

۱

تقیه در اسلام

۱. تعریف تقیه

تقیه در لغت از ریشهٔ وقاریه به معنای حفظ چیزی از خطر و ضرر است، چنان‌که تقوا نیز از همین ریشه به معنای نگهداری نفس از محترمات الهی است. بنابراین، تقیه حفظ جان یا شرف و آبرو یا مال از خطر دیگری است. تقیه در اصطلاح شرعی عبارت است از: جلوگیری از ضرری که ممکن است از جانب دیگری به انسان برسد از طریق موافقت کردن قولی یا فعلی با او در امری که بر خلاف حق است.^۱ به عبارت دیگر، تقیه اظهار کردن امری بر خلاف حکم دین از طریق قول یا فعل به انگیزهٔ حفظ جان یا مال یا شرف و آبروی خود یا دیگری است.^۲

۲. عقل و تقیه

تقیه در اصل امری است عقلی و براساس قاعدةٔ عقلی اهم و مهم استوار است. سیرهٔ عقلایی ساعم از متشرعه و غیر متشرعه. براین استوار بوده که هرگاه حفظ جان و مال و آبروی خود را در خطر می‌دیده‌اند و حفظ آن را در گرو اظهار قول یا فعلی برخلاف مذهب مورد قبول خود و موافق با مذهب مخالف، از طریق تقیه، خطر دشمن را بر

۱. «التحفظ على ضرر الغير بموافقته في قول او فعل مخالف للحق»، شیخ انصاری، رساله تقیه.

۲. «اظهار خلاف الواقع في الأمور الدينية بقول أو فعل خوفاً و حذراً على النفس أو المال أو العرض المعرضة في هذا الزمان بالشرف، على نفسه أو على غيره». سید محسن امین، نقض الوشیعة، ص ۱۸۱.

مفاد آیه

برگزیند و اظ
مورد اکراه و
خویش اظهار
چیزی جز فا
محدثان
عمار یاسرن
اصحاب پیام
آن شکنجه‌ه
مشرکان بود
نسبت به ع
را برای پیام
اگر بار دیگر
بحث نازل^۱
۳. **﴿وَقَ**
مؤمن آل فر
حضرت مو
یأتیرون بلک
مکتوم می‌دا
با عقايد فرع
جان خود و
انجام می‌داد
و ستایش یا

طرف می‌کرده‌اند. اکنون نیز در جوامع بشری این سیره استمرار و استقرار دارد. چنان‌که در مواردی، امری مهم‌تر از جان یا مال، یا عرض و آبرو در خطر قرار گیرد، آن را مقدم داشته و از مال و جان خود دست می‌شویند.

شکی نیست که در مصاديق و موارد اهم و مهم ممکن است اختلاف نظرهایی میان پیروان مکاتب و مذاهب مختلف وجود داشته باشد، ولی این‌گونه اختلافات، با اتفاق نظر عقلا در حکم کلی تقيه منافاتی ندارد. چنان‌که مصاديق مورد اتفاق همه عقلا نیز وجود دارد؛ مثلاً حفظ امنیت عمومی از مصالحی است که عقلای بشر برای آن اهمیت ویژه‌ای قائلند و برای آن دست از مال و جان خویش می‌کشند.

۳. قرآن و تقيه

برخی از آیات قرآن به روشنی بر تقيه به عنوان یک قاعدة شرعاً دلالت می‌کند.

۱. **﴿لَا يَتَخَذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أُولَئِءِ مَنْ دُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَقَوَّلُوهُمْ تَقَوْلَةً﴾^۱؛ مفاد آیه این است که نباید مؤمنان به جای این‌که با یک دیگر پیوند مودت و نصرت برقرار کنند، کافران را به عنوان یاور و دوست خود برگزینند، هر کسی چنین کند در پیشگاه الهی مقام و منزلتی ندارد، یعنی کاری بر خلاف رضای الهی انجام داده است، مگر آن‌که از کافران بر حذر باشد و در شرایط تقيه قرار گیرد، در آن صورت پیوند مودت و نصرت با کافران مجاز خواهد بود.**

مراغی در تفسیر این آیه گفته است: علمای اسلامی از این آیه جواز تقيه را استنباط کرده‌اند؛ یعنی این‌که انسان سخنی بگوید یا کاری انجام دهد که برخلاف حق باشد، برای جلوگیری از ضرری که از دشمن به جان یا آبرو و شرف یا مال او وارد می‌شود.^۲

۲. **﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ بَعْدَ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالْإِيمَانِ وَ لَكُنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفُرِ صَدَرَ فِلَيْهِمْ غَضْبٌ مِّنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^۳.**

۱. مجمع البیان
۲. مؤمن، آیه ۸
۳. قصص، آیه

۱. آل عمران، آیه ۲۸.
۲. تفسیر المراغی، ج ۳، ص ۱۳۶.
۳. نحل، آیه ۱۰۶.

مفاد آیه کریمه این است که هر کسی پس از ایمان آوردن با قصد و اختیار، کفر را برگزیند و اظهار کفر کند، مشمول غضب و عذاب الهی خواهد شد، مگر کسانی که مورد اکراه و اجبار واقع شوند و با این که قلبشان سرشار از ایمان است، برای حفظ جان خویش اظهار کفر کنند. چنین افرادی مشمول غضب و عذاب الهی نخواهند بود؛ و این چیزی جز قاعده و قانون تقویه نیست.

محدثان و مفسران اسلامی - اعم از شیعه و سنی نقل کرده‌اند که این آیه درباره عمار یاسر نازل شده است که وی و پدر و مادرش (یاسر و سمية) و عده‌ای از اصحاب پیامبر ﷺ مورد شکنجه و آزار مشرکان واقع شدند، یاسر و سمية در اثر آن شکنجه‌ها به شهادت رسیدند و عمار چیزی به زبان آورد که مورد خواست مشرکان بود، بدین جهت از شکنجه مشرکان نجات یافت و جان خود را حفظ کرد. نسبت به عمل خود بیمناک گردید و با چشمان اشکبار نزد پیامبر ﷺ آمد و جریان را برای پیامبر ﷺ بازگو کرد، پیامبر ﷺ در حالی که او را نوازش می‌کرد فرمود اگر بار دیگر نیز از تو چنین خواستند، عمل کن. در این هنگام آیه کریمه مورد بحث نازل گردید.^۱

۳. ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ أَلْفِ فَرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتْقَلُونَ رِجْلَاهُ أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ...﴾^۲
مؤمن اآل فرعون به حضرت موسی علیه السلام ایمان آورده بود و با او رابطه پنهانی داشت و حضرت موسی علیه السلام را از نقشه قتل او توسط فرعونیان آگاه نمود: ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتِمُونَ بِكَ لِيُقْتُلُوكُ فَأَخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾^۳ ولی ایمان خود را از فرعونیان مکتوم می‌داشت. پنهان داشتن ایمان جز به این نبود که اقوال و افعالی را اظهار کند که با عقاید فرعونیان هماهنگ بود، ولی برخلاف حق بود. او این کار را هم برای حفظ جان خود و هم برای کمک به حضرت موسی علیه السلام و حفظ جان او از خطر فرعونیان انجام می‌داد. بنابراین او به اصل تقویه عمل می‌کرد؛ و قرآن کریم نیز عمل او را با تکریم و ستایش یاد می‌کند.

۱. مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۸۸؛ تفسیر الكشاف، ج ۲، ص ۴۳۰؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۲۲۸.

۲. مؤمن، آیه ۲۸۶.

۳. قصص، آیه ۲۰.

۴. گذشته از آیات یاد شده، عموم یا اطلاق آیات ذیل نیز بر جواز یا وجوه تقبیه دلالت می‌کند:

- «وَ لَا تُلْقِوَا بِأَيْدِيكُمُ الَّتِي التَّهْلِكَةُ»^۱

- «لَا يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا أَنْتُمْ تَعْمَلُونَ»^۲

- «مَا جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ حَرْجٌ»^۳

۴. تقبیه از مسلمان

آیات سه‌گانه اخیر که به عموم یا اطلاق آنها بر جواز تقبیه استدلال شد، تقبیه از کافر و مسلمان را به طور یکسان شامل می‌شود، اما سه آیه نخست مربوط به تقبیه مسلمان از کافر می‌باشد، با این حال به حکم این که مورد، مخصوص نیست و ملاک عمومیت دارد، این آیات شامل تقبیه از مسلمان نیز می‌شوند.

فخرالدین رازی در تفسیر آیه نخست (آل عمران، آیه ۲۸) گفت: ظاهر آیه براین دلالت می‌کند که تقبیه مربوط به کفار است، ولی مذهب امام شافعی این است: هرگاه حالتی که اگر در مورد کفار پیش آید، تقبیه جائز است، در مورد مسلمانان هم تحقق یابد، تقبیه در آن جایز خواهد بود. از نظر امام شافعی، تقبیه در مورد حفظ جان مسلم است و در مورد حفظ مال نیز احتمال آن را ترجیح داده است، زیرا پیامبر ﷺ فرموده: «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» و نیز فرموده: «من قتل دون ماله فهو شهيد».^۵

مراوغی نیز در تفسیر آیه دوم (نحل، آیه ۱۰۶) گفت: مدارا کردن با کافران، ستمگران و فاسقان مشمول حکم تقبیه است، به این که انسان با آنان به نرمی سخن بگوید و از مال خود به آنان بیخشند، یا با تبسم و خوش‌روی با آنها برخورد کند، تا از تعرض آنان نسبت به عرض و آبروی خود در امان باشد.^۶

۱. تاریخ الباقر، آیه ۱۹۵.

۲. طلاق، آیه ۷.

۳. حج، آیه ۷۸.

۴. نقض الوشیعة، ص ۱۸۴.

۵. مقایت الغیب، ج ۶، ص ۱۳؛ تفسیر آیه ۲۸ آل عمران.

۶. تفسیر المراوغی، ج ۳، ص ۱۳۶.

يعقوبی و
جابر بن عبد الله
اگر بیعت نکن
زیرا اصحاب
لباس‌هایی چه
طبری در
کرده و یادآور
واقع شده بود
مورد نکوهش
انجام داد داشت
که تقبیه قاعده
در مورد مسلمان
۵. تقبیه در
تا اینجا ثابت
بشر به شمار
فارغ از گرایش
ائمه معصوم
روايات^۳ مت
«لایمان
و دین ابائی».

۱. تاریخ الباقر.
۲. تاریخ طبری.
۳. وسائل الشیعی.
۴. همان، حدیث.
۵. همان، حدیث.

یعقوبی و دیگران نقل کرده‌اند که وقتی بسر بن ابی ارطاة به مدینه حمله کرد و جابرین عبدالله را احضار نمود. جابر به اسلامه گفت: بیعت کردن با او ضلالت است و اگر بیعت نکنم بیم آن دارم که مرا به قتل برساند. اسلامه به او گفت: با او بیعت کن، زیرا اصحاب کهف از روی تفیه در مراسم مخصوص قوم خود شرکت می‌کردند و لباس‌هایی چون لباس‌های مخصوص آنان می‌پوشیدند.^۱

طبری در تاریخ خود ماجراهی محنت در مسئله خلق قرآن را توسط مأمون عباسی نقل کرده و یادآور شده است که جمع کثیری از قضات و محدثان که تحت‌فشار و تهدید مأمون واقع شده بودند، به مخلوق بودن قرآن اذعان کردند و آن‌گاه که نسبت به این اقدام خود مورد نکوهش برخی قرار گرفتند، عمل خود را از قبیل کاری که عمار یاسر در برابر کافران انجام داد دانسته و آن را توجیه نمودند.^۲ این واقعه به روشنی براین حقیقت دلالت می‌کند که تفیه قاعده‌ای کلی است و اختصاص به کافران ندارد، هرگاه شرایط آن فراهم شود، خواه در مورد مسلمانان باشد یا کافران، می‌توان آن را به کار گرفت.

۵. تفیه در روایات اهل بیت علیهم السلام

تا اینجا ثابت شد که تفیه قاعده و روشی عقایی است و از ضروریات زندگی بشر به شمار می‌رود. در شرایع آسمانی نیز به رسمیت شناخته شده و مسلمانان - فارغ از گرایش‌های مذهبی - آن را به کار گرفته‌اند. با این حال در روایات ائمه معصومین علیهم السلام نسبت به تفیه تأکید و اهتمام ویژه‌ای شده است. تا آن‌جا که در روایات^۳ متعدد آمده است:

«لایمان لمن لاتفاقه له» و «لادین لمن لاتفاقه له». امام باقر علیهم السلام فرموده: «التفقة من ديني و دين ابائي». ^۴ نظیر این سخن از امام صادق علیهم السلام نیز روایت شده است.^۵

۱. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۰.

۲. تاریخ طبری، ج ۱۰، ص ۲۸۴ - ۲۹۲.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۶، کتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ابواب الأمر و النهي، باب ۲۴، روایات: ۲، ۳، ۶، ۲۲، ۲۵، ۲۹، ۳۱.

۴. همان، حدیث ۲.

۵. همان، حدیث ۲۳.

الا ذو حظ عظی
است. دلیل روشن
و خداپرستی اس
و قال انتی من ال

۶. تاریخ شیع
تاریخ شیعه نش
در جهان اسلام
شکنجه‌ها و ظا
اموی و عباسی
سلب شده بود
به شمار می‌رفت
است، جز با به
با توجه به

ائمه علیهم السلام پی بر
توانستند حقایق
توسط افرادی
تشیع را - حتی
کسانی که
حقایق تاریخ
در قضاوت و
همچون دیگر
کسی مورد ما
حکومت‌های

از مطالعه مجموع روایات ائمه علیهم السلام در مورد تقيه، به دست می‌آید که آنان دو گونه تقيه را به کار می‌گرفته و به شیعیان خود توصیه می‌کرده‌اند: تقيه خوفی و تقيه مداراتی. روایات مربوط به تقيه خوفی فراوان‌تر از روایات مربوط به تقيه مداراتی است.

تقيه خوفی گاهی مربوط به خطر و ضرر بر جان یا عرض و آبرو یا مال خود شخص است. زمانی هم مربوط به خطر و ضرر بر جان یا عرض یا مال مؤمنان دیگر و بستگان خویش است و گاهی مربوط به خطر و ضرر بر اسلام و مذهب. اما تقيه مداراتی در جایی است که خوف و ترس نسبت به امور باد شده وجود ندارد، ولی انسان با به کار گرفتن روش تقيه بهتر می‌تواند مسئولیت دینی خود را در هدایت و ارشاد دیگران و تقویت وحدت و اخوت اسلامی انجام دهد. در احادیثی که از تقيه به عنوان سپر و سنگ (جُنَاح، تُرس) یاد شده تقيه خوفی مقصود است و روایاتی که به حسن معاشرت و التزام به اعمال پسندیده سفارش کرده، بیشتر با تقيه مداراتی مناسب است، یعنی هدف عمله و اساسی از آن جلب نظر مخالفان به شیعه و آیین تشیع است؛ اگرچه در حفظ جان و آبرو و مال شیعیان نیز مؤثر خواهد بود.

هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: از انجام کاری که به واسطه آن ما را سرزنش می‌کنند بپرهیزید، زیرا فرزند ناخلف کارهایی می‌کند که پدرش به واسطه آن ملامت می‌شود، برای آنکس که خود را به او وابسته‌اید (أهل بيت علیهم السلام) مایه زینت باشید نه مایه عیب و زشتی. با جماعت‌های آنان نماز بگذارید، بیمارانشان را عیادت کنید؛ جنازه‌هایشان را تشیع نمایید، در هیچ کار خیری آنان بر شما پیشی نگیرند. سپس فرمود: «والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبراء؛ به خدا سوگند خداوند به چیزی که نزد او از «خبراء» محبوب‌تر باشد، عبادت نشده است.» هشام پرسید «خبراء» چیست؟ امام علیه السلام فرمود: «التحقیق».^۱

در روایات متعدد، ائمه علیهم السلام آیة کریمة: «ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولی حميم»^{*} ولا يلقاها الا الذين صبروا، ولا يلقاها

۱. وسائل الشیعه، مدرك قبل، باب ۲۶، حدیث ۲.

