۱۳۸۱، ۵۸۴/۱) و گاهی گفته‌اند مجرد درک عقلی قطعی، قرینه و از قیدهای سخن نیست که باعث صرف ظهور شود، مگر آن‌که به حد مرتکزات عرفی برسد که بتوان بر آن اعتماد کرد و در این صورت از قرائن مقامی خواهد بود (اراکی، ۱۴۱۵ق، ۱۱۸/۲). این بیان نشان می‌دهد رجوع به دلیل عقلی به عنوان قرینه‌ای برای استظهار منوط به آن است که فهم عرفی بر قرینیت آن موجود باشد. یعنی دلیل عقلی در ذهن عرف عام حاضر باشد و نیازمند تأمل و تعمل خاص نباشد. بنا بر آنچه گفته شد دلیل عقلی قطعی می‌تواند در حد فهم عمومی باشد که سبب ارتکاز است و می‌تواند چنین نباشد و از فهم عمومی غایب و در نتیجه دخیل در استظهار از دلیل نباشد. پس دلیل عقلی به وجهی از دلیل ارتکازی جدایی پیدا می‌کند و از سوی مقابل نیز دلیل ارتکازی به گونه‌ای از دلیل عقلی جدا می‌شود، زیرا دلیل ارتکازی لازم نیست همواره از قطع عقلی مایه گرفته باشد و از این جاست که

قرینه ارتکاز  
و کارایی آن در حل مسائل  
جدید فقهی

۱۷

برخی معاصرین گفته‌اند نباید تصور کرد هر دلیل لفظی همواره ظنی و هر دلیل لبی حتماً قطعی است، بلکه گاهی دلیل لبی ظنی است مثل بناهای عقلایی و ارتکازات و سیره‌های متشرعی (حسینی شیرازی، ۱۴۱۷ق، ۸/۱۸۱).

### نتایج بحث اصولی درباره ماهیت قرینه ارتکاز

۱. قاعده حجیت ارتکاز در تعیین مدلول لفظی و به‌عنوان قرینه‌ای بر دلالت لفظی کاربرد دارد، چنان‌که در شکل‌گیری سیره عقلایی و متشرعی که خود در دلالت لفظی می‌تواند دخیل باشد، سهم است.
۲. ارتکاز عرفی و عقلایی همواره به امری مشترک میان آحاد عرف و عقلا بازگشت دارد.
۳. قرینه ارتکازی از قبیل قرائن لبی است و همواره بازگشت به قرینه قطعی عقلی ندارد.
۴. قرینه ارتکاز و قرینه عقلی قطعی رابطه «عام و خاص من وجه» دارند و می‌توان قرینه ارتکاز را ناظر به وجه مفارق این نسبت دانست.
۵. احتمال وجود قرینه ارتکازی که در استظهار از لفظ دخیل باشد با اصل عدم زدوده نمی‌شود و ظهور را مختل می‌سازد.
۶. قرینه انصراف و قرینه مناسبت حکم و موضوع هر دو بازگشت به قرینه ارتکاز دارد.

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۸

### اقسام و اسباب ارتکازات

از آن‌جا که ارتکازات از قبیل قرینه عقلی یا لفظی نیستند بلکه فهم عرفی هستند که در نوع مخاطبان وجود دارند، پس متکلم در مقام مخاطب نمی‌تواند کارایی آن‌ها را نادیده بگیرد. و چون قرینیت مناسبت حکم و موضوع به همین گونه ارتکازات باز می‌گردد، استظهار متکی بر قرینیت ارتکاز را باید از استظهارات اصلی دانست و استظهارات متکی بر قرینه مناسبت حکم و موضوع را باید استظهار تبعی خواند. در این جا مهم آن است که به نحوی بتوانیم قرینه ارتکاز را قسیم قرینه عقلی و قرینه لفظی قرار دهیم و اگر قرینه حالی و مقامی را نیز اضافه کنیم، مجموعاً تأثیر چهارگونه قرائن متصل در انعقاد ظهور را می‌توان بررسی کرد. حال باید دید که قرینه ارتکاز آیا

قسم پنجمی تحت عنوان قرینه عرفی است یا نه؟ ناگفته نماند که محل بحث قرینه ارتکاز به عنوان یک قرینه متصل است ولی قرینه عرفی می تواند قرینه منفصل باشد مثل موارد جمع عرفی میان عام و خاص.

### ارتکاز دخیل در تضییق موضوع

ارتکازات یا مربوط به عموم عقلا هستند یا مربوط به دسته های خاص از آنان که متشرعان اند. در هر صورت، این ارتکازات تعیین کننده ظهور لفظ در ناحیه موضوع حکم است، زیرا عقلا و متشرعه به طبیعت خود نمی توانند در حکم دخالت کنند، اما در ناحیه موضوع حکم می توان فهم آن ها را نوعی قرینه متصل دانست که شارع در تخاطب با آنان، قرینیت این نوع قرینه را لحاظ می کند و اگر خطابی صادر کند که موضوع آن اطلاق یا عموم داشته باشد، این اطلاق و عموم تا زمانی که ارتکازی بر تقيید و تخصیص وجود نداشته باشد معتبر است. ولی اگر ارتکاز موجود باشد، از همان اول ظهور بر طبق قرینیت ارتکاز منعقد می شود، البته شارع در مواردی که بخواهد چنین قرینه ای را از کار بیندازد و عمومیت یا اطلاق موضوع را بفهماند و فهم عقلا یا متشرعه بر تقيید یا تخصیص موضوع را تخطئه کند، باید قرینه ای خاص بیاورد که معلوم شود موضوع حکم برخلاف باور عمومی یا باور متشرعه، شمول و سعه دارد. بنابراین قرینیت ارتکاز در هر حال مراعات می شود، چه در حالی که شارع متکی به آن خطاب خود را صادر می کند و چه در حالی که برخلاف ارتکاز موجود می خواهد مقصد خود را بفهماند و ناچار باید تصریح به قرینه ای کند تا جلوی قرینیت ارتکاز را بگیرد.

### ارتکاز دخیل در تعمیم موضوع

ارتکاز می تواند قرینه بر تعمیم حکم نیز باشد و با آن که موضوع خطاب خاص و مقید است، سبب اثبات اطلاق و شمول گردد. از جمله مواردی که در آن برخی محققان به قرینیت ارتکاز اشاره کرده اند آن است که وقتی شارع مثلاً می گوید «إذا سافرت فقصّر» ارتکاز متشرعه آن است که مخاطب خاص مانند زید و عمرو،

قرینه ارتکاز  
و کارایی آن در حل مسائل  
جدید فقهی

دخیل در حکم نیست بلکه نوع مکلف را مدنظر دارد، بنابراین از ظاهر قضیه به قرینه ارتکاز، حقیقه بودن قضیه کشف می‌شود (قائمی، ۱۴۳۰ق، ۱/۳۳).

مواردی نیز وجود دارد که مخاطب خصوصیت دارد و خطاب حکمی برخلاف قاعده اشتراک را می‌رساند. این اختصاص دلیل معینی می‌خواهد، وگرنه استظهار اولیه تعدی از نصوص است و به تعبیر دیگر اصل تعمیم حکم و خصوصیت نداشتن مخاطب است. از جمله این موارد که اهل سنت به آن توجه پیدا کرده‌اند، آن است که حکم شرعی از اول به‌طور اختصاصی برای فردی جعل شده باشد، به‌طوری که اگر غیر او نیز مشمول حکم باشد، اختصاصی بودن حکم باطل می‌شود مانند اختصاص یافتن خزیمه به این که شهادت او به‌تنهایی جای دو شهادت را می‌گیرد، زیرا در تعلیل آمده است این حکم اساساً به‌عنوان فضیلتی برای او جعل شده است و دیگران که در فضیلت کمتر یا بیشتر از او هستند، مشارکت در این حکم ندارند یا مانند اختصاص ابوبرده به قربانی کردن «عناق» در حج و اختصاص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ازدواج با زنان بدون قرار دادن مهر یا اختصاص او به جمع میان نه زن دائمی (حمادی، ۱۹۹۴م، ۲۸۴).

اما فهم ارتکازی چه سببی دارد؟ ظاهر آن است که مانند بقیه فهم‌های عرفی عام یا خاص است که می‌تواند بازگشت به فهم عقلی یا فهم عقلایی و اجتماعی داشته باشد و به این لحاظ فهم ارتکازی اعم از فهم عقلی است، ولی از آن‌جا که فهم عقلی خودش عنوان مستقل دارد و قرینیت آن مورد توجه اصولیان است، می‌توان گفت مراد از ارتکاز فهم عرفی در محدوده مفارقت فهم عرفی از فهم عقلی است.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۲۰

## سه نمونه از کارایی قرینه ارتکاز

### مسئله اول: اجرت خدمات زن در خانه براساس شروط ضمن عقد

کارکردن زن در خانه اعم از فرزندداری یا شست‌وشو و نظافت یا غذا پختن از اموری است که نمی‌تواند مجانی باشد، مگر آن که زن تبرعاً و با نیت خدمت مجانی به آن‌ها مشغول شود وگرنه یا نوعی معامله با مرد در تقسیم کارها و سهم شدن در تأمین نیازهای خانواده است و در ازای آن البته زن از مرد خدمات اضافی مثل امور

رفاهی و تفریحی بیش از حد استحقاق شرعی برخوردار می‌شود یا بخشی از پولی را که مرد برای او به‌عنوان نفقه خرج می‌کند، در واقع معادل این نوع خدمات زن در خانه است و شاهدش آن است که گاه مرد به میزانی که زن نقش بیشتری در سامان دادن به امور داخلی زندگی دارد و بیشتر کار می‌کند، مبلغ بیشتری به او اختصاص می‌دهد و هدایای بیشتری را برای او می‌خرد. یک احتمال دیگر می‌ماند و آن عبارت است از ادعای متعهد بودن زن به انجام چنین خدماتی در منزل براساس ارتکاز عرفی و عقلایی که حین عقد موجود بوده‌است. البته شبیه چنین ادعایی را برای کارهای فوق‌العاده‌ای که مردان برای زنان انجام می‌دهند نیز می‌توان مطرح کرد. بر این اساس، در زمره شروط ضمن عقد باید دو دسته شروط را مدنظر قرار داد: یک دسته شروط مصرّح و مذکور در ضمن عقد و دوم شرط مرتکز و غیرمصرّح که در ضمن عقد موجود و به‌منزله مذکور است و البته می‌توان این‌گونه مرتکزات را به رعایت عرفی شئون که توافق ضمنی و غیرمصرّح بر آن است نیز بازگرداند.

در تحقیقات جدید آمده‌است ارتکاز ذهنی بیشتر مردم این است که این امور از وظایف زن است، به‌ویژه در مورد کارهای خانه، به‌گونه‌ای که اگر گفته شود همسر الزامی به کار کردن در منزل شوهر و شیر دادن فرزندان و حضانت آنان ندارد، بسیاری از مردان از ازدواج با این‌گونه زن‌ها خودداری می‌کنند و چه‌بسا در حین عقد شرط کنند که زن باید کارها را تبرّعاً و با رغبت انجام دهد. به عقیده برخی، شاید روایات دالّ بر تقسیم کارها بین امام علی و حضرت زهرا علیها السلام به نحوی که کارهای بیرون منزل برعهده امام علی علیه السلام و کارهای درون خانه برعهده حضرت زهرا علیها السلام باشد (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۷۲/۲۰) حاکی از این ارتکاز عرفی نزد مردم آن زمان باشد. این واقعیت زندگی اجتماعی به‌صورت یک امر بدیهی و مسلّم در ذهن‌ها جای گرفته‌است. عرف لزومی نمی‌بیند که آن را در متن عقد شرط کند، بلکه به‌صورت شرط ضمنی عرفی، عقد مبتنی بر آن جاری می‌شود (هدایت‌نیا، ۱۳۸۵)، به نقل از: شمس‌الدین، در حقوق الزوجه، ۱۲۷/۴.

در نقد و بررسی این دیدگاه باید گفت که این سخن اگر به‌طور کلی صحیح نباشد، در مورد بعضی عرف‌ها و جوامع به‌ویژه در روستاها و بعضی شهرها صحیح و

غیر قابل انکار است. حال، با وجود این شرط ضمنی عرفی آیا باز هم می‌توان گفت چون قرینه‌ای بر تبرعی بودن خدمات زن در دست نیست، اصل عدم تبرع است؟ آیا این ارتکاز عرفی دلیلی بر تبرعی بودن خدمات زن نیست؟ به نظر می‌رسد که در هر مورد چنین عرفی شکل گرفته باشد، تمسک به اصل عدم تبرع وجهی ندارد و هر جا وجود آن مسلم نباشد، اصل عدم تبرع حاکم خواهد بود. فقط زمانی از این اصل دست برداشته می‌شود که به نحوی تبرعی بودن قصد زن احراز شود: «ما لم تقم قرینه علی المجانیة و لم یکن العامل قاصداً للتبرع» (بروجردی، ۱۳۶۴، ۳/۳۹۳).

این گونه تأسیس اصل البتة وابسته به تفسیر ما از تبرع است. تبرع یعنی مجانی بودن کارهای زن، گاه به معنای احسان و ایثار زن است و گاهی به معنای وفای او به شرط ضمنی و عمل به تعهد شرعی و ثانوی اش است. در صورت دوم، در صورتی خدمات زن قیمت‌گذاری نمی‌شود که مرد نیز به تعهدات خود عمل کرده باشد و اساساً اصطلاح تبرع را نباید این جا به کار برد. بنابراین در مواردی که مرد نفقه زن را نمی‌دهد و خدمات متعارف اضافی را نیز ارائه نمی‌کند، باید اجرة المثل کارهای زن را پرداخت کند و بر این اساس باید گفت اصل عدم تبرع است یعنی اصل آن است که خدمات زن بدون عوض نمی‌تواند باشد و نظیر همین را دربارهٔ مرد نیز می‌توان گفت. در هر صورت، ارتکاز عرفی در این جا نوعی اشتراط را اثبات می‌کند که معنایش مطلق نبودن عقد نکاح است، هر چند استظهار لفظی مخصوص نباشد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۲۲

### مسئله دوم: اعتبار عقود جدید بر اساس ارتکازات عرفی

دربارهٔ آن که عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» عقود جدید را در بر می‌گیرد یا نه، گفته شده اگر به ارتکاز عقلایی عقد بودن قراردادی در نزد عرف و عقلاً ثابت شود، مشمول عموم آیهٔ شریفه خواهد بود و اگر آن عقد مشتمل بر شروط صحت عقد و خالی از موانع صحت باشد، البتة وجوب وفا دارد، مثل عقد ضمان در شکل جدید آن که تعهد به پرداخت دین مدیون در صورت امتناع او از پرداخت است. مراد از معنای جدید ضمان، نه ضمان مصطلح نزد فقهای شیعه است «نقل ما فی الذمة إلی الأخری» و نه معنای مصطلح نزد فقهای اهل سنت «ضم ذمة الی ذمة»

(بحرانی، ۱۴۰۵، ۱۵/۲۱، ۳۴؛ کاشف الغطا، ۱۳۵۹، ۸۳/۱، ۸۵، ۲۲۳، ۲۵۲؛ حکیم، ۱۴۱۶، ۱۳/۲۶۱، ۳۰۴) بلکه عقد جدیدی است که ضامن متعهد در مقابل مال است یعنی ضامن قیمت («متعهدبه») است. پس اگر این گونه عقد ضامن مشتمل بر شروط لازم در ثمن و مثن یا دو طرف عقد یا خود عقد باشد، مثل این که ثمن و مثن معلوم باشند و دو طرف معامله بالغ و عاقل باشند، البته وجوب وفا دارد، زیرا آیه شریفه به قرینه ارتکاز عمومیت را می فهماند (جواهری، ۱۳۸۵، ۸۵/۲).

صاحب عروه می گوید: «یمكن أن يقال بإمكان تحقیق الضمان منجزاً مع كون الوفاء معلقاً علی عدم وفاء المضمون له، لأنه یصدق أنه ضمن الدين علی نحو الضمان فی الأعیان المضمونة» یعنی می توان ضامن را به نحو تنجیزی پذیرفت هر چند که وفای به آن معلق بر عدم وفای مضمون له باشد، زیرا ضامن دین به همان نحوی که در اعیان مضمونه داریم، صادق است (یزدی، ۱۴۰۹، ۵۸۸/۲). خوبی در شرح این بخش از عروه آورده است که این سخن صاحب عروه می تواند بازگشت داشته باشد به معنایی متفاوت از معنای مصطلح از ضامن که نقل ما فی الذمه به ذمه دیگری باشد. این معنای جدید عبارت است از تعهد به مال و قبول مسئولیت در برابر آن بدون انتقال ذمه بالفعل، چنان که این حالت در موارد ضامن عاریه با شرط یا مواردی که عین مستأجره طلا و نقره باشد وجود دارد. در این موارد یقیناً ضامن به معنای مصطلح نیست، زیرا به سبب عاریه چیزی به ذمه مستعیر منتقل نمی شود، چرا که عین، قبول انتقال به ذمه را ندارد و از طرفی مشغول الذمه به بدل عین قبل از تلف آن نیست. پس ضامن عین جز به این معنا نیست که مسئولیت عین برعهده شخص است، به گونه ای که متعهد به رد مثل یا قیمت آن در صورت تلف است. در هر صورت، هرگاه چنین ضمانی در اعیان خارجی صحیح باشد مثل موارد ید و عاریه، پس باید نظیر آن در امور ثابت بر ذمه نیز قابل قبول باشد، بلکه بعید نیست که بگوییم این گونه ضامن در خارج امری بسیار متعارف است، زیرا صاحب منصبان و افراد صاحب شأن ضامن افراد گمنام در میان مردم می شوند و هیچ گاه قصد ندارند که بالفعل آن مال منتقل به ذمه این ها شود بلکه تعهد می کنند که اگر شخص مضمون عنه از ادای آن مال تخلف کرد، ذمه این ها مشغول باشد. خلاصه آن که ضامن در این جا در معنای مصطلح خود

قرینه ارتکاز  
و کارایی آن در حل مسائل  
جدید فقهی

نیست، بلکه به معنای وجود تعهد و مسئولیت در برابر مال است و این امری متعارف در نزد علماست که عموماً و اطلاقات شامل آن می‌شود و به این سبب وفای به آن واجب است (خویی، ۱۴۰۹، ۱/۱۱۴-۱۱۵). در این جا اصل شمول عموماً و اطلاقات نسبت به معنای جدید پذیرفته شده است. حال باید دید وجه شمول چیست؟ با آن که معنای جدید در عصر صدور نص نبوده است.

شهید صدر در بیان وجود اطلاق و شمول آن برای مصداق جدید می‌گوید که در این جا معنای دیگری برای ضمان غیر از معنای مصطلح در نزد امامیه و اهل سنت وجود دارد و آن معنای سوم عبارت است از تعهد به اداء، نه تعهد به مبلغ در عرض مسئولیت شخص بدهکار. البته این گونه تعهد نتیجه‌اش ضمان قیمت «متعهد به» در صورت تلف یعنی در صورت امتناع بدهکار از اداء است. ولی چون برای اداء هیچ‌گونه ارزش مالی وجود ندارد مگر به لحاظ مالیت مبلغ دین پس از استیفای طلبکار نسبت به قیمت اداء از شخص ضامن، به معنای استیفای قیمت دین است و نتیجه‌اش سقوط دین خواهد بود. این معنای جدید برای ضمان اولاً به حکم ارتکاز عقلایی صحت شرعی دارد و ثانیاً به دلیل عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» برای صحت آن می‌توان تمسک کرد، مگر آن که تمسک به عموم متوقف بر اثبات ارتکاز عقلایی در رتبه سابق باشد. ارتکازی عقلایی بر مثل عقدیت این گونه تعهد ضمان، معنایش آن است که ایجاد چنین ضمانی متقوم به التزام دو طرف معامله است تا از این طریق معنای عقد درست شود، چرا که عقد متقوم به وجود ربط میان دو الزام است به گونه‌ای که یکی وابسته به دیگری باشد (صدر، ۱۴۰۱، ۲۳۱).

به هر صورت، می‌توان گفت که ارتکاز عرفی در شکل‌گیری اطلاق برای لفظ «العقد» دخالت دارد، به طوری که آن را شامل عقود مستحدث نیز قرار می‌دهد و سپس حکم وجوب وفا بر آن مترتب می‌شود.

### مسئله سوم: بی‌حسی موضعی هنگام اجرای حد یا قصاص

به هنگام اجرای حد یا قصاص بی‌حس کردن عضوی که می‌خواهند آن را قطع کنند یا بی‌حس کردن بدن شخصی که محکوم به تازیانه یا رجم شده است، از جمله



مسائل مستحدثه قضایی است. در نگاه اول از مجموع ادله لفظی استظهار می شود که درد کشیدن مجرم مطلوب شرعی است و جزئی از مجازات قرار داده شده است مثلاً در ادله لفظی آمده است:

- (الف) ﴿الرَّائِيَةُ وَالرَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نور/۲)؛  
(ب) ﴿وَيَذْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (نور/۸)؛  
(ج) ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (انسان/۲۵)؛  
(د) ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُوهُمَا﴾ (نساء/۱۶)؛  
(هـ) ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ (مائده/۳۸).

در این ادله تعبیر «عذاب» یا «اذیت» یا «نکال» ظهور در شرط بودن دردناک بودن کیفر دارد.

ممکن است ادعا شود که اجرای حد خصوصاً در مواردی مثل قطع عضو، حتی اگر محکوم را بی حس کنند همواره مرتبه‌ای از عذاب و آزار را به همراه دارد، اگرچه به لحاظ آثار بعد از اجرا باشد. بر این اساس، مراد از درد و عذابی که در آیات یادشده به آن اشاره شده است، همین مقدار از عذاب است و آیات مذکور دلالتی بر شرط بودن عذاب و آزار، بیش از این مقدار ندارد.

در مقابل می توان گفت این ادعا خلاف ظهور آیات است. ظاهر آیات یادشده این است که نفس حد، تازیانه یا قطع عضو یا عذاب و آزار است یعنی عذاب دادن و آزرده شدن محکوم با خود حد حاصل می شود نه با آثار و پیامدهای بعدی آن از قبیل ننگ و بدنامی، بلکه می توان گفت فهم عرفی و ارتکاز عقلایی در باب کیفرهایی مثل زدن و قطع عضو، آن است که در این کیفرها همان جنبه دردناک بودن و آزار جسمانی آنها مورد نظر است تا از این طریق مجرمان تأدیب شوند و دیگر مرتکب جرم نشوند و نیز تأدیب آنان مایه تنبّه دیگران شود، چنان که در مورد وعده عذاب و کیفرهای اخروی یا آزار و شکنجه‌هایی که طاغوت‌ها و زورمداران اعمال می کنند نیز همین غرض مورد نظر است. این فهم عرفی به آن معناست که در این جا قرینه عقلی ارتکازی وجود دارد که ادله کیفرهایی مانند تازیانه و رجم را به این نکته

منصرف می‌کند که مراد از این گونه کیفرها، آزردن و عذاب دادن محکوم است و صرف شکل و صورت کیفر مراد نیست. بر این اساس، حتی اگر در آیات شریفه تعبیر «عذاب» و «ایذاء» هم نیامده بود بلکه تعبیرهایی مانند «جَلَد» و «قَطْع» و «صَّرَب» آمده بود نیز ما به مقتضای همین قرینه نوعی و فهم ارتکازی، از آنها استفاده می‌کردیم که در مقام کیفردهی، عذاب داشتن و دردناک بودن کیفر شرط است. بنابراین به مقتضای طبیعت این گونه کیفرها، دردناک بودن و آزار داشتن به اندازه متعارف، جزو مفهوم عرفی و ارتکازی آنهاست و در این نکته جای هیچ تردیدی نیست (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷، ۵۰).

ما در بررسی و نقد این دیدگاه باید اضافه کنیم که فهم ارتکازی در حل مسئله بالا یک بار در قالب فهم عرفی و عقلایی و بار دیگر در قالب قرینه عقلی یاد شده است و ظاهراً تعبیر دوم به‌طور تسامحی به کار برده شده است و ملاک همان ارتکازی است که متکی به فهم عرفی و غیردقیق است. ولی ادعای وجود چنین ارتکازی در مواردی که تعبیری از عذاب و اذیت نیست کمی مشکل است و دست کم شک در وجود قرینه ایجاد می‌شود که به نوعی اجمال از این جهت خاص می‌انجامد.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۲۶

### نتیجه‌گیری

قرینه ارتکاز منشأ شکل‌گیری سیره‌ای عقلانی و متشرعی است و در دلالت دلیل لفظی دخالت دارد و خود منشأ قرینه انصراف و قرینه مناسبت است. نقطه افتراق این قرینه از قرینه عقلی قطعی محل بحث اصولیان است، چنان‌که عرفی بودن قرینه ارتکاز در نقطه افتراق ارتکازات از سایر قرائن عرفی مورد توجه است.

برای قرینه ارتکاز اقسام و اسبابی می‌توان تصور کرد. اقسام ارتکاز به لحاظ وجود ارتکاز در ذهن عموم یا عموم متشرعه یا دسته‌ای خاص از آنهاست و اسباب ارتکاز وجود فهم عقلی یا عقلایی و اجتماعی است. با این توضیح که فهم عقلی در این جا باید حاضر در نزد عرف باشد.

توجه به قرینه ارتکاز برای کشف حجیت و عدم حجیت اطلاق یکی از کلیدهای حل مسائل مستحدثه است، چرا که انعقاد اطلاق و عدم انعقاد اطلاق در ادله لفظی و

شمول و عدم شمول آن‌ها نسبت به موضوعات مسائل جدید وابسته به قرینیت برخی قرائن و از جمله قرینه ارتکاز است، هر چند ما در نحوه تطبیق این قرینه در برخی مسائل فقهی جدید مناقشاتی داریم.

## منابع

### • قرآن کریم.

۱. آشتیانی، محمدحسن. (۱۴۲۹ق). بحر الفوائد. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۲. اراکی، محمدعلی. (۱۴۱۵ق). اصول الفقه. قم: مؤسسه در راه حق.
۳. اسفندیاری، رضا. (۱۳۹۶). قرینه مناسبت حکم و موضوع و کارایی آن در استنباط احکام. ۸۹ (۲۴)، ۷-۲۶.
۴. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۵. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۱۰ق). المكاسب المحرمة. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۶. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۱). الاستصحاب. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۷. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۵). التعادل و التراجیح. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۸. بجنوردی، سید حسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهية. تصحیح مهدی مهریزی. قم: نشر الهادی.
۹. حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی. قم: مؤسسه دارالتفسیر.
۱۰. انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۹ق). فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۱. بروجردی، مرتضی. (۱۳۶۳). المستند فی شرح العروة الوثقی. قم: مؤسسه احیاء الآثار الامام الخویی.
۱۲. بروجردی، محمدتقی. (۱۴۱۷ق). نه‌ایة الافکار. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة.
۱۳. جزائری، محمدجعفر. (۱۴۱۳ق). منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة. قم: مؤسسه دارالکتب.
۱۴. جواهری، حسن. (۱۳۸۵). بحوث فی الفقه المعاصر. قم: مجمع الذخائر الاسلامیة.
۱۵. حائری، سید کاظم. (۱۴۸۵ق). مباحث الاصول. قم: دفتر مؤلف.
۱۶. حکیم، سید محمدسعید. (۱۴۱۴ق). المحکم فی اصول الفقه. قم: مؤسسه المنار.

قرینه ارتکاز  
و کارایی آن در حل مسائل  
جدید فقهی

۱۷. حکیم، سید محمدتقی. **الأصول العامة للفقہ المقارن**. قم: قم: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام
۱۸. حمادی، ادريس. (۱۹۹۴م). **الخطاب الشرعی و طرق استثماره**. بیروت: نشر المركز الثقافی العربی.
۱۹. حسینی شیرازی، سید صادق. (۱۴۱۷ق). **بیان الأصول**. قم: در الأنصار.
۲۰. حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ق). **وسائل الشیعه**. قم: قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۲۱. حیدری، علی نقی. (۱۴۱۲ق). **اصول الإستنباط**. قم: لجنة ادارة الحوزة العلمية بقم المقدسة.
۲۲. حیدری، سید کمال. (بی تا). **شرح الحلقة الثالثة**. قم: دار فراق.
۲۳. حیدری، سید کمال. (بی تا). **قاعدة لاضرر**. قم: دار الصادقین علیهم السلام
۲۴. خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). **کفاية الأصول**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۲۵. خویی، سید محمدتقی. **مبانی العروة الوثقی**. (۱۴۰۹ق). قم: منشورات دار العلم.
۲۶. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). **أجود التقريرات**. قم: مطبعة العرفان.
۲۷. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۸). **ارشاد العقول الى مباحث الاصول**. قم: قم: مؤسسه الإمام الصادق علیهم السلام.
۲۸. شیرازی، سید صادق. (۱۴۱۷ق). **بیان الاصول**. چاپ دوم. قم: دار الأنصار.
۲۹. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۱ق). **البنک اللاروی فی الاسلام**. چاپ هفتم. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۰. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۸ق). **دروس فی علم الاصول**. قم: قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۳۱. عاملی، شیخ حسن. (۱۳۹۶). **معالم الاصول**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۳۲. علم الهدی، سید مرتضی. (۱۳۷۶). **الذریعة الى اصول الشریعة**. تهران: دانشگاه تهران.
۳۳. فیاض، محمداسحاق. (۱۴۱۰ق). **محاضرات فی اصول الفقه**. قم: انصاریان.
۳۴. قائمی، محمد. (۱۴۳۰ق). **المبسوط فی فقه المسائل المعاصرة**. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار علیهم السلام.
۳۵. قدسی، احمد. (۱۴۱۴ق). **أنوار الاصول**. قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب علیهم السلام.
۳۶. قمی، میرزا ابوالقاسم. (۱۳۷۸). **قوانین الأصول**. قم: احیاء الكتب الاسلامیة.
۳۷. کاشف الغطاء، محمدحسین. (۱۳۵۹). **تحریر المجلة**. قم: فیروزآبادی.
۳۸. کلاتری، ابولقاسم. (بی تا). **مطرح الانظار**. مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۲۸

۳۹. مبلغی، احمد. (۱۳۸۷). قاعده الانصراف، مجله فقه اهل بیت، ش ۲۶، صص ۱۴۲-۱۱۷.
۴۰. مرتضوی لنگرودی، محمدحسن. (۱۳۷۶). جواهر الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۴۱. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۳). اصول الفقه. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۴۲. ملکی اصفهانی، محمود و سعید. (۱۳۸۱). اصول فقه شیعه. قم: نشر مرکز فقهی ائمه اطهار: .
۴۳. نجم آبادی، ابوالفضل. (۱۳۸۱). الاصول (تقریرات محقق عراقی و محقق نائینی). قم: مؤسسه آیت الله العظمی بروجردی رحمته الله علیه.
۴۴. هاشمی شاهرودی، سید محمد. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول. چاپ سوم. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۴۵. هاشمی شاهرودی، سید محمد. (۱۳۸۷). پژوهش های نو در فقه معاصر. تهران: مجد.
۴۶. هدایت نیا گنجی، فرج الله. (۱۳۸۵). حقوق مالی زوجه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۷. یزدی (طباطبایی)، سیدمحمدکاظم. (۱۴۰۹ق). العروة الوثقی فیما تعم به البلوی. چاپ دوم. بیروت: نشر مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۴۸. نراقی، مولی احمد. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه فی احکام الشریعة. قم: موسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۴۹. نراقی، محمدمهدی. (۱۳۸۱). أنیس المجتهدین فی علم الاصول. قم: بوستان کتاب.
۵۰. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام. تصحیح عباس قوچانی. چاپ هفتم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۱. بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناصرة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.

قرینه ارتکاز  
و کارایی آن در حل مسائل  
جدید فقهی

## References

### *The Holy Qur'an*

1. Al- Ḥaydarī, Sayyid Kamāl. n.d. *Qā'idat lā Ḍarrar*. Qom: Dār al-Šādiqīn.
2. Al- Ḥaydarī, Sayyid Kamāl. n.d. *Sharḥ al-Ḥalqat al-Thālithah*. Qom: Dār al-Farāqid.
3. 'Alam al-Hudā, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1984/1363. *al-Dharī'a ilā Uṣūl al-Sharī'a*. Tehran: Dānishgāh-i Tehrān (Tehran University).
4. al-'Āmilī, Shaykh Ḥasan. 2017/1396. *Ma'ālim al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
5. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1916/1416. *Farā'id al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
6. al-Arākī, Muḥammad 'Alī. 1997/1375. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Dar Rāh-i Ḥaq.
7. al-Āshṭiyānī, Muḥammad Ḥasan. 2008/1429. *Baḥr al-Fawā'id fī Sharḥ al-Farā'id*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
8. al-Baḥrānī, Yūsuf Ibn Aḥmad (al-Muḥaqqiq al-Baḥranī). 1984/1405. *al-Ḥadā'iq al-Nāḍira fī Aḥkām al-'Itrat al-Ṭāhira*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
9. al-Burūjirdī al-Najafī, Muḥammad Taqī. 1996/1417. *Nihāyat al-Afkār alqawā'id al-Fiqhīya (Taqrīrāt Buḥūth al-Muḥaqqiq al-'Irāqī)*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
10. Al-Burūjirdī, Murtaḍā. 1984/1363. *al-Muṣṭanad fī Sharḥ al-'Urwat al-Wuṭḥā*. Qom: Mu'assasat Iḥyā' Āthār al-Imām al-Khu'ī.
11. al-Fayyāḍ, Muḥammad Ishāq. 1989/1410. *Muḥāḍirāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat Anṣārīyan lil Ṭibā'at wa al-Nashr.
12. al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Sa'īd. 1993/1414. *Al-Muḥkam fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat al-Mīnār.
13. al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Taqī. 1997/1418. *al-'Uṣūl al-'Āmma li al-Fiqh al-Muqāran*. 2nd. Qom: al-Majma' al-'Ālamī li Ahl al-Bayt (A.S).
14. Al-Ḥammādī, Idrīs. 1994. *Al-Khiṭāb al-Sharī wa Ṭuruq Isūthmārih*. Beirut: Nashr al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
15. al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Muḥammad. 1996/1417. *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl*. 3<sup>rd</sup>. Qom: Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī Ṭibqan li Maḍhhab Ahl al-Bayt.

16. al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Muḥammad. 2008/1387. *Pazhūhish-hāyi Nu dar Fiqh Mu'āṣir*. Tehran: Intishārāt Majd.
17. al-Ḥaydarī, al-Sayyid 'Alī Naqī. 1993/1413. *Uṣūl al-Isṭinbāt fī Uṣūl al-Fiqh wa Ta'rūkhīh bi Uslūb Jadīd*. Qom: Lujnat Idārat al-Ḥawza al-'Ilmīyya.
18. al-Ḥur al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1998/1409. *Tafṣīl Wasā'il al-Shr'a ilā Tahṣīl al-Masā'il al-Shar'ī'a*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-turāth.
19. Al-Ḥusaynī Al-Ḥā'irī, Sayyid Kādim. 2006/1385. *Mabāḥith al-Uṣūl*. Qom: The office of his eminence.
20. al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, al-Sayyid Ṣādiq. 2006/1427. *Bayān al-Uṣūl*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Dār al-Anṣār.
21. al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, al-Sayyid Ṣādiq. 2006/1427. *Bayān al-Uṣūl*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Dār al-Anṣār.
22. Al-Jawāhirī, Ḥasan. 2006/1385. *Buḥūth fī al-Fiqh al-Mu'āṣir*. Qom: Majma' al-Dhakhā'ir al-Islāmīyah.
23. al-Jazā'irī al-Murawwij, al-Sayyid Muḥammad Ja'far. 1992/1413. *Muntahā al-Dirāya fī Tawḏīḥ al-Kifāya*. Qom: Mu'assasat Dār al-Kitāb.
24. Al-Kalāntarī, Abul Qāsim. n.d. *Maṭūriḥ al-Anṣār*. Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-Turāth.
25. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasāni). 1989/1409. *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-Turāth.
26. Al-Malikī al-Iṣfahānī, Maḥmūd and Sa'īd. 2002/1381. *Uṣūl al-Fiqh al-Shr'ah*. Qom: Markaz-i Fiqhī-yi A'immi-yi Athār (A.S).
27. Al-Muballighī, Aḥmad. 2008/1387. *Qā'idat al-Inṣirāf*, Fiqh al-Ahl al-Bayt Journal, 26, p7, 2008/1387.
28. Al-Murtaḍawī al-Langarūdī, Muḥammad Ḥasan. 1997/1376. *Jawāhir al-Uṣūl*. Tehran: Mu'assasat Tanīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
29. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1996/1417. *Ajwad al-Taqrīrāt. Taqrīrāt al-Sayyid al-Khu'ī*. Qom: Maṭba'at al-'Irfān.
30. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Muḥammad Taqī. *Mabānī al-Urwat al-Wuthqā*. 1988/1409. Qom: Manshūrāt Dār al-'Ilm.
31. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Sayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2002/1421. *Kitāb al-Bay'*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

32. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1989/1410. *Al-Makāsib al-Muḥaramah*. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
33. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2002/1381. *Al-Isṭiṣḥāb*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
34. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2002/1381. *Al-Ta'ādul wa al-Tarājīḥ*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
35. al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 2004/1383. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
36. al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1404. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. 7<sup>th</sup>. Edited by 'Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
37. al-Najafī, Muḥammad Ḥusayn (Kāshif al-Ghiṭā'). 1940/1359. *Tahrīr al-Majalla*. Najaf: al-Maktabat al-Murtaḍawīya.
38. Al-Najm Ābādī, Abulfaḍl. 2002/1381. *Al-Uṣūl* (Taqrīrāt al-Buḥūth al-Muḥaqiq al-'Irāqī and al-Muḥaqiq al-Nā'inī. Qom: Mu'assasat Ayatollāh al-Burūjirdī.
39. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1994/1415. *Muṣṭanad al-Shī'a fī Aḥkām al-Sharī'a*. 1<sup>st</sup>. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
40. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 2002/1381. *Anīs al-Mujtahidīn fī 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
41. al-Qā'inī, Muḥammad. 2006/1385. *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Masā'il al-Mu'āṣira*. Markaz-i Fiqhī-yi A'immi-yi Aṯhār (A.S).
42. al-Qommī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). 1999/1378. *al-Qawānīn al-Uṣūl*. Qom: Iḥyā' al-Kutub al-Islāmīyya.
43. al-Şadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1981/1401. *Al-Bank al-Lā Rabawī fī al-Islām* 7<sup>th</sup>. Beirut: Dār al-Ta'aruf lil Maṯbū'āt.
44. al-Şadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1997/1418. *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl*. 5th. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
45. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 2009/1388. *Irshād al-'Uqūl ilā Mabāḥith al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Şādiq.
46. al-Ṭabāṭabā'ī al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥsin. 1995/1416. *Muṣṭamsak al-'Urwat al-Wuthqā*. Qom: Mu'assasat Dār al-Tafsīr.



47. al-Ṭabātabā'ī al-Yazdī, al-Sayyid Muḥammad Kāzim. 1988/1409. *al-'Urwat al-Wuthqā fīmā Tu'ummu bihī al-Balwā*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

48. Hidāyat Nīyā Ganjī, Farajullāh. 2006/1385. *Ḥuqūq-i Mālī-yi Zawjih*. Qom: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm va Farhang-i Islāmī (Islamic Sciences and Culture Academy).

49. Isfandīyārī, Riḍā. 2017/1396. *Qarīnih-yi Munāsib-i Ḥukm wa Mawḍū' wa Kārāyī Ān dar Istīnbāṭ-i Ahkām*, 89 (24), 7-26.

50. Makārim Shīrāzī, Nāṣir. 1993/1414. *Anwār al-Uṣūl. Taqrīrāt Aḥmad Qudsī*. Qom: Madrasī-yi Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib.

51. Mūsawī Bujnurdī, Sayyid Muḥammad. 1998/1419. *Qavā'id-i Fiqhīyyi*. Qom: Nashr al-ādī.

*The Holy Qur'an*



## **Analyzing the *Hadīth al-Raf*<sup>1</sup>**

**Hassan Ghanbari Sheykhshabani**

Graduate Student of Level Three at Hawza Ilmiyya of Qom- Iran; (*Corresponding Author*); hassan.67@chmail.ir

**Mohammadtaqi Ghanbari Sheykhshabani**

Master Student of History at University of Islamic Sciences; Qom- Iran; ali1389@iran.ir

Receiving Date: 2020-07-20; Approval Date: 2021-01-04

### *Abstract*

In the controversy between traditionalists (*akhbaris*) and scholars of principle of jurisprudence, the latter having tried to prove innocence, resorted to some traditions of which the most important and complex is *hadīth al-raf*'.

There are many disagreements about this hadith which can be found in the words of Usulis including being real or virtual, the meaning of the *raf*' itself and how it implies to the principle of innocence which the most important one is the discord about what the object (*muta'allaq*) of *raf*' can be. Regarding this issue, Usulis have suggested some possibilities including general effects and afterlife

1 . Ghanbari Sheykhshabani - H: (2022); " Analyzing the *Hadīth al-Raf* "; *Jostar\_ Hay Fihi va Usuli*; Vol: 7 ; No: 25 ; Page: 35-68 ; Doi:10.22034/jrj.2021.58226.2100

**Copyright** © 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

punishment. Considering different results of each idea in jurisprudence and its principles, the authors have initially tried to prove that the real meaning of the *raf*' other than the phrase “*ma-la-yotighoon*” is punishment, and then they mentioned some problems regarding punishment and some results have been explored too, and ultimately they explored the implication of this ḥadīth on innocence which it became apparent that this ḥadīth is unrelated to the conflict in the discussion of innocence.

*Key Words:* *Ḥadīth al-Raf*, *Object of Raf*, punishment, calling to account, previous nations, ignorance , innocence.

## بازکاوی حدیث رفع<sup>۱</sup>

حسن قنبری شیخ شبانی

دانش آموخته سطح سه حوزه علمیه قم - ایران، (نویسنده مسئول): hassan.67@chmail.ir

محمدتقی قنبری شیخ شبانی

دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ، دانشگاه معارف اسلامی قم - ایران: ali1389@iran.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۵

### چکیده

بازکاوی  
حدیث رفع

۳۷

در نزاع اخباری‌ها و اصولیان در شبهه حکمیة تحریمیه، اصولی‌ها برای اثبات برائت به احادیثی تمسک کرده‌اند که مهم‌ترین و پیچیده‌ترین آن‌ها حدیث رفع است. اختلافات بسیاری پیرامون این حدیث از جمله حقیقی یا ادعایی بودن رفع و معنای خود رفع و نحوه دلالت آن بر اصل برائت در کلمات علما یافت می‌شود. از مهم‌ترین این اختلافات، نزاع بر سر متعلق رفع را می‌توان نام برد که اصولیان چندین احتمال از جمله عموم آثار و مؤاخذه اخروی را مطرح کرده‌اند. با در نظر گرفتن تفاوت ثمرات هر قول در فقه و اصول، نگارندگان در ابتدا تلاش کرده‌اند با توجه به آیات و روایات موجود که مورد غفلت بسیاری از علما واقع شده است، ثابت کنند که مراد واقعی از رفع در غیر فقره «ما لایطیقون»، مؤاخذه به‌طور مطلق است و در ادامه نیز به اشکالاتی پرداخته‌اند که به تقدیر گرفتن مؤاخذه و نیز ثمرات مترتب بر نظر مختار شده است. در نهایت، دلالت این حدیث بر برائت را مورد کنکاش قرار داده‌اند که مشخص شد این حدیث ارتباطی با محل نزاع در بحث برائت ندارد.

**کلیدواژه‌ها:** حدیث رفع، متعلق رفع، عذاب، مؤاخذه، امم سابق، جهل، برائت.

۱. قنبری شیخ شبانی، حسن. (۱۴۰۰). بازکاوی حدیث رفع. فصلنامه علمی - پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی، ۷(۲۵)، صص: ۳۵-۶۸.

## مقدمه

بین اصولیان و اخباری‌ها نزاع‌های متعددی وجود دارد که یکی از آن‌ها مربوط به شبهات حکمیة تحریمیة<sup>۱</sup> است. در این شبهات بیشتر اصولیان قائل به برائت هستند، ولی اخباری‌ها<sup>۲</sup> معتقد به توقف شده‌اند و تاکید دارند که در مواجهه با این گونه شبهات باید طریقه احتیاط را در پیش گرفت. از آن‌جا که این نزاع کبروی نیست، بلکه صغروی است (همه علما قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان را قبول دارند و این اخباری‌ها هستند که می‌گویند در شبهات تحریمیة دلایلی از کتاب و سنت و عقل بر وجوب احتیاط وجود دارد) بر اصولیان لازم است استدلال‌های اخباریان را پاسخ بدهند و در صورت امکان، دلایلی نیز بر مدعای خود بیاورند. یکی از این دلایل که برگرفته از سنت است روایتی است که به حدیث رفع مشهور است. پیشینه بحث درباره این حدیث به زمان شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۲/۴۴۶) برمی‌گردد، ولی ظاهراً اولین کسی که از آن برای اثبات برائت در موارد مجهول استفاده کرده مرحوم فاضل تونی است (تونی، ۱۴۱۵ق، ۱۸۰). بعدها اختلافات بسیاری پیرامون این حدیث شکل گرفت که نحوه دلالت آن بر اصل برائت و حقیقی یا ادعایی بودن رفع و نیز معنای خود رفع از آن جمله‌اند. از مهم‌ترین این اختلافات، نزاع بر سر متعلق رفع است که اصولیان چندین احتمال از جمله عموم آثار و مؤاخذه اخروی را مطرح کرده‌اند که انتخاب هر قول دارای ثمرات مختلفی در ابواب گوناگون فقهی خواهد بود. نوآوری این نوشتار علاوه بر استفاده از آیات و روایات برای تعیین متعلق رفع که عمدتاً مورد غفلت علما واقع شده است، اثبات عدم ارتباط این حدیث با محل نزاع در بحث برائت است. مقالات<sup>۳</sup>

## جستارهای فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۳۸

۱. شبهة حکمیة تحریمیة جایی است که درباره حکم یک چیز هم احتمال حرمت و هم احتمال غیر وجوب داده شود مانند این که امر بین حرمت و کراهت و یا حرمت و اباحه دایر باشد. برای مثال، در حرمت استعمال دخانیات تردید شود و منشأ تردید نیز روایتی در مورد استعمال دخانیات باشد که هم احتمال حرمت و هم احتمال کراهت در آن داده می‌شود (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ۵۰۰).

۲. مرحوم نراقی گفته است که برخی از اخباری‌ها نیز قائل به برائت هستند (نراقی، ۱۴۳۰ق، ۶۶) ولی مرحوم شیخ انصاری گفته است که تمامی اخباری‌ها احتیاط را اختیار کرده‌اند (کلاتری، ۱۳۸۳، ۳/۳۵۱).

۳. یکی از این مقالات (خمینی، سید حسن، ۱۳۸۹، ۱) بیشتر متمرکز بر نظرات امام خمینی شده و دیگری (اعرابی، مسعودی، ۱۳۹۷، ۸۵) برخی از آیات مرتبط را ذکر نکرده و این مقاله نیز (درویش پور، ۱۳۸۶، ۲۶۵) مؤیداتی برای مقدر بودن مؤاخذه آورده است ولی از آیات و روایات بهره نبرده است.

متعددی نیز پیرامون این حدیث با توجه به جوانب گوناگون آن نوشته شده که به برخی از آن‌ها در خلال مباحث اشاره خواهد شد.

پس از ذکر این مقدمه و قبل از بررسی کلمات اصولیان، لازم است اصل حدیث بیان شود تا بررسی فقرات و دلالت آن آسان‌تر گردد و بهتر بتوان به بررسی کلمات علما پرداخت.

از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده که پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند:

«ثُمَّ حَيْزُ أُمَّتٍ مِنْ بَرَدِهَا شَدِيدٌ: خَطَا وَفَرَامُوشِي وَآنچه بر آن اکراه شوند و آنچه نمی‌دانند و آنچه طاقت آن را ندارند و آنچه به آن مضطر شوند و حسد و فال بد زدن و اندیشه کردن در وسوسه خلق تا زمانی که بر زبان نیاورند»<sup>۱</sup> (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۲۵/۵۵).

در این که رفع به چه چیزی تعلق گرفته است، اختلاف بسیاری وجود دارد، ولی قبل از ورود به بحث متعلقات احتمالی رفع لازم است بدانیم که درباره اصل تقدیر گرفتن نیز اختلاف هست. توضیح این که در مقام اثبات، حداقل سه مبنای این جا وجود دارد:

بازکاوی  
حدیث رفع

**الف:** فقرات حدیث رفع در عالم خارج اتفاق می‌افتند، مانند نسیان و خطا، و رفع آن‌ها مستلزم کذب کلام خواهد بود. بنابراین از باب دلالت اقتضا باید چیزی را در تقدیر گرفت که از لغویت و کذب بودن کلام جلوگیری شود (حلی، ۱۴۲۵ق، ۵۱۴/۲؛ تونی، ۱۴۱۵ق، ۲۲۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۱، ۱۴۴ق، ۱۴۳۰ق، ۳۸۵/۱؛ انصاری، ۱۴۱۶ق، ۳۲۰/۱؛ نجفی، ۱۴۱۳ق، ۴۱۳؛ مظفر، ۱۴۱۰ق، ۱۳۲/۱).

**ب:** از آن جا که رفع در عالم تشریح است، احتیاج به هیچ تقدیری نیست و رفع

---

۱. «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ الْخَطَا وَالنَّسْيَانُ وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطَلِقُوا بِشَفِيَّةٍ» این حدیث که دارای ۹ فقره است به سه صورت، با اختلافاتی نقل شده که روایت بالا را شیخ انصاری نقل نموده است و آن را صحیح دانسته است. همچنین بسیاری از علما از آن جا که این حدیث بسیار مشهور بوده و مضمون آن در روایات متعددی نقل شده است، آن را از جهت سندی مورد کنکاش قرار نداده و آن را پذیرفته‌اند و بیشتر متمرکز بر دلالت آن شده‌اند (کاظمی، ۱۳۷۶، ۳۳۶/۳؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۲۰۹/۳؛ بجنوردی، ۱۳۸۰، ۲۳۵/۲؛ بهجت، ۱۳۸۸، ۳۰۴/۳؛ جلالی، ۱۴۱۴ق، ۳۴۱/۳؛ حکیم، ۱۴۱۳ق، ۳۸۲/۴؛ حسینی روحانی، ۱۳۸۲، ۳۲۰/۴) و فقط تعداد کمی در سند آن خدشه و اشکال وارد کرده‌اند (خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، ۴۳/۷؛ عبدالسائر، ۱۴۱۷ق، ۱۸۰/۱۱؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۱۶۱/۲).

تزیلی خواهد بود. اما در این که مقتضای رفع فقرات نه گانه در عالم تشریح چیست، باید بحث شود که آیا مثلاً تمام آثار است یا تنها مؤاخذه است (خوئی، ۱۳۵۲، ۱۷۰/۲؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۲۱۱/۳؛ بجنوردی، ۱۳۸۰، ۲۳۸/۲؛ جلالی، ۱۴۱۴ق، ۳/۳۴۳).

ج: تفصیل (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۲۱/۳-۲۲؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۵۲/۴). در فقره «ما لا یعلمون» به هیچ تقدیری احتیاج نیست، زیرا هم موضوع و هم حکم، قابل رفع و وضع از جهت شرعی هستند، ولی در غیر «ما لا یعلمون» رفع حقیقی نیست و ناچار از تقدیر آثار یا مجاز در اسناد رفع هستیم.

### متعلق رفع چیست؟

برخی از اهل سنت مانند ابو حسین بصری معتقدند که خطا و نسیان اتفاق می افتد و از طرفی کلام پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صادق است، بنابراین حدیث مجمل است (بصری، ۱۴۰۳ق، ۳۱۰/۱). اما علمای شیعه تلاش کرده اند تا در مقام ثبوت، مراد واقعی از حدیث را دریابند که به چندین قول<sup>۱</sup> منتهی شده است:

۱. عموم آثار (خمینی، ۱۴۱۵ق، ۴۸/۲؛ جزائری، ۱۳۸۵ق، ۶۱/۴؛ جلالی، ۱۴۱۴ق، ۳/۳۵۴).
۲. اثر ظاهر (شیرازی، ۲۵ دی ۱۳۹۶).
۳. مؤاخذه (تونی، ۱۴۱۵ق، ۲۲۸؛ شیخ بهایی، ۱۳۸۳، ۳۹۰؛ نراقی، ۱۳۸۴، ۲۰۵؛ قمی، ۱۴۳۰ق، ۵۰/۳؛ نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ۴۱۳؛ جاپلقی، بی تا، ۳۲۳/۲؛ کلاتری، ۱۳۸۳، ۳۵۶/۳؛ فشارکی، ۱۴۱۳ق، ۳۵؛ موسوی، ۱۳۷۱، ۳۶۷؛ مغنیه، ۱۹۷۵، ۲۵۸). علامه حلی گفته است: «لفظ [رفع] به سبب عرف استعمال اهل لغت قبل از ورود شرع، ظاهر است در نفی مؤاخذه، چرا که هر عاقلی وقتی بشنود که مولا به عبد خود می گوید «از تو خطا را برداشتم» حکم می کند که مولا مؤاخذه و عقاب را از عبد برداشته است و تبادل، دلیل حقیقت است» (حلی، ۱۴۲۵ق، ۴۱۸/۲). جاپلقی گفته است: «تقدیر گرفتن مؤاخذه در اغلب مذکورات در حدیث، در عرف و عادت بسیار است» (جاپلقی، بی تا، ۳۲۴/۲).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۴۰

۱. شهید اول گفته است آنچه که در تقدیر گرفته می شود، بنابر اختلاف اصولیان یا حکم است یا اثم یا لازم یا جمیع (فاضل مقداد، ۱۳۶۱، ۱۴۴). در تحقیق الاصول نیز احتمالات ثبوتیه را (مؤاخذه، استحقاق مؤاخذه، ایجاب احتیاط، فعلیت تکلیف و حکم در مرتبه ظاهر) بر شمرده است (حسینی میلانی، ۱۳۹۳، ۶۳/۷).



با در نظر گرفتن این اختلافات و این که اقوال دارای ثمرات متفاوتی در فقه هستند، به نظر می‌رسد برای رسیدن به حقیقت مطلب باید با بررسی تمام جوانب حدیث و بهره‌گیری از آیات و روایات، در ابتدا مراد حقیقی و میزان دلالت حدیث مشخص گردد سپس به این بحث پردازیم که آیا نحوه تمسک اصولیان به این حدیث برای اثبات براءت شرعی صحیح است یا خیر؟ و اگر نیست از راه‌ها و استدلال‌های دیگر می‌توان دلالت بر براءت شرعی را ثابت کرد یا خیر؟

با توجه به این مهم، آنچه به نظر می‌آید این است که آیات قرآنی و روایات بر رفع مؤاخذه و عقاب دلالت دارند و این که برخی از اصولیان «عموم آثار» را اختیار کرده‌اند، بیشتر به خاطر حدیثی است که دلالت آن به طور جدی قابل خدشه است. در ادامه با بررسی آیات و روایات، نظر مختار را تبیین می‌نماییم و دلالت آن حدیث را نیز بررسی خواهیم کرد.

### نظر مختار

بازکاوی  
حدیث رفع

اصولیان از کلمات «عن اُمَّتِي» که در حدیث رفع ذکر شده است امتنان را برداشت کرده‌اند، به این معنا که موارد نه گانه موجود در حدیث به خاطر وجود پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>۱</sup> از امتش به طور خاص برداشته شده است. لازمه این کلام و نتیجه‌ای که از آن می‌توان گرفت این است که در همه امت‌های سابق یا حداقل برخی از آن‌ها و یا در برخی از زمان‌ها این موارد نه گانه مرفوع نبوده‌اند و وجود داشته‌اند. بنابراین بر جوینده حقیقت لازم است که منابع<sup>۲</sup> را تا جای ممکن بررسی نماید و ببیند که چه

۱. در برخی از احادیث عبارت «لِكِرَامَتِكَ عَلَيَّ» آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۲/۱۰) و علاوه بر این ممکن است علت تخفیف بر امت اسلامی و رفع موارد نه گانه یا حداقل برخی از آن‌ها مانند فقرة «ما لا يطيقون» به خاطر ضعف امت مرحومه باشد که آیات (توبه/۶۹؛ قصص/۷۸؛ فاطر/۴۴) و روایتی که در مورد تخفیف در تعداد رکعات نماز است و متضمن واژه «اضْعَفُ الْأَمَم» است، بر این مطلب دلالت دارند (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۵۷/۷۹) و یا چنان که در روایتی آمده است به خاطر ثقل آیه ۲۸۴ سوره بقره باشد که امت‌های سابق از پذیرش آن سرباز زدند و امت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آن را قبول کرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۱/۱۰).

۲. یکی از پژوهش‌های خوب در مورد منابع، مقاله «شواهد قرآنی حدیث رفع» است که متأسفانه در آن به آیات (انعام/۴۴؛ اعراف/۱۶۵) اشاره‌ای نشده است (اعرابی، مسعودی، ۱۳۹۷، ۹۳). همچنین با توجه به این که در برخی روایات (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۵/۵) به جای واژه رفع از وضع استفاده شده است، آیه ۱۵۷ سوره اعراف می‌تواند شاهد دیگری بر حدیث رفع باشد.

چیزهایی در امت‌های سابق وجود داشته‌است که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خبر از رفع آن‌ها از امت خود می‌دهند.

در شأن نزول آخرین آیه سوره بقره روایتی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام وارد شده‌است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۲۹/۱۸) که نمایان می‌کند این آیه گفت‌وگوی پروردگار سبحان با نبی مکرم اسلام در شب معراج است. به همین مضمون، حدیثی بسیار طولانی از امام موسی کاظم عَلَيْهِ السَّلَام (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۰/۲۸-۴۹) نقل شده‌است که با اندکی اختلاف در ارشاد القلوب<sup>۱</sup> هم آمده‌است. مورد نظر نگارندگان فقراتی<sup>۲</sup> از این حدیث است که به‌طور کلی تصریح دارند برخی عذاب و عقاب‌های دنیوی و بلاهایی<sup>۳</sup> که در امت‌های سابق به‌وقوع پیوسته‌است، از امت اسلامی رفع شده‌است. البته در بحار الانوار نیز روایتی وجود دارد که تصریح دارد کافر از عذاب‌های خسف و مسخ که در امت‌های سابق بوده عفو شده‌است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۶/۳۰۶) و در منابع اهل سنت مانند تفسیر کبیر آمده‌است که این دو عذاب و غرق شدن از امت پیامبر رفع شده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۷/۱۲۱).

آنچه که مطلب را قابل فهم‌تر می‌کند توجه به نکات ذیل است.

**الف: پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طبق آیه آخر سوره بقره درخواست خود را با الفاظ «لَا تَوَاخِذْنَا»، «لَا تَحْمِلْ» و «لَا تُحْمَلْنَا» بیان می‌کند و خدای متعال هم طبق حدیث امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَام آن‌ها را با لفظ رفع اجابت می‌کند و به همین جهت است که**

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۴۲

۱. در این کتاب آمده‌است «أَنَّ الْقَاتِلَ مِنْهُمْ عَمِدًا إِنْ شَاءَ أَوْلِيَاءُ ذِمِّ الْمَقْتُولِ أَنْ يَعْفُوا عَنْهُ فَعَلُوا ذَلِكَ، وَإِنْ شَاؤُوا قَبِلُوا الدِّيَةَ، وَعَلَى أَهْلِ التَّوْرَةِ وَهُمْ أَهْلُ دِينِكُمْ يَقْتُلُ الْقَاتِلَ وَلَا يَعْفِي عَنْهُ، وَلَا تَوَاخِذُ مِنْهُ دِيَّةً» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ۲/۴۱۲).

۲. «... قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَسْتُ أُوَاخِذُ أُمَّتَكَ بِالنِّسْيَانِ وَالْخَطَا لِكِرَامَتِكَ عَلَيَّ يَوْمَ كَانَتِ الْأُمَّةُ السَّالِفَةُ إِذَا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْتُ عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ الْعَذَابِ وَقَدْ رَفَعْتُ ذَلِكَ عَنْ أُمَّتِكَ وَكَانَتِ الْأُمَّةُ السَّالِفَةُ إِذَا أَخْطَأُوا أَخَذُوا بِالْخَطَا وَعُوقِبُوا عَلَيْهِ وَقَدْ رَفَعْتُ ذَلِكَ عَنْ أُمَّتِكَ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۰/۴۲) و «فَقَالَ تَبَارَكَ اسْمُهُ قَدْ فَعَلْتُ ذَلِكَ بِأُمَّتِكَ وَقَدْ رَفَعْتُ عَنْهُمْ عَظَمَ بَلَايَا الْأُمَّةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۰/۴۳). همچنین آیات (انعام/۴۴؛ اعراف/۱۶۵) بر مؤاخذه برخی پیشینیان به‌خاطر نسیان تصریح دارند.

۳. رفع عذاب‌های دنیوی به‌خاطر موارد مذکور در حدیث، دلالت بر این ندارد که امت اسلامی مصون از عذاب هستند و اگر حتی به‌صورت تعمدی مرتکب گناهان شوند و ظلم کنند، عذابی گریبانگیر آنان نخواهد شد، بلکه همان‌طور که آیات (فاطر/۴۵؛ فصلت/۱۳) دلالت بر امکان عذاب امت اسلامی دارند، باید بین مؤاخذه بر خطا، نسیان و... و مؤاخذه بر ظلم و ستم و گناه تفاوت قائل شد که مقتضای حدیث رفع، رفع اولی است نه دومی، به‌ویژه که اگر قائل شویم عذاب دنیوی مطلقاً برداشته شده‌است موجب جری شدن و سوء‌استفاده برخی‌ها خواهد شد. برای اطلاعات بیشتر ر.ک:

«www.islamquest.net/fa/archive/question/fa28757»

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در حدیث رفع، فقط از لفظ رفع استفاده نموده است و متعلقات آن را ذکر نکرده است. اگر می‌خواست متعلقات را ذکر کند یکی از سه مورد مؤاخذه، حمل یا تحمیل می‌بود.<sup>۱</sup>

**ب:** با توجه به آیه ۲۴۹ سوره بقره،<sup>۲</sup> مراد از «مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» (بقره/ ۲۸۶) امر غیر ممکن (برای بندگان) نیست، چه این که انجام آن از جانب پروردگار قبیح است و درخواست آن نیز از جانب پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعید است. شیخ انصاری در این جا تفصیل داده و گفته است «ما لایطاق» در حدیث رفع آن چیزی است که عادتاً تحمل نمی‌شود و در این آیه بعید نیست که مراد عذاب و عقوبت باشد (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۳۲۱/۱-۳۲۲). ولی ظاهراً این تفصیل درست نیست، زیرا امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام درباره فقره «ما لایطیقون» در حدیث رفع، به فراز «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» استشهاد می‌کنند که مُشعر به این است که مراد از هردو یک چیز است و همان‌طور که در حدیث امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَام آمده است (تقفی، ۱۳۹۸، ۳۷۳/۱) مراد از این فراز، رفع بلاهای بزرگ<sup>۳</sup> است که در امت‌های سابق اتفاق افتاده است.

بازکاوی  
حدیث رفع

**ج:** با توجه به موارد «إِصْر» که در حدیث امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَام آمده است مشخص می‌شود که حدیث رفع فقط موارد مؤاخذه و تحمیل را بیان کرده است که متعلق در فقره «ما لایطیقون» تحمیل است و در بقیه موارد مؤاخذه خواهد بود.

۴۳

**د:** در غیر از فقره «ما لایطیقون» که حمل بر بلا شد، بقیه موارد در یک چیز مشترک‌اند و آن این که ممکن است به‌عنوان عذر به کار روند (عبد الساتر، ۱۴۱۷ق، ۱۵۶/۱) و در مقام اعتذار می‌توان از آن‌ها استفاده کرد. در مورد پنج فقره اول که مطلب کاملاً مشخص است یعنی شخص مکلف می‌تواند خطا، نسیان، جهل، اضطرار و مجبور بودن را بهانه کند و از مجازات بگریزد و در مورد سه فقره آخر نیز

۱. برای اطلاعات بیشتر در مورد علت ترتیب دعاها در آیه ۲۸۶ و معنای حمل و تحمیل به تفسیر تسنیم مراجعه کنید (جوادی، ۱۳۸۶، ۷۱۳/۱۲، ۷۲۸).

۲. «قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ».

۳. مؤید دیگر این که در فراز قبلی آن «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَيَّ الدِّينَ مِنْ قَبْلِنَا» پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درخواست رفع إصر می‌نماید و مواردی هم که در حدیث امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَام از موارد «إِصْر» شمرده شده است از اعمال شاقه محسوب می‌شوند، مانند خواندن پنجاه نماز در پنجاه وقت و کندن گوشت نجس از بدن.

همگی در اختیاری نبودن مشترک‌اند یعنی شخص می‌توانسته بگوید این سه مورد از قدرت بشر خارج است و ناخودآگاه در ذهن و قلب بشر خطور می‌کنند و به این وسیله عذری برای خود دست‌وپا کند.

ه: همان‌طور که از آیه ۱۶۰ سوره نساء بر می‌آید، حکم اولیه برای امت‌ها این‌طور نبوده است و این مؤاخذه‌ها<sup>۱</sup> بر اثر نافرمانی و عصیان است که در امت‌های سابق صورت گرفته است و گرنه پروردگار متعال کریم‌تر از آن است که بخواهد بندگان را به خاطر نسیان عذاب کند یا ستارتر از آن است که گناهی را که مکلفین مرتکب می‌شده‌اند، بر سر در خانه آن‌ها بنویسد. در روایت امام کاظم علیه السلام هم از واژه‌های عقاب، مؤاخذه، عذاب و بلا استفاده شده است که وجه مشترک آن‌ها عادی نبودن شرایط و اقتضائات است.

