



شیخ مفید و نو سازی فقه شیعه (2)

پدیدآورده (ها) : استر آبادی، محمد فاضل
فقه و اصول :: فقه :: پاییز و زمستان 1378 - شماره 21 و 22
از 415 تا 466

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/28340>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان
تاریخ دانلود : 23/04/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

شیخ مفید و نویسنده فقه شیعه (۲)



محمدفاضل استرآبادی

شیخ طبرسی در احتجاج و ابن شهر آشوب در مناقب آورده که نام «مفید» را امام زمان (عج) به شیخ ما، «محمد بن نعمان بغدادی» داده است.

معروف است لقب «مفید» را یکی از عالمان بزرگ اهل سنت، به نام علی بن عیسی الرّمّانی به محمد بن نعمان داده است، آن هم در پی بحثی عالمانه و قانع کننده درباره جریان غار و غدیر. با توجه به باریک بینی و بحثهای موشکافانه و دقیق به جا مانده از آن بزرگوار، می توان اطمینان کرد که شیخ مفید، از هوش و استعداد بی مانندی برخوردار بوده است. بحثی که در بالا به آن اشاره شد با متکلم مشهور اهل سنت، در نخستین دیدار، بدون سابقه و بحث پیشین و حتی آمادگی قبلی، بی گمان، برخاسته از نیروی درونی و ودیعه ای الهی در وجود او بوده است.

از جمله مواردی که شیخ مفید، اظهار نظر شگفت انگیز می کند، در مناظره ای است که با یکی از عالمان بزرگ حنفی، به نام: ابوجعفر نسفی عراقی درباره غسل و مسح پاها در وضو دارد.

ابوجعفر نسفی بر این عقیده بوده که در وضوی رافع حدث، باید پاها شسته شود و در وضوی تجدیدی، مسح پاها کافی است. و تمسک جسته در شستن پاها در

وضو، به خبر واحدی که از پیامبر (ص) رسیده است. آن بزرگوار پس از شستن پاهای خود می فرماید:

«این وضویی است که خداوند نماز به غیر آن را نمی پذیرد.»

ابوجعفر نسفی برای کافی بودن مسح پا در وضوی تجدیدی برای شخص متطهر، استدلال می کند به خبر واحد دیگری که از علی بن ابی طالب (ع) نقل شده است. آن حضرت، پس از مسح پاهای خود در وضو می فرماید:

«این، وضوی کسی است که محدث نباشد.»

شیخ مفید، استدلال ابوجعفر نسفی را برای ضرورت شستن پاها، به حدیث پیغمبر اسلام (ص) رد می کند، به این بیان:

«مشارالیه واژه «هذا» نوع کلی وضو نیست، بلکه خصوص وضویی است که در آن لحظه و در آن هنگام گرفته و گویا سر آن این بوده که در آن هنگام، پای آن بزرگوار نیاز به شستن داشته؛ از این روی شسته است و فرموده: «کسی که پای او نجس باشد و نیاز به شستن داشته باشد، اگر پای خود را نشوید، وضوی او باطل است.» و دلیل نمی شود بر این که پای پاک و بی نیاز از شستن نیز باید شسته شود.

اما دلیل بسنده بودن مسح در وضوی تجدیدی برای شخص پاک از آلودگیها نیز تام و تمام نیست و دلالت بر مدعای ابوجعفر نسفی نمی کند؛ زیرا مراد از واژه «حدث» در جمله «من لم یحدث» [حالت تازه و نوپا] نقض کننده و باطل کننده های وضو، نیست، تا این حدیث دارای مفهوم باشد. به دین مضمون: شخصی که وضو ندارد و غیر متطهر است، پاهای خود را مسح کند، کافی است، بلکه مقصود از کلمه «حدث» بدعتگذاری در دین است.



بنابر این معنای حدیث چنین می شود:

«کسی که نخواهد بدعت در دین به وجود آورد، باید پاهای خود را مسح کند.»

کنایه از این که کسی که پاهای خود را در هنگام وضو می شوید، هر چند بی وضو و طهارت باشد، بدعتگذار در وضو و دین است و در نتیجه، وضوی وی باطل است. علی بن ابی طالب (ع) با عمل و قول خود، بدعت رایج و معمول در زمان خود را که شستن پاها در وضو بود، به گونه روشن و اکید، نفی و منع کرده است.

می نگرید که چگونه شیخ مفید، به گونه ماهرانه و محققانه و شگفت انگیز، دلیل به ظاهر قوی ابو جعفر نسفی را علیه مدعای خود وی توجیه و تفسیر می کند و دلیلی قانع کننده برای مدعای خود ارائه می دهد و جمله: «من لم یحدث» را که نسفی تفسیر کرده بود به «من لم یحدث حدثاً ناقضاً للوضوء» تفسیر می کند به: «من لم یحدث حدثاً بدعة فی الدین».

شیخ مفید خدتمهای بنیادینی به فقه شیعه کرده است، از آن جمله:

۱. بنیان گذاردن جلسه ها و حلقه های درس و بحث.
۲. آموزش و نگارش فقه مقارن و تطبیقی.
۳. طراحی مبانی و دلیلهای فقهی شیعه، مانند اجماع و ...
۴. طرح شیوه جدید در نگارش فقه شیعه؛ یعنی فقه استدلالی.
۵. بهره وری از فرعهای فقهی جدید و بی پیشینه در نگارشهای فقهی شیعه.
۶. به کار بستن مرجعهای حدیثی.