الا ذو حظ عظیم^۱) را به تفیه تفسیر کرده‌اند. روشن است که مقصود تفیه مداراتی است. دلیل روشن براین مطلب این است که آیه قبل از این مربوط به دعوت به توحید و خداپرستی است چنان‌که می‌فرماید: «و من احسن قولًا ممن دعا إلی الله و عمل صالحًا و قال ابني من المسلمين»^۲.

۶. تاریخ شیعه و ضرورت تفیه

تاریخ شیعه نشان‌دهنده این حقیقت تلغی است که پیوسته از طرف حکومت‌های ستمکار در جهان اسلام که طرفدار مذاهی غیر شیعی بوده‌اند، تحت فشار بوده و مورد انواع شکنجه‌ها و ظلم و ستم‌ها قرار گرفته‌اند. این وضعیت در دوران ائمه علیهم السلام حکومت‌های اموی و عباسی بسیار شدید و هولناک بود. هرگونه آزادی سیاسی و اجتماعی از شیعیان سلب شده بود و در مواردی حتی ارتباط با خاندان علوی بزرگ‌ترین جرم سیاسی به‌شمار می‌رفت. بدیهی است در چنین شرایطی حفظ تشیع که تبلور اسلام راستین است، جز با به‌کارگیری روش تفیه (خوفی یا مداراتی) امکان‌پذیر نبود.

با توجه به این شرایط می‌توان به واقع نگری، دوراندیشی و روش و منش حکیمانه ائمه علیهم السلام پی برد. آنان با به‌کارگیری چنین شیوه خیرخواهانه و مصلحت‌اندیشانه توانستند حقایق دین را برای مردم بیان کنند و با تحریف‌های معنوی که به عمد یا سهو توسط افرادی در آیین اسلام می‌شد، به‌گونه‌ای شایسته و استوار مبارزه کنند و مذهب تشیع را - حتی با تحمل مشقت‌ها و پرداختن هزینه‌های سنگین - حفظ کنند.

کسانی که تأکید بر تفیه را بـر مذهب شیعه عیب می‌شمارند اگر با دیده انصاف به حقایق تاریخی بنگرند و از تعصب و لجاج و فتنه‌انگیزی میان مسلمانان دست بردارند، در قضایت و داوری خود تجدیدنظر خواهند کرد و بر حقایق او در این مسئله هم‌چون دیگر مسائل دینی - اذعان خواهند نمود. در حقیقت، اگر بناست در این باره کسی مورد ملامت و نکوهش قرار گیرد، این حکومت‌های جابر اموی و عباسی و دیگر حکومت‌های ستمکار در دنیا اسلام‌مند که باید ملامت و نکوهش شوند، حکومت‌هایی

۱. فصلت، آیه ۳۴ و ۳۵.

۲. فصلت، آیه ۳۳.

که مع الاسف خود را پیرو و طرفدار مذهب اهل سنت می‌دانستند و بدترین ظلم و ستم‌ها را در حق شیعه اعمال می‌کردند. همچنین باید آن دسته از علمای اهل سنت را ملامت و نکوہش کرد، که بر مباح بودن جان و مال و عرض شیعیان فتوا داده و حکومت‌ها را بر اعمال شکنجه و قتل و غارت شیعیان ترغیب کرده‌اند.

فشارهای سیاسی و شکنجه‌ها و کشتارهایی که توسط حکومت‌های اموی و عباسی و دیگر حکومت‌های جابر در مورد شیعیان انجام گرفته است، از بدیهیات تاریخ اسلام و از دردناک‌ترین فجایع تاریخی به‌شمار می‌رود، که گوشش‌هایی از آن در کتب تاریخ، حتی کتب تاریخ اهل سنت نقل شده است، با این حال عناد و لجاج، کسانی چون موسی جار الله^۱ را بر آن داشته است تا با روشنی سفسطه‌گرایانه، همه این حقایق تاریخی را انکار کرده و ادعا کند که هیچ‌گاه شیعه‌ای به دلیل اعلان عقیده‌اش به قتل نرسیده است و آن‌چه در این باره نقل شده ساخته شیعیان است. گویا وی کتاب‌هایی چون کامل ابن اثیر را ندیده و تخریانده، یا دیده و خوانده و مؤلف آن را شیعی پنداشته و یا عمداً چنین حقایق روشی را انکار کرده است!

پاسخ به دو شبه:

شبۀ اول: برخی از وهابیان که گویی فلسفه وجودی آنان در خصومت با شیعه خلاصه شده و در این راه هر گفتار و کرداری برای آنان مباح و رواست هرچند تحریف حقایق و کذب باشد، عقیده شیعه را در مسئله تقیه مستلزم کذب محسن یا نفاق آشکار دانسته و با چنین تصویری از تقیه آن را مردود اعلام کرده‌اند.^۲

پاسخ: اولاً: تقیه - چنان‌که بیان گردید - از مختصات شیعه نیست، بلکه عموم مسلمانان و همه عقایق بشر آن را پذیرفته و به کار بسته‌اند، پس اگر تقیه مستلزم کذب یا نفاق است، این اشکال بر همه مسلمانان و حتی دیگران وارد است، نه فقط بر شیعه.

۱. نویسنده کتاب الوشیعة فی نقض عقائد الشیعه. علامه سید محسن امین کتاب نقض الوشیعة یا الشیعه بین الحقائق والاوہام را در رد آن نوشته است. در مورد رد این قسمت از سخنان او به کتاب نقض الوشیعة، ص ۱۹۷ - ۲۰۱ رجوع شود.

۲. از کسانی که این مطلب را مطرح کرده است، محمد عبدالستار در کتاب بطلان عقاید الشیعه و موسی جار الله در کتاب الوشیعة و احسان الهی ظهیر در کتاب‌های خود علیه شیعه است.

ثانیاً: کذ
جایز است.
البته در
«ان في المع
شده - اصلا
است. چنان
من عامة الع
ثالثاً: نف
انسان حق
انسان باطل
در قر
است، در-
پسندیده
کرد که ه
روش تقدی
شبۀ
کرده‌اند ای
پذیرفته ش
تقیه داده
پاسخ
اقوال علم
اولاً:
بیان کرد
مذاهب
۱. نهج الـ

ثانیاً: کذب در مواردی که مصلحت اهمی بر آن مترقب شود، از نظر عقلی و شرعاً جایز است.

البته در صورت امکان، لازم است توریه کند، چنان‌که در حدیث آمده است: «ان في المعارض لمندوحة عن الكذب». از موارد آن -چنان‌که در کتب فقهی بیان شده- اصلاح ذات البین است که در شرع مقدس اسلام از اهمیت بالایی برخوردار است. چنان‌که پیامبر اکرم ﷺ در مورد آن فرموده است: «صلاح ذات البین افضل من عامة الصلاة والصيام».^۱

ثالثاً: نفاق - آن‌گونه که در قرآن کریم و روایات بیان شده- عبارت است از این‌که انسان حق را اظهار کند و در درون به باطل اعتقاد داشته باشد، درحالی‌که در نقیه، انسان باطل را اظهار می‌کند و در باطن به حق عقیده دارد.

در قرآن کریم منافقان و عمل منافقانه با شدت تمام مورد نکوهش قرار گرفته است، درحالی‌که در آیاتی که پیش از این نقل گردید، نقیه به عنوان کاری پسندیده و مشروع شناخته شده است و پیامبر اکرم ﷺ نیز به عمار یاسر توصیه کرد که هرگاه تحت شکنجه و آزار مشرکان و کافران قرار گرفت، با استفاده از روش نقیه، از آنان رهایی یابد.

شیهه دوم: شیهه دیگری که برخی از وهایان در ظیاره نقیه بر مذهب شیعه وارد کرده‌اند این است که گفته‌اند: چون در مذهب شیعه نقیه به عنوان یک قاعده کلی پذیرفته شده، نمی‌توان بر عقاید و آرای واقعی آنان بی بردازی؛ زیرا در همه مسائل احتمال نقیه داده می‌شود و در نتیجه اقوال و آرای آنان فاقد اعتبار علمی است.

پاسخ: این شبیهه گاهی در مورد روایات ائمه علیهم السلام مطرح می‌شود و گاهی در مورد اقوال علمای شیعه، در مورد نخست یادآور می‌شویم:

اولاً: ائمه علیهم السلام به شیوه‌های مناسب راه تشخیص احکام واقعی را از احکام نقیه‌ای بیان کرده‌اند، مثلاً در مورد روایات متعارض یکی از مرجحات این است که با اقوال مذاهب مخالف مذهب اهل بیت علیهم السلام مخالفت داشته باشد.

۱. نهج البلاغة، بخش وصایا، شماره ۴۷.

در برخی
بر پامبران به
که در چنین
مردم ابلاغ ن
شرایط آنان
به جای اظهارها
یعنی نقض
ثانياً: اگر به فرض کسی نتوانست حکم واقعی را از حکم تقیه‌ای باز شناسد، مطابق دیگر قواعد معلوم و پذیرفته شده با اجتهاد عمل می‌کند و از این نظر برای پیروان مذهب اهل‌بیت علیهم السلام هیچ گونه مشکل نظری یا عملی لایتحل پیش نخواهد آمد. دیگران نیز، وقتی می‌خواهند در مورد مذهب اهل‌بیت علیهم السلام داوری کنند، لازم است با در نظر گرفتن همه جوانب امر، که اصل تقیه نیز از آن جمله است، به داوری بنشینند و از هرگونه پیش‌داوری و تفسیر به رأی بر حذر باشند.

ثالثاً: چنین نیست که در همه معارف نظری یا احکام عملی و قضایای اخلاقی تقیه راه داشته باشد، تا نتیجه‌اش این باشد که انسان در فهم مذهب اهل‌بیت در قلمرو معارف و احکام اسلامی دچار حیرت گردد. تقیه، اگرچه یک اصل عقلایی و شرعی است، ولی اصلی ثانوی است نه اولی. بنابراین، اصل اولی در مورد احادیث ائمه علیهم السلام عدم تقیه است، احتمال تقیه در موارد محدود و مخصوص است که شناخت آنها بر اهل معرفت و تحقیق و آشناییان به مبانی اهل‌بیت علیهم السلام کار دشواری نخواهد بود.

در مورد اقوال و آرای علمای شیعه نیز یادآور می‌شویم، دیدگاه‌های آنان در کتاب‌های بیشمار تفسیری، کلامی و فقهی آنان نقل و در کتابخانه‌ها و مراکز علمی دنیا یافت می‌شود.

دیدگاه‌های آنان چند دسته است، برخی مورد اجماع و اتفاق آنان است و بعضی مورد قبول اکثریت یا مشهور آنهاست و پاره‌ای نیز مورد اختلاف است و اجماع یا شهرتی در آنها وجود ندارد. در هر صورت، آراء و نظریات آنان مکتوم و سری نیست، تا دیگران نتوانند به آنها دست یابند، یا در مورد عقاید و آرای واقعی آنها دچار تردید شوند. آری، غرض ورزان و بیماردلان، به جای آن که برای آشنایی با مذهب شیعه به کتاب‌های معتبر و علمای بزرگ و اقوال مشهور میان علمای شیعه رجوع کنند، به اقوال شاذ و غیر معتبر یا کم اعتبار رجوع می‌کنند و آنها را به عنوان عقاید و آرای شیعه نشر می‌دهند، یا با پیش‌داوری‌های خود، عقاید و آراء مذهب شیعه را تحریف کرده و اذهان ناآگاهان را نسبت به آن دچار تردید و شبیه می‌سازند.

۷. مستثنیات
همان‌گونه که
حفظ جان و
متوقف بر ت
داشته باشد،
این جا مناس
۱. در بـ

تقیه جایز ن
و تفسیر آن
۲. هر

ارتکاب فع
دین گردد.
فرموده: «د
۳. هر

تقیه در مو
به ارث یا

در برخی از کتب ملل و نحل و کلام^۱ به شیعه نسبت داده‌اند که آنان اظهار کفر را بر پیامبران به دلیل تفیه جایز می‌شمارند. درحالی که علمای بزرگ شیعه تصریح کرده‌اند که در چنین موردی تفیه جایز نیست، زیرا لازمه‌اش این است که دین الهی هیچ‌گاه به مردم ابلاغ نگردد. چون معمولاً، پیامبران در آغاز بعثت دشمنان بسیاری داشتند و شرایط آنان از روشن‌ترین شرایط تفیه بوده است، هرگاه تفیه برای آنان جایز باشد و به جای اظهار توحید، اظهار کفر و شرک کنند، دین حق به بشر ابلاغ نخواهد شد و این، یعنی نقض غرض آشکار نبوت.^۲

۷. مستثنیات تفیه

همان‌گونه که یادآور شدیم، تفیه، بهویژه تفیه خوفی، اصلی ثانوی است و غرض عمدۀ آن حفظ جان و شرف و مال و نیز حفظ دین و شریعت است، حال اگر حفظ امور یاد شده متوقف بر تفیه باشد، تفیه واجب خواهد بود و اگر تفیه نتیجه‌ای برخلاف غرض مذبور داشته باشد، حرام خواهد بود. این‌گونه موارد را به عنوان مستثنیات تفیه نام برده‌اند. در

این‌جا مناسب است سخن امام خمینی علیه السلام را در موارد حرمت تفیه یادآور شویم:

۱. در برخی از محرمات و واجباتی که در نظر شارع و متشرعه اهمیت ویژه‌ای دارند، تفیه جایز نیست، مانند ویران کردن کعبه معظمه و مشاهد مشرفه، رد کردن اسلام و قرآن و تفسیر آن به‌گونه‌ای که حقیقت دین تحریف گردد و مانند مذاهب الحادی معرفی شود.

۲. هرگاه تفیه کننده از موقعیت ویژه‌ای در میان مسلمانان برخوردار است که ارتکاب فعل حرامی یا ترک واجبی از روی تفیه موجب وهن مذهب و شکستن حرمت دین گردد، تفیه بر چنین فردی جایز نیست. شاید به همین جهت امام صادق علیه السلام فرموده: «در شرب خمر تفیه نخواهم کرد».

۳. هرگاه اصلی از اصول اسلام یا یکی از ضروریات دین در معرض خطر باشد، تفیه در مورد آن جایز نیست، مانند این که حاکمان جائز تصمیم بگیرند که احکام مربوط به ارث یا طلاق یا نماز یا حج را تغییر دهند.^۳

۱. شرح المواقف، ج. ۸، ص. ۲۶۴؛ شرح المقاصد، ج. ۵، ص. ۵۰.

۲. ارشاد الطالبین، ص. ۳۰۳ و ۳۰۴.

۳. الرسائل، ص. ۱۷۷ و ۱۷۸.

سنّت و بدعت

۱. سنّت در لغت و اصطلاح

سنّت در لغت به معنای روش و سیره است و جمع آن سنّن می‌باشد، مانند: غرفه و غُرف. واژهٔ سنّت در قرآن کریم به خداوند و نیز به گذشتگان نسبت داده شده است، چنان‌که می‌فرماید: «سَنَةُ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِ وَلَنْ تَجِدْ لِسَنَةً اللَّهَ تَبَدِّيلًا»^۱ هم‌چنین می‌فرماید: «فَقَدْ مضَتْ سَنَةُ الْأَوَّلِينَ»^۲. مقصود از سنّت الهی، طریقهٔ حکمت و روش اطاعت او است. سنّت الهی در مورد بشر این بوده است که پیوسته آنان را بیافریند و قرنی را پس از قرنی و امتی را بعد از امتی پدید آورد و با فرستادن پیامبران الهی و ارزال کتب و شرایع آسمانی طریقهٔ اطاعت و بندگی را به آنان بیاموزد و بدین‌وسیله آنان را مورد امتحان و آزمایش قرار دهد، تا آنان بتوانند براساس اختیار و انتخاب و در سایهٔ ایمان و عمل صالح به کمال مطلوب دست یابند. اما سنّت امّت‌ها این بوده است که (جز عده‌ای) پیامبران الهی را تکذیب کنند و راه معصیت و طغیان را برگزینند و خود را مستوجب سنّت مجازات الهی نمایند، که نتیجه‌اش هلاکت و نابودی آنان بوده است؛^۳ چنان‌که می‌فرماید:

۱. فتح، آیه ۲۳.