### جمع‌بندی

با امت‌های سابق در برابر اموری مثل خطا و... مانند امت اسلامی برخورد می‌شده است، ولی بر اثر سربلندی و تمرد، پروردگار نه تنها آن‌ها را به تکالیف شاقه از جمله بریدن گوشت بدن که نجس می‌شد مبتلا کرد، بلکه عذاب‌ها و عقاب‌های گوناگونی نیز از قبیل تحریم غذاهای لذیذ، مسخ، صاعقه، صیحه، خسف، سرگردانی چهل ساله، توبه کردن با کشتن یکدیگر بر آن‌ها فرستاد. یکی از این عذاب‌ها، مؤاخذه بر خطا، فراموشی، جهل و... بود، به طوری که گنهکاران نمی‌توانستند آن موارد را به عنوان عذر مطرح کنند و در واقع پروردگار متعال این موارد را قبل از نافرمانی آن‌ها به عنوان عذر موجه می‌پذیرفت، اما بعد از تمردشان، این عذرهای موجه خود را از دست دادند و وقتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مبعوث شدند، پروردگار متعال به خاطر وجود خاص حضرت ختمی مرتبت دوباره حکم را به حالت سابق برگردانید و به نوعی به امت اسلامی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۴۴

۱. علاوه بر فراز «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» در حدیث امام کاظم علیه السلام هم پروردگار می‌فرماید: «و آن حکم من است در تمام امت‌ها که خلقی را بالاتر از طاقتشان تکلیف نکنم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۰/۴۳).

۲. برخی از علما (مؤمن قمی، ۱۴۱۹، ۲/۱۳۵؛ خرازی، ۱۴۲۲، ۵/۴۲۱؛ جلالی، ۱۴۱۴، ۳/۳۴۶) نیز بر روی تخیل بودن مرفوع در حدیث رفع تأکید کرده‌اند که بعید است چیزی تخیل‌تر از مؤاخذه وجود داشته باشد.

اطمینان خاطر داد<sup>۱</sup> که خداوند متعال، امت را به خاطر این موارد مؤاخذه نخواهد کرد. در حقیقت آنچه شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۳۲۱/۱) بیان داشته است که مؤاخذه از جهت عرفی نسبت به «عموم آثار» اقرب است و نسبت به «اثر ظاهر» اظهر است، کاملاً درست است هم اخروی و هم دنیوی آن. چه این که این حدیث برای عموم مردم بیان شده است و اولین چیزی که به اذهان مردم خطور می کند رفع مؤاخذه است و اثر ظاهر یا عموم آثار که نیاز به مباحث پیچیده فقهی و اصولی دارند و اختلافات بسیاری نیز در آنها وجود دارد، کاملاً با اذهان مردم نامأنوس هستند.

### نکته‌ها

۱. آوردن خطا و نسیان و... در حدیث از باب ذکر مورد خاص یا مثال است. در حقیقت، ذکر موارد در حدیث کاملاً بسته به این است که در امت‌های سابق چه مؤاخذاتی اتفاق افتاده است و گرنه خواب هم می تواند به عنوان عذر مطرح شود و از این جهت فرقی با نسیان ندارد، ولی به جهت این که بر آن مؤاخذه صورت نگرفته در حدیث ذکر نشده است.<sup>۲</sup>

بازکاوی  
حدیث رفع

۴۵

۲. با بررسی اجمالی در کلمات اصولی‌ها و با توجه به روایاتی که گذشت، مشخص می شود متأسفانه برخی از اصولیان اصلاً آیات و روایات موجود در این مسئله را مورد بررسی عمیق قرار نداده‌اند و فقط به ظاهر خود حدیث رفع اکتفا کرده‌اند. اختلاف علمای اصول بر سر این که رفع در معنای خود استفاده شده یا به معنای دفع است یا اعم از این دو، بهترین مؤید است برای این که بسیاری از آنان گرچه مؤاخذه را بدون قید آورده‌اند، ولی مؤاخذه اخروی را در حدیث مقدر می‌دانند و حال آن که اگر نیم‌نگاهی به روایات می‌داشتند این اختلاف به وجود نمی‌آمد. حتی برخی

---

۱. دلایل دیگری نیز برای اثبات کیفی بودن لسان حدیث رفع آورده شده است (درویش پور، ۱۳۸۶، ۲۶۸-۲۶۹) که می‌توان از آنها در تأیید نظر مختار استفاده کرد.

۲. اهمیت این نکته در اختلافات اصولیان در مورد میزان دلالت حدیث (رفع شرطیت، جزئیت، مانعیت، شمول نسبت به امور عدمیه، مستحبات و...) بیشتر آشکار می‌شود و به نظر ما که مرفوع در غیر فقره «ما لا یطیقون»، فقط مؤاخذه است، نمی‌توان از حدیث رفع در این موارد استفاده کرد، چه این که ثبوت آنها در امت‌های سابق، ابتدا باید احراز شود تا رفع در امت اسلامی صادق باشد و با تمسک به اطلاق نمی‌شود حقیقت را دریافت و در صورت شک، به قدر متیقن اکتفا می‌شود.

هم صریحاً مؤاخذه را با قید اخروی آورده‌اند (سبحانی، ۱۴۳۲ق، ۳/۳۷۸) و عجیب‌تر این که علامه حلی از کلمهٔ احتمال استفاده کرده‌است<sup>۱</sup> یا برخی اشخاص از عبارت «الظاهر» برای ثبوت احکام در امت‌های سابق بهره برده‌اند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۴/۳۸؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ۲/۴۲؛ حسینی روحانی، ۱۳۸۲، ۴/۳۲۲) و یا از عبارت «کأنَّ» برای ثبوت رفع (تبریزی، ۱۳۸۷، ۴/۲۵۸) استفاده کرده‌اند. حتی امام خمینی گفته‌است مؤاخذه از آثار واضحه نیست و آنچه گفته شده که ظاهر حدیث رفع مؤاخذه است، از چیزهایی است که صدور آن از شیخ انصاری سزاوار نیست (خمینی، ۱۴۱۵، ۲/۴۸). می‌توان گفت غور بیش از حد در مسائل پیچیدهٔ علم اصول نیز بی‌تأثیر در این کم‌دقتی نبوده‌است. تا این جا به بررسی مراد از متعلق رفع پرداختیم که گفته شد در غیر فقرهٔ «ما لایطیقون» مؤاخذه مراد است، ولی نکتهٔ مهمی که نباید از آن غفلت کرد این است که تقدیر گرفتن عموم آثار یا اثر ظاهر نیز خالی از اشکال نیستند (منتظری، ۱۴۱۵ق، ۵۸۴؛ حیدری، ۱۴۱۲ق، ۲۱۲؛ خرازی، ۱۴۲۲ق، ۵/۴۳۶). اما از آن جا که روایات، ناظر به مؤاخذه هستند، از بررسی آن‌ها صرف نظر می‌کنیم و در ادامه به اشکال‌هایی که به تقدیر گرفتن مؤاخذه شده‌است می‌پردازیم.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰  
۴۶

### اشکال‌ها به تقدیر گرفتن مؤاخذه

حداقل شش اشکال توسط علمای اصول دربارهٔ تقدیر گرفتن مؤاخذه مطرح شده‌است که به‌خاطر همین اشکالات، برخی از آنان عموم آثار را برگزیده‌اند که ما به چهار مورد مهم<sup>۲</sup> آن اشاره می‌کنیم و پاسخ می‌دهیم.

۱. حدیث اطلاق دارد و اطلاق آن هم شامل مؤاخذه است و هم غیر آن از دیگر آثار. بنابراین وجهی برای تقدیر خصوص مؤاخذه نمی‌ماند. (مشکینی، ۱۴۱۳ق، ۴/۴۹؛ صالحی، ۱۴۲۴ق، ۳/۲۹۳). امام خمینی گفته‌است:

«انصاف آن است که اطلاق روایاتِ رفع قوی است و اطلاق به مجرد ورود وجه

۱. «احتمال دارد کسانی که در امت‌های سابق بوده‌اند، به‌خاطر خطا مورد مؤاخذه قرار می‌گرفته‌اند» (حلی، ۱۴۲۵ق، ۲/۴۲۰).

۲. برای دو مورد دیگر، ر.ک: (صالحی، ۱۴۲۴ق، ۳/۲۹۳-۲۹۴).

صدر حدیث در روایتی<sup>۱</sup> طرح و دور انداخته نمی‌شود» (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۸۱/۲).

**جواب:** اگر صراحت آیات و روایات نبود، ممکن بود قائل به اطلاق شویم، ولی وقتی آیات و روایات، ناظر به رفع مؤاخذه هستند، به‌خوبی آشکار می‌شود که در مورد حدیث رفع اطلاق وجود ندارد و این آیات و روایات که ذکرشان گذشت، مقید و مفسر حدیث رفع خواهند بود. در جایی هم که شک در اطلاق داشته باشیم، مانند مانحن فیه که اختلافات در آن بسیار است، باید به قدر متیقن که مؤاخذه باشد اکتفا کرد. بنابراین کلام امام خمینی می‌تواند تحکم محسوب شود.

۲. یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که به تقدیر گرفتن مؤاخذه شده است و سبب شده که اصولیان عموم آثار را اختیار کنند، دلالت صحیحۀ بزنتی<sup>۲</sup> بر رفع اثر وضعی<sup>۳</sup> است. تقریر اشکال این است که معصوم علیه السلام به این حدیث بر بطلان طلاق و عدم ترتب صحت که از احکام وضعی است، تمسک نموده است. پس کشف می‌کنیم که آنچه رفع شده اعم از مؤاخذه و حکم تکلیفی و وضعی است (جلالی، ۱۴۱۴ق، ۳۵۴/۳). به همین علت آنچه در تقدیر است و رفع شده جمیع آثار است (جزائری، ۱۳۸۵، ۶۱/۴).

بازکاوی  
حدیث رفع

در رد این استدلال، توجیهاتی برای حدیث بیان شده است:

**الف:** فیروزآبادی (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ۳۳/۴) گفته است مقتضی قاعده این است که امام علیه السلام بطلان قسم را در این موارد به‌طور مطلق بیان کند و بیان

---

۱. اشکالی در عموم حدیث رفع وجود دارد و آن این که شأن صدور حدیث رفع، آیاتی از قرآن کریم است و در حدیثی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۰۶/۵) به آن‌ها اشاره شده که در نسیان و خطا، خصوص مؤاخذه خواهد بود و امام خمینی گفته است شأن نزول موجب تقیید و تضییق در کبرای کلی نمی‌شود (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۸۰/۲).

۲. «فِي الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَخْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَ صَدَقَةَ مَا يَمْلِكُ أَيْلَازُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صُ وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَحْطُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۰۵/۵). لازم به ذکر است، چنانچه برخی بزرگان (شیرازی، ۱۳۹۶، آذر/۲۶) گفته‌اند در کتاب محاسن تمهه‌ای برای حدیث ذکر نشده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ۳۳۹/۲) و عین همین حدیث در نوادر نیز آمده است (اشعری، ۱۴۰۸ق، ۷۵). بنابراین این که در برخی متون از واژه «الخبر» که مشعر به ادامه‌دار بودن حدیث است استفاده شده (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۳۲۱/۱) یا ادامه حدیث را نیز صریحاً آورده‌اند (حسن خمینی، ۱۳۸۹، ۱۶) یا یافته‌های ما هم خوانی نداشت.

۳. مراد از اثر وضعی در این جا آن اثری است که داشتن اراده در تحقق آن لازم است مانند طلاق دادن. بنابراین در مثل طهارت و نجاست و جنابت که اراده و قصد در تحقق آن‌ها مدخلیتی ندارد، حدیث رفع نیز ناظر به این گونه موارد نخواهد بود (عبدالساتر، ۱۴۱۷، ۱۱/۱۵۳).

نکرده است. بنابراین اظهار حق که همان بطلان قسم<sup>۱</sup> در این موارد حتی در حال اختیار است، برای امام علیه السلام ممکن نبوده است و به همین خاطر به وسیله استشهاد به حدیث نبوی، بر بیان بطلان قسم در مورد سؤال اکتفا کرده است که همان حالت اکراه است. بنابراین روایت از روی تقیه<sup>۲</sup> صادر شده است و نمی توان در استدلال از آن بهره گرفت.

ب: این حدیث جدلی و برای اقناع خصم بوده است (تهرانی نجفی، ۱۳۲۰، ۹/۲: امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۸۰/۲). اصفهانی گفته که محتمل است جواب امام از باب الزام بوده باشد و این احتمال بعید نیست و در کلمات امامان نظایری هم دارد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۵۴/۴) و روحانی هم شبیه همین کلام را بیان کرده است (حکیم، ۱۴۱۳ق، ۴۱۸-۴۱۹). مصطفی خمینی نیز معتقد است که امثال این استدلالات به روایات نبوی و آیات قرآن که به خاطر شکست دادن اهل سنت استفاده شده است در روایات بسیار زیاد است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۵۹/۷) و استفاده از آیات و روایات در جدل جایز است و در رفع این مورد توسعه ای نیست، بعد از این که نزد عقلا اعتباری ندارد و امضا نشده است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۹۳/۷).

ج: مرحوم آخوند گفته است اگر تعمیم مؤاخذه به چیزی از قبل طلاق و عتق و صدقه، خواه با واسطه یا بدون واسطه ناشی شود، تقدیر خصوص مؤاخذه اشکال ندارد (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، حاشیه جدیدة/۱۹۲).

د: امام خمینی گفته ممکن است مقصود از روایت این باشد که وقتی شخصی به این که طلاق دهد و بنده آزاد کند و صدقه دهد مکره بر قسم شود، آیا عمل به مقتضای قسم واجب است یا خیر، در این صورت در حالت اختیار، این نوع قسم باطل نیست، بلکه با وجود شرایطی بر شخص واجب است که طلاق دهد و بنده

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۴۸

۱. بطلان قسم به موارد مذکور یا به خاطر تعلیقی بودن آن هاست یا به خاطر این که شرایط لازم وجود نداشته است، مانند صیغه خاص. مثلاً قسم خورده است اگر فلان شود، همسر مطلقه باشد. برای اطلاعات بیشتر ر. ک: (اعتمادی، ۱۳۸۷، ۳۲/۲؛ محمدی، ۱۳۸۷، ۲۵۴/۲).

۲. اکثر اصولیان تقیه ای بودن روایت را پذیرفته اند (جزائری، ۱۳۸۵، ۶۳/۴) ولی آنان که به وسیله این حدیث، بر مقدر بودن عموم آثار استدلال می کنند، معتقدند که تطبیق در این جا تقیه ای است یا جدلی (جلالی، ۱۴۱۴ق، ۳۵۴/۳)، اما اصل استشهاد امام علیه السلام تقیه ای نیست.



آزاد کند و صدقه دهد. مؤید آن را نیز تعبیر «یلزمه» در روایت دانسته است (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰ق، ۱/۵۰۵).

نگارندگان دو مؤید را از روایات بر این توجیه یافته‌اند:

۱. روایتی<sup>۱</sup> است که راوی از مردی می‌پرسد که برای سلطان بر طلاق و عتق قسم خورده است و امام علیه السلام فرموده اگر بترسد، چیزی بر ذمه او نیست. از واژه «علیه» در این روایت، به وضوح فهمیده می‌شود که ذمه او مشغول نیست و چیزی بر گردن او به عنوان واجب وجود ندارد. درحقیقت در صحیحۀ بنظی نیز راوی پرسیده آیا لازم و واجب است که به مقتضای قسم عمل شود و امام علیه السلام آن را نفی فرموده است.

۲. روایتی<sup>۲</sup> است که به صورت سؤال و جواب نیست. از جهت متن، در آن صریحاً از واژه تقیه استفاده شده است و احتمال صدور آن از روی تقیه ممکن نیست و در عین حال، مضمون آن بسیار با صحیحۀ بنظی هماهنگ است، چه این که در آن، هم بحث از قسم به طلاق و عتق است و هم سخن از اکراه و هم نفی از جانب معصوم علیه السلام و هم آوردن عبارتی حاوی حکم اضطراری در مقام دلیل نفی. در این روایت امام علیه السلام می‌فرماید قسم از روی تقیه به شخص ضرر نمی‌رساند یعنی نه تنها کار حرامی نکرده است، بلکه چون از روی اختیار نبوده است عمل به آن نیز واجب نیست.

بازکاوی  
حدیث رفع

۴۹

از نگاه نگارندگان سه نکته درباره این حدیث درخور توجه است.

**الف:** بطلان عقد یا ایقاع مذکور در روایت ممکن است به دو گونه بیان شود:

۱. اکراه را دلیل عدم وجوب عمل به مقتضای قسم بدانیم.
۲. عدم وجود شرایط مخصوص. شاید علت این که امام علیه السلام مورد اول را بیان فرموده این است که شخصی که مورد اکراه بر عقود (مثل صدقه) یا ایقاعات (مانند طلاق) قرار می‌گیرد، اولین چیزی که سبب بطلان عقد یا ایقاع این شخص محسوب

۱. «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَجُلٌ حَلَفَ لِلسُّلْطَانِ بِالطَّلَاقِ وَ الْعِتَاقِ فَقَالَ إِذَا حَشِيَ سَيْفَهُ وَ سَوَّطَهُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ» (برقی، ۱۳۷۱، ۲/۳۳۹).

۲. «عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قَالَ عليه السلام إِذَا حَلَفَ الرَّجُلُ بِاللَّهِ تَقِيَّةً لَمْ يَضُرَّهُ وَ بِالطَّلَاقِ وَ الْعِتَاقِ أَيْضًا لَا يَضُرُّهُ إِذَا هُوَ أُكْرِهَ وَ اضْطُرَّ إِلَيْهِ وَ قَالَ لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَزَمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ» (اشعری، ۱۴۰۸ق، ۷۵).

می‌شود، اکراه خواهد بود. توضیح این که اگر شخصی مکره بر طلاق و عتاق (بدون قسم) شود، امام علت بطلان را اکراه بیان می‌کند، کما این که در روایات نیز وجود دارد (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۸۶/۲۲). در مانحن فیه نیز شخص در قسم بر طلاق و عتاق و صدقه مکره شده است که باز هم اولین سبب بطلان اکراه است (صافی، ۱۴۲۱ق، ۱۶۳/۲) که امام بیان کرده است منظور بطلان قسم بر آن موارد نیست. بنابراین نتیجه گرفته می‌شود که روایت از روی تقیه صادر نشده است (تبریزی، ۱۳۶۹، ۲۶۱).

**ب:** روایتی که اهل سنت<sup>۱</sup> نقل کرده‌اند، متضمن خطا و نسیان و اکراه است، ولی در صحیحۃ بزنطی به جای نسیان از واژه «مالم یطيقوا» استفاده شده است و می‌تواند مشعر به این باشد که اگر امام عَلَيْهِ السَّلَامُ واقعاً در مقام تقیه بود، باید حدیثی را نقل می‌نمود که بین اهل سنت متعارف و مشهور و مورد قبول آنان باشد (مددی، ۱۳۹۴، ۲۴ شهریور).

**ج:** حتی اگر بنا بر فرض، بپذیریم که حدیث، دال بر اثر وضعی است، باید گفت لازمه این که معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ این روایت را برای رفع اثر وضعی به کار برده است، این است که در امام سابقه اثر وضعی مرفوع نبوده باشد یعنی علاوه بر حرمت تکلیفی، اثر وضعی نیز گریبانگیر آن‌ها بوده است، هرچند در حالت اکراه بوده باشند. درحقیقت آنچه معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ در صحیحۃ بزنطی (رفع اثر وضعی) بیان کرده مصداقی از مصادیق مؤاخذه است که در امت‌های سابق بوده و رفع شده است و این دلیل نمی‌شود که بگوییم عموم آثار<sup>۲</sup> در تقدیر است.

۱. از آن جا که عقل، حکم به قبیح بودن مؤاخذه در بسیاری از موارد مذکور در حدیث رفع می‌کند، بنابراین رفع مختص به امت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نخواهد بود (جابلقی، بی تا، ۳۲۳/۲). پس نمی‌توان قائل شد که رفع، مختص مؤاخذه باشد و باید عموم آثار در تقدیر گرفته شود (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۳۲۱/۱-۳۲۲). برای نمونه مرحوم تهرانی (تهرانی نجفی،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۵۰

۱. برای اطلاعات بیشتر ر. ک: (کلاتری، ۱۳۹۳، ۸۲-۸۵).

۲. توضیح بیشتر همان طور که قبلاً گذشت ابتدا باید وجود متعلقات در حدیث رفع در امم سابقه احراز شود تا رفع در امت اسلامی صادق باشد و با تمسک به اطلاق نمی‌شود حقیقت را دریافت و در صورت شک به قدر متیقن اکتفا می‌شود. به همین سبب، باید به مورد مطرح شده در صحیحۃ بزنطی اکتفا کرد و نمی‌توان آن را به تمام آثار وضعی سرایت داد، زیرا مرحوم خوانساری در بحث نماز فاقد جزء یا شرط گفته است «چه بسا عمل به حدیث رفع در امثال این مقام، مستلزم فقه جدیدی شود» (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ۱۶۴/۲).

۱۳۲۰، ۹/۲) در توضیح حدیث بزنی گفته است، نفوذ انشا از شخص بدون رضایت او محال است! و امتنان در رفع در جایی است که امکان حمل آن بر مکلف وجود داشته باشد و در جایی که شخص بر طلاق مکره شده است اصلاً معقول نیست. پس حدیث رفع شامل این مورد نمی شود. مصطفی خمینی نیز گفته است تفکر از چیزهایی است که نه تکلیف را می پذیرد و نه وجوب تحفظ را، چرا که امری خارج از اختیار است و حرام بودن آن در تمامی ملل قبیح است (خمینی، مصطفی، ۱۴۱۸ق، ۷/۴۳).

**جواب:** همان طور که شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۳۲۱-۳۲۲) گفته است اگر خطا و نسیان<sup>۱</sup> از روی ترک تحفظ و سهل انگاری باشد، عقل در مؤاخذه اشکالی نمی بیند. بلکه ما معتقدیم مؤاخذه بر خود خطا و غیر آن، حتی اگر به خاطر ترک تحفظ هم نباشد صحیح است. مثلاً به خاطر نافرمانی هایی که مکلف قبلاً انجام داده باشد، شارع بگوید از این پس بر خطا و نسیان مؤاخذه وجود دارد، هر چند مکلف در وقوع کاری از روی خطا سهل انگاری هم نکرده باشد، کما این که جهل در نزد عقلا عذر محسوب نمی شود. برای مثال، در مورد جرایم رانندگی عذر مجرم مبنی بر جهل پذیرفته نمی شود، چه از روی ترک تحفظ باشد و چه نباشد.

بازکاوی  
حدیث رفع

۲. مؤاخذه وقتی صحیح است که حکم منجز شده باشد و به مکلف برسد و در بحث براءت فرض این است که اصلاً حکمی وجود ندارد. پس مؤاخذه نمی تواند در تقدیر باشد (سبحانی، ۱۴۳۲ق، ۳/۳۷۹).<sup>۲</sup>

**جواب:** ما نیز قبول داریم که بدون حکم، مؤاخذه صحیح نیست، ولی با توجه به این که در تقدیر بودن مؤاخذه با تمسک به روایات قابل تشکیک نیست، باید گفت این اشتباه اصولیان است که از این حدیث خواسته اند بر براءت استدلال کنند. درحقیقت، کما این که بعداً هم خواهد آمد، این حدیث مربوط به جایی است که

۱. شیخ انصاری فقط خطا، نسیان، ما لایعلمون و تکلیف شاق را بیان کرده است و در مورد اضطرار و اکراه سخنی نگفته است. از آن جا که او در موارد سوء اختیار، ارتکاب مضطرّ الیه را نه حرام می داند و نه مستحق عقاب (کلاتری، ۱۳۸۳، ۷۰۹/۱) می توان گفت در نظر او مؤاخذه مضطر و مکره عقلاً قبیح است و اشکال قبح مؤاخذه این دو مورد هنوز با برجاست. بنابراین تنها توجیه همان است که اشاره کردیم.

۲. عجیب است که سبحانی در جواب می گوید که بر حسب اطلاق دلیل، بیان رسیده است. اشکال سخن او این است که در صورت رسیدن بیان، دیگر شکی وجود ندارد و از بحث براءت خارج خواهیم شد.

حکم بیان شده باشد و عده‌ای ممکن است به آن جهل داشته باشند، ولی در بحث برائت فرض این است که پس از فحص، حکمی یافت نشده است.

## ثمرات<sup>۱</sup>

۱. یکی از مواردی که مورد بحث و نظر اصولیان (کلاتری، ۱۳۸۳، ۳/۳۵۶؛ صالحی، ۱۴۲۴ق، ۳/۲۸۴-۲۸۵) واقع شده است، اختلاف در مراد از «ما»ی موصوله در فقره «ما لایعلمون» است. توضیح این که در فقراتی غیر از «ما لایعلمون» که متضمن «ما»ی موصوله هستند، قطعاً فعل مراد است نه حکم، زیرا برای نمونه، اضطرار به حکم معنا ندارد، بلکه مکلف به فعل مضطر می‌شود. بنابراین برای حفظ وحدت سیاق، مراد از «ما» در «ما لایعلمون» نیز فعل خواهد بود و در نتیجه مختص به شبهات موضوعی خواهد شد و حدیث رفع دیگر نمی‌تواند دال بر برائت شرعی در شبهات حکمیه که محل نزاع است باشد، اما آنچه این اختلاف را از ریشه برطرف می‌کند، توجه به موارد زیر است:

**الف:** رجوع به آیه ۱۶۵ سوره اعراف و روایت امام کاظم علیه السلام. در این منابع عبارت «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ» به کار رفته است که واضح است شامل شبهات موضوعیه نمی‌شود، زیرا اساساً رفع شبهه موضوعیه به دست شارع نیست و از وظیفه او خارج است و در شبهات حکمیه است که وظیفه شارع تذکر و ابلاغ است. بنابراین این که برخی مانند شیخ انصاری مسأله وحدت سیاق را پیش کشیده‌اند و گفته‌اند که «ما»ی موصوله در اکثر فقرات در فعل به کار رفته است پس در «ما لایعلمون»<sup>۲</sup> هم چنین است، کلام درستی نیست.

**ب:** در روایات<sup>۳</sup> دیگری که متضمن فقراتی از حدیث رفع هستند، عبارت‌های

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۵۲

۱. در بیان ثمرات تلاش شده است تا گرهی از اختلافات بین اصولیان گشوده شود، گرچه ممکن است برخی از موارد با مبانی نگارندگان همخوانی نداشته باشند.

۲. با توجه به این که گفتیم عبارت «ما نسوا» مربوط به حکم است و همچنین مردم معمولاً به قوانین و احکام جهل دارند یا آن‌ها را فراموش می‌کنند، می‌توان ادعای مرحوم عراقی (بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۳/۲۱۶) مبنی بر اختصاص فقره «ما لایعلمون» به شبهات حکمیه را بیش از پیش تقویت کرد.

۳. عبارات «ما وسوست، ما توستوس، ما حدتت» نیز در منابع اهل سنت آمده است.

«مَا أَخْطَأُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۵/۵)، «مَا نَسُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۰۸/۷۲) و «مَا جَهَلُوا» (مغربی، ۱۳۸۵، ۹۵/۲) آمده است که می توان چنین نتیجه گرفت که وجود «ما»ی موصوله<sup>۱</sup> در حدیث رفع، فقط از باب استفاده از تعابیر مختلف است و همان طور که گفته شد موارد موجود در حدیث در غیر فقره «ما لایطیقون»، همگی عذر ساز هستند یعنی خطا، فراموشی، جهل، اضطرار و... همگی عناوینی هستند که می توان برای عذر از آن ها استفاده کرد و فقط تعابیر مختلف است و گر نه مراد یکی است (بهجت، ۱۳۸۸، ۳۰۸/۳-۳۰۹).

۲. اختلاف دیگری نیز که بین اصولیان بر سر دفع یا رفع است حل می شود (کاظمی، ۱۳۷۶، ۳۳۷/۳، اصفهانی، ۱۴۲۹، ۴/۳۷؛ حکیم، ۱۴۱۳، ۴/۳۸۳)، زیرا همان طور که گفتیم تمامی این موارد در امت های سابق اتفاق افتاده است و به خاطر وجود پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برداشته شده اند. پس رفع در معنای حقیقی خود استفاده شده است (تنکابنی، ۱۳۸۵، ۲۶/۲؛ بهسودی، ۱۴۱۷، ۱/۲۶۴؛ حسینی روحانی، ۱۳۸۲، ۴/۳۲۲).

۳. یکی از اشکالاتی<sup>۲</sup> که به مبنای برخی از اصولیان شده این است که رفع، طبق مبنای شما عقلی است و از آن جا که عقلی است پس اختصاص به این امت ندارد، بنابراین منتی هم وجود نخواهد داشت و حال آن که لسان حدیث رفع، دال بر امتنان است که در جواب گفته اند «منت» استفاد از حدیث، همان عدم وجوب احتیاط است (کلاتری، ۱۳۸۳، ۳/۳۵۷؛ ایروانی، ۱۳۷۰، ۲/۹۲). با توجه به نظر مختار نگارندگان روشن می شود که رفع نه تنها عقلی نیست و استحقاق عقاب وجود دارد، بلکه منظور رفع مؤاخذه است که منت از آن استفاده می شود.

۴. اخبار یا انشائی بودن حدیث رفع نیز یکی از موارد اختلافی است که برخی قول دوم را پذیرفته اند (کاظمی، ۱۳۷۶، ۳/۳۴۲؛ حسینی میلانی، ۱۳۹۳، ۷/۹۳) که با توجه به

۱. اختلاف دیگری که بی ارتباط با این بحث نیست، اشاره عراقی است که همه مواردی که دارای «ما»ی موصوله اند، جهت تعلیلیه برای رفع هستند، برخلاف سه مورد آخر که خود آن ها مقتضی حرمت هستند. در دو مورد اول که خطا و نسیان باشد، اختلافی است که عراقی می گوید اگر جمود بر ظاهر روایت داشته باشیم، باید به سه مورد آخر ملحق شوند و اگر نظر اصولیان را بپذیریم، باید ملحق به موارد اول شوند (بروجردی، ۱۴۱۷، ۳/۲۱۰).

۲. شبیه همین اشکال نیز در ذیل آیه ۱۵ سوره اسراء بیان شده است که اصفهانی آن را نقل کرده است (اصفهانی، ۱۴۲۹، ۴/۲۳).

روایاتی که گذشت، اخباری بودن آن ثابت می‌شود.

۵. برخی از اصولیان معامله‌اگرایی و بدون رضایت در شرایع سابق را بعید دانسته‌اند (شبی، ۲۵ دی ۱۳۹۶) و برخی نیز احتمال تکلیف مالایطاق را (عبدالساتر، ۱۴۱۷ق، ۱۱/۱۳۷) داده‌اند که اشکالات آن‌ها بیان شد.

### میزان دلالت حدیث رفع بر براءت شرعی

درباره چگونگی دلالت حدیث رفع بر براءت، برخی از اصولیان مانند شیخ انصاری گفته‌اند آنچه در «مَا لَا يَعْلَمُونَ» مرتفع شده است و جوب تحفظ و احتیاط است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۳۲۳؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۳/۲۱۴؛ عبدالساتر، ۱۴۱۷ق، ۱۱/۹۸؛ جزائری، ۱۳۸۵، ۴/۳۴) و برخی گفته‌اند آنچه رفع شده است و جوب و تحریم واقعی مجهول است و این رفع ظاهری است (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۳/۱۶-۱۸؛ صالحی، ۱۴۲۴ق، ۳/۲۸۳) که البته نتیجه آن‌ها این است که در موارد شبهه حکمیة تحریمیة احتیاط لازم نیست. از توضیحاتی که درباره دلالت حدیث گذشت مشخص می‌شود که دو اشکال عمده به اصولیانی که با استفاده از این حدیث بر براءت تمسک نموده‌اند وارد است.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۵۴

### اشکال اول: امتنانی بودن حدیث رفع

برخی از اصولیان (بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ۳۷۳؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ۳۵۳؛ رازی اصفهانی، بی‌تا، ۴۴۰؛ آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۳/۱۳؛ شعرانی، ۱۳۷۳، ۲۰۰؛ تبریزی، ۱۳۸۷، ۴/۲۴۸) درباره دلالت آیه ۱۵ سوره اسراء<sup>۱</sup> بر براءت اشکال کرده‌اند که این آیه دلالت بر نفی وجوب و حرمت نمی‌کند، زیرا ممکن است نفی عذاب قبل از اتمام حجت، به خاطر منت پروردگار متعال بر بندگان باشد، در حالی که استحقاق عذاب را دارند و آنچه که اصولی در پی آن است نفی فعلیت عذاب نیست، بلکه نفی استحقاق است. بنابراین آیه شریفه دلالتی بر براءت شرعی که مقصود اصولیان است ندارد. عین همین اشکال (تتکابی، ۱۳۸۵ق، ۲/۱۸) نیز بر حدیث رفع وارد است، چه این که این حدیث دال بر امتنان

۱. «... وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» سید ابوالحسن اصفهانی نیز گفته است اگر آنچه اصولی به دنبال آن است نفی استحقاق باشد، این آیه دلالتی بر آن ندارد (نجفی کلباسی، ۱۴۲۲ق، ۱/۵۷۴).

است و موارد مذکور در حدیث رفع به خاطر وجود نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از امت برداشته شده‌اند. پس می‌توان نتیجه گرفت که استحقاق عذاب وجود دارد، کما این که عراقی هم تصریح دارد که گرچه رفع عذاب فعلی به دست شارع است - از آن جهت که می‌تواند از باب تفضل عفو کند در حالی که استحقاق وجود دارد - ولی این رفع تمام منت بر مکلف نیست، زیرا تمام منت رفع اصل استحقاق است (بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۲۱۴/۳). ایروانی هم گفته‌است مؤاخذه‌ای که در تقدیر گرفته می‌شود اگر مؤاخذه فعلی باشد، حدیث رفع دلالتی بر نفی استحقاق نخواهد داشت و شبیه آیه ۱۵ سوره اسراء خواهد بود (ایروانی، ۱۳۷۰، ۹۱/۲، ۹۳) به خصوص که در برخی از احادیثی که هم مضمون با حدیث رفع هستند، از عباراتی مثل «تَجَاوَزَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴۰/۶۶) و «عُفِيَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۰۴/۵) استفاده شده‌است که به وضوح می‌توان دریافت استحقاق عقاب وجود داشته‌است،<sup>۱</sup> ولی پروردگار از این امت در گذشته و آن‌ها را عفو نموده‌است.

بازکاوی  
حدیث رفع

۵۵

البته برخی دیگر از علما گفته‌اند که مطلوب اصولی نفی استحقاق نیست، بلکه مطلوب اصولی تحصیل مؤمن از عذاب است و این حاصل است خواه بگوییم که مکلف بعد از فحوص که شک در تکلیف دارد مستحق عذاب نیست یا این که مستحق است ولی عفو شده‌است و هر دو صورت در مانحن فیه کافی است، زیرا هدف از قول به برائت، فتوا دادن به جواز ارتکاب مشتبّه‌الحکم است، خواه استحقاق عذاب باشد و بخشیده شده باشد یا اصلاً مستحق عذاب نباشد (کلانتری، ۱۳۸۳، ۳۴۱/۳؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸ق، ۱۷۶/۲؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ۲۵/۲؛ جلالی، ۱۴۱۴ق، ۳۳۸/۳).

### اشکال دوم: بی‌ربط بودن حدیث نسبت به محل نزاع

جهل به تکلیف دو حالت دارد: یا این جهل از روی قصور است یا از روی تقصیر. تکلیف از جاهل مقصر نه‌تنها در امت‌های سابق بلکه حتی در امت اسلامی نیز

۱. طباطبایی ذیل آیه ۱۷۳ سوره بقره که درباره حکم اضطرار است، در تفسیر «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» می‌نویسد: «این جمله دلیلی است بر این که این تجویز خدا و رخصتی که داده، از باب این بوده که خواسته‌است به مؤمنین تخفیفی دهد، وگرنه مناط نهی و حرمت در صورت اضطرار نیز هست» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱/۶۴۵).

برداشت‌ه نشده است و فقط جاهل قاصر است که در امت‌های سابق مورد عفو قرار نگرفته بوده است و در امت اسلامی مورد رأفت قرار گرفته است.

با توجه به نکته فوق، بدیهی است حدیث رفع در مورد جایی است که حکم بیان شده است، اما عده‌ای به آن جهل دارند و از میان جاهلان فقط کسانی مؤاخذه نمی‌شوند و دارای عذر هستند که جهلشان از روی قصور باشد.

حال پرسش مهمی این جا مطرح می‌شود و آن این که به چه دلیل اصولیان شخصی را که با شبهه حکمیة تحریمیه مواجه شده و فحوص و جست‌وجو نیز کرده است و به هیچ حکمی دست نیافته است را جاهل به حکم به حساب آورده‌اند؟! در حقیقت جهل به چیزی فرع ثبوت آن چیز است و وقتی معنا دارد که حکمی یا بیانی وجود داشته باشد.<sup>۱</sup> آن‌گاه عده‌ای به آن علم داشته باشند و عده‌ای نیز جهل و در محیط تقنین این نوع جهل است که دارای اثر<sup>۲</sup> است. ولی مفروض ما در بحث براءت این است که اصلاً بیانی وجود ندارد یعنی همه مکلفین از حکم بی اطلاع هستند. بنابراین به نظر می‌رسد اطلاق جاهل به این شخص که غالباً فقیه نیز هست، دارای تکلف شدید است و در عرف عقلا نیز چنین استعمالی وجود ندارد.<sup>۳</sup> به عبارت دیگر، فقره «مَا لَا يَعْلَمُونَ» در حدیث رفع که تعبیری دیگر از

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۵۶

۱. در روایتی آمده است که در روز قیامت، پروردگار متعال از جاهل می‌پرسد: چرا یاد نگرفتی تا عمل کنی؟ (مجلسی، ۱۴۰۳/۲، ۲۹). حال اشکال این است آیا می‌توان همین سؤال را از فقیهی که فحوص کرده است و چیزی برای یاد گرفتن (حکم) وجود نداشته پرسید؟ شایان ذکر است بحث و جدال‌های بسیاری درباره حکم و مراتب آن و جهل در این جا وجود دارد که بسیاری از آن‌ها خالی از تکلف نیستند. ر.ک: (حسینی میلانی، ۱۳۹۳، ۶۵/۷، صافی، ۱۴۲۱، ۱۷۷/۲).

۲. جهل به حکم واقعی ثبت شده در لوح محفوظ، به خاطر قاعده قبح عقاب بلایان بی اثر است و همچنین اگر فرضاً حکم توسط شارع بیان شده است ولی واصل نگردیده باشد، مُتَجَزَّئِست و از این رو فاقد اثر مطلوب است. توضیح بیشتر این که علما در بسیاری از موارد برای اثبات مطلوب خود مانند اثبات حجیت خبر واحد به سیره عقلا تمسک می‌کنند و می‌گویند شارع مقدس اگر روشی غیر از روش عقلا را اتخاذ کرده بود، باید آن را بیان می‌کرد و از آن‌جا که اتخاذ روشی غیر از روش عقلا معلوم نیست، مشخص می‌شود که شارع، سیره عقلا را در موارد مورد نظر امضا کرده و پذیرفته است. در این بحث نیز می‌دانیم که شارع، روشی مغایر با روش عقلا اتخاذ نکرده است. در روش عقلا حکم یا قانونی که در مجامع قانونی تصویب می‌شود، باید توسط رسانه‌های موجود به اطلاع مردم برسد و تا حکمی ابلاغ نشود و به مردم نرسد، فاقد اثر و جاهت قانونی است. پس در محیط تشریح نیز شارع باید حکم را به مردم برساند. از این رو این که علما تمسک به سیره عقلا را به عنوان دلیل مطرح می‌کنند ولی به تمام لوازم آن پایبند نیستند، خالی از اشکال نیست.

۳. در سیره عقلا اگر قانون‌گذار قانونی وضع کند به این مضمون که در مقام شک و تا وضع قانون جدید مثلاً مردم باید احتیاط پیشه کنند، هیچ اشکالی ندارد، ولی در صورتی که اصلاً قانونی وجود خارجی ندارد و هنوز به مرحله تصویب نرسیده است، خطاب مردم با لفظ «جاهل» و مؤاخذه آنان معقول نیست.



جهل است به مانحن فیه ارتباطی ندارد.

همچنین اگر بخواهیم منابع قرآنی و روایی متناسب با بحث براءت را مورد بررسی قرار دهیم، باید گفت که بر دو گونه هستند: ۱. تعدادی از آنها حقیقتاً قابلیت معارضه با ادله دال بر وجوب احتیاط را ندارند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۳۱۹/۱) و به عبارت بهتر، مضمون آنها همان قاعده قبح عقاب بلایان است که مورد اتفاق اصولی و اخباری است؛ ۲. تعدادی از آنها مانند حدیث رفع، به زعم استلال کنندگان به آنها، در رفع وجوب احتیاط تصریح دارند. البته طبق نظر نگارندگان حدیث رفع جزو هیچ یک از گونه‌های بالا محسوب نمی‌شود.

تنها چیزی که برای اثبات براءت شرعی با این حدیث به ذهن نگارندگان خطور می‌کند توجه به این نکته است که وقتی شارع مقدس هم عذاب دنیوی و هم اخروی را از جاهل قاصر برداشته است، به طریق اولی این عذاب را از شخصی که جاهل نیست و فحص نیز کرده و به حکم شرعی دست پیدا نکرده است، برداشته است، زیرا معنا ندارد کسی که جاهل به حکم شرعی است بخشیده شود ولی کسی که برایش هیچ حکمی وجود ندارد عذاب شود. درحقیقت اگر جهل به حکم به صورت قصوری، عذر ساز است و می‌تواند به عنوان عذر به کار رود، کسی که فحص کرده است و به حکم شرعی دست نیافته است به طریق اولی دارای عذر است و عذاب نخواهد شد، هر چند عدم عذاب به خاطر امتنان و لطف پروردگار باشد، نه از باب عدم استحقاق.

اما اشکالی که این جا مطرح است این است که جاهل قاصر از باب لطف و امتنان مورد عفو پروردگار واقع شده است، هر چند استحقاق عقاب را دارد. بنابراین در مانحن فیه که شخص با شبهه حکمیة تحریمیه مواجه شده است با در نظر گرفتن ادله وجوب احتیاط نمی‌توان یقین کرد که او هم مورد چنان عفوی قرار گرفته باشد. از این رو برای اثبات براءت شرعی باید دنبال دلایل دیگر بود یا ادله اخباریون را تضعیف و یا توجیه کرد و در نهایت به قاعده قبح عقاب بلایان تمسک نمود. بنابراین نگارندگان نیز به تبع برخی از علما (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶ق، ۵۱۶: شیری، ۲۵ دی ۱۳۹۶) معتقدند که دلالت حدیث رفع بر براءت مشکل است.

## نتیجه‌گیری

- با بررسی‌های صورت گرفته، نتایج ذیل درباره دلالت حدیث رفع حاصل می‌شود:
۱. تقدیر گرفتن مؤاخذه به‌عنوان متعلق رفع شواهدی از آیات و روایات دارد.
  ۲. در صورت استفاده از روایات موجود، بسیاری از اختلافات اصولیان که ناشی از کم‌دقتی و غور بیش از حد در مسائل اصولی است، قابل حل خواهد بود.
  ۳. صحیحۀ بزنطی از روی تقیه صادر نشده است و بنابراین دال بر عموم آثار نخواهد بود.
  ۴. از آن‌جا که حدیث رفع از روی امتنان صادر شده است، نمی‌توان رفع استحقاق مؤاخذه را از آن برداشت کرد.
  ۵. حدیث رفع مربوط به جهل است و ارتباطی به محل نزاع در بحث براءت ندارد.

## منابع

### • قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۱۰ق). *درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد*. تهران: موسسه الطبع و النشر.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۳۰ق). *کفایة الأصول*. تحقیق و تعلیق علی زارعی سبزواری. چاپ ششم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۳. اشعری قمی، احمد. (۱۴۰۸ق). *النوادر*. قم: مدرسة الإمام المهدي علیه السلام.
۴. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۶ق). *فرائد الأصول*. چاپ پنجم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۵. اعرابی، غلامحسین؛ مسعودی، کاظم. (۱۳۹۷). *شواهد قرآنی حدیث رفع*. حدیث پژوهی، ۱۰ (۲۰)، ۸۵-۱۱۶.
۶. اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۲۹ق). *نهاية الدراية في شرح الكفاية*. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۷. ایروانی، علی. (۱۳۷۰). *نهاية النهاية في شرح الكفاية*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

## جستارهای

### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۵۸

۸. بجنوردی، حسن. (۳۸۰ش). **منتهی الأصول**. تهران: موسسه مطبعة العروج.
۹. برقی، احمد. (۱۳۷۱ق). **المحاسن**. تصحیح و تعلیق جلال‌الدین محدث. چاپ دوم. قم: دار الکتب الإسلامية.
۱۰. بروجردی، محمدتقی. (۱۴۱۷ق). **نهایة الافکار**. تقریرات ضیاء‌الدین عراقی. چاپ سوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۱۱. بصری، محمد. (۱۴۰۳ق). **المعتمد فی أصول الفقه**. تحقیق خلیل المیس. بیروت: دار الکتب العلمية.
۱۲. بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۱۵ق). **الفوائد الحائریة**. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۳. بهجت، محمدتقی. (۱۳۸۸). **مباحث الأصول**. قم: شفق.
۱۴. بهسودی، محمدسرور. (۱۴۱۷ق). **مصباح الأصول**. تقریرات سید ابوالقاسم خویی. چاپ پنجم. قم: مکتبه الداوری.
۱۵. تبریزی، موسی. (۱۳۶۹ق). **أوثق الوسائل فی شرح الرسائل**. قم: انتشارات کتبی نجفی.
۱۶. تبریزی، میرزا جواد. (۱۳۸۷). **دروس فی مسائل علم الاصول**. چاپ دوم. قم: دار الصدیقة الشهيدة.
۱۷. تونی، عبدالله. (۱۴۱۵ق). **الوافیة فی أصول الفقه**. چاپ دوم. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۸. تنکابنی، محمد. (۱۳۸۵ق). **ایضاح الفرائد**. تهران: مطبعة الاسلامیة (اخوان کتابچی).
۱۹. تهرانی نجفی، هادی. (۱۳۲۰). **محجة العلماء**. تهران: بی‌نا.
۲۰. ثقفی، محمد. (۱۳۹۸ق). **روان جاوید در تفسیر قرآن مجید**. چاپ دوم. تهران: برهان.
۲۱. جابلقی، محمدشفیع. (بی‌تا). **القواعد الشریفة**. قم: مؤلف.
۲۲. جزائری، محمدجعفر. (۱۳۸۵). **نتائج الأفكار فی الأصول**. تقریرات سید محمود حسینی شاهرودی. قم: آل المرتضی علیه السلام.
۲۳. جلالی مازندرانی، سید محمود. (۱۴۱۴ق). **المحصل فی علم الاصول**. تقریرات جعفر سبحانی. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۴. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹). **فرهنگ‌نامه اصول فقه**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۵. حائری اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۰۴ق). **الفصول الغروبیة فی الأصول الفقهیة**. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة.
۲۶. حسینی روحانی، محمدصادق. (۱۳۸۲). **زبدة الاصول**. چاپ دوم. تهران: حدیث دل.
۲۷. حسینی میلانی، سید علی. (۱۳۹۳). **تحقیق الاصول**. چاپ سوم. قم: الحقائق.

۲۸. حسینی فیروزآبادی، مرتضی. (۱۴۰۰ق). **عناية الأصول في شرح كفاية الأصول**. چاپ چهارم. قم: فیروزآبادی.
۲۹. حکیم، عبدالصاحب. (۱۴۱۳ق). **منتقى الأصول**. تقریرات سید محمد روحانی. قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
۳۰. حلی، حسن. (۱۴۲۵ق). **نهاية الوصول الى علم الأصول**. قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
۳۱. حیدری، علی نقی. (۱۴۱۲ق). **اصول الاستنباط**. قم: مرز مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۲. خرازی، سید محسن. (۱۴۲۲ق). **عمدة الاصول**، قم: مؤسسه در راه حق.
۳۳. خمینی، سیدحسن. (۱۳۸۹). **حدیث رفع**. پژوهشنامه متین، امام خمینی رحمته الله علیه و انقلاب اسلامی، ۱۲ (۴۷)، ۱۳-۶۰.
۳۴. خمینی، سیدمصطفی. (۱۴۱۸ق). **تحریرات فی الاصول**. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۵. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۵ق). **انوار الهدایة فی التعلیقه علی الکفایه**. چاپ دوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۶. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۱ق). **کتاب البیع**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۷. خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵ق). **جامع المدارک فی شرح المختصر النافع**. چاپ دوم. تهران: مکتبه الصدوق.
۳۸. خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۵۲). **اجود التقریرات**. تقریرات محمدحسین نائینی. چاپ دوم. قم: مؤسسه صاحب الأمر عنه السلام و خیر الشریف.
۳۹. درویش پور، وفا. (۱۳۸۶). **جهل و خطاء در حدیث رفع و آثار آن ها در حقوق کیفری از منظر فقه امامیه**، فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، تابستان (۸)، ۲۶۵-۲۸۸.
۴۰. دیلمی، حسن. (۱۴۱۲ق). **إرشاد القلوب إلى الصواب**. قم: منظورات الشریف الرضی.
۴۱. رازی اصفهانی، محمدتقی. (بی تا). **هدایة المسترشدين**. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۴۲. سبحانی، جعفر. (۱۴۳۲ق). **المبسوط في اصول الفقه**. چاپ دوم. قم: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.
۴۳. شبیری، سید موسی. (۱۳۹۶). **خارج اصول (حدیث رفع)**، مدرسه فقهات. بازیابی شده در ۲۰ مرداد ۱۴۰۰، از

#### جستارهای

#### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۶۰

٤٥. شعراني، ابوالحسن. (١٣٧٣). المدخل إلى عذب المنهل في أصول الفقه. قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاري، الأمانة العامة.
٤٦. شيخ بهايي، محمد. (١٣٨٣). زبدة الأصول. قم: شريعت.
٤٧. صافي گلپايگانی، علی. (١٤٢١ق). المحجة في تقريرات الحجة (تقريرات محمد حجت كوه كمرى). قم: مؤسسة السيدة المعصومة عليها السلام.
٤٨. صالحى مازندارنى، اسماعيل. (١٤٢٤ق). مفتاح الأصول. قم: صالحان.
٤٩. طباطبائي، محمد حسين. (١٣٧٤). الميزان. ترجمه محمد باقر موسى. چاپ پنجم. قم: دفتر نشر اسلامى، وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٥٠. طباطبائي قمى، سيد تقى. (١٣٧١). آراؤنا في اصول الفقه. قم: محلاتى.
٥١. طباطبائي حكيم، محمد سعيد. (١٤٢٨ق). الكافي في أصول الفقه. چاپ چهارم. بيروت. دار الهلال.
٥٢. طباطبائي مجاهد، محمد. (١٢٩٦ق). مفاتيح الأصول. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٥٣. طوسى، محمد، (١٤١٧ق). العدة في أصول الفقه. قم: محمد تقى علاقنديان.
٥٤. عاملى، محمد. (١٤٠٩ق). وسائل الشيعة. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٥٥. عبدالساتر، حسن. (١٤١٧ق). بحوث في علم الأصول. تقريرات شهيد صدر. بيروت: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامى.
٥٦. فاضل، مقداد. (١٣٦١). نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية. قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى رحمته الله عليه.
٥٧. فاضل لنكرانى، محمد. (١٤٢٠ق). معتمد الأصول. تقريرات امام خمينى. تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى رحمته الله عليه.
٥٨. فخر رازى، محمد. (١٤٢٠ق). التفسير الكبير. لبنان. دار إحياء التراث العربى.
٥٩. فشاركى، محمد باقر. (١٤١٣ق). الرسائل الفشاركية. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
٦٠. قمى، ابوالقاسم. (١٤٣٠ق). قوانين الأصول. قم: إحياء الكتب الاسلامية.
٦١. كاظمى، محمد على. (١٣٧٦). فوائد الاصول. تقريرات محمد حسين نائينى. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
٦٢. كلانترى، ابوالقاسم. (١٣٨٣). مطارح الانظار. تقريرات شيخ مرتضى انصارى. چاپ دوم. قم: مجمع الفكر الإسلامى.

۶۳. کلاتری، علی اکبر. (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی حدیث رفع در منابع فریقین. فصلنامه مشکوة (بنیاد پژوهش‌های اسلامی)، ۳۳ (۳)، ۷۴-۸۹.
۶۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۵. مددی، سید احمد. (۱۳۹۴). خارج فقه: الولاية من قبل الجائر. وبگاه دروس و آثار حضرت آیت الله سید احمد مددی الموسوی. بازیابی شده در ۲۰ مرداد ۱۴۰۰، از <http://www.ostadmadadi.ir/persian/lesson/11669>
۶۷. مشکینی اردبیلی، ابوالحسن. (۱۴۱۳ق). كفاية الاصول. قم: لقمان.
۶۸. مظفر، محمدرضا. (۱۴۱۰ق). اصول الفقه. چاپ سوم. قم: مؤسسة اسماعیلیان.
۶۹. مغربی، نعمان. (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام. تصحیح آصف فیضی. چاپ دوم. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۷۰. مغنیه، محمدرضا. (۱۹۷۵م). علم أصول الفقه في ثوبه الجديد. بیروت: دار العلم للملایین.
۷۱. منتظری، حسینعلی. (۱۴۱۵ق). نه‌ایة الأصول، تقریرات حسین بروجردی. تهران: نشر تفکر.
۷۲. موسوی، سید ابراهیم. (۱۳۷۱ق). ضوابط الأصول. قم: مؤلف.
۷۳. مؤمن قمی، محمد. (۱۴۱۹ق). تسدید الأصول. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۷۴. نجفی کلباسی، محمدحسین. (۱۴۲۲ق). وسيلة الوصول الى حقائق الأصول. تقریرات سید ابوالحسن اصفهانی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۷۵. نجفی اصفهانی، محمدرضا. (۱۴۱۳ق). وقاية الأذهان. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۷۶. نراقی، احمد. (۱۴۳۰ق). مفتاح الأحكام. قم: بوستان کتاب.
۷۷. نراقی، محمدمهدی. (۱۳۸۴). تجرید الأصول. قم: سید مرتضی.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۶۲

## References

### *The Holy Qurān.*

1. ‘Abd al-Sātir, Ḥasan. 1996/1417. *Buḥūth ft ‘Ilm al-Uṣūl (Taqrīr Buḥūth al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr)*. Beirut: al-Dār al-Islāmīyya.
2. al-‘Āmilī, Bhā’ al-Dīn Muḥammad (al-Shaykh al-Bahā’ī). 2004/1383. *Zubdat al-Uṣūl Ma’a Ḥawāshī al-Muṣanif ‘Alayhā*. Edited by ‘Alī Jabbār Golbāqī. Qom: Intishārāt-i Sharī’at.
3. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī).1916/1416. *Farā’id al-Uṣūl*. 5<sup>th</sup>. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
4. Al-Ash‘arī al-Qommī, Aḥmad. 1987/1408. *Al-Nawādir*. Qom: Madrisat al-Imām al-Mahdī.
5. al-Barqī, Aḥmad Ibn Muḥammad. 1951/1371. *al-Maḥāsīn*. 2nd. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
6. Al-Baṣārī, Muḥammad. 1983/1403. *Al-Mu’tamid ft Uṣūl al-Fiqh*. Edited by Khalīl al-Mays. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
7. al-Burūjirdī al-Najafī, Muḥammad Taqī. 1996/1417. *Nihāyat al-Afkār alqawā’id al-Fiqhīya (Taqrīrāt Buḥūth al-Muḥaqqiq al-‘Irāqī)*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
8. Al-Daylamī, Ḥasan ibn Muḥammad. 1991/1412. *Irshād al-Qulūb ‘Ilā al-Ṣawāb*. Qom: Manzūrāt al-Sharīf al-Raḍī.
9. al-Fāḍil al-Lankarānī, Muḥammad. 1999/1420. *Mu’tamad al-Uṣūl (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Rūḥ Allah al-Mūsawī al-Khumaynī)*. Tehran: Mu’assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
10. Al-Fishārakī al-Ṭabāṭabā’ī. Sayyid Muḥammad Qāsim. 1993/1413. *Al-Rasā’il al-Fishārakīyah*. 1<sup>st</sup>. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
11. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī). 2008/1429. *Nihāyat al-Dirāya ft Sharḥ al-Kifāya*. 2nd. Beirut: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
12. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī, Mīrzā Nā’īnī, Kumpānī). 1984/1404. *Al-Fuṣūl al-Gharawīyah*. n.p. Dār Iḥyā’ al-Ulūm al-Islāmī.
13. Al-Ḥakīm, ‘Abd al-Ṣāhib. 1992/1413. *Muntaft al-Uṣūl. Taqrīrāt Buḥūth Sayyid Muḥammad al-Rawḥānī*. Qom: Maktab al-Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī al-Rawḥānī.

14. al-Haydarī, al-Sayyid ‘Alī Naqī. 1994/1412. *Uṣūl al-Isīnbāt fī Uṣūl al-Fiqh wa Tu’rūkhīh bi Uṣūl Jadīd*. Qom: Lujnat Idārat al-Ḥawza al-‘Ilmīyya.
15. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-‘Allāma al-Ḥillī). 2004/1425. *Nihāyat al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Sādiq.
16. al-Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. al-Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1998/1409. *Tafṣīl Wasā’il al-Shr’a ilā Tahṣīl al-Masā’il al-Shar’ā*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt li Ihya’ al-turāth.
17. Al-Ḥusaynī al-Milānī, Sayyid ‘Alī. 2014/1393. *Tahqiq al-Uṣūl*. 3<sup>rd</sup>. Qom: Intishārāt al-Ḥaqā’iq.
18. al-Ḥusaynī al-Rawḥānī, al-Sayyid Ṣādiq. 1992/1412. *Zubdat al-Uṣūl*. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq.
19. al-Ḥusaynī al-Yazdī al-Fīrūz ābādī, al-Sayyid Murtaḍā. 1980/1400. *‘Ināyat al-Uṣūl fī Sharḥ Kifāyat al-Uṣūl*. 4<sup>th</sup>. Qom: al-Fīrūz ābādī.
20. al-Līrawānī, ‘Alī. 1991/1370. *Nihāyat al-Nihāyat fī Sharḥ al-Kifāyat*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi ‘Ilmīyyi-yi Qom).
21. Al-Jalālī al-Māzandarānī, Sayyid Maḥmūd. 1993/1414. *Al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl. Taqrīrāt Buḥūth Ja’far al-Subḥānī*. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq.
22. al-Jazā’irī al-Murawwīj, al-Sayyid Muḥammad Ja’far. 2004/1385. *Natā’ij al-Afkār fī al-Uṣūl. Taqrīrāt Buḥūth Sayyid Maḥmūd Ḥusaynī Shārūdī*. Qom: Manshūrāt Āl al-Murtaḍā
23. al-Kalāntarī al-Ṭīhrānī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim. 2004/1383. *Maṭarīḥ al-Anzār (Taqrīrāt Baḥth al-Shaykh al-Anṣārī)*. 2nd. Qom: Majma’ al-Fikr al-Islāmī.
24. al-Kāzīmī al-Khurāsānī, Muḥammad ‘Alī. 1997/1376. *Fawā’id al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Mīrzā al-Nā’īnī)*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
25. al-Khānsārī, al-Sayyid Aḥmad. 1984/1405. *Jāmi’ al-Madārik fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi’*. Edited by ‘Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Mu’assasat Ismā’īliyyān
26. Al-Kharrāzī, Sayyid Muḥsin. 2001/1422. *‘Umdat al-Uṣūl*. Qom: Mu’assisih-yi dar Rāh Ḥaqq.
27. al-Khumaynī, al-Sayyid Muṣṭafā. 1998/1418. *Taḥrīr fī Uṣūl*. Qom: Mu’assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
28. Al-Khumaynī, Sayyid Ḥasan. 2010/1389. *Ḥadīth Raf’ Pazūhishnāmīh-yi Matn*.



- Imām Khumaynī wa Inqilāb Islāmī, 12 (47), 13-60.
29. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzim (al-Ākhund al-Khurasāni). 1989/1410. *Durar al-Fawā'id fī al-Ḥāshiyat 'alā al-Farā'id*. Tehran: Mu'assasat al-Ṭab' wa al-Nashr.
30. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzim (al-Ākhund al-Khurasāni). 2009/1430. *Kifāyat al-Uṣūl*. Edited by 'Abbās 'Alī al-Zāri'ī al-Sabziwārī. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
31. al-Madadī, Sayyid Aḥmad. 2015/1394. *Khārij al-Fiqh: al-Wilāyat min Qabl al-Jā'ir*. Taken from: <http://www.oṣtadmadadi.ir/persian/lesson/11669>
32. al-Maghribī al-Tamīmī, Nu'mān Ibn Muḥammad (Ibn Ḥayyūn). 1965/1385. *Da'ā'im al-Islām wa Ḍhikr al-Ḥalāl wa al-Ḥarām wa al-Qaḍāyā wa al-Aḥkām 'an Ahl Bayt Rasūl Allāh 'alayh wa 'alayhim Aḥdāl al-Salām*. 2nd. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
33. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1982/1403. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ali Durar Akhbār al-'Imma al-Aṭhār*. 2nd. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
34. al-Mishkīnī al-Ardabīlī, al-Mīrzā Abū al-Ḥasan. 1992/1413. *Kifāyat al-'Uṣūl (ma'a Ḥawāshī al-Mshkīnī)*. Qom: Luqmān.
35. Al-Mu'min al-Qummī, Muḥammad. 1998/1419. *Tasḍīd al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
36. al-Muntazirī, Ḥusayn 'Alī. 1994/1415. *Nihāyat al-Uṣūl. Taqrīrāt Buḥūth a-Sayyid al-Burūjirdī*. Tehran: Nashr Tafakkur.
37. al-Mūsawī al-Bujnurdī, al-Sayyid Ḥasan. 2001/1380. *Muntahā al-'Uṣūl*. Tehran: Mu'assasat al-'Urūj.
38. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1973/1352. *Ajwad al-Taqrīrāt (Taqrīrāt Bahth al-Mīrzā al-Nā'inī)*. Qom: Maṭba't al-'Irfān.
39. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1994/1415. *Anwār al-Hidāya fī l-Ta'liqā 'alā al-Kifāya*. 2nd. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
40. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2000/1421. *Kitāb al-Bay'*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
41. Al-Mūsawī, Sayyid Ibrāhīm. 1951/1371. *Dawābiḥ al-Uṣūl*. Qom.
42. al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 1989/1410. *Uṣūl al-Fiqh*. 3<sup>rd</sup>. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.