* شیخ مفید و ترجیح روایات: شیخ، نخستین کسی است که ترجیح به شهرت نقل روایت در میان راویان و محدثان، و شهرت عمل به روایت در بین فقیهان و



مجتهدان را در استدلالهای فقهی به ثبت رسانده است :

«وکلهم قد اجمعوا نقلاً و عملاً علی ان شهر رمضان یكون تسعة وعشرين يوماً»^۱

* شیخ و نگارش فقه مقارن : شیخ مفید، نخستین نویسنده در فقه مقارن و تطبیقی است ؛ زیرا کتابی دیده نشده که پیش از کتاب : «الاعلام بما اتفقت علیه الامامیه من الاحکام» ، نگاشته شیخ مفید، نگاشته شده باشد .

کهن ترین کتاب نگاشته شده در این فن، کتاب «مبسوط» نوشته شیخ طوسی و پیش از «الانتصار» نگاشته سید مرتضی است که هر دو از شاگردان شیخ مفید هستند و راه و رسم نگارش اثر فقهی و شیوه نگارش فقه مقارن را از وی آموخته اند . و چندان روشن نیست که اگر شرایط تاریخی و جغرافیایی به آن دو بزرگوار، اجازه درک محضر آن معلم بزرگ جهان اسلام و کسب فیض از علوم و معارف او را نمی داد، حال و روز و چگونگی آموزش و نگارش در علم فقه، چه فرجامی داشت و به کجا می رسید، بویژه بخش فقه تطبیقی و مقارن؟

* شهرت آفرینی شیخ مفید :

الف . شیخ انصاری می نویسد :

«آیا به هنگام ناچاری و ناگزیر بودن از دروغ گویی، توریه واجب است، یا خیر؟ ظاهر مشهور واجب بودن توریه است . همان گونه که بر می آید از ظاهر مقنعه مفید، مبسوط شیخ طوسی (م: ۴۶۰) غنیة ابن زهره (م: ۵۸۸) و سرائر ابن ادریس (م: ۵۹۸) شرایع محقق (م: ۶۷۶) قواعد و تحریر علامه (م: ۷۲۶) لمعة شهید اول (م: ۷۸۶) شرح لمعة شهید ثانی (م: ۹۶۶) جامع المقاصد محقق



ثانی (م: ۹۴۰) مجمع البرهان محقق اردبیلی (م: ۹۹۳) ریاض

المسائل سید علی طباطبایی (م: ۱۲۳۱).^۲

خلاصه این که این فتوا، از قرن چهارم، تا قرن سیزدهم، به قوت خود باقی می ماند.
ب. همو در موردی دیگر می نویسد: مزد گرفتن برای زفّ عرائس، جایز است
و شهرت بر حرام بودن وجود ندارد: زیرا شیخ مفید و دیگران، این را روا می دانند:

«غناء المغنیة فی الاعراس اذا لم یکتنف بها، محرّم آخر- من
التکلم بالباطیل واللعب بالآلات الملامی المحرّمة ودخول الرجال
على النساء- والمشهور استثناءه؛ للخبیرین المتقدمین عن
ابی بصیر فی أجر المغنیة التي تزفّ العرائس ونحوهما ثالث عنه
ایضاً وإباحة الأجر لازمة الإباحة الفعل.

ودعوی: ان الاجر لمجرد الزفّ لا للغناء عنده، مخالفة للظاهر.
لکن فی سند الروایات ابوبصیر وهو غیر صحیح والشهرة علی وجه
توجب الانجبار غیر ثابتة لأنّ المحکی عن المفید والقاضی
والظاهر الحلّی وصریح الحلّی والتذکرة والایضاح، بل کل من
لم یذكر الاستثناء بعد التعمیم: المنع.^۳

* طرح و پیشنهاد فرعهای فقهی جدید: شیخ مفید برابر نیازهای زمان خود،
فرعهای جدید فقهی بر فقه شیعه افزوده است. از جمله نوحه گریهای باطل و دروغ،
برای نخستین بار، از سوی ایشان بر فقه شیعه طرح شده و درباره آن به بحث پرداخته
شده است و سپسها به پیروی از وی، شیخ طوسی و سلار (م: ۴۴۸ یا ۴۶۳) ابن
ادریس حلّی، محقق حلّی و پسینیان (متأخران) از آنان نیز طرح کرده اند.

«النوح بالباطل ذکره فی المکاسب المحرّمة الشیخان و سلار

والحلّی والمحقق و من تأخر عنه ...»^۴



* قوت نظر :

«فان تیقن انه قد تطهر وتیقن انه قد احدث ولم يعلم ایهما سبق صاحبه وجب علیه الوضوء، لیزول الشک عنه فیه ویدخل فی صلاته علی یقین من الطهارة»^{۵۴}

در مسأله معروف : شک در پیش و یا پس بودن پاکی و ناپاکی سه دیدگاه وجود دارد :

۱. به دست آوردن طهارت .

۲. ضد حالت پیشین .

۳. بمانند حالت پیشین .

دیدگاه نخست به قاعده اشتغال استناد شده و دیدگاه دوم بر استصحاب خلاف حالت پیشین استوار است . دیدگاه دوم مردود است ، زیرا ، هر چند ارکان استصحاب حاصل است ، لکن ارکان استصحاب بمانند حالت سابق نیز برقرار است و نتیجه آن تعارض است و تساقط . و پیش داشتن استصحاب ضد ، ترجیح بدون مرجع است . دیدگاه سوم مبتنی است بر استصحاب خود حالت پیشین و این دیدگاه ، از دو جهت ضعیف است :

الف . ناسازگاری با استصحاب خلاف ، مانند دیدگاه دوم .

ب . به حقیقت نپیوستن ارکان استصحاب ؛ زیرا حالت پیشین بیقین نقض شده و احتمال بقای خود آن وجود ندارد .

و آنچه احتمال دارد ، بقای حالت بمانند حالت پیشین است و آن هم ، همان گونه که گفته شد ، معارض به مثل است .