۲. انفال، آیه ۳۸.

۳. المیزان، ج ۱۵، ص ۳۴.

﴿وَمَا مُنْعِنَ النَّاسُ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهَدِيٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبِّهِمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهِمْ سَنَةُ الْأُولَائِنِ﴾^۱. نیز می‌فرماید:

﴿سَنَةُ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادَةٍ وَخَسِرَ هَنالِكَ الْكَافِرُونَ﴾^۲.

در احادیث پیشوایان معمصوم علیہ السلام سنت در دو معنا به کار رفته است:

الف) آن‌چه پیامبر اکرم علیہ السلام (به علاوه قرآن) از جانب خداوند آورده است تا بیانگر راه و روش زندگی بشر باشد. سنت در این کاربرد معنای گسترهای دارد و همه احکام دینی، اعم از احکام تکلیفی و وضعی، را شامل می‌شود.

ب) سنت به معنای مستحب و مندوب است. معمولاً در مواردی که کلمه سنت با کتاب ذکر شده، مقصود سنت به معنای اول است. از امام صادق علیہ السلام روایت شده که فرمود: «ما من شيء إلا و فيه كتاب أو سنة».^۳ از امیر المؤمنان علیہ السلام نیز روایت شده که فرمود: «من أخذ دينه من افواه الرجال أزالته الرجال و من أخذ دينه من الكتاب والسنة زالت العجائب ولم ينزل»^۴.

در روایاتی که سنت و بدعت با یک‌دیگر ذکر شده، سنت به همین معناست. سنت به معنای دوم نیز در روایات کاربرد فراوان دارد. در اینجا به ذکر دو نمونه بسنده می‌کنیم:

۱. السواك هو من السنة و مطهرة للقم.^۵

۲. من السنة أن تصلي على محمد و أهل بيته في كل جمعة ألف مرة.^۶

سنت در اصطلاح فقهاء عبارت است از: قول یا فعل یا تقریر معمصوم. همه مسلمانان به عصمت پیامبر اکرم علیہ السلام عقیده دارند. بدین جهت قول، فعل و تقریر او را سنت می‌دانند. از آن‌جا که شیعه به عصمت اهل بیت علیہ السلام اعتقاد دارد، قول، فعل و تقریر آنان نیز داخل در سنت خواهد بود.

۱. کهف، آیه ۵۵.

۲. غافر، آیه ۸۵.

۳. اصول کافی، ج ۱، کتاب فضل العلم، باب الرد الى الكتاب والسنة: حدیث ۴.

۴. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۹۵.

۵. همان، ج ۱، ص ۳۴۷ (حدیث خلاصه شده است).

۶. همان، ج ۵، ص ۷۲.

راه اثبات
علم می‌کند
فرایینی هم
اگر با قراین
دارد که ناقا

۲. بدعت
بدعت در
می‌شود که
بی‌سابقه ام
خداآوند ج
است. لفظ

به کار می‌ر
کنت بدعا
واژه
آن انجام
فرموده: «ا
یا بدعت
«أَظْهَرَهُ
شريعت ه
بدعت های
و در
این که به

۱. مفردات
۲. نهج الب
۳. همان،
۴. همان،

راه اثبات سنت نقل است که دو گونه می‌باشد: متواتر و غیر متواتر. نقل متواتر افاده علم می‌کند و در اعتبار آن تردیدی نیست و نقل غیر متواتر نیز دو گونه است، گاهی با قرایینی همراه است که مفید علم است، در این صورت نیز در حجیت آن سخن نیست، اما اگر با قرایین مفید علم همراه نباشد و تنها مفید ظن باشد، در صورتی اعتبار و حجیت دارد که ناقل آن عادل یا ثقه باشد. تفصیل این مباحث در علم اصول بیان شده است.

۲. بدعت در لغت و اصطلاح

بدعت در لغت به معنای کار نو و بی‌سابقه است و معمولاً به کار بی‌سابقه‌ای گفته می‌شود که بیانگر نوعی حسن و کمال در فاعل باشد. بدیع به معنای کار یا چیزی نو و بی‌سابقه است. این واژه هرگاه در مورد خداوند به کار رود به معنای این است که خداوند جهان را بدون استفاده از ابزار و بدون ماده پیشین و بدون الگوبرداری، آفریده است. لفظ بدیع گاهی به معنای اسم فاعل (مبیع) و گاهی در معنی اسم مفعول (مبیع) به کار می‌رود. واژه بدع نیز در دو معنای یاد شده به کار می‌رود. در آیه کریمة «**قُلْ مَا كُنْتَ بِدُعَا مِنَ الرَّسُلِ**» هر دو معنا احتمال داده شده است.^۱

واژه بدع در روایات غالباً در مقابل شریعت و سنت به کار رفته است و مقصود از آن انجام کاری است که برخلاف شریعت اسلام و سنت نبوی باشد. امام علی علیه السلام فرموده: «انما الناس رجالان متبع شرعاً و مبتدع بداعاً؛ افراد دو گونه‌اند: یا پیرو شریعتند، یا بدعیت گذار در دین». در جای دیگر در مورد نبوت پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرموده: «أَظَهَرَ بِالشَّرَائِعِ الْمَجْعُولَةِ وَ أَقْمَعَ بِالْبَدْعِ الْمَدْحُولَةِ»^۲ خداوند به واسطه پیامبر ﷺ شریعت‌هایی که مقرر شده بود و مردم از آنها آگاهی نداشتند، را آشکار ساخت و بدعیت‌هایی را که اهل بدعیت در ادیان پیشین وارد کرده بودند، را ریشه‌کن ساخت. و در جای دیگر فرموده: «مَا احْدَثَ بَدْعَةَ الْأَتْرَكَ بَهَا سَنَةٌ؟ بَدْعَتِي حَادَثَ نَشَدَ مَغْرِبَةً»^۳ این که به سبب آن سنتی ترك گردید.

۱. مفردات راغب، کلمه بداع.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶.

۳. همان، خطبه ۱۶۱.

۴. همان، خطبه ۱۴۵.

۳. حرمت بد
بدعت به معن
و از گناهان
آن دلالت می
به اذن و مشب
يهود را نکرده
می کردند و آ
من دون الله
آنها را پرست
می کردند و
پرستش آنان
در روایا
دوزخ و عذا
است: «کل با
امام علی
که خداوند
و به بدعت
الخلائق الى
بکلام بدعة
خود مؤاخذه
می کشد: «-

فقها و محدثان بدعت را به گونه‌های مختلف تعریف کرده‌اند که نمونه‌هایی را
یادآور می‌شویم:

۱. البدعة، ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه، أما ما كان له أصل من الشرع
يدل عليه، فليس ببدعة شرعاً وإن كان بدعة لغة^۱.

۲. «ما أحدث و ليس له أصل في الشرع و ما كان له أصل يدل عليه الشرع
فليس ببدعة»^۲.

۳. «البدعة زيادة في الدين، اونقصان منه من استاد الى الدين»^۳.

۴. «البدعة، الحديث في الدين و ما ليس له أصل في كتاب ولا سنة»^۴.

۵. «البدعة في الشرع ما حديث بعد الرسول ولم يرد فيه نص على الخصوص ولا يكون
داخلاً في بعض العمومات، أو ورد نهي عنه خصوصاً أو عموماً»^۵.

مفهوم تعاریف یاد شده این است که بدعت در اصطلاح علمای حدیث و فقهه این
است که حکمی به دین افزوده و یا از آن کاسته شود. به عبارت دیگر: حکمی که در
عصر پیامبر ﷺ سابقه نداشته است، به عنوان حکم دین داخل در دین گردد، بدون
این که مستندی از کتاب یا سنت داشته باشد، خواه مستند آن نص باشد یا ظاهر، دلیل
آن خاص باشد یا عام.

بنابراین هرگاه قول یا فعلی که سابقه نداشته، با استناد به دلیلی از کتاب یا سنت
اظهار گردد، بدعت نخواهد بود، هرچند ممکن است در استنباط آن حکم از کتاب و
سنت خطای رخ داده باشد، زیرا خطای در اجتهاد مورد مواجهه واقع نمی‌شود.
از آنجا که احکام قطعی عقل نیز مورد تأیید قرآن و روایات قرار گرفته و عقل هم
از منابع احکام شرعی است، هرگاه حکم جدیدی با استناد به دلیل عقلی قطعی به
عنوان حکم دینی اظهار شود، بدعت به شمار نمی‌رود.

۱. ابن رجب الحنبلی، جامع العلوم و الحكم، ص ۱۶۰. به نقل از کتاب البدعة، آیة الله سبحانی، ص ۲۵.

۲. ابن حجر العسقلانی، فتح الباری، ج ۱۷، ص ۹. به نقل از کتاب البدعة، ص ۲۵.

۳. الشریف المرتضی، الرسائل، ج ۲، ص ۲۶۴.

۴. الطریحی، مجمع البحرين، ج ۱، کلمه بدع.

۵. بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۲۰۳ و ۲۰۲.

۳. حرمت بدعت

سنت و بدعت ۲۷۹

بدعت به معنایی که گذشت، (افروden چیزی بر دین، یا کاستن از آن)، حرام است و از گناهان کبیره به شمار می‌رود. عقل، کتاب، سنت و اجماع مسلمانان بر حرمت آن دلالت می‌کنند. به حکم عقل، تشریع، مخصوص شارع (خداؤند) است و جز به اذن و مشیت خداوند کسی حق ندارد در حوزهٔ تشریع تصرف کند. قرآن کریم یهود را نکوهش می‌کند که چرا از علمای دین خود بی‌چون و چرا اطاعت می‌کردند و آنان را ارباب خویش برگزیده بودند: «اتخذوا احجارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله^۱». علمای یهود مردم را به عبادت خود دعوت نمی‌کردند و مردم نیز آنها را پرستش نمی‌کردند، لیکن حرام خداوند را حلال، حلال الهی را حرام می‌کردند و مردم نیز از آنان اطاعت می‌نمودند. این گونه اطاعت، در حقیقت پرستش آنان بود^۲.

در روایات، بدعت با شدت تمام مردود شناخته شده و به عنوان عملی که وعید دوزخ و عذاب الهی را به دنبال دارد به شمار آمده است. در حدیث نبوی معروف آمده است: «کل بدعة ضلالة و کل ضلالة في النار».^۳

امام علی طیب‌الله اهل بدعت را جزء مبغوض‌ترین افراد نزد خداوند دانسته است که خداوند آنان را به خودشان واگذار کرده است، آنان از راه راست منحرف شده و به بدعت‌گذاری در دین و دعوت مردم به ضلالت دل بسته‌اند. «إن أبغض الخلاق إلى الله رجالن: رجل وكله الله إلى نفسه فهو، جائز عن قصد السبيل، مشغوف بكلام بدعة و دعاء ضلالة...». چنین فردی، گذشته از این‌که نسبت به اعمال بد خود مؤاخذه می‌شود، بار گناهان کسانی را که گمراه می‌سازد نیز بر دوش می‌کشد: «حمل خطايا غيره، رهن بخطيئته».^۴

۱. توبه، آیه ۳۱.

۲. اصول کافی، ج ۲، کتاب الایمان و الکفر، باب الشرک، حدیث ۳؛ تفسیر طبری، ج ۱۰، ص ۸۰ و ۸۱.

۳. همان، ج ۱، کتاب فضل العلم، باب البدع، حدیث ۱۲؛ ابن اثیر، جامع الأصول، ج ۵، حدیث ۳۹۷۴.

۴. نهج البلاغة، خطبة ۱۷.

۲. در حد
بعدی ظاهرها
۳. امام ص
مصاحبت و م
۴. در حد
بدعة فاکنفهرو
در هم کشید
۵. از پیام
علم، فمن لم
واجب است
۶. بدعت >
از بحث
شرعی آن ح
است. با این
ابن اثیر
برخلاف ح
آن چه خداو
مثل این که
داخل در ع
وی س
عمرین خططا
۱. همان، ج ۲.
۲. همان، حدیث
۳. ابن اثیر، ج ۴.
۴. اصول کافو
۵. تراویح نام
چهار رکع
- ۴. بدعت و ضلالت**
به همان اندازه که احکام الهی نقش سازنده و تربیتی دارند، بدعت در نقطه مقابل، نقش تخریبی و گمراه‌کنندگی دارد. چه بسیار فتنه‌ها و آشوب‌هایی که در طول تاریخ در اثر بدعت‌گذاری در دین رخ داده است. گاهی به دنبال رأی بدعت‌آمیز فردی که در کسوت عالم دینی قرار داشته، خون‌های پاک و بی‌گناهی بر زمین ریخته شده است؛ کسانی چون شریح قاضی به طمع مال و مقام دنیوی دست به دین فروشی زده و با آرای بدعت‌آمیز خود فجایع هولناکی چون واقعه خونین کربلا را دامن زده‌اند. بدین جهت امام علی علیه السلام بدعت را ریشه فتنه‌ها دانسته و فرموده:
«انما بده وقوع الفتنه و أهواه تتبع و أحكام تتبدع، يخالف فيها كتاب الله و يتولى عليها رجال رجالاً على غير دين الله»^۱ جز این نیست که آغاز وقوع فتنه‌ها احکامی است که بدعت گذاشته می‌شود و هواهای نفسانی (یا قوانین بی اساسی) است که پیروی می‌شود. با کتاب خدا مخالفت می‌شود و براساس چنین احکام بدعت‌آمیزی، برخی به حکومت و ولایت غیر دینی دست می‌یابند.
- ۵. مقابله با بدعت**
بدعت از گناهانی است که در حیات اجتماعی نمایان می‌شود و جامعه را به انحراف و ضلالت و فساد می‌کشاند. از این‌رو همه مسلمانان به عنوان نهی از منکر باید با بدعت‌گذاران برخورد کنند. از سوی دیگر، بدعت‌گذاری در دین جنبه علمی و تئوریک دارد، بدین جهت علمای دین در مقابله با بدعت وظیفة ویژه و سنگینی دارند. این دو مطلب در روایات مورد توجه و تأکید قرار گرفته است.
۱. رسول اکرم علیه السلام فرمود: «مَنْ أَتَىٰ ذَا بَدْعَةً فَعَظِمَهُ فَإِنَّمَا يُسْعَىٰ فِي هَدْمِ الْإِسْلَامِ»^۲
هر کسی بدعت‌گذاری را گرامی بدارد، در از بین بردن اسلام کوشیده است.
-
۱. همان، خطبة ۵۰.
۲. اصول کافی، ج ۱؛ کتاب فضل العلم، باب البدع، حدیث ۳.

۲. در حدیث دیگری از آن حضرت آمده است: «اذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم»؛ هرگاه اهل شبهه و بدعت را دیدید، از آنان تبری بجویید.

۳. امام صادق علیه السلام نیز فرمود: «لا تصحروا اهل البدع و لا تجالسوهم»؛ با اهل بدعت مصاحب و مجالست نکنید.

۴. در حدیث دیگری از پیامبر اکرم ﷺ روایت شده که فرمود: «اذا رأيتم صاحب بدعة فاكفهروا في وجهه، فان الله ليبغض كل مبتدع»؛ هرگاه بدعت‌گذاری را دیدید، روی در هم کشید و با درشتی با او برخورد کنید، زیرا بدعت‌گذاران مبغوض خداوندند.

۵. از پیامبر اکرم ﷺ روایت شده که فرمود: «اذا ظهرت البدع في امتی فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعله لعنة الله»؛ هنگامی که بدعت‌ها در امت من آشکار شد، بر عالم واجب است که علم خود را آشکار سازد. کسی که چنین نکند لعنت خدا بر او باد.