43. Al-Najadī al-Işfahānī, Muḥammad Riḍā. 1992/1413. *Waqāyat al-Adhhān*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
44. Al-Najadī al-Kalbāsī, Muḥammad Ḥusayn. 2001/1422. *Wasīlat al-Uşūl 'Ilā Ḥaqā'iq al-Uşūl. Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Abul Ḥasan Işfahānī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
45. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 2009/1430. *Miftāḥ al-Aḥkām*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
46. al-Qommī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). 2009/1430. *al-Qawānīn al-Muḥkamaftal-Uşūl*. Edited by Riḍā Ḥusayn Şubh. Qom: Ihya' al-Kutub al-Islāmīyya.
47. Al-Rāzī al-Işfahānī, Muḥammad Taqī. n.d. *Hidāyat al-Mustarshidīn*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
48. Al-Şāfi' al-Gulpāygānī, 'Alī. 2000/1421. *Al-Maḥajjat ft Taqrīrāt al-Ḥujjat. Taqrīrāt Buḥūth Muḥammad Ḥujjat Kūh Kamarī*. Qom: Mu'assasat al-Sayyidat al-Ma'sūmah.
49. Al-Şāliḡī al-Māzandarānī, Ismā'īl. 2003/1424. *Miftāḥ al-Uşūl*. Qom: Şāliḡhān.
50. Al-Sha'rānī, Mīrā Abul Ḥasan. 1994/1373. *Al-Madkhal 'Ilā 'azb al-Manhal*. al-Mu'tamar al-'Ālamī Bimunasabat al-Dhikrā al-Mi'awīyya al-Thānīyya li Milād al-Shaykh al-A'zam al-Anşārī.
51. al-Subḡhānī al-Tabrīzī, Ja'far. 2011/1432. *al-Mabsūṡ ft Uşul al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Şadiq.
52. al-Sūrī al-Ḥillī, Miqdād Ibn 'Abd Allāh (Fāḍil Miqdād). 1982/1361. *Naqd al-Qawā'id al-Fiqhīyah 'Alā Madhhav al-Imāmīyah*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
53. Al-Ṭabariştānī al-Rāzī, Ibn Khaṡīb Muḥammad ibn 'Umar (Fakhr al-Rāzī). 1999/1420. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafūṡḡh al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
54. al-Ṭabāṡabā'ī al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Sa'īd. 2007/1428. *Al-Kāfi ft Uşul al-Fiqh*. 4<sup>th</sup>. Beirut: Dār al-Hilāl.
55. al-Ṭabāṡabā'ī al-Mujāhid, Muḥammad. 1879/1296. *Mafūṡḡh al-Uşūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
56. al-Ṭabāṡabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṡabā'ī). 1995/1374. *al-Mīzān ft Tafsīr al-Qur'ān*. 5<sup>th</sup>. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

57. al-Ṭabāṭabā'ī al-Qommī, Taqī. 1992/1371. *Ārū'unā fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Intishārāt Muḥallātī.
58. al-Tabrīzī, Jawād. 1967/1387. *Durūs fī Masā'il 'Ilm al-Uṣūl*. 2nd. Qom: Dār al-Ṣiddīqa al-Shahīda (S.A.).
59. Al-Tabrīzī, Mūsā. 1950/1369. *Awthaq al-Wasā'il fī Sharḥ al-Rasā'il*. Qom: Intishārāt Kutubī Najafī.
60. Al-Tehrānī Najafī, Hadī. 1941/1320. *Maḥajjat al-'Ulamā*. Tehran.
61. Al-Tunī al-Bushrūyī al-Khurāsānī, 'Abdullāh ibn Muḥammad. 1994/1415. *Al-Wāfī fī Uṣūl al-Fiqh*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmīyah.
62. Al-Tunikābunī, Muḥammad. 1965/1385. *Īqāḥ al-Fawā'id*. Tehran: Maṭba'at al-Islāmīyah.
63. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1996/1417. *al-'Uddat fī al-Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Muḥammad Taqī 'Alāqibandīyān.
64. al-Wahīd al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir. 1994/1415. *Al-Fawā'id al-Ḥā'irīyah*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmīyah.
65. al-Wā'iz al-Husaynī al-Bihsūdī, al-Sayyid Muhammad Sarwar. 1996/1417. *Miṣbāḥ al-Uṣūl (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khu'ī)*. 1st; 5th. Qom: Maktabat al-Dāwarī.
66. Bahjat Gīlānī Fūmanī, Muḥammad Taqī. 2009/1388. *Mabāhith al-Uṣūl*. Qom: Shafaq.
67. Darwishpūr, Wafā. 2007/1386. *Jahl wa Khaṭā' dar Ḥadīth-i Raf' wa Āthār Ānhā dar Ḥuqūq-i Keyfarī az Manẓar Fiqh Imāmīyah*, Faṣlnāmih-yi Pazhūhishhā-yi Fiqh wa Ḥuqūq-i Islāmī, Summer, (8), 265-288.
68. I'rābī, Gholām Ḥusayn; Mas'ūdī, Kādim. 2018/1397. *Shawāhid-i Qurānī-yi Ḥadīth-i Raf'*. Ḥadīth Pazhūhī, 10 (20), 85-116.
69. Jāpalaqī, Muḥammad Shafī'. n.d. *al-Qawā'id al-Sharīfah*. Qom.
70. Kalāntarī, 'Alī Akbar. 2014/1393. *Barrasī-yi Taṭbīqī-yi Ḥadīth-i Raf' dar Manābī' Farīqayn*. faṣlnāmih-yi Mishkāt (Islamic Research Foundation of Aṣtane Quds Razavi), 33 (3), 74-89.
71. Markaz Itilā'āt wa Madārik Islāmī (Islamic Information and Documentation Center). 2010/1389. *Farhangnāmih Uṣūl Fiqh*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
72. Mughniyya, Muḥammad Jawād. 1975. *'Ilm Uṣul al-Fiqh fī Thawbih al-Jadīd*. Beirut: Dār al-'Ilm lil Malāyīn.

73. Narāqī, Muḥammad Mahdī (Muḥaqqiq al-Narāqī). 2005/1384. *Tajrīd al-Uṣūl*. Qom: Sayyid Murtaḍā.

74. Shubiyī Zanjānī, Sayyid Mūsā. 2017/1396. *Khārij Uṣūl (Ḥadīth Rafʿ)*. Taken from: [http://www.eshia.ir/Feqh/Archive/shobeiry/osool/96#lesson\\_960929](http://www.eshia.ir/Feqh/Archive/shobeiry/osool/96#lesson_960929)

75. Thaqafī, Muḥammad. 1976/1398. *Rawān Jāwīd dar Qurān Majīd*. 2<sup>nd</sup>. Tehran: Intishārāt-i Burhān.

**Justārḥā-ye  
Fiqhī va Uṣūlī**

Vol.7, No.25  
Winter 2022

**68**

## **Philosophy of political jurisprudence <sup>1</sup>**

**Seyyed Sajjad Izdehi**

Teacher of Advanced Studies in Fiqh and Usul at the Hawzah al-‘Ilmiyyah of Qom and Associate Professor at Research Institute for Islamic Culture and Thought. Qom - Iran;  
(Corresponding Author); sajjadizady@yahoo.com

**Sediqeh Seddiqtaghizadeh**

PhD Student at Quran and Hadith University, Qom - Iran; seddigh\_53@yahoo.com

Receiving Date: 2019-01-18; Approval Date: 2020-05-27

### *Abstract*

Political jurisprudence is as an Interdisciplinary orientation in the field of jurisprudence that deals with political issues. Although it has existed in all periods of jurisprudence, the establishment of the Islamic system with a jurisprudential approach has emphasized its necessity. In the present era, this orientation has taken a governmental approach to the lawful, desirable and efficient administration of society, and it has goals such as managing the life, religion and material life of the people as well as responding to the comprehensive needs of individual, social and governmental life of believers and

1 . *Izdehi- S; (2022); " Philosophy of political jurisprudence "; Jostar \_ Hay Fiqhi va Usuli; Vol: 7 ; No: 25 ; Page: 69-97 ; Doi:10.22034/jrj.2020.56007.1889.*

**Copyright** © 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

citizens of Islamic society. This interdisciplinary orientation in the field of politics, despite its commonality with other political science orientations such as political philosophy, theology, ethics in some subjects and issues in different aspects such as method, purpose, sources, and audience, is distinct from them and has also taken on a different function. Considering the content of interdisciplinary orientations in the field of politics, political jurisprudence should be evaluated in the classification, in the supported rank relative to political philosophy and theology, as well as supporting relative to the political ethics. Political jurisprudence, in terms of method, is subject to the science of jurisprudence and uses the method of *ijtihad* in processing, examining and presenting rulings. So, in relation to orientations such as devotional jurisprudence, it is distinguished in terms of its maximum approach to reason and intellectuals' stipulation, and in terms of its minimal approach to devotions. The scope of political jurisprudence is a function of the requirements and conditions of the time and extends from an individual approach at the time of the contraction of jurists, to addressing various aspects of social and governmental life and managing the lives of citizens of Islamic society in case of expansion and social authority of jurists.

*Keywords:* Jurisprudence, Political Jurisprudence, Interdisciplinary Orientation, Politics, Government Jurisprudence, Political System, *Ijtihad*.

## فلسفه فقه سیاسی<sup>۱</sup>

سید سجاد ایزدهی

مدرس درس خارج فقه، حوزه علمیه قم و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم - ایران. (نویسنده مسئول)  
رایانامه: sajjadzady@yahoo.com

صدیقه صدیق تقی زاده

دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. seddigh\_53@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۷

### چکیده

فلسفه  
فقه سیاسی

۷۱

فقه سیاسی به مثابه گرایش بینارشته‌ای در عرصه فقه که مسائل و موضوعات سپهر سیاست را مورد عنایت قرار می‌دهد، گرچه در همه اعصار فقهی وجود داشته‌است، ولی تحقق نظام اسلامی با محوریت فقه بر ضرورت آن تأکید کرده‌است. این گرایش در عصر حاضر رویکردی حکومتی برای اداره شریعت‌مدار و مطلوب و کارآمد جامعه به خود گرفته‌است و اهدافی چون اداره زندگی، دین و دنیای مردم و نیز پاسخگویی به نیازهای همه‌جانبه زندگی فردی، اجتماعی و حکومتی مؤمنان و شهروندان جامعه اسلامی را برعهده دارد. این گرایش بینارشته‌ای در عرصه سیاست، با وجود اشتراکی که با سایر گرایش‌های علوم سیاسی مانند فلسفه سیاسی، کلام سیاسی و اخلاق سیاسی در برخی موضوعات و مسائل از جهات مختلفی چون روش، غایت و هدف، منابع و مخاطب دارد، نسبت به آن‌ها متمایز بوده و کارویژه‌های متفاوتی را نیز برعهده گرفته‌است. با توجه به محتوای گرایش‌های بینارشته‌ای در عرصه سیاست، فقه سیاسی را باید در رده بندی، در رتبه پشتیبانی شده نسبت به فلسفه سیاسی و کلام سیاسی و نیز پشتیبانی کننده نسبت به اخلاق سیاسی ارزیابی کرد.

۱. ایزدهی، سیدسجاد. (۱۴۰۰). فلسفه فقه سیاسی. فصلنامه علمی - پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی، ۷ (۲۵)، صص: ۹۷-۶۹.

فقه سیاسی از حیث روش، تابع علم فقه است و از روش اجتهاد در پردازش و بررسی و ارائه احکام بهره می‌گیرد، بنابراین نسبت به گرایش‌هایی چون فقه عبادی، از حیث رویکرد حداکثری، به عقل و بنای عقلا و از حیث رویکرد حداقلی، به تعبدیات متمایز می‌شود. گستره فقه سیاسی تابعی از اقتضانات و شرایط زمانه است و از رویکرد فردی در زمان قبض ید فقیهان، تا پرداختن به شئون مختلف زندگی اجتماعی و حکومتی و اداره زندگی شهروندان جامعه اسلامی در صورت بسطید و اقتدار اجتماعی فقیهان، امتداد می‌یابد.

**کلیدواژه‌ها:** فقه، فقه سیاسی، گرایش بینارشته‌ای، سیاست، فقه حکومتی، نظام سیاسی، اجتهاد.

## مقدمه

فقه شیعه همواره پاسخگوی نیازهای مؤمنان در همه ادوار بوده است و ضمن مدنظر قرار دادن همه عرصه‌های زندگی، سپهر سیاست را نیز مورد عنایت قرار می‌داده است. مخاطب فقیهان در عرصه سیاست در گذشته تنها مؤمنان بودند و به نیازهای فردی و اجتماعی آنان پاسخ داده می‌شد، اما مسائل عرصه سیاست همواره از اموری بوده که پاسخ به آن برای مؤمنان ضروری بوده است و وضعیت حیات سیاسی در زیست محیط حکومت جائر را شکل می‌داده است و نپرداختن فقیهان به این مسائل به تثبیت حاکمیت حاکمان جائر می‌انجامیده است. این ضرورت در عصر حاضر، مضاعف شده است، زیرا پیروزی انقلاب اسلامی با محوریت آموزه‌های فقهی و ولایت فقیه جامع الشرایط، مستدعی بحث از آموزه‌های نظام سیاسی بر محور فقه شیعه است. بر این اساس، فرایندهای چندگانه‌ای چون تأسیس نظام، ساختار نظام، شکل نظام، کیفیت اعمال حاکمیت، جایگاه مردم در نظام و نظارت بر رفتار حاکمان و کارگزاران، در صورتی از حجیت و مطلوبیت برخوردار خواهد شد که به آموزه‌های اصیل شیعه (فقه) مستند شود.

با عنایت به این که فقه شیعه، متصدی پاسخ‌گویی به نیازهای همه‌جانبه زندگی فردی، اجتماعی و حکومتی جامعه است، همچنان که نرم‌افزار اداره جامعه در زوایای مختلف آن برعهده گروه‌های علمی و تخصصی است، پاسخ مناسب، روزآمد و



کارآمد در خصوص مباحث تخصصی عرصه‌های اداره جامعه را نیز نمی‌توان بر رویکرد عمومی و غیرتخصصی از فقه واگذار کرد. بر این اساس، هر بخش از امور تخصصی جامعه را باید علوم یا گرایش‌های تخصصی مرتبط با آن عرصه در ساحت فقه عهده‌دار شوند. مطابق این منطق، در حالی که امور اقتصادی، تجاری، معاملات، امور پولی و بانکی جامعه را باید گرایشی بینارشته‌ای در فقه در قالب فقه اقتصادی عهده‌دار شود، امور مرتبط با عرصه سیاست را نیز باید گرایشی برعهده بگیرد که رویکردی تخصصی به مسائل و موضوعات عرصه سیاست داشته و نظام اداره امور جامعه را براساس رویکرد فقهی مدنظر قرار دهد.

ضرورت تحقق گرایشی بینارشته‌ای در ساحت فقه، مرتبط با عرصه سیاست و متناسب با شرایط روزآمد جامعه، مستدعی پاسخ به پرسش‌هایی درخصوص ویژگی‌های «فقه سیاسی» است که ذیل «فلسفه فقه سیاسی» به‌عنوان گرایش مطالعاتی متأخر از تولید این گرایش فقهی، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. درخصوص فلسفه فقه سیاسی مقالاتی ذیل عناوینی چون فلسفه فقه سیاسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی (صدر، ۱۳۸۰، ۳۶)، ضرورت تدوین فلسفه فقه سیاسی (ضیائی‌فر، ۱۳۸۷، ۱۲) نگاشته شده است، بلکه مقالاتی نیز درباره برخی ویژگی‌های فقه سیاسی، مانند مقایسه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی (یوسفی‌راد، ۱۳۹۲، ۱۰۳)، ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی (حقیقت، ۱۳۷۶، ۸۳)، ماهیت فقه سیاسی (ایزدهی، ۱۳۹۴، ۱۵۳) و مواردی از این قبیل نگاشته شده است. نگارنده که محض در این گرایش فقهی است، خود مقالاتی در این خصوص نگاشته است، اما به‌نظر می‌رسد تاکنون بازساخت جامعی نسبت به فقه سیاسی با رویکرد پسینی به‌گونه متمایز از ادوار گذشته و متناسب با اقتضائات جامعه معاصر، مورد عنایت قرار نگرفته است. بدیهی است درک متفاوت از فقه سیاسی، ویژگی‌ها و اقتضائات آن، کارویژه‌های متمایزی را برای این گرایش بینارشته‌ای ترسیم کرده است و وظایف متفاوتی را به‌خصوص در فضای حاکمیت نظام اسلامی مبتنی بر فقه شیعه رقم خواهد زد. بر این اساس، این تحقیق رویکردی جامع به مباحث درجه دوم فقه سیاسی در پاسخ به عمده رئوس ثمانیه را مورد بررسی قرار خواهد داد که مشتمل بر اموری چون تعریف دقیق، شناخت ماهیت، غایات

و کارویژه‌ها، نظام مسائل، روش‌شناسی، رتبه‌بندی نسبت به سایر گرایش‌های علوم سیاسی و گستره فقه سیاسی خواهد بود. این تحقیق بر این باور است که فهم ماهیت فقه سیاسی بلکه کم یا بیش بودن کارکرد فقه سیاسی در هر عصر، در گرو پاسخ به پرسش‌های مذکور بوده است و پاسخ متفاوت به هر کدام از این پرسش‌ها و نگرش مجموعی در تناسب با یکدیگر درباره این پرسش‌ها، می‌تواند کارکردها متفاوتی را برای این گرایش بینارشته‌ای رقم زند و اثرات متفاوتی را در جامعه بر جای بگذارد.

### ۱. مفهوم فقه سیاسی

مرکب‌واژه «فقه سیاسی» از جمله واژگانی است که در چارچوب گفت‌مان اسلام سیاسی - فقه‌ای بازتولید شده و مرادف واژه‌هایی چون «فقه الدولة الاسلامیة» (منظری، ۱۴۰۹ق، ۱) «فقه السیاسة» (حسینی شیرازی، ۱۳۶۱، ۱) یا «احکام السلطانیة» قرار گرفته و مورد استفاده قرار می‌گیرد. فقه سیاسی به عنوان واژه‌ای نوپدید در عرصه فقه مشتمل بر مجموعه‌ای از مباحث فقهی است که با رفتار سیاسی و دانش سیاست مرتبط است و تکالیف شرعی زندگی سیاسی مؤمنان بلکه شهروندان را تعیین می‌کند و آیین اداره مطلوب جامعه را براساس منابع و ادله معتبر شرعی تبیین و تجویز می‌کند.

با وجود این که فقه سیاسی مشتمل بر مباحث سپهر سیاست در عرصه فقه است، ولی برخی تعریفی سنتی و همراه با مصادیق قدیمی برای فقه سیاسی ارائه کرده‌اند و برخی به مصادیق موجود عنایت کرده‌اند و فقه سیاسی را پاسخی به پرسش‌های سیاسی زمانه دانسته‌اند. بعضی مصادیقی چون مفاهیم سیاسی، حقوق اساسی و حقوق بین‌الملل همانند احکام سلطانیه که در زمان گذشته از مصادیق فقه سیاسی بود را معیار فقه سیاسی قرار داده‌اند و درنهایت، برخی تعریف‌های فوق را ناکافی دانسته‌اند و ضمن بازنگری در تعریف فقه سیاسی، هویت آن را امری ورای احکام سیاسی و نظریات فقیهان می‌دانند. مروری بر برخی تعریف‌های فقه سیاسی نمایانگر تحول تعریف از دیدگاه حداقلی تا دیدگاه نسبتاً توسعه‌یافته است.

۱. فقه سیاسی کلیه مباحث سیاسی فقه است، مثل خطبه‌های نماز جمعه دارالاسلام، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حدود، دیات و دیگر مباحث و

احکام که رنگ و بوی سیاسی دارد (عمید زنجانی، ۱۳۷۵، ۱۳-۱۴).

۲. در فقه مباحثی تحت عنوان جهاد، امر به معروف، نهی از منکر، حسبه، همکاری با حاکمان و نظایر آن به طور مستقیم یا غیرمستقیم مطرح شده است که به آن‌ها احکام سلطانیه یا فقه سیاسی گفته می‌شود. به این ترتیب، فقه سیاسی شامل آن دسته از مباحث حقوقی در اسلام می‌شود که تحت عناوینی چون حقوق اساسی، مفاهیم سیاسی و حقوق بین‌الملل و نظایر آن مطرح می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ۴۱/۲).

۳. امروزه به تعریف جدیدی از فقه سیاسی نیاز داریم تا به مسائل جدیدی سیاسی پاسخ دهد یعنی صرف نظر از مسائلی که در گذشته بوده است در فقه سیاسی باید در هر زمان موضوعات آن زمان را در نظر بگیریم و پاسخی از فقه داشته باشیم (عمید زنجانی، ۱۳۷۸، ۷-۸).

بر این اساس، باید گفت مراد از این مرکب‌واژه که در سال‌های اخیر و در سایه اموری چون «تشکیل نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر حاکمیت فقه»، «ورود گستره‌ای فراگیر از مسائل عرصه سیاست به علم فقه» و «پرسش از فقیهان در خصوص این موارد» از بسامد بسیاری برخوردار شده است، گرایشی بینارشته‌ای در عرصه فقه و مرتبط با سپهر سیاست است که به مباحث سیاسی در فقه پرداخته، تدبیر امور جامعه اسلامی را برعهده دارد و درصدد است روابط جامعه اسلامی را در حوزه داخلی و خارجی تنظیم نماید. از این رو باید فقه سیاسی که فهم آن در گرو ارتباط منسجم میان دو مفهوم اساسی «فقه» و «سیاست» است را در راستای تخصصی شدن مباحث و مسائل متنوع عرصه فقه و بررسی رفتارها و موضوعات سیاسی و حکومتی ارزیابی کرد.

### تمایز فقه سیاسی با فقه حکومتی:

واژه دیگری که به اشتباه، مرادف با فقه سیاسی استعمال می‌شود (مهریزی، ۱۳۷۶، ۱۴۱-۱۴۲) مرکب‌واژه «فقه حکومتی» است، زیرا فقه حکومتی نه به عنوان بخشی از فقه، بلکه به معنای نگرش حاکم بر کل فقه است که فقیه براساس آن، حاکمیت سیاسی شیعه را در نظر گرفته است و در استنباط خود به رفع نیازهای حکومت عنایت

دارد. مطابق این نگرش، در مباحث فقهی و بیان افعال مکلفان، انسان‌ها باید به‌عنوان فردی از افراد حکومت اسلامی و نه به‌عنوان مکلفی جدا و بریده از اجتماع و حکومت در نظر گرفته شوند.

از این رو برخلاف فقه سیاسی که مباحث سپهر سیاست را مورد عنایت قرار می‌دهد، گستره فقه حکومتی، نه مباحث سیاسی بلکه مشتمل بر مباحثی در حوزه اقتصاد، فرهنگ، حقوق، نظامی، انتظامی، خانواده، احوالات شخصیه و تمامی فقه است (مهریزی، ۱۳۷۶، ۱۴۱-۱۴۲).

آنچه فقه حکومتی را از فقه سیاسی متمایز می‌کند این است که: اولاً: فقه سیاسی به مباحث حکومت اختصاص ندارد و مصادیق غیرحکومتی بسیاری می‌تواند داشته باشد.

ثانیاً: برخلاف فقه سیاسی که بخشی از ابواب و مسائل فقه در ارتباط با موضوعات سیاسی را مورد بررسی قرار می‌دهد، فقه حکومتی همه مباحث و موضوعات مورد نیاز جامعه را با محوریت اداره حکومت را استنباط قرار می‌دهد.

ثالثاً: برخلاف فقه غیرحکومتی که موضوعات و مسائل مکلفان، به‌دور از هرگونه ملاحظه شهروندی یک کشور مورد استنباط قرار می‌گیرد، فقه حکومتی کیفیت مطلوب اداره نظام سیاسی و تأثیر هر حکمی نسبت به آن را ملاحظه می‌کند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۷۶

## ۲. ضرورت فقه سیاسی به‌مثابه گرایش بینارشته‌ای مرتبط با فقه و سیاست

برخی اندیشمندان فقه سیاسی را در نقطه مقابل احوالات شخصیه مکلفان قرار داده‌اند و ذیل مباحث عمومی جامعه معنا کرده‌اند و گستره‌ای فراگیر، مشتمل بر حیثیت رفتار عمومی انسان‌ها را برای فقه سیاسی قرار داده‌اند (گرچی، ۱۳۷۵، ۸). برخلاف آن، تفکیک مباحث فقه سیاسی از سایر مباحث فقهی بر این منطق استوار است که از یک سو، مسائل و مباحث فقه در عصر حاضر بسیار گسترده شده است و تخصص در تمامی ابواب و مسائل آنان از توان یک شخص بلکه از اندازه عمر یک انسان خارج است و از سوی دیگر، پاسخگویی کلی و غیر مبتنی بر تخصص و کارشناسی نسبت به مسائل سپهر سیاست، دردی از نیازهای روزآمد و پیچیده جامعه

دوا نمی‌کند. بنابراین، رویکرد تخصصی در پاسخگویی به نیازهای تخصصی و متنوع جامعه اسلامی در عرصه فهم مسائل و موضوعات سیاسی، سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری، ساختارسازی، شکل‌یابی، شیوه حکمرانی، احکام رفتارهای سیاسی و... ضرورت دارد و باید فقه در عرصه امور سیاسی، رویکرد تخصصی بگیرد و فقیهانی آشنا به موضوعات و مسائل سیاسی به صورت تخصصی، پاسخگوی مسائل و موضوعات این عرصه باشند. به همین ملاک، تخصصی شدن فقه، مباحث عرصه فقه پزشکی، فقه خانواده، فقه عبادات، فقه اقتصادی و... را نیز دربر می‌گیرد.

فقه شیعه هیچ‌گاه فارغ از ماهیت فقه سیاسی نبوده است، زیرا از آغاز تدوین فقه، بخش قابل توجهی از مباحث آن به مباحث سیاست اختصاص داشته است و پاسخ‌گویی به این مسائل را مدنظر قرار می‌داده است. هرچند این مباحث به علل بسیاری از جمله حساسیت حاکمان جائر و حاکم نبودن فقیهان بر جامعه، گستره وسیع و تأثیرگذاری را به خود اختصاص نداد و تنها مشتمل بر احکامی پراکنده در گستره امور فردی و زندگی مؤمنانه در ابواب مختلف فقه بود.

فلسفه  
فقه سیاسی

۷۷

هم‌زمان با ضعف قدرت‌های سیاسی سنی مذهب و تحقق حاکمیت سلاطین شیعه بر جامعه و رخت بر بستن نسبی فضای تقیه، کم‌کم زمزمه اختصاص بخش خاصی از فقه به مسائل سیاسی آغاز شد. به گونه‌ای که پس از آن که شهید اول و شهید ثانی ابواب فقه را به چهار قسم «عبادات، عقود، ایقاعات و سیاسات» تقسیم کرده بودند (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ۶۱/۱-۶۳؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ۱۸۲) ملا احمد نراقی برای نخستین بار، مباحث مربوط به ولایت فقیه را در عانده‌ای خاص در کتاب عوائد الایام آورد و به گونه استدلالی از آن بحث کرد (نراقی، ۱۴۱۷ق، ۵۲۹) و فیض کاشانی در کتاب مفاتیح الشرایع، همه ابواب فقه را در دو فن عمده «عبادات و سیاسات» و «عادات و معاملات» جای داد (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق، ۳۶/۱).

با رسمیت یافتن مذهب شیعه و غلبه جمعیتی شیعیان در یک کشور و تحقق کشوری با محوریت فقه شیعه، لزوم اختصاص بخشی از فقه به مباحث سیاسی ضرورت بیشتری یافت. بنابراین بسیاری از فقیهان معاصر تقسیم نوینی را برای فقه ارائه داده‌اند. به گونه‌ای که شبیری زنجانی ضمن تقسیم ابواب فقه به سه بخش

«عبادات»، «عقود و ایقاعات» و «احکام و سیاسات» فقه سیاسی را به‌عنوان قسیم دو بخش دیگر مطرح کرده‌است (شیری زنجانی، بی تا، ۳).  
صافی گلپایگانی نیز در تقسیم‌بندی دیگر، کل فقه را به دو بخش عبادی و سیاسی (به‌جهت نظم‌بخشی به امور دنیا، سیاست اداره کشور و جامعه و...) تقسیم کرده‌است (صافی، ۱۴۰۴ق، ۱/ ۱۴۸).

ضرورت یا امکان تحقق فقه سیاسی در گرو مؤلفه‌های سیاسی در گستره فقه است. زیرا در صورت فقدان عناصر سیاسی در فقه نمی‌توان از گرایش در فقه در قالب «فقه سیاسی» یاد کرد. بنابراین و با توجه به این که سیاست معنای منفی ندارد و به‌عنوان دانشی که تدبیر امور جامعه را برعهده دارد، در دین اسلام و فقه شیعه مورد اهمال قرار نگرفته‌است. از این رو می‌توان بلکه باید از مقوله فقه سیاسی در حوزه فقه یاد کرد. بنابراین فقه شیعه با توجه به تمام محدودیت‌های زمان‌های گذشته، همچنان به بحث در خصوص مسائل سیاسی مانند نماز جمعه، دارالاسلام، دارالکفر، جهاد، مرابطة (مرزبانی)، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه و... که در سراسر فقه پراکنده هستند و رویکرد سیاسی داشتند، اهتمام داشته‌است.

### ۳. نظام مسائل فقه سیاسی

گرچه فقه شیعه همواره مشتمل بر مباحث و موضوعاتی در عرصه سیاست بود، ولی باید آنچه مجموعه مسائل فقه سیاسی موجود را از مسائل فقه سیاسی معاصر متمایز می‌کند در دو چیز دانست.

اول) برخلاف زمان گذشته که به‌خاطر دور بودن فقیهان از عرصه حکومت، فقه شیعه به مباحث بسیط در عرصه سیاست اختصاص داشت، فقه در عصر حاضر مشتمل بر عرصه‌های نوپدید بسیاری در عرصه سیاست شده‌است. بلکه به‌خاطر ارتباط مستحکم فقه و فقیهان با عرصه حکومت و سیاست و ضرورت پاسخ‌گویی فقیهان به مسائل نوپدید و اداره مطلوب شریعت‌مدار جامعه، حجم مسائل فقه سیاسی افزون شده‌است و علاوه بر مباحث پیشین، موضوعاتی مانند تحرّز، مرزهای ملی، تفکیک قوا، انتخابات، مجالس قانون‌گذاری، قانون اساسی، مصونیت سیاسی، آزادی‌های

سیاسی و مشارکت سیاسی را دربر می‌گیرد. البته برخی از مباحث سابق فقه سیاسی مانند حدود و دیات و نماز جمعه نیز در راستای مقتضیات زمانه و تخصصی شدن فقه از ذیل فقه سیاسی خارج می‌شود و در فقه‌های تخصصی دیگر بررسی می‌شود. دوم) مباحث فقه در زمان گذشته، بنا بر اقتضائاتی مانند شرایط زمانه، دور بودن فقیهان از عرصه حکومت، تقیة فقهها، سیطره حاکمان جائز بر امور جامعه و اندک بودن شیعیان در برخی زمان‌ها و مناطق، عمدتاً با محوریت افراد قرار داشت و مباحث طرح‌شده سیاسی در فقه نیز معمولاً در پاسخ به مؤمنان و مکلفان در قالب احکام و استفتائات ارائه می‌شد. این درحالی است که فقه سیاسی در عصر حاضر با محوریت فقه اجتماعی و حکومتی، علاوه بر این که به مؤمنان و مکلفان محدود نمی‌شود بلکه عموم شهروندان را دربر می‌گیرد، مشتمل بر نظریه‌های سیاسی درکنار احکام و استفتائات است و اداره مطلوب و شریعت‌مدار حکومت اسلامی را سرلوحه استنباط قرار می‌دهد.

طبیعی است درکی این‌گونه از فقه که کارکردهای فقه را به نیازهای فردی محدود نمی‌کند بلکه پاسخ مناسب به مسائل نوپدید عرضه‌شده در عصر مدرنیته چون تحزب، انتخابات، تفکیک قوا، پارلمان را مدنظر قرار می‌دهد، ظرفیت‌های بسیاری برای فقه سیاسی ایجاد کرده است و می‌تواند مباحث بیشتری را ذیل فقه سیاسی جای دهد. براساس رویکرد حداکثری به فقه سیاسی در عصر حاضر باید مسائل فراوان و پراکنده‌ای را برای این گرایش در نظر گرفت، ولی از آنجا که فقه سیاسی پاسخ به مسائل سیاست را مدنظر قرار می‌دهد، می‌توان مسائل عرصه سیاست را همان مسائل عرصه فقه سیاسی دانست که پاسخ به این مسائل را با رویکرد و منابع فقهی، مورد عنایت قرار می‌دهد. با این تفاوت که باوجود اشتراک گرایش‌های متفاوت علوم سیاسی (کلام سیاسی، فلسفه سیاسی، عرفان سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی و اخلاق سیاسی) در عرصه سیاست، رویکردها و کارویژه‌های متفاوتی مدنظر قرار می‌گیرد. به این صورت که برخی مبانی فکری عرصه سیاست را مدنظر قرار می‌دهند و به برخی رفتارهای سیاسی و الزامات آن توجه می‌کنند و برخی شایسته‌سازی و پالایش رفتاری در عرصه سیاست را مورد بررسی قرار می‌دهند. هرکدام از این گرایش‌ها

متناسب با رویکرد خود از روش‌شناسی خاصی استفاده می‌کنند و مخاطبان معینی را در نظر می‌گیرند.

بر این اساس، نظام مسائل فقه سیاسی را می‌توان در چهار عرصه کلان «حکومت»، «حاکمیت»، «جمعیت» و «سرزمین» به‌مثابه ارکان چهارگانه دولت به‌سامان رساند. مطابق این ساختار کلان، مباحثی چون ضرورت و اهداف حکومت، ویژگی‌ها و حدود اختیارات حاکم اسلامی، ضرورت حکومت دینی و کارکردهای آن در تضمین اموری چون عدالت، امنیت و آزادی، ذیل بحث حکومت به‌سامان می‌رسد. افزون بر این، در بحث حاکمیت، مباحثی در مشروعیت نظام سیاسی مشتمل بر تعریف مشروعیت، خاستگاه مشروعیت (مشروعیت الهی، مشروعیت مردمی و مشروعیت الهی مردمی)، ادله مشروعیت نظام سیاسی مطلوب در عصر غیبت (ولایت فقیه) مشتمل بر دلیل عقل و امور حسبه و روایات مورد عنایت قرار می‌گیرد. در بحث «جمعیت»، مباحثی مرتبط با جایگاه مردم در نظام سیاسی مشتمل بر اموری چون مشارکت سیاسی، انتخابات، امر به معروف (به‌مثابه نظارت همگانی)، نظارت سیاسی مردمی، نظارت ولایی، نظارت قوا و نظارت احزاب مورد بررسی و تحقیق قرار خواهند گرفت. علاوه بر مباحث سه‌گانه فوق (حکومت، حاکمیت و جمعیت) مباحث سیاست خارجی نظام اسلامی می‌توان ذیل بحث «سرزمین» مورد توجه قرار داد که مشتمل بر مباحثی چون جهاد و دفاع، دعوت (صدور انقلاب)، وحدت جهان اسلام و حمایت از نهضت‌های آزادی‌بخش خواهد بود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۸۰

#### ۴. روش فقه سیاسی

مسیر شناخت اسلام اصیل فهم آن از طریق منابع دین است، ولی این امر به این معنا نیست که هرکسی با هر روشی می‌تواند مطالب و معارف و آموزه‌های دین اسلام را فهم کرده باشد و به‌مثابه دین اسلام ارائه کند بلکه فهم هرکدام از این منابع، مقتضای روشی خاص است که عمدتاً نیازمند فراگیری و تمرین است. با توجه به این که عمده منابع دین اسلام را متون دینی به‌مثابه میراث باقی‌مانده از اهل بیت علیهم‌السلام تشکیل می‌دهد باید در راستای استنباط احکام و دیدگاه‌های اسلام اصول و قواعدی



را متناسب با فهم این منابع به کار بست. بعضی از این اصول و قواعد به صورت ارتكازی ازسوی عقلا در فهم متون به کار بسته می‌شود و برخی دیگر را باید از آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام به دست آورد.

شیوه استنباط که عمدتاً در دانشی به نام اصول فقه آموزش داده می‌شود و به عنوان مقدمه استنباط لازم است، به منزله آئین استنباط فقهی و شیوه‌ای برای رسیدن از ادله معتبره به احکام عملی است و تنظیم قوانین و قواعد اصولی در حکم وضع آئین‌نامه‌ای برای فقاهت است، به گونه‌ای که بدون چنین آئین‌نامه‌ای قلمرو فقاهت، فاقد ملاک می‌شود و احکام صادره در معرض خلط و ناخالصی قرار می‌گیرد و احکام استخراج شده از اعتبار لازم برخوردار نخواهد بود.

این شیوه استنباط که از آن به اجتهاد یاد می‌شود، به معنای روش رد فروع به اصول و استنباط از اصول، مبانی و منابع (کتاب، سنت، عقل و اجماع) است. طبیعتاً مباحثی مانند «چگونگی استنباط»، «تقابل میان ادله»، «ترتیب و نوبت‌بندی ادله مختلف اجتهادی یا ظواهر»، «چگونگی استنباط در صورت فقدان ظهور یا تعارض ظواهر الفاظ»، «زمان عمل به اصول عملیه»، «تقدم و تأخر اصول عملیه نسبت به هم» در این روش مورد بحث قرار خواهند گرفت.

فلسفه  
فقه سیاسی

۸۱ با توجه به این که تحلیل و بررسی و استنتاج در هر دانش یا گرایش بین‌رشته‌ای، مقتضی گونه روش‌شناسی متناسب با همان دانش است و فقه سیاسی نیز از حیث موضوع‌شناسی، تابع دانش سیاست است و از حیث تحلیل و بررسی و استنتاج، تابع مبانی و روش‌های حاکم بر دانش فقه است، بنابراین روش‌شناسی اجتهاد مانند سایر گرایش‌های دانشی فقه (فقه اقتصادی، فقه عبادی، فقه قضایی و...) بر فقه سیاسی نیز حاکم است، از این رو در روش‌شناسی فقه سیاسی باید به روش اجتهاد مراجعه کرد.

هرکدام از این گرایش‌ها مقتضی ویژگی‌های روش‌شناسانه متناسب با خود هستند، زیرا در حالی که در بحث عبادات، عقل بشر قادر به شناخت ملاک احکام آن‌ها نیست و بر عدم دخالت عقل، بنای عقلا، عرف و... در استنباط و محوریت روایات تأکید می‌شود، در فقه سیاسی با فرض امکان شناخت ملاک احکام سیاسی،

بر اولویت استفاده از عقل و بنای عقلا در فهم مراد شارع از روایات و سیره به مثابه ارشاد به حکم عقل تأکید می‌شود. گرچه این به معنای خودبسنده‌گی عقل و بنای عقلا در احکام مرتبط با عرصه فقه سیاسی نیست، بلکه از آنجا که ممکن است شارع دیدگاه بنای عقلا را نپسندد یا رویکردی اصلاحی به آن را مدنظر قرار داده باشد، بنای عقلا در صورتی مورد تأیید قرار می‌گیرد که مورد تأیید شارع قرار گرفته باشد یا منعی از شارع درباره آن وجود نداشته باشد.

در رویکرد فقه عبادی، نصوص دینی به مثابه تمام ملاک در فهم دیدگاه شارع محسوب می‌شود و نمی‌توان به دیدگاه عقل در ازای روایات استناد کرد، زیرا امور عبادی در طول زمان ثابت است و فهم آن در گرو زمان و مکان و شرایط قرار ندارد. ولی امور سیاسی اموری تغییر پذیر است و فهم موضوعات در شرایط و موقعیت‌های متفاوت تغییر می‌پذیرد، بنابراین با وجود استفاده از منابع نقلی نمی‌توان زمان و مکان و شرایط را در فهم روایات بی‌تأثیر دانست.

از سوی دیگر، با عنایت به این که موضوعات و مسائل سیاسی، از مختصات شرعی نیست و در همه زمان‌ها از سوی مردم مورد استفاده قرار می‌گرفته‌است و شارع نیز عمدتاً رویکردی امضائی یا اصلاحی نسبت به این امور داشته‌است، نمی‌توان به همان موضوعات و مباحث سیاسی موجود در عصر شارع اکتفا کرد و موضوعات و مسائل مستحدثه سیاسی را به بهانه نوپدید بودن غیر شرعی دانست، بلکه باید با استفاده از قواعد و اصول کلی دیدگاه شارع درباره آن را استخراج کرد و رویکردی شریعت‌مدار از آن را مورد استفاده قرار داد. بر این اساس، از یک سو نمی‌توان به حرمت استفاده از اموری چون انتخابات، تفکیک قوا، پارلمان، ریاست جمهوری در ساختار سیاسی حکم کرد و از سوی دیگر هم نمی‌توان به جواز آنچه در جوامع دیگر (با وجود اختلاف در مبانی، منابع، فرهنگ، غایات و...) ارائه شده‌است حکم نمود، بلکه باید این موضوعات را به مبانی و منابع اصیل عرضه کرد و با احراز عدم مخالفت نسبت به مبانی شارع، از آن‌ها استفاده کرد یا گونه‌ای اصلاحی و جایگزینی مناسب برای آن ارائه کرد. این امر جز به واسطه روش‌شناسی اجتهادی متناسب با عرصه فقه سیاسی صورت نخواهد پذیرفت.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۸۲

## ۵. اهداف فقه سیاسی

فقه سیاسی مانند همه دانش‌ها و گرایش‌های علمی، دارای غایات، اغراض، اهداف و کارویژه‌های خاصی است که آن را از سایر دانش‌ها و گرایش‌ها متمایز می‌سازد.

بر این اساس، گرچه فقه سیاسی از سایر گرایش‌های فقهی به‌خاطر موضوعات مورد بحث خویش (موضوعات و مسائل سیاسی) متمایز می‌شود، اما گاهی اوقات موضوعات و مسائل سیاسی به غیر از غایاتی که برای فقه سیاسی برشمرده می‌شود، مورد بحث قرار می‌گیرند، مثلاً ممکن است «قدرت یا حاکمیت سیاسی» از آن رو در فقه الاقتصاد مورد تحقیق قرار گیرد که حاکمیت سیاسی می‌تواند برای کالا قیمت‌گذاری کند و مالیاتی مشخص را از مردم اخذ نماید. طبیعتاً غایت فقه سیاسی را باید نظام اداره سیاسی کشور دانست.

مطابق این معنا فقه شیعه مانند هر دانش یا گرایش علمی دیگر، مبتنی بر اغراض و اهداف خاصی است و شارع در احکام شریعت، غایات معینی را در این خصوص مدنظر قرار داده‌است، در حالی که برخی، اهداف مادی را برای این علم به‌مثابه علم حقوق تصور می‌کنند که عهده‌دار قوانین اداره زندگی امور مردم است (سروش، ۱۳۷۳، ۴۴) و برخی با عنایت به گستره وسیعی از احکام شریعت که به امور عبادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... مربوط می‌شود، مجموعه‌ای از اغراض مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، مانند «حفظ شریعت»، «تصحیح اعمال»، «اقامة وظائف شرعیه»، «ارشاد به مصالح دینی و دنیوی»، «ارتقا از جایگاه پست جهالت»، «تکمیل قوای نفسانی» و «جلب رحمت الهی» را به‌مثابه غایات این علم برشمرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۶۴، ۴). برخی دیگر، اهداف فقه را متناسب با کارکرد حداکثری آن در جامعه در راستای اداره جامعه‌ای کلان مدنظر قرار داده‌اند و ضمن این که فقه را نظریه کامل اداره انسان در تمامی ادوار زندگی معرفی نموده‌اند، هدف فقه را پیاده‌سازی فقه در عرصه عمل نیازهای فردی و اجتماعی و پاسخ‌گویی به معضلات جوامع انسانی اعلام کرده‌اند (خمینی، ۱۳۷۸، ۲۱/۲۸۹).

مطابق این معنا، علم فقه که به‌مثابه علمی کاربردی و نه ذهنی و نظری محض،

همواره زندگی مردم در عرصه‌های مختلف را مدنظر خویش قرار می‌دهد، در موضوعاتی مرتبط با گستره امور عبادی، رویکردی غالباً اخروی دارد و عمدتاً به غرض تحقق غایات اخروی انسان و سعادت معنوی او عنایت دارد و در موضوعات مرتبط با زندگی اجتماعی نیز غالباً رویکرد دنیوی دارد و معمولاً ناظر به نظم زندگی جامعه است.

بر این اساس، برخلاف مسائل مرتبط با فقه عبادی که عمدتاً غایات اخروی و مرتبط با سعادت معنوی افراد را مدنظر قرار می‌دهند، مسائل عرصه فقه سیاسی عمدتاً به غرض نظم‌بخشی به امور زندگی مردم و سعادت دنیوی آنان (البته مبتنی بر آموزه‌ها و غایات دینی) جعل شده است و ذیل غایات دنیوی قرار می‌گیرند. هرچند همچنان که در فقه عبادی اهداف اخروی و معنوی از اولویت برخوردارند، در فقه سیاسی و اجتماعی اهداف و غایات مادی و دنیوی اولویت دارد و از جانب شارع برای تنظیم امور جامعه و نظم‌بخشی به آن ارائه شده است. هرچند در نگرش کلان، مسائل فقه سیاسی را باید ناظر به کمال انسانی مورد ارزیابی قرار داد.

با توجه به این که تحقق اهداف از یک سو در گرو نظر داشت چشم‌اندازی مشخص و مطلوب و دست‌یافتنی است و از سوی دیگر، برخلاف آرمان‌ها که محدود به شرایط زمانی و بسترها و موانع نیستند، تحقق اهداف در هر زمانی در گرو بسترهای تحقق و موانع دستیابی به اهداف است. از این رو می‌توان برای زمان‌های متفاوت و شرایط خاص از اهداف متمایزی برای فقه سیاسی یاد کرد. این اهداف که به‌مثابه اهداف میانی تلقی می‌شوند، متناسب با شرایط و احوالات زمانه و زیست‌محیط زندگی شکل می‌گیرد و اقتضائات متفاوتی را برای فقه سیاسی رقم خواهند زد.

بر این اساس، برخی از اهداف (حداقلی) به زمانی اختصاص دارد که بستر مناسب جهت تحقق حداکثری شریعت در جامعه فراهم نیست. از سویی، برخی دیگر از اهداف (حداکثری) به زمانی اختصاص دارد که به سبب اموری چون «کثرت تعداد شیعیان در یک سرزمین»، «اقتدار فقیهان در جامعه»، «عدم رویکرد تقیه‌ای نسبت به حاکمان جائر» و «استقرار حکومت مبتنی بر فقه» و نیز فراهم بودن بسترهای مناسب و فقدان موانع، امکان رویکرد حداکثری به اسلام فراهم آمده است و می‌توان علاوه

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۸۴

بر اداره امور افراد و پاسخ به نیازهای مؤمنان، جامعه‌ای بزرگ مشتمل بر عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی و سیاسی را نیز اداره کرد (ایزدهی، ۱۳۹۲، ۵۵).

مطابق این منطق در حالی که بسنده کردن به بخشی از ظرفیت گسترده فقه شیعه در ادوار گذشته، مرهون راهبرد هوشمندانه فقیهان در وضعیت عینی جامعه اسلامی و پیش آمدهای تاریخی بود، در عصر حاضر و با وجود فقدان بخشی از این شرایط، باز این راهبرد در فقه شیعه باقی مانده است و به مثابه چارچوب ثابت فقه تلقی شد. بلکه این امر موجب شد گستره اهداف فقه شیعه نیز به امور فردی محدود شود و این توهم را پدید آورد که هدف استنباط و اجتهاد، پاسخ‌گویی به نیازهای افراد مسلمان است، نه جامعه و اداره همه شئون جامعه‌ای وسیع.

صدر در این باره می‌گوید:

«برکناری از سیاست به تدریج موجب شد دامنه هدفی که حرکت اجتهاد را پدید می‌آورد در میان امامیه محدودتر گردد و این اندیشه را پیش آورد که یگانه جولانگاه آن، انطباق فرد است با اسلام و نه جامعه، و چنین بود که در ذهن فقیه اجتهاد با چهره فرد مسلمان ارتباط یافت نه با چهره اجتماع مسلمان» (صدر، ۱۳۵۹، ۸).

فلسفه  
فقه سیاسی

این درحالی است که فقه از آغاز، اهداف بلندی را مدنظر داشته است و فروکاسته شدن آن اهداف به پاسخ‌گویی به نیازهای فردی مؤمنان مرهون و معلول شرایط زمانی خاص بوده است (ایزدهی، ۱۳۹۲، ۲۰۳). بدیهی است ارتقای هدف فقه بر محور رفع نیازمندی‌های جامعه‌ای کلان و حکومتی، موجب نگرشی نو به فقه می‌شود و به تحولی شگرف در فقه می‌انجامد و ضمن پاسخ‌گویی به بسیاری از مشکلات جامعه، روزآمدی و کارآمدی احکام شریعت را نیز موجب خواهد شد.

بنابراین در حالی که ضرورت‌های زمانه در سده‌های طولانی عصر غیبت موجبات کوتاه آمدن از آن اهداف عالی را فراهم آورده بود، در پیامد استقرار جمهوری اسلامی ایران و راهبری فقیه جامع‌الشرایط، این اهداف به سطح اداره نظام جامعه‌ای کلان توسعه یافت. آیت‌الله خامنه‌ای به مثابه شاگرد مکتب فقهی امام خمینی، در همین راستا گذر از شرایط استنباط در سده‌های پیش و مراعات مقتضای زمانه در استنباط و اجتهاد را خواستار شده است و ضمن باور به ارتقای غایات فقه، مراعات

نیازهای جامعه شیعه در هر عصری را یادآوری کرده است و آن را به مثابه وظیفه‌ای خطیر بر عهده اصحاب فقه نهاده است (خامنه‌ای، ۲۴ آبان ۱۳۷۱).

با پیروزی انقلاب اسلامی ایران به راهبری فقهی جامع‌الشرایط و حاکمیت‌گفتمان فقه شیعه بر امور کشور ایران، از یک سو شئون اداره این کشور بر اساس ضوابط و معیارهای فقهی بنا نهاده شد و از سوی دیگر، با تحقق نظریه حکومت اسلامی در قالب ولایت فقیه سطح انتظار مردم از فقه افزایش یافت و پرسش‌های جدید بسیاری به گستره فقه عرضه شد. این امر موجب رویکرد فقه شیعه به غایات اصیل خود شد. از این رو، فقه شیعه که در زمان‌های پیشین، قالبی شریعت‌مدار داشت و مجالی برای تبدیل به قانون به مثابه محور عمل همه شهروندان نداشت، در پسامد استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران، رویکردی قانون‌مدار یافت. طبیعی است گستره فراخی که برای بروز ظرفیت‌های بالقوه فقه پدید آمده بود، سطح غایات و اهداف فقه را بالا برد و جدا از ضرورت پاسخ‌گویی به نیازمندی‌های جوامع علمی - تخصصی، حیثیت اداره و تدبیر همه‌جانبه امور کشور را نیز دربر گرفت.

## ۶. تمایز فقه سیاسی نسبت به سایر گرایش‌های علوم سیاسی

علوم سیاسی گرایش‌هایی هستند که رویکردها و اقتضائات سیاسی در عرصه برخی دانش‌ها را مورد ارزیابی و سنجش قرار می‌دهند. بر این اساس، علوم سیاسی را باید از مصادیق علوم مضاف معنا کرد، زیرا علوم سیاسی، با توجه به گرایش‌های مختلفی چون فلسفه، کلام، اخلاق، فقه و جامعه‌شناسی، مباحث سیاسی را در ساحت‌های متعددی چون مبانی عرفانی، باورهای سیاسی، مناظرات عقیدتی سیاسی، رفتارهای سیاسی، شایستگی‌های سیاسی، عینیت‌های سیاسی مورد بررسی قرار می‌دهد. در این میان، فقه سیاسی گرایشی بینارشته‌ای است که مباحث عرصه سیاست را با توجه به اقتضائات و هنجارهای حاکم بر علم فقه مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهد. بر این اساس، برخلاف سایر گرایش‌های بینارشته‌ای علوم سیاسی، هنجارهای حاکم بر علم فقه بر فقه سیاسی حاکم است و آن را از سایر گرایش‌ها متمایز می‌کند. بنابراین همچنان که روش‌شناسی اجتهاد و فهم احکام مناسب عرصه

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۸۶

سیاسی، فقه سیاسی را از سایر گرایش‌ها متمایز می‌کند، غایات و اهداف متمایز فقه سیاسی در تدبیر نظام ادارهٔ تقنینی و ساختاری و رفتاری را نیز می‌توان از جمله اموری ارزیابی کرد که فقه سیاسی را از گرایش‌هایی مانند فلسفهٔ سیاسی، کلام سیاسی و اخلاق سیاسی متمایز می‌کند، بلکه منابع معرفتی مورد استفاده در فرایند اجتهاد را نیز می‌توان از عوامل تمایز این گرایش با بسیاری گرایش‌ها برشمرد، همچنان‌که سنخ مخاطبان فقه سیاسی نیز نسبت به سایر گرایش‌ها متفاوت خواهد بود.

فقه سیاسی عمدتاً مؤمنان و مکلفان به شریعت را مخاطب قرار می‌دهد و احکام رفتارهای آنان را استنباط می‌کند. برخلاف فلسفهٔ سیاسی که به خاطر رویکرد عقلانی عمدتاً توجیه و تفسیر مبانی سیاسی اسلام به غرض فهم و اقتناع همگانی است و از این رو، علاوه بر مخاطب قرار دادن مؤمنان، دربرگیرندهٔ فهم غیرمؤمنان نیز هست و نیز برخلاف کلام سیاسی که عمدتاً مخاطبان غیر مؤمن را جهت مجادله و مناظره با غیر متدینان بلکه سایر مکاتب دینی و مذهبی مدنظر قرار می‌دهد و پاسخ به شبهات مذهب در عرصهٔ سیاسی را مورد توجه قرار می‌دهد.

فلسفهٔ  
فقه سیاسی

با توجه به پیوند دین و فقه با سیاست و حکومت در اندیشهٔ اسلامی، فقه سیاسی عملی‌ترین بخش دانش‌های اسلامی برشمرده شده است و با فروکاستن فلسفه در بسیاری از ادوار اسلام، عملاً جایگزین فلسفهٔ سیاسی شده است و شاید از همین روست که فارابی در طبقه‌بندی علوم، اصطلاح فقه مدنی را به عنوان شاخه‌ای از علم مدنی عام و قسیم حکمت مدنی به کار برده است (فارابی، ۱۹۳۱، ۶۴). اما در خصوص طبقه‌بندی فقه سیاسی نسبت به سایر گرایش‌های علوم سیاسی باید گفت از آنجا که فلسفه و کلام از علوم پیشینی و پشتیبانی‌کننده و جهت‌دهندهٔ علم فقه به‌شمار می‌روند و از سوی دیگر، فلسفهٔ سیاسی و کلام سیاسی مبانی فکری سیاست را مدنظر قرار می‌دهند و فقه سیاسی عمدتاً مبتنی بر آن مبانی، احکام متناسب با رفتار مؤمنان و مکلفان بلکه نظام اسلامی و الزامات آن را ارائه می‌کند، بنابراین فقه سیاسی را باید در رتبهٔ متأخر از فلسفهٔ سیاسی و کلام سیاسی و استفاده‌کننده از آن‌ها برشمرد. در نسبتی دیگر دربارهٔ رده‌بندی فقه سیاسی نسبت به برخی دیگر از گرایش‌های بینارشته‌ای در عرصهٔ سیاست مانند اخلاق سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی بر این

نکته تأکید می‌شود که همچنان که علم فقه به‌مثابه نظام حقوقی اداره رفتاری خُرد و کلان جامعه در تعامل با رویکرد اخلاقی و مقدم بر جامعه‌شناختی است، فقه سیاسی را نیز باید همکار و پشتیبانی‌کننده این دو گرایش دانست. همچنین گرایش‌های کم‌رنگ‌تری چون روان‌شناسی سیاسی و سیاست‌گذاری عمومی و اقتصاد سیاسی را نیز براساس همین منطق باید در رتبه متأخر از فقه سیاسی ارزیابی کرد.

گرچه گرایش‌های دیگری مانند تفسیر سیاسی قرآن و عرفان سیاسی را به‌خاطر سنخ غرض و روش و مخاطب‌شان باید نه در زمره علوم پیشینی و نه متأخر از فقه سیاسی، بلکه به‌خاطر مسیر متفاوتی که می‌پیمایند هم‌عرض فقه سیاسی به‌شمار آورد.

## ۷. گستره فقه سیاسی

فقه سیاسی در رویکرد کامل خویش، هدایت حداکثری جامعه در قالب اداره جامعه کلان و ترسیم ساختاری متناسب با افزون کردن رویکرد فقهی در اداره جامعه را برعهده دارد. اصل بر رویکرد کلان در عرصه فقه سیاسی متناسب با اداره جامعه، حکومت بلکه مجموعه‌ای از جوامع و حکومت‌هاست. مبانی کلامی فقه سیاسی موجب تحدید گستره فقه سیاسی نمی‌شود و رشد فقه سیاسی نیازمند دلیلی فراتر از مبانی کلامی فقه سیاسی نیست و عرصه مصیّق فقه سیاسی به قبض ید فقیهان و عدم امکان تحقق رویکرد حداکثری برای اعمال حاکمیت حداکثری فقیهان مستند است.

با این وجود می‌توان به قبض و بسط گستره فقه سیاسی متناسب با قبض و بسط اقتدار عالمان و فقیهان در جامعه اشاره کرد که تابع امور متعددی است؛ اموری چون «درک متفاوت از فقه سیاسی»، «مفهوم‌شناسی فقه به معنای عام و خاص»، «اشتمال فقه نسبت به نظریات فقهی و نظام‌سازی و عدم اکتفا به احکام» و «گستره مباحث فقهی در خصوص امور فردی، اجتماعی و حکومتی». بر این اساس، می‌توان در گستره فقه سیاسی به رویکرد حداقلی و حداکثری متناسب با شرایط مختلف جامعه

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۸۸



اشاره کرد که از جهات مختلف و رویکردهای متفاوت به اختصار از نظر می‌گذرد.

### الف) از حیث گستره فردی، اجتماعی و حکومتی

گستره فقه سیاسی در زمان‌های مختلف و به اقتضای شرایط مختلف دارای قبض و بسط بسیار بوده است، زیرا فقیهان در زمان‌های گذشته به ضرورت شرایط حاکم بر زمانه، مانند «درک منفی از حاکمیت سیاسی ناشی از ظلم و ستم‌های حاکمان و کارگزاران»، «تقیه نسبت به حاکمان جائر»، «دوری جستن از حکومت‌ها»، «در اقلیت بودن شیعیان»، «رسمیت نداشتن مذهب شیعه»، تنها متصدی امور زندگی مؤمنان شیعیان بودند و تنها به پرسش‌های مؤمنان در گستره زندگی فردی‌شان پاسخ می‌گفتند. مباحث مطرح شده در گستره فقه سیاسی هم به صورت مضیق و در قالب اموری چون نماز جمعه، رؤیت هلال، قصاص و حدود بود و اگر نامی از جهاد، رابطه، صلح یا امر به معروف در حوزه فقه سیاسی به میان می‌آمد، به حیثیت فردی مکلفان و گستره‌ای محدود عنایت داشتند و مراد از «حاکم» در ابواب مختلف فقه، فقیه جامع‌الشرایط بود که به جهت رفع نیازهای محدود شیعیان و امور حسبه فعالیت می‌کرد (ایزدهی، ۱۳۹۲، ۵۵).

فلسفه  
فقه سیاسی

۸۹ رویکرد فقیهان گذشته به فقه فردی و نپرداختن به مباحث فقه سیاسی و حکومتی، مرهون شرایط و عواملی بود که در آن ادوار در فضای جامعه غلبه داشته است. بر این اساس، با گذر از عوامل و شرایط عینی در زمان حاکمان جائر سنی مذهب که به مثابه موانع رویکرد حداکثری به فقه سیاسی محسوب می‌شد، در زمان حاکمان شیعه مذهب و با رفع موانع تحول، برخی مباحث فقه سیاسی از وضوح و عمق بهتری برخوردار شد که از آن میان می‌توان به طرح مباحث ولایت فقیه از سوی شاگردان مکتب وحید بهبهانی در زمان حاکمیت قاجار یاد کرد. ولی با استقرار جمهوری اسلامی به رهبری فقیهی زمان شناس و اداره کشور با محوریت فقه شیعه، فقه سیاسی حداکثری عمده نیازها در عرصه امور فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی را مدنظر قرار می‌دهد و به مسائل شخصی افراد اکتفا نمی‌کند و نیازهای اجتماعی افراد از اولویت برخوردار خواهد بود.

## ب) از حیث استنباط احکام، نظریه پردازی و نظام سازی

رویکرد حداکثری در قلمرو فقه سیاسی مقتضی نگرشی همه جانبه به همه ابواب فقه اعم از عبادات، سیاسات، اقتصاد، فرهنگ در استنباط حکم شرعی به جهت اداره شئون مختلف کشور است، ولی فقه سیاسی به فهم احکام محدود نیست و باید با گذر از اجتهاد در حوزه فهم حکم شرعی به اجتهاد و استنباط نظریه های سیاسی - اجتماعی توسعه یابد و از این رهگذر، از فقه سیاسی موجود (مبتنی بر تقدم موضوع نسبت به حکم) به فقه سیاسی مطلوب (فقه نظریه پرداز و نظام ساز) تحول یابد. بر اساس این رویکرد، در فقه سیاسی به بررسی حلال و حرام بسنده نمی شود و نظریه های سیاسی نیز متعلق استنباط و اجتهاد قرار می گیرند. این منطقی مقتضی است فقه سیاسی شیعه در زمان حاکمیت حاکم مشروع و با برخورداری از ظرفیت عملی در تحقق رویکرد حداکثری به آموزه های فقهی در جامعه، طرح اداره مطلوب جوامع در گستره ای فراتر از مرزهای ملی و کشور اسلامی را مدنظر قرار دهد و الزامات تحقق حداکثری دین در سایر جوامع را نیز در راستای تحقق تمدنی برآمده از آموزه های اصیل دینی، به حوزه فقه عرضه نماید.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۹۰

مطابق این معنا فقه سیاسی شیعه در زمان حاضر باید به طراحی نظام سیاسی مطلوب شیعه در عصر غیبت پردازد و علاوه بر این که در فقه مصطلح به استنباط می پردازد، استنباط مبانی اساسی دین در عصر حاضر را وجهه همت خود قرار دهد و ضمن بازخوانی منابع اصیل شیعه، به طراحی مهندسی نظام های معرفتی (سیاسی) در جامعه پردازد و ضمن این که در این مسیر به تبیین جایگاه خود نسبت به نظام های مشابه جهانی می پردازد، هویت مستقل خود را شکل دهد و با جهت گیری سعادت مادی و معنوی جامعه، در استنباط احکام نه فقط نیازهای فردی بلکه نیازهای جامعه ای وسیع را لحاظ کند و احکام متناسب را صادر نماید.

منابع اصیل در شرایط حاضر باید به گونه ای مورد بازخوانی و واکاوی قرار گیرد که بتواند با همراهی و همگامی سایر علوم اسلامی و غیراسلامی به طرح نظام های سیاسی و اجتماعی بینجامد و با بومی کردن مباحث، طرح اسلام اصیل در همه

شئون زندگی را با رویکردی در جهت بنا کردن تمدنی اسلامی درپیش گیرد. فهم نظام سیاسی اسلام به زمانی خاص محدود نیست، بلکه در هر زمان و شرایطی می‌توان از نظام سیاسی متناسب با آن زمانه سخن به میان آورد. بر این اساس، نه فقط فقیهان باید قلمرو فقه سیاسی را از محدوده استنباط احکام شرعی سیاسی به محدوده نظریات سیاسی و فهم نظام سیاسی توسعه دهند، بلکه باید نظام سیاسی متناسب با هر زمانه را براساس فهمی اجتهادی استنباط کنند و فهمی روزآمد از نظام سیاسی ارائه دهند. علاوه بر رویکرد استنباط نظام‌واره به فقه، نظام‌سازی مستلزم همراهی مجموعه‌ای از علوم انسانی است که از آن میان می‌توان به طراحی مبانی نظام سیاسی ازسوی کلام سیاسی، طراحی ساختار نظام سیاسی ازسوی جامعه‌شناسی سیاسی و علوم سیاسی و نیز ارائه اصول اخلاقی آن ازسوی اخلاق سیاسی اشاره کرد.

### ج) از حیث احکام اولیه و ثانویه و حکومتی

فلسفه  
فقه سیاسی

در حالی که گستره فقه سیاسی در زمان قبض ید فقیهان عمدتاً محدود به احکام اولیه بوده است و در برخی موارد نیز فقیهان به اقتضای احکام ثانویه، احکامی را مدنظر قرار می‌داده‌اند، در زمان بسط ید و حاکمیت سیاسی فقیهان گستره‌ای فراخ‌تر یافته و احکام حکومتی را هم در بر گرفته است، زیرا احکام حکومتی به عنوان احکامی که در عصر حاضر ازسوی فقیه جامع‌الشرایط صادر شده است و از آن با تعبیری چون «حکم الحاکم»، «ما رآه الوالی» و «ما رآه الامام» یا «احکام سلطانیه» یاد می‌شود، دسته‌ای از احکام جزئی و اجرایی هستند که از جانب معصومان علیهم‌السلام و نائبان آنان در منصب حکومت و به منظور اجرای احکام کلی الهی صادر می‌شود (جمعی از محققین، ۱۳۸۹، ۱۰۸).

هم‌طراز احکام حکومتی با احکام اولی در توسعه گستره فقه مرهون ادله اطاعت از حاکم اسلامی در احکام صادره است. بر اساس این منطق، نه فقط اطاعت از ولی فقیه برای توده مردم لازم است، بلکه سایر فقیهان نیز باید ضمن التزام به اوامر و نواهی ولی فقیه، اداره مطلوب و کارآمد نظام اسلامی را تضمین نمایند.

## د) از حیث حکم شرعی و تبدیل آن به قانون

فقیهان در زمان‌های گذشته دارای اقتدار سیاسی نبودند و اداره امور جامعه را برعهده نداشتند، بنابراین عمده مواردی که به آن‌ها مراجعه می‌شد، پاسخ به پرسش‌های مؤمنان و رفع نیازهایشان بود، ولی پس از استقرار جمهوری اسلامی ایران، نه فقط مخاطب فقیهان توسعه یافت، بلکه با توجه به رهبری سیاسی ولی فقیه، نوع رابطه مردم با فقیه از ارتباط میان مقلد و مجتهد، به رابطه شهروندان و حاکم سیاسی توسعه یافت. براساس شرایط جدید، ضمن این که احکام شرع به‌عنوان محور اداره جامعه اسلامی باید تبدیل به قانون شود و ضمانت اجرایی بیابد، احکام دینی به مؤمنان اختصاص ندارد، بلکه همه شهروندان جامعه اسلامی را شامل می‌شود. بدیهی است تبدیل فقه به قانون باید با محوریت فقه حکومتی مدنظر قرار بگیرد.