اما جریان قاعده اشتغال ، هیچ مشکل فنی ندارد ؛ زیرا شروع به نماز ، نیاز به یقین به طهارت دارد .



چند یادآوری:

۱. نه طرح و پیشنهاد این مسأله را از فقیهان پیشین از شیخ سراغ داریم و نه این استدلال را.

۲. در دورانی که نه از اصل نامی بوده و نه از استصحاب نشانی؛ اما (هر چند بدون اشاره روشن به نام) در اجتهاد و استنباط مورد استفاده قرار گرفته و به آن استناد شده است، آن هم با نگهداشت قاعده‌ها و ترازهای تقدم و تأخر؛ زیرا اگر چه استصحاب (به لحاظ اصل معرّض بودن) مقدم بر اصل محض است و در نتیجه، می‌بایست اصل اشتغال، مورد استناد قرار نگیرد، و لکن در صورت جریان نیافتن اصول محرز (در اثر تعارض و یا به حقیقت نپوستن ارکان) طبیعی است که زمینه استناد و استفاده از اصول محض فراهم گردد.

از این جا رمز جاودانگی فقاہت شیخ مفید، آشکار و جلوه گر می‌شود؛ یعنی با گذشت ده قرن، بحث و استدلال و نوآوریهای اصولی و فقهی، هنوز نظریه‌ای تازه‌تر و استدلالی قوی‌تر و شیوه‌ای متین‌تر از نظریه و استدلال و شیوه شیخ مفید یافت نشود.

شیخ صدوق (م: ۳۸۱) مسأله تقدم و تأخر طهارت و حدث را با حکم به بایستگی به دست آوردن طهارت و بدون یادآوری دلیل، در کتاب «مقنع» یادآور شده است.^۶

* تلاش در روشنگری مقوله‌های فقهی مورد اختلاف بین شیعه و سنی: شیخ مفید مسائل مهم و اختلافی بین شیعه و سنی را جداگانه و به گونه دقیق، ماهرانه و علمی به بوته بررسی می‌نهد و عرضه می‌داشته است و حتی پاره‌ای از این مسائل را بارها به گونه جزوه‌ها و رساله‌های چند برگی و کتاب می‌نگاشته و در اختیار اهل فضل و عموم مردم قرار می‌داده است، مانند: «متعه» و ...



* آموزش نگارش آثار فقهی: شیخ مفید، الگو و معلم بوده برای شاگردان خود در نگارش آثار فقهی. روش او در این فن، از سوی شاگردان، بویژه شاگردان برجسته ای همچون شیخ طوسی و سید مرتضی، به طور دقیق پی گیری شده است و این روش، به نگارشهای فنی استدلالی فقه شیعه درخشش ویژه ای بخشیده است. شیخ مفید با نگارش کتاب: «الاعلام بما اتفقت علیه الامامیه من الاحکام» به سید آموخت که کتابی در همین موضوع (مسائل و فروعی که مورد اتفاق نظر علمای امامیه است) بنگارد و به وی آموخت چگونه بنگارد و وی نیز کتاب: «الانتصار لما انفردت فیه الامامیه» را نگاشت و نیز توانست به شاگرد موفق دیگرش شیخ طوسی بیاموزد که کتاب دیگری در ضد موضوع یاد شده: (فروع و مسائلی که مورد اختلاف آرای فقهای امامیه باشد) به رشته تحریر درآورد که شیخ طوسی نیز، چنین کار مهم و ارزنده را انجام داد و کتاب: «الخلاف» را نگاشت.

به پیروی از این بزرگان، علمای دیگر در همان عصر و در عصرهای دیگر آثار برجسته ای را با همان سبک و یا نزدیک به آن سبک نگاشته و عرضه کرده اند.

شیخ مفید، افزون بر این که با نگارش کتاب: «الاعلام بما ...» شیوه کتاب نویسی را به سید مرتضی و دیگران آموزانده، برابر گفته خود او در آغاز کتاب: «الاعلام» در تهیه و سامان دادن این نوشتار، نوآور نیز بوده است:

«... ما لم یسبق احد الی ترتیه.»

و نیز اگر شیخ مفید، نخستین معلم نگارش در رشته فتاوای ویژه شیعیان بوده، شاگرد توانمند وی، سید مرتضی علم الهدی، برابر گفته محقق عالی قدر، سید محمد مهدی موسوی خراسان نجفی، نخستین نویسنده ای است که کتاب جامع کل بابهای فقه را در توجیه و تأیید فتاوای خاص فقیهان امامیه، به نام: «الانتصار» نگاشته است.^۸



* شیخ مفید و خط اعتدال: پیش از شیخ مفید، همزمان، او خط فقهی ناهمسان در شیوه استنباط وجود داشته که اگر بخواهیم مرزبندی و نام گذاری کنیم، یکی از دو، همانند تفکر اخباری و دیگری نزدیک به تفکر اصولی بوده است. این دو خط فکری، پشتیبانان و هوادارانی داشته که از هواداران خط اخباری، می توان شیخ طوسی را نام برد و هواداران خط تفکر اصولی، ابن جنید را که هر دو به سال ۱۳۸۱ هـ. ق. چشم از جهان فرو بسته اند. از ویژگیهای خط اخباری گری، تعبد و التزام به اخبار است، هر چند ضعیف، مرسل و یا بی سند باشند و حتی اگر برخلاف قاعده ها و ترازهای فقهی باشند. در مثل، شیخ صدوق، با اعتراف به این که «مضاف»، در اساس آب نیست و گرنه «مضاف» نبود^۹، وضو و غسل به گلاب را صحیح می داند.^{۱۰}

و دلیل این سخن را علامه در مختلف^{۱۱}، تنها روایتی^{۱۲} می داند که به گفته علامه و شیخ حرّ عاملی در ذیل حدیث، هیچ یک از فقیهان شیعه به آن عمل نکرده است و معارض دارد و در سند آن، افراد غیر موثق وجود دارند که شیخ صدوق، بنا به گفته علامه^{۱۳}، به ناشایستگی شماری از افراد سند در کتابهای خود اشاره دارد.