۶. بدعت حسن و قبیح از نظر اهل سنت

از بحث‌های قبل روشن شد که بدعت در اصطلاح شرع ملازم با قبح است و حکم شرعی آن حرمت است، بنابراین، تقسیم بدعت اصطلاحی به حسن و قبیح نادرست است. با این حال، اهل سنت، بدعت مصطلح را به دو قسم حسن و قبیح تقسیم کرده‌اند. ابن اثیر می‌گوید: بدعت بر دو قسم است: بدعت هدایت و بدعت ضلالت. آن‌چه برخلاف حکم خدا و پیامبر ﷺ باشد، مذموم و مردود است و آن‌چه داخل در عموم آن‌چه خداوند یا رسولش آن را پسندیده و به آن امر کرده‌اند، ممدوح و مقبول است. مثل این که نوعی جدید از خود و سخا یا کار پسندیده‌ای را انجام دهد، چنین کاری داخل در عموم «من سَنْ سَنَةَ حَسَنَةٍ كَانَ لِهِ أَجْرٌ هُوَ أَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا» می‌باشد. وی سپس مثال دیگری را یادآور شده و گفته: «از این قسم است سخن عمرین خطاب که در مورد نماز تراویح^۵ که به جماعت انجام می‌شد، گفت: «نعمت

۱. همان، ج ۲، ص ۲۷۸، باب مجالسة اهل المعاصی، حدیث ^۴.

۲. همان، حدیث ^۳.

۳. ابن اثیر، جامع الاصول، ج ۹، ص ۵۶۶.

۴. اصول کافی، ج ۱، کتاب فضل العلم، باب البدع، حدیث ^۲.

۵. تراویح نام نوافل شب‌های ماه رمضان است که اهل سنت به جماعت به جای می‌آورند، از آنجا که پس از هر چهار رکعت استراحت می‌کردند آن را تراویح گویند. لسان العرب، ج ۲، کلمه روح.

اما حدیث اول راشدین را مطرح چگونه ممکن است امر کرده باشد. اگر باید از روش امام ثانیاً سنت داد اصطلاح خاص آن، آن‌چه را آن‌چه به عنوان پس از کتاب از کتاب شرح مختصر «الأصول» سنت چنین گفت «السنة لغة؟» سپس در شفاهانها تطلق علی:

۷. تشخیص یکی از مراحل تاریخ اسلام ساخته‌اند، در از آنها مصادق

البدعة هذه». از آن‌جا که این عمل از جمله کارهای خیر و مشمول مدح بود، عمر آن را پسندید و آن را بدعت پسندیده نامید، اگرچه پیامبر ﷺ آن را به عنوان یک سنت قرار نداده بود، بلکه خود، چند شب آن را به جا آورد و سپس ترك نمود و نیز مردم را برای بهجای آوردن آن به جماعت گرد نیاورد و در زمان ابوبکر نیز نبود، ولی عمر مردم را برای بهجای آوردن آن به جماعت گرد آورد و آنان را براین کار تشویق نمود.

بدین جهت آن را بدعت نامید.»

ابن اثیر، سپس در صدد برآمده تا بدعت مزبور را از مصاديق سنت قرار دهد، لذا می‌گوید: این کار در حقیقت سنت است، زیرا پیامبر ﷺ فرموده: «عليکم بستی و سنة الخلفاء الراشدین من بعدي» و نیز فرموده: «و اقتدوا بالذین من بعدي أبي بكر و عمر».^۱

نقد و بررسی:

تقسیم بدعت مصطلح در شرع به حسن و قبیح و مشروع و نامشروع، نادرست است، زیرا بدعت در اصطلاح شرع معنایی جز ابداع حکمی که بدون مبنای شرعی است ندارد، چنین فعلی، حرام و مبغوض شارع است، چنان‌که ادله آن را یادآور شدیم و ابن اثیر و دیگر علمای اهل سنت این مطلب را پذیرفته‌اند که پیامبر اکرم ﷺ انجام نماز تراویح را به جماعت به عنوان عملی مستحب قرار نداده و بلکه از آن نهی کرده است.^۲ در این صورت چگونه می‌توان آن را بدعت مستحسن یا سنت نامید؟!

دو حدیثی که ابن اثیر برای اثبات سنت بودن اقامه نماز تراویح به جماعت به دستور عمر، آورده است - با فرض درستی آن دو از نظر سند - مدعای او را اثبات نمی‌کنند، چون حدیث دوم، مفادی جز اقتدا به ابوبکر و عمر ندارد. اگرچه اطلاق آن هر موردی را شامل می‌شود، ولی حدیث «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» اطلاق آن را مقید می‌سازد و چون اقامه نماز تراویح به جماعت برخلاف سنت پیامبر است، معصیت خالق به شمار می‌رود و نمی‌توان عمل عمر را مستند آن قرار داد.

۱. ابن اثیر، النهاية، ج ۱، ص ۷۹.

۲. ر.ک: آیة الله سبحانی، البدعة، ص ۱۷۴ - ۱۹۸.

اما حدیث اول، اولاً: اختصاص به خلیفه اول و دوم ندارد، بلکه سنت خلفای راشدین را مطرح کرده و روشن است که علی علیہ السلام آن را بدعت دانسته است. حال چگونه ممکن است پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله و سلم مردم را به پیروی از دو سنت متضاد و متعارض امر کرده باشد. اگر به قاعدة ناسخ بودن حکم لاحق نسبت به حکم سابق عمل کنیم، باید از روش امام علی علیہ السلام پیروی کنیم و اقامه نماز تروایح به جماعت را بدعت بدانیم.

ثانیاً: سنت در اصطلاح علمای اهل سنت دو کاربرد دارد: خاص و عام.

اصطلاح خاص آن عبارت است از قول یا فعل و تقریر پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله و سلم و اصطلاح عام آن، آن‌چه را از پیامبر صلوات الله علیه و آله و سلم یا صحابه یا تابعین نقل می‌شود را شامل می‌شود.

آن‌چه به عنوان مصدر احکام شرعی به شمار می‌رود، معنای خاص سنت است که پس از کتاب از اصول و منابع شریعت به شمار می‌رود؛ چنان‌که نجم الدین طوفی^۱ در کتاب شرح مختصر الروضه آن‌جا که اصول و منابع احکام اسلامی را نام برده گفته است:

«الأصول: الكتاب والسنة والاجماع واستصحاب النفي الاصلي» آن‌گاه در تعریف

سنت چنین گفته است:

«السنة لغة؛ الطريقة، شرعاً واصطلاحاً، ما نقل عن رسول الله صلوات الله علیه و آله و سلم قوله، او فعل، او اقراراً.»
سپس در شرح گفته: «و قوله شرعاً اصطلاحاً» احتراز من السنة في العرف الشرعي العام، فانها تطلق على ما هو أعم مما ذكرناه و هو المنقول عن النبي صلوات الله علیه و آله و سلم واصحابه والتبعين.^۲

۷. تشخیص بدعت

یکی از مسائل مهم در بحث بدعت، تشخیص مصاديق و موارد آن است، زیرا در طول تاریخ اسلام، پیروان مذاهب اسلامی یک‌دیگر را به بدعت‌گذاری در دین متهم ساخته‌اند، در حالی که با توجه به حقیقت و مؤلفه‌های بدعت روشن می‌شود که بسیاری از آنها مصدق بدعت نمی‌باشد و اگر آن عقاید و آرا بر خطای هم باشند نمی‌توان آنها را

۱. نجم الدین الطوفی (۶۵۷ - ۷۱۶ ه) از فقهای بزرگ حنبلی است. کتاب مختصر الروضه، برگزیده‌ای از کتاب روضه الناظر ابن قدامه مقدسی حنبلی که از کتب معتبر اصول فقه بر مبنای مذهب حنبلی است. نجم الدین طوفی آن را تلخیص و شرح کرده است.

۲. شرح مختصر الروضه، ج ۲، ص ۶۰ - ۶۳.

به نظر آنان ب
و حرام است. نمی
و بعد از اذان و
صلوات بر پیامبر
رمضان، برگزاری
و مدایح با صدای
با صدای بلند به
به گفته مؤلف
پیامبر ﷺ در ش
وی دستور
صلوات می‌فرست
با ملاک و
شده بدعت نیس
ذکرها مستحب
آری، اگر
بدعت خواهد
همراه با اذان ک
مناسب تر است
مستحبی مناسب
بدعت نخواهد
تشکیل مج
تشکیل مراسم
پیامبر و خاندان
پسندیده و ماما
۱. خلاصه الکلام

بدعت در دین نامید؛ زیرا بدعت آن است که رأی و حکمی به دین نسبت داده شود و دلیل و مستند دینی، اعم از کتاب و سنت و عقل و نص و ظاهر، یا عام و خاص و مطلق و مقید، نداشته باشد. اما اگر صاحب آن رأی و حکم به یکی از مدارک و منابع یاد شده استناد کند، هرچند از نظر دیگران بر خطاب باشد، نمی‌توان رأی و حکم او را بدعت و او را بدعت‌گذار در دین دانست.

در کتب ملل و نحل از نظریه قدریه و مفهومه در باب قدر و اختیار انسان به عنوان بدعت^۱ در دین یاد شده است.

این نام سبب شد تا حکام اموی که با قدریه نزاع سیاسی داشتند، آنان را به نام بدعت‌گذار در دین به قتل برسانند. با آن که نظریه قدریه - اگرچه اشتباه است - از مصاديق بدعت در دین به شمار نمی‌رود، زیرا طرفداران آن به ظواهر قرآن و حکم عقل استدلال می‌کردند؛ هرچند در استدلال خود راه خطاب را می‌پیمودند. بدین جهت در روایات اهل بیت علیہ السلام از آنان به عنوان افرادی مسکین (در عقیده و استدلال) یاد شده است، نه بدعت‌گذار در دین.^۲

ابن خلدون نظریه نقی صفات زاید بر ذات و کلام نفسی را از خداوند و اعتقاد به حسن و قبح عقلی و منصوص بودن امامت را بدعت در دین دانسته و معترله و شیعه را به دلیل عقاید مزبور، بدعت‌گذار معرفی کرده است.

از ابوالحسن اشعری به عنوان فردی که برای مبارزه با این عقاید بدعت‌آمیز قیام کرد، نام برده است.^۳ در حالی که طرفداران عقاید یاد شده به آیات قرآن و روایات و حکم عقل استدلال کرده‌اند. حال اگر از دیدگاه ابن خلدون، دلایل آنان نادرست است، مجوز بدعت‌گذار دانستن آنان نخواهد بود.

و هابیان در نسبت دادن بدعت و بدعت‌گذاری به دیگر مسلمانان، گوی سبقت را از دیگران ربوه‌اند.

۱. شهرستانی گفته است: «حدثت في آخر أيام الصحابة بدعة معبد الجنبي و غيلان الدمشقي، و يونس الاسواري في القول بالقدر و انكار اضافة الخير و الشر الى القدر، و نسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال...». الملل والنحل، ج ۱، ص ۳۰.

۲. «مساكين القدرة ارادوا أن يصفوا الله عز و جل بعده فأخرجوه من قدرته و سلطانه». بحار الانوار، ج ۵، ص ۵۴.

۳. مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۴ و ۴۶۵.

به نظر آنان بسیاری از کارهایی که در سه قرن نخست هجری سابقه نداشته، بدعت و حرام است. نمونه‌هایی از این امور عبارتند از: گفتن ذکرها مستحبی در ماذنه‌ها قبل و بعد از اذان و ما بین اذان و اقامه، خواندن قرآن با صدای بلند در مناره‌ها، فرستادن صلوات بر پیامبر اکرم ﷺ پس از اذان و در شب‌های جمعه، یا در شب‌های ماه رمضان، برگزاری مجالس جشن و سرور به مناسبت میلاد پیامبر ﷺ و خواندن قصاید و مدائح با صدای بلند و به صورت دسته جمعی و گفتن اذکار مستحبی مانند «الله الاعلام» با صدای بلند به هنگام تشییع جنازه.

به گفته مؤلف خلاصه الكلام^۱، محمد بن عبدالوهاب از فرستادن صلوات بر پیامبر ﷺ در شب‌های جمعه و از گفتن آن با صدای بلند بر مناره‌ها نهی می‌کرد.

وی دستور قتل مؤذن نایبنایی را که از صالحان بود و پس از اذان بر پیامبر ﷺ صلوات می‌فرستاد سو به نهی او از این کار بی‌اعتباً نمود. صادر کرد.

با ملاک و معیاری که در بحث از حقیقت بدعت بیان گردید، هیچ‌یک از امور یاد شده بدعت نیست، زیرا همه آنها داخل در عنوانین کلی مستحبات شرعی است. گفتن ذکرها مستحبی به‌طور مطلق در هر مکان و زمانی پسندیده است.

آری، اگر کسی این کار را به عنوان این که به‌طور خاص وارد شده انجام دهد، بدعت خواهد بود. اما اگر چنین نیتی نداشته باشد، بلکه غرض او این است که همراه با اذان که مورد عنایت و اهتمام شارع مقدس است، گفتن چنین اذکاری مناسب‌تر است و یا در شب جمعه به دلیل احترام ویژه‌ای که دارد، گفتن ذکرها مستحبی مناسب بیشتری دارد و این مطلب را به شرع نسبت نمی‌دهد به‌هیچ وجه بدعت نخواهد بود.

تشکیل مجالس شادمانی و جشن در موالید پیامبر ﷺ و اهل‌بیت پیامبر ﷺ و نیز تشکیل مراسم عزاداری برای خاندان رسالت نیز داخل در عنوان کلی تکریم و تعظیم پیامبر و خاندان وحی و اظهار محبت و مودت نسبت به آنان است که از نظر شرع پسندیده و ممدوح است. قرآن کریم در مورد مودت اهل‌بیت پیامبر ﷺ می‌فرماید:

۱. خلاصه الكلام فی امراء البلد الحرام، شیخ احمد بن زین دحلان، ص ۲۲. ر.ک: کشف الارتباط، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.

﴿فَلَا أُسْتَلِكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمُوْدَةُ فِي الْقَرْبَى﴾^۱ پیامبر اکرم ﷺ نیز فرموده: «لا یؤمن أحد کم حتی أكون أحب اليه من ماله و أهله و الناس اجمعین».^۲ پیامبر اکرم ﷺ نه تنها زنان انصار را بروگواری بر شهیدانشان منع نکرد، بلکه از این که بر حمزه سید الشهداء سوگواری نمی‌شود اظهار ناخرسنده نمود و فرمود: «ولکن حمزه لا بوکی له». این سخن پیامبر ﷺ انصار را بر آن داشت تا برای حمزه مجلس سوگواری تشکیل دهنند. پیامبر ﷺ نیز عمل آنان را ستود و برایشان دعا کرد.^۳

آری، بر هر مسلمانی لازم است که در تشکیل مراسم جشن و شادی و سوگواری و عزا برای پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت آن حضرت و نیز برگزاری مراسم فواتح و مانند آن برای اموات، از محترمات الهی اجتناب کنند. این مطلب به انجام مستحبات نیز اختصاص ندارد و رعایت آن در همه امور لازم است.

پیامبر اکرم
التسلیم.^۴ ه
وضو
دراینجا
و سنی وج
باید اعضای
شرطی را
شستن آنها
کافی نمی
باشد

۱. آیه و
اکنون لاز
﴿بِإِيمَانٍ

۱. شوری، آیه ۲۲۳.
۲. جامع الأصول، ج ۱، ص ۲۳۸.
۳. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۹۹.

۱. وسائل
۲. همان
۳. همان

ومن
نها
مهدرا
ین
ند.

ی و
لند
نیز

۳

کیفیت و ضو

وضو یکی از عبادت‌های اسلامی است که در عین استحباب، مقدمهٔ برخی از عبادات دیگر –مانند نماز– نیز به شمار می‌رود. امام باقر علیه السلام فرموده: «الاصلوة الابظهور»^۱ پیامبر اکرم علیه السلام نیز فرمود: «افتتاح الصلاة، الوضوء و تحريمها، التكبير و تحليلها، التسلیم».^۲ همین حدیث از علی علیه السلام نیز روایت شده است.^۳

وضو احکام فقهی بسیاری دارد که در کتب فقهی به تفصیل بیان شده است. آنچه در اینجا مورد بحث واقع می‌شود کیفیت وضو و اختلافی است که در این باره میان شیعه و سنت وجود دارد. دو مورد شاخص این اختلاف عبارت است از این که از نظر شیعه باید اعضای وضو (صورت و دست‌ها) از بالا به پایین شسته شود؛ ولی اهل سنت چنین شرطی را لازم نمی‌دانند. دیگر این که شیعه معتقد است که پاها باید مسح شوند و شستن آنها درست نیست، ولی اهل سنت شستن سر و پاها را لازم دانسته و مسح آنها را کافی نمی‌دانند.