تأکید بر تبدیل احکام فقهی به قانون الزامی در فرایند اداره جمهوری اسلامی ایران و توسعه نیافتن فقه شیعه در برخی کشورهای دیگر، بلکه فقه سایر مذاهب در برخی کشورهای اسلامی موجب شده است ایران تنها کشوری باشد که بسط فقه سیاسی در آن در راستای تبدیل احکام فقهی به قانون فراگیر و جامع یک نظام سیاسی صورت پذیرد. فارغ از این که در عمده نظام‌های سیاسی، قوانین اساسی و جزئی کشور به‌خاطر استناد آن قوانین به منتخبان مردم الزام آور تلقی می‌شوند، در نظام اسلامی علاوه بر این که قوانین به منتخبان مردم مستند است، از دو سوی دیگر، الزام آور محسوب می‌شوند: از یک سو این قوانین مبتنی بر احکام شرعی و منطبق بر فتاوی فقیهان است و از سوی دیگر، نظام اسلامی تحت اشراف و مدیریت ولی فقیه قرار دارد. از آن جا که هم تبعیت از احکام اسلامی لازم‌الاجرا است و هم اطاعت از فرامین ولایت فقیه لازم محسوب می‌شود، شهروندان جامعه اسلامی باید به‌طریق اولی تن به قوانین نظام اسلامی بدهند و دستورات ولی فقیه را تمکین نمایند (ایزدهی، ۱۴۰۰، ۱۲۷).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۹۲

## نتیجه‌گیری

فقه سیاسی که در گذشته همواره بخشی از حجم مباحث فقه را به خود اختصاص می‌داد، به آن علت که زیست محیط فضای جامعه، مقتضی تقیه و خوف

از سلاطین جائز بود و شیعیان در جایگاه اقلیت قرار داشتند، همواره رویکرد فردمحور داشته‌است و پاسخ به مشکلات زندگی فردی مؤمنان را مدنظر قرار می‌داده‌است، ولی با تغییر فضای سیاسی جامعه و توسعه اقتدار فقیهان و استقرار جمهوری اسلامی ایران، مقتضی توسعه کمی و کیفی فقه سیاسی شد. گرایش مطالعاتی که فلسفه فقه سیاسی را مورد توجه قرار می‌دهد، مستلزم ارائه تعریف، موضوع، متعلق و مسائل متمایز و متفاوت و مستقلى از فقه سیاسی نسبت به سایر گرایش‌های فقهی است و بازنمایی ماهیت فقه سیاسی و توسعه و تضییق آن در ادوار مختلف را مورد تحقیق و بررسی قرار می‌دهد.

با عنایت به این که توسعه فقه سیاسی در گرو زیست‌بوم سیاسی و حکومتی است و سطح انتظار متفاوت از فقه در گونه قرائت از فقه سیاسی موثر است، بلکه توسعه این گرایش فقهی مرهون نوع نگرش و روش‌شناسی متمایز و متناسب با حجم مسائل و اقتضانات مسائل سیاسی است، بنابراین به همان نسبت که در فضای زیست‌بوم تقیه، رویکرد فقه سیاسی حداقلی مطلوب است، در زمان حاکمیت سیاسی مبتنی بر اقتدار فقیهان باید رویکرد حداکثری به فقه سیاسی حاکم شود، در غیر این صورت، فقه رویکردی غیر روزآمد خواهد داشت که از کارایی مناسبی برخوردار نیست. این امر مقتضی شاخص‌هایی برای فقه سیاسی در عصر حاضر است که آن را از فقه اعصار گذشته متمایز می‌کند و الزاماتی برای آن در نظر می‌گیرد:

۱. فقه سیاسی در عصر حاضر به پرسش‌ها و نیازهای مکلفان و مؤمنان محدود نیست، بلکه همه باید شهروندان جامعه را مدنظر قرار دهد.
۲. فقه سیاسی علاوه بر افراد جامعه، برای حکومت و جامعه نیز هویت مستقل قائل شود و نه فقط باید نیازهای آن را در کنار نیازهای افراد مدنظر قرار بدهد، بلکه نیازهای حکومت و جامعه را بر نیازهای فردی مقدم دارد.
۳. فقه سیاسی مجموعه مسائل سیاسی قرارگرفته در کنار هم نیست، بلکه باید به‌مثابه شبکه‌ای منسجم و به‌هم‌پیوسته بوده و قالبی نظام‌واره لحاظ شود.
۴. فقه سیاسی گستره نظریه‌پردازی درخصوص مسائل کلان جامعه و حکومت را فروگذار نمی‌کند بلکه با عنایت به نظام‌واره بودن فقه سیاسی در استنباط مسائل

سیاسی، علاوه بر ادله فقهی هر مسئله جایگاه و ارتباط آن با خرده نظام‌ها، بلکه کلان نظام را نیز در نظر می‌گیرد.

۵. عرصه‌های تبعدی در فقه سیاسی کمتر از سایر عرصه‌های فقه است. از این رو در استنباط احکام و نظریه‌های شریعت باید گستره فراختری برای عقل، عرف و بنای عقلا لحاظ شود.

### منابع

۱. ایزدهی، سید سجاد. (۱۳۹۲). نقد نگرش‌های حداقلی در فقه سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم و اندیشه اسلامی.
۲. ایزدهی، سید سجاد. (۱۳۹۴). ماهیت فقه سیاسی، فصلنامه حقوق اسلامی، ۱۲ (۴۴)، ۱۵۳-۱۷۷.
۳. ایزدهی، سید سجاد. (۱۴۰۰). فلسفه فقه سیاسی از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. جمعی از محققین. (۱۳۸۹). فرهنگ‌نامه اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۴). کلمه حول الفقه و تطور. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۶. حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۳۶۱). الفقه السیاسة. قم: دار الایمان.
۷. حقیقت، سید صادق. (۱۳۷۶). ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی. فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۳.
۸. خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۷۱). پیام به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. پایگاه اطلاع‌رسانی حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای. بازیابی شده در ۲۵ شهریور ۱۴۰۰، از <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=2642>
۹. خمینی روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۱۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). قصه آریاب معرفت. تهران: نشر صراط.
۱۱. شبیری زنجانی، موسی. (بی‌تا). الفقه علی آراء فقهاء الاسلام. بی‌جا: بی‌نا.
۱۲. شهید اول، محمد بن مکی العاملی. (۱۴۱۹ق). ذکر الشیعة فی احکام الشریعة. قم: مؤسسه آل‌البتین رحمته‌الله علیه لإحياء التراث.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۹۴

۱۳. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد العاملی. (۱۴۰۹ق). **حقائق الایمان**. قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۱۴. صافی، لطف‌الله. (۱۴۰۴ق). **مجموعه الرسائل**. قم: نشر امام مهدی عجله تعالی فرجه الشریف.
۱۵. صدر، سید محمدباقر. (۱۳۵۹). **همراه با تحول اجتهاد**. ترجمه اکبر ثبوت. تهران: نشر روزبه.
۱۶. صدرا، علیرضا. (۱۳۸۰). **فلسفه فقه سیاسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی**. فصلنامه علوم سیاسی، ۴ (۱۳)، ۵۸-۳۶.
۱۷. ضیائی فر، سعید. (۱۳۸۷). **ضرورت تدوین فلسفه فقه سیاسی**، فصلنامه فقه، ۱۵ (۵۸)، ۲۱-۱۲.
۱۸. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۶). **فقه سیاسی**. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. عمید زنجانی، عباسعلی. تأملی در فقه سیاسی شیعه. (بهار ۱۳۷۸). **فصلنامه علوم سیاسی**، شماره ۴. ۳۲-۶.
۲۰. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۵). **نظام سیاسی اسلام**. فصلنامه حکومت اسلامی، پاییز (۱)، ۴۹-۸.
۲۱. فارابی، ابونصر محمد. (۱۹۳۱م). **احصاء العلوم**. تصحیح محمد عثمان امین. مصر: مطبعة السعادة.
۲۲. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۱ق). **مفاتیح الشرایع**. قم: مطبعة خیام.
۲۳. گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵). **تاریخ فقه و فقهها**. تهران: انتشارات سمت.
۲۴. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). **دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه**. قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۲۵. مهریزی، مهدی. (۱۳۷۶) **فقه حکومتی**. فصلنامه نقد و نظر، ۳ (۱۲)، ۱۴۱-۱۶۵.
۲۶. نراقی، ملا احمد. (۱۴۱۷). **عوائد الایام**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۲۷. یوسفی راد، مرتضی. (۱۳۹۲). **مقایسه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی**. فصلنامه سیاست متعالیه، ۱ (۲)، ۱۱۸-۱۰۳.

## References

1. al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). 1998/1419. *Ḍhikrā al-Shī‘a fī Ahkām al-Shar‘a*. Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt li Ihya‘ al-Turāth.
2. al-‘Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn ‘Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1988/1409. *Ḥaqā‘iq al-Īmān*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Najafī.
3. Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad. 1931. *Iḥṣā’ al-‘Ulūm*. Edited by Muḥammad ‘Uthmān Amīn. Egypt: Maṭba‘at al-Sa‘ādah.
4. al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin. 1981/1401. *Mafūṭh al-Sharā‘i*. Qom: Maṭba‘at al-Khayyām.
5. al-Ḥusaynī al-Khāmina’ī, al-Sayyid ‘Alī. 1982/1361. *His statements in an interview with Kayhan newspaper on September 25, 1982*.
6. al-Ḥusaynī al-Khāmina’ī, al-Sayyid ‘Alī. 1987/1366. *His statements on Friday Prayer on April 22, 1987*.
7. al-Ḥusaynī al-Khāmina’ī, al-Sayyid ‘Alī. 1992/1371. *His Letter to Society of Seminary Teachers of Qom*. Taken from: <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=2642>
8. al-Ḥusaynī al-Khāmina’ī, al-Sayyid ‘Alī. *Dars al-Khūrij al-Makāsib al-Muḥarramah*, 2014-11-30.
9. al-Ḥusaynī al-Khāmina’ī, al-Sayyid ‘Alī. *His Statement on World Summit of Ulama and Islamic Awakening* on April 29, 2013.
10. al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, al-Sayyid Muḥammad. 1982/1361. *Al-Fiqh al-Sīyāsī*. Qom: Dār al-Īmān.
11. Al-Muntazirī, Ḥusayn ‘Alī. 1988/1409. *Dirāsāt fī Wilāyat al-Faqīh wa Fiqh al-Dawlat al-Islāmīyah*. Qom: al-Markaz al-‘Ālimī lil Dirāsāt al-Islāmīyah.
12. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1999/1378. *Ṣaḥīfah al-Imām al-Khumaynī*. Tehran: Mu‘assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
13. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Maḥdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1996/1417. *‘Awā‘id al-Ayyām fī Bayān Qawā‘id al-Ahkām*. Qom: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī.
14. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1980/1359. *Hamrḥ bā Tahawwul-i Ijtihād*. Translated by Akbar Thubūt. Tehran: Nashr-i Rūzbeh.
15. Al-Ṣāfi Gulpāygānī, Luṭfullāh. 1983/1404. *Majmūat al-Rasā‘il*. Qom: Nashr Imām al-Mahdī.
16. ‘Amīd Zanjāni, ‘Abbās ‘alī. 1987/1366. *Fiqh Sīyāsī*. Tehran: Intishārāt Amīr Kabīr.



17. ‘Amīd Zanjāni, ‘Abbās‘alī. 1996/1375. *Nizām-i Sīyāsī-yi Islām*, Falsafih-yi Ḥukūmat-i Islām, No.4.
18. Dīyā‘ī Far, Sa‘īd. 2008/1387. *Ḍarūrat-i Tadwīn-i Falsafih-yi Fiqh Sīyāsī*, Faṣlnāmih-yi Fiqh, 15 (58), 12-21.
19. Gurjī, Abulqāsim. 1996/1375. *Tārīkh-i Fiqh wa Fuqahā*. Tehran: Intishārāt-i Samt.
20. Haqīqat, Sayyid Ṣadiq. 1997/1376. *Irtibāt-i Fiqh-i Sīyāsī*. Faṣlnāmih-yi Ḥukūmat-i Islāmī, No.3.
21. Īzādī, Sayyid Sajjad. 2013/1392. *Naqd-i Nigarish-hāyi Ḥadīaqaḥ dar Fiqh-i Sīyāsī*. Qom: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm wa Farhang-i Islāmī.
22. Īzādī, Sayyid Sajjad. 2015/1394. *Māhīyat-i Fiqh-i Sīyāsī*. Faṣlnāmih-yi Ḥuqūq-i Islāmī, 12 (44), 153-177.
23. Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. 1985/1384. *Kalamat Ḥawl al-Fiqh wa Taṭawwurih*. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
24. Mahrīzī, Mahdī. 1997/1376. *Fiqh-i Ḥukūmatī*. Faṣlnāmih-yi Naqd wa Naẓar, 3 (12), 141-165.
25. Ṣadrā, ‘Alīrīdā. 2001/1380. *Falsafih-yi Fiqh-i Sīyāsī az Dūdgāh-i Falāsafih-yi Islāmī*. Faṣlnāmih-yi ‘Ulūm-i Sītāsī, 4 (13), 36-58.
26. Shubīyri Zanjāni, Sayyid Mūsā. n.d. *al-Fiqh ‘Alā Ārā’ Fuqhā al-Islām*.
27. Some of Researchers. 2010/1389. *Farhangnāmih-yi Uṣūl Fiqh*. Qom: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm wa Farhang-i Islāmī.
28. Surūsh, ‘Abd al-Karīm. 1994/1373. *Qīshiyi Arbāb-i Ma‘rifat*. Tehran: Nashr-i Ṣirāṭ.
29. Yūsūfī Rād, Murtaḍā. 2013/1392. *Muqāyisih-yi Falsafih-yi Sīyāsī wa Fiqh-i Sīyāsī*. Faṣlnāmih-yi Sīyāsī-i Muta‘āliyah, 1 (2), 103-118.



## **The Structure of Civilizational Fiqh<sup>1</sup>**

**Abdolhamid Vaseti**

Faculty member of Mo'asseseh-ye Moṭāle'āt-e Rāhbordī 'Ulūm va Ma'āref-e Eslāmī  
Mashhad- Iran; hvaseti@yahoo.com

**Mohammadhassan AliAbadi**

Faculty member of Mo'asseseh-ye Moṭāle'āt-e Rāhbordī 'Ulūm va Ma'āref-e Eslāmī  
Mashhad and a member of the Manteq-e Fahm-e Dīn Group of Research Centre for  
Culture and Thought-Iran; (Corresponding Author); m.hasan.aliabadi@gmail.com

Receiving Date: 2019-09-28; Approval Date: 2020-05-31

### *Abstract*

The science of fiqh (jurisprudence) is responsible for determining the practical and behavioral duties of the mukallaf (the one charged with a duty). This science, which has dealt more with individual behaviours of the mukallaf, has seen various internal structures throughout the history of fiqh and fiqāhat (jurisprudential expertise). If it is necessary for fiqh to enter the stage of systematization and to undertake the production of structures, systems and processes necessary for the administration of society, it certainly needs a structure

---

1 . Vaseti -A; (2021); " The Structure of Civilizational Fiqh "; *Jostar\_ Hay Fiqhi va Usuli*; Vol: 7 ; No: 25 ; Page: 99-131 ; Doi: 10.22034/jrj. 2020.55629. 1841

**Copyright** © 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

appropriate to this mission. After studying the preliminary issues, the concepts of the issue and structure, and tabwīb (classification) of fiqh throughout the history of fiqāhat, this research has obtained the classification index. In conclusion, the requirements for achieving the desired structure of civilizational fiqh has discussed along with issues such as foresight in classification, the network of issues and human issues and their network needs, the role of the structure of humanities in the classification of fiqh, the systematization of fiqh, and the role of civilizational structures and processes in the structure of fiqh. Using some narrations and aforementioned issues, an initial proposal has presented. As a result, the desired structure of fiqh should cover all the infrastructures, macro-systems, subsystems and processes related to the realization of Islamic civilization. The main mission of civilizational fiqh is to deduce the processes of managing society in all civilized systems therefore, its structure needs to be built with the same criteria. According to the requirements of the structure of civilizational fiqh, this study has suggested that fiqh has eleven-part structure and consists of about forty macro systems for which the necessary processes are deduced from fiqh.

*Keywords:* classification of fiqh, civilizing attitude, desired structure of fiqh, chapters of civilizational fiqh, religious systematization, community management processes, systematization of fiqh.

## ساختار فقه تمدنی<sup>۱</sup>

عبدالحمید واسطی

دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه مشهد و استادیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

رایانامه: hvaseti@yahoo.com

محمدحسن علی آبادی

عضو هیئت علمی مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام مشهد (نویسنده مسئول)

رایانامه: m.hasan.aliabadi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۱

ساختار  
فقه تمدنی

### چکیده

علم فقه متکفل تعیین وظایف عملی و رفتاری مکلفان است. این علم که تا به حال بیشتر به رفتارهای فردی مکلف پرداخته است، در طول تاریخ فقه و فقاها، ساختارهای درونی مختلفی را به خود دیده است. اگر لازم است فقه وارد مرحله نظام سازی شود و تولید ساختارها، سیستم‌ها و فرایندهای لازم برای تصدی اداره جامعه را به عهده گیرد، قطعاً ساختاری متناسب با این مأموریت را نیز احتیاج دارد. در این تحقیق پس از بررسی مباحث مقدماتی، مفاهیم مسئله و ساختار و نیز تبویب فقه در تاریخ فقاها، شاخص تبویب مطلوب به دست آمده است. در پایان نیز الزامات دستیابی به ساختار مطلوب فقه تمدنی در ضمن مباحثی همچون آینده نگری در تبویب، شبکه موضوعات و مسائل بشری و شبکه نیازها، نقش ساختار علوم انسانی در تبویب فقه، نظام سازی و فقه و نیز نقش سازه های تمدنی و فرایندها در ساختار فقه بحث شده است و با استفاده از برخی روایات

۱. علی آبادی، محمدحسن. (۱۴۰۰). ساختار فقه تمدنی. فصلنامه علمی - پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی، ۷(۲۵)، صص: ۱۳۱-۹۹.

و مباحث پیش گفته، پیشنهادی اولیه عرضه شده است. در نتیجه، ساختار مطلوب فقه باید بتواند تمامی زیرساخت‌ها، کلان‌سیستم‌ها، زیرسیستم‌ها و فرایندهای مربوط به تحقق تمدن اسلامی را فراگیرد. مأموریت اصلی فقه تمدنی استنباط فرایندهای اداره جامعه در تمامی نظام‌های تمدنی است، از این‌رو ساختار آن نیز لازم است با همین معیار ساخته شود. در این تحقیق با توجه به الزامات ساختار فقه تمدنی، پیشنهاد می‌شود فقه دارای ساختاری یازده‌بخشی و متشکل از حدود چهل سیستم کلان باشد که فرایندهای لازم برای آن‌ها از فقه استنباط شود.

**کلیدواژه‌ها:** تبویب فقه، نگرش تمدن‌سازانه، ساختار مطلوب فقه، ابواب فقه تمدنی، نظام‌سازی دینی، فرایندهای اداره جامعه، فقه نظام‌ساز.

## مقدمه

### طرح مسئله

فقه برنامه رفتاری انسان در زندگی است و این برنامه هم شامل رفتارهای فردی می‌شود و هم رفتارهای اجتماعی و بلکه تمدنی را دربر می‌گیرد. به عبارت دیگر، فقه پاسخگوی تمامی نیازهای انسان در زندگی است. با این توضیح، وقتی با مسائل کلان زندگی و همچنین با مسائل جدیدی که برای بشر به وجود می‌آید مواجه می‌شویم و برای به دست آوردن نظر دین و فقه درباره آن‌ها به فقه مراجعه می‌کنیم، در ساختار فقه که قاعدتاً بایستی تمامی این مسائل را در خود جای دهد، محلی مناسب برای آن‌ها نمی‌یابیم، چراکه اولاً فقه موجود ما بیشتر فردی است و به وظایف اجتماعی و حکومتی (ساختاری) و مدیریت تمامی شئون زندگی، کمتر پرداخته است؛ ثانیاً ساختاری برای دربرگرفتن مسائل جدید ندارد و به خاطر همین جهت، فقها تمام مسائل جدید را به عنوان «مسائل مستحدثه» به ابواب فقهی ملحق می‌نمایند، با این‌که این عنوان، عنوانی حقیقی نیست که جامع انواع مسائل مختلف باشد.

برای رفع این مشکل باید ساختاری برای فقه ارائه شود که نه تنها مسائل مستحدثه فعلی در آن به صورت منطقی در باب مناسب خود قرار گیرد، بلکه با بینشی آینده‌نگرانه، مسائل احتمالی که در آینده به فقه عرضه می‌شود را نیز در خود جای

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۰۲

دهد و نیز با شامل شدن مسائل مختلف بشری، قابلیت دربرگرفتن احکام تمدنی برای ساختن جامعه طبق نظر اسلام را داشته باشد. برای این منظور لازم است ساختارها و تبویب‌های فقه از این منظر مورد ارزیابی قرار گرفته و چگونگی دستیابی به تبویب جدید با گرایش تمدنی مشخص شود.

هدف نهایی در این مقاله، ارائه پیشنهادها و ملاحظات برای دستیابی به ساختار فقه تمدنی است که قابلیت موارد فوق‌الذکر را داشته باشد.

سؤال اصلی این است که ساختار فقه چه نسبتی با تمدن‌سازی دارد و ساختار فقه با رویکرد تمدنی (فقهی که متکفل تولید سیستم‌ها و ساختارها و فرایندهای اداره جامعه است) چگونه باید باشد؟

براساس توضیحات فوق و با توجه به دیدگاه حداکثری به فقه و دین، در صورتی که ساختار فقه به گونه‌ای تنظیم نشود که تمامی مسائل بشر را دربرگیرد و قابلیت پاسخگویی به تمامی نیازهای خرد و کلان جامعه را داشته باشد، فقه اسلامی نه تنها در مقام اداره و مدیریت نظام جهانی موقعیت خود را در رقابت با مدل‌های بشری از دست خواهد داد، بلکه در حوزه فردی نیز به جایگاه بایسته خویش دست نخواهد یافت.

بنابراین تدوین و پایه‌گذاری «فقه تمدنی» از کارهای بسیار ضروری در حوزه‌های علمی است که ضرورت تبویب و ساختار جدید برای فقه را در پی دارد.

طرح محقق حلی در ابواب فقه گرچه در زمان خود طرحی نو و مفید بوده و به این خاطر اساس کتب فقهی قرار گرفته و موسوعات فقهیه بر آن نهج تنظیم شده‌است، ولی این طرح در این زمان کارایی لازم را ندارد، چرا که بین محتوا و ساختار و روش، ارتباط تنگاتنگ و معناداری وجود دارد و ساختار جدید و کارآمد بر روش و محتوای فقه تأثیرگذار است.

### پیشینه

بحث ساختار و تبویب فقه از ابتدای تکون علم فقه مورد عنایت بسیاری از فقها بوده‌است. در فقه شیعه نخستین تقسیم‌بندی صریح را در کتاب‌های مراسم سلار

دیلمی، ۱۴۰۴، ۲۸) و کافی أبو‌الصلاح حلبی (حلبی، ۱۴۰۳، ۱۰۹، ۱۱۰) می‌توان مشاهده کرد. شایع‌ترین تقسیم‌بندی مباحث فقه نزد فقهای شیعه، دسته‌بندی محقق حلی در شرایع (حلی، ۱۴۰۸، ۲/۱، ۲/۲) است که کتاب خود را در چهار بخش تدوین کرده است: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام. بعد از ایشان فقهای همچون شهید اول (عاملی، بی‌تا، ۳۳/۱-۳۹)، فیض کاشانی (کاشانی، بی‌تا، ۷/۱-۹، ۱۷۹/۲) و فاضل جواد (عاملی، ۱۴۱۹، ۸/۱۲) طرح‌های دیگری ارائه نمودند.

در دوران معاصر نیز برخی از محققین به تحقیق در این حوزه پرداخته و تقسیم‌بندی‌هایی را پیشنهاد نموده‌اند، مانند شهید مطهری<sup>۱</sup> (مطهری، بی‌تا، ۱۱۹/۲۰)، شهید صدر (صدر، ۱۴۰۳، ۱۳۲-۱۳۴)، و مقالات و کتاب‌هایی نیز نگاشته شده یا کتبی با ساختار جدیدی تدوین شده است (ر.ک: مشکینی، ۱۴۱۸، ۱۲؛ بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۹، ۵۵-۵۹؛ برجی، ۱۳۷۴، ۲۶۰؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۳، ۲۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ۴۵۲، ۴۵۳؛ اعرافی، ۱۳۹۱، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۴-۴۱۶؛ قوامی، ۱۳۹۲، ۶۲؛ هاشمی شاهرودی، ۲۵ فروردین ۱۳۹۳؛ جوادی آملی،<sup>۲</sup> ۱۳۹۱، ۳۶).

البته درباره فقه تمدنی شاید کاری درخور تا به حال انجام نشده است. گرچه نظر به مباحث اجتماعی و حکومتی در پیشینه ساختاری فقه وجود داشته و در تقسیم‌بندی فیض کاشانی و فقها و محققین معاصر برای این منظور تلاش‌هایی شده است، ولی مطالعه نیازهای اجتماعی و تمدنی و تحلیل نظام‌های کلان و روابط تشکیل دهنده آن‌ها برای دست‌یابی به ساختاری جامع، شاید در این تحقیق بدیع باشد.

## جستارهای

### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۰۴

۱. شهید شیخ مرتضی مطهری (۱۳۹۹ق) در کتاب آشنایی با علوم اسلامی (فقه)، گرچه در مقام ارائه پیشنهاد نیستند، ولی در ضمن بیان تنوع مسائل فقهی و گوناگونی موضوعات مطروحه در فقه، بیاناتی ایراد نموده‌اند که می‌توان تقسیمی براساس روابط انسانی از آن به‌دست آورد.

۲. تقسیم سه بخشی ایشان براساس نظمی مدیریتی و برای کل فقه است: مدیریت خویشتن، مدیریت خانواده، مدیریت اجتماع (شامل: احکام سیاسی، نظامی، فرهنگی اجتماعی و اقتصادی).

۳. کتاب مفاتیح‌الحیة گرچه کتابی فقهی به اصطلاح خاص خود نیست، ولی به رسالت کتب فقهی جامه عمل پوشانده است، چراکه کتاب دستورالعمل زندگی است و وظیفه انسان مسلمان را در تمام حوزه‌های فردی و اجتماعی بیان می‌کند. همچنین دید و نظری تمدنی در این کتاب وجود دارد و دارای ساختار و تبیینی بدیع است که می‌تواند در گسترش افق و زاویه دید محقق برای دستیابی به ساختار ایده‌آل فقه مفید باشد.



## محور اول: فقه و تمدن

### تعریف و رسالت فقه

«فقه» در لسان ائمه علیهم السلام در معنای لغوی خود یعنی ریزبینی و ادراک دقیق نه مطلق آگاهی و در معنای قرآنی یعنی ادراک دقیق و بصیرت در دین، استعمال شده است و فقیه به کسی اطلاق می شده است که در تمام مفاهیم دینی بصیرت و ادراک دقیق داشته است و در عمل هم آن‌ها را به کار بندد. ولی از زمان شافعی به بعد در اصطلاح جدید به کار رفت و به معنای «علم به احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی» استعمال و اصطلاح شد یعنی علم فقه تا آن زمان از کلام و اخلاق جدا نبود و از آن زمان به بعد در اصطلاح فعلی به کار رفت که تأییدی از روایات هم ندارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۳۶).

مسائل فقه ریشه در تمامی نیازهای بشر دارد، چراکه رفتارهای انسان تابعی از نیازهای اوست و فقه باید پاسخی برای آن‌ها داشته باشد. بنابراین به طور کلی می توان گفت که فقه به معنای شناخت دقیق و مستدل احکام و وظایفی است که به جنبه رفتاری انسان‌ها مرتبط است و در محورهای مختلف اعم از فردی و اجتماعی ظهور و بروز می کند.

ساختار  
فقه تمدنی

۱۰۵

### رویکردهای مختلف به فقه

اگرچه فقه تعریف مشخص و معینی دارد و رسالت و مأموریت آن معلوم است، ولی رویکردها و جهت گیری‌های مختلفی در آن وجود دارد. به طور عمده دو رویکرد کلی در فقه وجود دارد: اول رویکرد فردی و دوم رویکرد اجتماعی. در رویکرد فردی، فقه صرفاً وظایف افراد را معلوم می کند و حقوق و تکالیف آن‌ها را مشخص می نماید. اما در رویکرد دوم، فقه به مسائل اجتماعی نظر دارد و تنها تکالیف فرد را معین نمی کند. دقت و جست‌وجو در کلمات فقها در قرون اخیر، توجه آن‌ها به جنبه‌هایی از جهات اجتماعی فقه را می رساند.

این سخن معروف و پرمغز بنیان‌گذار کبیر انقلاب نیز دلیل همین رویکرد است: «فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است. هدف اساسی این

است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم و همه ترس استکبار از همین مسئله است که فقه و اجتهاد جنبه عینی و عملی پیدا کند و قدرت برخورد در مسلمانان به وجود آورد» (خمینی، بی‌تا، ۲۱/۲۸۹).

### تعاریف تمدن و تعریف مختار

در کتب لغت درباره تمدن این چنین آمده است: تخلقی به اخلاق اهل شهر و انتقال از خشونت و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت. انتظام شهر نمودن و اجتماع اهل حرفه. اقامت کردن در شهر. شهرنشینی. مجازاً تربیت و ادب (دهخدا، ۱۳۷۳، ماده «تمدن»).

همه فرهنگ‌های قدیم و جدید عربی برای واژه تمدن (حضارت) در یک معنا به هم می‌رسند. در این معنای مشترک، حضارت (تمدن، شهر آئینی) عکس بداوت (بادیه‌نشینی) است (سپهری، ۱۳۸۹، ۱۹).

ابن خلدون حضارت را یکی از مراحل زندگانی جامعه می‌داند که مرحله بداوت (بیابان‌گردی) آن را به کمال می‌رساند، زیرا حضارت غایت بداوت است (سپهری، ۱۳۸۹، ۲۱). تمدن ثمره تلاش بشر برای بالا بردن سطح زندگی مادی و معنوی انسان است. پس صفت جهانی فراگیر و گسترده‌ای در زمینه علوم، اختراعات، ابتکارات و سازمان‌های مختلف به خود می‌گیرد. در حالی که کارهای ادبی و هنری که از شهری به شهر دیگر تفاوت می‌کند، نشان نژاد، عصر و سرزمین را بر پیشانی دارد و فرهنگ را تشکیل می‌دهند (سپهری، ۱۳۸۹، ۲۵).

لوکاس و دورانت تمدن را این گونه تعریف کرده‌اند: تمدن پدیده‌ای به هم تنیده شده است که همه رویدادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی هنر و ادبیات را دربر می‌گیرد (لوکاس، ۱۳۸۲، ۱۶/۱). تمدن نظامی اجتماعی است که موجب تشریح دستاوردهای هنری شده و دست به ابداع و خلاقیت می‌زند و نظامی سیاسی است که اخلاق و قانون نگهدارنده آن است و نظامی اقتصادی است که با تداوم تولید و مبادله پایدار خواهد ماند (دورانت، ۱۳۳۷، ۱/۲۵۶).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۰۶

## تعریف مختار

با توجه به تعاریف متعدد، تمدن و کارکرد خاص آن می‌توان آن را این گونه تعریف کرد: تمدن شبکه‌ی پایدار ساختارها و سیستم‌های معرفتی و قانونی و فرهنگی در مقیاس جمعی است که به دنبال پاسخ‌گویی به کل هرم نیازهای انسان‌ها، چه فردی و چه گروهی است.

عناصر موجود در تعریف به ترتیب عبارت‌اند از:<sup>۱</sup>

۱. وجود سیستم و ساختار (غیر وابسته به افراد)؛
۲. وجود سه ابرسیستم معرفتی و نگرش‌ساز، قانونی و حقوق‌ساز و نیز فرهنگی و اخلاق‌ساز (عقلانیت تبلور یافته در سه حوزه)؛
۳. شبکه‌ای بودن این سه ابرسیستم و زیرسیستم‌های آن‌ها به شکل یک هرم به طوری که هویت واحد جمعی تولید کند؛
۴. تنظیم شبکه‌ی سیستمی برای فعال‌سازی فرایندها در مقیاس کلان و جمعی؛
۵. کارآمدی شبکه‌ی سیستمی برای رفع نیازهای حیاتی؛
۶. کارآمدی برای پاسخ‌دهی به نیازهای متوسط و متعالی (در هر می‌حداقل مانند هرم مازلو)؛
۷. کارآمدی برای پاسخ‌گویی موازی به کلیه‌ی لایه‌های هرم نیازها؛
۸. کارآمدی برای پاسخ‌گویی به نیاز تک‌تک افراد جامعه (از جنین در شکم مادر تا پیران فوتوب غیر قابل نگهداری و اموات).

ساختار  
فقه‌تمدنی

۱۰۷

## مؤلفه‌ها و سازه‌های تمدن

کلمه «سازه» بیشتر در صنعت معماری و ساختمان‌سازی کاربرد دارد. در کتاب لغت به معنای ساختار و ساختمان معنا شده است (معین، ۱۳۶۴). واژنامه آکسفورد آن را ارتباط بین عناصر یک شیء، کیفیت سازماندهی شده، ساختمان یا هر شیء ساخته‌شده از چندین قسمت یا الگو و یا روابط بین اجزای یک گروه که بر اثر مشاهده قابل تشخیص است، تعریف کرده است (عالمی، ۱۳۹۵، ۱۲۷).

۱. برای اطلاع بیشتر ر. ک: پایگاه اطلاعاتی علم دینی و تمدن‌سازی، مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.

بنابراین، سازه یا الگو یا روابط بین اجزای یک پدیده، چهارچوب، محورها، ستون‌ها و پایه‌های یک پدیده است که دارای ارتباط خاصی با یکدیگر هستند تا کل پدیده را شکل دهند و زمینه و مرزهای فعالیت آن باشند.

آنچه تمدن را تشکیل می‌دهد، تعدادی از نظام‌های اجتماعی همچون نظام اقتصادی، نظام حقوقی، نظام تربیتی، نظام عبادی و همین‌طور نظام سیاسی است.

مؤلفه‌های تمدن را می‌توان این‌چنین نیز برشمرد: سرزمین با تعیین مرز دارای محیط زیستی متوسط برای زیست، منابع اولیه‌ی مایحتاج بشری، جمعیت، آگاهی و علم نسبت به جهان انسان‌زندگی، آگاهی و علم نسبت به روش رفع نیاز، زبان برای برقراری ارتباط، قانون و اخلاق برای پایداری روابط و فعالیت‌ها در سه حیطه‌ی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی (علی‌آبادی، ۱۳۹۴، ۱۲/۶۸۹۳).

### تعریف «فقه تمدنی»

پس از آن که مراد از فقه و تمدن و سازه‌های تمدنی مشخص شد، می‌گوییم فقه به‌عنوان یک دانش با ماهیتی تجویزی عبارت است از: علم به احکام شرعیة عملیه که از راه ادله تفصیلیه به‌دست آید «الفقه هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة العملیة المكتسبة عن أدلتها التفصیلیة بالاستدلال» (حلی، ۱۳۸۷، ۲۶۴).

موضوع فقه افعال مکلفان است و به تعبیر دیگر، رفتارهای مکلفان. دو عنصر رفتار و مکلف نقش اساسی در دانش فقه دارد. فقه دانشی است که درصدد است حکم شرعی (تکلیفی و وضعی) رفتارهای اختیاری مکلفان را در همه‌گونه‌های رفتاری تعیین کند. بنابراین بر مبنای جامعیت شریعت، همه‌رفتارهای جوارحی و جوانحی و نیز فردی و اجتماعی در گستره فقه قرار می‌گیرد.

فقه موجود بیشتر فقهی فردی و در مقیاس خرد است و به مسائل در مقیاس کلان کمتر پرداخته است و همچنین ساختار آن متناسب با تنظیم زندگی فردی است و یک برنامه‌نویس در مقیاس کلان کشوری مانند برنامه‌های توسعه و پیشرفت پنج‌ساله، از رساله توضیح المسائل نمی‌تواند ماده برنامه‌ای را برای تدوین در برنامه‌های کشوری بیابد. اگر دینی بخواهد جهانی باشد و برای کل بشریت تا انتهای دنیا برنامه زندگی متعالی بدهد،

براساس پیش فرض حداکثری بودن دین باید فرایندهای بهینه تمدنی را تعریف کند. بنابراین اگر تمدن‌سازی عبارت است از ساختارسازی و نظام‌سازی شبکه‌ای، و اگر سیستم و نظام مجموعه اجزای مرتبط با یکدیگر برای ایجاد یک هدف است و جوهره نظام و سیستم همان روابط بین اجزا است، آنگاه نظام‌سازی یعنی تولید ارتباطات تنظیم‌شده برای ایجاد یک برآیند، و این به معنای فرایندسازی است.

در حقیقت، نظام‌سازی یعنی تعیین ورودی سیستم و تعیین خروجی سیستم و تعیین مرحله پردازش (چه ارتباطاتی بین متغیرها صورت گیرد تا منجر به برآیند شود). در نتیجه، فرایندها اصلی‌ترین مؤلفه در تمدن‌سازی هستند.

بر این اساس می‌توان گفت فقه تمدنی یعنی تعیین حکم فرایندها در مقیاس جامعه‌سازی. به عبارت دیگر، فقه تمدنی تعیین حکم ساختارها و فرایندهای جامعه‌سازی است.

بنابراین باید از فقه فردی عبور کرد و در موضوع فقه گسترش ایجاد نمود. به این معنا که فقه فقط افعال مکلفان را شامل نمی‌شود، بلکه در مقیاس جامعه‌سازی و تمدن‌سازی، به بیان نظام‌ها و فرایندهای اداره جامعه می‌پردازد و مراد از حکم شرعی در تعریف فقه نیز تمامی دستورات خداوند برای تنظیم زندگی است. همان‌گونه که شهید صدر گفته‌است: «الحکم الشرعی هو التشریح الصادر من اللّٰه تعالیٰ لتنظیم حیاة الانسان؛ حکم شرعی تشریح صادر از خداوند تعالیٰ برای تنظیم زندگی انسان است» (صدر، ۱۴۰۰ق، ۱/۶۱). این تنظیم زندگی هم شامل رفتارهای فردی می‌شود و هم شامل نظام‌ها و فرایندهایی که زندگی در جامعه و حکومت متوقف بر آنهاست. از این رو هر باب فقهی عبارت است از: فرایند و جریانی لازم برای زندگی و ساختار فقه تمدنی در بردارنده نظام‌ها و فرایندهای کلان و خرد اداره فرد و جامعه است.

### محور دوم: تقسیم‌بندی‌های مشهور فقه

#### تقسیم‌بندی و ساختار علوم

کاربرد تقسیم بیشتر در تدوین علوم و فنون جلوه می‌کند، زیرا با کمک تقسیم و دسته‌بندی است که علمی باب‌بندی و فصل‌بندی می‌شود و مسائل آن از هم جدا

می‌شود. به این ترتیب، محقق می‌تواند به راحتی هر مسئله و قضیه‌ای را که می‌یابد در باب خود قرار دهد یا به راحتی مسائلی را که دنبال می‌کند بیابد، بلکه باید گفت: علم جز با تقسیم به باب‌ها، فصل‌ها، مسائل و احکام خاص خود، علم نخواهد بود. هرچه تقسیم و دسته‌بندی مسائل علمی دقیق‌تر و فنی‌تر انجام گیرد، مطالب آن انسجام بیشتری پیدا می‌کند و هرچه دسته‌بندی ریزتر و جزئی‌تر باشد، بحث‌های آن علم رشد و گسترش بیشتری می‌یابد (برجی، ۱۳۷۴، ۲۴۲).

ساخت و ساختار در لغت، به معنای شکل و فرم، پیکره و استخوان‌بندی و نیز شیوه و اسلوب آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ۶۳۷/۸؛ انوشه، ۱۳۷۶، ۷۷۱/۲).

ساختار علم در اصطلاح، شیوه آرایش و روش ساماندهی مسائل یک علم براساس ارتباط معقول و منسجم میان آن‌ها برای دستیابی به اهداف آن علم است (آصف‌آگاه، ۱۳۹۲، ۱۱۷).

درواقع ارائه یک تقسیم‌بندی خوب به منزله ارائه آدرس‌های دقیق برای جست‌وجوی مباحث آن علم است و این کار با توسعه دامنه مباحث هر علم، روزبه‌روز اهمیت خود را بیشتر نشان می‌دهد. از این رو می‌بینیم که تهذیب و تنقیح مسائل هر علم و رشد کمی و کیفی مباحث آن، ملازم با طرح قالب‌های جدید و ارائه هندسه کامل‌تری از مضمون و محتوای آن علم است (اسلامی، ۱۳۸۹، ۲۱۰).

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰  
۱۱۰

### تبویب‌های مختلف در تاریخ فقه

حداقل چهار دوره را می‌توان در تطور تاریخی تبویب فقه در کتب فقهی شیعه برشمرد.

**دوره اول:** دوره ابداع تبویب برای کتب فقه منصوص و متلقاة عن المعصومین علیهم‌السلام است که تقریباً هم زمان با تبویب احادیث و کتب روایی صورت گرفته است. تبویب در این دوره بسیار بسیط است و به این صورت است که گردآوری متن روایاتی حول یک موضوع و مسئله خاص وارد شده بوده است. معیارها یا ملاک‌های اجتهادی در این دوره به چشم نمی‌خورد. کتاب‌هایی همچون فقه‌الرضا علیه‌السلام، المقنع، الهدایة فی الاصول و الفروع، المقنعة و نیز جمل العلم و

العمل را می‌توان از مهم‌ترین کتب این دوره نام برد.

**دوره دوم:** دوره طرح‌ریزی فعال برای فقه تفریعی و اجتهادی است. در این دوره فقه به شکل علمی پایه‌ریزی شد و فقها با کمک معیارهای منطقی و درون‌فقهی و فلسفه‌فقهی به ساماندهی و تنظیم و تبویب مسائل فقهی پرداختند. این دوره از جناب سلار در کتاب المراسم آغاز و به محقق حلی در کتاب شرایع الاسلام خاتمه می‌یابد. ابوصلاح حلبی در الکافی فی الفقه، شیخ طوسی در المبسوط و قاضی ابن‌براج در المهذب از فقهای عالی‌مقدار این دوره هستند که کوشیدند طرحی نو در تبویب فقه دراندازند.

**دوره سوم:** دوره رکود طرح‌بندی فقه است. با مقبولیت عام یافتن طرح محقق حلی، فقهای بعد از ایشان بدون بحث و بررسی و حتی اشاره‌ای به ساختار فقه، کتب خود را براساس این طرح پیکربندی نمودند. حتی شهید اول که خود در کتاب القواعد و الفوائد به بحث و بررسی ساختار فقه می‌پردازد و طرحی نو پیشنهاد می‌کند، عملاً در کتب فقهی خود از طرح محقق حلی پیروی می‌نماید.

ساختار  
فقه‌تمدنی

**دوره چهارم:** دوره ابداع طرح‌هایی پیشنهادی است که عمدتاً یا جامعه عمل پوشیده است یا فقط در کتب پیشنهاددهنده اجرایی شده است. مرحوم ملامحسن فیض کاشانی در مفاتیح الشرایع، سید جواد عاملی در مفتاح الکرامه، شهید مطهری در آشنای با علوم اسلامی<sup>۱</sup> و شهید صدر در الفتاوی الواضحة مهم‌ترین فقها و نظریه‌پردازان این دوره‌اند.

بررسی طرح‌های این چهار اسطوانه علم و فقاها، بر لزوم ورود فقه به مباحث اجتماعی دلالتی آشکار دارد، چرا که فیض کاشانی شاخه سیاست را وارد ساختار فقه نموده است.<sup>۲</sup> صاحب مفتاح نیز با معیار مقاصد شریعت به مباحث اصلاح جامعه نظر افکنده است. جایگاه مباحث اجتماعی و تمدنی در کلمات شهید صدر و شهید مطهری در بحث ساختار فقه نیز نیازی به توضیح ندارد.

۱. در پیشینه بحث، گذشت.

۲. ایشان ذیل شاخه سیاست، مباحث حسبه، حدود، افتاء، گرفتن اشیای پیداشده، دفاع، قصاص و دیات را قرار داده است که همگی مباحثی اجتماعی هستند.

با توجه به مشکلاتی که در ساختارسازی و تبویب فقه وجود دارد، گرچه بیشتر طرح‌های صاحب‌نظران معاصر که در پیشینه بحث به آن‌ها اشاره شد، نواقص و مشکلات طرح‌های قبلی را کمتر دارد ولی هنوز هم در ساختار و تبویب فقه نگاه فقه فردی حاکم بوده است، نه نگاه فقه حکومتی و تمدنی.<sup>۱</sup>

### محور سوم: الزامات ساختار فقه با رویکرد تمدنی

اصلی‌ترین سؤال این قسمت آن است که چگونه می‌توان به ساختاری جامع دست یافت که هیچ‌یک از نواقص طرح‌های موجود را نداشته و همچنین در راستای رویکرد تمدنی به فقه باشد؟ چه طرقتی برای دستیابی به هدف ساختار فقه تمدن‌ساز وجود دارد؟

برای یافتن پاسخ سؤال فوق، حداقل شش امر باید بررسی و برآیند آن‌ها در تدوین طرح جامع و تمدنی مورد استفاده قرار گیرد.

### ۱. آینده‌نگری در ساختار

یکی از مهم‌ترین متغیرهایی که در ساختار فقه تمدنی باید لحاظ شود، آینده‌نگر بودن ساختار فقه است. فقهی که تحولات آینده را رصد کرده باشد و درصدد پاسخگویی به مسائلی باشد که در آینده به آن عرضه می‌شود، فقهی جامع و مطلوب خواهد بود. اگر طرح تبویب فقه صرفاً برای مسائل موجود، هرچند مسائل مستحدثه باشد، قطعاً در آینده نیز مسائلی به وجود خواهد آمد که از ساختار فقه بیرون خواهد بود.

بنابراین همان‌گونه که وظیفه شرعی فقیه آن است که مشکلات زمانه خویش و واقعیات زندگی فعلی جامعه خود را حل کند و درصدد اصلاح و پاسخگویی به نیازهای روزمره مردم باشد چرا که او حافظ شریعت و امانتدار این نعمت الهی است،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۱۲

۱. اگر «فقه حکومتی» را به معنای عام یعنی فقهی که به مسائل کلان اداره جامعه با تمام نظام‌ها و فرایندهای لازم می‌پردازد معنا کنیم، با «فقه تمدنی» مترادف است، ولی چون در تمدن نگاه کلان به تمامی نظام‌ها بیشتر نمود دارد، به نظر می‌رسد استفاده از اصطلاح «فقه تمدنی» مناسب‌تر باشد.



همین طور وظیفه اقتضا می کند که اشراف بر آینده نیز پیدا کند و اوضاع را رصد و پیش بینی نماید تا بتواند در فضای رقابت تمدنی، زمام مدیریت را به دست گیرد و هر آنچه برای رویارویی با وقایع و حوادث آینده لازم است آماده سازد. اگر سرگذشت فقه در آینده مطالعه نشود، طبعاً در فضای تاریکی وارد صحنه می شود که ممکن است محتواهای عمیق خودش را نتواند به جامعه ارائه کند و نفوذ و حضور مؤثری در آن بیابد (کرمی و کشاورزی، ۱۳۹۳، ۸۰).

## ۲. شبکه موضوعات و مسائل بشری و شبکه نیازها

اگر دین مبین اسلام توانایی پاسخگویی به تمام نیازهای بشری را دارد و اگر خصلت و شاخصه اصلی آن تمدن سازی است و تمدن وقتی شکل می پذیرد که اجتماع بشری به صورت جمعی و بدون وابستگی به افراد یا شرایط خاص، پاسخ به کلیه لایه های نیاز را پوشش بدهد و ساختار و فرایندهایی برای ارضای کلیه لایه های نیاز تعریف کند و آن را به صورت مستمر و فعال نگاه دارد، پس چاره ای نیست از این که شبکه موضوعات و مسائل بشری که تابعی از شبکه نیازهاست استخراج شود. بر همین اساس، برای پی ریزی فقه تمدنی باید تمام موضوعات و مسائلی که به نحوی فقه باید به آن ها پردازد و پاسخگویی آن ها باشد، در نقشه ای ترسیم شود؛ ۱۱۳ نقشه ای که جامع موضوعات و مسائل خرد و کلانی است که انسان ها در زندگی خود به طور معمول، نسبت به آن ها واکنش دارند و اثرگذار در حرکت او هستند. البته این نقشه باید با دسته بندی و اولویت بندی و تعیین رابطه دسته های مختلف و سطوح متفاوت با یکدیگر توأم باشد.

با در دست داشتن سامانه مسائل (مسائل پیش رو و رصد مسائل آینده، اولویت مسائل، سلسله مراتب مسائل و ارتباطات مسائل) جهت گیری کلی و اجرایی در بازه برنامه ریزی کلان به صورت دقیق مشخص می شود و مسیر قدم به قدم یا الگوریتم حرکت به سمت تمدن سازی پایدار معلوم می شود. بدون در دست داشتن نقشه موضوعات و مسائل، اگر برنامه ریزی تمدنی، منجر به تمدن سازی شود، قطعاً ناپایدار و بی ثبات خواهد بود.

### ۳. نقش ساختار علوم انسانی در تبویب فقه

علوم انسانی علمی هستند که به فهم، توصیف و تبیین رفتارهای انسان در حیطه‌های فردی، جمعی، تاریخی، تمدنی و ماورایی می‌پردازند، بنابراین باید پاسخگوی نیازهای اساسی انسان در زمینه رفتارها باشد و از این جهت با علم فقه ارتباط نزدیک و معناداری دارد.

«علوم انسانی علمی است که به مطالعهٔ خصلت‌ها، ویژگی‌ها، فعالیت‌ها و رفتارهای انسان می‌پردازد. و معارفی است که موضوع تحقیق آن‌ها فعالیت‌های مختلف بشری است یعنی فعالیت‌هایی که متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این اشیا و آثار و نهادها و مناسبات ناشی از آن‌هاست» (باقری، ۱۳۸۵، ۵).

بر این اساس، شبکهٔ مسائل علوم انسانی، مجموعه مشکلات و نیازهایی هستند که انسان در زندگی خود در حیطه‌های فوق با آن‌ها مواجه بوده است و برای دستیابی به پاسخ آن‌ها تلاش کرده است. بنابراین دستیابی به این شبکهٔ مسائل، حجم عظیمی از نیازهای تمدنی را به تصویر می‌کشد که هر مکتب و هر تفکر تمدنی باید پاسخی متناسب با دستگاه معرفتی و حقوقی و فرهنگی خود برای آن‌ها داشته باشد. تحقق تمدن نوین اسلامی در صورتی امکان‌پذیر خواهد بود که عالمان دینی بتوانند پاسخ‌های اسلام به مسائل پیش‌روی علوم انسانی را از منابع دین استخراج کنند و راهبردهای عملیاتی نمودن و پیاده‌سازی آن را نیز به دست آورند.

باتوجه به این نکات، برای پی‌ریزی ساختاری برای فقه که پاسخگوی نیازهای تمدنی باشد، می‌توان از ساختار علوم انسانی بهره جست، چراکه دین مبین اسلام که داعیهٔ تمدن‌سازی دارد و بروز و ظهور تمدن‌سازی بیشتر در علم فقه نمایان است، ساختار فقه آن باید به صورتی باشد که بتواند تمام مسائل تمدنی و مسائل علوم انسانی را دربرگیرد. این فرایند منجر به تولید علوم انسانی اسلامی نیز خواهد شد، چراکه با کنار هم گذاشتن منطقی پاسخ‌ها به مجموعه مسائل عمدهٔ یک علم می‌توان یک رشته علمی تأسیس کرد که دارای اصول موضوعه، روش تحقیق مناسب، مسائل منضبط، پاسخ‌های موجّه، قدرت تعمیم و تولید مسائل و پاسخ‌های جدید باشد. این به معنای امکان تأسیس رشته‌های علوم انسانی براساس نظریات استخراج‌شده از دین است.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۱۴

#### ۴. نظام‌سازی و فقه

تمدن این جهانی از سیستم‌ها و نظام‌های به‌هم‌پیوسته و خرد و کلان تشکیل یافته‌است و اگر تمدنی بخواهد شکل بگیرد، بدون این سیستم‌های نگرشی، قانونی و فرهنگی امکان‌پذیر نخواهد بود. بنابراین جوهره تمدن ساختارها و سیستم‌های به‌هم‌پیوسته‌است و تمدن‌سازی به معنی ساختارسازی و نظام‌سازی است. از این رو باید با تکیه بر میراث سلف صالح و دانش پیشرفته و معقول بشری، نظام‌سازی دینی را آغاز نمود. البته در این رهگذر جمود و تحجر و نیز خودباختگی و سرسپردگی ظاهراً علمی، بزرگترین موانع راه ماست. قدم برداشتن در چنین مسیری در واقع تعبیر دیگری است از احیای تمدن اسلامی (نوی، ۱۳۷۵، ۳).

فقه موجود تاکنون نتوانسته‌است به استخراج نظام‌ها و سیستم‌های اداره جامعه مبادرت ورزد. بعد از انقلاب اسلامی و استقرار حکومت دینی در کشور، با این که انگیزه و عزم لازم برای استخراج نظام‌های گوناگون اجتماعی از فقه و دین وجود داشته و دارد، به محصولی درخور نرسیده‌ایم.

ساختار  
فقه‌تمدنی

#### ۵. نقش سازه‌های تمدنی و فرایندها در ساختار فقه

هر تمدنی متشکل از مجموعه‌ای از نظام‌های اجتماعی، همچون نظام اقتصادی، نظام حقوقی، نظام تربیتی، نظام عبادی و همین‌طور نظام سیاسی است و اساساً همین نظام‌ها هستند که تمامیت یک تمدن را شکل می‌دهند (مشکانی، ۱۳۹۰، ۱۵۲).

در سیستم‌ها فرایندها حرف اصلی را می‌زنند، چرا که برای تمدن‌سازی باید بر سیستم‌سازی و شبکه‌کردن سیستم‌ها متمرکز شد. از این رو جوهره تمدن ساختارها و سیستم‌هاست. سیستم‌سازی نیز متوقف بر تعریف فرایندهاست. فرایند یعنی تبیین روابط بین اجزا یا تعیین فعل و انفعالات لازم برای دستیابی به خروجی مطلوب. پس برای سیستم‌سازی باید بر فرایندهای حاصل از ارتباط عناصر سیستم متمرکز شد.

اگر بخواهیم تمدن‌سازی اسلام را فعال کنیم و فضای جهانی را به سوی پذیرش تمدن نوین اسلام به پیش ببریم، باید گفتمان و مطالبه تولید سیستم‌های تمدنی را

براساس فرایندها و معادلات ارتباطی تعریف شده توسط دین را فعال کنیم. درحقیقت اگر بخواهیم سیستم سازی کنیم، باید بعد از تعیین ورودی سیستم و خروجی سیستم به مرحله پردازش پردازیم و در این مرحله باید معلوم کنیم که چه ارتباطاتی بین متغیرها صورت گیرد تا منجر به برآیند شود. بنابراین برای تولید سیستم‌ها باید تولید فرایندها را در دستور کار قرار داد و این یعنی فرایندها اصلی ترین مؤلفه در تمدن سازی هستند.

درباره نسبت فرایندها با ابواب فقه، این چنین می توان گفت که هر کدام از ابواب فقهی پاسخ به یک نیاز به صورت سیستمی است و قابلیت تبدیل به زبان سیستم را دارد یعنی نام هر باب فقهی در واقع معادل نام یکی از سیستم های ضروری زندگی باید باشد و قواعد حاکم در هر باب نیز با نگاه سیستمی قابل تعریف است، چرا که کار فقه آن است که شبکه ای از نیازهای زندگی را با دید شبکه ای پاسخگو باشد و فرایندهای رفع نیاز را در ابواب مختلف عرضه نماید.

بنابراین برای فقه تمدنی باید ساختاری تعریف نمود که دربردارنده سیستم‌ها و فرایندهای کلان و خرد اداره فرد و جامعه باشد. برای مثال، فقه تمدنی باید بیان کننده سیستم‌ها و فرایندهای مالکیت، کشاورزی (فرایندهای تولیدی)، محیط زیست، خانواده و ازدواج، جامعه سازی، سرمایه اجتماعی باشد. برای تمدن سازی براساس نگرش اسلام، نیازمند استنباط فرایندها در مقیاس کلان، از آیات و روایات هستیم.

در مقیاس های کلان، اجزا و مصادیق حرف اصلی را نمی زنند، بلکه فرایندها و نوع رابطه بین اجزا است که هویت بخشی می کند و فرایندها در قالب سیستم‌ها معنی دار می شوند، بنابراین لازم است ابواب فقه که با زبان موضوع خاص و خرد بیان شده است به زبان فرایند تبدیل شود.

فرایندسازی تمرکز بر کشف فعل و انفعالات در یک سیستم و تعریف یا بازتعریف روابط بین عناصر و مؤلفه های درونی و بیرونی مؤثر در خروجی سیستم است. آنچه در این میان مهم است، دستیابی به روشی است که بتواند به استنباط فرایندها پردازد و طریقی باشد برای عبور از استنباط خرد و وصول به استنباط کلان (اجتهاد تمدنی)

که در مجال دیگری باید به آن پرداخته شود.<sup>۱</sup>

## ۶. ساختار فقه با استفاده از روایات معصومین علیهم السلام

ساختار و تبویب موجود فقه ساختاری است که فقهای عظام برای تجمیع مسائل و ارتباط منطقی و دسترسی آسان به آنها اندیشیده‌اند. بنابراین گرچه محتوای علم فقه از منابع دینی استخراج شده است، ولی هیچ تعبدی به ساختار آن از سوی شارع مقدس وجود ندارد.

بحث و فحص از روایاتی که به امر حکومت، ولایت، اداره جامعه و نیازهای انسان اشاره دارد، به تحقیقی مستقل نیازمند است که باید کلیدواژه‌های مرتبط استخراج شود و سپس جست‌وجو صورت پذیرد و در انتها با تحلیل و بررسی روایات مناسب بحث به اثبات فرضیه پرداخته شود.

برای نمونه یکی از مهم‌ترین و صریح‌ترین روایاتی که می‌توان بسیاری از سازه‌ها و عرصه‌های تمدنی و حکومتی را از آن به‌دست آورد، عهدنامه‌ای است که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام هنگامی که مالک اشتر را برای حکومت مصر فرستادند، مرقوم فرموده‌اند: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا مَا أَمَرِي بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مَالِكُ بْنُ الْحَارِثِ الْأَشْثَرِيُّ عَهْدِي إِلَيْهِ حِينَ وَلَاهَ مِصْرَ: جَبَايَةَ خَرَاجِهَا وَجِهَادَ عَدُوِّهَا وَاسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا وَعِمَارَةَ بِلَادِهَا» (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ۴۲۶).

حضرت در این نامه چهار حوزه کلان را در اداره جامعه بیان می‌کنند که هر کدام از آن‌ها جزو مهم‌ترین زیرساخت‌های کلان یک تمدن دینی است.

**زیرساخت اول:** موضوع تنظیم بودجه و رفع نیازهای اقتصادی به وسیله دریافت مالیات است و نشان از ضرورت رفع این نیاز در اداره جامعه و مدیریت کلان اسلامی دارد و سه حوزه دیگر بدون تنظیم معقول مسائل اقتصادی امکان‌پذیر نیست.

---

۱. به‌طور کلی برای ترجمه ابواب فقه موجود به ساختار فقه تمدن‌ساز، این مراحل باید طی شود: استخراج ارکان اصلی باب فقهی (سیستم پایه = حداقل قطعی)، بررسی هدف و نتیجه نهایی مطالب آن باب (با استفاده از آیات و روایات)، تشخیص روند حاکم بر آن باب (مراحل و سیر محتوایی)، تشخیص فرایند باب، انتخاب عنوان نظام و سیستم. (برای توضیح بیشتر و اطلاع از چگونگی کشف فرایندها، ر.ک: پایگاه اطلاعاتی علم دینی و تمدن‌سازی، «منطق فرایندی و روح معنا»، مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام).

**زیرساخت دوم:** موضوع امنیت نظامی و انتظامی و حوزه جنگ و دفاع است که از نیازهای پایه برای ایجاد یک تمدن است.

**زیرساخت سوم:** با عنوان «اَسْتِصْلَاحُ أَهْلِهَا» آمده است و به موضوع مدیریت منابع انسانی و اصلاح جامعه اشاره دارد که به اطلاق خود شامل رفع تمام نیازهای جسمی و روحی مردم جامعه می شود.

**زیرساخت چهارم:** موضوع عمران و شهرسازی است که از مهم ترین مؤلفه های پیشرفت و توسعه و تمدن سازی است.

### تحلیل الزامات ساختار فقه تمدنی

با توجه به عهدنامه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، کشور اسلامی و همچنین تمدن اسلامی حداقل باید دارای چهار زیرساخت اصلی باشد که عبارت اند از: اقتصادی و دارائی، نظامی - انتظامی - امنیتی، عمران و آبادی شهرها و نیز مدیریت منابع انسانی. سیستم مدیریت منابع انسانی که حضرت با تعبیر «استصلاح اهله» بیان فرمودند، به معنای رشد و اصلاح جامعه است که می تواند بسیاری از سیستم های اجتماعی را شامل شود، از این رو باید این زیرساخت را جزئی تر نمود تا زیرساخت های دیگر را نیز دربرگیرد.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۱۸

مباحث مربوط به «فرهنگ و تربیت» به معنای عام خود که تمامی مسائل عبادی و تربیتی را شامل می شود، شاید اساسی ترین زیرساخت در دین اسلام است که هم مصداق بارز استصلاح جامعه است و هم از ساختار علوم انسانی و ابواب فقه موجود قابل فهم است، کما این که از آنها، لزوم زیرساخت «حقوقی و قضائی» و نیز زیرساخت «تأمین اجتماعی» برای مدیریت جامعه انسانی و رسیدن به عدالت اجتماعی به دست می آید.

زیرساخت «علم و علم آموزی و تحقیق» نیز پایه و اساس پیشرفت و تعالی در هر تمدنی است، بنابراین باید یکی از زیرساخت های اصلی تمدن باشد، همان طور که مباحث مربوط به حکومت و سیاست و اداره جامعه قطعاً یکی از زیرساخت های اصلی است که در علوم انسانی نیز شاخه مهمی را به خود اختصاص داده است.

از طرفی با توجه به شبکه نیازهای اولیه انسان، یکی از زیرساخت‌های اصلی باید تأمین «منابع غذایی و انرژی و محیط زیست» باشد که تعبیر «عمارة بلادها» نیز می‌تواند شامل آن شود، کما این که شامل زیرساخت «عمران و شهرسازی» نیز می‌شود. همچنین زیرساخت «سلامت و بهداشت» به یکی از نیازهای اولیه انسانی پاسخ می‌دهد.

### طرح پیشنهادی زیرساخت‌ها، سیستم‌های کلان و خرد تمدنی (نقشه‌سازدهای تمدنی)

زیرساخت‌ها و سیستم‌های کلان و زیرسیستم‌های تمدن اسلامی با استفاده از برخی روایات تبیین‌کننده ساختارها و نیازهای انسان، استقراء مضامین روایات مختلف، شبکه موضوعات و مسائل بشری، مسائل علوم انسانی، تبویب فقه موجود و طرح‌های پیشنهادی صاحب‌نظران در این باره، با رویکردی آینده‌نگرانه جمع شده است و معادل باب‌های فقه موجود نیز بیان گردیده است.<sup>۱</sup> البته به صورت پیشنهادی که قطعاً باید در بوتۀ نقد قرار گیرد و با رفع نواقص و تکمیل و اصلاح و با ویرایش‌های متعدد، عیار لازم را به دست آورد.

ساختار  
فقه‌تمدنی

۱۱۹ برخی از زیرساخت‌ها و سیستم‌های ذکر شده در این طرح، در فقه موجود بحث نشده است و حتی ممکن است با تعریف فقه موجود نیز سازگار نباشد. ولی با توجه به تعریف فقه تمدنی ورود این مباحث به فقه، ضروری به نظر می‌رسد.

### زیرساخت پایه: تعلیم و تحقیق

شامل سیستم‌های:

- علم‌آموزی، مهارت‌آموزی؛
- تحقیق و تولید علم، خلاقیت و نوآوری، مدیریت دانش؛
- برنامه‌ریزی کلان، آینده‌پژوهی، الگوی پیشرفت، تمدن‌سازی و سبک زندگی.

۱. البته برخی از سیستم‌ها در بین ابواب پنجاه و دوگانه فقه موجود معادلی ندارد، کما این که برخی از باب‌ها معادل چند سیستم قرارداده شده است. مثلاً از کتاب الزکاة هم در سیستم مالیاتی و هم در سیستم تأمین اجتماعی می‌توان استفاده کرد.

**خروجی:** فرایند یادگیری و دانش‌اندوزی، تحقیق و تولید علم، فرایند خلاقیت و نوآوری، مشاوره و کارشناسی (الاجتهاد و التقليد)، فرایند آینده‌پژوهی، فرایند شکل‌گیری ساختارها و نظام‌های تمدنی، فرایند مشاوره و تفکر روشمند.

### زیرساخت اول: فرهنگ و تربیت

شامل سیستم‌های:

- **عبادی فردی و جمعی:** سیستم کسب طهارت جسمی و روحی (الطهارة)، تمرکز روحی و هم‌افزایی در جهت هدف (الصلاة)، مدیریت احساس (الصوم)، خروج از روزم‌رگی و خلوت‌یابی (الاعتکاف)، عبادت فردی، جمعی و بین‌المللی (الحج و العمرة)، زیارات و مکان‌های عبادی؛

- **سبک زندگی فردی:** مدل لباس و پوشش، حجاب زنان و مردان، زینت و آراستگی، مدل خوراک و تغذیه، مدل خواب و استراحت و ...؛

- **کنترل کیفیت اجتماعی:** انسان سالم و مطلوب، (هدایت و ارشاد)، (الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر)؛

- **ارتباطات اجتماعی:** (زبان، خط، اطلاع‌رسانی، کتاب و مطبوعات، رسانه)؛

- **فرهنگ و اخلاق شهروندی؛**

- **نمادها و شعائر:** آداب و رسوم، جشن و عزا؛

- **میراث فرهنگی:** سفر و جهانگردی، اوقات فراغت؛

- **هنر:** زیبایی‌شناسی و تبلیغات.