می بینید که شیخ صدوق، به استناد حدیثی فتوا داده که نه به آن عمل شده و نه اعتبار دارد و نه در خور توجیه است. افزون بر این، معارض دارد و با ظاهر قرآن ناسازگار است.

اما خط تفکر اصولی به خردورزی و برداشت و توجیه روایات و نگهداشت قاعده ها و ترازهای فقهی و اصولی، بیش تر گرایش دارد. هر چند روایت موجود در مسأله از نظر سند صحیح و از نظر متن روشن باشد. به عنوان نمونه، شیر موجود در پستان حیوان مردار، که روایات معتبر بسیار و بدون معارض و عمل شده به آنها، دلالت روشن بر پاکی چنین شیری دارند، ابن جنید، فتوا به نجاست آن می دهد، به اساس قاعده کلی نجس شدن مضاف، در برخورد با چیز نجس^{۱۴} و در



این جا، ایشان، از آن همه روایت صحیح در سند و روشن در دلالت و ... چشم می پوشد.

در این میان شیخ مفید است که جمع بین هر دو روش برگزیده و حد وسط را به کار می بسته است.

می بینیم که در مسأله اول، مانند شیخ صدوق فتوا نداد و در مسأله دوم هم، مانند ابن جنید فتوا نداد. نه افراط در عمل به اخبار داشت و حتی روایات بی اعتبار و نه تفریط در استناد نکردن به روایات، حتی روایات دارای شرایط افتا و اعتماد. خود در رساله: «مسائل سرویه» با اشاره به روش تفریط کاری اصولیان چنین می نویسد:

«والذی رواه ابوجعفر [الصدوق] رحمه الله فلیس یجب العمل
بجمیعہ اذا لم یکن ثابتاً من الطرق الّتی ... وَاَمَّا رَوی ابوجعفر
رحمه الله ما سمع و نقل ما حفظ و لم یضمن العمدة فی ذلک .
واصحاب الحديث یقلون الغث والسمین ولا یقتصرون فی النقل
علی المعلوم ولیسوا باصحاب نظر و تفتیش ولا فکر فیما یروونه و
تمیز، فاخبارهم مختلطة ... فاما کتب ابی علی بن الجنید فقد
حشاها بأحكام عمل فیها علی الظن و ... فخلط بین المنقول علی
الأئمة، علیهم السلام، و بین ما قاله برآیه ...»^{۱۵}

شیخ مفید، با این راهبری داهیان و حکیمان و گره گشای خود، حوزه های علمیه آن روز ایران و عراق را، که در اثر اختلاف نظرهای شدید و گیج کننده بزرگان و گرداندگان، بر سر دوراهی نود درجه ای قرار گرفته و دچار سردرگمی گمراه کننده ای گشته بودند و به طور طبیعی ادامه سیر علمی و استمرار حرکت فکری گرفتار رکود شده بود، آن گونه که سؤالهای علما و فضلا از شیخ مفید بر می آید، رهایی بخشید.





دیدگاههای استوار شیخ در فقه

* شیخ مفید بر این عقیده است که: تخم مرغ مرده را می شود خورد و همچنین از شیر گاو و گوسفند و شتر مرده می شود استفاده کرد و آن را آشامید:

«لأبأس باستعمال وبرالمیة من الانعام والوحوش الحلال و شعرها و صدفها و قرونها، ویؤکل ما یوجد من البیض فی اجواف المیت من الطیر الحلال و ما یوجد من اللبس فی شروع المیة من الابل و البقر والغنم وانفتحها و لأبأس باستعمال عظامها و اسنانها بعد غسلها بالماء».^{۱۶}

علامه حلی در مختلف^{۱۷}، از شیخ صدوق در هدایه^{۱۸} و شیخ طوسی در نهاییه^{۱۹}، تهذیب و استبصار و ابن حمزه^{۲۰} نیز این قول را نقل می کند و مستند این دیدگاه را دو روایت می داند از امام صادق (ع) با توجه به ضعف سند روایت سومی که امام صادق از امیرالمؤمنین (ع) نقل می کند بر حرام بودن شیر حیوان مرده. از ابن جنید و دیگران حرام بودن و نجس بودن را نقل می کند و خود نیز بر همین باور است. روایت حلال و پاک بودن را حمل می کند به جایی که گوسفند و یا ... نمرده اند، بلکه در آستانه مرگ قرار گرفته اند. یعنی گوسفند و ... تا وقتی که در آستانه مرگ قرار دارند و هنوز نمرده اند، می توان شیر آنها را دوشید و استفاده کرد. زیرا افزون بر اختلاف روایات، حلال بودن شیری که با میته و مردار برخورد کرده، با قاعده ها و ترازهای فقهی ناسازگار است. با چنین دلیلهایی نمی توان بر این امر گردن نهاد.