۱. آیه وضو

اکنون لازم است آیه وضو را بررسی کنیم تا مستند قول شیعه در این باره روشن شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قَمْتُمُ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسِحُوا

۱. وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الوضوء، باب اول، حدیث اول، ص ۲۵۶.

۲. همان، حدیث ۴.

۳. همان، حدیث ۷.

برؤوسکم و أرجلكم الى الكعبين^۱؛ ای مؤمنان هرگاه خواستید نماز بخوانید صورت و دست‌های خود را تا آرنج بشویید و سر و پاهایتان تا قوزک را مسح کنید.
از آیه کریمه به‌دست می‌آید که وضو از دو فعل غَسْل (شستن) و مسح تشکیل می‌شود. اختلاف میان شیعه و سنی این است که صورت و دست‌ها را چگونه باید شست؟ آیا لازم است که آنها را از بالا به پایین شست، یا به‌هر طریق که شسته شود صحیح است؟ دیگر این که آیا پاهای را باید شست یا مسح کرد؟

۲. کیفیت شستن صورت و دست‌ها

قول مشهور فقهای امامیه این است که صورت و دست‌ها باید از بالا به پایین شسته شود.^۲ این مطلب اگرچه در آیه وضو بیان نشده، ولی احادیثی که از ائمه‌طahرین علیهم السلام در مورد کیفیت وضو روایت شده است، بر آن دلالت می‌کند. از طرفی روش معمول در عرف نیز شستن اعضای بدن مانند دست و پا از بالا به پایین است. لفظ مطلق به فرد رایج و متعارف آن انصراف دارد. گذشته از این، در میان متقدمان شیعه جز سید مرتضی، نظر مخالفی نقل نشده است، چنان‌که از اصحاب ائمه علیهم السلام نیز خلافی در این‌باره نقل نگردیده است. با توجه به مجموع این دلایل و شواهد رأی مشهور و بلکه مسلم شیعه در این‌باره همان شستن صورت و دست‌ها از بالا به پایین است.^۳ نکته مهم در این‌جا این است که قید «الى المراقب» در جمله: «و ایدیکم الى المراقب» مربوط به مقدار شستن دست است، نه کیفیت شستن آن. توضیح این که کلمه «ید» به فاصله میان منگب تا سر انگشتان گفته می‌شود، ولی چون نکته مورد اهتمام در اعضای بدن، اغراض و مقاصدی است که از آنها حاصل می‌شود و در مورد دست مقاصد و اغراضی که از آن به‌دست می‌آید عمدتاً به مقدار آرنج به پایین به‌دست می‌آید، بلکه غالباً به مقدار میان مچ تا سر انگشتان و گاهی نیز به انگشتان حاصل می‌شود (مانند نوشتن) بدین جهت کلمه «ید» به

۱. مائده، آیه ۶؛ استخوان قوزک پا، و استخوان برآمده روی پا را کعب گویند.

۲. سید مرتضی از قدماً امامیه و ابن ادريس، شهید اول، صاحب معالم و شیخ بهایی و برخی دیگر شستن از پایین به بالا را نیز جایز دانسته‌اند. التتفییج، ج ۵، ص ۶۱.

۳. جهت بررسی دلایل قول مشهور، ر.ک: التتفییج، ج ۵، ص ۶۰ - ۶۸.

همه قسمت‌ها
جزء)، حاصل
مقدار مقصود
مقصود، مقدار
شستن قسمت
اما چگونه
به صورت مط
متعارف در
که پای بیمار
پیشوایان مع
دست‌ها باید
به نقل
و صحیح ا
وضو صحی
بالا و نیز ش
از این
و این مط
نه قید «غ
آرنج) را
موردن اتفا
۳. وجود
اجماع ش
این مطلقاً

همه قسمت‌ها و اجزای یاد شده اطلاق می‌شود. در نتیجه نوعی اشتراک، (اشتراک کل و جزء)، حاصل شده است که تعیین آن به قرینه نیاز دارد. بدین‌جهت کلمه «الى المرافق» مقدار مقصود از شستن دست را معین می‌کند. با توجه به روایات نیز روشن می‌شود که مقصود، مقدار آرنج به پایین است نه قسمت آرنج به بالا. همچنین به قرینه روایات، شستن قسمت کف دست و انگشتان نیز لازم است.

اما چگونگی شستن آن (از بالا به پایین یا بالعکس) بیان نشده است. لفظی که به صورت مطلق به کار می‌رود به فرد و مصدق طبیعی متعارف آن انصراف دارد، روش متعارف در شست و شوی بدن، شستن از بالا به پایین است، مثلاً پزشک دستور می‌دهد که پای بیمار را تا زانو بشویند، معمولاً پای او را از زانو به پایین می‌شویند. روایات پیشوایان مucchum^{علیله} همین صورت را لازم دانسته است. براین اساس، صورت و دست‌ها باید در وضو از بالا به پایین شست.

به نقل طبرسی در این‌که شستن صورت و دست‌ها از بالا به پایین در وضو مجزی و صحیح است، اختلافی نیست، چنان‌که در صحت شستن آرنج به اضافه بقیه دست در وضو صحیح است، بلکه اختلاف در این است که شستن دست‌ها و صورت از پایین به بالا و نیز شستن دست‌ها از پایین آرنج تا سرانگشتان درست است یا نه.^۱

از این‌جا به دست می‌آید که شستن از بالا به پایین از خود آیه استفاده می‌شود و این مطلب در گرو آن است که کلمه «الى» در «الى المرافق» قید «أيدي» باشد، نه قید «غَسْلٌ»، زیرا اگر قید غسل باشد، چگونگی غسل (از انگشتان به طرف آرنج) را بیان می‌کند. لازمه این فرض این است که شستن دست‌ها از بالا به پایین مورد اتفاق نباشد.^۲

۳. وجوب مسح پا

اجماع شیعه امامیه براین است که پاها را باید مسح کرد و شستن آنها مبطل وضو است. این مطلب علاوه بر این‌که در احادیث ائمه علیله^{علیله} وارد شده است، از ظاهر آیه کریمه

۱. مجمع البیان، ج ۲، ص ۱۶۴.

۲. المیزان، ج ۵، ص ۲۲۱.

دیگر: نسبت و عالم یا مقید گذشته از «رؤوسکم» ع حکم معطوف ۲. «أرجح» نیست، بلکه که لفظ خود این و ج نیست و ثان معطوف و عطف، عطف گذشت باشد، مانند کریمه چن علمای نج اصل این جایگزین ۳. «أ» علفتها اخشن نازم این گونه است، ز شده، ز

وضو نیز به روشنی به دست می‌آید، زیرا آیه کریمه نخست غسل دو عضو (صورت و دست‌ها) و سپس مسح دو عضو (سر و پاها) را بیان نموده است.

۱. «فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المراافق».
۲. «و امسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين».

در این جهت، فرقی میان دو قرائت نصب و جر در «أرجلکم» وجود ندارد؛ زیرا «أرجلکم» بر «رؤوسکم» عطف شده است.

اگر «أرجلکم» را مجرور بدانیم عطف بر لفظ «رؤوسکم» است و اگر منصوب بدانیم بر محل آن عطف شده است.

عده‌ای از صحابه و تابعان نیز طرفدار این نظریه بوده‌اند؛ از جمله: ابن عباس، انس بن مالک، ابوالعالیه، شعبی و عکرمه. برخی چون حسن بصری و ناصر الحق از پیشوایان زیدیه، نیز قائل به تخيیر میان غسل و مسح شده‌اند.^۱ ولی ائمه مذاهب أربعه اهل سنت و قول مشهور میان آنان وجوب غسل پاهاست و مسح آن دو را کافی نمی‌دانند. مستند آنان در این قول احادیثی است که در مجتمع روایی آنان وجود دارد. این احادیث ناظر به تفسیر آیه وضو نیست، بلکه بیانگر عمل پیامبر ﷺ و فتوای برخی از صحابه است که خود بر دو دسته‌اند: برخی مسح پاها را واجب می‌دانند و برخی غسل آنها را. در هر حال اکثریت اهل سنت طرفدار وجوب غسل می‌باشند. از آنجا که این نظریه با ظاهر آیه وضو سازگار نیست در توجیه آن وجوه مختلفی را بیان کرده‌اند:

۱. «أرجلکم» مجرور و عطف بر ظاهر «رؤوسکم» است، ولی مراد از مسح، غسل است.

نادرستی این قول روشن است، زیرا واژه غسل و مسح، هم در لغت و هم در شرع متفاوتند.

اگر احیاناً به صورت مجازی یکی از آن دو در دیگری استعمال شود، در فرضی که قرینه‌ای در کار نیست، چنین وجهی پذیرفته نخواهد بود. اما احادیث اهل سنت که در آنها غسل پاها آمده با احادیثی که مسح پاها را بیان کرده معارض است و ثانیاً این احادیث مفید علم نیست تا بتوان با آنها از ظاهر قرآن کریم دست برداشت. به عبارت،

۱. مجتمع البیان، ج ۲، ص ۱۶۴؛ تفسیر طبری، ج ۶، ص ۸۲ و ۸۳

دیگر: نسبت این روایات با ظاهر آیه کریمه تعارض است و از قبیل نسبت میان خاص و عام یا مقید و مطلق نیست، تا با استناد به آنها از عموم یا اطلاق آیه رفع ید شود.
گذشته از این، حکم معطوف و معطوف علیه واحد است، هرگاه «أَرْجَلُكُمْ» بر «رُؤُوسُكُمْ» عطف شود، با توجه به این که حکم معطوف علیه در اینجا مسح است، حکم معطوف هم مسح خواهد بود.

۲. «أَرْجَلُكُمْ» بر ظاهر «رُؤُوسُكُمْ» عطف شده و مجرور است، ولی حکم آن مسح نیست، بلکه غسل است و مجرور بودن آن از باب جوار است؛ مانند: «جَحْرٌ ضَبٌ خَرْبٌ» که لفظ خرب از صفات جحر است؛ اگرچه در لفظ وصف ضب و مجرور است.
این وجه نیز پذیرفته نیست، زیرا اولاً: بهنظر عطف بر جوار در قرآن کریم جایز نیست و ثانیاً: کسانی که آن را جایز دانسته‌اند، در مواردی است که حرف عطف میان معطوف و معطوف علیه وجود نداشته باشد. پس در آیه مذکور، بهدلیل وجود حرف عطف، عطف بالجوار روا نیست.

گذشته از این، عطف بالجوار در جایی جایز است که زمینه اشتباه وجود نداشته باشد، مانند مثال مزبور که صفت خرابی مربوط به جحر است نه ضب. ولی در آیه کریمه چنین نیست، زیرا مسح پاها مانند سر کاملاً امکان‌پذیر است. علاوه بر این اصولاً علمای نحو عطف بالجوار را به‌کلی انکار کرده‌اند و در مثل «جَحْرٌ ضَبٌ خَرْبٌ» گفته‌اند: اصل این عبارت «خرب جحر» بوده است، مضاف‌الیه حذف شده و ضمیر مجرور جایگزین آن گشته و ضمیر نیز در خرب مستتر گردیده است.

۳. «أَرْجَلُكُمْ» بر ظاهر «رُؤُوسُكُمْ» عطف گردیده و از قبیل قول شاعر است که گفته: «علفتها تبا و ماءاً بارداً» که در اصل «علفتها تبا و سقیتها ماءاً بارداً» بوده است. این قول از اخشن نقش شده است ...

لازم‌هاین وجه این است که در آیه، کلمه «اغسلوا» در تقدیر باشد، یعنی آیه در اصل این گونه است: «و امسحوا بر رؤوسکم و اغسلوا بأرجلکم»، این وجه از وجوده یاد شده ضعیفتر است، زیرا تقدیر در صورتی است که حمل کلام بر ظاهر آن درست نباشد، مانند شعر یاد شده، زیرا علف دادن، غیر از آب دادن است و در آیه کریمه چنین محدودی وجود ندارد.

۴. «أرجلکم» منصوب و عطف بر «أيديکم» است. در نتیجه حکم معطوف و معطوف عليه یکسان خواهد بود و آن غسل و شستن دست‌ها و پاهاست. لازمه این وجه است که میان معطوف و معطوف عليه، کلامی که بسیار ارتباط با آنهاست فاصله شود، زیرا در این صورت جمله «امسحوا برأوسکم» که بیگانه از معطوف و معطوف‌علیه است میان آن دو فاصله شده است. این گونه سخن گفتن در محاورات معمول بشر هم دیده نمی‌شود، تا چه رسید به کلام الهی که در اوج فصاحت و بلاغت است.^۱

پاسخ به اعتراضات:

برخی از علمای اهل سنت به نظریه شیعه - که با ظاهر کلام الهی مطابقت کامل دارد - اعتراضاتی وارد کرده‌اند که مناسب است به آنها پاسخ دهیم:

۱. در آیه کریمه لفظ کعبین به عنوان غایت أرجلکم ذکر شده است: ﴿وَأرجلکم إلی الکعبین﴾ و مراد از کعبین دو استخوان بر آمده در دو طرف هریک از پاهاست و از طرفی غایت، داخل در مغایست و این امر با مسح، حاصل نخواهد شد، بلکه با غسل و شستن پاهای حاصل می‌گردد.^۲

پاسخ این است که بر فرض پذیریم که مراد از کعبین همان است که در اشکال بیان شده، مسح آن دو نیز ممکن است؛ یعنی می‌توان روی پاهای را به گونه‌ای مسح کرد که دو برآمدگی در دو طرف هریک از پاهای هم مسح شود.

۲. علمای امامیه کعب را به برآمدگی روی پاهای تفسیر کرده‌اند. براین اساس در هریک از پاهای یک کعب بیش نیست، درحالی که در آیه به کعبین (ثنیه) تعبیر شده است. بنابر قول امامیه، مناسب بود به صورت جمع آورده و گفته شود: «إلی الکعب» چنان‌که در مورد دست گفته شده: «إلی المراقد».^۳

پاسخ این است: همان گونه که صیغه جمع مناسب است، صیغه ثثنیه نیز مناسب دارد. مقصود این است که هر فردی دو کعب دارد، چون دارای دو پا می‌باشد، اما این که

۱. مجمع البیان، ج ۲، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

۲. تفسیر المنبار، ج ۶، ج ۲۲۳ و ۲۲۴.

چرا در مورد
روشن نیست
شیواتر از
حال ا
علمای اما
حد مسح
از ۳
مراد، غسل
آن باشد،
بیشتر خو
پاسخ
زندگی و
بشر ممکن
برای وض
شده است
متشرعة
آلودگی
پیامبر اکر
اغراضی

۱. همان
۲. سید ش

چرا در مورد دست‌ها «مرافق» گفته شده و در مورد پاهای «کعبین»، وجه کامل آن بر ما روشن نیست. بدون شک از نظر تعبیر، واژه مرافق شیواتر از مرافقین و واژه کعبین شیواتر از کعب است، بهویژه آن‌که این دو در جمله پیوسته به کار رفته‌اند.

حال اگر کعب را به دو برآمدگی دو طرف پا هم معنا کنیم (چنان‌که برخی از علمای امامیه نیز آن‌را گفته‌اند) دلیل بر وجوب غسل و شستن پا نخواهد شد و فقط حد مسح را تغییر می‌دهد.

۳. از نظر عقل و با توجه به حکمت وضو که طهارت و پاکیزگی است، باید گفت: مراد، غسل پاهاست، نه مسح آنها، زیرا اگر بر فرض روی پاهای آلودگی و غبار و مانند آن باشد مسح روی آنها، نه تنها موجب نظافت و پاکیزگی نخواهد شد، آلودگی را بیشتر خواهد کرد.^۱

پاسخ: درست است که احکام شرعی مبنی بر مصالح و مفاسد واقعی و مؤثر در زندگی و سعادت و شقاوت بشر است، ولی شناخت آن حکمت‌ها به‌طور کامل برای بشر ممکن نیست؛ خصوصاً در مورد عبادات. گذشته از این در فقه شیعه که مسح پاهای برای وضو واجب دانسته شده، نه غسل آنها، به طهارت و پاکیزگی اعضای وضو تأکید شده است. بدین‌جهت قبل از گرفتن وضو باید اعضای وضو ظاهر و پاکیزه باشد. سیره متشرعة شیعه نیز براین اساس بوده است که قبل از وضو اعضای وضو را از هرگونه آلودگی پاک می‌نمایند و شاید این مطلب که در روایات اهل‌سنّت آمده است که پیامبر اکرم ﷺ هنگام وضو پاهای مبارک خود را می‌شسته، به‌دلیل پاکیزگی بیشتر و اغراضی از این قبیل بوده است، نه این‌که پاهای را به قصد وضو می‌شسته‌اند.^۲

۱. همان.