**خروجی:** فرایند مدیریت نماز جمعه و بهره‌وری از ظرفیت‌های آن، عملیات قبله‌شناسی و تعیین وقت نماز، مدیریت مسجد و استفاده از ظرفیت فرهنگی تمدنی آن، بحران‌شناسی محیطی (نماز آیات)، رؤیت هلال، تقویم قمری (نجوم)، محاسبه فدیة و فطریه و کفاره، جغرافیای اماکن عبادی و زیارتی، فرایند خرد و کلان حج و عمره، فرایند زیارت و اتصال روحی به ملکوت.

فرایندهای زیرساختی ارتباطی (زبان، خط، ارتباطات، رسانه)، ارتباط با مؤمنان و غیرمؤمنان، فرایندهای زمانی و تاریخی، میراث فرهنگی و آثار باستانی، الگوی هنر،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۲۰



تشکل‌های عمومی و علمی، فرایندهای اخلاقی تربیتی (عمومی و خاص)، گناهان کبیره، آزادی شخصی، فرایند ارتباط با اقلیت‌های دینی و گروه‌های اجتماعی خاص، فرایند رفتار بهینه در جامعه، الگوی تفریح و اوقات فراغت، الگوهای گفتاری، نوشتاری و تصویری و نیز فرایندهای رسانه‌ای و پیام‌رسانی.

### زیرساخت دوم: حکومتی، سیاسی و اداری

شامل سیستم‌های:

- مدیریت کلان و خرد: مدل حکومت، احزاب، سازمان‌ها و تعاونی‌ها، دولت و ادارات و نیز انتخابات؛

- روابط بین الملل: بین‌المذاهب (صلح‌نامه‌ها و توافق‌نامه‌های بین‌المللی، پناهندگی سیاسی، سازمان ملل و حقوق بشر)؛

خروجی: فرایند انتخاب رهبر، فرایند برنامه‌ریزی، نظارت، بازرسی، سنجش (فرایندهای کنترلی و ارزیابی)، فرایندهای ثبتی (ثبت اسناد و احوال)، فرایندهای نظارتی، فرایندهای پشتیبانی، فرایندهای توسعه‌ای، فرایند گزینش، فرایند مشارکت سیاسی، فرایند مدیریت کارگزاران دولتی، بودجه، بیت‌المال و خزانه‌داری، فرایند ارتباط با اهل کتاب و کفار، فرایند مهاجرت، امور حسبه، استانداردهای تشکل‌ها و احزاب (ولایت‌الفقیه، الامر بالمعروف و النهی عن المنکر).

ساختار  
فقه‌تمدنی

۱۲۱

### زیرساخت سوم: نظامی، انتظامی و امنیتی

شامل سیستم‌های:

- جهاد و دفاع: نیروی نظامی، اسیران جنگی، (سیستم نگهداری از اسیران جنگی و حقوق آنان)؛

- نیروی انتظامی؛

- اطلاعات و امنیت؛

خروجی: فرایندهای جنگ و دفاع، مرزداری، فرایند ارتباط با اسیران جنگی، زنان و کودکان دارالحرب، فرایندهای اطلاعاتی و امنیتی داخل و خارج از کشور

(الجهاد، الصلح، الهدنة، العتق، التدبير، الاستيلاء).

### زیر ساخت چهارم: حقوقی و قضائی

شامل سیستم‌های:

- دادگستری: (حل اختلاف، کشف و اثبات جرم):

- حقوقی: (تبیین حقوق و تکالیف):

- وکالت:

- جرم و مجازات:

**خروجی:** مدل عدالت‌ورزی، فرایندهای حل و فصل دعاوی، میانجی‌گری در کار خیر، فرایندهای زیرساختی استقرار، حفظ و نگهداری (مدیریت، دفاع و امنیت، دادگستری، خانواده و زندگی)، فرایندهای جرم و مجازاتی، فرایند بازجویی، زندان و بازداشتگاه، فرایندهای رفع تعارض و سازگار کردن، فرایند دادرسی، مشاوره، بازپرسی، استشهاد و قسم‌دادن، فرایند اجرای حدود و تعزیرات (القضاء، الوکالة، الصلح، الشهادات، الحدود و التعزیرات، القصاص و الجنایات، الدیات، الکفارات، الإقرار).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۲۲

### زیر ساخت پنجم: خانواده و جامعه‌سازی

شامل سیستم‌های:

- **تشکیل خانواده:** خواستگاری، تعیین مهریه، مراسم عقد و عروسی،

فرزندآوری، تدبیر منزل و مدیریت خانواده، اقتصاد خانواده، مدیریت و کنترل بحران خانواده، مدیریت منابع مالی خانواده (میراث و وصیت)؛

- **جمعیت‌سازی:** جمعیت‌سازی و ترکیب‌های جمعیتی، بهینه‌سازی نسل و

نیروی انسانی.

**خروجی:** فرایند مشاوره خانوادگی، فرایند تربیت زن و فرزند، فرایند وکالت و

دعاوی خانواده، فرایند ازدواج آسان و همگانی، حجاب و پوشش خانواده، فرایند

خواستگاری و تعیین مهریه و رسوم اسلامی ازدواج، فرایند ثبت ازدواج و طلاق،

فرایند کنترل بحران‌ها در خانواده، حضانت و رضاع، فرزندخواندگی، الگوی مصرف و اسراف، الگوی زندگی سالم، فرایند محاسبه ارث و تحلیل وصیت‌نامه، ارتباط با خویشاوندان، سیاست‌های جمعیتی و فرزندآوری، فرایندهای زیرساختی نرم‌افزاری (جمعیت‌سازی و ملت‌سازی)، فرایند انسجام اجتماعی (النکاح، الزواج، الطلاق، الخلع و المبارة، الظهار، الایلاء، اللعان، المیراث، الوصیة، الکفالة).

### زیرساخت ششم: سلامت و بهداشت

- **بهداشت:** شناخت آلودگی‌ها، عوامل بحران‌ساز محیط زندگی، صنایع بهداشتی و آرایشی، عوارض جسمی زنان (عادت ماهانه، زایمان) و شیوه‌نامه بهداشت زنان؛

- **درمان (پزشکی):** طب سنتی و اسلامی، صنایع درمانی، دارویی، شبیه‌سازی، پیوند، تلقیح مصنوعی، جراحی پلاستیک و مرگ مغزی؛

- **ورزش و نشاط:** ورزش‌های مطلوب و نامطلوب، باشگاه‌های ورزشی و شرط‌بندی.

- **خروجی:** فرایند حفظ سلامتی و بهداشت بدن، فرایند تجهیز اموات (تغسیل، تکفین و تدفین)، فرایند تربیت بدنی و ورزش قهرمانی (الطهارة، السبق و الرمایة).

ساختار  
فقه‌تمدنی

۱۲۳

### زیرساخت هفتم: رفاه و تأمین اجتماعی

- **مددکاری اجتماعی:** مددکاری اجتماعی و شناسایی اقشار آسیب‌پذیر.

- **رفاه عمومی:** بیمه و بازنشستگی، قرض و وقف و نذر.

- **خروجی:** فرایند شناسایی و مدد به بیماران، مصیبت‌دیدگان، سالمندان، یتیمان، فقیران، قرض‌داران، سائلان، درراه‌ماندگان، پناهندگان، زندانیان، اسیران، آسیب‌دیدگان حوادث طبیعی، معلولان جسمی و ذهنی، فرایند جذب کمک‌های مردمی، وظایف خیریه‌ها، بهزیستی، فرایند کار قرض‌الحسنه‌ها و صندوق‌های بازنشستگی (الدین و القرض، الخمس، الزکاة، الوقف، العطیة، الکفارات، النذر).

## زیرساخت هشتم: اقتصادی و دارایی

شامل سیستم‌های:

- مالیات و عوارض؛

- مالکیت؛

- تجارت و کسب و کار: تأمین منابع مالی، استخدام و دستمزد و نیز بازار؛

- بانکداری و سرمایه‌گذاری: پول، اوراق قرضه، جوایز بانکی مؤسسات

اعتباری، بورس، فروش سهام؛

- واردات و صادرات: گمرک، انبارداری؛

- صنعت و ابزارسازی؛

- نقل و انتقال و بهره‌وری منابع.

**خروجی:** فرایندهای محاسبه مالیاتی، محاسبه خمس و زکات (محصولات کشاورزی، معادن، جواهرات و...)، فرایند تجارت و کسب و کار، بورس، فرایندهای زیرساختی تبادل (اقتصاد، کار، خدمات، حمل و نقل)، مشاغل ممنوعه (مکاسب محرمه)، فرایندهای هم‌کاری و هم‌افزایی، فرایند بازاریابی، فرایند حمل و نقل و گمرک، فرایندهای کاهش تورم، فرایندهای تولید، توزیع و مصرف، فرایندهای اعتمادساز و کاهش ریسک، فرایندهای کارآفرینی و درآمدزایی (تجاری، تولید، رشد)، فرایند مدیریت بحران اقتصادی، فرایند شراکت، تجارت جهانی (الزکاة، الخمس، الخراج، حیازت، صید، هبه، البیع، المتاجر، المكاسب، الشركة، المضاربة، المزارعة، المساقاة، الاجارة، الشركة، الرهن، الودیعة، الضمان، الحجر، الكفالة، الحوالة، الإجارة، العاریة، السكنی، الوقوف، الحبس، الصدقات، إحياء الموات، الغصب، اللقطة، الشفعة، الجعالة).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۲۴

## زیرساخت نهم: عمران و شهرسازی

شامل سیستم‌های:

- سرزمین‌گزینی و آمایش سرزمین؛

- راه‌سازی: هوایی (فرودگاه‌ها)، دریائی (بنادر) و زمینی (جاده‌های برون شهری)؛

- شهرسازی: مسکن و معماری؛

- شهرداری و خدمات شهری.

**خروجی:** فرایندهای زیرساختی سخت‌افزاری (سرزمین‌گزینی، شهرسازی، خطوط مواصلاتی)، فرایندهای مکانی و جغرافیایی، مدل معماری، فرایند مسکن‌سازی و معاملات مسکن و نیز راهنمایی و رانندگی.

### زیرساخت دهم: منابع غذایی، انرژی و محیط زیست

شامل سیستم‌های:

- تأمین انرژی و بهره‌وری منابع طبیعی: انرژی هسته‌ای و معادن؛

- تأمین مواد اولیه و غذایی: کشاورزی، صنایع غذایی، دامداری، کشتارگاه‌ها، شیلات، صید و شکار؛

- محیط زیست و حیوانات: جنگل‌ها و مراتع، شکار، حیات وحش، دریاها

و باد و باران.

**خروجی:** فرایندهای زیرساختی تولیدی و تأمین (منابع غذایی، انرژی، پوشاک، مسکن)، فرایند حفظ و بهره‌برداری از محیط، فرایند نگهداری از جنگل‌ها و مراتع، فرایند بسته‌بندی غذایی، غذا درمانی، فرایندهای به‌کارگیری انرژی فسیلی و هسته‌ای، فرایند نگهداری و تعامل با حیوانات، بهداشت آب و خاک و آفتاب (الأنفال، الصيد و الذباجة، الأطعمة والأشربة، احياء الموات).

### نتیجه‌گیری و توصیه

اگر فقه بخواهد در فرایند زندگی نقش مدیریتی داشته باشد، باید در تمام زیرساخت‌ها، کلان‌سیستم‌ها، زیرسیستم‌ها و فرایندهای آن‌ها، نظر دین را عرضه کند.

به نظر می‌رسد وقت آن رسیده است که فقه از «استنباط تک‌گزاره‌ها» به استنباط سیستم‌ها و نظام‌ها بپردازد و برای این منظور استنباط فرایندهای داخلی هر سیستم بالاترین نقش را ایفا می‌کند، بنابراین باید ساختار فقه نیز براساس «استنباط فرایندها»

طرح ریزی شود و خروجی فقه به جای تک گزاره‌ها، فرایندهای پردازش سیستم‌ها باشد.

با توجه به الزامات بیان‌شده در مقاله، پیشنهاد می‌شود فقه دارای ساختاری یازده‌بخشی و متشکل از حدود چهل سیستم کلان باشد که فرایندهای لازم برای آن‌ها از فقه استنباط شود تا ان‌شاءالله قدمی برای شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی باشد.

## منابع

### • قرآن کریم.

۱. آصف آگاه، سید محمدرضی. (۱۳۹۲). تأملی بر ساختارهای فقه مدون امامیه، فقه؛ کاوشی نو در فقه اسلامی، ۲۰ (۷۷) ۱۱۷-۱۴۰.

۲. اسلامی، رضا. (۱۳۸۹). مدخل علم فقه؛ ادوار، منابع، مفاهیم، کتاب‌ها و رجال فقه مذاهب اسلامی. چاپ دوم، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

۳. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۱). فقه تربیتی (مبانی و پیش‌فرض‌ها). تحقیق سید نفی موسوی. قم: مؤسسه فرهنگی اشراق و عرفان.

۴. انوشه، حسن. (۱۳۷۶). فرهنگنامه ادبی فارسی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

۵. باقری، اشرف‌السادات. (۱۳۸۵). ماهیت علوم انسانی و روش‌شناسی آن، مجموعه مقالات کنگره ملی علوم انسانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۶. برجی، یعقوبعلی. (۱۳۷۴). نگاهی به دسته‌بندی بابهای فقه. فقه‌اهل بیت علیهم‌السلام، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی. پاییز (۳) ۲۴۱-۲۶۲.

۷. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۷۹). رساله نوین، چاپ بیست و پنجم. قم: انتشارات نشر فرهنگ اسلامی.

۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). مفاتیح الحیاة، جمعی از محققان گروه فقه پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج. چاپ پنجاه و سوم. قم: مرکز نشر اسراء.

۹. حسن زاده، حسین. (۱۳۸۳). بررسی ساختار فقه. قیسات، ۹ (۳۲)، ۲۶۱-۲۹۳.

۱۰. حلبی، ابوالصلاح. (۱۴۰۳ق). الکافی فی الفقه. تحقیق رضا استادی. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام.

۱۱. حلی نجم‌الدین. (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. تصحیح

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۲۶

- عبدالحسين محمدعلي بقال. چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعيليان.
۱۲. حلی، محمدبن حسن بن يوسف. (۱۳۸۷ق). **إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد. تصحيح** موسوی کرمانی، اشتهاردی، علی پناه و بروجردی. قم: مؤسسه اسماعيليان.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسين. (۱۳۹۲). **فلسفة علوم انسانی (بنیادهاي نظری)**. تهران: موسسه حکمت نوین اسلامی.
۱۴. خمینی، سید روح الله. (بی تا). **صحيفة امام**. بازيابی شده از: نرم افزار مجموعه آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۴. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). **لغت نامه**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. دورانت، ویلیام جمیز. (۱۳۳۷). **تاریخ تمدن**. تهران: انتشارات فرانکلین.
۱۶. دیلمی، سلار. (۱۴۰۴). **المراسم العلویة و الأحكام النبویة**. قم: منشورات الحرمین.
۱۷. سپهری، محمد. (۱۳۸۹). **تمدن اسلامی در عصر امویان**، تهران: امیرکبیر.
۱۸. شریف الرضی، محمدبن حسین. (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغة (صحي صالح)**. قم: هجرت.
۱۹. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **الفتاوى الواضحة وفقا لمذهب اهل البيت عليهم السلام**. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۰. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۰ق). **دروس في علم الاصول**. قم: دار الهدی.
۲۱. عالمی، بابک. (۱۳۹۵). **ساز، ه. فرم و معماری. مطالعات معماری ایران**. ۵ (۹)، ۱۲۳-۱۴۰.
۲۲. عاملی، محمدبن مکی. (بی تا). **القواعد و الفوائد**. تحقیق سید عبدالهادی حکیم. قم: ۱۲۷ مکتبه المفید.
۲۳. عاملی، سید جوادبن محمد. (۱۴۱۹ق). **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**. تحقیق محمدباقر خالصی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۲۴. علی آبادی، محمدحسن. (۱۳۹۴). **پیشرفت آینده ایران اسلامی در گرو فعال سازی فقه تمدن ساز**. مجموعه مقالات چهارمین کنفرانس الگویی اسلامی ایرانی پیشرفت. تهران: مرکز الگویی اسلامی ایرانی پیشرفت.
۲۵. قوامی، سید صمصام الدین. (۱۳۹۲). **فقه الادارة**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۶. کاشانی فیض، محمدمحسن. (بی تا). **مفاتيح الشرائع**. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). **الكافي**. تصحيح علی اکبر غفاری، محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامية.

۲۸. کرمی، رضاعلی؛ کشاورزی، محمد. (۱۳۹۳). **ضرورت آینده‌پژوهی در فقه اسلامی. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی**، ۶(۴)، ۷۱-۸۴.
۲۹. لوکاس، هنری. (۱۳۸۲). **تاریخ تمدن**. آذرنگ، عبدالحسین. تهران: نشر سخن.
۳۰. مشکانی، عباسعلی. (۱۳۹۰). **درآمدی بر سنجش تمدن‌سازی فقه**. فصلنامه پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی. تابستان (۳)، ۱۴۵-۱۸۴.
۳۱. مشکینی، میرزا علی. (۱۴۱۸ق). **الفقه المأثور**. چاپ دوم. قم: نشر الهادی.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). **دائرة المعارف فقه مقارن**. قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام.
۳۳. نبوی، سید عباس. (۱۳۷۵). **فقه، زمان و نظام‌سازی**. کیهان اندیشه، مرداد و شهریور (۶۷)، ۳-۲۱.
۳۴. کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا. (بی‌تا). **باب مدینه العلم**. نجف: مؤسسه کاشف الغطاء العامة.
۳۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۹۳). **خارج فقه؛ تقسیم‌بندی شهید و بررسی آن**، جلسه ۴۵۸. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حضرت آیت الله العظمی هاشمی شاهرودی. بازیابی شده در بیست فروردین ۱۴۰۰ از:

<http://www.hashemishahroudi.org/fa/lessons/467/5>

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۲۸



## References

### *The Holy Qur'rān*

1. 'Ālamī, Bābak. 2017/1395. *Sāzih, Form wa Mi'mārī*. Muṭālī'āt-i Mi'mārī-yi Iran, 5 (9), 123-140.
2. al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). n.d. *al-Qawā'id wa al-Fawā'id fī al-Fiqh wa al-Uṣūl wa al-'Arabīyya*. Edited by Sayyid 'Abd al-Hādī al-Ḥakīm. Qom: Maktabat al-Mufīd.
3. al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin. n.d. *Mafāṭīḥ al-Sharā'ī'*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
4. al-Ḥalabī, Abū al-Ṣalāḥ Taqī al-Dīn Ibn Najm al-Dīn. 1982/1403. *al-Kāfī fī al-Fiqh*. Edited by *Riḍā al-'Ustādī*. Iṣfahān: Maktabat al-Imām Amīr al-Mu'minīn 'Alī.
5. al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. 2014/1393. *Khārij al-Fiqh: Taqīm Bandī Shahīd wa Barrasī-yi Ān*. Session No.458. Taken from the website of his eminence: <http://www.hashemishahroudi.org/fa/lessons/467/5>
6. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1967/1387. *Iḍāḥ al-Fawā'id fī Sharḥ Mushkilāt al-Qawā'id*. Edited by al-Mūsawī al-Kirmānī, al-Ishthihādī, al-'Alīpanāh, and al-Burūjirdī. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
7. al-Ḥillī, Najm al-Dīn Ja'far Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Ḥillī). 1987/1408. *Sharā'ī' al-Islām fī Masā'il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. 2nd. Edited by 'Abd al-Ḥusayn Muḥammad 'Alī Baqqāl. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
8. al-Ḥusaynī al-'Āmilī, al-Sayyid Muḥammad Jawād. 2004/1419. *Miftāḥ al-Kirāma fī Sharḥ Qwā'id al-'Allāma*. 1<sup>st</sup>. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
9. 'Alī Ābādī, Muḥammad Ḥasan. 2014/1393. *Pīshraft-i Āyandih-yi Iran dar Geruh-i Fa'ūl Sāzī-yi Fiqh-i Tamaddun*. Tehran: Markaz-i Ulgū-yi Islāmī-Irānī-yi Pīshraft.
10. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1987/1407. *Uṣūl al-Kāfī*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhundī. 4<sup>th</sup>. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
11. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Sayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). n.d. *Ṣaḥīfat al-Imām al-Khumaynī*. Taken from Imām al-Khumaynī's Software.
12. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1980/1400. *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: Dār al-Hudā.
13. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1983/1403. *al-Fatāwā al-Wāḍiḥat Wifqan li*

*Madhhab ahl al-Bayt (p.b.u.t)*. Beirut: Dār al-Ta'āruḥ lil Maṭbū'āt.

14. Al-Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn ibn Mūsā. 1993/1414. *Nahj al-Balāghah*. Qom: Dār al-Hijrat.

15. Anūshih, Ḥasan. 1997/1376. *Farhangnāmih-yi Adabī-yi Fārsī*. Tehran: Sāzīmān-i Chāp wa Intishārāt.

16. A'rafi, 'Aliridā. 2012/1391. *Fiqh Tarbiyati (Mabānī wa Pīshfarzihā)*. Edited by Sayyid Naqī Mūsawī. Qom: Mu'asis-yi Farhangī Ishraq wa 'Irfān.

17. Āsif Āgāh, Sayyid Muḥammad Raḍī. 2013/1392. *Ta'umulī bar Sākhṭār-hāyi Fiqh Mudawwan-i Imāmīyah*, Fiqh; Kāwushī Nu dar Fiqh Islāmī, 20 (77), 117-140.

18. Bāqirī, Ashraf al-Sādāt. 2006/1385. *Māhiyat-i 'Ulūm-i Insānī wa Rawish Shināsī-yi Ān*. Proceedings of the National Congress of Humanities. Tehran: Pashūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī wa Muṭālī'āt-i Farhangī.

19. Bī'āzār Shīrāzī, 'Abd al-Karīm. 2000/1379. *Risālih-yi Nuwīn*. 25<sup>th</sup>. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

20. Burjī, Ya'qūb'alī. 1995/1374. *Nigāhī bi Dasībāndī-yi Bābhā-yi Fiqh*. Fiqh Ahl al-Bayt Journal, Mu'assisat al-Dā'irt al-Ma'ārif Fiqh Islāmī. Autumn, (3), 241-262.

21. Dihkhudā, 'Alī Akbar. 1994/1373. *Lughat Nāmih-yi Dihkhudā*. Tehran: Mu'assisi-yi Intishārāt-i wa Chāp-i Dānishgāh Tehrān (Tehran University).

22. Durant, William James. 1958/1337. *The Story of Civilization*. Tehran: Franklin Book Program.

23. ḤasanZādīh, Ḥusayn. 2004/1383. *Barrasī-yi Sākhṭār-i Fiqh*. Qabasāt, 9(32), 261-293.

24. Islāmī, Riḍā. 2010/1389. *Madkhal 'Ilm Fiqh; Adwār, Manābī', Mafūhim, Kitābhā wa Rijāl Fiqh Madhāhib Islāmī*. 2<sup>nd</sup>. Intishārāt-i Markaz Mudīriyat Hawzih 'Ilmiyah Qom.

25. Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. 2012/1391. *Mafūfih al-Ḥayāt*. A group of researchers from the jurisprudence group of Pazhūhishgāh-i 'Ulūm-i Waḥyānī-yi Mi'rāj. 53th. Qom: Nashr-i Isrā'

26. Karamī, Riḍā 'Alī; Kishāwarzī, Muḥammad. 2014/1393. *Ḍarūrat-i Āyandih Pazhūhī dar Fiqh Islāmī*. Faṣhnāmih-yi Muṭālī'āt-i Mīyān Rishtih-yi dar 'Ulūm-i Insānī, 6 (4), 71-81.

27. Kāshif al-Ghiṭā', 'Alī ibn Muḥammad Riḍā. n.d. *Bāb Madīnat al-'Ilm*. Najaf: Maṭba'at Kāshif al-Ghiṭā' al-'Āmma.

28. Khusrupanāh, 'Abd al-Ḥusayn. 2013/1392. *Falsafih-yi 'Ulūm Insānī*. Tehran:

Mu'assasat Hikmat Nuwīn Islāmī.

29. Lucas, Henry. 2003/1382. *Tārīkh-i Tamaddun*. Āzarang, 'Abd al-Ḥusayn. Tehran: Nashr-i Sukhan.

30. Makārim Shīrāzī, Nāṣir. 2007/1428. *Anwār al-Uṣūl. Dā'irat al-Ma'ārif Fiqh Muqāran*. Qom: Madrasi-yi Imām 'Ali Ibn Abī Ṭālib

31. Mishkānī, 'Abbās 'Alī. 2011/1390. *Dar Āmadī bar Snajish-i Tamaddun Sāzī-yi Fiqh*. Faṣlnāmih-yi Pazhūhishī-yi Tārīkh-i Farhang wa Tamaddun Islāmī.

32. Mishkānī, Mīrzā 'Alī. 1997/1418. *Al-Fiqh al-Ma'thūr*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Nashr al-Hādī.

33. Nabawī, Sayyid 'Abbās. 1996/1375. *Fiqh, Zamān wa Niẓām Zāzī. Keyhān-i Andīshih*, August and September (67), 3-21.

34. Qawwāmī, Sayyid Ṣamṣām al-Dīn. 2013/1392. *Fiqh al-'Idārah*. Qom: Pazhūhishqāh-i Ḥawzah wa Dānishgāh.

35. Sallār Daylamī, Ḥamzat ibn 'Abd al-'Azīz. 1984/1404. *Al-Marāsim al-'Alawīyat wa al-Aḥkām al-Nabawīyah*. 1<sup>st</sup>. Qom: Manshūrāt al-Ḥaramayn.

36. Siphirī, Muḥammad. 2010/1389. *Tamaddun-i Islāmī dar 'Asr-i Umawīyān*. Tehran: Intishārāt-i Amīr Kabīr.



## **A Deliberation on the Ruling of Invalidation of the Fast by Immersing the Head in Water<sup>1</sup>**

**Mohammad-Reza Keykhah**

Associate Professor at Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Zahedan; (Corresponding Author); kaykha@hamoon.usb.ac.ir

**Hamid Moazeni**

PhD Student at Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Zahedan; moazzeni62@gmail.com

Receiving Date: 2019-06-02; Approval Date: 2020-01-19

### *Abstract*

There is a substantial disagreement among Shī'ī fuqahā (jurists) on the ḥukm (ruling) of immersing of the head in water by a fast-ing person. There is also a disagreement between Sunni fuqahā. According to some reports, early Muslims used immersion (irtimās) to reduce the difficulty of fasting. In terms of conventional understanding, immersion has no objection to imsāk (abstention) and the reality of fasting therefore, proving its muftirāt (things that break

---

1 . Keykhah - M; (2022); " A Deliberation on the Ruling of Invalidation of the Fast by Immersing the Head in Water"; *Jostar\_ Hay Fiqhi va Usuli*; Vol: 7 ; No: 25 ; Page: 133-160 ; Doi: 10.22034/jrj. 2020.54625.1716

**Copyright** © 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

the fast) will be proof of a pure devotional matter and is contrary to conventional understanding. On the other hand, the concept of muftir can be used in a meaning that includes both prohibition and divine transcendence. Thus, it is mentioned in some narrations that lying invalidates the wuḍū (ablution) and backbiting invalidates the fasting. There is also a conflict between the narrations in this regard. This study, which has been done by descriptive-analytical method, shows that the evidence of the generally accepted view is debatable and the proof of invalidation, qaḍā (fulfillment of neglected duties), and kaffārah (atonement) for this action is a matter for serious consideration. As a result, according to the iṭlāq (inclusiveness) of the Holy Qur'ān which indicates the lack of conventional and obligatory prohibition, it seems that a combination of evidence with the view of kirāhah (disapproval), which was chosen by Āyatullāh al-Sīstānī, the contemporary faqīh, is more acceptable and it is the selected view.

*Keywords:* fasting, muftirāt (things breaking the fast), immersion (irtimās).

# تأملی بر حکم ابطال روزه با فرو بردن سر در آب<sup>۱</sup>

محمد رضا کیخا

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان - زاهدان - ایران، (نویسنده مسئول)

رایانامه: kaykha@hamoon.usb.ac.ir

حمید مؤذنی

دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان - زاهدان - ایران

رایانامه: moazzeni62@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۹

## چکیده

حکم فرو بردن سر در آب توسط روزه‌دار محل اختلاف جدی بین فقهای شیعه قرار گرفته است. فقهای اهل سنت نیز در این باره اختلاف نظر دارند. طبق برخی گزارش‌ها، مسلمانان صدر اسلام از ارتماس جهت کم کردن دشواری روزه بهره می‌جستند. به لحاظ فهم عرفی نیز ارتماس هیچ مخالفتی با امساک و حقیقت روزه ندارد، از این رو اثبات مفطرت آن، اثبات یک امر تعبدی محض و برخلاف فهم عرفی خواهد بود. از سوی دیگر، مفهوم مفطر قابل استعمال در معنایی اعم از تحریم و تنزیه است، بنابراین در برخی اخبار از مفطر بودن دروغ و وضو و نیز مفطر بودن غیبت در روزه سخن به میان آمده است. روایات نیز در این زمینه دچار تعارض هستند. این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، نشان می‌دهد ادله قول مشهور قابل مناقشه است و اثبات حرمت و قضا و

۱۳۵

تأملی بر  
حکم ابطال روزه  
با فرو بردن سر در آب

۱. کیخا، محمد رضا. (۱۴۰۰). تأملی بر حکم ابطال روزه با فرو بردن سر در آب. فصلنامه علمی - پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی، ۷(۲۵)، صص: ۱۶۰-۱۳۳.

کفاره برای این عمل جای تأمل جدی دارد. در نتیجه به مقتضای اطلاق کتاب که بر عدم حرمت تکلیفی و وضعی دلالت دارد، به نظر می‌رسد جمع بین ادله با قول به کراهت که فقیه معاصر آیت‌الله سیستانی برگزیده است، از قوت بیشتری برخوردار بوده و دیدگاه مختار است.

**کلیدواژه‌ها:** صوم، مفطرات صوم، ارتماس.

### مقدمه

یکی از واجبات شرعی و فروع دین روزه است. روزه یعنی این که «مکلف به نیت امتثال امر الهی از ارتکاب مفطرات صوم [باطل کننده‌های روزه] خودداری کند» (حلی، ۱۴۰۴ق، ۱/۳۴۷). درباره تعداد مبطلات و احکام آن‌ها اختلاف نظرهای فراوان وجود دارد. یکی از مواردی که مفطر بودن آن محل بحث است، فرو بردن سر در آب است. فرو بردن سر در آب که از آن به «ارتماس» یا «انغماس» تعبیر می‌شود، یکی از مواردی است که جزو مفطرات روزه شمرده می‌شود. خصوصیتی که ارتماس را از مفطراتی نظیر اکل و شرب متمایز می‌سازد، جایگاه آن به لحاظ فهم عرفی است، زیرا خوردن و آشامیدن به لحاظ عرفی در تقابل و مخالفت با امساک است، حال آن که از منظر عرف، ارتماس چنین خصوصیتی ندارد؛ بنابراین اگر قرار باشد مفطر به شمار آید، یک امر تعبدی محض و خارج از فهم عرفی خواهد بود. در عرف همه ادیان مفهوم امساک و صیام شامل نفی خوردن و آشامیدن و حتی جماع می‌شود، اما شامل انغماس نمی‌شود. مطلبی که بیان شد، اختصاص به عنوان ارتماس و انغماس ندارد، بلکه شامل همه مفاهیمی نظیر احسان و عدالت می‌شود که قرآن، آن‌ها را تعریف نکرده و به عرف و گذار کرده است. روزه نیز از آن‌جایی که در قرآن، تعریفی برای آن ارائه نشده است چنین وضعیتی خواهد داشت. این موضوع کاربردهای مختلف در زندگی انسان دارد از جمله مسابقات شنا که در ماه مبارک رمضان انجام می‌شود و نیاز افراد به آب‌درمانی یا ضرورت انجام تمرینات برای ورزشکاران رشته شنا جهت انجام مسابقات که معمولاً به واسطه حکم به بطلان با محدودیت‌های زیادی مواجه می‌شود. روایات وارد شده در این موضوع نیز متعارض است: برخی از روایات ظهور

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۳۶



در حرمت دارند، برخی از تعبیر «یکره» استفاده کرده‌اند و برخی صریحاً دال بر نفی قضا هستند. علی‌رغم این که هیچ روایتی دال بر ایجاب قضا یا کفاره وجود ندارد ولی مشهور فقها علاوه بر فتوا به حرمت تکلیفی قائل به حرمت وضعی (مبطل بودن عمل مذکور) هم هستند و به دنبال آن قضا و کفاره را نیز واجب می‌دانند.

در بین مراجع معاصر، آیت‌الله سیستانی، ارتماس را نه تنها دارای حرمت نمی‌داند، بلکه موجب قضا و کفاره هم نمی‌داند و صرفاً دارای کراهت شدید می‌داند. وجود این فتوا در بین فتاوی موجود، این بحث را به جامعه محققان و حتی عموم مکلفان و متدینان کشانده است و پرسش‌هایی را به ذهن تداعی می‌کند که علت این اختلاف فتوا در بین علما و مراجع تقلید چیست؟ آیا تعارض به وجود آمده در روایات این باب قابل جمع نیست؟ در صورت ممکن نبودن جمع، مفاد قواعد تعارض مؤید کدام دیدگاه است؟ و نهایتاً کدام دیدگاه از قوت بیشتری برخوردار است؟ در راستای پاسخ به این سؤالات، کار پژوهشی مستقلی یافت نشد، بنابراین این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی تلاش می‌کند پاسخ علمی به آن‌ها بدهد و دیدگاه مورد نظر خود را مستدلاً بیان نماید.

تأملی بر  
حکم ابطال روزه  
با فرو بردن سر در آب

۱۳۷

## مفهوم‌شناسی واژگان

**صوم و مفطرات صوم:** در فارسی به آن روزه گفته می‌شود، به معنای آن است که «مکلف به نیت امثال امر الهی از ارتکاب مفطرات صوم [باطل کننده‌های روزه] خودداری کند» (حلی، ۱۴۰۴ق، ۱/۳۴۷). مفطرات اموری هستند که موجب بطلان روزه می‌شوند و در برخی موارد تنها مقتضی وجوب قضا و گاهی نیز مقتضی وجوب قضا و کفاره هستند. درباره تعداد مفطرات اختلاف نظر وجود دارد. ارتماس یکی از مواردی است که مفطر بودن آن محل بحث است. البته مفهوم مفطر می‌تواند در امور تنزیهی یا تحریمی به کار رود. به همین جهت است که فقها در مواجهه با روایت صحیح‌های نظیر «الْكَذِبَةُ تَنْقُضُ الْوُضُوءَ وَ تَقَطِّرُ الصَّائِمَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۳۳/۱۰) کذب را مبطل وضو ندانسته‌اند در حالی که روایت مذکور صریحاً آن را از نواقض وضو برمی‌شمرد. وحدت سیاق می‌تواند قرینه‌ای بر آن باشد که مفطرت کذب،

نسبت به روزه نیز به نحو تنزیهی است. همچنین امام صادق علیه السلام دربارهٔ مفطرت غیبت فرمود: «وَالْغَيْبَةُ تَنْظُرُ الصَّائِمَ وَعَلَيْهِ الْقَضَاءُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۳۵/۱۰) در حالی که فقها غیبت را مفطر به معنای مبطل که حرمت وضعی داشته باشد نمی‌دانند. از این رو دانسته می‌شود که مفهوم مفطر می‌تواند اعم از تحریم یا تنزیه باشد.

**ارتماس و انغماس:** واژهٔ ارتماس ظهور عرفی در ستر کامل دارد. در عرف به خاکی که بعد از تدفین کامل مرده در قبر بر روی قبر می‌پاشند «رمس» گفته می‌شود. ضمن آن که به خود قبر که کاملاً مرده را در خود مخفی می‌کند نیز رمس گفته می‌شود. «رمست المیت رسماً» به معنای آن است که مرده را دفن کردم. «ارتمس فی الماء» به همان معنای «انغمس» است (طریحی، ۱۴۱۶ق، ۷۶/۴). بنابراین ارتماس عرفاً و لغتاً با انغماس مترادف است و به معنای فرو بردن تمام بدن در آب است. علی‌رغم تصریح برخی اهل لغت بر ترادف این دو واژه، به نظر می‌رسد این ترادف دقیق نباشد، زیرا رمس خفائی است که در آن غرق و مرگ باشد و اما ارتماس پوششی است اختیاری که در آن حیات و برگشت است. فردی که زیر آب رود و غرق شود، منغمس است، ولی فردی که زیر آب رود و برگردد مرتمس است.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۳۸

### ۱. حکم مسئله از دیدگاه اهل سنت

قبل از ورود به بحث و بیان اخبار اهل بیت علیهم السلام و بیان اقوال فقهای شیعه در این زمینه، به بیان جایگاه این مسئله در بین فقهای اهل سنت و نیز جایگاه آن نزد صحابه و مسلمانان صدر اسلام می‌پردازیم تا ببینیم کیفیت عمل مسلمان و نحوهٔ مواجهه آنان با این مسئله به چه صورت بوده است. دربارهٔ دیدگاه فقهای اهل سنت باید بگوئیم همان‌طور که این مسئله در بین فقهای شیعه با اختلاف دیدگاه مواجه است، در بین فقهای اهل سنت نیز دربارهٔ آن اختلاف نظر هست. برخی از فقهای عامه از «غمس الرأس فی الماء» به عنوان یکی از مواردی یاد کرده‌اند که امساک از آن بر روزه‌دار واجب است. دکتر زهیر اعرجی ضمن تصریح به وجوب اجتناب از فرو بردن سر، آن را موجب ترتب وجوب قضا و کفاره می‌داند (اعرجی، بی‌تا، ۱۱۹/۱). برخی دیگر تصریح به جواز آن می‌کنند. محمد صالح المنجد به نقل از المغنی می‌نویسد: «الانغماس فی

الماء... لا بأس به للصائم؛ فرو بردن سر در آب... برای روزه‌دار اشکالی ندارد» (المنجد، بی تا، ۴۸۰/۱۳). در موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام نیز از این مسئله به عنوان یک مسئله اختلافی یاد شده است و در این باره آمده که «وفی الارتماس قولان: والأشبه أنه يجب القضاء لا الكفارة» (علوی، بی تا، ۲۶۷/۶).

## ۲. کیفیت عمل صحابه و مسلمان صدر اول در این زمینه

دانسته شد که این مسئله نزد علمای اهل سنت نیز یک مسئله اختلافی است و اتفاق نظری درباره آن وجود ندارد. حال، سزاوار است که در این جا کیفیت و چگونگی مواجهه صحابه و مسلمانان صدر اول با این مسئله را مورد تأمل قرار دهیم. درباره کیفیت عملکرد صحابه در این باره، اخبار و گزارش‌های دقیقی در منابع شیعی به ما نرسیده است، ولی از پاره‌ای اخبار که توسط علمای اهل سنت نقل شده است، دانسته می‌شود که صحابی رسول الله ﷺ و مسلمانان صدر اول، نه تنها ارتماس و غمس الرأس را مبطل صوم نمی‌دانستند، بلکه پیوسته از آن به عنوان عاملی جهت کم کردن دشواری‌های روزه و خنک کردن سر و بدن خود بهره می‌جستند. ابن عثیمین در کتاب فتاوی نور علی الدرب نقل می‌کند که آنس بن مالک حوضی داشت که در حال روزه‌داری سر و بدن خود را در آن فرو می‌برد (ابن عثیمین، بی تا، ۱۱/۲).<sup>۱</sup> از تعابیر این گزارش برمی‌آید که اساساً آنس در ایام روزه‌داری، از حوض خود در همین جهت استفاده می‌کرد و این نحوه تعبیر که می‌نویسد: «کان لأنس ابن مالک رضی الله عنه حوض ینغمس فیه وهو صائم» حکایت از آن دارد که گویا این کار یک رویه دائمی برای او بوده است، بنابراین دیگران کیفیت آن را به این شکل گزارش کرده‌اند.

همچنین در احوالات ابن عمر می‌نویسد که «وی در ایام روزه‌داری به جهت شدت عطش، لباس خود را مرطوب می‌ساخت» (ابن عثیمین، بی تا، ۱۱/۲). با مراجعه به متن گزارش می‌بینیم که ناقل با فعل مضارع استمراری، کیفیت عمل ابن عمر را گزارش می‌کند و می‌نویسد «کان ابن عمر رضی الله عنهما ییل ثوبه وهو صائم من العطش»

۱. کان لأنس ابن مالک رضی الله عنه حوض ینغمس فیه وهو صائم.

بنابراین، کیفیت و چگونگی این گزارش نیز حاکی از آن است که این عملکرد یک رویه مستمر بوده است. ابن عثیمین نه تنها این عملکرد را به صحابه نسبت می‌دهد بلکه در گزارشی آن را به پیامبر نیز نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «گزارش شده است که پیامبر از شدت تشنگی آب بر سر خود می‌ریخت» (ابن عثیمین، بی تا، ۱۱/۲). در این گزارش نیز از «کان» به اضافه مضارع که دلالت بر استمرار می‌کند، استفاده شده و چنین آمده که «کان یصب علی رأسه الماء من العطش». همگی این تعابیر، حکایت از آن دارد که ارتماس و انغماس برخی صحابی و حتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به نحو یک قضیه در یک واقعه نبوده است تا احیاناً حمل بر اضطرار و یا پاره‌ای دیگر از موارد شود، بلکه این کار به عنوان یک سبک و روش جهت کم کردن دشواری روزه، پیوسته مورد عمل بوده است. از این رو ابن عثیمین پس از نقل این گزارش‌ها می‌نویسد: «این‌ها همگی از نعمت‌های پروردگار هستند تا مکلف بتواند به کمک آن‌ها شدت و سختی عبادت را کاهش دهد تا در آسایش، عبادت خدا را انجام دهد» (ابن عثیمین، بی تا، ۱۱/۲). این در حالی است که امروزه ضرورت‌های بیشتری درباره ارتباط فرد روزه دار با آب به وجود آمده است.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۴۰

### ۳. مروری اجمالی بر روایات این باب

طبق پژوهش به عمل آمده تنها دلیل استنادشده در موضوع بطلان یا عدم بطلان روزه با فرو بردن تمام سر در آب، روایات هستند. در ادامه به بحث و بررسی پیرامون اقوال و ادله قائلین می‌پردازیم، ولی مناسب است که در ابتدا روایات این باب را به صورت دسته‌بندی بیان کنیم تا در موقعیت‌های مختلفی که می‌خواهیم به خبری استناد کنیم یا آن را مورد بررسی قرار دهیم، از تکرار پی‌درپی متن اخبار بی‌نیاز شویم. ضمن این که مروری اجمالی بر اخبار این باب خواننده را در جریان کلیت ادله قرار می‌دهد.

روایات موجود در این زمینه را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد.

**قسم اول:** روایاتی که متضمن نهی از ارتماس (فرو بردن سر در آب) هستند مثل صحیحۃ حریر از امام صادق علیه السلام که آن حضرت فرمودند: روزه دار و مُحْرِم سر خود

را در آب فرو نبرند «لا یرتمس الصائم و لا المحرم رأسه فی الماء» (کلینی، ۱۴۰۷/۴/۱۰۶). روایات این قسم در حد استفاضه هستند (همدانی، ۱۴۱۶/۱۴/۳۸۵).

**قسم دوم:** روایتی که مبطل بودن از آن استفاده شده است. در صحیحۀ محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام آمده که «لا یضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام و الشراب و النساء و الارتماس فی الماء؛ به روزه دار هیچ ضرری وارد نمی شود مادامی که از چهار عمل اجتناب شود؛ خوردن، آشامیدن، آمیزش و فرو بردن سر در آب» (ابن بابویه، ۱۴۱۳/۱۰۷/۲).

**قسم سوم:** روایتی که دلالتش بر بطلان، صریح تر از اخبار دیگر دانسته شده است. در مرفوعۀ صفار از امام صادق علیه السلام آمده که «خمسة أشياء تفسد الصائم: الأكل و الشرب و الجماع و الارتماس فی الماء و الكذب علی الله و علی رسوله و علی الأئمة؛ پنج چیز روزه را باطل می کند: خوردن، آشامیدن، آمیزش، سر فرو بردن در آب و دروغ بستن بر خدا و رسول و ائمه علیهم السلام» (ابن بابویه، ۱۳۶۲/۱/۲۸۶).

**قسم چهارم:** روایتی که در آن از تعبیر کراهت استفاده شده است. در خبر ابن سنان از امام صادق علیه السلام می خوانیم که آن حضرت فرمودند: «یکره للصائم ان یرتمس فی الماء؛ مکروه است که روزه دار سر در آب فرو برد» (طوسی، ۱۴۰۷/۴/۲۰۹).

**قسم پنجم:** روایتی که صریحاً دلالت بر عدم بطلان می کند. در موقفتۀ اسحاق بن عمار آمده که می گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم «رجل صائم ارتمس فی الماء متعمداً علیه قضاء ذلك اليوم؟ قال علیه السلام: لیس علیه قضاء و لا یعودن؛ شخصی روزه دار عمداً سر خود را در آب فرو برده است. آیا قضاء بر او واجب است؟ امام علیه السلام فرمودند: قضا بر او واجب نیست و دیگر این عمل را تکرار نکند (طوسی، ۱۴۰۷/۴/۲۱۰).

#### ۴. اقوال در ارتماس روزه دار

در زمینه مبطل بودن «فرو بردن سر در آب» سه دیدگاه وجود دارد که در این جا به ارائه و نقد دو دیدگاه و تأیید دیدگاه سوم می پردازیم. دیدگاه اول که مورد نقد قرار می دهیم، رأی مشهور است که معتقد به حرمت تکلیفی و وضعی ارتماس هستند،

یعنی نه تنها ارتماس حرمت تکلیفی دارد و مستلزم عقوبت اخروی است، بلکه حرمت وضعی نیز دارد یعنی موجب بطلان و مستلزم وجوب قضاء و کفاره است. دیدگاه دیگر، فتوای غیر مشهور است که قائل به حرمت تکلیفی محض هستند.

#### ۴-۱. دیدگاه مشهور فقها

طبق نظر مشهور، بر روزه دار حرام است که سر خود را کاملاً در آب فرو برد، وگرنه روزه اش باطل می شود و مکلف به انجام قضا و کفاره خواهد بود (همدانی، ۱۴۱۶، ۳۸۴/۱۴). او در مقام استدلال به روایات دسته اول، دوم و سوم اشاره می کند. حرمت تکلیفی از روایات دسته اول استفاده می شود. حرمت وضعی یا بطلان نیز مستفاد از روایات دسته دوم و سوم است (اشتهاردی، ۱۴۱۷، اق، ۱۸۸/۲۰).

مهم ترین روایتی که در مقابل نظریه مشهور قرار دارد و باید توجیه مناسبی برای آن ارائه شود، موثقه اسحاق است که مطابق آن، ارتماس موجب قضا نمی شود. البته خبر ابن سنان هم به نحوی نیاز به توجیه دارد، زیرا در آن از تعبیر کراهت استفاده شده که با حرمت، افساد و موجب قضا و کفاره شدن سازگاری ندارد. در مواجهه با روایات متعارض، چنانچه جمع عرفی بین آنها ممکن باشد لازم است بین آنها جمع شود و در صورت ممکن نبودن، مطابق قواعد باب تعارض، به ترجیح و یا تخییر - حسب اختلاف نظری که در این زمینه وجود دارد - عمل شود. از آن جا که طبق نظر قائلین به دیدگاه مشهور، جمع عرفی بین روایات مذکور امکان دارد در این جا به ارائه وجه جمع بین روایات مذکور می پردازیم.

**وجه جمع بین ادله:** یکی از وجوه جمعی که به نفع مشهور ارائه شده به این بیان است:

در مقام جمع بین ادله باید مطابق اخباری که فرو بردن سر در آب را حرام و مبطل می دانند عمل شود.

اما در مقام توجیه موثقه اسحاق که دال بر عدم وجوب قضا است، دو توجیه ارائه شده است:

**توجیه اول:** گرچه موثقه مذکور پیرامون ارتماس است، ولی ارتماس برای

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۴۲

«فرو بردن تمام سر در آب» وضع نشده است، بلکه بر «فرو بردن مقداری از بدن در آب» هم اطلاق می‌شود. بنابراین چه‌بسا خبر مذکور اشاره به حکم اصل ارتماس دارد یعنی «فرو بردن بدن در آب» مبطل نیست، اما این به آن معنا نیست که «فرو بردن تمام بدن در آب» هم مبطل نباشد. به عبارت دیگر، شاید سوال درباره شخصی بوده که مقداری از بدن خود را در آب فرو برده است، از این رو امام علیه السلام می‌فرماید نیازی به قضا ندارد. بنابراین تعبیر «لا یعودن» که در پایان خبر آمده را حمل بر کراهت می‌کنیم یعنی بهتر است که مقداری از بدن را هم در آب فرو نبریم. نتیجه آن که اصل ارتماس یعنی فرو بردن بدن در آب مکروه است، اما این منافاتی با حرمت و مفسد بودن نوع خاصی از ارتماس یعنی غمس (فرو بردن تمام بدن در آب) ندارد. با توجه به مطلب مذکور، کراهت در خبر ابن سنان به همان معنای اصطلاحی خودش است (ر.ک: اشتهاردی، ۱۴۱۷ق، ۱۹۰/۲۰، ۱۹۱). با توجه به این که مشهور هم قائل به حرمت تکلیفی هستند و هم ارتماس را مقتضی فساد و بطلان می‌دانند، باید به اثبات هر دو بپردازند. آنچه تا کنون اثبات شد صرفاً حرمت تکلیفی ارتماس و حل تعارضات مستفاد از روایات معارض بود. اما جهت اثبات وجوب قضا و کفاره در ادامه استدلال گفته می‌شود: «وقتی فرو بردن تمام بدن در آب را مفطر دانستیم به دنبال آن قضا و کفاره را هم لازم می‌دانیم، زیرا مطابق ادله هر مفطری موجب قضا و کفاره می‌شود» (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق، ۱۹۰/۲۰، ۱۹۱). به این ترتیب کوشیده شده تا تمام پرسش‌هایی که در این باره وجود دارد پاسخ داده شود.

**نقد:** اولاً، واژه «ارتماس» ظهور عرفی در ستر کامل دارد، بنابراین در عرف به خاکی که بعد از تدفین کامل مرده در قبر، بر روی قبر می‌پاشند «رمس» گفته می‌شود. ضمن آن که به خود قبر که کاملاً مرده را در خود مخفی می‌کند نیز رمس گفته می‌شود. «رمست المیت رمسا» به معنای آن است که مرده را دفن کردم. «ارتمس فی الماء» به همان معنای «انغمس» است. (طریحی، ۱۴۱۶ق، ۷۶/۴). بنابراین با این توجیه که «ارتماس بر فرو بردن مقداری از بدن در آب» هم اطلاق می‌شود و ربطی به «فرو بردن تمام بدن حتی سر در آب» ندارد، در تعارض با نظر برخی از اهل لغت است، از این رو درباره موثقه می‌گوییم اول این که اگر امام حکم به عدم

تأملی بر  
حکم ابطال روزه  
با فرو بردن سر در آب

۱۴۳

مبطلیت ارتماس کرده است مقصودش می‌تواند اعم از «فرو بردن تمام بدن در آب» باشد. در ثانی، لفظ کراهت که در روایت به کار رفته است، پیرامون همان «فرو بردن تمام بدن در آب» است، نه این که صرفاً درباره اصل «فرو بردن» باشد تا این که گفته شود کراهت، ممکن است ناظر به «فرو بردن مقداری از بدن در آب» باشد.

ثانیاً، بر فرض که ارتماس مطلق باشد و بر هر دو نحوه ستر یعنی ستر بخشی از بدن و ستر تمام بدن اطلاق شود و انغماس را زیرمجموعه ارتماس بدانیم، ولی مطابق صناعت اطلاق و تقیید می‌گوییم که واژه ارتماس در خبر مذکور به صورت مطلق آمده است، بنابراین هر دو نوع ستر را دربر می‌گیرد. نتیجه آن که فرو بردن بدن در آب موجب قضا نخواهد شد، اعم از آن که تمام بدن یا مقداری از بدن در آب فرو رود.

**توجیه دوم:** برخی دیگر در توجیه موثقه گفته‌اند موثقه مذکور درباره شخصی است که فراموش کرده روزه دار است. امام علیه السلام درباره چنین شخصی می‌فرماید قضا واجب نیست (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۷۶/۱۰).

**نقد:** وجه جمع مذکور تبرعی و بلاشاهد است. جمع در صورتی حجت است که مقبول عرف باشد یا شاهی از ادله دیگر بر آن وجود داشته باشد، وگرنه تبرعی و مردود خواهد بود (مظفر، ۱۳۷۵، ۲/۲۲۸). با توجه به این که موثقه، مطلق است و سخنی از نسیان در آن به میان نیامده، لازم است مطابق اطلاق آن عمل شود و صرف این که ادعا شود موثقه درباره ناسی است، چنانچه شاهی نداشته باشد پذیرفته نخواهد بود.

## ۲-۴ دیدگاه غیر مشهور

طبق این دیدگاه، ارتماس حرمت تکلیفی دارد ولی حرمت وضعی ندارد، یعنی انجام آن موجب عقوبت اخروی می‌شود، اما موجب بطلان روزه نمی‌شود. بنابراین وجوب قضا و کفاره بر آن مترتب نخواهد شد. برخی فقها نظیر ابن ادریس (حلی، ۱۴۱۰ق، ۱/۳۸۶)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۹۰ق، ۲/۸۵)، محقق (حلی، ۱۴۰۷ق، ۲/۶۵۶)، علامه حلی (حلی، ۱۴۱۳ق، ۳/۴۰۱)، محقق ثانی (عاملی، ۱۴۱۴ق، ۱/۳۰۰)، قائل به این قول هستند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۴۴



## ادله اثبات حرمت

**دلیل اول؛ صحیحہ مسلم:** علامه حلی جهت اثبات حرمت به صحیحہ مسلم تمسک نموده است. مطابق صحیحہ مذکور، امام علیه السلام درباره شخصی که سر خود را در آب فرو می برد از واژه ضرر استفاده فرموده است. امام علیه السلام می فرماید «به روزه دار هیچ ضرری وارد نمی شود، مادامی که از چهار عمل اجتناب شود؛ خوردن، آشامیدن، آمیزش و فرو بردن سر در آب» ایشان ضرر را همان حرمت می داند (حلی، ۱۴۱۳ق، ۴۰۱/۳).

**نقد:** دلیل مذکور اعم از مدعی است، زیرا مضر بودن یک عمل اعم از آن است که وضعاً مبطل و مفسد باشد یا تکلیفاً حرام و یا مکروه باشد. چه بسا فرو بردن سر در آب کراهت شدید تکلیفی یا وضعی داشته باشد و به این جهت، مضر به حال روزه دار باشد، اما در عین حال، مقتضی بطلان و فساد نباشد. بنابراین، صرف این که عمل مذکور مضر به حال روزه دار است دلیل نمی شود که حرام باشد. شاید مضر بودن به جهت کراهتی است که متوجه مکلف یا عبادت او شده است. بنابراین صرف استعمال ضرر، فساد روزه را اثبات نمی کند.

**دلیل دوم؛ موثقه اسحاق:** شیخ طوسی جهت اثبات حرمت به موثقه اسحاق

تمسک بسته است (طوسی، ۱۳۹۰، ۸۵/۲). طبق موثقه مذکور، امام علیه السلام پس از حکم به عدم وجوب قضا، نهی از تکرار عمل مذکور می فرماید. نهی ظهور در حرمت دارد (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸، ۱۵۱/۲). در نتیجه فرو بردن سر در آب حرام است.

**نقد:** خبر مذکور نه تنها دلیل بر حرمت نیست بلکه چه بسا بتواند دلیلی بر عدم حرمت شمرده شود، زیرا طبق باور برخی اصولیان نهی در عبادت موجب فساد است (رشتی، بی تا، ۳۴۶: صدر، ۱۴۱۷ق، ۳۸۹/۵). حال اگر عمل مذکور حرام بود، باید امام حکم به لزوم قضا می کرد. عدم حکم به لزوم قضا شاهی بر عدم حرمت است، از این رو نهی مذکور حمل بر کراهت می شود (عاملی، ۱۴۲۷ق، ۱۳۵/۳).

**دلیل سوم؛ وحدت سیاق:** در صحیحہ حریز، امام صادق علیه السلام ارتماس روزه دار و مُحَرَّم را درکنار هم ذکر کرده اند. در صحیحہ مذکور آمده که «لا یرمس الصائم

تأملی بر  
حکم ابطال روزه  
با فرو بردن سر در آب

۱۴۵

ولا المحرم رأسه في الماء؛ روزه دار و مُحرم سر خود را در آب فرو نبرند» و از آنجا که ارتماس برای مُحرم حرام است چنین استفاده شده که باید ارتماس برای صائم هم حرام باشد (حلی، ۱۴۱۳ق، ۴۰۱/۳).

**نقد:** اولاً صرف وحدت سیاق حجت معتبری نیست، بلکه مناط حجیت آن افاده ظهور است، از این رو مادامی که وحدت سیاق به ظهور عرفی نینجامد حجت نخواهد بود. اساساً نفس وحدت سیاق مفید ظهور نیست (حائری یزدی، ۱۴۲۶ق، ۲/۲۴۲). بنابراین صرف این که مُحرم و صائم در کنار هم ذکر شده‌اند و ارتماس برای مُحرم حرام است، دلیل بر حرمت ارتماس برای صائم نخواهد بود.

ثانیاً اگر در این روایت ارتماس صائم در کنار ارتماس مُحرم قرار گرفته است، باید توجه داشته باشیم که در روایت دیگر، در سیاق اکل و شرب ذکر شده است. در صحیحهُ محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل شده که «به روزه دار هیچ ضرری وارد نمی‌شود مادامی که از چهار عمل اجتناب شود؛ خوردن، آشامیدن، آمیزش و فرو بردن سر در آب». بنابراین مقتضای تمسک به وحدت سیاق در این روایت حکم به حرمت و ایجاب قضا و کفاره است، در حالی که قائلین به این قول، ملتزم به این لازم نمی‌شوند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۷۵/۱۰).

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۴۶

### دلیل عدم وجوب قضا و کفاره

گفتیم مطابق دیدگاه غیر مشهور، فرو بردن تمام سر در آب حرمت تکلیفی دارد، ولی موجب بطلان صوم نمی‌شود و وجوب قضا و کفاره بر آن مترتب نمی‌شود. دلیل ایشان بر حرمت تکلیفی را گفتیم و نقد کردیم، اما ادله ایشان بر عدم بطلان روزه و عدم وجوب قضا و کفاره عبارت‌اند از:

**دلیل اول؛ اصل براءت:** برای اثبات عدم وجوب قضا و کفاره به اصل براءت تمسک شده است (حلی، ۱۴۱۳ق، ۴۰۱/۳). مطابق اصل براءت مکلفی که حین روزه سر خود را در آب فرو برده است، شک می‌کند که آیا قضا و یا کفاره بر او واجب شده یا نه؟ با توجه به این که مجرای براءت، شک در اصل الزام و تکلیف است (ایروانی، ۱۴۲۲ق، ۲/۲۸۹) و در فرض ما هم شک به اصل تکلیف یعنی اصل وجوب قضا و کفاره

تعلق گرفته است، اصل برائت جاری می شود، در نتیجه مکلف تکلیفی نسبت به قضا و کفاره ندارد.

**دلیل دوم؛ اصاله الصحة در عبادات:** مکلف روزه دار که سر خود را در آب فرو برده است، شک در صحت روزه خود پیدا می کند. اصل بر صحت عبادت است مگر آن که دلیل قطعی بر حصول مبطل وجود داشته باشد (حلی، ۱۴۱۳ق، ۴۰۱/۳).

**نقد:** عدم وجوب قضا و کفاره امر مقبولی است، ولی تمسک به اصل عملی جهت اثبات آن صحیح به نظر نمی رسد، زیرا حجیت اصل عملی در گرو فقدان دلیل اجتهادی است (خرازی، ۱۴۲۲ق، ۱۳۲/۲)، در حالی که در این بحث دلیل خاص بر عدم وجوب قضا و کفاره داریم. مطابق موثقه اسحاق، امام علیه السلام تصریح به نفی قضا می فرماید.

## ۵. دیدگاه مختار

پس از بررسی دیدگاه های قبل و نقد آنها و اثبات تعارض بین روایات، اکنون به بیان دیدگاه برگزیده می پردازیم و آن دیدگاه آیت الله سیستانی است. ایشان معتقد است فرو بردن تمام سر در آب، توسط فرد روزه دار مبطل روزه نیست و حرام هم نخواهد بود، بلکه جمع بین ادله مفید کراهت خواهد بود (سیستانی، بی تا، ۳۲۱/۱). به نظر می رسد این دیدگاه از قوت بیشتری برخوردار است. از آن جا که امکان استفاده حکم مذکور از اخبار وجود دارد، نیازی به تمسک به اصول عملیه نیست. منتها از آن جا که در این بحث روایات متعارض وجود دارد، ابتدا لازم است در صورت امکان، به جمع عرفی بین اخبار بپردازیم. چنانچه جمع عرفی امکان نداشت، نوبت به اعمال قواعد باب تعارض می رسد. به نظر می رسد جمع بین ادله به نفع قول به کراهت امکان دارد. بر فرض که وجه جمع ارائه شده مردود باشد، نوبت به اعمال قواعد باب تعارض می رسد که در نتیجه آن لازم است به اطلاق کتاب مراجعه کرد و به مقتضای آن، حکم به عدم مفطرت ارتماس نمود. از این رو در این مقاله به تبیین و تقویت قول به کراهت شدید درباره فرو بردن سر در آب می پردازیم که رأی آیت الله سیستانی نیز مطابق بر همین نظر است.

تأملی بر  
حکم ابطال روزه  
با فرو بردن سر در آب

۱۴۷

## ۵-۱. جمع بین اخبار

در ابتدای مقاله، روایات این باب را در قالب پنج قسم ارائه نمودیم. با توجه به این که خبر سوم یعنی مرفوعه صفار ضعیف است، از بحث دلالتی پیرامون آن خودداری می‌کنیم، از این رو باید به بررسی دلالتی و جمع بین بقیه اخبار پردازیم. در مقام جمع بین اخبار مذکور، طبق مفاد خبر پنجم یعنی موثقه اسحاق، فرو بردن سر در آب را مبطل نمی‌دانیم. مبطل نبودن نیز دلیل بر عدم حرمت تکلیفی است، زیرا اگر ارتماس حرمت تکلیفی داشت روزه باطل می‌شد، چرا که نهی در عبادات مقتضی فساد است. اما وجه جمع مذکور، ما را با این سؤالات مواجه می‌سازد که چرا ارتماس حرام نباشد، در حالی که در روایات دسته اول، نهی از فرو بردن تمام سر در آب شده است و نهی ظهور در حرمت دارد؟ (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸، ۱۵۱/۲). سؤال دیگر این که چگونه حکم به عدم مبطل بودن ارتماس می‌شود، در حالی که در روایات دسته دوم فرو بردن تماس سر در آب، مضر به صوم دانسته شده است که ظهور در مبطلیت آن نسبت به روزه دارد؟

در پاسخ به پرسش اول می‌گوییم طبق تصریح اصولیان نهی نص در حرمت نیست، بلکه ظهور در حرمت دارد (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸، ۱۵۱/۲). ظهور هم مادامی حجت است که در مقابل آن، دلیل اظهر وجود نداشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۱۶/۱). در این جا موثقه اسحاق دلیل اظهر است که صریحاً حکم به عدم بطلان می‌کند و مستفاد از آن عدم حرمت ارتماس است، زیرا اگر ارتماس حرام بود روزه باطل می‌شد.

در پاسخ به پرسش دوم می‌گوییم ضرری که به روزه وارد می‌شود، ضرر به اصل روزه نیست بلکه ضرر به مراتب کمال روزه است، بنابراین روایات دسته دوم، ارتماس را نافی اصل صحت روزه نمی‌دانند، بلکه موجب نفی کمال می‌دانند نظیر آنچه درباره تعابیری مانند «لاصلاة لجار المسجد الا فی المسجد» گفته می‌شود و فقها معتقدند «لای نفی جنس» در مقام نفی اصل ماهیت نیست بلکه در مقام نفی کمال است (حلی، ۱۴۱۲ق، ۲۹۹/۱).

**بیان تفصیلی وجه جمع:** در اخبار دسته اول تعابیری نظیر «لایرتمس و لایغمس»

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۴۸

به کار رفته است. پیرامون مدلول افعال مذکور که افعال اخباری منفی هستند، چهار احتمال می‌رود «حرمت تکلیفی، کراهت تکلیفی، حرمت وضعی» که از آن به مبطلیت و مفسدیت تعبیر می‌شود و احتمال آخر این که دال بر کراهت وضعی باشد. فرق کراهت تکلیفی و کراهت وضعی در این است که کراهت تکلیفی حکم مولوی است که موجب مبعوضیت عمل می‌شود و مفسده را متوجه فاعل و او را مواجه با عقوبت اخروی می‌کند، ولی کراهت وضعی حکم ارشادی است که موجب مبعوضیت عمل نمی‌شود بلکه موجب می‌شود که عبادت «أقل ثواباً» شود و مفسده را متوجه خود فعل می‌کند. بنابراین فقها کراهت در عبادات را حمل بر معنای «أقل ثواباً» می‌کنند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق، ۱/۶۶۲)، زیرا نهی گرچه تنزیهی و دال بر کراهت باشد، چنانچه حاکی از مبعوضیت عمل نزد شارع باشد موجب فساد عبادت خواهد بود. به دو دلیل، افعال مذکور یعنی «لا یرتمس» و «لا یغمس» را دال بر حکم تکلیفی، اعم از حرمت و کراهت نمی‌دانیم.