اینک روایات:

۱. زرارة در حدیث صحیح از امام صادق (ع) می پرسد:

«ثمن الانفحة تخرج من الجدی المیت. قال لأبأس به. قلت:



اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت. قال: لا بأس به. قلت:
والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من
الدجاجة. فقال: كل هذا لا بأس به. ۲۱

۲. حسنه، يا صحيحه حريز به ابراهيم بن هاشم از امام صادق(ع):
«اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناص و الحافر
وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان
يموت فاغسله وصل فيه». ۲۲

۳. موثقه حسين بن زراره از امام صادق(ع):
«قال كنت عند ابي عبدالله(ع) وابي يسأله عن السن من الميتة
والبيضة من الميتة وانفحة الميتة فقال كل هذا ذكي.
قال قلت: فشر الخنزير لجعل حبلاً يستقى به من البئر التي يشرب
منها او يتوضأ منها؟ فقال: لا بأس به». ۲۳
اما دليل حرام بودن شير ياد شده روايتي است كه وهب بن وهب از امام
صادق(ع) روايت مي كند:

«ان علياً(ع) سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن. فقال علي(ع)
ذلك الحرام محضاً». ۲۴
دليلهائي كه اقامه شده براي پاكي و حلالی كافي است و داراي شرايط
اطمينان بخش، هم از نظر سند، هم از نظر متن و هم از نظر جهت، هم از نظر عمل
فقيهان بنام شيعه و هم از نظر روايت ناسازگار با اينها.
اما از نظر سند، يك حديث دلالت كننده بر پاكي را صحيح مي دانند و ديگري را
حسنه، يا صحيحه مي نامند. اما از نظرش، دلالت آنها بسيار روشن است.
علامه در گاه سخن از متن روايات دلالت كننده بر پاكي و حلالی، احتمال داده كه مراد
از «ميتة» مرده نباشد، بلكه مراد حيواني باشد كه نزديك به مرگ و در آستانه مرگ است.



این احتمال در خور استناد و اعتماد نیست، به دو جهت:

۱. تعبیر «قد ماتت» ظهور قوی و مؤکد در به حقیقت پیوستن مرگ دارد.
 ۲. استثنای شاخ و پشم و اعضای بی روح، که تنها برای پس از مرگ صادق است و درست، و آوردن شیر و... در کنار اینها و با اینها. از آن جا که احتمال دارد پنداشته شود استخوان و مانند آن که در حال حیات پاک بوده، با مردار شدن حیوان، آنها نیز نجس می شوند، امام (ع) برای رفع این توهّم، به روشنی می فرماید: پاک هستند.
- اما از نظر جهت نیز در خور اعتماد هستند؛ زیرا برابر نوشته «الفقه علی المذاهب الاربعه»^{۲۵}، به جز حنفیان، همگی بر این باورند که شیر گوسفند مرده نجس است. صاحب جواهر می نویسد:

«روایت وهب که دلالت بر حرام بودن می کند، برابر است با فتوای شافعی.»

اما این که این روایات را حمل بر تقیه کنیم، جای درنگ دارد؛ زیرا از ائمه اهل سنت آنانی که به نجس بودن باور دارند، همگی، واپس تر از زمان امام صادق (ع) می زیسته اند و هیچ یک از آنان در عصری که روایات پاک بودن صادر شده نمی زیسته اند. کسی که در همان زمان می زیسته و صاحب نظر بوده، ابوحنیفه است که به پاک بودن باور دارد. از این روی، روایات طهارت، نمی تواند تقیه از او و هوادارانش باشد.

البته در زمان صدور روایات طهارت، مفتیان و عالمان درباری بوده اند که آراء و دیدگاههای آنان نفوذ داشته و پیروی می شده است و مورد تأیید دولتمردان بوده و سپس رأی و نظر آنان مهجور گشته است، مانند سفیان، ابن ابی لیلی، ابن شیرمه و... و لکن روشن نیست فتوای آنان پاک بودن چنین شیری بوده یا نجس بودن آن و یا نظر نداشته و یا داشته اظهار نکرده اند؛ از این روی، نمی توان اطمینان پیدا کرد که



روایات طهارت، به عنوان تقیه و برای هماهنگی با نظر فقهی حاکم و رایج روز صادر شده است.

پیش‌ترین امام سنیان که به نجس بودن چنین شیری فتوا داده، شافعی است و او در روز فوت ابوحنیفه؛ یعنی در سال پس از شهادت امام صادق (ع) به دنیا آمده است.

پس گفتار صاحب جواهر: «چون روایت حرام بودن شیر حیوان مرده که از امام صادق روایت شده، برابر با قول شافعی است، با تقیه سازگاری دارد» پذیرفته نیست.

اما از نظر عمل و استناد: بسیاری از فقیهان (اگر بیش‌ترین نباشد) چه پیش از شیخ مفید و چه پس از وی، فتوا به حلال بودن شیر حیوان مرده داده‌اند. از پیشینیان: شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن‌براج در مهذب^{۲۶} و ابن‌زهره در غنیه^{۲۷} و از پسینیان: صاحب‌حدائق، صاحب‌جواهر، سید کاظم طباطبایی یزدی، امام خمینی و ...

صاحب‌حدائق می‌نویسد: کتاب‌های معتبر علوم اسلامی

«اختلف اصحابنا فی طهارة اللبن فی ضرع الشاة الميتة و نجاسته.

فعن الصدوق فی المقنع والشیخ فی الخلاف و النهایه و کتابی

الحديث و كثير من الاصحاب الطهارة، حتى نقل عن الشیخ فی

الخلاف وابن زهره فی الغنیه دعوی الاجماع علی ذلك. ۲۸»

یادآوری: در غنیه فتوای به طهارت وجود دارد؛ اما ادعای اجماع خیر.

از سوی دیگر، گروه درخوری، بسان ابن‌ادریس، محقق، علامه و ... به نجس

بودن شیر گوسفند مرده، فتوا داده‌اند، از جمله ابن‌ادریس در سرائر می‌نویسد:

«أما اللبن فإنه نجس بغیر خلاف عند المحصلین من اصحابنا لأنه

مائع فی میتة ملامس لها وما اورده شیخنا فی نهائیه رواية شاذة



مخالفة لاصول المذهب لا يعضدها كتاب الله تعالى ولا سنة

مقطوع بها ولا اجماع ... ۲۹۰

و اما از نظر ناسازگاری و ناهمخوانی این روایات با روایت دیگر: یک روایت وجود دارد که دلالت بر حرام بودن شیر گوسفند مرده می کند و راوی آن هم، وهب بن وهب، معروف به دروغ گوی است. روشن است، با توجه به شمار سند، تعارضی در کار نیست.