۲. سید شرف‌الدین عاملی، سبع مسائل فقهیه، ص ۸۲؛ آیة‌الله سیحانی، الاعتصام بالكتاب و السنّة، ص ۱۸ و ۱۹.

۴

سجده بر زمین

سجده یکی از برجسته‌ترین حالت خضوع و بندگی انسان است که جزء ارکان نماز نیز به شمار می‌رود. نمازگزار باید در هر رکعت دو سجده به‌جا آورد. این مطلب مورد اتفاق همهٔ مسلمانان است. اما در این‌که بر چه چیز می‌توان سجده کرد اختلاف است. شیعه امامیه معتقد است در حال اختیار سجده جز بر زمین و آن‌چه از زمین می‌روید به شرط این‌که خوردنی یا پوشیدنی نباشد، جایز نیست. اما اهل‌سنّت سجده بر اشیای دیگر مانند لباس و فرش را هم جایز می‌دانند.

مستند شیعه در این حکم، احادیثی است که از ائمه علیهم السلام روایت شده است. البته، سیره پیامبر اکرم ﷺ و صحابه نیز آن را تأیید می‌کند. هشام بن حکم می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم بر چه چیز می‌توان سجده کرد و بر چه چیز نمی‌توان سجده کرد؟ امام علیه السلام فرمود:

«السجود لا يجوز الا على الأرض أو على ما أنبت من الأرض الا ما أكل أو لبس؛ سجده جز بر زمین یا آن‌چه از زمین می‌روید، مگر آن‌چه خورده یا پوشیده می‌شود جایز نیست» هشام در مورد حکمت این حکم الهی پرسید. امام پاسخ داد:
«لأن السجود خضوع لله عز وجل فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل ويلبس، لأن أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون والمساجد في سجوده في عبادة الله عز وجل، فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبد أبناء الدنيا الذين اغتروا بها»^۱ سجده نشانه خضوع در

۱. وسائل الشيعة، ج ۳، ابواب ما یسجد عليه، باب ۱، حدیث ۱.

برابر خداوند است، پس سزاوار نیست که بر خوردنی یا پوشیدنی سجده نمود، زیرا دنیاپرستان بندۀ خوردنی‌ها و پوشیدنی‌هایند و سجده‌کننده در حال سجده، خداوند را پرستش می‌کند، پس سزاوار نیست که در حال سجده پیشانی خود را بر چیزی بگذارند که معبد اهل دنیا و دلبستگان به آن است».

عبدالوهاب شعرانی که از بزرگان فقیهان و عارفان اهل سنت است این نکته را دریافته و در این باره چنین گفته است: مقصود از سجده اظهار خضوع در برابر خداند است. بدین طریق که صورت خود که شریف‌ترین اعضای بدن است، چه با پیشانی و چه با بینی بر زمین بگذارد. این کار باعث می‌شود که حالت غرور و نخوت از انسان بیرون رود و در نتیجه شایستگی ورود به محضر ربوبی را پیدا کند. چنان‌که از پیامبر روایت شده که فرموده: «لایدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر». ^۱

در حدیث نبوی معروف آمده است: «جعلت لي الأرض مسجداً و طهوراً». ^۲

کلمه طهور که ناظر به تیمم است، بیانگر این است که مقصود از ارض، سنگ و خاک و مانند آن می‌باشد.

سیره مسلمانان در عصر رسول اکرم ﷺ سجده بر زمین بوده است. آنان بر زمین مسجد که از سنگ ریزه‌ها پوشانده شده بود سجده می‌کردند. حتی هنگامی که سنگ‌ریزه‌ها در اثر حرارت خورشید داغ می‌شد، سنگ‌ریزه‌ها را بر می‌داشتند و در دست خود می‌گرفتند تا خنک شود و نماز بر آن سجده کنند. چنان‌که از جابر بن عبد الله انصاری روایت شده که گفته است: من نماز ظهر را با پیامبر ﷺ به جای می‌آوردم و سنگ‌ریزه‌ها داغ بود. من مشتی از آنها بر می‌داشتم و از این دست به آن دست می‌کردم تا خنک شود، آن‌گاه بر آنها سجده می‌کردم. ^۳

شدت گرما، سنگ‌ریزه‌های کف مسجد را (که ظاهرآ مسقف نبوده) داغ می‌کرد، برخی از صحابه برای آن که کف دست‌ها و پیشانیشان را از داغی سنگ‌ریزه‌ها مصون

۱. الیاقیت و الجوادر فی عقائد الائکابر، ج ۱، ص ۱۵۴؛ نقل از کتاب الاعتصام بالكتاب و السنّة، ص ۷۴. عبدالوهاب شعرانی از علمای اهل سنت در قرن دهم هجری بوده است (۸۹۸ - ۹۷۳).

۲. صحيح بخاری، ج ۱، ص ۹۱؛ کتاب تیمم، حدیث ۲.

۳. مسند احمد، ج ۳، حدیث ۳۲۷، حدیث جابر.

دارند، گوش
ابن کار نهی
ولی پیامبر
همگی
سختی‌های
دریغ نمی‌و
علیه ما عتم
آن جایز بو
جامه‌هایشا
می‌آید که
احادیث
می‌کند. اگر
بودن آن نی
شرایطی بو
چنان‌که از
جهتیه من
در این
شده است
حاص
۱. در
۲. د
داده شد
۳. د

دارند، گوشه جامه‌ها را زیر دست‌ها و پیشانی خود می‌گذاشتند، پیامبر ﷺ آنان را از این کار نهی کرد، آنان از شدت گرما و دشواری سجده نزد پیامبر ﷺ شکوه نمودند، ولی پیامبر ﷺ به شکایت آنان اعتنای نکرد و سجده بر جامه‌هایشان را اجازه نداد. همگی می‌دانیم که پیامبر اکرم ﷺ مظہر رحمت و مهر الهی بود و بر مشکلات و سختی‌های مردم سخت آزرده خاطر می‌شد و در حل مشکلات آنان از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزید. چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنْتُمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ».^۱ اگر سجده کردن بر لباس و مانند آن جایز بود، بدون شک درخواست مسلمانان را رد نمی‌کرد و از سجده کردن بر جامه‌هایشان نهی نمود. از احادیث دیگری که از صحابه نیز نقل شده به‌دست می‌آید که پیامبر اکرم ﷺ در مرحله بعد سجده بر حصیر و بوریا را اجازه داده است.^۲ احادیث دیگری نیز بر جواز سجده بر لباس و مانند آن در شرایط اضطراری، دلالت می‌کند. اگرچه در برخی از این روایات، صرفاً شدت گرمی هوا ذکر شده و اضطراری بودن آن نیامده است، ولی در برخی از آنها تصریح شده است که سجده، بر لباس در شرایطی بوده است که افراد در اثر شدت گرما توانایی سجده بر زمین را نداشتند؛ چنان‌که انس بن مالک گفته است: «كَنَا إِذَا صَلَيْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمْ يُسْتَطِعْ أَحَدُنَا أَنْ يَمْكُنْ جَهَنَّمَ مِنَ الْأَرْضِ، طَرَحَ ثُوْبَهُ ثُمَّ سَجَدَ عَلَيْهِ».^۳

- در این حدیث، جواز سجده بر لباس به شرایط عدم توانایی سجده بر زمین مقید شده است. این قید، اطلاق روایات دیگر را مقید می‌کند.
- حاصل آن‌چه از احادیث اهل‌سنّت در مورد سجده به‌دست می‌آید مطالب ذیل است:
۱. در آغاز فقط سجده بر سنگ و خاک مجاز بوده است.
 ۲. در مرحله بعد سجده بر امثال حصیر و بوریا که از زمین می‌روید هم اجازه داده شده است.
 ۳. در شرایط اضطراری سجده بر لباس نیز مجاز گردیده است.

۱. توبه، آیه ۱۲۸.

۲. مسند احمد، ج ۶، ص ۱۷۹، ۳۰۹، ۳۳۱ و ج ۲، ص ۱۹۲ - ۱۹۸ ر. ک: الاعتصام بالكتاب والسنّة، ص ۸۱

۳. صحيح بخاری، ج ۲، ص ۶۴، كتاب الصلاه، باب بسط الثوب في الصلاه للسجود.

آن‌چه از این احادیث به دست می‌آید با عقیده شیعه در موضوع سجده کاملاً هماهنگ است.^۱ اما این‌که بین شیعه مرسوم شده است که قطعه‌ای از خاک را به صورت مهر می‌سازند و با خود بر می‌دارند، برای آن است که اولاً: چه بسا در همه‌جا سنگ یا خاک و چیزی که سجده بر آن جایز است یافت نشود. ثانیاً: سجده بر خاک از هر چیز دیگری مناسب‌تر است، زیرا چنان‌که پیش از این بیان شده روح سجده، اظهار خضوع و ذلت در پیشگاه، الهی است و این غرض در سجده بر خاک، بهتر حاصل می‌شود.

با توجه به آن‌چه گفته شد، سخت‌گیری و هاییان که سجده بر مهر را ممنوع و حرام می‌دانند، یا آن را نشانه شرک می‌شمارند، هیچ دلیل و مبنای شرعی ندارد و در حقیقت خود نوعی بدعت در دین است. گذشته از این، طبق برخی از نقل‌های تاریخی، همراه برداشتن قطعه‌ای گل خشکیده و سجده کردن بر آن در میان سلف مرسوم بوده است. چنان‌که ابوبکر بن ابی شیبیه از تابعی فقیه مسروق بن اجدع (متوفی ۶۲ھ) نقل کرده که وی در سفرهای خود قطعه‌ای گل خشکیده از خاک مدینه همراه بر می‌داشت تا بر آن سجده کند.^۲

خمس يكى ازا
اکرم ﷺ به ص
شيء فان الله خُمُ
که خمس غنایم
و يتیمان و تهی
در این جاد
می‌گیرد و دیگر

۱. متعلق خمس
از نظر شیعه خ
می‌گیرد. غنایم
غنایم جنگی می
استدلال از دو
۱. در لغت
غنایم جنگی اخ
من غير مشقة؟

۱. البته فقهای اهل سنت جواز سجده بر لباس و فروش و مانند آن را به شرایط اضطراری اختصاص نداده و در همه حالات آن را جایز می‌دانند.

۲. المصنف، ج ۱، ص ۴۰۰؛ به نقل از: الاعتصام بالكتاب والسنّة، ص ۸۶

۱. انفال، آیه ۴۱.
۲. لسان العرب، کلد

۵

خمس در اسلام

خمس یکی از احکام مسلم و ضروری دین اسلام است که در قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم ﷺ به صراحة بیان شده است. قرآن کریم می فرماید: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غُنْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُسْكِنَةِ وَالرَّسُولَ وَالذِّي الْقَرِيبَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ...﴾^۱; بدانید که خمس غنایمی که به دست می آورید، از آن خدا و پیامبر ﷺ و خویشاوندان پیامبر و یتیمان و تهی دستان و در راه ماندگان است.

در اینجا دو مطلب مطرح می شود یکی این که خمس به چه چیزهایی تعلق می گیرد و دیگری این که خمس به چه کسانی و چگونه پرداخت می شود؟

۱. متعلق خمس چیست؟

از نظر شیعه خمس به هرگونه غنیمت و درآمدی که انسان به دست می آورد، تعلق می گیرد. غنایم جنگی نیز یکی از موارد آن است. ولی اهل سنت خمس را مخصوص غنایم جنگی می دانند، چون آیه را تنها مربوط به غنایم جنگی تفسیر می کنند. ولی این استدلال از دو نظر مخدوش است:

۱. در لغت عرب به هرچیزی که انسان به دست می آورد، غنیمت گفته می شود و به غنایم جنگی اختصاص ندارد. ابن منظور در لسان العرب می گوید: «الْغُنْمُ الْفُوزُ بِالشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ مُشْقَةٍ»؛ غنیمت چیزی است که انسان بدون مشقت به دست می آورد.»

۱. انفال، آیه ۴۱.

۲. لسان العرب، کلمه غنم.

سماعة بن معاذ
الناس من قليل او
برخی از شیعه
مورد خمس و
امام علی^ع در پاس
احادیث در
مسلمات مذهب

۲. مصرف خم
موارد مصرف
و به پیامبر ﷺ
اختصاص دارد
ویژه‌ای داشت
پیامبر اکرم ﷺ
سهم پیامبر و
در زمان پیامبر
زمخشی
 تقسیم می شد
داشتند تا این
در سه سهم
مسلم بن
خوارج بود،

در حدیث آمده: «الرَّهْنُ لِمَنْ رَهْنَهُ، لَهُ الْغُنْمَهُ وَ عَلَيْهِ الْغُرْمَهُ؛ رَهْنٌ إِذَا أَنْ رَاهِنَ أَسْتَ»
غنیمت و غرامتش به او باز می گردد.^۱
ابن اثیر در شرح این حدیث گفته: «مقصود از غنم، افزایش و رشد و بالا رفتن
قیمت آن است.»^۲

قرآن کریم نعمت‌های بهشتی را به عنوان غنایم دانسته، می‌فرماید: «وَ عَنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كثِيرٌ»^۳؛ نزد خداوند پاداش‌های فراوانی است.

از نصوص یاد شده به دست می‌آید که غنیمت از نظر معنا و مفهوم به آنچه در جنگ به دست می‌آید اختصاص ندارد و روشن است که مورد نزول آیه کریمه دلیل بر تخصیص حکم به آن مورد نیست.

۲. در برخی از روایات آمده است که پیامبر اکرم ﷺ پرداخت خمس را بر هر نوع درآمدی واجب کرده است. آن‌گاه که گروهی از قبیله عبد القیس حضور او رسیدند و گفتند میان ما و شما، مشرکان حایل و مانعند و ما فقط در ماه‌های حرام (که امنیت برقرار است) می‌توانیم نزد شما بیاییم. دستورهایی را که در سایه عمل به آن وارد بهشت گردیم و دیگران را نیز به آن دعوت کنیم، بیان فرما.

پیامبر ﷺ فرمود: شما را به ایمان فرمان می‌دهم. سپس در تفسیر ایمان فرمود: «شهادة ان لا اله الا الله و إقام الصلاة و ايتاء الزكوة و تعطوا الخمس من المغنم»^۴؛ بدون شک، مقصود از مغنم (غنیمت) در این حدیث، درآمدهای غیر جنگی است، زیرا آنان گفتند ما در نقطه‌ای زندگی می‌کنیم که دسترسی به پیامبر نداریم، یعنی از ترس مشرکان نمی‌توانیم به مدینه بیاییم. این گونه افراد که در محاصره مشرکان بودند، توانایی جهاد با مشرکان را نداشتند تا از غنیمت به دست آمده، خمس آن را پردازنند.^۵

گذشته از موارد یاد شده، در احادیثی که از ائمه علیهم السلام روایت شده بر لزوم پرداخت خمس از هر گونه درآمد، تصریح شده و نقطه ابهامی در این مورد وجود ندارد.

۱. النهاية، ج ۳، ص ۳۹۱.

۲. نساء، آیه ۹۴.

۳. صحيح بخاری، ج ۴، ص ۲۵۰.

۴. جهت آگاهی بیشتر از ادلہ خمس در منابع اهل سنت رک: الاعتصام بالكتاب و السنۃ

۱. وسائل الشیعه
۲. همان، ص ۸۱
۳. انفال، آیه ۴۱
۴. الكشاف، ج ۲

سماعة بن مهران از امام کاظم علیه السلام از خمس پرسید، امام علیه السلام فرمود: «فی کل ما أفاد الناس من قليل او كثیر». ^۱

برخی از شیعیان به امام جواد علیه السلام نامه‌ای نوشته و از او خواستند تا نظر خود را در مورد خمس و درآمدۀای مختلف کسب و کار به دست می‌آید بیان نماید، امام علیه السلام در پاسخ او نوشت: «الخمس بعد المؤونة». ^۲

احادیث در این باره بسیار است که به دو نمونه یاد شده بسته می‌کنیم. این حکم از مسلمات مذهب شیعه است.