**دلیل اول:** به تصریح اصولیون نهی که به کیفیت عبادت تعلق گیرد در مقام بیان حکم وضعی است، نه این که یک حکم تکلیفی تبعیدی محض باشند (همدانی، ۱۴۱۶ق، ۱۴/۳۸۶). اوامر و نواهی که به کیفیت عبادات تعلق می‌گیرند ارشاد به جزئیت و شرطیت و مانعیت دارند، وگرنه چنانچه قرار باشد چنین اوامر و نواهی را حمل بر تکلیفی بودن کنیم، اساس فقه برهم می‌ریزد و تأسیس فقه جدید لازم می‌آید، زیرا اغلب اموری که در عبادات معتبر هستند از امثال همین تعابیر استفاده شده‌اند (حسینی روحانی، بی تا، ۸/۱۷۷).

**دلیل دوم:** اصولیان غالباً بر این باورند که نهی از عبادات اعم از این که تحریمی باشد یا تنزیهی، چنانچه به اصل عبادت، جزء عبادت، شرط عبادت و یا کیفیت عبادت تعلق بگیرد، موجب فساد است. مطابق موثقه اسحاق، امام علیه السلام صریحاً حکم به عدم فساد روزه و عدم لزوم قضا دادند. از این حکم امام علیه السلام دانسته می‌شود که نهی مذکور، نهی تکلیفی نیست. به همین جهت است که برخی فقها نهی امام علیه السلام را درکنار تصریح به عدم مفسد بودن آن، نشان از عدم ظهور نهی در حرمت دانسته‌اند (عاملی، ۱۴۲۷ق، ۳/۱۳۵).

تأملی بر  
حکم ابطال روزه  
با فرو بردن سر در آب

۱۴۹

**دلیل سوم:** در خیر دوم یعنی صحیحۃ محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام تعبیر «الایض الصائم» به کار برده شده است. درباره موضوع ضرر یعنی آنچه ضرر بر آن وارد می شود دو احتمال می رود:

احتمال اول این که ضرر به روزه وارد نمی شود، بلکه به خود مکلف وارد می شود. در این صورت، نهی هایی که از ارتماس صورت گرفته است، می توانند به معنای حرمت یا کراهت تکلیفی باشند، زیرا حرمت و کراهت تکلیفی ضرر اخروی را متوجه خود مکلف می کند، در نتیجه چه بسا به خود روزه ضرری وارد نشود و روزه باطل نگردد، اما مکلف در معرض عقوبت اخروی قرار گیرد، بنابراین گفته می شود که حرمت تکلیفی دارد اما حرمت وضعی ندارد یعنی موجب فساد روزه نمی شود. احتمال دیگر این که ضرر به مکلف از آن حیث که روزه دار است وارد می شود یعنی حیثیت روزه با اشکال و خدشه مواجه می شود. در این صورت نهی های مذکور به معنای حرمت یا کراهت وضعی خواهد بود.

از آن جا که وصف مشعر به علیت است می گوئیم وقتی در عبارت «الایض الصائم» وصف صائم موضوع قرار گرفته است، حاکی از آن است که مکلف از آن حیث که متصف به روزه است صلاحیت موضوع قرار گرفتن را دارد (همدانی، ۱۴۱۶ق، ۳۸۷/۱۴). بنابراین آنچه محل ورود ضرر است خود مکلف نیست، بلکه روزه مکلف دچار ضرر و آسیب می شود، در نتیجه نواهی مذکور نمی توانند به معنای حکم تکلیفی باشند.

حال که از بین چهار احتمال مذکور، دو احتمال یعنی حرمت و کراهت تکلیفی مردود شد، امر مردد بین حرمت و کراهت وضعی می شود. تعابیر مذکور نمی توانند به معنای حرمت وضعی باشند، زیرا حرمت وضعی همان مفسد و مبطل بودن است که این معارض با مفاد موثقه است. موثقه اسحاق صراحت دارد بر این که فرو بردن سر در آب موجب فساد روزه نمی شود.

بنابراین می گوئیم گرچه اخبار دسته اول مشتمل بر فعل مضارع هستند و فعل مضارع در مقام انشاء ظهور در تکلیف الزامی دارد (بجنوردی، ۱۳۷۷، ۱۹۷/۴)، ولی به تصریح اصولیان دلیلی که ظهور دارد هنگامی به ظهور آن عمل می شود که پای نص

یا دلیل اظهر در میان نباشد وگرنه در مقام تعارض بین ظاهر و اظهر و همچنین در تعارض بین نص و ظاهر، عرفاً لازم است که نص یا دلیل اظهر را مقدم کنیم (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۱/۱۶). اساساً یکی از موارد جمع عرفی، تقدیم اظهر بر ظاهر و تقدیم نص بر ظاهر است. در این جا شاهدیم که در مقابل اخبار دسته اول، موثقه اسحاق قرار دارد که نص در عدم حرمت وضعی است.

نتیجه آن که تعابیر «لایرتمس» و «لایغمس» و امثال آن که در اخبار دسته اول وجود دارد را باید حمل بر کراهت وضعی کنیم. به همین جهت، برخی فقها حمل بر کراهت را بهتر از حمل بر حرمت تبعیدی دانسته‌اند (همدانی، ۱۴۱۶ق، ۱۴/۳۸۷). شاهد بر معنای مذکور این که امام علیه السلام در خبر عبدالله بن سنان، از تعبیر «یکره» جهت بیان حکم استفاده فرمود.

در تکمیل استدلال مذکور به چند نکته اشاره می‌کنیم.

**نکته اول:** قول به کراهت را نمی‌توان مستقیماً از خبر عبدالله بن سنان که در آن تعبیر «یکره» به کار برده شده است استفاده کنیم، زیرا کراهت در لغت به معنای امر ناپسند است و دلیلی نداریم مبنی بر این که کراهت در استعمالات عصر ائمه علیهم السلام به معنای مصطلح امروزی باشد، بنابراین، استعمال واژه کراهت هیچ منافاتی با حرمت یک فعل ندارد. از این رو روایت مذکور دلیل بر مدعای ما نیست، بلکه صرفاً به عنوان شاهد و مؤید به آن اشاره کرده‌ایم (عاملی، ۱۴۲۷ق، ۳/۱۳۵).

**نکته دوم:** خبر دوم یعنی صحیحۀ محمد بن مسلم، ظهور در آن دارد که فرو بردن سر در آب به اصل روزه و حقیقت آن ضرر وارد می‌سازد، بنابراین ماهیت روزه را از بین می‌برد و به عبارت دیگر مبطل روزه است، اما در مقام جمع بین آن و موثقه اسحاق که تصریح به عدم بطلان دارد، باید بگوییم مقصود امام علیه السلام این است که عمل مذکور به حقیقت و اصل روزه ضرر وارد نمی‌سازد بلکه به کمال آن ضرر وارد می‌سازد. بنابراین کسی که سر در آب فرو برد، روزه‌اش از کمال برخوردار نیست، نه این که اصلاً روزه ندارد. این همان چیزی است که از آن به کراهت وضعی یا «أقل ثواباً» تعبیر می‌شود.

**نکته سوم:** از آن جا که نهی در موثقه با تعبیر «لایعودن» بیان شده است و می‌دانیم

تأملی بر  
حکم ابطال روزه  
با فرو بردن سر در آب

۱۵۱

که جملات اخباری در مقام انشاء، نص در حکم الزامی نیستند بلکه ظهور دارند و ظهور آن‌ها متوقف بر عدم دلیل بر خلاف ظاهر است، می‌گوییم با توجه به استدلالی که بر عدم حرمت ارتماس آوردیم، نهی «لایعودن» را حمل بر کراهت می‌کنیم.

**نکته سوم:** این که برخی فقها از تعابیر «لایرتمس» و امثال آن استفاده حرمت کرده‌اند، آنان را علاوه بر اشکالاتی که در مقام نقد قول دوم که قول غیر مشهور بود بیان کردیم، با این اشکال مواجه می‌سازد که فرو بردن سر در آب حتی در روزه مستحب هم حرام خواهد بود، زیرا ادله مذکور اطلاق دارند و مقید به صوم واجب نشده‌اند.

**نکته چهارم:** شاهی که می‌توان بر اراده کراهت بیان کرد، حکمت موجود در متن خبر حنان بن سدید است. «أَنَّه سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الصَّائِمِ يَسْتَنْقِعُ فِي الْمَاءِ، قَالَ لَا بَأْسَ وَلَكِنْ لَا يَنْغَمَسُ فِيهِ، وَ الْمَرْأَةُ لَا تَسْتَنْقِعُ فِي الْمَاءِ لِأَنَّهَا تَحْمِلُ الْمَاءَ بِقَبْلِهَا؛ رَوَى پیرامون نشستن روزه‌دار در آب و یا فرو بردن سر در آب از امام عَلَيْهِ السَّلَامُ سؤال می‌کند. امام عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمودند مرد روزه‌دار نباید سر در آب فرو برد اما اشکالی ندارد که در آب بنشیند، ولی زن نباید حتی در آب بنشیند، زیرا آب وارد بدنش می‌شود» (همدانی، ۱۴۱۶ق، ۳۸۶/۱۴). بنابراین صرف ارتماس مبطل و مفطر نیست بلکه ارتماس از آن جایی که ممکن است به داخل شدن آب به بدن بینجامد مورد نهی قرار گرفته است. بنابراین، نهی مذکور یک نهی تحریمی مولوی و در مقام بیان مفطر بودن ارتماس در عرض دیگر مفطرات نیست. به همین جهت برخی فقها در وجه حکمت نهی از ارتماس به همین مطلب اشاره کرده‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، بی تا، ۱۸۵).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۵۲

## ۲-۵. حکم ارتماس در فرض عدم امکان جمع بین ادله

در فرض تعادل ادله در صورت امکان لازم است بین آن‌ها جمع عرفی صورت پذیرد، اما چنانچه جمع ارائه شده مقبول عرف نباشد یا شاهی از ادله دیگر بر آن نباشد، در این صورت جمع تبرعی نامیده می‌شود و از مرتبه حجیت ساقط است (مظفر، ۱۳۷۵، ۲۲۸/۲). یافته‌های این مقاله حاکی از امکان جمع بین ادله به نفع قول به کراهت بود، ولی چنانچه محقق و پژوهشگری جمع بین ادله مذکور را ممکن نداند، لازم است به قواعد باب تعارض مراجعه نماید.



در مقام تعارض بین ادله دو نظریه وجود دارد:

**نظریه اول؛ تخییر:** برخی در فرض تعادل ادله، حکم به تخییر می‌کنند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، بی تا، ۴۴۵). طبق این نظریه همچنان قول به کراهت می‌تواند رأی قوی و قابل دفاعی باشد، زیرا در مقام فتوا و عمل مخیریم و می‌توانیم موثقه اسحاق را مورد عمل قرار دهیم و طبق استدلالی که قبلاً ارائه کردیم می‌گوییم نهی «لا یعودن» نمی‌تواند به معنای حرمت تکلیفی باشد و باید به معنای حکم وضعی باشد و از آنجا که امام علیه السلام تصریح به عدم وجوب قضا کرده است، دانسته می‌شود که منظور، حرمت وضعی و به تعبیر دیگر مبطل و مفسد بودن نیست. در نتیجه لازم است قائل به کراهت وضعی شویم و بگوییم ارتماس عبادت را اقل ثواباً می‌کند و پاداش آن را کاهش می‌دهد.

**نظریه دوم؛ لزوم اخذ به مرجحات:** مشهور اصولیان اخذ به مرجح را لازم می‌دانند (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸، بی تا، ۲۰۵/۲) یعنی باید مطابق دلیلی که بر دیگری رجحان دارد عمل کرد و در فرض تکافؤ و تساوی ادله، پای تخییر به میان می‌آید. طبق این نظریه، برخی مطابق نظر مشهور فتوا داده‌اند یعنی علاوه بر آن که ارتماس را دارای حکم تکلیفی حرمت می‌دانند، حکم به وجوب قضا و کفاره می‌کنند. آنان در مقام استدلال، ادله حرمت را دارای مرجح مخالفت با عامه می‌دانند (خویی، ۱۴۱۸ق، ۱۶۴/۲۱).

در مقام نقد این دیدگاه می‌گوییم که گرچه ادله حرمت دارای مرجح مذکور هستند، اما ادله نفی وجوب قضا دارای دو مرجح هستند، بنابراین باید مقدم شوند. **مرجح اول؛ موافقت قرآن:** یکی از مرجحات باب تعارض، موافقت با قرآن است (مظفر، ۱۳۷۵، ۱۴۳/۳، ۲۵۴). از آنجا که در آیات قرآن، سخنی از مفطرت ارتماس به میان نیامده است اثبات آن نیاز به دلیل دارد، بنابراین چنانچه دلیل معتبر بر قیدیت، شرطیت، جزئیت یا مانعیت چیزی اقامه شود، حجت خواهد بود وگرنه لازم است در موارد مشکوک و در موارد تعارض غیرقابل جمع، به مقتضای اطلاق کتاب عمل نمود. قول به عدم مفطرت ارتماس موافق اطلاق کتاب است، از این رو ادله عدم وجوب قضا دارای مرجح است.

تأملی بر  
حکم ابطال روزه  
با فرو بردن سر در آب

۱۵۳

**مرجح دوم؛ موافقت با اصل برائت:** یکی از مرجحات خارجی موافقت خبر با یکی از اصول عملیه است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۵۲۲/۳). در فرض ما ادله عدم وجوب قضا موافق با اصل برائت است، زیرا در جایی که حرمت ارتماس و نیز وجوب قضا و کفارہ مشکوک است، در واقع شک در اصل حکم الزامی داریم، بنابراین مجرای اصل برائت خواهد بود. نتیجه آن که ادله عدم حرمت ارتماس و نفی وجوب قضا و کفارہ موافق اصل عملی است.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد حکم فرو بردن سر در آب توسط روزه‌دار محل اختلاف جدی بین فقهای شیعه است. فقهای اهل سنت نیز در این باره اختلاف نظر دارند. اما طبق برخی گزارش‌ها، صحابه و مسلمانان صدر اسلام و حتی شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از ارتماس جهت کم کردن دشواری روزه بهره می‌جستند. شاید به همین جهت باشد که در هیچ‌یک از اخبار اهل بیت علیهم السلام لزوم اجتناب از ارتماس و انغماس از پیامبر نقل نشده است. این در حالی است که امروزه ضرورت‌های بیشتری در خصوص موضوع مورد بحث احساس می‌شود، مثل انجام مسابقات شنا در سطح ملی و بین‌المللی در ماه مبارک رمضان یا ضرورت انجام تمرینات برای ورزشکاران رشته‌های مرتبط با شنا در مسابقات ملی و بین‌المللی و ایجاد محدودیت برای آن‌ها، سبب موفق نشدن ورزشکاران می‌شود و یا آب‌درمانی برای افراد خاص. به لحاظ فهم عرفی، ارتماس هیچ مخالفتی با امساک و حقیقت روزه ندارد، بنابراین اثبات مفطرت آن، اثبات یک امر تعبّدی محض و برخلاف فهم عرفی خواهد بود. مفهوم مفطر نیز قابل استعمال در معنایی اعم از تحریم و تنزیه است، از این رو منافاتی ندارد که در روایات از ارتماس به عنوان مفطر یاد شود و در عین حال مبطل صوم و موجب قضا و کفارہ نباشد. بنابراین اطلاق کتاب مقتضی حکم به عدم مفطرت و مبطلت ارتماس و انغماس است و هیچ دلیل خاصی مبنی بر وجوب قضا و کفارہ در باب ارتماس وجود ندارد که اطلاق کتاب را تقیید بزند. ادله‌ای هم که دال بر حرمت دانسته شده است، علاوه بر آن که از نظر دلالتی و گاه سندی مخدوش‌اند مبتلا به معارض

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۵۴

هستند. روایات اهل بیت علیهم السلام نیز در این زمینه دچار تعارض هستند. در مقام جمع بین روایات مطابق موثقه اسحاق بن عمار، حکم به عدم مبطلت ارتماس نمودیم و گفتیم مبطل نبودن دلیل بر عدم حرمت تکلیفی است، چرا که حرمت و نهی در عبادات با صحت عبادت سازگاری ندارد. برخی نهی‌های موجود در روایات را حمل بر کراهت نمودیم و گفتیم تعبیر «لا یضر الصائم» در مقام نفی کمال است. نتیجه آن که جمع بین روایات مقتضی قول به کراهت است. برفرض که جمع امکان نداشته باشد، چنانچه قائل به تخییر باشیم قول به تخییر منافاتی با کراهت ندارد، زیرا طبق این قول می‌توان ادله کراهت را اختیار نمود و اگر قائل به ترجیح باشیم همچنان قول به کراهت از قوت لازم برخوردار است، زیرا ادله کراهت و عدم مفطرت صوم مطابق اطلاق قرآن است.

## منابع

### • قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). *کفایة الأصول*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث.
۲. ابن عثیمین. (بی‌تا). *فتاوی نور علی الدرب*. بی‌جا: (بی‌نا).
۳. ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۳۶۲). *الخصال*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۴. ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۵. اشتهاردی، علی پناه. (۱۴۱۷ق). *مدارك العروة*. تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر.
۶. الاعرجی، زهیر. (۱۳۸۷). *النظام الصحی والسیاسة الطیبة فی الإسلام*. بازیابی شده در تاریخ ۳۰ شهریور ۱۴۰۰، از <https://b2n.ir/w50009>
۷. ایروانی، علی. (۱۴۲۲ق). *الأصول فی علم الأصول*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۸. بجنوردی، حسن. (۱۳۷۷). *القواعد الفقهية*. قم: نشر الهادی.
۹. حسینی روحانی، سید محمدصادق. (بی‌تا). *فقه الصادق علیه السلام*. قم: انتشارات آئین دانش.

تأملی بر  
حکم ابطال روزه  
با فرو بردن سر در آب

۱۵۵

۱۰. حلی، ابن ادریس. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۱۱. حلی، علامه. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۱۲. حلی، علامه. (۱۴۱۳ق). مختلف الشيعة فی أحكام الشريعة. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۱۳. حلی، نجم‌الدین. (۱۴۰۷ق). المعترف فی شرح المختصر. قم: مؤسسه سيد الشهداء عليه السلام.
۱۴. حلی، مقدادبن عبدالله. (۱۴۰۴ق). التنقيح الرائع لمختصر الشرائع. قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي نجفی رحمته الله عليه.
۱۵. خرازی، محسن. (۱۴۲۲ق). عمدة الأصول. قم: بی‌نا.
۱۶. خوئی، سيد ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئی. (۱۴۱۸ق). قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۱۷. رشتی، حبيب‌الله بن محمدعلی. (بی‌تا) بدائع الأفكار. قم: مؤسسه در راه حق.
۱۸. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۸). الوسيط في اصول الفقه. چاپ چهارم. قم: موسسه الإمام الصادق عليه السلام.
۱۹. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۴ق). إرشاد العقول الى مباحث الأصول. قم: موسسه الإمام الصادق عليه السلام.
۲۰. سبزواری، سيد عبدالأعلى. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام. چاپ چهارم. قم: مؤسسه المنار.
۲۱. سيستاني، سيد علي. (بی‌تا). منهج الصالحين. قم: مكتبة آية الله سيستاني.
۲۲. شريف مرتضى، على بن حسين. (۱۴۱۵ق). الانتصار في انفرادات الإمامية. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۲۳. حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۲۴. صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷ق). بحوث في علم الأصول. چاپ دوم. قم: مركز الغدير للدراسات الاسلامية.
۲۵. طريحي، فخرالدین. (۱۴۱۶ق). مجمع البحرين. چاپ سوم. تهران: كتاب فروشى مرتضوى.
۲۶. طوسى، ابوجعفر. (۱۳۹۰ق). الاستبصار فيما اختلف من الأخبار. تهران: دارالكتب الإسلامية.
۲۷. طوسى، محمدبن الحسن. (۱۴۰۷ق). تهذيب الأحكام. چاپ چهارم. تهران: دار الكتب الإسلامية.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۵۶

۲۸. عاملی، سید محمدحسین ترحینی. (۱۴۲۷ق). **الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية**. چاپ چهارم، قم: دار الفقه للطباعة و النشر.
۲۹. عاملی، شهید ثانی. (۱۴۱۴ق). **حاشیة الإرشاد**. قم: مکتب الإعلام الاسلامی.
۳۰. علوی، ابن عبدالقادر السقاف. (بی تا). **موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام**. بازیابی شده در ۳۰ شهریور ۱۴۰۰، از <https://dorar.net/firq>
۳۱. کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۲. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵). **أصول الفقه**. چاپ پنجم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). **انوار الأصول**. چاپ دوم. قم: انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۴. المنجد، محمدصالح. (۱۴۳۰ق). **موقع الإسلام سؤال وجواب**. بازیابی شده در ۳۰ شهریور ۱۴۰۰، از <https://lib.efatwa.ir/46221/1/0>
۳۵. همدانی، ابن محمد هادی. (۱۴۱۶ق). **مصباح الفقيه**. قم: مؤسسه الجعفریة لإحياء التراث.
۳۶. حائری یزدی، مرتضی بن عبد الکریم. (۱۴۲۶ق). **شرح العروة الوثقی**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.

تأملی بر  
حکم ابطال روزه  
با فرو بردن سر در آب

## References

### *The Holy Qur'an*

1. al-'Alawī, ibn 'Abd al-Qādir al-Saqqāf. n.d. *Mawsū'at al-Firaq al-Muntasabat lil Islām*. Taken from <https://dorar.net/firq>
2. 'Alam al-Hudā, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1995/1415. *Al-Intiṣār fī Infrādāt al-Imāmīyah*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
3. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1993/1414. *Hāshīya' al-Irshād*. Qom: Maktabat al-A'lām al-Islāmī.
4. al-A'rajī, Zuhayr. 2008/1387. *Al-Niẓām al-Ṣiḥḥī wa al-Sīyāsīyat al-Ṭibbīyah fī al-Islām*. Taken from <https://b2n.ir/w50009>
5. Al-Bujnurdī, Sayyid Muḥammad Ḥasan. 1980/1401. *Qavā'id-i Fiqhīyyi*. Qom: Nashr al-Hādī.
6. Al-Hamadānī, ibn Muḥammad Hādī. 1995/1416. *Miṣbāḥ al-Faqīh*. Qom: Mu'assasat al-Ja'farīyah li Iḥyā al-Turāth.
7. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1991/1412. *Muntahā al-Maṭlab fī Tahqīq al-Maḍḥab*. Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmīya.
8. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1992/1413. *Mukhtalaḥ al-Shī'a fī Ahkām al-Sharī'a*. 2nd. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
9. al-Ḥillī, Najm al-Dīn Ja'far Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Ḥillī). 1986/1407. *Al-Mu'tabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar*. Qom: Mu'asassat al-Sayyid al-Shuhada'.
10. al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1998/1409. *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'a ilā Tahṣīl al-Masā'il al-Sharī'a*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-turāth.
11. al-Ḥusaynī al-Rawḥānī, al-Sayyid Ṣadiq. n.d. *Fiqh al-Ṣādiq*. Qom: Intishārāt Ā'in Dānish.
12. al-Ḥusaynī al-Sīstānī, al-Sayyid 'Alī. n.d. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qom: Maktabat Ayatollāh al-Sīstānī.
13. Ali- Tarḥīnī al-'Āmilī, Muḥammad Ḥasan. 2006/1427. *Al-Zubdat al-Fiqhīyat fī Sharḥ al-Rawḍat al-Baḥīyah*. 4<sup>th</sup>. Qom: Dār al-Fiqh lil Ṭibā'at wa al-Nashr.
14. al-Īrawānī, 'Alī. 2001/1422. *Al-Uṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
15. al-Ishtihārdī, 'Alī Panāh. 1996/1417. *Madārik al-'Urwa*. Tehran: Dar al-'Uswa li al-Ṭibā'a wa al-Nashr.
16. Al-Kharrāzī, Muḥsin. 2001/1422. *'Umdat al-Uṣūl*. Qom

17. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasāni). 1989/1409. *Kifāyat al-Ūṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
18. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulayni). 1987/1407. *al-Kāfi*. 14<sup>th</sup>. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
19. al-Munjjid, Muḥammad Ṣāliḥ. 2009/1430. *Mawqī' al-Islām, Su'al wa Jawāb*. Taken from <https://lib.efatwa.ir/46221/1/0>
20. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1998/1418. *Mawsū'at al-Imām al-Khu'ī*. Mu'assasat Ihya' Āthār al-Imām al-Khu'ī.
21. al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. 1996/1375. *Uṣūl al-Fiqh*. 5<sup>th</sup>. Mu'assasat al-Ismā'īlīyān.
22. Al-Rashī, Ḥabībullāh ibn Muḥammad 'Alī. n.d. *Badā'i' al-Afkār*. Qom: Mu'asasah Dar Rāh-i Haqq.
23. al-Sabzawārī, al-Sayyid 'Abd al-A'lā. 1992/1413. *Muhaḍḍhab al-Aḥkām fī Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. 4<sup>th</sup>. Qom: Mu'assasat al-Manār.
24. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1996/1417. *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl*. Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmīyya.
25. al-Siywarī al-Ḥillī, Miqdād Ibn 'Abd Allāh (Fāḍil Miqdād). 1983/1404. *al-Tanqīh al-Rā'i' lim Mukhtaṣar al-Sharā'i'*. Edited by al-Sayyid 'Abd al-Laṭīf al-Ḥusayni al-Kuhkamarī. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
26. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 2003/1424. *Irshād al-Qulūb 'Ilā Mabāḥith al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.
27. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 2009/1388. *Al-Wasī' fī Uṣūl al-Fiqh*. 4<sup>th</sup>. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.
28. al-Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn. 1995/1375. *Majma' al-Baḥrayn*. 3rd. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīyya li Ihya' al-Āthār al-Ja'farīyya.
29. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1970/1390. *Al-Isṭūṣūr fīmā Ikhtalafa min Akhbār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
30. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1986/1407. *Tahdhīb al-Aḥkām fī Sharḥ al-Muqni'at lil Shaykh al-Mufīd*. Edited by Sayyid Ḥasan Khurāsānī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
31. Al-'Uthaymīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ (Ibn 'Uthaymīn). n.d. *Fatāwā Nūr 'Aā al-Darb*.
32. Ḥā'irī Yazdī, 'Abd al-Karīm. 2005/1426. *Sharḥ al-'Urwat al-Wuthqā*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

33. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1983/1362. *al-Khiṣāl*. 2nd. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
34. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1992/1413. *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. 2nd. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
35. Ibn Idrīs al-Ḥillī, Muḥammad Ibn Aḥmad. 1996/1410. *al-Sarā‘ir al-Ḥāwī li Tahrir al-Fatāwī*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
36. Makārim Shīrāzī, Nāṣir. 2007/1428. *Anwār al-Uṣūl. Taqrīrāt Aḥmad Qudsī*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Madrasi-yi Imām ‘Alī Ibn Abī Ṭālib



## **Distinguishing the Effect of Ḍamīmah and Inḍimām in Intention of Taqarrub<sup>1</sup>**

**Mohammad-Reza Naeini**

Teacher of Advanced Studies in Fiḡh and Usūl at the Ḥawzah al-‘Ilmīyah of Qom;  
mrnaeini47@gmail.com

**Mohammad Hakim**

Student of the Ḥawzah al-‘Ilmīyah of Qom and a PhD student in Jurisprudence and Principles of Islamic Jurisprudence, Farābī Campus, University of Tehran, Qom, Iran-Iran (*Corresponding Author*); khak\_mohammad@yahoo.com

Receiving Date: 2019-06-12; Approval Date: 2019-09-17

### *Abstract*

One of the most challenging topics in the field of *ibādāt* (worship) is the analysis of the various types of *ḍamīmah* (attachment) and the rulings of methods of *inḍimām* (combining) the intention with *nīyyah* of *taqarrub* (intention to find proximity to God), which leads to the disruption of the nature of *nīyyah* (intention) and the denial of correctness in devotional behaviour. This study, which uses an analytical-descriptive method, first, deals with the conceptualization of the intention of *qurbah* (intention of drawing close to God), and considers the conjunctive motivation of the expression of servanthood

1 . *Hakim - M; (2022); "Distinguishing the Effect of Ḍamīmah and Inḍimām in Intention of Taqarrub"; Jostar\_Hay Fiḡhi va Usuli; Vol: 7 ; No: 25 ; Page: 161-194 ; Doi: 10.22034/jrj. 2020.54513. 1706*

**Copyright** © 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

as a criterion for the realization of the nīyyah of worship. Then, it explains the differences between standard and sufficient nīyyah in worship and the purity of intention necessary to attain the perfection of action. Next, it tries to explain the various types of ḍamīmah and the methods of combining (inḍimām) the intention to the nīyyah of taqarrub, and also to validate the views of the fuqahā (jurists) about the rules of ḍamīmah and inḍimām. In fiqhī (jurisprudential) texts, analysis of the ruling of combining the intention of worship general causes which has no inherent contradictions with ikhlās (spiritual devotion), has given rise to views such as, permissibility of such inḍimām and the validity of action, denying the validity of devotional behaviour due to the non-realization of the exclusive and pure sincerity meaning, and detailed view based on methods of inḍimām or preference of ḍamīmah. Some opinions such as just losing the thawāb (reward), the non-necessity of repeating the action, and also the invalidity of devotional acts and the need to perform it anew or make it up have been voiced regarding ḍamīmah intention which is contrary to ikhlās, such as rīyā (pretend virtuousness). The selected theory in this study is based on standard nīyyah in worship which is obtained by analyzing the Qur'ānic and ḥadīthī documents in this field. This view is the opinion of the permissibility of inḍimām and the validity of action in the ḍamīmah of the first type, and the opinion of the invalidity of worship in ḍamīmah of the second type in various styles of inḍimām. Also, in attachment (ḍamīmah) of the intention of other matters which are not in conflict with ikhlās, the opinion of absolute validity is accepted by refinement of the basis of a ruling.

*Keywords:* nīyyah, intention of qurbat, standard of nīyyah, inḍimām to nīyyah, accidental ḍamīmah, the effect of ḍamīmah on nīyyah.

# بازشناسی تأثیر گونه‌های ضمیمه و انضمام در نیت تقرّب<sup>۱</sup>

محمدرضاناثینی

استاد درس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم؛ رایانامه: mrmaeini47@gmail.com

محمد حکیم

طیبه‌درس خارج حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران؛ پردیس فارابی؛ (نویسنده مسئول)؛

رایانامه: khak\_mohammad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۲۶

بازشناسی تأثیر  
گونه‌های ضمیمه و انضمام  
در نیت تقرّب

## چکیده

۱۶۳ واکاوی گونه‌های متنوع ضمیمه و احکام اسلوب‌های انضمام قصد به نیت تقرّب که ممکن است به اخلال در ماهیت نیت و نفی صحت در رفتار عبادی منجر شوند، در شمار مباحث چالش برانگیز در ساحت عبادات قلمداد می‌شود و دیدگاه‌های گوناگونی را در تاریخ فقه پدیدار ساخته است. این جستار که با روش تحلیلی - توصیفی سامان یافته است، در آغاز، به مفهوم‌شناسی قصد قربت می‌پردازد و انگیزه ارتکازی اظهار بندگی را معیار تحقق نیت عبادت می‌داند. همچنین، تفاوت نیت معیار و کافی در عبادات و خلوص نیت لازم برای کسب کمال عمل را تبیین می‌کند. سپس به تبیین گونه‌های متنوع ضمیمه و روش‌های انضمام قصد به نیت تقرّب و نیز اعتبارسنجی دیدگاه‌های فقیهان درباره احکام ضمیمه و انضمام، اهتمام می‌ورزد. در متون فقهی، واکاوی حکم انضمام قصد لوازم

۱. حکیم، محمد. (۱۴۰۰). بازشناسی تأثیر گونه‌های ضمیمه و انضمام در نیت تقرّب. فصلنامه علمی - پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی، ۷(۲۵)، صص: ۱۹۴-۱۶۱.

عادی عبادات که فاقد منافات ذاتی با اخلاص هستند، دیدگاه‌هایی را در پی داشته‌است؛ دیدگاه‌هایی چون جواز این گونه انضمام و صحت عمل، نفی صحت از رفتار عبادی به دلیل عدم تحقق معنای انحصاری و محض اخلاص و نیز تفصیل براساس شیوه‌های انضمام یا رجحانِ ضمیمه. دربارهٔ قصد ضمیمهٔ منافی با اخلاص، مانند ریا نیز دیدگاه‌هایی همچون صرف سقوط ثواب و عدم وجوب تکرار عمل و همچنین نظریهٔ بطلان عمل عبادی و نیازمندی به اعاده یا قضا در صورت‌های متنوع انضمام ارائه شده‌است. نظریهٔ برگزیده در مقاله حاضر بر مبنای نیتِ معیار در عبادات است و از تحلیل و بررسی مستندات قرآنی و حدیثی در این زمینه به دست می‌آید. این نظریه دیدگاه جواز انضمام و صحت عمل در ضمیمهٔ گونهٔ نخست و دیدگاه بطلانِ عبادت در ضمیمهٔ گونهٔ دوم در اسلوب‌های گوناگون انضمام است. همچنین در ضمیمهٔ قصدِ سایر اموری که فاقد منافات با اخلاص هستند، با تنقیح مناط، نظریهٔ صحتِ مطلق پذیرفته می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** نیت، قصد قربت، معیار نیت، انضمام به نیت، ضمیمهٔ عرضی، تأثیر ضمیمه در نیت.

## ۱. مقدمه

فقیهان با وفاق دیدگاه، قصد قربت را در عبادات معتبر می‌دانند و آن را جزء اساسی ماهیت عبادت و شاخص تمایز عمل عبادی از سایر رفتارهای مکلفان قلمداد می‌کنند. بر همین اساس، پژوهشگران دانش فقه در مباحثی دیرین و درازدامنه، به مفهوم پژوهی، ماهیت‌شناسی و تحلیل ویژگی‌های نیت تقریب در عبادات پرداخته‌اند و دیدگاه‌های متعدد و متفاوتی را در این ساحت ارائه نموده‌اند. در همین زمینه، شناخت آسیب‌های احتمالی نیت عبادت، قلمرو آسیب‌ها، حفاظت از قصد قربت و جلوگیری از خدشه به آن که به اخلال در ماهیت و صحت رفتار عبادی می‌انجامد، از اهمیت فراوان برخوردار است.

مسئلهٔ انضمام و الحاقِ قصدها و نیت‌هایی متفاوت از قربت در ضمن نیت عبادت به عنوان یکی از مباحث مهم و چالش‌برانگیز در این حوزه به شمار می‌آید و در متون فقهی نظریات پراکنده و گوناگونی را به خود اختصاص داده‌است، اما تاکنون به طور مستقل و تخصصی استخراج و تحلیل نشده‌است و دیدگاه‌های ارائه شده در این

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۶۴

ساحت مورد اعتبارسنجی واقع نگردیده‌اند. البته پیش از این، برخی پژوهش‌ها در زمینه امکان‌سنجی و تبیین صحت اعمال عبادی با وجود انگیزه‌های طولی سامان یافته‌است (ر.ج: فخلعی و شیخی، ۱۳۹۰، ۸۵). این بررسی‌ها به تحلیل آرای فقیهان درباره منافات نیت عبادت با انگیزه اخذ اجرت در انجام عمل عبادی - که در طول قصد قربت واقع است - پرداخته‌اند. روشن است که تبیین نظریه داعی بر داعی (انگیزه قرب بر انگیزه مزد)، بر مبنای صحت طولی بودن انگیزه‌های انجام عبادت مورد تمرکز این پژوهش‌ها بوده‌است (گل‌باغی ماسوله، ۱۳۹۶، ۵۷، ۶۳)، اما هیچ‌کدام از پژوهش‌های یادشده به ضمایمی که در عرض نیت قربت و قصد امتثال امر عبادی قرار می‌گیرند و به انضمام یکدیگر نیت انجام عبادت را محقق می‌سازند، اشاره نکرده‌اند و تأثیر آن‌ها را در صحت نیت و تحقق هویت عبادت مورد واکاوی قرار نداده‌اند.

این نوشتار با رویکردی جدید و متفاوت از تحقیقات پیشین در منابع فقهی، با توجه به اثرگذاری مسئله در مباحث مختلف ابواب عبادات، در مجال خود به واکاوی گونه‌های مختلف ضمیمه، روش‌های متعدد انضمام عرضی قصدها به نیت تقرب و تحلیل آثار هرگونه از ضنائم می‌پردازد و آرای مطرح‌شده در متون فقهی را در این زمینه ارزیابی می‌کند. بی‌تردید گونه‌های متنوع ضمیمه عرضی که سازنده نیت متشکل از دو جزء (قصد قربت و قصد ضمیمه) هستند، با حکم یکسان و دیدگاه فراگیر مواجه نیستند و هرکدام از این قصدها در صورت انضمام به قصد قربت، آثار متفاوتی را می‌آفرینند. روش‌های متفاوت انضمام (استقلالی یا تبعی و بنیادین یا الحاقی بودن انضمام) نیز نقش‌های متفاوتی را در صحت یا بطلان رفتار عبادی ایفا می‌کنند.

بر این اساس، بررسی‌های انجام‌گرفته در این جستار برای کشف پاسخ تحلیلی به پرسشی اساسی است که در قالب این گزاره مطرح می‌شود: «گونه‌های مختلف ضمیمه به قصد قربت معتبر در عبادات و روش‌های گوناگون انضمام چه آثاری را در ماهیت نیت و صحت اعمال عبادی در پی خواهند داشت؟»

کشف معیار و ملاک در نیت معتبر در عبادات، فرایند تحقیق و کشف پاسخ به پرسش یادشده را تسهیل می‌سازد و به همین سبب مورد توجه ویژه در نوشتار حاضر

بازشناسی تأثیر  
گونه‌های ضمیمه و انضمام  
در نیت تقرب

۱۶۵

قرار گرفته است. کفایت «انگیزه ارتکازی در اظهار بندگی»، ملاک تحقق نیت و معیار پذیرفته شده در جستار حاضر است و نسبت به خلوص نیت لازم برای کسب کمال عمل عبادی، متفاوت است. معیار یادشده در رهیافت تحلیل گونه‌های ضمایم و اسلوب‌های متنوع انضمام و اثبات فرضیه تحقیق از جایگاهی مؤثر برخوردار است.

## ۲. مفهوم‌شناسی نیت تقرب

فقیهان با پذیرش اعتبار نیت در تحقق عمل عبادی (سید مرتضی، ۱۴۱۷ق، ۱۱۰؛ شهید اول، ۱۴۱۹ق، ۱۰۴/۲؛ عاملی، ۱۴۱۱ق، ۱۸۷/۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴۷۹/۱۵)، به تبیین و تحلیل این نهاد معتبر در ساحت عبادات پرداخته‌اند.

### ۲-۱. مفهوم نیت

«نیت» در لغت به معنای «عزم»،<sup>۱</sup> «قصد»، «توجه و التفات قلبی» و «قصد قلبی نسبت به یک رفتار» (فراهدی، ۱۴۱۰ق، ۳۱۴/۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۸۳۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۲۶۶/۲) تعریف شده است. فقیهان نیز در تبیین نیت به معنای لغوی آن توجه داشته‌اند و نیت را به معنای «قصد و اراده مؤثر در وقوع فعل عبادی که باعث تبدیل یک رفتار به رفتار اختیاری می‌شود»، دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۷۵/۲، ۱۵۴/۹). آنچه روشن است این است که نیت دارای جایگاه قلبی است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۱۴۹/۱؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ۲۷۴/۲) و فاقد حقیقت شرعی و مشرعه جدید در نصوص دینی است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۷۶/۲). تحقق نیت معتبر در عبادات در نگاه فقیهان متقدم به مفهوم «گذراندن عمل عبادی در ذهن و قلب و استحضار ذهنی نسبت به آن» بوده است (طوسی، ۱۳۸۷، ۱۹/۱؛ فیض، ۱۳۸۷، ۳۹۲) و در متون فقهی متأخر، نیت به معنای «اراده ایجاد فعل به صورت مأموریه شرعی» (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۱۴۹/۱؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ۲۷۴/۲)؛ «داعی و محرک

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۶۶

۱. براساس دیدگاه برخی از لغت‌شناسان نیت را باید متفاوت از عزم دانست، زیرا واژه «نیت» از ریشه (نوی) به معنای «بُعد و دوری» است و اراده‌ای را بیان می‌کند که از فعل، تقدّم و فاصله زمانی قابل توجه و بیش از یک «آن» دارد. اما «عزم» گاه ممکن است مدتی طولانی نسبت به رفتاری که عزم به آن تعلق یافته است، تقدّم داشته باشد و گاه نیز ممکن است در زمان اندک حتی یک «آن»، پیش از اقدام به عمل تحقق یابد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ۱۱۸). برخی از محققان نیز تفاوت این دو مفهوم را چنین بیان داشته‌اند: «اراده آدمی اگر به مرحله عمل بینجامد و مقرون به فعل گردد، نیت نامیده می‌شود، اما عزم اراده پنهان و باطنی است که هنوز به مرحله عمل در نیامده است» (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۵، ۳۷۰۷/۷-۳۷۰۸).

مكلف برای انجام عمل عبادی» (بهبهانی، ۱۴۲۲ق، ۴۱۳/۱، ۳۶۳/۳) و «داعی و انگیزه‌ای که در نفس، انبعاث (برانگیختگی) و میل به اقدام عملی را تحقق می‌بخشد» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۳۲۵/۶) معرفی شده است. برخی از محققان نیز نیت عبادات را این گونه تبیین کرده‌اند: «قصد و اراده رفتار هنگامی که نتیجه انگیزه تقرب باشد، نیت عبادت است. این نیت از دو رکن اساسی تشکیل یافته است: نخست اراده و دوم برانگیختگی از انگیزه تقرب. بر این اساس، ملاک عبادی بودن اعمال این است که اراده و قصد انجام عمل از داعی قُربی (انگیزه نزدیکی به خداوند) ناشی شده باشد، نه صرف صدور ارادی عمل» (آملی، ۱۳۸۰، ۴۲۲/۳).

در زمینه اثبات وجوب و اعتبار نیت در عبادات و رکنیت یا شرطیت آن برای صحت عبادات شرعی (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۵۴/۹، ۱۸۶/۱۶) به روایات متعددی از معصومان علیهم‌السلام که اعمال را وابسته به نیت‌ها می‌شمارند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۱۸۶/۴، طوسی، ۱۴۱۴ق، ۶۱۸) استناد شده است (حلی، ۱۴۰۷ق، ۱۳۹/۱، ۳۹۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۷۸/۲). برخی از روایات اخلاص (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱۵/۲) نیز به عنوان مستندات اعتبار نیت در عبادات شرعی مورد تمسک قرار گرفته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۷۷/۲).

البته باید توجه داشت که بدون مستندات روایی نیز بطلان عبادت بدون قصد روشن است، زیرا فعل فاعلِ عاقل و مختار قابل جدایی از قصد فعل و اراده انجام عمل نیست (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۷۸/۲) و اساساً تکلیف به اقدام بدون قصد و اراده، تکلیف خارج از قدرت مکلف (مالا یطاق) و محال است (عاملی، ۱۴۱۱ق، ۱۵۸/۱). البته نیت معتبر در عبادات متفاوت از «قصد به‌جا آوردن عمل» به طور مطلق است، زیرا هیچ یک از افعال اختیاری، چه اعمال عبادی و چه غیرعبادی، بدون قصد امکان تحقق نمی‌یابند. بنابراین، نیت عبادت علاوه بر قصد انجام، باید برای نزدیکی به ساحت خداوند و امتثال فرمان او تحقق یابد (فیض، ۱۳۸۷، ۳۹۱-۳۹۲).

## ۲-۲. مفهوم قربت

با وجود اتفاق نظر فقیهان در زمینه اعتبار و وجوب قصد قربت در عبادات، در معنا و کیفیت آن اختلاف نظر است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ۲۷۴/۱).

## ۲-۲-۱. دیدگاه‌های فقیهان درباره معنای قربت

احتمالات متعدد مطرح شده در منابع فقهی درباره معنای قربت (مسجدسرای، ۱۳۹۳، ۲۸) در گزاره‌های سه گانه ذیل قابل گردآوری است:

الف. انجام عمل همراه با قصد ارتقای مقام و نزدیک شدن به پروردگار و قصد امتثال امر او به طور توأمان و همزمان (حلی، ۱۴۱۷ق، ۵۳).

ب. داعی (انگیزه) و هدف بالا رفتن مقام و قرب به ساحت الهی و دستیابی به ثواب به وسیله امتثال تکلیف خداوند (عاملی، ۱۴۱۱ق، ۱۸۷/۱؛ آملی، ۱۳۸۰، ۴۲۲/۳).

در این دیدگاه، قصد تقرب به خداوند به عنوان علت غایی اقدام دانسته شده است. برخی از حدیث‌شناسان عبارات روایی دال بر وابستگی اعمال به نیت‌ها همچون «(الاعْمَلُ إِلَّا بِنِيَّةٍ)» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۱۸۶/۴) را به این معنا دانسته‌اند که یک رفتار، تنها در صورتی در شمار عبادت خداوند قلمداد می‌شود و ترتب ثواب بر آن صحیح است که در آن عمل، تقرب به خداوند و رسیدن به ثواب یا رهایی از عقاب او اراده شده باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ۳۶۱/۴).

ج. کفایت قصد امتثال امر و اطاعت از فرمان پروردگار (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ۱۰۴/۲). در نگاه طرفداران این دیدگاه، اگر تقرب غایت عمل عبادی را صورت بخشد و قصد ثواب انگیزه انجام عبادت باشد، با حقیقت و روح عبودیت منافات دارد و بیشتر به نوعی معامله دور از شأن والای الهی شبیه است تا عبادت او (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۸۶-۸۷/۲، ۱۵۵/۹) و به همین سبب، عبادت انجام گرفته با قصد به معنای یادشده باطل است (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۱۷۷/۲). بنابراین آنچه به عنوان نیت در عبادات اعتبار دارد، قصد اطاعت و امتثال به طور محض و خالص است (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۹۸/۱؛ سعدی ابوجیب، ۱۴۰۸ق، ۲۹۸).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۶۸

## ۲-۲-۲. بررسی دیدگاه‌ها و ارائه معیار

الف. رفتارهای عبادی که با قصد ثواب و نیت رهایی از عقاب انجام گرفته‌اند، هرچند به نوعی معامله شبیه‌اند، اما معامله با خداوندی قلمداد می‌شوند که خود، عبادات بندگان را «تجارت با خویش» (صف/۱۰) یا «خرید و فروش با خدا» (توبه/۱۱۱)



معرفی فرموده است. بر این اساس، نمی‌توان عبادات با نیت کسب ثواب و دفع عقاب را به دلیل شباهت به معامله باطل دانست. همچنین در قرآن کریم عمل انجام گرفته به نیت تقرب به خداوند به عنوان عمل مورد قبول حضرتش معرفی شده است (مانده/۲۷). در روایات نیز وصف و عنوان «عبادت» از اقدامات عبادی که با میل و هدف کسب ثواب یا اجتناب از عقاب به انجام می‌رسند، سلب نشده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸۴/۲).

ب. حقیقت عبودیت انجام اعمالی است که رنگ الهی دارند و مکلف با آن اقدامات، بندگی خویش را به ظهور می‌رساند. در این مسیر، انجام فرامین الهی با «انگیزه ارتکازی اظهار بندگی» کفایت می‌کند و همین میزان از انگیزه ارتکازی معیار در نیت عبادت است.

عبادت به معنای اظهار عبودیت برای خداوند متعال با انگیزه امتثال اوامر الهی است که آن انگیزه در ذهن انسان رسوخ و ثبوت دارد (فیض کاشانی، بی‌تا، ۴۸/۱-۴۹) و اشتراط صورتی خاص از نیت و عدم اعتبار سایر گونه‌های نیت در این اظهار بندگی ادعایی بدون دلیل محسوب می‌شود. ادله شرعی و متون کهن فقهی نیز تنها بر این دلالت دارند که قصد انجام رفتاری ویژه برای خداوند بدون ویژگی خاصی برای آن قصد، عبادت را محقق می‌سازد (دیلمی، ۱۴۰۴ق، ۹۶؛ حلبی، ۱۴۱۷ق، ۵۲) و همین مقدار در تحقق معنای قصد قربت کفایت می‌کند. بنابراین، عبادت و اظهار بندگی آن چنان که با قصد امتثال اوامر الهی صحیح است با غایت تقرب نیز صحیح خواهد بود.

بازشناسی تأثیر  
گونه‌های ضمیمه و انضمام  
در نیت تقرب

۱۶۹

### ۳. گونه‌های ضمیمه و شیوه‌های انضمام

مقاصدی که ممکن است به نیت تقرب در عبادات «ضمیمه» شوند و در عرض قصد قربت قرار گیرند، از گونه‌های متنوعی برخوردارند. انضمام آن‌ها نیز ممکن است به اسلوب‌های مختلفی انجام گیرد. هرچند فقیهان به برخی از این گونه‌ها اشاره کرده‌اند (علامه حلبی، بی‌تا، ۹/۱) و در برخی از متون فقهی با روش‌های مختلف به ارائه تقسیم‌بندی در این زمینه پرداخته شده است (شهید اول، بی‌تا، ۷۸/۱-۸۰؛ عاملی، ۱۴۱۱ق، ۱۹۰/۱-۱۹۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲/۹۵؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ۲/۹۳) اما تقسیمی که در ذیل ارائه می‌شود، جدید و مختصر و دربرگیرنده همه تقسیم‌های یادشده است.

گونه‌های ضمیمه به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف. قصد اموری که از لوازم عادی افعال عبادی قلمداد می‌شوند و ذاتاً با اخلاص و نیت عبادت برای خداوند منافاتی ندارند، مانند قصد خنک یا گرم شدن هنگام وضو با آب سرد یا گرم (عاملی، ۱۴۱۱ق، ۱/۱۹۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲/۹۵)؛

ب. نیت و قصدی که دارای منافات ذاتی با نیت تقرّب و اخلاص است و مصداق شرک به خداوند متعال به‌شمار می‌آید، مانند ریا و سُمعه (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ۲/۱۱۳)؛

ج. قصد چیزیی که نه منافای ذاتی اخلاص است و نه لازمه عادی عمل محسوب می‌شود، مانند ضمیمه نیت غذا خوردن یا سایر رفتارهای روزانه به نیت تقرّب در طهارت شرعی وضویی (شهید اول، بی تا، ۸۰/۱؛ قطیفی، ۱۴۲۲ق، ۲/۴۳۷)؛

همچنین در تقسیمی دیگر، ضمائم به دو گروه دسته‌بندی می‌شوند:

الف. برخی از ضمیمه‌ها دارای رجحان و مزیت دینی یا عقلی یا عرفی هستند، مانند جایی که امام جماعت با تکبیر الاحرام خویش، اعلام به مأمومان را نیز قصد کند یا پرداخت کننده زکات به‌طور علنی اقتدای دیگران به خویش را در ادای این واجب دینی در نظر داشته باشد و این قصد را به نیت قربت در پرداخت زکات ضمیمه سازد؛

ب. دسته‌ای از ضمائم، از هیچ‌گونه رجحان و مزیت عقلی و عقلائی یا دینی برخوردار نیستند.

«انضمام» به نیت تقرّب نیز به یکی از شیوه‌های ذیل انجام می‌گیرد:

الف. نیت اصلی و آغازین و هدف بنیادین در عبادت، اراده تعبّد و تقرّب الهی است و سایر ضمائم الحاقی به‌گونه تبعی نیت می‌شوند؛

ب. هرکدام از نیت تقرّب و ضمیمه، انگیزه مستقل و برانگیزاننده کامل برای انجام عمل محسوب می‌شوند و هیچ‌یک تابع دیگری نیستند، به این معنا که هرچند اکنون دو قصد به هم ضمیمه شده‌اند، اما هرکدام به تنهایی نیز می‌توانند انگیزه اقدام باشند؛

ج. هر دو نیت به انضمام یکدیگر باعث انجام عمل می‌شوند به‌گونه‌ای که اگر یکی از دو نیت موجود نباشد، عمل از اساس انجام نخواهد شد.

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۷۰

د. برعکس صورت نخست، به گونه‌ای که قصد اصلی و بنیادی در انجام عمل، نیتی غیر از تقرب و تعبد است و عبادت پروردگار به صورت تابع به نیت تقرب ملحق می‌شود.

#### ۴. آثار انضمام و ضمیمه

کشف احکام هر کدام از گونه‌های ضمیمه عرضی در نیت و روش‌های انضمام، نیازمند تتبع آرای فقهی، کشف مبانی و معیارها و تحلیل و بررسی دیدگاه‌هاست که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

#### ۴-۱. انضمام قصد لازمه عادی فعل عبادی (گونه نخست ضمیمه)

تبع در آثار فقهی دیدگاه‌های ذیل را در زمینه انضمام قصد لازمه عادی افعال، بدون منافات ذاتی با اخلاص و نیت عبادت آشکار می‌سازد.

#### ۴-۱-۱. دیدگاه بطلان مطلق

در دیدگاه برخی از فقیهان به دلیل عدم تحقق معنای نیت معتبر در عبادت، با قصد ضمیمه گونه نخست، عدم صحت و بطلان چنین عباداتی به احتیاط نزدیک‌تر است (عاملی، ۱۴۱۱ق، ۱/۱۹۱). در این مبنا آنچه در تحقق رفتار عبادی دخالت اساسی دارد و جزء رکنی ماهیت عبادت است، نیت محض قربت و قصد اختصاصی و انحصاری آن است. بنابراین، صرف حصول نیت تقرب هر چند با ضمیمه نیت دیگر کفایت نمی‌کند (شهید اول، بی‌تا، ۷۹/۱)، زیرا در این گونه عبادات، اساس و بنیان نیت تقرب محض با چنین ضمیمه‌ای از بین رفته است. به همین سبب، فعل انجام گرفته مجزی نیست.

#### نقد و بررسی

مراد از خلوص و محض بودن نیت در نظریه بطلان با توجه به نگرش موجود در آن، قصد انحصاری انجام فعل به عنوان اطاعت و امتثال امر خداوند بدون هیچ گونه ضمیمه‌ای به آن قصد است و حتی ضمائم بدون منافات با اخلاص نیز پذیرفته نمی‌شوند.

بدون تردید، چنین برداشتی از خلوص نیت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱۰۷) برای کسب کمال عمل لازم است، چنان که از برخی نصوص روایی اشتراط اخلاص به این مفهوم برای کسب کمال عبادات استفاده می شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱۶/۲؛ صدوق، بی تا، ۱۴۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ۶۰/۱). اما استدلال روشنی بر اعتبار اخلاص به این معنای محض و اشتراط آن در صحت عبادات به گونه ای که نباید حتی لوازم عادی افعال بدون منافات با قصد قربت نیز به آن ضمیمه شوند، در دست نیست.

بلکه آنچه به عنوان نیت در عبادات معتبر و کافی است، قصد قربت با مفهومی عام است که در ضمیمه قصد لازم عادی فعل نیز موجود است و برخلاف ضنائمی مانند ریا منافات ذاتی با اخلاص و نیت عبادت ندارد.

چنان که گذشت، حقیقت عبودیت انجام اعمال برای اظهار بندگی است و در این مسیر امثال اوامر الهی با انگیزه ارتکازی اظهار بندگی و قصد انجام رفتاری ویژه برای خداوند برای دستیابی به قرب الهی کفایت می کند و همین میزان از انگیزه ارتکازی معیار تحقق نیت قلمداد می شود.

این مفهوم در فرض مسئله نیز موجود است و بر همین اساس، انضمام قصد لازمه عادی فعل به نیت قربت، انضمام قصدی زائد و بدون اخلاص در قصد قربت قلمداد می شود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۷۲

#### ۴-۱-۲. دیدگاه جواز مطلق

فقیهان طرفدار این دیدگاه قائل به جواز انضمام این گونه از قصدها (لوازم عادی عبادات) در نیت تقرّب هستند و در نتیجه، صحت عمل را می پذیرند، زیرا عمل عبادی با قصد قربت معتبر به انجام رسیده است و نیت زائد منافاتی با نیت تقرّب ندارد (طوسی، ۱۳۸۷، ۱۹/۱؛ حلی، ۱۴۰۵ق، ۳۵؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ۱۴۰/۱؛ حلی، ۱۴۰۸ق، ۱۲/۱). برای نمونه می توان مجاهدی را مثال آورد که علاوه بر نیت قربت، قصد غنیمت را نیز به نیت جهاد خویش ضمیمه سازد. در این انضمام آنچه که معتبر و کافی است یعنی قصد قربت، قطعاً حاصل شده است و نیت زائد که منافاتی با تقرّب ندارد باعث عدم قصد قربت نمی شود.

مطالب بیان‌شده در نقد نظریه بطلان و تحلیل و پذیرش معیار کفایت انگیزه ارتکازی در تحقق نیت معتبر، این نظریه را اثبات می‌کند. اما برخی از فقها برای اثبات نظریه جواز، حکم به لزوم نیت تعبد و تقرب در عبادات به گونه محض و انحصاری را با وجود امثال مأموّزه و سقوط تکلیف، تحصیل حاصل و بدون فایده دانسته‌اند (شهید اول، بی تا، ۷۹/۱).

### نقد و بررسی

استدلال به تحصیل حاصل بودن نیت انحصاری تقرب و عدم فایده آن با وجود نیت قربت و در نتیجه تحقق امثال و سقوط تکلیف (شهید اول، بی تا، ۷۹/۱) برای اثبات صحت اعمال عبادی با وجود انضمام قصد لازمه عادی فعل، استدلالی غیرقابل پذیرش است، زیرا حصول قصد تعبد و تقرب به تنهایی اثبات کننده سقوط تکلیف و مقتضی جواز نیت ضمیمه نیست. بر همین اساس، ضروری است که لزوم نیت انحصاری و محض قربت واکاوی و اعتبارسنجی شود، زیرا دیدگاه اخلال در نیت عبادت با چنین ضمیمه‌ای (نظریه بطلان) بر این مبنا شکل گرفته است و اساس استدلال بر بطلان اعمال عبادی با انضمام قصد لازمه عادی فعل، بر منافات نیت ضمیمه با نیت معتبر در عبادات استوار است.

بازشناسی تأثیر  
گونه‌های ضمیمه و انضمام  
در نیت تقرب

۱۷۳ بنابراین آنچه که در نقد دیدگاه بطلان مطرح شد و بر مبنای پذیرفته شده در معیار نیت عبادت استوار است، استدلالی متقن بر نظریه جواز قلمداد می‌شود و از این قابلیت برخوردار است که این دیدگاه را اثبات کند، اما استناد به تحصیل حاصل بودن قصد محض و انحصاری قربت (شهید اول، بی تا، ۷۹/۱) با توجه به مطلب پیش گفته مخدوش است.

### ۴-۱-۳. دیدگاه تفصیل بین اسلوب‌های انضمام

برخی از محققان در چنین ضمایمی قائل به تفصیل هستند و بر این باورند که اگر هدف و انگیزه اصلی برای انجام عمل، نیت تعبد و قربت باشد سپس در آغاز عمل، قصد لازمه عادی فعل نیز عارض و ضمیمه شود (روش اول از شیوه‌های انضمام) ضروری به صحت عبادت نمی‌رساند، اما اگر انگیزه اصلی قصد ضمیمه باشد و

در هنگام شروع به عبادت، نیت قربت نیز ضمیمه شود (روش چهارم از شیوه‌های انضمام) چنین نیتی کفایت نمی‌کند و چنان عملی مُجزی نیست. همچنین اگر انگیزه و قصد انجام یک عمل عبادی مجموع قصد قربت و لازمه عادی فعل به‌طور همزمان و توأمان باشند (روش سوم از شیوه‌های انضمام) از آن‌جا که هیچ اولویتی متصور نیست، هر دو نیت تعارض و در نتیجه تساقط می‌کنند و عمل انجام‌شده مانند عمل بدون نیت باقی می‌ماند (شهید اول، بی‌تا، ۸۰/۱).

برخی از فقها نیز اطلاق عبارات فقیهان قائل به جواز را بر صورت‌های اول و دوم از اسلوب‌های چهارگانه انضمام حمل کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ۹۶/۲). همچنین در این تفصیل بین مثال‌های مختلف در صورت چهارم که قصد اصلی و بنیادین در انجام عمل نیتی غیر از تقرّب است و بین قصد قربت به پروردگار که به‌صورت تابع نیت می‌شود، تفاوت هست. برای مثال، در جایی که وضوگیرنده ابتدا خنکی با آب وضو را قصد نموده است و سپس با باقیمانده آب به نیت قربت وضو بگیرد، عمل او محکوم به صحت است، زیرا نیت قربت در این مثال هرچند تابع قصد لازمه عادی فعل است ولی معنای تبعیتِ محلّ به نیت این است که اگر نیت ضمیمه وجود نداشته باشد، قصد تقرّب نیز انگیزه عمل نخواهد بود، اما چنین معنایی از تبعیت پس از حصول قصد قربت، دیگر منتفی است. اما اگر قصد قربت همزمان با قصد خنکی و یک‌جا نیت شوند، هر دو نیت تعارض و تساقط می‌کنند و عمل بدون قصد قربت به‌شمار می‌آید (نجفی، ۱۴۰۴، ۹۶/۲) و در نتیجه باطل است.

### نقد و بررسی

تفصیل بین روش‌های چهارگانه انضمام و مثال‌های مختلف آن (شهید اول، بی‌تا، ۸۰/۱؛ نجفی، ۱۴۰۴، ۹۶/۲) پذیرفته نیست، زیرا براساس معیار پذیرفته‌شده در نیت قربت (کفایت انگیزه ارتکازی در عبودیت) چیزی بیش از قصد ارتکازی در عبادات معتبر نیست و عبادات مصطلح بنا بر ارتکاز ذهنی و فهم عرف متشرّعه، چیزی جز اظهار عبودیت برابر خداوند با نیت امثال یا قربت نیستند. چنین قصدی در صورت‌های چهارگانه انضمام قصد لازمه عادی افعال و مثال‌های مختلف صورت چهارم نیز حاصل است و تنها به‌دلیل تبعیت نیت از قصد دیگر زائل نمی‌شود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۷۴

#### ۴-۱-۴. دیدگاه تفصیل براساس رجحان و مزیت ضمیمه

در تفصیلی دیگر، عدم جواز و بطلان انضمام قصدی که لازمه عادی افعال به نیت قربت است، مختص به انضمام قصد بدون مزیت دانسته شده است، اما اگر ضمیمه دارای مزیت عقلی یا شرعی باشد، عمل انجام گرفته صحیح و مجزی به شمار می آید، مانند قصد اعلام و آگاهی بخشیدن به مأمومان توسط امام جماعت در هنگام تکبیره الاحرام یا انضمام قصد ترغیب سایرین و ترویج پرداخت زکات هنگام ادای این واجب دینی (عاملی، ۱۴۱۱ق، ۱/۱۱۹).

#### نقد و بررسی

تفصیل ارائه شده براساس رجحان یا عدم رجحان ضمیمه (عاملی، ۱۴۱۱ق، ۱/۱۱۹) قابل پذیرش نیست، زیرا اگر مانع صحت عبادت در صورت انضمام قصدی که لازمه عادی فعل به نیت است، محقق شدن «نیت محض» باشد، مزیت ضمیمه موجب تحقق آن و در نتیجه صحت عمل نمی شود. به عبارت دیگر مزیت چه مزیت عرفی و عقلایی و چه رجحان شرعی ویژگی خاصی را در نیت ایجاد نمی کند و باعث انقلاب ماهیت در نیت نمی شود که بتواند با وجود مانع یادشده، مستلزم تحقق نیت محض و انحصاری تقرب باشد، بلکه بنابر منافات هر نوع ضمیمه ای با نیت محض، قصد ضمیمه دارای مزیت نیز مانند سایر ضمایم با محض و مخلصانه بودن نیت منافات دارد. اما براساس مبنا و معیار پذیرفته شده یعنی کفایت قصد قربت و امتثال با انگیزه ارتکازی اظهار بندگی و در نتیجه حکم به صحت عبادت، تفاوتی بین ضمیمه راجح و غیر راجح متصور نیست.

براساس آنچه تبیین شد، نظر برگزیده در این نوع ضمیمه صحت اعمال عبادی در روش های متنوع انضمام است.

#### ۴-۲. قصد ضمیمه منافی با اخلاص (گونه دوم ضمیمه)

در تاریخچه بحث از حکم تکلیفی و اثر وضعی این گونه از قصدها در عبادات در صورت انضمام به نیت تقرب دو نظریه مطرح شده است. دیدگاه های یادشده در منابع فقهی ذیل بحث از مصادیق قصد دارای منافات با اخلاص و نیت تقرب مانند

ریا و سُمعه، تبیین و تحلیل شده‌است و در ادامه مورد اعتبارسنجی قرار می‌گیرند.

#### ۴-۲-۱. دیدگاه‌های فقهی

الف. برخی از فقیهان شیعه بر این باورند که انضمام قصدِ دارای منافات با اخلاص در نیت عبادات همچون ریا<sup>۱</sup> تنها موجب عدم ترتبِ ثواب بر رفتار عبادی است. در این دیدگاه با استناد به فهم عرفی متشرعان واژه‌های «قبول» و «مقبول» در ادبیات نصوص دینی به دو معنا دانسته شده‌است: نخست به معنای «اجزاء» که در عباراتی مانند «لَا تُقْبَلُ الصَّلَاةُ بِغَيْرِ طَهَارَةٍ» استعمال شده‌است و بی‌تردید نماز بدون طهارت صحیح نیست و در نتیجه غیر مُجْزِی است؛ دوم به معنای «ترتیبِ ثواب» مانند عبارت «إِنَّ الصَّلَاةَ الْمَقْصُودَ بِهَا الرِّيَاءُ غَيْرُ مَقْبُولَةٍ» یا سایر عبارات در ادبیات شرعی که بر عدم قبولِ عبادت با انضمام قصدِ منافی با اخلاص در نیت آن تصریح می‌کنند. عدم قبول نماز ریایی در این عبارات به معنای سقوط ثواب از آن است، اما مُجْزِی است و اعاده آن واجب نیست (سیدمرتضی، ۱۴۱۵ق، ۱۰۰).