می ماند مسأله «انفعال ملاقی نجس» که آن هم چون قاعده نقلی تعبیدی است، تخصیص می پذیرد و مختص نیز شایستگی تخصیص را دارد. و «انفحة پنیر مایه» نیز همین حال را دارد که همگی به پاکی آن فتوا داده اند.

و احتمال دارد تخصیص دلیلهای تنجس نباشد، تخصص باشد؛ یعنی دلیلهای تنجس مختص به برخورد در خارج بدن باشد و ناظر به پدید آمدن برخورد نباشد و ویژگیهای آلایندهی خصوص شیر، نقش داشته باشد و جلوی تنجس را بگیرد.

نتیجه بحث: با همه تلاشی که محققان و اندیشه وران در راه ثابت کردن نجس بودن شیر گوسفند مرده کرده اند، نتوانسته اند ثابت کنند و نجس بودن آن را جا بیندازند و دیدگاه طهارت را به انزوا بکشانند.

پای بندی به روایات:

شیخ مفید درباره حکم خون ریخته شده در دیگ در حال جوشش می نویسد:

«وان وقع دم فی قدر یغلی علی النار جاز اكل ما فیها بعد زوال عین

الدّم وتفریقها بالنّار وان لم تزل عین الدّم منها حرم ما خالطه الدّم و

حلّ منها ما امکن غسله بالماء.» ۳۰

ناگفته پیداست وقتی که عین نجس از بین برود و نابود شود، حرام بودن آشامیدن خون را از عهده بر می دارد و حرام بودن تکلیفی نخواهد بود؛ زیرا حکم تکلیفی پیرو



وجود خارجی موضوع است و با از بین رفتن و نیست شدن موضوع، حکم نیز از بین می‌رود و از عهده برداشته می‌شود، مانند واجب بودن پاك کردن مسجدی که نجس شده است که اگر این ناپاکی به وسیله باران و یا آفتاب، از بین برود و مسجد پاك شود، موضوعی برای واجب بودن پاك کردن مسجد از آلودگی باقی نمی‌ماند.

اما از بین رفتن عین خون، بر دارنده حکم وضعی نجاست نخواهد بود؛ یعنی مایع در حال جوشش، اگر در اثر برخورد با خون نجس شد، از بین رفتن عین خون و پخش شدن آن در مایع، مایع نجس شده را پاك نکند و مایع همچنان آلوده و نجس باقی خواهد ماند.

بله، اگر خون ریخته شده در دیک، پاك باشد، مانند خون متحلف در ذبیحه، این گفتار را می‌شود راست انگاشت و پذیرفت؛ زیرا خون پاك، تنها حکم تکلیفی حرام بودن خوردن و نوشیدن دارد و با نابود و پخش شدن، این حکم نیز، از بین خواهد رفت و حکم وضعی، نجاست ندارد، تا بماند. لکن نظر شیخ مفید به خون نجس است؛ زیرا می‌نویسد:

«آنچه در خوردن شستن است، پس از شستن، خوردن آن حلال خواهد بود. خون پاك، اگر با چیزی برخورد کرد، نیازی به شستن آن چیز که خون پاك با آن برخورد کرده، نیست.»

خلاصه کلام: مایع، آن گاه که با خون نجس برخورد کند، نجس می‌شود و با از بین رفتن عین نجس، بدون پاك کننده خارجی، پاك می‌شود. چنین حکمی در فقه شیعه، مانند و قائل ندارد. شیخ طوسی در کتاب نهایی می‌نویسد:

«وإذا كانت القدر تغلى على النار فوق فيها شيء من الخمر أهرق ما فيها من المرق و غسل اللحم و اكل بعد ذلك.»
فان حصل فيها شيء من الدم وكان قليلاً ثم غلى جاز اكل ما فيها



لأن النار تحيل الدم وإن كان كثيراً لم يجزأ كل ما وقع فيه . ۳۱
اگر خمر در دیگ آبگوشت بریزد، باید آب آن به دور ریخته شود و
گوشت آن شسته شود و آن گاه به مصرف برسد . و اگر خون کمی
در دیگ جوشان بریزد، پاک است، چون آتش خون را استحاله
می کند .

ابن ادريس و علامه این دیدگاه را رد کرده اند؛ زیرا به باور اینان، آتش پاک کننده
نیست و مایعی که به خون نجس شده است، استحاله نشود و دو روایت دلالت کننده
بر این ادعا، از نظر سند، در خور اعتماد نیستند . ۳۲

روایت اول از سعید بن الاعرج است که صاحب جواهر آن را صحیح می داند :

«قال سألت ابا عبد الله (ع) عن قدر فيها جزور وقع فيها قدر اوقية
من دم ایوکل؟

قال : نعم فإن النار تأكل الدم . ۳۳

راوی می گوید : پرسیدم : دیگی که گوشت شتر در آن است و

مقداری خون در آن ریخته، آیا می شود آن گوشت را خورد؟

امام می فرماید : بله؛ زیرا آتش خون را می خورد و نابود می کند .

روایت دوم علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر (ع) می پرسد :

«قال سألته عن قدر فيها الف رطل ماء يطبخ فيها لحم وقع فيها

اوقية دم هل يصلح اكله؟ فقال اذا طبخ كل فلا بأس . ۳۴

از امام می پرسد : دیگی که هزار رطل آب در آن باشد و در آن

گوشت بپزند، در این هنگام مقداری خون در آن بریزد، آیا

می توان خورد؟

امام فرمود : اگر پخته شد، بخور که اشکالی ندارد .