۲. مصرف خمس

موارد مصرف خمس در آیه خمس ^۳ بیان شده است. طبق این کریمه، خمس به خداوند و به پیامبر ﷺ و خویشاوندان نسبی پیامبر، پیمان، بیچارگان و در راه ماندگان اختصاص دارد. بنابراین، پیامبر اکرم ﷺ و خویشاوندان او، هریک از خمس سهم ویژه‌ای داشتند. این مطلب مورد اجماع مسلمانان است که تا زمان رحلت پیامبر اکرم ﷺ تغییری در این باره داده نشد. اما پس از آن که ابوبکر به خلافت رسید، سهم پیامبر و ذوی القربی را از خمس حذف کرد. در نتیجه بنی‌هاشم از سهم ویژه‌ای که در زمان پیامبر ﷺ بهره‌مند بودند، محروم شدند.

زمخشی از ابن عباس روایت کرده، که گفته است: خمس بر شش سهم تقسیم می‌شد، خدا و رسولش دو سهم و خویشاوندان پیامبر ﷺ نیز یک سهم داشتند تا این که پیامبر ﷺ از دنیا رفت. در این هنگام ابوبکر خمس را منحصر در سه سهم کرد. ^۴

مسلم بن حجاج از یزید بن هرمز روایت کرده که گفته است: نجدة بن عامر که از خوارج بود، نامه‌ای به ابن عباس نوشت و در آن از سهم ذی القربی سؤال کرد که آنان

۱. وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۳۵۰.

۲. همان، ص ۳۴۸.

۳. انفال، آیه ۴۱.

۴. الكشاف، ج ۲، ص ۲۲۲.

چه کسانی اند؟ ابن عباس در پاسخ نوشت: ما (بنی هاشم) خویشاوندان پیامبریم، ولی ما را از آن منع کردند.^۱

این حدیث را احمد بن حنبل نیز در اواخر جزء اول از مسنده آورده است. چنان‌که بسیاری از اصحاب مسانید به طرق مختلف روایت کرده‌اند.

این روایت، با آن‌چه از اهل بیت علیه السلام نقل شده مطابقت دارد، اهل سنت در این مسئله از عمل دو خلیفه و رأی آنان پیروی می‌کنند، ولی شیعه امامیه پیرو مذهب اهل بیت علیه السلام است. بنابراین از سهام شش گانه خمس، سه سهم (سهم خدا و پیامبر و سهم ذی القربی) به امام معصوم علیه السلام اختصاص دارد.

سه سهم دیگر، به یتیمان، بیچارگان و در راه ماندگان از بنی هاشم اختصاص دارد، زیرا خداوند زکات را بر آنان حرام کرده است.

لازم به ذکر است که ائمه مذاهب اهل سنت در این مسئله هم داستان نیستند، مالک بن انس می‌گوید: همه سهام خمس به حاکم و امام مسلمانان اختصاص دارد و او هر جا که مصلحت بداند مصرف می‌کند. ابوحنیفه و پیروانش، بنی هاشم را در زمرة دیگر فقیران و بیچارگان قرار داده و فرقی میان هاشمی و غیر هاشمی قائل نیستند، امام شافعی، یک سهم ارث که حق رسول خدا علیه السلام بود را مخصوص مصالح مسلمانان مانند آمادگی دفاعی در برابر متجاوزان دانسته که پیامبر در آنها مصرف می‌کرد و سهم ذی القربی را مخصوص بنی هاشم و بنی مطلب و بقیه را از آن سه گروه دیگر می‌داند.^۲

۱. ضرورت از
شريعه اسلام،
اجتماعی انسان ر
همه جانبه خود د
یکی از نیازها
می‌گیرد. قرآن کر
آن خلق لكم من ا
یتفکرون^۱ در ا
است. ازدواج کان
آرامش روحی د
ازدواج سب
تکامل مادی و
من ازواجا کم بش
و معنوی، غریز

۱. الاعتصام بالكتاب والسنّة، ص ۱۱۲.
۲. تفسير الكشاف، ج ۲، ص ۲۲۱.

۱. روم، آیه ۲۱.
۲. نحل، آیه ۷۲.

۶

ازدواج موقت

۱. ضرورت ازدواج موقت

شریعت اسلام، جهانی و ابدی است. از طرفی، همه ابعاد و نیازهای زندگی فردی و اجتماعی انسان را مورد توجه قرار داده است. لذا برای انجام رسالت جهانی، جاویدان و همه جانبه خود در شرایط غیر عادی، احکام و قوانین ویژه‌ای مقرر داشته است.

یکی از نیازهای طبیعی انسان، ازدواج است. این نیاز از نحوه آفرینش مرد و زن سرچشم می‌گیرد. قرآن کریم آن را از نشانه‌های حکمت و قدرت الهی دانسته، می‌فرماید: ﴿وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنَّ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مُوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنْ فِي ذَلِكَ لَا يَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^۱ در این آیه کریمه به برخی از آثار سازنده و اهداف حکیمانه ازدواج اشاره شده است. ازدواج کانونی گرم و سرشار از محبت و مودت را بنیان می‌نهد و در سایه آن انسان به آرامش روحی دست می‌یابد و در نتیجه بهداشت روحی و روانی او تأمین می‌گردد.

ازدواج سبب پویایی نسل بشر و تشکیل جوامع بشری می‌شود که منشا تمدن و تکامل مادی و معنوی انسان می‌گردد: ﴿وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَ حَفْدَةً وَ رِزْقًا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾^۲ در کنار این اهداف و اغراض عقلانی و معنوی، غریزه جنسی انسان نیز به طریق مشروع ارضا می‌گردد.

۱. روم، آیه ۲۱.
۲. نحل، آیه ۷۲.

۲. در
واجب می
و کام جویی

۳. سنت
گذشته از
احادیث ام
عباس، أبي
استمتعتم به
آیه در مو
فخرال
این گونه و
مورود قبول
مورود اجم

۴. احکام
ازدواج می

۱. مو

۲. ش

۳. اج

۴. لز

۵-۱

۶-۱

۱. وسائل ا
۲. مقصد ا
۳. تفسیر ا
۴. مفاتیح ا

این مسئله خود نتایج معنوی بزرگی را به دنبال دارد. بدین جهت پیامبر اکرم ﷺ فرموده: «من تزوج فقد احرز نصف دینه» لذا ازدواج را محبوب‌ترین امور دانسته است: «ما بنی في الإسلام بناء أحب إلى من التزوج».

اکنون اگر واقع‌بینانه به زندگی بشر و شرایط گوناگون آن بنگریم این حقیقت را می‌باییم که نیازهای بشر در مسئله ازدواج به گونه‌ای است که دو گونه ازدواج را طلب می‌کند: ازدواج دائم و ازدواج موقت. ازدواج دائم برای شرایط عادی و معمولی زندگی و ازدواج موقت برای شرایط غیرعادی، از قبیل سفر در مدتی طولانی، مواردی که در اثر جنگ و حوادث دیگر، زنانی، همسران خود را از دست می‌دهند و از طرفی هزینه ازدواج دائمی و مشکلات دیگر مانع از چند همسری می‌باشد. مواردی مشابه آن‌چه بیان گردید و ضعیت غیر عادی را در مسئله زناشویی به وجود می‌آورد. از سویی، نیاز به ازدواج، طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است و هرگاه از طریق ازدواج موقت، این مشکل چاره‌اندیشی نشود، روابط نامشروع جنسی، جامعه را به فساد و تباہی می‌کشد.

شریعت مقدس اسلام، درست با توجه به واقعیت مزبور در زندگی بشر، دو گونه ازدواج (دائم و موقت) را تشریع کرده است. در مورد ازدواج دائم فرموده: «و إن حفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء متى و ثلاث و رباع، فإن حفتم الا تعذلوا فواحدة»^۱ اگر از ازدواج با یتیمان از این جهت که مبادا با آنان به عدل رفتار نکنند بیناکید، با زنان غیر یتیم که مورد پسند شمامست ازدواج کنند. دو همسر یا سه همسر یا چهار همسر می‌توانند برگزینند، ولی اگر از اجرای عدالت میان آنها بیناکید، به یک همسر بستنده کنند.

ازدواج موقت در قرآن

قرآن کریم در مورد ازدواج موقت فرموده است: «فَمَا استمتعتم به منهن فَآتُوهن أجرورهن فريضة»^۲، از هر زنی که به طور مشروع کام برگرفتید، آن‌چه به عنوان مهر مقرر داشته‌اید به او بپردازید. دلایل این‌که این آیه مربوط به ازدواج موقت است عبارتند از:

۱. در آیات قبل از این آیه، حکم ازدواج دائم و حکم مهر آن به روشنی بیان شده و تکرار آن بی‌وجه است.

۱. نساء، آیه ۳.
۲. نساء، آیه ۲۴.

۲. در ازدواج دائم به مجرد اجرای صيغه عقد، پرداخت نصف مهر بر عهده شوهر واجب می شود (در صورت مطالبه همسر) در حالی که در این آیه وجوب آن بر استمتاع و کام جویی شوهر از همسر خویش مترب شده است.

۳. سنت و ازدواج موقت

گذشته از روایات اهل بیت علیہ السلام که آن را به ازدواج موقت (متعه) تفسیر کردند، در احادیث اهل سنت نیز این تفسیر از عده ای از صحابه و تابعان روایت شده است. ابن عباس، أبي بن كعب و سعید بن جبیر و سدی آیه را چنین قرائت می کردند: «فما استمتعتم به منهن الى أجل مسمى فآتوهن أجرورهن فريضة»؛^۱ مجاهد نیز گفته است: این آیه در مورد ازدواج موقت نازل شده است.^۲

فخرالدین رازی، پس از ذکر قرائت أبي بن كعب و ابن عباس گفته: «مسلمانان این گونه قرائت را بر آن دو انکار نکردند. از اینجا بدست می آید که درستی این قرائت مورد قبول همه مسلمانان و اجتماعی بوده است، در نتیجه مشروعيت ازدواج موقت مورد اجماع مسلمانان بوده است».«^۳

۴. احکام و خصوصیات

ازدواج موقت در چند حکم با ازدواج دائم یکسان است که عبارتند از:

۱. موانع ازدواج (محرمات النکاح).

۲. شرایط لازم به هنگام عقد ازدواج «مانند در عده نبودن زن».

۳. اجرای صيغه مخصوص ازدواج.

۴. لزوم مهریه.

۵. احکام مربوط به فرزندان و خویشاوندان.

۶. احکام مربوط به ارث فرزندان از پدر و مادر و بالعکس.

۱. وسائل الشيعة، ج ۱۴، ابواب المتعة، باب اول.

۲. مقصود این است که آنان کلمه «أجل مسمى» را به عنوان تفسیر به هنگام قرائت آیه اضافه می کردند.

۳. تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۲۲۴.

۴. مفاتیح الغیب، ج ۱۰، ص ۵۱ و ۵۲.

- لزوم عده پس از پایان یافتن ازدواج برای زن.
 تفاوت‌های ازدواج موقت با ازدواج دائم در امور ذیل است:
 الف) در ازدواج موقت زن و شوهر از یکدیگر ارث نمی‌برند.
 ب) در ازدواج موقت نفقه زن بر شوهر واجب نیست.
 ج) در ازدواج موقت زن حق قسم (هم‌خوابگی با شوهر) ندارد.
 د) در ازدواج موقت مرد حق عزل دارد.
 ه) در ازدواج موقت با پایان یافتن مدت، ازدواج فسخ می‌گردد و اجرای صیغه طلاق لازم نیست.

پاره‌ای از تفاوت‌های دیگر که در کتب فقه بیان شده است.
 در هر حال، ازدواج موقت با ازدواج دائم تفاوت ماهوی ندارد و هردو از اقسام نکاح شرعی به شمار می‌روند و در بسیاری از احکام یکسانند.
 روشن است که داشتن احکام ویژه سبب تباین ماهوی و نوعی آن دو نخواهد بود.
 چنان‌که در دیگر احکام شرعی نیز چنین است، مثلاً هبّه‌معوضه و غیرمعوضه و هبّه به خویشاوند و غیر خویشاوند احکام ویژه‌ای دارند، ولی همگی از اقسام یک نوع حکم شرعی به شمار می‌روند که هبه نام دارد.

۵. فرضیه نسخ ازدواج موقت

از مطالب پیشین روشن شد که در اصل مشروعیت ازدواج موقت تردیدی نیست و مورد اجماع مسلمانان است. لیکن علمای اهل سنت مدعی نسخ آن شده‌اند و در این مورد برخی از آیات و نیز احادیثی که در صحاح و مسانید آنان آمده، استناد کرده‌اند.

۶. فرضیه نسخ در قرآن

برخی، آیه «وَالَّذِينَ هُمْ لفِرْوَجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَيِ ازْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكُتْ أَيْمَانَهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * وَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»^۱ را دلیل بر نسخ ازدواج موقت دانسته‌اند. به این بیان که در این آیه ارتباط مشروع زناشویی در دو مورد منحصر شده است:

۱. المعارج، ص ۲۹-۳۱؛ المؤمنون، آیه ۷-۵.

یکی ازدواج و دیگری ملک یمین. متعه (ازدواج موقت) هیچ یک از این دو قسم نیست، زیرا نفقه، ارث و قسم (حق هم خوابگی) که از احکام ازدواج است، در آن وجود ندارد. پاسخ این است که اولاً: ازدواج موقت از نظر ماهیت با ازدواج دائم تفاوتی ندارد، این دو ازدواج پاره‌ای از احکام مشترک دارند و پاره‌ای احکام مخصوص. تفصیل این مطلب پیش از این گذشت.

ثانیاً: آیه سوره مؤمنون از آیات مکی است، در حالی که آیه مربوط به ازدواج موقت از آیات مدنی است. حکم ازدواج موقت به اجماع مسلمانان در میدنه نازل شده است. درحالی که ناسخ باید از نظر زمان بعد از منسوخ باشد.

عجب این است که هرگاه به آنان گفته شود: چرا آیه مؤمنون ناسخ ازدواج با کنیزان (در سوره نساء) نیست، آن جا که فرموده: «فمن لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات»^۱، پاسخ می‌دهند، آیه مؤمنون مکی است، ولی آیه مربوط به نکاح الاماء (ازدواج با کنیزان) مدنی است و مکی نمی‌تواند ناسخ مدنی باشد. ولی این مطلب را در مورد متعه النساء (ازدواج موقت) فراموش می‌کنند.^۲

۷. فرضیه نسخ در روایات

در مورد نسخ ازدواج موقت توسط روایات، چند نکته را یادآور می‌شویم:

۱. در برخی از روایات نسخ، گفته شده است که این حکم به شرایط اضطراری اختصاص داشته و با برطرف شدن آن شرایط، حکم مزبور نیز نسخ گردیده است.^۳ در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که احکام اضطراری تابع شرایط اضطراری اند و شرایط اضطراری به زمان پیامبر ﷺ اختصاص ندارد. چنان‌که مثلاً حیلت اکل میته در شرایط اضطراری، به زمان صدر اسلام اختصاص نداشته و همیشه در شرایط اضطراری جائز خواهد بود.

۲. در مقابل این دسته از روایات، روایات دیگری وجود دارد که بر بقای ازدواج موقت تا وقتی که عمر از آن نهی کرد، دلالت دارند. این مطلب را مسلم به

۱. نساء، آیه ۲۵۸.

۲. سید شرف الدین عاملی، الفصول المهمة، ص ۷۴ و ۷۵.

۳. صحیح بخاری، ج ۳، ص ۲۴۶؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۲۷.