این دیدگاه که تنها به سید مرتضی علم‌الهدی (۴۳۶ق) منسوب است (کرکی، ۱۴۱۴ق، ۲۰۳/۱-۲۰۴) به نماز اختصاص ندارد و می‌توان آن را در سایر عباداتی که قصدِ ریا یا سایر قصد‌های منافی با اخلاص به نیت آن‌ها ضمیمه شده‌است نیز جاری دانست (خوانساری، بی‌تا، ۴۷/۲).

روشن است که دیدگاه یادشده در صورت انجام اعمال عبادی با قصد ریا، محض یا قصد انحصاری و محض دیگر که دارای منافات با اخلاص و تقرّب باشد، به‌تنهایی و بدون ضمیمه به نیت قربت مطرح نشده‌است، زیرا بدون تردید نمی‌توان

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۷۶

۱. «ریاء» در لغت، مصدر باب مفاعله از ماده (روی) به معنای آشکار ساختن و نشان دادن اعمال به مردم است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۲۹۶/۱۴؛ فیومی، بی‌تا، ۲۴۷/۲) و در اصطلاح به مفهوم اظهار زیبایی‌ها و نمایاندن اقدامات پسندیده یا حالات و اعمال عبادی و نیکو به دیگران با هدف بهره‌مندی از ستایش و جلب توجه آنان و کسب منزلت دینی و جایگاه اجتماعی دانسته شده‌است (طوسی، بی‌تا، ۱۳۳/۵؛ مشکینی، بی‌تا، ۲۷۸؛ ابوجیب، ۱۴۰۸ق، ۱۴۱). ریا از ردائیل اخلاقی (نراقی، بی‌تا، ۳۸۷/۲) گناهی بزرگ و نشانگر دوگانگی بین نیت درونی و رفتار بیرونی است که به نفعی نیت تقرّب در عبادت منجر می‌شود (قطیفی، ۱۴۲۲ق، ۴۳۱/۲). در قرآن کریم ریا ضمن عباداتی مانند نماز (نساء/۱۴۲؛ ماعون/۶۰۴)، جهاد (انفال/۴۷) و انفاق (بقره/۲۶۴؛ نساء/۳۸) مورد مذمت واقع شده‌است و روایات فراوانی از معصومان علیهم‌السلام دربارهٔ ماهیت، حکم و آثار آن در دست است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱/۶۴-۷۳).



در عبادات که نیت قربت در آنها معتبر است، بدون قصد تقرب و با صرف ریا یا با صرف دیگر قصد‌های منافی با اخلاص و نیت تقرب به گونه انحصاری و محض، به صحت و اجزای عبادت قائل شد و صرفاً عدم ترتب ثواب را پذیرفت. بنابراین، عبارت سید مرتضی ناظر به مسئله «انضمام» این گونه از قصد به نیت قربت است.

ب. در نظریه مشهور فقهی، ضمایم دارای منافات ذاتی با اخلاص و زائل کننده قصد قربت، مانند قصد ریا و سُمعه دارای حکم تکلیفی حرمت هستند و موجب بطلان وضعی اعمال عبادی می شوند (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ۴۵۰/۱؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق، ۹۰/۱؛ قطیفی، ۱۴۲۲ق، ۲۳۳/۱). در این دیدگاه اگر قصد منافی با نیت تقرب مانند ریا، به نیت عبادت ضمیمه شود، عمل عبادی باطل و نیازمند اعاده یا قضااست (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ۹۰/۱؛ کرکی، ۱۴۱۴ق، ۲۰۳/۱).

#### ۴-۲-۲. ادله بطلان عبادت با انضمام قصد منافی با اخلاص

در منابع فقهی مجموعه‌ای از دلایل بر بطلان اعمال عبادی که با انضمام قصد منافی با اخلاص همچون ریا واقع شده‌اند، ارائه شده است. فقیهان و اصولیان اشتراط و اعتبار نیت را در عبادات به معنای قصد تقرب به خداوند در هنگام امتثال تکلیف یا انجام مأمور به، به هدف اطاعت امر خداوند پذیرفته‌اند و از ضروریات دین و محور اجماع قلمداد کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۵۷/۹؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۷۲). بر همین اساس، مستند اصلی فقیهان در حکم به بطلان عبادت به ضمیمه چنین قصدی در صورت‌های چهارگانه انضمام، منافات این ضمیمه با قصد قربت و اخلاص در هویت عبادت است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۰۰/۲).

بطلان اعمال عبادی با انضمام قصد ریا به نیت تقرب علاوه بر اجماع (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۶۶/۲) بر مجموعه‌ای از مستندات قرآنی و حدیثی استوار است.

#### ۴-۲-۱. مستندات قرآنی

مجموعه‌ای از آیات قرآن مجید مستندات بطلان اعمال عبادی در فرض انضمام ریا به نیت تقرب محسوب می شوند و مورد تمسک فقیهان واقع شده‌اند (ر.ک: شهید

بازشناسی تأثیر  
گونه‌های ضمیمه و انضمام  
در نیت تقرب

۱۷۷

ثانی، ۱۴۱۳ق، ۸۰/۱-۸۱: اردبیلی، بی تا، ۲۸: عاملی، ۱۴۱۱ق، ۱/۱۲۸: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲/۹۷: روحانی، ۱۴۱۲ق، ۱/۶۴. آیاتی که در ادامه مطرح می‌شوند برخی از این آیات هستند که در فرایند اثبات ابطال اعمال با انضمام قصد ریا یا سایر قصدهای دارای منافات با نیت تقرّب از ظهور و دلالت روشن برخوردارند:

**الف. آیه کریمه** ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾<sup>۱</sup> (نساء/۱۴۲).

برخی از فقها آیه یادشده را در شمار مستندات فقه‌پژوهی ریا قلمداد کرده‌اند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۲/۶۷). دلالت این آیه بر حرمت ریا مبتنی بر ظهور تام در نهی از عبادت (نماز) ریایی و قلمداد شدن ریا از صفات منافقان است. از آن‌جا که نهی از عبادت مستلزم فساد عمل نیز هست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۱۸۰؛ مظفر، ۱۳۷۵، ۱/۳۴۶)، علاوه بر لزوم بطلان نماز ریایی که در این آیه مطرح شده است، به دلیل وحدت مناط و عدم تفاوت بین اقسام عبادات، در سایر عبادات نیز چنین استلزامی را در پی دارد.

البته ممکن است بر استدلال به این آیه چنین اشکالی مطرح شود: از آن‌جا که نهی در آیه به فعل منافقان تعلق گرفته است، شاید آنان اصلاً و اساساً قربت را نیت نکنند و تنها به منظور حفظ جایگاه اجتماعی خویش یا پرهیز از برخی خطرهای اعمال عبادی را با قصد محض ریایی به انجام رسانند. به همین دلیل اگر کسی آنان را نبیند، اصلاً نماز نخواهند خواند. بنابراین، آیه مذکور ظهوری در مسئله انضمام قصد منافی با اخلاص به قصد قربت ندارد.

اما اشکال یادشده چنین پاسخ داده می‌شود: هرچند نهی در این آیه به افعال ریایی منافقان باز می‌گردد و احتمال یادشده در آن مطرح است، اما عنوانی که نهی به آن تعلق گرفته است، عنوان «ریا در عبادت شرعی» است و تعلق نهی، مطلق و بدون تقیید به مقارنت یا عدم مقارنت با نیت دیگر است. بر همین اساس، شامل مواردی که هم‌زمان و ضمیمه شده به قربت باشند یا چنین انضمامی در میان نباشد نیز می‌شود و تفاوتی نمی‌کند که در این انضمام، قصد ریا در واداشتن انسان به عمل،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۷۸

۱. «منافقان با خدا نیرنگ می‌کنند و حال آن‌که او با آنان نیرنگ خواهد کرد؛ و چون به نماز ایستند، با کسالت برخیزند. با مردم ریا می‌کنند و خدا را جز اندکی یاد نمی‌کنند».

انگیزه مستقل و یکتا باشد یا انگیزه مشترک قلمداد گردد و نیز فرقی نخواهد داشت که قصد ریا اصل در انضمام باشد یا ضمیمه تابع به شمار آید.

ب. آیه ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ؛ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (کهف/۱۱۰).

این آیه نیز دارای ظهور در حرمت ریا و سایر قصدهای منافی با اخلاص است و مورد استناد برخی از فقیهان واقع شده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۸۸/۹). این آیه مردم را از مشارکت دادن غیر خداوند در عبادات شرعی نهی کرده است و براساس دیدگاه برگزیده اصولی، نهی از عبادت مستلزم فساد به شمار می آید (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۱۸۰: مظفر، ۱۳۷۵، ۳۴۶/۱). از سوی دیگر، شخص ریاکار در این آیه «مشرک» قلمداد شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ۴۷/۲). همچنین، شرط در این آیه یعنی عبارت ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ شرط الزامی است و با وجود الزامی بودن شرط، جزای آن نیز باید الزامی باشد. بنابراین، عدم شرک در انجام عمل صالح الزامی و واجب است و این خود، متوقف بر قصد قربت و عدم نفوذ قصد منافی با آن در نیت است.

باید توجه داشت که هرچند این آیه در مقام توحید و نهی از شرک در عبودیت پروردگار نازل شده است و با توجه به مقام نزول می توان نهی را در این آیه بر نهی از شرک در عبودیت و بندگی خداوند حمل نمود، اما از یک سو، ذکر «عمل صالح» و امر به آن در عبارت ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾ (کهف/۱۱۰) موجب ظهور ادامه آیه در ویژگی های اعمال عبادی مصطلح می شود. برخی روایات نیز این استظهار را تأیید می کنند (قمی، ۱۴۰۴ق، ۴۷/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۷۷۰/۶). از سوی دیگر، ادامه آیه اطلاق دارد و شامل نهی از ریا در عبادات شرعی نیز می شود. بی تردید اگر فراز دوم آیه، تنها در صدد بیان توحید بود، تعبیر (وَلَا يُشْرِكْ بِهِ أَحَدًا) مناسب تر و بلیغانه تر به نظر می رسید، نه تعبیر ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾.

برخی از روایات تفسیری نیز این نگاه را تأیید می کنند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۷۷۰/۶).

بازشناسی تأثیر  
گونه های ضمیمه و انضمام  
در نیت تقرب

۱۷۹

۱. «بگو من هم مثل شما بشری هستم، و [لی] به من وحی می شود که خدای شما خدایی یگانه است. پس هرکس به لقای پروردگار خود امید دارد، باید به کار شایسته پردازد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد».

## ۴-۲-۲-۲. مستندات روایی

احادیث متعددی به‌عنوان مستندات بطلان اعمال عبادی در فرض انضمام ریا به نیت قربت قابل ارائه است. اطلاق این مستندات روایی انضمام سایر قصدهای منافی با اخلاص را در نیت عبادت نیز شامل است.

**الف.** مفاد روایات بسیاری چنین دلالت می‌کند که اگر یک عمل هم برای خداوند و هم برای غیر او به انجام رسد، برای غیر خدا محسوب می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲/۲۱۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ۱/۲۵۲؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق، ۶۹/۲۹۹). براساس ظاهر این احادیث، نهی از قصد منافی با اخلاص و این که دین و اعمال دینی برای نشان دادن به مردم مورد استفاده گیرند، استنباط می‌شود و چنان که گذشت، براساس دیدگاه برگزیده اصولی، تعلق نهی به‌عنوان یک عبادت بر فساد و بطلان عمل دلالت می‌کند (مظفر، ۱۳۷۵، ۱/۳۴۶). در احادیث یادشده نیز ذات و عنوان اعمال عبادی ریایی متعلق نهی و مقتضی فساد است و مورد استناد برخی از فقها در واکاوی حکم تکلیفی و وضعی ریا قرار گرفته‌است (حلی سیوری، ۱۴۲۵ق، ۱/۳۲؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۵/۱۴۱). نهی در این احادیث دارای اطلاق است و مسئله این جستار را دربر می‌گیرد.

البته ممکن است بر استدلال به این گروه از روایات چنین اشکالی مطرح شود: این احادیث که بر قلمداد شدن اعمال ریایی برای غیر خداوند دلالت دارند (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱/۲۵۲) بر بطلان عمل با انضمام قصد ریا یا انضمام سایر قصدهای منافی اخلاص دلالت نمی‌کنند، زیرا «برای غیر خداوند قلمداد گردیدن یک عمل» مفهومی اعم از «بطلان عمل» است. ممکن است مراد از چنین تعبیری عدم ارتقا و نفی نزدیکی عابد به خداوند و عدم ترتب ثواب به سبب عملی باشد که همزمان برای او و جز او به انجام رسیده‌است نه بطلان وضعی عبادت (سید مرتضی، ۱۴۱۵ق، ۱۰۰). اما در پاسخ به اشکال یادشده چنین پاسخ گفته می‌شود: در متن این احادیث اعمال انجام گرفته با انضمام قصد دارای منافات با قصد قربت، با عبارتی مطلق برای غیر خداوند معرفی شده‌اند و چنین معرفی‌ای مقتضی این است که از اساس، اتصال و ارتباط عمل با خداوند قطع باشد. بنابراین به دلیل انجام رفتاری که هیچ‌گونه ارتباطی با خدای متعال ندارد، امتثال امر و سقوط تکلیف عبادی صدق نمی‌کند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۸۰

ب. روایات دال بر مشرک بودن شخص ریاکار (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲/۲۹۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ۱/۱۲۲؛ صدوق، ۱۴۰۶ق، ۲۵۵). این احادیث از دیگر ادله حرمت تکلیفی و بطلان وضعی ناشی از ریا محسوب می‌شوند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۲/۶۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲/۱۰۰، ۱۸۸/۹؛ همدانی، ۱۴۱۶ق، ۲/۲۲۲، ۲۲۹؛ بروجردی، ۱۴۱۶ق، ۲/۱۰۵-۱۰۶) و دارای اطلاق‌اند.

ج. روایات دال بر عدم قبول اعمال ریاکار (اهوازی، ۱۴۰۲ق، ۶۳). «قبول» در این روایات در صحت عمل ظهور دارد (خویی، ۱۴۱۸ق، ۶/۷؛ حائری، ۱۴۲۶ق، ۳/۴۷۹) و بر بطلان عبادت در صورت انضمام قصد منافی با اخلاص در نیت تقرّب دلالت می‌کنند. این ادعا که عدم قبول اعم از صحت و عدم صحت است و در معنای عدم ترتّب ثواب نیز استعمال می‌شود (سیدمرتضی، ۱۴۱۵ق، ۱۰۰) ادعایی بدون دلیل و شاهد است.

د. اخبار وابستگی اعمال به نیت‌ها مانند «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» و «وَأِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۱/۸۳، ۴/۱۸۶) که بر اعتبار نیت خالص در اعمال عبادی دلالت دارند (کاشف‌الغطاء، بی‌تا، ۵۸).

ه. روایاتی که بر مبعوض بودن طبیعت ریا و نهی از «وارد ساختن رضایت مردم» در انجام عبادت دلالت می‌کنند (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱/۱۲۲؛ ر.ک: کافی، ۱۴۰۷ق، ۲/۲۹۴) از دیگر مستندات حرمت تکلیفی و بطلان وضعی ریا و دیگر قصدهای دارای منافات با اخلاص به‌شمار می‌آیند. نهی یادشده مطلق است و شامل روش‌های متنوع انضمام این قصدها می‌شود. بنابراین، جایی که قصد منافی اخلاص مانند ریا به‌صورت تابع ضمیمه شود و یا هر یک از قصد قربت و ضمیمه هدف و برانگیزاننده مستقل و تام باشند را نیز دربر می‌گیرد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲/۱۰۰).

و. احادیث اعتبار «حُسن نیت در طاعت». پاره‌ای از نصوص روایی معیار قصد معتبر در عبادات را «حُسن نیت در طاعت» معرفی کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲/۸۵؛ ر.ج: بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۲/۱۸۲؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲/۹۸). در این نصوص، میزانی از عبادات تبیین شده است که اگر رعایت شود خدای متعال به‌طور کامل عبادت شده است. مراد از تعبیر «حُسن النیة بالطاعة» حُسن نیتی است که با تصفیة عمل عبادی از شائبه‌های نقص و عیب محقق شود. بنابراین اگر انسان صورت عبادت خویش را خالی از

بازشناسی تأثیر  
گونه‌های ضمیمه و انضمام  
در نیت تقرّب

۱۸۱

هرگونه خلل و نقصانی همچون ریا برگزیند و به انجام رساند، نیت خویش را نیکو گردانده است و حد عبادت را به جا آورده است. همچنین می توان حسن نیت را به معنای شدت عزم در عبادت و طاعت دانست. بی تردید چنین حُسن نیتی در صورت عدم اختلاط نیت با قصد دارای منافات با قصد قربت و اخلاص به دست می آید (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۸/۸۵).

اما در برداشت از این روایات احتمال دیگری نیز مطرح است که در صورت پذیرش آن، عبارت «حُسن النیة بالطاعة» ارتباطی با بحث حاضر نخواهد داشت. برخی از حدیث شناسان بر این باورند که این عبارت به این معناست که مکلف باید در «انجام» طاعت و عبادت خداوند حُسن نیت به معنای «قصد انجام» داشته باشد و در صورت امکان، آنچه را بر عهده دارد به انجام رساند. البته در صورت عدم امکان انجام تکالیف خویش نیز به دلیل حُسن نیت و قصد انجام، آنچه را بر عهده داشته است، ادا نموده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ۴/۳۶۸). بر مبنای این تفسیر ارزش افعال براساس نیت سنجیده می شود و ارتباطی با مسئله انضمام قصد منافی با اخلاص همچون ریا به قصد قربت نخواهد داشت.

چنان که بیان شد نصوص و مستندات نهی از ریا نهی از سایر مقاصد منافی با قصد قربت مانند «سمع»<sup>۱</sup> را نیز شامل می شوند و براساس معیار در حرمت ریا می توان در انضمام این گونه قصدها نیز حکم حرمت و اثر بطلان را مترتب دانست. چنان که از محتوای مستندات قرآنی و نصوص روایی یاد شده برداشت می شود، حرمت این گونه از قصدها حکم تعبدی محض نیست و در شمار احکام بدون ملاک و معیار قابل استنباط و فهم قلمداد نمی شود، بلکه معیار این حرمت قُبْح و حرمت

#### جستارهای فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۸۲

۱. «شمعه» در لغت به معنای «به گوش دیگران رساندن» است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۱/۳۴۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۸/۱۶۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۱/۲۲۳) و در اصطلاح به مفهوم «انجام رفتار نیک یا اعمال عبادی مانند ذکر گفتن یا بازگویی عبادت انجام گرفته در خفا، به قصد و انگیزه شنیدن مردم برای کسب شهرت و عزت» استعمال می شود (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ۲/۱۶۰-۱۶۱؛ سنند بحرانی، ۱۴۱۵ق، ۴/۷). شمعه در قبال ریا، به معنای انجام عمل به قصد دیدن مردم واقع است. البته برخی از فقها شمعه را از یکی افراد ریا دانسته اند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۲/۱۰۶). قبیهان بر این باورند که اگر سمعه انگیزه عبادت یا بخشی از انگیزه را شکل دهد، موجب بطلان عمل عبادی می شود (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ۱۲۵؛ طباطبائی یزدی، ۱۴۰۹ق، ۱/۲۴۱). اما اگر تنها، علاقه به شنیده شدن و ویژگی های اعمال توسط دیگران در میان باشد، بدون این که عمل با این انگیزه به انجام رسد، اشکالی متوجه عبادت نخواهد شد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۲/۱۰۶).

«شُرک» است (کَهِف/۱۱۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲/۲۹۳؛ صدوق، ۱۴۰۶ق، ۲۵۵). واضح است که انجام رفتاری که به‌عنوان خضوع و تذلل درمقابل خداوند متعال جعل و تکلیف شده است یعنی عبادات شرعی مصطلح اگر برای غیر خداوند و به نیتی جز تقرب به او به‌انجام رسند، هرچند قصد یادشده به نیت تقرب ضمیمه شده باشد، در تمام روش‌های انضمام قبیح و حرام خواهد بود.

مستندات حرمت ریا و بطلان وضعی ناشی از آن به سه دسته قابل تقسیم‌اند: دسته نخست نصوصی است که موضوعشان اختصاصی به ریا ندارد، بلکه «عمل انجام گرفته برای خدای سبحان و غیر او» (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱/۲۵۲) یا «شُرک در عبادت پروردگار» (کَهِف/۱۱۰؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ۱/۱۲۲) موضوع نهی را شکل می‌دهد. دسته دوم نصوصی است که موضوع یگانۀ آن‌ها ریا است، اما به‌تصریح «شُرک به خداوند» به‌عنوان معیار نهی معرفی شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲/۴۷؛ صدوق، ۱۴۰۶ق، ۲۵۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲/۲۳۹). دسته سوم نصوص ظاهر در نهی از عبادت ریایی بدون ذکر معیار نهی است (نساء/۱۴۲).

بازشناسی تأثیر  
گونه‌های ضمیمه و انضمام  
در نیت تقرب

۱۸۳

دسته‌های اول و دوم به‌دلیل اتحاد مناط، اموری همچون سُمعه و سایر قصدهای منافی با اخلاص را نیز شامل می‌شوند. ظهور دسته سوم نیز از این قابلیت برخوردار است که انضمام قصدهای دارای منافات با قصد قربت را دربر گیرد، زیرا روشن است که آنچه مَبغوض است «توجه در عبادت به‌سوی غیر خداوند» با انجام عمل عبادی به‌خاطر مطلع ساختن دیگران است که اختصاصی به ریا ندارد و مقاصدی مانند سُمعه نیز در این ملاک با ریا همگام هستند.

#### ۳-۴. قصد غیر لازم فعل بدون منافات با اخلاص (گونه سوم ضمیمه)

براساس آنچه درباره ضمائِم نوع نخست و دوم تبیین شد، حکم انضمام اموری که لازمه عادی افعال عبادی نیستند و البته هیچ‌گونه منافاتی با اخلاص ندارند یعنی گونه سوم از اقسام ضمیمه نیز روشن می‌شود.

انضمام مقاصدی مانند قصد غذا خوردن یا سایر رفتارهای روزانه به تقرب در طهارت و وضوی از این قبیل‌اند. در این گونه انضمام‌ها اگر برای مثال، نیت غذا خوردن

به خداوند متعال مرتبط شود و مقرب بودن این رفتار در نظر باشد، باعث تقویت و تأکید قربت می‌شود و حتی اگر هیچ ارتباط و اتصال ذهنی و قلبی بین دو غایت یعنی طهارت شرعی و آن افعال روزانه یا بین آن افعال و خداوند ایجاد نشود نیز قصد ضمیمه زائد و بدون اثر خواهد بود و به قصد قربت معتبر و معیار در عبادت خدشه‌ای وارد نمی‌سازد، زیرا با وجود تحقق نیت معیار یعنی انگیزه ارتکازی اظهار بندگی و کفایت آن و نیز عدم لزوم محض و انحصاری بودن قصد قربت، نیت معتبر در ضمیمه نوع سوم حاصل است و چنین انضمامی مصداق شرک نیست. بنابراین، ضمیمه نوع سوم خللی در نیت تقرب ایجاد نمی‌کند و عمل عبادی با انضمام چنین قصدی صحیح و مجزی است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌ها و تحلیل‌های مطرح شده در متن مقاله در مسیر کشف پاسخ به پرسش اساسی این جستار، نتایج ذیل به دست می‌آید:

الف. تحقق نیت که به اتفاق نظر فقیهان و براساس مستندات وحیانی و ادله عقلانی در عبادات واجب و معتبر است، به معنای اظهار عبودیت و بندگی برای خداوند متعال با انگیزه (داعی) ارتکازی در امثال اوامر الهی یا قصد قربت است و اعتبار نوعی خاص از نیت و عدم اعتبار سایر گونه‌ها در اظهار بندگی، ادعایی بدون دلیل قلمداد می‌شود. بر این اساس، اظهار بندگی آن‌چنان که با قصد امثال اوامر الهی صحیح است، با غایت تقرب نیز صحیح شمرده می‌شود. برای تحقق نیت معتبر در عبادات انگیزه ارتکازی عبودیت و اظهار آن کفایت می‌کند و همین «انگیزه ارتکازی» معیار نیت تقرب دانسته می‌شود.

ب. بر مبنای معیار برگزیده، خلوص نیت به معنای قصد انحصاری انجام فعل به عنوان طاعت خداوند بدون هیچ گونه ضمیمه‌ای به آن قصد حتی لوازم عادی افعال عبادی بدون منافات با اخلاص نیست، بلکه قصد قربت با مفهومی عام که در ضمیمه قصد لوازم عادی فعل نیز در اسلوب‌های چهارگانه انضمام موجود است، برای تحقق خلوص نیت کفایت می‌کند. بر این اساس، انضمام قصد لازمه عادی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۸۴



فعل به نیت قربت، انضمام قصدی زائد و بدون اخلال در قصد قربت به شمار می آید و در این حکم تفاوتی بین اسلوب‌های مختلف انضمام یا رجحان ضمام و بدون مزیت بودن آن‌ها متصور نیست.

ج. مستندات و ادله قرآنی و روایی بر حکم به حرمت تکلیفی و بطلان وضعی عبادت با ضمیمه قصد منافی با اخلاص، همچون ریا و شمع که به اخلال در هویت عبادت می انجامد، در صورت‌های چهارگانه انضمام دلالت می کنند. معیار این حکم، تحقق شرک به خداوند در این گونه از ضمیمه و چنین رفتاری است. د. اگر در سایر امور بدون منافات با اخلاص و قصد قربت که ممکن است به نیت تقرب ضمیمه شوند، قصد قربت و ایجاد ارتباط و اتصال با خداوند مدنظر باشد، باعث تأکید و تقویت قربت می شود و در غیر این صورت نیز با توجه به حضور و کفایت انگیزه ارتکازی (معیار در نیت تقرب) ضمیمه قصدی زائد و بدون اخلال در ماهیت نیت و صحت عبادت به شمار می آید.

بازشناسی تأثیر  
گونه‌های ضمیمه و انضمام  
در نیت تقرب

۱۸۵

## منابع

• قرآن مجید. ترجمه محمد مهدی فولادوند.

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۲. آملی، محمد تقی. (۱۳۸۰ق). مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. تهران: بی نا.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. چاپ سوم. بیروت: دار الفکر؛ دار صادر.
۴. ابوجیب، سعدی. (۱۴۰۸ق). القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً. چاپ دوم. دمشق: دار الفکر.
۵. احسائی، ابن ابی جمهور محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). غوالی الالهی العزیزة. قم: سید الشهداء عليه السلام.
۶. اردبیلی، احمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائده والبرهان. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۷. اردبیلی، احمد. (بی تا). زبدة البیان فی أحكام القرآن. تهران: المكتبة الجعفریة.

۸. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). کتاب الطهارة. قم: کنگره جهانی شیخ انصاری رحمته الله علیه.
۹. اهوازی، حسین بن سعید. (۱۴۰۲ق). الزهد. چاپ دوم. قم: مطبعة العلمية.
۱۰. بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناظرة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۱۱. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. چاپ دوم. قم: دار الکتب الاسلامية.
۱۲. بروجردی، سید حسین. (۱۴۱۶ق). تقریر بحث السيد البروجردی. تقریر اشتهاړدی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۱۳. جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۹۵). مبسوط در ترمینولوژی حقوق. چاپ هفتم. تهران: گنج دانش.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). الصحاح. بیروت: دار العلم للملايين.
۱۵. حائری، مرتضی. (۱۴۲۶ق). شرح العروة الوثقی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۱۷. حلبی، ابن زهره. (۱۴۱۷ق). غنية النزوع. قم: مؤسسة امام صادق عليه السلام.
۱۸. حلبی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۷ق). المعتبر. قم: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام.
۱۹. حلبی سیوری، مقداد. (۱۴۲۵ق). كنز العرفان. قم: مؤسسة كوشانپور.
۲۰. حلبی، یحیی بن سعید. (۱۴۰۵ق). الجامع للشرايع. قم: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام.
۲۱. خوانساری، آقا حسین. (بی تا). مشارق الشمس في شرح الدروس. تحقیق: سید جواد ابن الرضا. بی جا: بی نا.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). التنقيح في شرح العروة الوثقی؛ کتاب الطهارة. تقریر علی غروی. قم: لطفی.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الأمام الخویی. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخویی.
۲۴. دلمی، سلار حمزة بن عبدالعزيز. (۱۴۰۴ق). المراسم العلوية و الأحكام النبوية. قم: منشورات الحرمين.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت/دمشق: دارالعلم/الدار الشامية.
۲۶. روحانی، سید صادق. (۱۴۱۲ق). فقه الصادق عليه السلام. قم: دارالکتاب - مدرسة امام صادق عليه السلام.

۲۷. زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس. بیروت: دارا لفکر.
۲۸. زمخشری، ابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). الفائق فی غریب الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۹. سند بحرانی، محمد. (۱۴۱۵ق). سند العروة الوثقی - الطهارة. قم: صفحی.
۳۰. سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۷ق). المسائل الناصریات. تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
۳۱. سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۵ق). الانتصار فی انفرادات الامامیة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۳۲. شهید اول، محمد بن مکی عاملی. (بی تا). القواعد والفوائد. قم: مفید.
۳۳. شهید اول، محمد بن مکی عاملی. (۱۴۱۷ق). الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۳۴. شهید اول، محمد بن مکی عاملی. (۱۴۱۹ق). ذکر الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی. (۱۴۱۳ق). مسالك الأحكام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۳۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. چاپ دوم. قم: دار الشریف الرضی.
۳۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (بی تا). معانی الأخبار. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحكام. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامی.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم، دار الثقافة.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیة. چاپ سوم. تهران: المكتبة المرتضویة.
۴۳. عاملی، سید جواد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الكرامة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۴۴. عاملی، محمد بن علی موسوی. (۱۴۱۱ق). مدارک الأحكام. بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

بازشناسی تأثیر  
گونه‌های ضمیمه و انضمام  
در نیت تقرّب

۴۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). **تفسیر نور الثقلین**. چاپ چهارم. قم: اسماعیلیان.
۴۶. عسکری، ابوهلال. (۱۴۰۰ق). **الفروق فی اللغة**. چاپ چهارم. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۴۷. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). **تذکرة الفقهاء**. چاپ چهارم. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۴۸. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). **مختلف الشيعة**. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۴۹. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۹ق). **نهاية الأحكام**. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۵۰. علامه حلی، حسن بن یوسف. (بی تا). **تحریر الأحكام**. مشهد: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۵۱. فخلعی، محمد تقی؛ شیخی، مجیدرضا. (۱۳۹۰). **بررسی آرای فقها در مورد منافات اخذ اجرت با قصد قربت بار و یکرد به دیدگاه امام خمینی علیه السلام**. پژوهشنامه متین، ۱۳ (۵۱)، ۸۵-۱۰۴.
۵۲. فراهیدی، خلیل. (۱۴۱۰ق). **کتاب العين**. چاپ دوم. قم: هجرت.
۵۳. فیض کاشانی، محمد محسن. (بی تا). **مفاتیح الشرایع**. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵۴. فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۱۸ق). **الوافی**. چاپ دوم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۵. فیض، علیرضا. (۱۳۸۷ش). **مبایذی فقه و اصول**. چاپ نوزدهم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵۶. فیومی، احمد بن محمد. (بی تا). **المصباح المنیر**. قم: دار الرضی.
۵۷. قطیفی، احمد بن صالح. (۱۴۲۲ق). **رسائل آل طوق القطیفی**. بیروت: دار المصطفی لإحياء التراث.
۵۸. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). **تفسیر القمی**. چاپ سوم. قم: دارا لکتاب.
۵۹. کاشف الغطاء، جعفر. (بی تا). **کشف الغطاء**. اصفهان: انتشارات مهدوی.
۶۰. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر. (۱۴۲۲ق). **أنوار الفقاهة: الطهارة**. نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.
۶۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامی.
۶۲. کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). **جامع المقاصد**. چاپ دوم. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۱۸۸

۶۳. گلباغی ماسوله، سید علی جبار. (۱۳۹۶). نظریه‌ی داعی بر داعی در بونه تحلیل و نقد. جستارهای فقهی و اصولی، ۲ (۲)، ۵۷-۷۹.
۶۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۰ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الطبع والنشر.
۶۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول. چاپ دوم. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۶۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام. چاپ دوم. قم: اسماعیلیان.
۶۷. مسجدسرای، حمید. (۱۳۹۳). کیفیت اعتبار قصد قربت در واجبات تعبدی. پژوهش‌های فقهی، ۱۰ (۱)، ۲۵-۶۰.
۶۸. مشکینی، علی. (بی‌تا). مصطلحات الفقه. قم: الهادی.
۶۹. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵ش). اصول الفقه. چاپ پنجم. قم: اسماعیلیان.
۷۰. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام. چاپ هفتم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷۱. نراقی، احمد. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعة. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۷۲. نراقی، مهدی. (بی‌تا). جامع السعادات. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۷۳. وحید بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۲۲ق). مصابیح الظلام. قم: مؤسسه علامه بهبهانی رحمته الله علیه.
۷۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود و گروهی از محققان. (۱۴۱۷ق). معجم فقه الجواهر. بیروت: مرکز الغدير.
۷۵. همدانی، آقارضا. (۱۴۱۶ق). مصباح الفقیه. قم: مؤسسة الجعفریة.
۷۶. طباطبائی یزدی، سید محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). العروة الوثقی. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

## References

*The Holy Qurān*. Translated by Muḥammad Mahdī Fūlādwand.

1. Abū Ḥabīb, Sa‘dī. 1987/1408. *Al-Qāmūs al-Fiqhī Luqatan wa Iṣṭilāḥan*. 2<sup>nd</sup>. Damascus: Dār al-Fīkr.
2. Al-Ahwāzī, Ḥusayn ibn Sa‘īd. 1982/1402. *Al-Zuhd*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Maṭba‘at al-‘Ilmīyah.
3. ‘Alam al-Hudā, ‘Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1995/1415. *Al-Intiṣār fī Infirādāt al-Imāmīyah*. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
4. ‘Alam al-Hudā, ‘Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1996/1417. *Al-Masā‘il al-Nāṣiriyyāt*. Tehran: Sāzimān Farhan wa Irtibāṭāt Islāmī.
5. al-‘Āmilī al-Karakī, ‘Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Karakī, al-Muḥaqqiq al-Thānī). 1993/1414. *Jami‘ al-Maqāṣid fī Sharḥ al-Qawa‘id*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt li Ihya‘ al-Turath.
6. al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). 1997/1417. *al-Durūs al-Shar‘īyya fī Fiqh al-Imāmīyya*. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
7. al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). 1998/1419. *Ḍhikrā al-Shī‘a fī Aḥkāṃ al-Shar‘a*. Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt li Ihya‘ al-Turath.
8. al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). n.d. *al-Qawā‘id wa al-Fawā‘id fī al-Fiqh wa al-Uṣūl wa al-‘Arabīyya*. Qom: Maktabat al-Mufid.
9. al-‘Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn ‘Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1992/1413. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā‘i‘ al-Islām*. Qom: Mu‘assasat al-Ma‘ārif al-Islāmīyya.
10. Al-Āmulī, Muḥammad Taqī. 1960/1380. *Miṣbāḥ al-Hudā fī Sharḥ al-‘Urwat al-Wuthqā*. Tehran.
11. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1994/1415. *Kitāb al-Ṭahārat*. Qom: al-Mu‘tamar al-‘Ālamī Bimunasabat al-Ḍhikrā al-Mi‘awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-Shaykh al-A‘zam al-Anṣārī.
12. al-Ardabīlī, Aḥmad Ibn Muḥammad (al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī). 1982/1403. *Majma‘ al-Fā‘ida wa al-Burhān fī Sharḥ Īrshād al-Aḍḥḥān*. Edited by Mujtabā allraqī. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
13. al-Ardabīlī, Aḥmad Ibn Muḥammad (al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī). n.d. *Zubdat al-Bayān fī Aḥkam al-Qur‘ān*. Tehran: al-Maktabat al-Ja‘farīya li Ihya‘ al-Turath al-Ja‘farīya.
14. Al-‘Arūsī al-Ḥuwayzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum‘ah. 1994/1415. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. 4<sup>th</sup>. Mu‘assasat Ismā‘īliyyān.

15. al-Bahrānī, Yūsuf Ibn Aḥmad (al-Muḥaqqiq al-Baḥranī). 1984/1405. *al-Ḥadā'iq al-Nāḍira fi Ahkām al-'Itrat al-Ṭāhira*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
16. al-Barqī, Aḥmad Ibn Muḥammad. 1951/1371. *Al-Maḥāsīn*. 2<sup>nd</sup>. Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
17. Al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. 1990/1410. *Kitāb al-'Ayn*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Nashr Hijrat.
18. al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin. 1997/1418. *al-Wāfi*. 2<sup>nd</sup>. Tehran: Sāzīmān Tabliqāt Islāmī (Islamic Propagation Organization).
19. al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin. n.d. *Mafāṭīḥ al-Sharā'ī'*. 1<sup>st</sup>. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
20. Al-Fayyūmī, Abul 'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad. n.d. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fi Sharḥ al-Kabīr lil Rāfi'*. Qom: Manshūrāt Dār al-Raḍī.
21. Al-Ḥā'irī, Murtaḍā. 2005/1426. *Sharḥ al-'Urwat al-Wuthqā*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
22. Al-Hamadānī, Āqā Riḍā. 1995/1416. *Miṣbāḥ al-Faqīh*. Qom: Mu'assasat al-Ja'farīyah.
23. Al-Ḥillī al-Najafī, Ja'far ibn Khidr ibn Yaḥyā (Kāshif al-Ghiṭā'). n.d. *Kashf al-Ghiṭā'*. Iṣfahān: Intishārāt Mahdawī.
24. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1992/1413. *Mukhtalaf al-Shī'a fi Ahkām al-Sharī'a*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
25. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1993/1414. *Tadhkirat al-Fuqahā'*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
26. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1998/1419. *Nihāyat al-Ahkām fi Ma'rifat al-Ahkām*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
27. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). n.d. *Tahrīr al-Ahkām al-Sharīyat 'Alā Madhhab al-Imāmīyah*. Mashhad: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
28. al-Ḥillī, Najm al-Dīn Ja'far Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Ḥillī). 1986/1407. *Al-Mu'tabar fi Sharḥ al-Mukhtaṣar*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Sādiq.
29. al-Ḥillī, Yaḥyā ibn Aḥmad (Ibn Sa'īd). 1985/1405. *Al-Jāmi' lil Sharā'ī'*. Qom: Dar Sayyid al-Shuhadā' li al-Nashr.
30. al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1998/1409. *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'a ilā Taḥṣīl al-Masā'il al-Sharī'a*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-turāth.
31. al-Ḥusaynī al-'Āmilī, al-Sayyid Muḥammad Jawād. 2004/1419. *Miftāḥ al-Kirāma*

*fi Sharḥ Qwā'id al-'Allāma*. 1<sup>st</sup>. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

32. al-Ḥusaynī al-Ḥalabī, Ḥamzat ibn 'Alī (Ibn Zuhra). 1996/1415. *Ghunyat al-Nuzū' ilā 'Ilmay al-Uṣūl wa al-Furū'*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Sādiq.

33. al-Ḥusaynī al-Rawḥānī, al-Sayyid Ṣadiq. 1991/1412. *Fiqh al-Ṣādiq*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Sādiq.

34. al-Ḥusaynī al-Zabīdī al-Wāsiṭī, Murtaḍā. 1994/1414. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dār al-Fikr.

35. Al-'Iḥsāyī, ibn Abī Jumhūr Muḥammad ibn 'Alī. 1984/1405. *'Awālī al-La'ālī al-'Azīzat fi al-Aḥādīth al-Dīnīyah*. Qom: Dar Sayyid al-Shuhadā' li al-Nashr.

36. al-Jawharī, Ismā'il Ibn Ḥammād. 1987/1407. *al-Ṣiḥaḥ: Tāj al-Lughat wa Ṣiḥaḥ al-'Arabīyyah*. 1<sup>st</sup>. Edited by Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭār. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.

37. Al-Khawnsārī, Āqā Ḥusayn. n.d. *Mashāriq al-Shumūs fi Sharḥ al-Durūs*. Edited by Sayyid ibn al-Riḍā.

38. al-Khurasānī, Muhammad Kāzim (al-Ākhund al-Khurasāni). 1989/1409. *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.

39. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulayni). 1987/1407. *al-Kāfi*. 4<sup>th</sup>. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

40. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1984/1404. *Mirāt al-Uqūl fi Sharḥ Akhbār al-Rasūl*. 2<sup>nd</sup>. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

41. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1987/1408. *Sharā'i' al-Islām fi Masā'il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qom: Mu'assasat Ismā'īliyyān.

42. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1990/1410. *Bihār al-Anwār al-Jāmi'a li Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭhār*. Beirut: Mu'assasat al-Ṭab' wa al-Nashr.

43. al-Mishkīnī al-Ardabīlī, al-Mīrzā 'Alī. n.d. *Muṣṭalaḥāt al-Fiqh*. Qom: al-Hādī.

44. al-Mūsawī al-'Āmilī, al-Sayyid Muḥammad (Ṣāḥīb al-Madārik). 1990/1411. *Madārik al-Aḥkām fi Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.

45. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1997/1418. *Al-Tanqīḥ fi Sharḥ al-'Urwat al-Quthqā; Kitāb al-Ṭahārat*. Edited by 'Alī Gharawī. Qom: Intishārāt Lutfī.

46. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1997/1418. *Mawsū'at al-Imām al-Khu'ī*. Qom: Mu'assasat Iḥyā' Āthār al-Imām al-Khu'ī.



47. al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 1996/1375. *Uṣūl al-Fiqh*. 5<sup>th</sup>. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
48. al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1404. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'ī' al-Islām*. 7<sup>th</sup>. Edited by 'Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
49. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1994/1415. *Muṣṭanad al-Shī'a fī Ahkām al-Sharī'a*. 1<sup>st</sup>. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
50. al-Narāqī, Muḥammad Mahdī (al-Muḥaqiq al-Narāqī). n.d. *Jāmi' al-Sa'ādāt*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li al-Maṭbū'āt.
51. Al-Qaṭīfī, Aḥmad ibn Ṣāliḥ. 2001/1422. *Rasā'il Āl-i Ṭuq al-Qaṭīfī*. Beirut: Dār al-Muṣṭafā li Iḥyā' al-Turāth.
52. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Mufaḍḍal. 1992/1412. *Mufradat Alfāz al-Qur'ān*. Lebanon: Dār al-Shāmīyāh.
53. al-Sanad al-Baḥrānī, Muḥammad. 1994/1415. *Sanad al-'Urwat al-Wuṭḥā: Kitāb al-Ṭahārat*. Qom: Intishārāt Fadak.
54. al-Siywarī al-Ḥillī, Miqdād Ibn 'Abd Allāh (Fāḍil Miqdād). n.d. *Kanz al-'Irfān fī Fiqh al-Qurān*. Qom: al-Maktabat al-Murtaḍawīya.
55. Al-Ṭabarsī, Amīn al-Islām Faḍl ibn Ḥasan. 1987/1408. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma'rīfat.
56. al-Ṭabāṭabā'ī al-Burūjirdī, al-Sayyid Ḥusayn. 1995/1416. *Taqrīr Baḥṭh al-Sayyid al-Burūjirdī*. Written by Ishtihārdī. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
57. al-Ṭabāṭabā'ī al-Yazdī, al-Sayyid Muḥammad Kāzim. 1988/1409. *al-'Urwat al-Wuṭḥā fīmā Ta'ummu bihī al-Balwā*. 2<sup>nd</sup>. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li al-Maṭbū'āt.
58. Al-Ṭūsī al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). n.d. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Edited by al-Sayyid Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-'Ulūm. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
59. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1967/1387. *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmīyya*. 3<sup>rd</sup>. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīya li 'Iḥyā' al-Āthār al-Ja'farīyah.
60. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1986/1407. *Tahḍīb al-Ahkām*. 4<sup>th</sup>. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
61. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1993/1414. *Al-Amālī*. Qom: Dār al-Thiqāfat.
62. al-Waḥīd al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir. 2001/1422. *Maṣābīḥ al-Zalām fī Sharḥ*

- Mafāṭīḥ al-ṣhrā'ī*. Qom: Mu'assasat al-'Allāma al-Mujaddid al-Wahīd al-Bihbahānī.
63. al-Zamakhsharī al-Khārazmī, Maḥmūd Ibn 'Umar (Jār Allāh). 1999/1417. *al-Fā'iq fī Gharīb al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
64. 'Askarī, Abū Halāl. 1980/1400. *Al-Frūq fī al-Lughat*. 4<sup>th</sup>. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
65. Fakhla'alī, Muḥammad Taqī; Shaykhī, Majid Riḍā. 2011/1390. *Barrasī-yi Ārā-yi Fuqahā dar Mawrid-i Munafat-i Akhdh-i Ujrat bā Qaṣd-i Qurbat bā Ruykard bi Dīdgāh Imām Khumaynī (r)*. Pazhūhishnāmih-yi Matīn, 13 (51), 85-104.
66. Fayḍ, 'Alīriḍā. 2008/1387. *Mabādī Fiqh wa Uṣūl*. 19<sup>th</sup>. Tehran: Dānishgāh-i Tehrān (Tehran University).
67. Gulbāqī Māsūlih, Sayyid 'Alī Jabbār. 2017/1396. *Naẓariyih Dā'ī bar Dā'ī dar Būtiḥ-yi Taḥlīl wa Naqd*. Juṣṭārḥā-yi Fiqhī wa Uṣūlī, 2 (2), 57-79.
68. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1985/1406. *Thawāb al-A'māl wa 'Iqāb al-A'māl*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Dār al-Sharīf al-Raḍī.
69. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1983/1404. *Tafsīr al-Qommī*. 3<sup>rd</sup>. Qom: Dār al-Kitāb.
70. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). n.d. *Ma'ānī al-Akhdhār*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
71. Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram. 1993/1414. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Fīkr lil Ṭibā'at wa al-Nashr; Dār Ṣadir.
72. Ja'farī Langarūdī, Muḥammad Ja'far. 2017/1396. *Mabsūṭ dar Tirminuluzhī-yi Ḥuqūq*. Tehran: Ganj-i Dānish.
73. Kāshif al-Ghiṭā', Ḥasan ibn Ja'far. 2001/1422. *Anwār al-Fiqāha (Kitāb al-Ṭahārat)*. Najaf: Maṭba'at Kāshif al-Ghiṭā' al-'Āmma.
74. Masjid Sarāyī, Ḥamīd. 2014/1393. *Kayfiyat I'tibār Qaṣd-i Qurbat dar Wājibāt-i Ta'abudī*. Pazhūhish-hāyi Fiqhī, 10 (1), 25-60.
75. Research Group under the supervision of, al-Sayyid Maḥmūd al-Hāshimī al-Shāhrūdī. 1996/1417. *Mu'jam Fiqh al-Jawāhir*. Beirut: Markaz al-Ghadīr.
76. Sallār Daylamī, Ḥamzat ibn 'Abd al-'Azīz. 1984/1404. *Al-Marāsīm al-'Alawīyat wa al-Aḥkām al-Nabawīyah*. 1<sup>st</sup>. Qom: Manshūrāt al-Ḥaramayn.

## **Jurisprudential-Syntactic reconsideration of “Your Feet” and deduced verdict of the verse of Wudu<sup>1</sup>**

**Mostafa Tabatabaee**

Graduate Student of Level Four at Qom Hawza Ilmiyyah.; (Corresponding Author);  
smtaba61@gmail.com

**Hassan Alidadi Soleymani**

Assistant Professor at International Campus, University of Tehran, Kish - Iran; alidadis-  
olimani@ut.ac.ir

Receiving Date: 2019-12-09; Approval Date: 2020-02-05

### *Abstract*

Wiping (mash) the foot or washing it in wuḍū is one of the most contentious issues in Shī‘ah and Sunnī fiqh. The sixth verse of Sūrah al-Mā'idah is one of the main sources of this contention. Because the word ‘arjulukum’ in the aforementioned verse has been recited with the three diacritical marks of raf‘, naṣb (a diagonal line over a letter), and jarr (a diagonal line under a letter). There is a discrep-

---

1 . *Tabatabaee - M; (2022); “ Jurisprudential-Syntactic reconsideration of “Your Feet” and deduced verdict of the verse of Wudu “; Jostar\_ Hay Fiqhi va Usuli; Vol: 7 ; No: 25 ; Page: 195-218 ; Doi: 10.22034/jrj. 2020.56241.1928*

---

**Copyright** © 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

ancy among the fuqahā (jurists) in explaining these recitations and in the inferred ruling of them, that each of whom has tried to justify the verse according to his own opinion. By using library sources, this study has been analyzed the three recitations and the inferred ruling of them from a literary point of view. The difference of this study is that the contents of the verse have been studied and analyzed according to all three recitations, far from prejudice, without jurisprudential prejudice, without considering the narrations which interpreted it, and only in accordance with literary and syntactic rules. According to this study, the rafʿ recitation and one of the types of the naṣb and jarr recitations are not useful for any of the opinions. It is permissible to use the ruling of wiping the foot from the other types of the naṣb and jarr recitations without any problem, while the use of the rule of ghusl (ritual bathing) is not permissible and is flawed.

*Keywords:* verse of wuḍū, arjulukum, maṣḥ (wiping the foot), ghusl, jarr bi al-mujāwirah, ʿaṭf bi al-muḥal.

**Justārḥā-ye  
Fiqhī va Uṣūlī**

Vol.7, No.25  
Winter 2022

**196**

# بازاندیشی فقهی - ادبی قرائت‌های «أَرْجُلُكُمْ» و حکم مستفاد از آیه وضو<sup>۱</sup>

سیدمصطفی طباطبایی

دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم، قم - ایران (نویسنده مسئول): smtaba61@gmail.com

حسن علیدادی سلیمانی

استادیار پردیس بین‌الملل دانشگاه تهران، کیش - ایران: alidadisolimani@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۶

بازاندیشی فقهی - ادبی  
قرائت‌های «أَرْجُلُكُمْ» و  
حکم مستفاد از آیه وضو

۱۹۷

## چکیده

یکی از مسائل اختلافی در فقه شیعه و عامه، مسح پا یا شستن آن در وضو است. آیه ششم سوره مائده از منشأهای اصلی این اختلاف است، زیرا کلمه «أَرْجُلُ» در آیه مذکور به سه اعراب رفع و نصب و جر قرائت شده است. در تبیین و توضیح این قرائت‌ها و حکم فقهی مستفاد از آن‌ها در بین فقیهان اختلاف است که هر کدام سعی در توجیه آیه طبق نظر خود نموده‌اند. در این پژوهش قرائت‌های سه‌گانه و حکم مستفاد از آن‌ها از دیدگاه ادبی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. تفاوت این پژوهش این است که مفاد آیه طبق هر سه قرائت، به دور از تعصب و بدون پیش داوری فقهی و بدون نظر به روایات مفسره آن، تنها مطابق با قواعد ادبی و نحوی مورد بررسی قرار گرفته و تقریب‌ها و اشکالات هر وجه تنظیم و دسته‌بندی شده است. طبق این پژوهش، قرائت رفع و یکی از وجوه قرائت‌های نصب و جر، مفید هیچ کدام از اقوال نیستند و از میان دیگر وجوه قرائت

۱. طباطبایی، سیدمصطفی. (۱۴۰۰). بازاندیشی فقهی - ادبی قرائت‌های «أَرْجُلُكُمْ» و حکم مستفاد از آیه وضو. فصلنامه علمی - پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی، ۷ (۲۵)، صص: ۲۱۸-۱۹۵.

نصب و جر، استفاده حکم مسح بدون اشکال است، در حالی که استفاده حکم غسل با ایراد مواجه است.

**کلید واژه‌ها:** آیه وضو، أرجلکم، مسح، غسل، جر بالمجاورة، عطف به محل.

## مقدمه

نماز عمود دین و اولین مسئله‌ای است که در روز قیامت مورد محاسبه قرار می‌گیرد و قبولی دیگر اعمال انسان در گرو قبولی آن است (صدوق، ۱۳۷۶، ۶۳۹). یکی از مقدمات نماز که همه فرقه‌های اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند، لزوم کسب طهارت باطنی است که با وضو یا غسل و در برخی شرایط با تیمم حاصل می‌شود. با این وجود، شیعه و عامه در طریقه انجام دادن وضو اختلافاتی دارند، از جمله این که همه شیعیان قائل به وجوب مسح پا<sup>۱</sup> و اکثر عامه قائل به وجوب شستن آن<sup>۲</sup> هستند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ب، ۹۰/۱؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۱/۱۶۹؛ ۱۴۱۲ق، ۲/۶۱؛ شهید اول، ۱۴۱۹ق، ۲/۱۴۳؛ شیخ بهایی، ۱۴۱۴ق، ۱۲۲؛ آمدی، ۱۴۲۰ق، ۷۵).

از لحاظ تاریخی، بدون شک چنین اختلافاتی در بین مسلمانان معاصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نبوده است، چرا که اگر در وضو که از مسائل عام البلوی و کثیر الابتلاء مسلمانان است کوچک‌ترین اختلافی بود، قطعاً در تاریخ نقل می‌شد و به ما می‌رسید اما چنین نیست. در دوران حکومت ابوبکر نیز شهادی بر وجود اختلاف کیفیت وضو بین مسلمانان نیست. در دوران خلافت عمر نیز اگرچه اختلافاتی در وضو مانند جهت شستن دست‌ها، مسح تمام یا بعض سر و لزوم مسح گردن گزارش شده است، اما در مورد پا بحثی نیست مگر مسئله جواز یا عدم جواز کشیدن مسح پا از روی خفین<sup>۳</sup>. مطابق آنچه در منابع تاریخی و روایی شیعه و سنی وجود دارد، اختلاف مورد بحث این پژوهش در زمان عثمان ایجاد شده است. او روزی برای وضو آب می‌طلبید

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۱۹۸

۱. البته در کتاب فقه الرضا کلامی مبنی بر تخییر بین مسح و شستن نیز آمده است (المنسوب الی الامام الرضا علیه السلام، ۱۴۰۶ق، ۷۹). اما از آن جا که این کتاب روایی است قول محسوب نمی‌شود، علاوه بر این که در مؤلف آن، اصالت آن کتاب، اعتبار نسخه موجود و نیز دلیل مطرح شده برای آن، مناقشات متعددی مطرح است.

۲. غیر از وجوب شستن پا چهار قول دیگر نیز در عامه وجود دارد.

۳. نوعی کفش.

و پایش را تا کعبین می‌شوید و سپس می‌گویید رسول الله ﷺ را دیدم که این گونه وضو می‌گرفت (شهرستانی، ۱۴۱۶ق، ۳۰-۱۶۵؛ طبسی، ۱۴۲۹ق، ۲۴۵-۲۴۶؛ بخاری جعفی، ۱۴۱۴ق، ۵۵/۱؛ قشیری النیسابوری، ۱۳۷۴ق، ۲۰۴/۱، ۲۰۷؛ متقی هندی، ۱۴۰۵ق، ۴۴۳/۹).

اما از لحاظ فقهی یکی از اصلی‌ترین منشأهای این اختلاف، آیه شش سوره مائده مشهور به آیه وضو است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هنگامی که برای نماز به پا خاستید صورت و دست‌ها را تا آرنج بشویید و سر و پاها را تا مفصل [یا برآمدگی پشت پا] مسح کنید. (المائدة/۶). کلمه «أَرْجُلَكُمْ» در این آیه به سه اعراب رفع و نصب و جر قرائت شده است. ابن کثیر، حمزة، ابوعمر، شعبه از عاصم و... آن را به جر و کسائی، نافع، ابن عامر، حفص از عاصم و... آن را به نصب قرائت نموده‌اند. همچنین قرائت شاذ رفع نیز از حسن و اعمش نقل شده است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ۳۴۹/۳؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۰۵/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۶۱۱/۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۹۲/۶؛ طبسی، ۱۳۷۲ق، ۲۵۲/۳).

بازاندیشی فقهی - ادبی  
قرائت‌های «أَرْجُلَكُمْ» و  
حکم مستفاد از آیه وضو

۱۹۹

قطعاً قرائت قرآن و اعراب کلمات آن نقش اساسی در استنباط حکم شرعی دارد. در مباحث علوم قرآنی ضوابط و مقیاس‌های متعددی برای اعتبار و حجیت قرائت‌های قرآن کریم ذکر شده است (معرفت، ۱۴۱۰ق، ۱۱۹/۲-۱۷۰). برخی معتقدند که تنها یک قرائت صحیح است و حکم خدا تنها از آن استفاده می‌شود، ولی برخی دیگر بر این نظر هستند که قرائت‌های مختلف مانند آیات مختلف قرآن هستند و باید بین آن‌ها جمع صورت گیرد. بنابراین لازم است آیه به گونه‌ای تبیین شود که تعارضی بین قرائت‌ها ایجاد نشود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱۶۴/۳).

حال سؤال اساسی این است که فارغ از روایات مفسره این آیه و بدون پیش داوری فقهی و تعصب دینی، حکم مستفاد از این آیه طبق قرائت‌های مختلفش از لحاظ ادبی و قواعد عربی چیست؟

گرچه این بحث دارای پیشینه غنی است و بیشتر علما و فقهای شیعه و عامه پیرامون آن بحث نموده‌اند، حتی پژوهشی مختص این موضوع نیز انجام شده است (حیدری، ۱۳۹۵، ۶۰۹)، ولی اکثراً تنها به بررسی قرائت مختار خود می‌پردازند و گاهی

با پیش داوری و تعصب سعی در تطبیق آیه با نظر فقهی خویش می نمایند و برخی دیگر شیوه‌ای منظم در بیان و بررسی تمام وجوه و تقریب‌های سه قرائت در پیش نگرفته‌اند.

برای مثال برخی فقیهان و ادیبان عامه ضمن اذعان به این که استنباط مسح پا از تمام قرائت‌ها صحیح است، ولی در نهایت دست به توجیهاتی متعصبانه زده‌اند و حکم به وجوب شستن پا داده‌اند. از جمله جصاص گفته‌است: در هر یک از قرائت‌ها استفاده مسح و غسل صحیح است، بنابراین در حکم مستفاد از آیه سه احتمال می‌رود: ۱. هر دو مراد باشد؛ ۲. یکی به صورت تخییری؛ ۳. یکی به صورت معین. احتمال اول و دوم باطل است، زیرا اولی خلاف اجماع مسلمانان و دومی نیز بدون دلیل است، بنابراین احتمال سوم باقی می‌ماند. اما از آن جا که آیه مجمل است لازم است برای استنباط حکم به سنت یا ادله دیگری مراجعه شود و قول و فعل رسول الله ﷺ هم بر شستن است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ۳/۳۵۰). زمخشری چنین توجیه کرده‌است که حکم پا شستن آن است، اما از آن جا که برای شستن پا باید آب ریخته شود، خداوند تعبیر به مسح نموده‌است تا توجه دهد که در مصرف آب اسراف نشود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱/۶۱۱). برخی دیگر توجیه نموده‌اند که منظور از مسح، غسل خفیف است (حمیری، ۱۴۲۰ق، ۹/۶۳۰۳؛ ابن انباری، ۱۴۲۸ق، ۲/۴۹۹؛ سیوطی، ۱۴۲۸ق، ۴/۸) و حتی عده دیگری که هیچ توجیه مناسبی نیافته‌اند گفته‌اند حکم قرآن مسح است، اما این حکم طبق سنت پیامبر ﷺ که شستن پا است نسخ شده‌است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۶/۸۳).

در این پژوهش به بررسی و تنظیم و ارائه حکم مستفاد از قرائت‌های مختلف این آیه تنها با توجه به قواعد نحوی و بدون پیش داوری با روش تحلیل داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای می‌پردازیم.

### قِرَاءَاتِ رَفْعِ آيَةِ ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبِينِ﴾

طبق این قرائت «(أرجل)» مبتدا است و خبر آن محذوف است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۶۱۱/۱؛ ناظر الجیش، ۱۴۲۸ق، ۷/۳۳۲۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳/۲۵۱).

چنین توجیهی گرچه از لحاظ نحوی صحیح و متداول است، اما نمی‌تواند

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۲۰۰



هیچ‌یک از اقوال (مسح / غسل) را ثابت کند، زیرا خبر محذوف را می‌توان «مغسولة» یا «ممسوحة» دانست و هیچ‌کدام از این دو احتمال بر دیگری اولویت ندارد. نتیجه این که قرائت رفع «أرجل» مفید هیچ‌کدام از اقوال نیست و حکم صریحی از آن استنباط نمی‌شود.

### قرائت نصب آیه ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾

نصب «أرجل» را به پنج صورت می‌توان توجیه نمود.

#### وجه اول: عطف بر محل «برؤوسکم»

اگر «رجلکم» عطف بر محل «برؤوسکم» که مفعول «وامسحوا» است باشد و از آن‌جا که معطوف در حکم معطوف‌علیه اشتراک دارد، بنابراین حکم مستفاد از آیه مسح پا خواهد بود.

عطف بر محل در کلام عرب بسیار وارد شده و جایز و رایج است، مانند «لیس زید بقائم و لا قاعداً»، «ان زیداً فی الدار و عمرؤ»، و مانند آیه ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ (التوبة/۳) که در آن‌ها «قاعداً» عطف بر محل «قائم»، «عمرؤ» عطف بر محل «زید» و «رسولُهُ» عطف بر محل «لفظ جلاله» است.

۲۰۱ پیش از بررسی دقیق‌تر این وجه، اشاره به این نکته لازم است که بسیاری از فقهای شیعه در بیان جواز و رواج عطف به محل، جمله «مررت بزید و عمرأ» را مثال زده‌اند، اما باید توجه داشت که این مثال صحیح نیست، زیرا چنانچه ابن هشام و دیگر علمای نحو گفته‌اند یکی از شرایط عطف بر محل، امکان عمل عامل در معطوف و ظهور آن در کلام فصیح است، مانند «لیس زید بقائم و لا قاعداً» که «لیس زید قاعداً» صحیح است، اما عطف به محل در مثال «مررت بزید و عمرأ» صحیح نیست، زیرا «مررت عمرأ» در نزد همه غیر از ابن جنی صحیح نیست (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ۴۷۳/۲؛ سیوطی، ۱۴۳۱ق، ۱۴۸/۳). روشن است که این شرط در آیه محقق است، زیرا فعل «مَسَحَ» متعدی بنفسه است، از این رو «امسحوا أرجلکم» صحیح است و «بای» زائده یا اصلیه به معنای الصاق یا تبعیض یا دیگر معانی است.

این تقریب از لحاظ نحوی مورد پذیرش همگان است و تنها یک اشکال نسبت به

آن مطرح است: عطف به لفظ بهتر از عطف به محل است. ابوالبقاء عکبری گفته است: «بهتر است أرجلکم را عطف به ایدیکم بدانیم، زیرا حمل به لفظ اقوی است» (ابوالبقاء عکبری، ۱۴۱۹ق، ۱۲۳). سیوطی نیز گفته است: «اصل عطف به لفظ است» (سیوطی، ۱۴۳۲ق، ۲۶۸).

نحویون درباره این اصل و اولویت آن توضیح نداده و آن را بررسی ننموده اند. اما در پاسخ به این اشکال نه این که مانند محقق حلی بگوئیم اولویت ثابت نیست (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ۶۴/۲)، بلکه می گوئیم این اولویت اطلاق ندارد که در هر حالتی باقی باشد، بلکه با توجه به مشکلات عطفِ «أرجلکم» بر لفظ «وجوهکم» که در ادامه و به عنوان وجه چهارم بررسی خواهد شد، این اولویت از بین می رود.

البته تفاوتی اعتراض دیگری نیز به این وجه دارد و می گوید عطف به محل باعث اشتباه در حکم شستن پا می شود، بنابراین جایز نیست (الشمی، بی تا، ۲۷۸/۲). اما فساد این اعتراض روشن است، چرا که ایشان و دیگران هرگونه توجیهی که منافی حکم شستن باشد را غیر صحیح شمرده اند، در حالی که باید حکم را از قرائت استنباط نمود.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۲۰۲

### وجه دوم: منصوب به نزع خافض

«أرجلکم» منصوب به نزع خافض و تقدیر آن چنین است: «امسحوا برؤوسکم و بأرجلکم» که حرف جر «ب» حذف شده است و به این دلیل أرجل منصوب گشته است. حکم فقهی مستفاد از این تقریب نیز لزوم مسح پا است.

شهید ثالث، قاضی نورالله شوشتری این تقریب را از برخی متبحران در علم نحو ذکر می کند و در ادامه می گوید که این تقریب بهتر از تقریب عطف به محل است (شوشتری، شهید ثالث، بی تا، ۳۸۲).

اما حق این است که این تقریب با اشکال اساسی نحوی مواجه است، زیرا اولاً قاعده نصب به نزع خافض در نزد بیشتر نحویان کاملاً سماعی و در نزد برخی دیگر پس از حروف مصدریه «أن و أن» قیاسی است و در بقیه موارد سماعی است؛ ثانیاً این قاعده مربوط به فعلی لازم یا یک مفعولی در ظاهر به صورت متعدی یا دومفعولی

استفاده شده باشد. اما در محل بحث، فعل «مَسَحَ» متعدی بنفسه است (شیخ بهایی، ۱۳۸۷، ۲۷؛ حسن، ۱۳۶۷، ۱۵۳/۲).