روایت سوم، روایت زکریا بن آدم است که از امام موسی بن جعفر (ع) می پرسد :



«عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير ومرق كثير قال: فقال: يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلاب واللحم اغسله وكله. قلت فان قطر فيها الدم؟ قال: الدم تأكله النار ان شاء الله. ۳۵۱»

صاحب وسائل درباره این روایات می نویسد:

«قد تقدم ما يدل على نجاسة الدم وعلى تحريم كل نجس فهذا محمول اما على التقية واما على جواز الاكل بعد غسل اللحم واما على الدم الذي يتخلف في الذبيحة بين اللحم.»

صاحب جواهر، برابر این روایات، فتوا نداده و گوشت و آب داخل دیگ را نجس و خوردن آنها را حرام اعلام کرده است.

اما تقیه، اعلام پاک بودن بر خورد کننده با خمر، سزاوارتر بود به تقیه و امام تقیه نکرد. اما این که امام اراده کرده باشد خوردن آبگوشتی که خون در آن ریخته، پس از شستن گوشت، درست نیست؛ زیرا امام(ع) در پرسش از خمر ریخته شده در آبگوشت فرمود: گوشت را بشوی و در خون فرمود: بخور.

این که صاحب جواهر نوشته است: راوی پرسش از قطره خون پاک کرده، درست نیست. بنابراین، سند روایت معتبر، دلالت آن روشن و بدون معارض است و پیشینیان هم به آن عمل کرده اند.

* وصیت به عبد: شیخ مفید می گوید: اگر کسی وصیت کند: یک سوم مال او را به عبدش بدهند، در صورتی که بهای عبد، دو برابر ثلث مال وی باشد، وصیت باطل است و اگر کم تر از دو برابر باشد، درست است:

«اذا أوصى الانسان لعبده بثلث ما له نظر في قيمة العبد، فان كانت أقل من الثلث اعتق واعطى ما فضل عن قيمته من جملة ما



وصی له به وان کانت قیمته اکثر من الثلث، بمقدار السدس والربع
والثلث ونحو ذلك اعتق بمقدار ما وصی له به واستسعى فی
الباقی ... ۳۷۴

شیخ طوسی در نهاییه^{۳۸}، ابن براج در مذهب^{۳۹}، به همین نظریه فتوا داده اند.
برای این نظر استناد شده است به روایات باب ۳۹ از احکام الوصایا که دو روایت
از آنها صحیح و راوی هر دو ابن ابی عمیر است، یکی از حفص بن البختری و
دیگری از جمیل بن درّاج و مضمون آن دو هم نزدیک به هم است و آن این که:

«اگر دارایی شخص مرده به گونه ای است که دست کم، یک
ششم آن به عبدی که درباره او وصیت شده، پس از آزادی
می رسد، و دو ششم (دو برابر آنچه وصیت شده) به ورثه برسد،
وصیت صحیح است و باید اجرا بشود. اما اگر وصیت به گونه ای
باشد که یک ششم تمامی دارایی به عبد می رسد و دو برابر
(دو ششم) به ورثه نمی رسد، وصیت باطل و چیزی به عبد
نخواهد رسید و یک سوم وصیت شده، بین ورثه تقسیم
می شود. ۴۰۴»

توجیه آن: اگر مال شخص فوت شده، در اثر بدهکاری و یا در اثر ارزان بودن
بها و ... کم بود، در نتیجه، به ورثه سهم کمی می رسد، در مثل اگر بهای عبد، شش
باشد و بدهکاری مرده، چهار، یک سوم از عدد دو که باقی مانده است، به عبد
می رسد و دو سوم به ورثه. و دو سوم باقی مانده از دو ششم کل ترکه (که شش باشد)
کم تر است. اگر وصیت میت به آزادی عبد نمی بود، دو ششم کامل کل ترکه به ورثه
می رسید. از این روی شخص فوت شده متهم می شود به این که: بر آن بوده به ورثه
زیان برساند و این قصد و آهنگ، وصیت او را از اعتبار می اندازد، همان گونه که
وعده های شخص مریض و یا طلاق دادن وی، اعتباری ندارد.



باری، سند این روایات، معتبر، مضمون آنها پذیرفته شده در نزد پشینیان و در خور توجیه و بدون معارض است.^{۴۱}

با این حال، علامه در مختلف، مطلقاً وصیت را درست و دارای اعتبار می‌داند و از شیخ طوسی^{۴۲} و ابوالصلاح حلبی نیز نقل می‌کند.^{۴۳} استدلال علامه برای درستی و اعتبار وصیت این است:

۱. وصیت بخشش یک سوم دارایی عبد، به منزله آزاد کردن عبد است از محل یک سوم دارایی میت. پس کسی که وصیت کرد: «یک سوم مال مرا به عبدم بدهید» مانند کسی است که گفته باشد: «عبد مرا از محل یک سوم دارایی من آزاد کنید و اضافی را به وی بدهید.»