۵. طبری
از علی^{علیہ السلام} ر
مطلوب از آن -
حدیث جابر د
۶. این جم
آنها عنهمما و
دلالت می‌کند ،

۷. سخنی از
فخرالدین رازی
و گفته: «خلیفه
دراین صورت ن
است، ولی من
دیگر صحابه ا
اگرچه متعه در
را نسخ کرده اس
یادآور می‌ش
و ازدواج موقت
بود؛ یعنی استباه
شد، ولی از نظر
وجه، خواه این ا
صحابه پیامبر^{صلوات الله علیه}

چند طریق از جابر بن عبد الله انصاری روایت کرده است.^۱
 ۳. با این که روایات نسخ بیانگر یک واقعه‌اند، در آنها اختلافات و تعارض‌های بسیاری وجود دارد که موجب قدح و وهن آنها می‌گردد؛ از نظر زمان و تاریخ ابا حمه و نسخ اختلافات ذیل به چشم می‌خورد:
 الف) سال فتح مکه؛ ب) سال فتح خیر؛ ج) حجه‌الوداع؛ د) تبوك.^۲
 مقتضای این اقوال این است که یک حکم در فاصله چند سال، چندبار تشریع و نسخ شده باشد. این روش نه در اسلام سابقه دارد و نه با علم و حکمت الهی سازگار است.
 نکته مهم دیگر این که بسیاری از این روایات از سبیره بن معبد جهنه نقل شده است. وی ماجراه ازدواج موقت خود را نقل کرده است که در این نقل تفاوت‌ها و تعارض‌های بسیاری به چشم می‌خورد. گاهی گفته شده است وی با پسر عمومیش همراه بودند و در مورد ازدواج موقت با زنی گفت و گو کردند و او ازدواج با سبیره را برگزید، زیرا وی خوش‌سیما بود و ردایی گران‌بها بر دوش داشت و گاهی گفته شده است، او خوش‌سیما بود ولی ردایی کهنه داشت اما پسر عمومیش بد منظر بود ولی ردایی گران‌بها داشت و گاهی گفته شده است، آن زن ازدواج با پسر عمومی سبیره را انتخاب کرد. گاهی گفته شده است، فردی که با سبیره همراه بود از قبیله بنی سلیم بود نه از قبیله جهنه. گاهی نقل شده است، سبیره مهر ازدواج موقت خود را یک بُرد قرار داد و در نقل دیگر آمده است که وی با دو بُرد ازدواج کرد. روشی است که با وجود چنین اختلافات و تعارض‌هایی روایات نسخ از چنان اعتباری برخوردار نیستند که بتوان آنها را ناسخ حکم قطعی قرار داد. بهویژه آنکه با روایات دال بر عدم نسخ نیز معارضه دارند.

۴. از ابن عباس چنین روایت شده: «ما کانت المتعة الا رحمة، رحم الله بها أمة محمد^{صلوات الله علیه} لولا نهیه (یعنی عمر) عنها ما احتاج الى الزنا الا شقی».^۳ مفاد این روایت این است که متعه توسط پیامبر^{صلوات الله علیه} نسخ نشده، بلکه عمر از آن نهی کرده است. این حدیث مؤید حدیث جابر است که پیش از این نقل گردید.

۱. نساء آیه ۲۴.
 ۲. سید شرف الدین
 ۳. فخرالدین رازی.
 ۴. همان، ص ۵۴.

۱. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۲۳.
 ۲. ر.ک: سید محسن امین، نقض الوشیعة، ص ۲۹۸ - ۳۰۳؛ شرف الدین عاملی، مسائل فقهیه، ص ۶۳ و ۶۴.
 علامه امینی، الغدیر، ج ۶، ص ۲۲۵؛ شیخ محمد حسین کاشف الغطاء، اصل الشیعه و اصولها، ص ۱۷۱.
 ۳. ابن الاثیر، النهاية، ج ۲، ص ۴۸۸، کلمة شقی، ابن اثیر در معنی «الاشقی» گفته است: «الاقل من الناس».

۵. طبری و شعبی در تفسیر آیه «فما استمتعتم به منهن»^۱ مربوط به ازدواج موقت از علی علیه السلام روایت کرده‌اند که فرمود: «الولا ان عمر نهی عن المتعة ما زنی الاشقی». این مطلب از آن حضرت از ائمه علیهم السلام به صورت متواتر نقل شده است. این روایت نیز مؤید حدیث جابر در عدم نسخ ازدواج موقت توسط پیامبر اکرم ﷺ می‌باشد.

۶. این جمله از خلیفه دوم مشهور است که گفت: «متعتان کانتا علی عهد رسول الله ﷺ و أنا انهی عنهما و أعقاب عليهما: متعة الحج و متعة النساء»^۲. این سخن به روشنی براین مطلب دلالت می‌کند که ازدواج موقت در زمان پیامبر ﷺ نسخ نشده و عمر از آن نهی کرده است.

۸ سخنی از فخرالدین رازی

فخرالدین رازی این نقل را مسلم دانسته و از آن بر منسوخ بودن ازدواج موقت استدلال کرده و گفته: «خلیفه این سخن را در حضور صحابه پیامبر ﷺ و آشکارا بیان کرده است. دراین صورت نمی‌توان گفت مقصود او این بوده که متعه همچنان بر مشروعیت خود باقی است، ولی من اجازه نمی‌دهم به آن عمل شود. چون این معنا موجب کفر خلیفه و نیز کفر دیگر صحابه است که با او مخالفت نکردند. پس باید گفت: مقصود او این بوده است که اگرچه متعه در زمان پیامبر ﷺ مباح و مشروع بود، ولی من می‌دانم که پیامبر اکرم ﷺ آن را نسخ کرده است، بدینجهت اجازه انجام آن را نخواهم داد».^۳

پادآور می‌شویم در اینجا احتمال دیگری وجود دارد و آن این که نهی خلیفه از دو متعه حج و ازدواج موقت، مستند به نسخ آن توسط پیامبر ﷺ نبود، بلکه مستند به اجتهاد شخصی خود او بود؛ یعنی استنباط او این بود که این دو متعه به‌سبب پاره‌ای مصالح در زمان پیامبر ﷺ تشریع شد، ولی از نظر او آن مصالح در زمان وی وجود نداشت، بدینجهت آن را ممنوع کرد. بر پایه این وجه، خواه این اجتهاد را درست بدانیم یا نادرست، نه تکفیر خلیفه لازم می‌آید و نه تکفیر دیگر صحابه پیامبر ﷺ، دراین صورت بر مجتهدان اهل‌سنّت است که مصالح و مفاسد امور را بستجند

۱. نساء آیه ۲۴.

۲. سید شرف الدین عاملی، الفصول المهمة، ص ۷۹.

۳. فخرالدین رازی، مفاتیح الغیب، ج ۱۰، ص ۵۲.

۴. همان، ص ۵۴.

و در مورد نهی خلیفه تصمیم بگیرند. چنان‌که در مورد متعه صحیح به نهی خلیفه عمل نمی‌شود، الزامی بر پای‌بندی به نهی او در مورد متعه النساء (ازدواج موقت) هم وجود ندارد. به عبارت دیگر، نهی خلیفه از ازدواج موقت، نهی دینی نبوده بلکه نهی مدنی و سیاسی بوده است؛ یعنی او به عنوان خلیفه و حاکم اسلامی در آن زمان ازدواج موقت را به صلاح امت اسلامی نمی‌دیده و از آن نهی کرده است. ولی برخی از محدثان سطحی نگر از درک این مطلب ناتوان بودند. از سوی دیگر می‌خواستند برای فعل خلیفه محمل شرعی پیدا کنند، مسئله نسخ را مطرح کردند و گرفتار این همه تهاافت و تعارض در کلام شدند.^۱

پاسخ به شباهات:

مخالفان ازدواج موقت شباهتی را مطرح کرده‌اند که غالباً ناشی از نداشتن تصویر و آگاهی صحیح از ازدواج موقت یا برخی پیش‌داوری‌ها و ذهنیت‌های اشتیاه در این‌باره است. در این‌جا بعضی از آنها را مطرح کرده، به آنها پاسخ می‌دهیم:

۱. هدف از ازدواج تشکیل خانواده و تولید نسل است. این هدف از ازدواج دائمی حاصل می‌شود، نه از ازدواج موقت که هدف از آن ارضای غریزه جنسی است.^۲

پاسخ: در این‌که یکی از اهداف حکیمانه ازدواج تولید نسل و تشکیل نهاد خانواده است، تردیدی نیست، ولی این یگانه هدف ازدواج محسوب نمی‌شود، ارضاء غریزه جنسی از طریق مشروع و جلوگیری از انحراف و فساد در جامعه بشری و تأمین بهداشت روحی و سلامت اخلاقی نیز از دیگر اهداف مهم ازدواج است. هرگاه شرایط به‌گونه‌ای نباشد که بتوان از طریق ازدواج دائم این هدف را تحصیل کرد، ازدواج موقت یگانه راه معقول و مشروع آن خواهد بود. گذشته از این، چه‌بسا کسانی به انگیزه توالد و تناسل دست به ازدواج موقت می‌زنند و نه صرفاً به قصد ارضای مشروع و غریزه جنسی، زیرا چنان‌که گفته شد، احکام مربوط به توالد و تناسل در هردو ازدواج یکسان است.

۲. ازدواج موقت با کرامت و شرافت زن منافات دارد، زیرا نوعی کرایه دادن انسان و جواز انسان فروشی است، کرامت زن اجازه نمی‌دهد که در مقابل گرفتن وجهی از مرد، خود را در اختیار او قرار دهد.

۱. اصل الشیعة و اصولها، ص ۱۷۵ - ۱۷۸.

۲. تفسیر المنار، ج ۵، ص ۸

پاسخ: آن‌چه زن از خود را دارد
داد و ستد م مشروع میان شگفت‌آور ا شیطانی و ش کیست

روان زن و چگونه است شرافت و ک لهو و لعب یک حرکت خلاف کرام ۳. ازدوا محروم‌مند و بزهکاری و پاسخ: این است ا ویژه راه من گذشته از بی‌پناه، مس و وجود ندار فرزندان خ ۴. ازدوا

پاسخ: چنان‌که گفته شد، ازدواج موقت از نظر ماهیت با ازدواج دائمی تفاوتی ندارد و آن‌چه زن از مرد می‌گیرد مهریه بهشمار می‌رود. در هر دو ازدواج مرد حق استمتاع از همسر خود را دارد و در مقابل، باید مهریه به زن پردازد. عقد ازدواج - اعم از دائم و موقت - نوعی داد و ستد مالی و اجاره نیست، بلکه پیمانی مقدس است که براساس انگیزه‌ای معقول و مشروع میان زن و شوهر برقرار می‌شود و پرداخت مهریه از احکام شرعی آن است. شگفت‌آور این است: کسانی که چنین ایرادی بر ازدواج موقت می‌گیرند، بهره‌کشی‌های شیطانی و شهوانی که در دنیای جدید از زن می‌شود را از مظاهر تمدن و انسانیت می‌شمارند. کیست که نداند امروز در جهان غرب، زیبایی زن، آواز زن، هنر و ابتکار زن، جسم و روان زن و بالآخره شخصیت زن، وسیله‌ای ناچیز در خدمت سرمایه‌داری اروپا و امریکاست. چگونه است که اگر زنی با شرایط آزاد با یک مرد به‌طور موقت ازدواج کند، بر خلاف شرافت و کرامت زن اقدام کرده است، ولی اگر زنی در یک عروسی یا شب‌نشینی و مجلسی لهو و لعب در مقابل چشمان حریص هزار مرد و برای ارضای تمایلات جنسی آنها هزار و یک حرکت نمایشی را انجام دهد و حنجره خود را پاره کند، تا مزد معینی دریافت کند، بر خلاف کرامت و شرافت زن عمل نکرده است!^۱

۳. ازدواج موقت سبب به وجود آمدن فرزندانی می‌شود که از پناهگاه امن خانواده محروم‌مند و در نتیجه، به خیل فرزندان ولگرد و بی‌پناه می‌پیوندند و سرانجام دست به بزهکاری و انحراف می‌زنند.

پاسخ: در ازدواج موقت توالد و تناسل ممنوع نیست، ولی تفاوت آن با ازدواج دائم این است که مرد و زن بدون رضایت دیگری می‌توانند از آن جلوگیری کنند، این حکم ویژه راه مناسبی برای جلوگیری از بحرانی است که در اشکال مطرح شده است. گذشته از این، منشأ پدید آمدن نابسامانی‌های اجتماعی و اخلاقی در مورد فرزندان بی‌پناه، مسئولیت ناپذیری والدین است و در این‌باره فرقی میان ازدواج موقت و دائم وجود ندارد. هرگاه والدین، افرادی مسئولیت‌پذیر و آگاه باشند، در تربیت و مراقبت فرزندان خود کوتاهی نخواهند کرد و نابسامانی‌های مزبور رخ نخواهد داد.

۴. ازدواج موقت سبب می‌شود تا با گذشت زمان، پدران و مادران، فرزندان خود یا

۱. استاد مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۶۷.

برادران و خواهران، یکدیگر را نشناشتند و در نتیجه، چه بسا پدر و مادری با فرزند خود و یا برادر و خواهری با هم ازدواج نمایند.

پاسخ: ازدواج موقت به هیچ‌وجه با آن‌چه گفته شد ملازم ندارد، مشکل مزبور ناشی از سهل‌انگاری پدران و مادران است، هرگاه آنان مطالب مربوط به زندگی زناشویی خود را خواه موقت یا دائم با دقت ضبط و ثبت کنند، مشکل یاد شده پدید نخواهد آمد.

۹. سوء استفاده ممنوع

با کمال تأسف باید اذعان کرد که ازدواج موقت - بسان قانون تعدد زوجات و نظایر آن - توسط برخی از مردان و زنان مسلمان مورد بی‌حرمتی قرار گرفته است. مردان و زنان هوس‌باز، فلسفه و حکمت این قانون مهم و ضروری اسلامی را زیر پا گذاشته و صرفاً برای کام‌جویی و هوس‌رانی به آن عمل کرده‌اند. این سوء استفاده از ازدواج موقت سوژه در دست مخالفان داده است تا آن را به عنوان امری مستهجن و موهن بینگارند و ترویج کنند. بدین جهت ائمه اطهار علیهم السلام زن‌دار را از آن منع کرده‌اند، ولی در عین حال برای آن‌که اهمیت و ضرورت آن را مورد تأکید قرار دهند، با عقیده اهل سنت که سبب متروک شدن سنت نبوی گردیده است به شدت مخالفت کرده و حتی تقیه را در آن مجاز ندانسته‌اند. این مطلب به وضوح در روایات ائمه علیهم السلام به چشم می‌خورد.

امام صادق علیه السلام فرموده: «یکی از موضوعاتی که من هرگز در بیان آن تقیه نخواهم کرد، متعه است».^۱ با این حال امام کاظم علیه السلام، علی بن یقطین را بر این‌که دست به ازدواج موقت زده بود مورد عتاب قرار داد و فرمود: «تو را با ازدواج موقت چه کار، درحالی که خداوند تو را از آن بی‌نیاز کرده است». و به دیگری فرمود: «این کار برای کسی رواست که خداوند او را با داشتن همسری از این کار بی‌نیاز نکرده است». کسی که دارای همسر است، فقط هنگامی می‌تواند دست به این کار بزند که دسترسی به همسر خود نداشته باشد.

به‌حال، هرگز منظور و مقصود قانون گذار از وضع و تشریع این قانون و منظور ائمه اطهار علیهم السلام از ترغیب و تشویق به آن این نبوده است که وسیله هوس‌رانی و هواپرستی برای حیوان‌صفتان، یا وسیله‌ای برای عده‌ای از زنان اغفال شده و فرزندان بی‌سرپرست فراهم کند.

۱ و ۲ و ۳. نظام حقوق زن در اسلام، ص ۸۲

- قرآن کریم
- ۱. اقرب
- ۲. اوائل
- ۳. اثبات
- ۴. اصل
- ۵. اعیان
- ۶. الامام
- ۷. الارشاد
- ۸. اصول
- ۹. الاحتفاظ
- ۱۰. الائمه
- ۱۱. الائمه
- ۱۲. آراء
- ۱۳. اسباب
- ۱۴. آیه
- ۱۵. انس
- ۱۶. الإله
- ۱۷. اتو
- ۱۸. از
- ۱۹. الإله
- ۲۰. الإله