### وجه سوم: مفعول معه

احتمال دیگری نیز در این آیه داده شده است و آن را مفید مسح دانسته‌اند. برخی گفته‌اند که «و» در آیه به معنای «مع» است، یعنی «أرجلكم» مفعول معه و حکم آن نیز مسح است (ابن انباری، ۱۴۲۰، ۱۹۴؛ ابن عربی، بی تا، ۳۴۳).

به این تقریب دو اشکال وارد است: اول این که طبق نظر مشهور مفعول معه تنها در جایی است که «و» نص در معیت باشد. بنابراین اگر احتمال عطف وجود دارد و احتمالی صحیح باشد، عطف رجحان و گاهی تعیین دارد. دوم این که «و» معیت تنها بر مصاحبت و همراهی اسم دوم با اسم اول در زمان حصول حدث دلالت دارد و نسبت به این که مشارکت در حدث هم دارند یا خیر ساکت است، بنابراین به خودی خود حکمی را نسبت به آن اثبات نمی‌کند (استرآبادی، ۱۳۸۴، ۵۱۵/۱؛ حسن، ۱۳۶۷، ۲۸۳/۲).

بازاندیشی فقهی - ادبی  
قرائت‌های «أرجلكم» و  
حکم مستفاد از آیه وضو

۲۰۳

### وجه چهارم: عطف بر «وجوهکم»

«أرجلكم» عطف بر «وجوهکم» است و در نتیجه حکم آن لزوم شستن است. این تقریب اگرچه اولویت مطرح شده در وجه اول یعنی عطف بر لفظ را داراست، اما با دو اشکال مواجه است.

**اشکال اول:** بین بصریان و کوفیان اختلاف است که هرگاه دو عامل بتوانند در یک معمول عمل نمایند کدام مقدم است؟ کوفیان می‌گویند: اولویت با عامل اول است هر چند اُبعد است و بصریان می‌گویند اولویت با عامل دوم و اقرب است. سیبویه در الکتاب تصریح دارد «(اعمال عامل قریب اولی است)» (سیبویه، ۱۴۱۰، ۵۰/۱). ابن انباری نیز پس از بررسی ادله هر دو قول، نظر بصریون را قبول کرده و قول کوفیون را فاسد می‌شمارد. فخر رازی نیز در مقدمه تفسیر خود و در بیان مسائل نحوی این اختلاف را مطرح می‌نماید، گرچه اتخاذ رأی می‌کند اما در تفسیر آیه

محل بحث تصریح دارد که اعمال عاملِ اقرب، اولی و بهتر است (ابن‌انباری، ۱۴۲۸ق، ۷۱/۱-۸۰: رازی، ۱۴۲۰ق، ۶۵/۱ و ۳۰۶/۱۱). بنابراین بهتر آن است که عامل در «أرجلکم» فعل «امسحوا» باشد که در این صورت حکم آن مسح خواهد بود.

**اشکال دوم:** اصل این است که بین معطوف و معطوفٌ علیه فاصله‌ای نباشد حتی مفرد، چه رسد به جملهٔ اجنبی «وامسحوا برؤوسکم» و این قبیح است. ابن‌عصفور می‌گوید: «زشت‌ترین فاصله بین معطوف و معطوفٌ علیه، فاصله شدن جمله است مانند آیه... که جملهٔ «وامسحوا برؤوسکم» بین معطوف یعنی «أرجلکم» و معطوفٌ علیه یعنی «وجوهکم» فاصله انداخته است» (ابن‌عصفور، ۱۴۱۹ق، ۲۲۴/۱).

ابن‌مالک و برخی دیگر در پاسخ به این اشکال می‌گویند جملهٔ «وامسحوا برؤوسکم» اجنبی محض نیست، زیرا بالاخره از اعمال وضو است و وضو عمل واحدی است، خصوصاً اگر علت این تقدیم را نشان دادن ترتیب اعمال وضو بدانیم (ابن‌مالک، ۱۴۲۰ق، ۵۱۴/۱؛ ناظر الجیش، ۱۴۲۸ق، ۳۳۲۸/۷؛ سیوطی، ۱۴۳۱ق، ۸۵/۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ۲۰۴/۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۹۲/۶).

اما این پاسخ در محل بحث تام نیست، زیرا چنین تقدیمی باعث ایجاد اشتباه در حکم پا و اغراء به جهل مخاطب می‌شود. بنابراین اگر منظور بیان ترتیب بوده است، می‌توانست به گونهٔ دیگری مانند تکرار فعل «اغسلوا» این کار را انجام دهد تا چنین اشتباهی پیش نیاید. همچنین علت گفته‌شده (بیان ترتیب) نیز صحیح نیست، زیرا واو عطف به هیچ عنوان، ترتیب بین معطوف و معطوفٌ علیه را بیان نمی‌کند (امام خمینی، ۱۴۲۲ق، ۴۹۴؛ سبحانی، ۱۴۱۳ق، ۴۴/۱).

### وجه پنجم: منصوب به عامل محذوف

ممکن است گفته شود «أرجلکم» منصوب به عامل مقدر است و تقدیر آن این گونه است: «وامسحوا برؤوسکم و اغسلوا أرجلکم»، مانند جملهٔ «علفْتُها تَبناً و ماءً بارداً» که فعل «سقیْتُها» در تقدیر است. توضیح و بیان اشکالات این تقریب در وجه سوم قرائت جر خواهد آمد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۲۰۴

## قرائت جر آیه (وَ اَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَاَزْجُلُكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ)

این قرائت را نیز می‌توان به سه صورت توجیه نمود.

### وجه اول: عطف بر «رؤوسکم»

طبق این توجیه، دلالت آیه شریفه بر لزوم مسح پا بسیار روشن و واضح است و هرکس که با آیه مواجه شود، اذعان می‌نماید که آیه متضمن دو بخش و حکم است. در قسمت اول آیه، حکم «وجوه» که «غسل» است بیان شده است سپس «آیدی» توسط حرف عطف «واو» به آن عطف شده که فایده‌اش اتحاد معطوف و معطوف‌علیه در حکم است، بنابراین حکم «آیدی» نیز «غسل» است. سپس جمله دیگری شروع شده و حکم «رؤوس» که «مسح» است بیان گردیده است و پس از آن «أرجل» توسط حرف عطف «واو» به آن عطف شده است که در نتیجه، حکم «أرجلکم» نیز مسح خواهد بود.

### وجه دوم: عطف بر «وجوهکم»

«أرجلکم» عطف بر «رؤوسکم» نباشد، بلکه عطف بر «وجوهکم» باشد و در نتیجه حکم آن نیز شستن خواهد بود. اما این تقریب چند ایراد دارد.

۲۰۵

**ایراد اول و دوم:** اصل این است که بین متعاطفین چیزی حتی مفردی فاصله نشود، چه رسد به این که طبق این تقریب، جمله اجنبیه «وامسحوا برؤوسکم» فاصله شده است. همچنین حمل بر مجاور نسبت به حمل بر غیر مجاور اولویت دارد، بنابراین بهتر آن است که «رؤوس» معطوف‌علیه باشد نه «وجوه» (ابن هشام، ۱۳۸۴، ۳۴۹).

**ایراد سوم:** طبق این تقریب، معطوف یعنی «أرجلکم» که مجرور است تبعیت از اعراب معطوف‌علیه یعنی «وجوهکم» که منصوب است ندارد.

مدعیان این تقریب در پاسخ به این ایراد و توجیه جرّ «أرجل» به قاعده‌ای در زبان عربی به نام قاعده «المجاورة» تمسک نموده‌اند (سرخسی، ۱۴۱۴ق، ۸/۱؛ ابن قدامة، ۱۳۸۸ق، ۹۹/۱؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ۳/۳۵۰؛ طبری کیاهراسی، ۱۴۰۵ق، ۳/۴۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۳/۴۷).

توضیح این که در زبان عربی مواردی استعمال شده است که در آن اسمی که باید مرفوع یا منصوب باشد، مجرور خوانده شده است و هیچ علتی برای جر آن

بازاندیشی فقهی - ادبی  
قرائت‌های «أرجلکم» و  
حکم مستفاد از آیه وضو

نمی‌توان یافت، مگر مجاورت و هم‌جواری با اسمی مجرور (یعقوب، ۱۳۶۷، ۲۹۴: دَفر، ۱۳۹۵ق، ۳۳۹: بابتی، ۱۴۱۳ق، ۴۰۳/۱، ۲: ۹۵۳-۹۵۴، ۹۵۹: دَفر، ۱۴۰۴ق، ۴۲۲: خطیب، ۲۰۰۷م، ۴۱۵) از مثال‌های معروف این قاعده جمله «هَذَا جُحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ» است که در آن با وجود آن‌که «خرب» صفت «جحر» است و باید مرفوع باشد، اما به‌خاطر هم‌جواری با «ضَبُّ»، مجرور شده‌است. مثال دیگر مصراعی از شعر امرؤالقیس است: «كَبِيرٌ أَنَسٌ فِي بَجَادٍ مَزْمَلٌ» که در این مورد نیز «مزمَل» صفت «کبیر» است و باید مرفوع باشد، اما به‌خاطر مجاورت با «بجَاد» مجرور شده‌است. و نیز مانند مصراعی از شعر ابوالغریب البصری «یا صاحِ بَلَّغِ ذُوِي الزَّوْجَاتِ كَلِّهْم» که در آن «کَلِّهْم» تأکید «ذوی» است، زیرا اگر تأکید زوجات بود باید می‌گفت «کَلِّهِن» و باید منصوب باشد، اما به‌خاطر مجاورت با «الزَّوْجَاتِ» مجرور شده‌است (ناظر الجیش، ۱۴۲۸ق، ۳۳۱۸/۷-۳۳۲۰: سیوطی، ۱۴۲۸ق، ۱۵۶/۱).

به هر حال، به این قاعده و تطبیق آن بر محل بحث چند اشکال وارد است.

**اشکال اول:** علمای نحو درباره اصل و وقوع این قاعده اختلاف نظر دارند. ابن‌هشام می‌گوید: «سیرافی و ابن‌جنی منکر خفض علی المجاوره هستند» (ابن‌هشام، ۱۴۱۰ق، ۶۸۳/۲). آنان تمام موارد و مثال‌های بیان‌شده را به‌گونه دیگری توجیه می‌نمایند. برای مثال، ابن‌جنی در توجیه مثال اول می‌گوید اصل این کلام این‌گونه بوده‌است: «هَذَا جَحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ جَحْرُهُ» سپس جحر دوم حذف شده‌است و ضمیر «هاء» جانشین آن شده و چون مضاف محذوف مرفوع بوده این ضمیر نیز مرفوع شده‌است و پس از آن‌که مرفوع شد، در «خرب» مستتر گردیده‌است و این‌گونه است که در ظاهر، «خرب» صفت «ضَبُّ»، اما در واقع صفت «جحر» است. همچنین از استادش ابوعلی سیرافی نقل می‌کند که مثال دوم را چنین توجیه می‌کرده که در اصل «مَزْمَلٌ فِيهِ» بوده‌است و حرف جر حذف گردیده‌است و آنگاه ضمیر مرفوع شده و سپس در اسم مفعول مستتر شده‌است (ابن‌جنی، ۱۴۲۹ق، ۲۱۷/۱-۲۱۸).

دمامینی می‌گوید: ابن‌نشار برایم نقل کرد که روزی قسمتی از تفسیر ثعلبی که در آن نوشته شده بود جر «أرْجَلْکُمْ» به‌خاطر مجاورت است را به‌همراه داشته‌ام. نزد ابن‌هشام که در مسجد عمروبن‌عاص مصر بود آمدم و مطلب را به او نشان دادم

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۲۰۶

و درخواست نمودم که نظرش را بگوید. او به آن جزوه نگاهی نمود و سپس آن را به سوی من پرتاب کرد و با عصبانیت گفت: تیشه‌ای (شیء تیزی) بردار و این کلام را بتراش (به قصد محو نمودن) و آن را به صورت گوینده اش پرت کن (مدنی، ۱۴۳۱ق. ۳۸۶).

عباس حسن می گوید: غیر از سه عاملِ جر یعنی حروف جر، مضاف و تبعیت از اسم مجرور، دو سبب دیگر نیز وجود دارد. او ادامه می دهد: «اول» (الجر بالتوهم) که بهتر است مورد اعتنا قرار نگیرد و دوم «الجر علی المجاورة» که لازم است به صورت جدی مورد غفلت قرار گرفته و به هیچ عنوان استفاده نگردد» (حسن، ۱۳۶۷ق. ۴۰۱/۲، ۴۰۲، ۸/۳).

او می گوید دلیل کسانی که جر به مجاورت را مطرح ساخته اند، مثال های اندکی است که برخی از آنها غلط بوده و در صحت نقل برخی دیگر از عرب شک و تردید است و علمای نحو برخی را توجیه نموده اند و برخی دیگر را اشتباه دانسته اند. **اشکال دوم:** بر فرض که این قاعده جاری باشد، اما سماعی است نه قیاسی. بنابراین نمی توان آن را در غیر از موارد مشخص مذکور تطبیق نمود (بابتی، ۱۴۱۳ق. ۴۰۴/۱؛ حسن، ۱۳۶۷ق. ۴۰۱/۲-۴۰۲، ۸/۳).

بازاندیشی فقهی - ادبی  
قرائت های «أَرْجُلِكُمْ» و  
حکم مستفاد از آیه وضو

**اشکال سوم:** این قاعده خلاف اصل است و تنها در نعت شنیده شده است و طبق نظر برخی در تأکید نیز جاری می شود، اما در بدل قطعاً اجرا نشده است و در محل بحث ما که عطف نسق است، بیشتر نحویان جاری نمی دانند، زیرا در نعت مجاورت بیشتر است، اما در عطف نسق، حرف عطف فاصله ایجاد کرده است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق. ۱۹۲/۴؛ سیوطی، ۱۴۳۲ق. ۲۰۱؛ ۱۴۳۱ق. ۳۶۰/۲). ابن هشام در شرح شذور الذهب می گوید: «آیه ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾ از باب جر بالمجاورة نیست و محققان علم نحو با اجرای آن در عطف نسق مخالف هستند، زیرا حرف عطف بین دو اسم فاصله ایجاد کرده و مجاورت را باطل نموده است» (ابن هشام، ۱۳۸۴، ۳۴۷-۳۴۸).

برخی در پاسخ به این اشکال گفته اند که اولاً در مطلق تبعیت تفاوتی بین عطف نسق و نعت نیست، پس اگر این قاعده در نعت جاری می شود، در عطف نسق هم

جاری می‌گردد، زیرا در کلام عرب وارد شده است. ثانیاً حتی اگر در حروف عطف نباشد، اما با توجه به ظاهر این آیه شریفه و آیات دیگر مانند «و حورٌ عینٌ» (الواقعة/۲۲) و «يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِّنْ نَّارٍ وَنُحَاسٌ» (الرحمن/۳۵) که در آن‌ها عین و نحاس به جر قرائت شده‌اند. ابن مالک می‌گوید: جر بالمجاورة تنها نسبت به حرف عطف و او جاری است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ۳/۳۵؛ ناظر الجیش، ۱۴۲۸ق، ۷/۳۳۲۴-۳۳۲۵؛ شمنی، بی‌تا، ۲/۲۷۷).

اما این دو پاسخ محل تأمل است، زیرا مواردی که در کلام عرب وارد شده و مورد اتفاق علمای نحو است، عطف نسق نیستند و تمسک به آیات برای اثبات مدعی مصادره به مطلوب است، به علاوه علت جر آیه‌های مذکور لزوماً مجاورت نیست، بلکه توجیه‌های دیگری هم ذکر شده است (ابن‌هشام، ۱۴۱۰ق، ۲/۶۸۳؛ طوسی الف، ۱۴۰۷ق، ۱/۶۸؛ سبحانی، ۱۴۱۷ق، ۳۱) بنابراین، مجبور به قبول این توجیه نیستیم.

**اشکال چهارم:** برفرض که جر بالمجاورة در عطف نسق هم جاری شود، اما این قاعده شاذ و نادر است و حمل قرآن که کلام خداوند متعال و عربی فصیح است بر آن صحیح نیست (ابن‌هشام، ۱۳۸۴، ۳۴۹؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۱/۳۰۵). ازهری در تهذیب اللغة از ابواسحاق نحوی نقل می‌کند که «خفض علی الجوار در کتاب خداوند جایز نیست» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۴/۲۰۴).

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰  
۲۰۸

**اشکال پنجم:** اجرای این قاعده در جایی صحیح است که اشتباه پیش نیاید، مانند مثال‌های مذکور، زیرا برای هیچ کس شبهه‌ای پیش نمی‌آید که «خرب» صفت «جحر» است نه «ضب»، همچنین «مزمل» از صفات «کبیر» است نه «بجادر» و «کلهم» صفت «ذوی» است نه «الزوجات». اما در آیه شریفه این گونه نیست و با این کار شبهه پیش می‌آید که عطف بر «رؤوس» بوده و در نتیجه حکمش مسح می‌شود (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ۱۰۷؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۱/۳۰۵).

ناظر الجیش در پاسخ به این شبهه می‌گوید چنین اشتباهی پیش نمی‌آید، زیرا طبق قرائت نصب شستن پا واجب است و به این هدف که بین قرائت‌های مختلف آیه تراحمی پیش نیاید، طبق این قرائت نیز باید شستن واجب باشد. او در ادامه با بیان جمله‌ای تأمل برانگیز و غیر منصفانه در پاسخ به این اشکال که همین توجیه را



می‌توان نسبت به قرائت جر نیز اجرا کرد و گفت که طبق قرائت جر، مسح پا واجب است پس باید قرائت نصب را حمل بر مسح کنیم تا تنازع پیش نیاد، می‌گوید: «این اشکال وارد نیست زیرا هیچ کس قائل به مسح پا نیست مگر کسانی که مورد اعتنا و التفات نیستند» (ناظر الجیش، ۱۴۲۸ق، ۳۳۲۶/۷).

### وجه سوم: مجرور به عامل محذوف

ابوالبقاء عکبری می‌گوید: جر «أرجل» در اثر جار محذوف است، به این صورت که فعلی متعدی به حرف جر، مانند «وافعلوا بأرجلكم غسلًا» در تقدیر بوده است که سپس فعل و آن حرف جر حذف شده است، اما اعراب جر باقی مانده و این امر یعنی حذف جار و ابقای جر در زبان عربی جایز است و در برخی اشعار که ضرورت نیز نبوده جاری شده است (ابوالبقاء عکبری، ۱۴۱۹ق، ۱۲۳).

برخی در توضیح گفته‌اند که اگر دو فعل که معانی نزدیک به هم دارند کنار هم بیایند و هر کدام معمولی مجزا داشته باشند، حذف یکی از آن دو عامل و عطف معمول فعل محذوف به معمول فعل مذکور جایز است، مانند مصراعی از شعر ذوالرمة که می‌گوید: «علفتها تبا و ماءً بارداً» که در آن «ماء» معمول «علفت» نیست، بلکه معمول فعلی مانند «سقیة» است (ابن‌العربی، ۱۴۰۸ق، ۵۷۸/۲؛ آمدی، ۱۴۲۰ق، ۵۷).

ضعف این تقریب روشن است و خود علمای عامه نیز به آن ایراد گرفته‌اند. ناظر الجیش می‌گوید: «ضعف این بیان مخفی نیست و چنین تقدیری از فصاحت کلام عرب بسیار دور است، چه رسد به فصاحت قرآن» (ناظر الجیش، ۱۴۲۸ق، ۳۳۲۶/۷). ابوحنان اندلسی نیز این تقریب را در غایت ضعف دانسته است (ابوحنان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ۱۹۲/۴).

در ضمن، تقدیر گرفتن «اغسلوا» ترجیح بلامرجح است، زیرا همانطور که می‌توان فعل «اغسلوا» را در تقدیر گرفت، می‌توان فعل «امسحوا» را نیز در تقدیر گرفت و تقدیر اولی رجحانی ندارد.

همچنین استشهد به شعر مذکور صحیح نیست، زیرا در این شعر هم عطف و هم

مفعولٌ معه ممتنع است، چراکه اولاً برای آب دادن فعل «عَلَفَ» استفاده نمی‌شود، بلکه فعل «سَقَى» استفاده می‌گردد، بنابراین عطف صحیح نیست و ثانیاً آب و گاه را با هم به حیوان نمی‌دهند، بنابراین مفعولٌ معه صحیح نیست. اما در آیه مورد بحث «أَرْجُلٌ» می‌تواند عطف و معمول «امسحوا» باشد. درضمن، توجهات دیگری نیز درباره این شعر بیان شده است، مانند این که فعل «عَلَفْتُ» متضمن معنای عامی مانند «انلتها» یا «اعطيتها» باشد که در این صورت عطف صحیح است و یا این که برخی احتمال مفعولٌ معه را به گونه‌ای توجیه کرده و صحیح شمرده‌اند (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ۶۳۲/۲؛ ابن عقیل، بی تا، ۵۹۶/۱).

### نتیجه‌گیری

با بررسی نحوی و ادبی قرائت‌های مختلف این آیه روشن شد که قرائت رفع، مفید و مثبت هیچ کدام از اقوال مسح یا غسل نیست.

طبق قرائت نصب، وجوه اول و دوم و سوم، مفید مسح بود؛ وجه چهارم مفید غسل و وجه پنجم هیچ کدام از اقوال را ثابت نمی‌کند. وجوه دوم و سوم اشکال نحوی اساسی دارند و غیرقابل پذیرش‌اند. وجه چهارم را نیز اگر باطل ندانیم، اما با دو ایراد (اعمال عامل بعید و فاصله اجنبی) مواجه است، اما وجه اول بدون اشکال است. در نتیجه، طبق این قرائت استفاده حکم مسح از آیه بر غسل رجحان دارد. اما طبق قرائت جر، طبق وجه اول صریحاً و بدون اشکال حکم مسح استنباط می‌شود. طبق وجه دوم حکم غسل استنباط می‌شود، اما با چند ایراد اساسی مواجه است و وجه سوم نیز هیچ کدام از مسح یا غسل را نمی‌تواند ثابت کند، علاوه بر این که توجیهی ضعیف و بعید دارد.

بنابراین، مشاهده می‌شود که بدون پیش‌داوری فقهی و نظر به روایات مفسره این آیه و به دور از تعصب دینی استفاده حکم مسح پا از این آیه بی‌اشکال است و بر حکم غسل رجحان دارد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۲۱۰

## منابع

### • قرآن کریم

۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲. آمدی، محمد حسن (۱۴۲۰ق). المسح فی وضوء الرسول ﷺ. قم: دار المصطفی لاحیاء التراث.
۳. ابن العربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق). احکام القرآن. بیروت: دار الجیل.
۴. ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۲۰ق). أسرار العریبة. بیروت: دار الأرقم.
۵. ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۲۸ق). الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحو البصریین و الکوفیین. بیروت: المكتبة العصرية.
۶. ابن جنی، عثمان بن جنی (۱۴۲۹ق). الخصائص. چاپ سوم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. ابن عربی، محمد بن علی (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
۸. ابن عصفور، علی بن مؤمن (۱۴۱۹ق). شرح جمل الزجاجی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹. ابن عقیل، عبدالله بن عبدالرحمن (بی تا). شرح ابن عقیل. چاپ دوم، بی جا: بی نا.
۱۰. ابن قدامة، عبدالله بن احمد (۱۳۸۸ق). المغنی. بی جا، قاهرة: مكتبة القاهرة.
۱۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۲. ابن مالک، محمد بن عبدالله (۱۴۲۰ق). شرح الکافیة الشافیة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۳. ابن هشام، عبدالله بن یوسف (۱۳۸۴). شرح شذور الذهب فی معرفة کلام العرب. تهران: دار الکوخ.
۱۴. ابن هشام، عبدالله بن یوسف (۱۴۱۰ق). مغنی اللیب. چاپ چهارم. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۵. ابوالبقاء عکبری، عبدالله بن حسین (۱۴۱۹ق). التبیان فی إعراب القرآن. عمان: بیت الأفكار الدولیة.
۱۶. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). البحر المحیط فی التفسیر. بی جا. بیروت: دار الفکر.
۱۷. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. استرآبادی، رضی الدین محمد بن حسن (۱۳۸۴). شرح الرضی علی الکافیة. تهران: موسسة الصادق للطباعة و النشر.
۱۹. خمینی، سید روح الله (۱۴۲۲ق). کتاب الطهارة. تهران: موسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

بازانديشي فقهي - ادبي  
قرائت های «أَرْحَلِكُمْ» و  
حکم مستفاد از آیه وضو

۲۰. بابتی، عزیزة فوال. (۱۴۱۳ق). **المعجم المفصل فی النحو العربی**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۱. بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۴ق). **صحیح البخاری**، بی جا: دار الفکر.
۲۲. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). **احکام القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. حسن، عباس. (۱۳۶۷ق). **النحو الوافی**. چاپ دوم، تهران: ناصر خسرو.
۲۴. حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ق). **شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم**. دمشق: دار الفکر.
۲۵. حیدری، یاسر. (۱۳۹۵). ادبی معنانشناختی آیه و ضو و رو هیافت به حکم شرعی. پژوهش های فقهی، ۱۲ (۳)، ۶۰۹-۶۳۰.
۲۶. خطیب، ظاهر یوسف. (۲۰۰۷م). **المعجم المفصل فی الاعراب**. چاپ چهارم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۷. ذقر، عبدالغنی. (۱۳۹۵ق). **معجم النحو**. دمشق: مطبعة محمد هاشم الکتبی.
۲۸. ذقر، عبدالغنی. (۱۴۰۴ق). **معجم القواعد العربیة فی النحو و التصریف**. قم: الحمید.
۲۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **مفاتیح الغیب**. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. چاپ سوم. بیروت: دار الکتب العربی.
۳۱. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۳ق). **الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف**. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۳۲. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۷ق). **الوضوء علی ضوء کتاب و السنة**. قم: بی نا.
۳۳. سرخسی، محمد بن احمد. (۱۴۱۴ق). **المبسوط**. بیروت: دار المعرفة.
۳۴. سیبویه، عمرو بن عثمان. (۱۴۱۰ق). **کتاب سیبویه**. چاپ سوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۸ق). **الاشباه و النظائر فی النحو**. چاپ دوم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۳۱ق). **همع الهوامع**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۳۲ق). **جمع الجوامع فی النحو**. قاهرة: مکتبه الآداب.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵  
زمستان ۱۴۰۰

۲۱۲

۳۸. شریف مرتضی، سید علی بن الحسین. (۱۴۱۵ق). الانتصار فی انفرادات الامامية. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۳۹. شمعی، احمدین محمد. (بی تا). المنصف من الکلام علی مغنی ابن هشام. قم: نشر ادب الحوزة.
۴۰. شهرستانی، سید علی. (۱۴۱۶ق). وضوء النبی ﷺ. چاپ دوم. مشهد: مؤسسة جواد الائمة للطباعة و النشر.
۴۱. شهید اول، محمدین مکی. (۱۴۱۹ق). ذکرى الشيعة فى احكام الشريعة. قم: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث.
۴۲. شوشتری، شهید ثالث، سید نورالله. (بی تا). نهیة الاقدام فى وجوب المسح علی الاقدام. بی جا: بی نا.
۴۳. شیخ بهایی. (۱۴۱۴ق). مشرق الشمسين و اكسير السعادتین. چاپ دوم. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
۴۴. شیخ بهایی، محمدین حسین. (۱۳۸۷). الفوائد الصمدیة. چاپ نهم. قم: نهانودی.
۴۵. صدوق، محمدین علی بن بابویه. (۱۳۷۶). الأمالی. چاپ ششم، تهران: کتابچی.
۴۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۷. طبری الکیا هراسی، علی بن محمد. (۱۴۰۵ق). احکام القرآن. چاپ دوم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۸. طبری، محمدین جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم. بیروت: دار المعرفة.
۴۹. طبسی، نجم الدین. (۱۴۲۹ق). دراسات فقهیة فی مسائل خلافة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم.
۵۰. طوسی، محمدین الحسن. (۱۴۰۷ق). الخلاف. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۵۱. طوسی، محمدین الحسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۵۲. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
۵۳. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث.

بازانديشى فقهی - ادبی  
قرائت های «أَرْجُلِكُمْ» و  
حکم استفاد از آیه وضو

۲۱۳

۵۴. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). **الجامع لاحكام القرآن**. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۵۵. قشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج. (۱۳۷۴ق). **صحیح المسلم**. بی جا: دار احیاء الکتب العربیة.
۵۶. متقی هندی، علی بن حسام الدین. (۱۴۰۵ق). **کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال**. چاپ پنجم. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵۷. مدنی، سید علیخان. (۱۴۳۱ق). **الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة**. قم: ذوی القربی.
۵۸. معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۰ق). **التمهید فی علوم القرآن**. چاپ سوم. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۵۹. منسوب الی الامام الرضا علیه السلام. (۱۴۰۶ق). **الفقه (فقه الرضا علیه السلام)**. مشهد: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث.
۶۰. ناظر الجیش، محمد بن یوسف. (۱۴۲۸ق). **شرح التسهیل**. قاهرة: دار السلام.
۶۱. یعقوب، امیل. (۱۳۶۷). **موسوعة النحو و الصرف و الاعراب**. بیروت: دار العلم للملایین.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۵

زمستان ۱۴۰۰

۲۱۴

## References

### *The Holy Qur'an*

1. Abū al-Baqā' 'Ukbarī, 'Abdullāh ibn Ḥusayn. 1998/1419. *Al-Tibyān fī A'rāb al-Qurān*. Oman: Bayt al-Afkār al-Duwalīyah..
2. Abū Ḥayyān Andilūsī, Muḥammad ibn Yūsūf. 1999/1420. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Taḥṣīr*. Beirut: Dār al-Fikr.
3. 'Alam al-Hudā, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1994/1415. *Al-Intiṣār fī Inḥirādāt al-Imāmīyah*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
4. Al-Āmadī, Muḥammad Ḥasan. 1999/1420. *Al-Mash' fī Wuḍū' al-Rasūl*. Qom: Dār al-Muṣṭafā li Iḥyā' al-Turāth.
5. al-'Āmilī, Bhā' al-Dīn Muḥammad (al-Shaykh al-Bahā'ī). 2008/1387. *Al-Fawā'id al-Ṣamadīyah*. 9<sup>th</sup>. Qom: Nahāwandī.
6. al-'Āmilī, Bhā' al-Dīn Muḥammad (al-Shaykh al-Bahā'ī). 1993/1414. *Mashriq al-Shamsayn wa Iksīr al-Sa'ādātayn*. 2<sup>nd</sup>. Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah.
7. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1998/1419. *Dhikrī al-Shī'at fī Aḥkām al-Sharī'at*. Mu'assasat Āl al-Bayt Li Iḥyā' al-Turāth.
8. Al-Bukhārī al-Ju'fī, Muḥammad ibn Ismā'īl. 1993/1414. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Fikr.
9. Al-Ḥadramī, 'Alī ibn Mu'min ibn Muḥammad (ibn 'Uṣfūr). 1998/1419. *Sharḥ Jamal al-Zujājī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
10. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1991/1412. *Muntahā al-Maḥlab fī Taḥqīq al-Maḍḥhab*. Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah.
11. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1993/1414. *Taḍḥkirat al-Fuqahā'*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
12. Al-Ḥumayrī, Nashwān ibn Sa'īd. 1999/1420. *Shams al-'Ulūm wa Dawā' al-Kalām al-'Arab min al-Kulūm*. Demascus: Dār al-Fikr.
13. Al-Ḥusaynī al-Mar'ashī al-Shūshtarī, Sayyid Nūrullāh (Shahīd al-Thāliṭh). n.d. *Nihāyat al-Aqdām fī Wujūb al-Mash' alā al-Aqdām*.
14. Al-Jaṣā'a, Aḥmad ibn 'Alī. 1984/1405. *Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
15. Al-Madanī, Sayyid 'Alī Khān. *Al-Ḥadā'iq al-Nadīyah fī Sharḥ al-Fawā'id al-Ṣamadīyah*. Qom: Dhawī al-Qurbā.
16. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2003/1422. *Kitāb al-Ṭihārah*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

17. Al-Naysābūrī, Muslim ibn Ḥajjāj. 1991/1412. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabī.
18. Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr. 1985/1364. *Tafsīr al-Qurṭubī, al-Jāmi‘ lil Aḥkām al-Qur’ān*. Tehran: Nāṣir Khusru..
19. al-Sarakhsī, Muḥammad Ibn Aḥmad. 1993/1414. *al-Mabsūṭ*. Beirut: *Dār al-Ma‘rifa*.
20. Al-Shahristānī, Sayyid ‘Alī. 1995/1416. *Wuḍū’ al-Nabī (ṣ)*. 2<sup>nd</sup>. Mashhad: Mu’assasat Jawād al-A’imat lil Ṭibā‘at wa al-Nashr.
21. al-Shamanī, Aḥmad ibn Muḥammad. n.d. *al-Munṣif min al-Kalām ‘alā Muqṇī ibn Hishām*. Qom: Nashr Adab al-Ḥawzah.
22. Al-Sīyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. 2007/1428. *Al-Ishbā’ wa Al-Naḏā’r*. Dār al-Kutub al-‘Imīyah.
23. Al-Sīyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. 2010/1431. *Ham‘ al-Hawāmi‘ Sharḥ Jam‘ al-Jawāmi‘ fī al-Naḥw*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
24. Al-Sīyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. 2011/1432. *Jam‘ al-Jawāmi‘ fī al-Naḥw*. Cario: Maktabat al-Ādāb.
25. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja‘far. 1992/1413. *Al-Inṣāf fī Masā’il Dām fihā al-Khilāf*. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq.
26. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja‘far. 1996/1417. *Al-Wuḍū‘ ‘alā Ḍū’ al-Kitāb wa al-Sunnah*. Qom.
27. Al-Ṭabarī al-Kiyāharāsī, ‘Alī ibn Muḥammad. 1984/1405. *Aḥkām al-Qurān*. 2<sup>nd</sup>. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Imīyah.
28. al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn arīr. 1991/1412. *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Mi‘rifa.
29. Al-Ṭabariṣtānī al-Rāzī, Ibn Khaṭīb Muḥammad ibn ‘Umar (Fakhr al-Rāzī). 1999/1420. *Mafāṭīḥ al-Ghayb*. 3<sup>rd</sup>. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
30. Al-Ṭabarsī, Amīn al-Islām Faḍl ibn Ḥasan. 1993/1372. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Tehran: Intishārāt Nāṣir Khusru.
31. Al-Ṭabāsī, Najm al-Dīn. 2008/1429. *Dirāsāt Fiqhīyah fī Masā’il Khilāfīyah*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi ‘Ilmīyyi-yi Qom).
32. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1986/1407. *Al-Khilāf*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
33. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1986/1407. *Tahdhīb al-Aḥkām*. 4th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.



34. Ālūsī, Maḥmūd. 1995/1415. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafṣīr al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
35. al-Zamakhsharī al-Khārazmī, Maḥmūd Ibn ‘Umar (Jār Allāh). 1984/1407. *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā‘iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tanzīl*. 3<sup>rd</sup>. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
36. Attributed to Imām al-Riḍā. 1985/1406. *Al-Fiqh (Fiqh al-Riḍā)*. Mashhad: Mu’assaṣt Āl al-Bayt li Iḥyā‘ al-Turāth
37. Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. 2000/1421. *Tahdhīb al-Lughat*. Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
38. Bābatī, ‘Azīzah Fawwāl. 1992/1413. *Al-Mu‘jam al-Mufaṣṣal fī al-Naḥw al-‘Arabī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
39. Daqr, ‘Abd al-Ghanī. 1975/1395. *Mu‘jam al-Naḥw*. Demascus: Maṭba‘at Muḥammad Hāshim al-Kutubī.
40. Daqr, ‘Abd al-Ghanī. 1983/1404. *Mu‘jam al-Qawā‘id al-‘Arabīyah fī al-Naḥw wa al-Taṣrīf*. Qom: al-Ḥamīd.
41. Ḥasan, ‘Abbās. 1948/1367. *Al-Naḥw al-Wāfī*. 2<sup>nd</sup>. Tehran: Naṣir Khusru.
42. Ḥaydarī, Yāsir. 2016/1395. *Adabī Ma‘nā Shinākht Āyah Wuḍū wa Rahyāft bi Ḥukm Shar‘ī*. Pazhūhish-hāyi Fiqhī, 12 (3), 609-630.
43. Ibn al-‘Arabī, Abī Bakr Muḥammad ibn ‘Abdullāh. 1987/1408. *Aḥkām al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Jīl.
44. Ibn Anbārī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. 1999/1420. *Asrār al-‘Arabīyah*. Beirut: Dār al-Arqam.
45. Ibn Anbārī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. 2007/1428. *Al-Inṣāf fī Masā’il al-Khilāf Bayn al-Naḥw al-Baṣrīyīn wa al-Kūfīyīn*. Beirut: al-Maktabat al-‘Aṣrīyah.
46. Ibn ‘Aqīl, ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Raḥmān. n.d. *Sharḥ ibn ‘Aqīl*. 2<sup>nd</sup>.
47. Ibn ‘Arabī, Muḥammad ib ‘Alī. n.d. *al-Futūḥāt al-Makīyah*. Beirut: Dār Ṣādir.
48. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1997/1376. *Al-Amālī*. 6<sup>th</sup>. Tehran: Kitābchī.
49. Ibn Hishām, ‘Abdullah ibn Yūsuf. 1989/1410. *Mughnī al-Labīb ‘an Kutub al-A‘arīb*. 4<sup>th</sup>. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Najafī.
50. Ibn Hishām, ‘Abullāh ibn Yūsuf. 2003/1384. *Sharḥ Shudhūr al-Dhabab fī Ma‘rifat Kalām al-‘Arab*. Tehran: Dār al-Kūkh.
51. Ibn Jinī, ‘Uthmān ibn Jinī. 2008/1429. *Al-Khaṣā‘iṣ*. 3<sup>rd</sup>. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.

52. Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. 1998/1419. *Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
53. Ibn Mālik, Muḥammad ibn ‘Abdullāh. 1999/1420. *Sharḥ al-Kāfiyat al-Shāfiyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
54. Ibn Qudāmah al-Maqdisī, Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abdullāh ibn Aḥmad b. Muḥammad. 1968/1388. *Al-Muqni‘ fī Fiqh Aḥmad ibn Ḥanbal*. Cairo: Maktabat al-Qāhirah.
55. Istar Ābadī, Raḍī al-Dīn Muḥammad ibn Ḥusayn. 2005/1384. *Sharḥ al-Raḍī ‘Alā al-Kāfiyah*. Tehran: Mu’asassat al-Šādiq lil Ṭibā‘at wa al-Nashr.
56. Khaṭīb, Zāhir Yūsuf. 2007. *Al-Mu‘jam al-Mufaššal fī al-A‘rāb*. 4<sup>th</sup>. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
57. Ma‘rifat, Muḥammad Ḥādī. 1989/1410. *Al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qurān*. 3<sup>rd</sup>. Markaz Mudīriyat Ḥawzih ‘Ilmīyah Qom.
58. Muttaqī Hindī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī ibn Ḥisām al-Dīn. 1980/1401. *Kanz al-Ummal fī Sunnan al-Aqwāl wa al-Af‘āl*. 5<sup>th</sup>. Beirut: Mu’asassat al-Risālah.
59. Nāzīr al-Jaysh, Muḥammad ibn Yūsuf. 2007/1428. *Sharḥ al-Tashīl*. Cario: Dār al-Salām.
60. Sībawayh, ‘Amar ibn ‘Uthmān. 1989/1410. *Kitāb Sībawayh wa Yalīh-yi Tahṣīl ‘Ayn al-Dhahab min Ma‘dan Jawhar al-Adab fī ‘Ilm Mujāzāt al-‘Arab*. Beirut: Mu’asassat al-A‘lamī lil Maṭbū‘āt.
61. Ya‘qūb, Imīl. 1988/1367. *Mawsū‘at al-Nahw wa al-Šarf wa al-I‘rāb*. Beirut: Dār al-‘Ilm lil Malāyīn.

# جسماً فقهياً أصولاً

فصلنامه  
علمی پژوهشی

بحوث فقهية وأصولية فصلية محكمة  
السنة السابعة، الرقم المسلسل الخامس والعشرون؛ شتاء ١٤٠٠ شمسي  
ISSN: 2476-7565 ; EISSN: 2538-3361

مكتب التبليغ الإسلامي حوزة قم العلمية فرع خراسان رضوي  
(مركز الآخوند الخراساني للتخصصي)

**المدير المسؤول: مجتبیٰ إلهي الخراساني**

**رئيس التحرير: حسين ناصري مقدم**

**المساعد التحرير: بلال شاکري**

**أعضاء هيئة التحرير:**

أبو القاسم عليدوست (أستاذ البحث الخارج والأستاذ بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي)

أحمد مبلغی (أستاذ البحث الخارج والأستاذ المشارك بجامعة المذاهب الإسلامية)

مهدي مهريزي (الأستاذ المشارك بجامعة آزاد الإسلامية)

سعيد ضيائي فر (أستاذ البحث الخارج والأستاذ المشارك بمعهد العلوم والثقافة الإسلامية)

السيد عباس صالحی (الأستاذ المساعد بمعهد العلوم والثقافة الإسلامية)

محمد حسن الحائري (أستاذ في جامعة فردوسي بمشهد المقدسة)

حسين ناصري مقدم (الأستاذ في جامعة فردوسي بمشهد المقدسة)

مجتبیٰ إلهي الخراساني (أستاذ البحث الخارج في حوزة خراسان العلمية و الأستاذ المساعد بمركز الآخوند الخراساني التخصصي)

**سكرتير التحرير والتنفيذي: السيد مصطفى إختراعي الطوسي**

**المحرر: السيد علي بهشتي وند**

**ترجمة الملخص (إلى العربية): السيد محمود العربي**

**ترجمة الملخص (إلى الانجليزية): غلامعلي تيموري**

**التصميم: حامد إمامي**

مشهد المقدسة، تقاطع خسروي، زاوية شارع آية الله واعظ طبسي، مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان رضوي  
الطابق الأول، مركز الآخوند خراساني للدراسات العليا، قسم شؤون المجالات

إستناداً إلى ترخيص رقم ٣٣٧ بتاريخ ٢٨ / ٠١ / ١٣٩٨ شمسي من قبل مجلس إعطاء الرخص والمنح العلمية للمنشورات  
والدوريات الحوزوية، تم تمديد صلاحية فصلية بحوث فقهية وأصولية التي نالت مؤخراً على مرتبة العلمية المحكمة

# القرينة الارتكازية واستخدامها في حل المسائل الفقهية الجديدة<sup>١</sup>

رضا سفندياري<sup>٢</sup> (إسلامي)

## الملخص

تعد ماهية القرينة الارتكازية وأثرها على الدلالة اللفظية ودورها في حل المسائل الفقهية من المباحث الأصولية الهامة.

السؤال الأول هو عن كيفية معرفة مثل هذه القرينة وكيفية تمييزها عن القرائن الأخرى؛ مثل قرينة الانصراف وقرينة المناسبة، وكذلك كيفية تشكيل السير العملية المختلفة على أساس المرتكزات الذهنية.

والسؤال الآخر عن كيفية استخدام مثل هذه القرينة في حل المسائل الفقهية المستحدثة.

لذلك فإن السؤال الأساسي الذي أماننا هو التعرف على مكانة القرينة الارتكازية في استنباط الأحكام.

إذا اعتبرنا أن القرينة الارتكازية هي كل معنى راسخ في الذهن، ودون ملاحظتها مستقلة، مع بقاء منشئها مجهولاً أيضاً، علينا أن نعتبرها من القرائن المتصلة اللبئية التي لا ترجع إلى القرينة القطعية العقلية دائماً، وأنها منشأ القرينة لقرينتي الانصراف ومناسبة الحكم والموضوع.

بحوث فقهية وأصولية

السنة السابعة

الرقم المسلسل الخامس والعشرون

شتاء ١٤٠٠ شمسي

٢٢٠

١. تاريخ الإستلام: ١٤٤١/٠٨/٠١ هـ.ق: تاريخ القبول: ١٤٤١/١٠/٣٠ هـ.ق

٢. أستاذ مشارك بالعلوم والثقافة الإسلامية، قسم الفقه التطبيقي: r.esfandiari@isca.ac.ir

لذلك يتم تشكيل نظام طولي خاص لهذه القرائن الثلاث وتكون الأصالة والتبعية في القرائن قابلة للتطبيق.

من خلال التتبع في المصادر الأصولية يمكن فرض نوعين من العمل للقريئة الارتكازية:

الأول عملها في تعيين المدلول اللفظي، والثاني في تكوين السيرة العقلانية والمشرفة.

بناءً على مكانة السير العقلانية والمشرفة في معرفة الحكم وموضوع الحكم، وكذلك دلالة الدليل اللفظي على الحكم أو الموضوع، يمكن إدراك أهمية مساهمة الارتكازات في تكوين السير ودورها في كشف الحكم أو موضوع الحكم.

ومن خلال دراسة ثلاثة أمثلة من المسائل المستحدثة؛ وهي: مسألة نوع عمل المرأة في المنزل هل هو تبرع أم معاملة على أساس الشروط ضمن العقد، ومسألة الضمان البنكي في صورته الجديدة، ومسألة التخدير الموضعي لمحل إقامة الحد أو القصاص بالأدوات الطبية، نستنتج أن للقريئة الارتكازية دور حاسم في فهم الدليل اللفظي وفي إيجاد التعميم أو التصيق للدلالة اللفظية وفي انعقاد الإطلاق أو عدم انعقاده.

**الكلمات المفتاحية:** القريئة الارتكازية، الارتكازات العقلانية، القريئة العرفية، أقسام الارتكازات، أسباب الارتكازات.

ملخص

# حديث الرفع؛مراجعة نقدية<sup>١</sup>

حسن قنبري شيخ شباني<sup>٢</sup>

محمد نقّي شيخ شباني<sup>٣</sup>

## الملخص

يتمسك علماء الأصول في خلافهم مع الأخباريين لإثبات البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية بمجموعة من الأحاديث، ويعدّ حديث الرفع أهمها وأكثرها تعقيداً.

فهناك اختلافات كثيرة في كلمات العلماء حول هذا الحديث، منها: هل أنّ الرفع حقيقي أم ادعائي، وما هو معنى الرفع، وكيفية دلالة الرفع على أصل البراءة.

ومن أهم الاختلافات حوله هو النزاع في متعلق الرفع؛ حيث يطرح الأصوليون عدة احتمالات فيه؛ منها عموم رفع الآثار، والمؤاخذة الأخروية.

مع أخذ اختلاف نتائج كلا القولين في الفقه والأصول بالاعتبار، حاول معدا البحث وبالنظر إلى الآيات والروايات الموجودة التي أهملها علماء كثيرون إثبات أنّ المقصود الحقيقي من الرفع في غير فقرة "ما لا يطيقون" هو المؤاخذة مطلقاً، وبعد ذلك عالجا الإشكالات التي أسفرت عن تقدير "المؤاخذة" والنتائج التي تترتب على الرأي المختار.

وأخيراً قاما بدراسة دلالة الحديث على البراءة، واتضح أنّه لا علاقة للحديث بمحل النزاع في بحث البراءة.

**الكلمات المفتاحية:** حديث الرفع، متعلق الرفع، العذاب، المؤاخذة، الأمم السابقة، الجهل، البراءة.

بحوثُ فقهيةٌ وأصوليةٌ

السنة السابعة

الرقم المسلسل الخامس والعشرون

شتاء ١٤٠٠ شمسي

٢٢٢

١. تاريخ الإسلام: ١١/٢٨-١٤٤١هـ.ق؛ تاريخ القبول: ١٤٤٢/٠٥/٠٩ هـ.ق

٢. خريج السطح الثالث في حوزة قم العلمية؛ (المؤلف المشارك): hassan67@chmail.com

٣. ماجستير من جامعة المعارف: ali1389@iran.ir

# فلسفة الفقه السياسي<sup>١</sup>

سيد سجاد ايزدهي<sup>٢</sup>  
صديقة صديق تقي زادة<sup>٣</sup>

## الملخص

رغم حضور الفقه السياسي في جميع العصور الفقهية كاتجاه متعدد التخصصات في مجال الفقه الذي يعالج القضايا السياسية وموضوعاتها، إلا أن تأسيس النظام الإسلامي بمحورية الفقه يؤكد ضرورة وجود هذا النوع من الفقه. اتخذ هذا الاتجاه في العصر الحالي نهجاً حكومياً لإدارة المجتمع المثالية والفاعلة، وله أهداف كإدارة الحياة، وإدارة دين الناس وديناهم، فضلاً عن تلبية الحاجات الشاملة للحياة الشخصية والاجتماعية والحكومية للناس والمواطنين في المجتمع الإسلامي. ملخص ٢٢٣ هذا الاتجاه متعدد التخصصات في مجال السياسة ورغم قواسمه المشتركة مع الاتجاهات الأخرى للعلوم السياسية كالفلسفة السياسية والكلام السياسي والأخلاق السياسية في بعض الموضوعات والقضايا من جوانب مختلفة كالمنهج والغاية والأهداف والمصادر والجمهور، إلا أن هذا الاتجاه يختلف عنها ويتبنى وظائف مختلفة متميزة.

نظراً إلى محتوى الاتجاهات متعددة التخصصات في مجال السياسة يتم تقييم

١. تاريخ الإسلام: ١٤٤١/٠٤/٠٢ هـ. ق: تاريخ القبول: ١٤٤١/١٠/٠٨ هـ. ق.

٢. أستاذ البحث الخارج في حوزة قم وأستاذ مشارك الدين بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي في قم المقدسة - إيران: (المؤلف المشارك): sajjadzady@yahoo.com

٣. طالب الدكتوراه بجامعة القرآن والحديث - قم - إيران ، seddigh\_53@yahoo.com

الفقه السياسي من حيث التصنيف في مرتبة المدعوم بالنسبة للفلسفة السياسية والكلام السياسي، وكذلك في مرتبة الداعم بالنسبة للأخلاق السياسية. يخضع الفقه السياسي من حيث المنهج لعلم الفقه، ويتبع نهج الاجتهاد في معالجة ودراسة الأحكام وتقديمها، لذلك فهو يتميز عن بعض الاتجاهات كالفقه العبادي بالاستناد إلى العقل وبناء العقلاء بحده الأعلى، والاستناد إلى التعديلات بحدده الأدنى.

نطاق الفقه السياسي تابع لمتطلبات العصر وشروطه، ويمتد من الاتجاه الفردي في عصر قبض يد الفقهاء إلى تناول مختلف شؤون الحياة الاجتماعية والحكومية وإدارة حياة المواطنين في المجتمع الإسلامي عند بسط يد الفقهاء وسلطتهم الاجتماعية. **الكلمات المفتاحية:** الفقه، الفقه السياسي، اتجاه متعدد التخصصات، السياسة، فقه الحكومة، النظام السياسي، الاجتهاد.

بحوثُ فقهيةٌ واصليةٌ

السنة السابعة

الرقم المسلسل الخامس والعشرون

شباط ١٤٠٠ شمسي

٢٢٤



# هيكل الفقه الحضاري<sup>١</sup>

عبد الحميد واسطي<sup>٢</sup>  
محمد حسن علي آبادي<sup>٣</sup>

## الملخص

يتكفل علم الفقه بتعيين الوظائف العملية والسلوكية للمكلفين. وقد شهد هذا العلم\_ الذي أكثر ما اهتم إلى اليوم بالسلوك الفردي للمكلف\_ خلال تطور تاريخ الفقه والفقاهة هياكل داخلية مختلفة، وإذا كان من الضروري للفقه أن يدخل مرحلة بناء النظام وإنتاج الهياكل والأنظمة والعمليات اللازمة لإدارة المجتمع، فهو بلا شك بحاجة لامتلاك الهياكل المناسبة لتنفيذ هذه المهمة.

ملخص

٢٢٥

في هذه الدراسة وبعد دراسة المباحث التمهيدية، ومفاهيم المسألة، وكذلك تبويب الفقه في تاريخ الفقاهة تم الوصول إلى مؤشر التبويب المناسب للفقه. وتنتهي الدراسة بمناقشة متطلبات الحصول على الهيكل المناسب للفقه الحضاري من خلال المباحث التالية: الرؤية المستقبلية في التبويب، شبكة الموضوعات ومسائل الإنسان، وشبكة المتطلبات والحاجات، دور هيكل العلوم الإنسانية في تبويب الفقه، بناء النظام والفقه، وكذلك دور الهياكل الحضارية والعمليات في تشكيلة الفقه. كما تم تقديم اقتراح مبدئي في هذا الإطار وذلك استناداً إلى بعض الروايات والمباحث المذكورة مسبقاً.

١. تاريخ الإستلام: ١٤٤١/٠١/٢٨ هـ.ق: تاريخ القبول: ١٤٤١/١٠/٠٤ هـ.ق

٢. عضو الهيئة العلمية بمعهد الدراسات الاستراتيجية لعلوم ومعارف الإسلام - مشهد المقدسة، hvaseti@yahoo.com

٣. عضو الهيئة العلمية بمعهد الدراسات الاستراتيجية لعلوم ومعارف الإسلام وعضو لجنة منطلق فهم الدين بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي في قم المقدسة: (المؤلف المشارك): m.hassan.aliabadi@gmail.com

والحاصل أن الهيكل المناسب للفقهاء يجب أن يكون قادراً على أن يغطي جميع  
البنى التحتية والأنظمة العامة والجزئية والعلميات المتعلقة ببناء الحضارة الإسلامية.  
المهمة الرئيسة للفقهاء الحضاري هي استنباط عمليات إدارة المجتمع في كل  
الأنظمة الحضارية الموجودة، لذلك يلزم بناء هيكل بنفس المعايير.  
تقترح هذه الدراسة\_ووفقاً لمتطلبات هيكل الفقهاء الحضاري\_ أن يكون للفقهاء  
هيكل يتشكل من أحد عشر جزءاً ويتكوّن من حوالي أربعين نظاماً عاماً، حتى يستنبط  
العمليات اللازمة له من الفقهاء.  
**الكلمات المفتاحية:** تبويب الفقهاء، الرؤية الحضارية، الهيكل المناسب للفقهاء،  
أبواب الفقهاء الحضاري، بناء النظام الديني، عمليات إدارة المجتمع، فقهاء بناء النظام.

بحوثُ فقهيّةٌ واصلويّةٌ

السنة السابعة

الرقم المسلسل الخامس والعشرون

شباط ١٤٠٠ شمسي

٢٢٦

# حكم بطلان الصوم عند رمس الرأس في الماء؛ وقفه نقديّة<sup>١</sup>

محمد رضا كيخا<sup>٢</sup>

حميد مؤذني<sup>٣</sup>

## الملخص

اختلف فقهاء الإمامية كما فقهاء أهل السنة في حكم رمس الرأس في الماء عند الصوم.

وفقا لبعض الأخبار، كان المسلمون الأوائل يلجؤون إلى الارتماس للحد من صعوبة الصوم. ولا يخالف الارتماسُ الإمساكَ وحقيقة الصوم من حيث الفهم العرفي، لذلك فإنّ إثبات مفطرية الارتماس، يكون إثباتا لأمر تعبدي محض ومخالفاً للفهم العرفي له. من جانب آخر فإنّ ما يفهم من المفطرية يشمل كلا من التحريم والتنزيه، لذلك جاء في بعض الأخبار مفطرية الكذب والغيبة في الصوم. كما أنّه يوجد تعارض في الروايات في هذه المسألة.

ملخص

٢٢٧

تبين هذه الدراسة القائمة على المنهج الوصفي - التحليلي، أنّ أدلة قول المشهور في هذه المسألة قابلة للنقاش، وإثبات الحرمة والقضاء والكفارة لها أمر يتطلب مزيدا من التأمل والنظر.

وعليه، يبدو أنّه بمقتضى إطلاق الآيات الدال على عدم الحرمة التكليفية والوضعية فإنّ الجمع بين الأدلة عبر القول بالكراهة والذي اختاره المرجع المعاصر آية الله السيستاني، هو الرأي الأقوى في المسألة وهو القول المختار. **الكلمات المفتاحية:** الصوم، مفطرات الصوم، الارتماس.

١. تاريخ الإستلام: ١٤٢٧/٠٩/١٤٤٠ هـ.ق. تاريخ القبول: ١٤٤١/٠٥/٢٣ هـ.ق.

٢. أستاذ مشارك بقسم القفه ومباني الحقوق الإسلامية بجامعة السيستان وبلوشتان - مدينة زاهدان - إيران، (المؤلف المشارك)؛  
kaykha@hamoon.usb.ac.ir

٣. طالب الدكتوراه في فرع القفه ومباني الحقوق الإسلامية بجامعة السيستان وبلوشتان - مدينة زاهدان - إيران؛  
moazzeni62@gmail.com

# بحث في تأثير أنواع الضمانم والضم في نية القربة<sup>١</sup>

محمد رضا نائيني<sup>٢</sup>  
محمد حكيم<sup>٣</sup>

## الملخص

من الأبحاث العلمية المهمة والصعبة في مجال العبادات البحث في الأنواع المختلفة من الضمانم، وفي أحكام أساليب ضمّ القصد إلى نية القربة، والتي يمكن أن تؤدي إلى الإخلال في ماهية النية وفي صحة العبادة، وقد برزت آراء مختلفة في تاريخ الفقه حول هذا الموضوع.

بدأ هذا البحث القائم على المنهج الوصفي التحليلي ببيان مفهوم قصد القربة، واعتبر أنّ معيار تحقق نية العبادة قائم على باعث ودافع ارتكازي وهو إظهار العبادة، كما يبيّن البحث التمايز بين النية المعيارية والكافية في العبادات وبين مقولة خلوص النية اللازمة للوصول إلى كمال العمل وكسب آثاره.

ومن ثمّ اهتمّ البحث بإيضاح مختلف أنواع الضمانم وأساليب ضمّ القصد بنية القربة، وكذلك بتقييم آراء الفقهاء في أحكام الضميمة والضم، وعند مراجعة النصوص الفقهية نجد أنّ بحث حكم ضمّ قصد اللوازم العادية للعبادات الخالية من التعارض

بحوث فقهية واصلية

السنة السابعة

الرقم المسلسل الخامس والعشرون

شتاء ١٤٠٠ شمسي

٢٢٨

١. تاريخ الإستلام: ١٤٤٠/١٠/٠٨ هـ.ق؛ تاريخ القبول: ١٤٤١/٠١/١٧ هـ.ق.

٢. أستاذ البحث الخارج في حوزة قم العلمية - إيران: mrnaeini47@gmail.com

٣. طالب في حوزة قم العلمية و طالب الدكتوراه في فرع الفقه ومباني الحقوق الإسلامية - بريس فارابي - جامعة طهران - قم - إيران، (المؤلف المشارك): khak\_mohammad@yahoo.com

الذاتي مع الإخلاص أدى إلى بروز آراء في هذا الموضوع؛ ومنها جواز هذا النوع من الضم وصحة العمل، والآخر نفي صحة العمل العبادي بسبب عدم تحقق المعنى الانحصاري والمحض للإخلاص، وكذلك الرأي القائل بالتفصيل وفقا لأساليب الضم أو رجحان الضميمة.

كما ظهرت آراء مختلفة حول قصد الضميمة المنافية للإخلاص كالرياء، ومنها الاقتصار على سقوط الثواب وعدم وجوب تكرار العمل، ومنها أيضا نظرية بطلان العبادة ووجوب الإعادة أو القضاء في مختلف صور الضم. أما النظرية المختارة في هذه الدراسة فهي قائمة على مبنى النية المعيارية في العبادات، وهي ناتجة عن دراسة وتحليل الأدلة القرآنية والروائية في هذا المجال، ومفاد هذه النظرية جواز الضم وصحة العمل في النوع الأول من الضميمة، وبطلان العبادة في النوع الثاني منها، وكذلك القول بالصحة مطلقا بناء على تقيح المناط في حال ضميمة قصد سائر الأمور التي لا تنافي للإخلاص.

**الكلمات المفتاحية:** النية، قصد القربة، معيار النية، الضم إلى النية، الضميمة العرضية، تأثير الضميمة على النية.

ملخص

٢٢٩

# قراءات "أزجلكم" والحكم المستفاد من آية الوضوء؛ قراءة فقهية-أدبية تجديدية<sup>١</sup>

سيدمصطفى طباطبائي<sup>٢</sup>

حسن عليدادى سليمانى<sup>٣</sup>

## الملخص

تعد مسألة مسح الرجلين أو غسلها في الوضوء من القضايا الخلافية بين الشيعة والعامّة. ومن المصادر الرئيسة لهذا الخلاف هو فهم الآية السادسة من سورة المائدة، والتي قرأت كلمة "الأرجل" فيها بثلاث قراءات وهي الرفع والنصب والجر. وهناك خلاف بين الفقهاء في شرح وبيان هذه القراءات والحكم الفقهي المستفاد منها، وقد حاول كل منهم قراءة وتفسير الآية وفق رأيه.

وفي هذه الدراسة تم تحليل القراءات الثلاث والحكم المستفاد منها من وجهة نظر أدبية وذلك باستخدام المصادر المكتوبة.

والذي يميّز هذه البحث هو أنه اعتنى بدراسة مفاد الآية وفقاً للقواعد الأدبية والنحوية بعيداً عن التحيز والأخذ بحكم فقهي مسبق وبغض النظر عن الروايات المفسرة لها، كما تم تنظيم تقاريب إشكالات الوجوه وتصنيفها.

وفقاً لهذه الدراسة، لا تفيد قراءة الرفع وأحد وجوه قراءات النصب والجر أي قول من الأقوال في المسألة. ومن بين الوجوه الأخرى لقراءة النصب والجر، لا يوجد إشكال في استفادة حكم المسح منها، في حين يوجد إشكال من استفادة حكم الغسل منها.

**الكلمات المفتاحية:** آية الوضوء، أزجلكم، المسح، الغسل، الجر بالمجاورة، العطف بالمحل.

بحوثٌ فقهيةٌ واصليةٌ

السنة السابعة

الرقم المسلسل الخامس والعشرون

شتاء ١٤٠٠ شمسي

٢٣٠

١. تاريخ الإستلام: ١٤٤١/٠٤/١٢هـ.ق؛ تاريخ القبول: ١٤٤١/١٠/٠٤هـ.ق

٢. خريج السطح الرابع في حوزة قم العلمية - قم - إيران: smtba61@gmail.com

٣. أستاذ مساعد بريس جامعة طهران الدولي، جزيرة كيش، إيران، (المؤلف المشارك): alidadisolimani@ut.ac.ir

## Contents

- 7 Qarīnat al-Irtikāz (Conjectural Symmetry) and its Efficiency in Solving New Fiqhi Issues  
Reza Esfandiyari (Eslami)
- 35 Analyzing the Ḥadīth al-Rafʿ  
Hassan Ghanbari Sheykhshabani/Mohammadtaqi Ghanbari Sheykhshabani
- 69 Philosophy of political jurisprudence  
Seyyed Sajjad Izdehi/Sedīqeh Seddiqtaghizadeh
- 231 99 The Structure of Civilizational Fiqh  
Abdolhamid Vaseti/Mohammadhassan AliAbadi
- 133 A Deliberation on the Ruling of Invalidation of the Fast by Immersing the Head in Water  
Mohammad-Reza Keykhah/Hamid Moazeni
- 161 Distinguishing the Effect of Ḍamīmah and Inḍimām in Intention of Taqarrub  
Mohammad-Reza Naeini/Mohammad Hakim
- 195 Jurisprudential-Syntactic reconsideration of “Your Feet” and deduced verdict of the verse of Wudu  
Mostafa Tabatabaee/Hassan Alidadi Soleymani

# Justārḥā-ye Fiqhī va Uṣūlī

The Iranian Journal of Islamic Law, Jurisprudence and Methodology

Vol.7 , No.25 , Winter 2022

ISSN: 2476-7565 ; EISSN:2538-3361

**Concessionaire: Islamic Propagation Office of Qom Seminary**

**Khorāsān-e- Razavi Branch**

**Director:** Mojtabā Elāhi Khorāsāni

**Editor-in-Chief:** Hossein Nāsseri Moqadam

**Deputy Editor:** Belal Shakeri

**Editorial Board:**

Abolqāsem Alidoust (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Professor of the Islamic Sciences and Culture Research Centre)

Ahmad Moballegghi (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Associate Professor of Islamic Denominations University)

Mahdi Mehrizi (Associate Professor of Islamic Azad University- Tehran Science and Research Branch)

Saeed Ziyāee Far (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Associate Professor of the Islamic Sciences and Culture Research Centre)

Sayid Abbās Sālehi (Assistant Professor of the Islamic Sciences and Culture Research Centre)

Mūhammad Hassan Hāeri (Professor of Ferdowsi University of Mashhad)

Hossein Nāsseri Moqadam (Professor of Ferdowsi University of Mashhad)

Mojtabā Elāhi Khorāsāni (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Faculty Member of Akhūnd Khorāsāni Specialized Center)

**Director & Editorial Secretary:** Sayid Mostafā Ekhterāee Tousei

**Editor:** Seyyed Ali Beheshtivand

**Arabic Abstracts Translator:** Sayyed Mahmud Arabi

**English Abstracts Translator:** Gholamali Teymoori

**Layout:** Hāmed Emami

By the virtue of the license No.337 extended in 17 April 2019 from the Council for Granting Scientific Licenses to Seminary Journals, this journal is qualified for promoting to **Scientific-Research** rank.

Journal of Fiqhi and Usūli Research is indexed in: Noormags, ISC, Civilica, SID, Google Scholar, RICEST, Road, Magiran, and journals.dte.ir

**Address:** Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e- Razavi Branch, Ayatollāh Khazali St. , Khosravi Crossroad, Mashhad, Iran.

**P.O. Box:** 9134683187

**Telefax:**+ 985132213325

**E-mail:** jostar.feqhi@gmail.com

**Website:** jostar-fiqh.maalem.ir