۲. روایت حسن بن صالح از امام صادق (ع). امام درباره شخصی که یک سوم دارایی خود را وصیت کرده برای عبدش فرمود:

«يُقَوِّمُ الْمَمْلُوكَ بِقِيَمَةِ عَادِلَةٍ، قَالَ (ع): ثُمَّ يَنْظُرُ مَا ثَلَاثَ الْمِيتِ فَاِنْ كَانَ الثَّلَاثُ اَقْلَ مِنْ قِيَمَةِ الْعَبْدِ بِقَدْرِ رِبْعِ الْقِيَمَةِ اسْتَسْمَى الْعَبْدُ فِي رِبْعِ الْقِيَمَةِ وَاِنْ كَانَ الثَّلَاثُ اَكْثَرَ مِنْ قِيَمَةِ الْعَبْدِ اُعْتَقَ وَدَفَعَ اِلَيْهِ مَا فَضَّلَ مِنَ الثَّلَاثِ بَعْدَ الْقِيَمَةِ.»^{۴۴}

باید غلام را به گونه عادلانه قیمت بگذارند و بهای او را با یک سوم مال شخصی مرده بسنجند: اگر یک سوم دارایی مرده، به میزان یک چهارم کم‌تر از بهای غلام باشد، غلام آزاد شده و باید با کار و تلاش خود کسری بهای خود را به وارثان خواجه بپردازد و اگر یک سوم مرده، بیش از بهای غلام باشد، غلام را باید آزاد کنند و باقی مانده آن را، تا میزان یک سوم، به او بدهند.

فتوای شیخ در نهاییه به باطل بودن وصیت در صورتی که قیمت عبد خیلی بالا باشد، مستند است به مفهوم همین روایت.



بر این روایت، سه اشکال وارد شده است:

۱. سند آن ضعف است.
۲. دلالت آن ضعیف است؛ زیرا منطوق نیست و مفهوم هم حجت نیست.
۳. مفهوم روایت، اگر هم حجت باشد، باطل بودن چنین وصیتی را نمی‌رساند.

پاسخ:

۱. دلیل شیخ طوسی و شرح مفید، روایت حسن بن صالح بی اعتبار نیست. بلکه روایات بسیار دیگر است که پیش از این، به آنها اشاره شد.
۲. حجت بودن مفهوم، بویژه مفهوم شرط، در عرف و شرع، در کتاب و سنت، ثابت و انکار ناپذیر است.
۳. در صحیح حفص بن البختری آمده است: «إذا ملك المملوك سُدسه استسعی واجيز»^{۴۵}.

معلوم است که مفهوم «اجیز»، «لایجاز» و بطلان است.

از آنچه گفته آمد، روشن شد که با گذشت قرن‌ها و به کار بستن دقت نظرهای موشکافانه و ایراد اشکالهای محققانه، هنوز دیدگاه شیخ مفید، در خور تأیید و شایسته تحسین است.

* زکات در پیش از نه چیز: مشهور است در بین فقیهان، زکات بر نه چیز بار می‌شود. از معادن و فلزات، دو چیز: طلا و نقره.

از دامها و حیوانات سه نوع: شتر، گاو و گوسفند و از کشت و سر درختی، چهار قسم: گندم، جو، انگور و خرما. در غیر آنها، مانند: مال التجاره، اسب، برنج و حبوبات زکات در اینها مستحب است.



چند یادآوری:

۱. روایات معتبره‌ای که در باب واجب بودن زکات وارد شده‌اند، به ظاهر ناسازگار با یکدیگرند (متناقض).

۲. پاره‌ای از روایات، واجب بودن زکات را به گونه روشن، در نه چیز ویژه می‌دانند و پاره‌ای دیگر ظاهر در عموم و منحصر نبودن از آنها فهمیده می‌شود.

۳. از آن جا که بدون شک و گمان، روایات ائمه هدی (ع) هیچ گونه ناسازگاری با هم ندارند، جمع بین دو دسته از روایات و واجب دانستن غیر از نه چیز، شاید؛ زیرا لازم می‌آید که اخبار وجوب در نه چیز، ترك شوند.

۴. واجب بودن زکات در نه چیز، باور همگانی است و فقیهان بر آن اتفاق و اجماع دارند، اما واجب بودن زکات در غیر از نه چیز، اختلافی است.

۵. کنار گذاشتن روایتهایی که دلالت بر واجب بودن زکات در نه چیز می‌کنند، خلاف اجماع فتوایی است.

۶. کنار گذاشتن روایاتی که بر غیر از نه چیز دلالت می‌کنند، خلاف اجماع بر حجت بودن خبر واحد است. در نتیجه برای رهایی از این ناسازگاری و تناقض، نه مخالفتی پیش بیاید با اجماع فتوایی و نه با اجماع بر حجت بودن خبر واحد، زکات در چیزهای نه گانه، واجب و در غیر آن مستحب است. همه این نکته‌ها، دقیقه‌ها و باریک بینیها را شیخ مفید در کتاب «مقنعه» اشاره وار مطرح کرده است.^{۴۶} و این در شرایطی است که از آن دوره (قرن چهارم) نه از معاصران شیخ مفید و نه از پیشینیان وی، حتی عنوان این قواعد و ضوابط و فتاوی ساده و رساله وار نیز، نمانده است.

پیش از شیخ مفید، نوشته‌های فقهی شناخته شده و در دسترس دو گونه بوده‌اند:

۱. نقل: روایات مورد عمل و فتوا، بدون اظهار نظر، مانند کتاب شریف

«من لایحضره الفقیه».

۲. فتاوی ساده، با انشاء مفتی، بدون یادآوری روایات به عنوان مدرک حکم،



مانند: «الهدایة» و «مقنع» شیخ صدوق و رساله پدرش. اما شیخ مفید در این دانش، دگرگونی ژرفی می آفریند و نخستین اثر فقهی را که در بردارنده فتوا و مستندها و مدرکهای حدیثی و با اشاره روشن به ضابطه ها و قاعده های اصولی است، پدید می آورد و با نام «مقنعه» در دسترس اهل دانش می گذارد.

با نگارش تنها همین کتاب، می توان وی را نوآور و معلّم شیوه جدید و پایدار فقه نگاری نامید که تاکنون و با گذشت بیش از ده قرن، شیوه ای شیواتر و اسلوبی زیباتر در عرصه فقه و فقهات شیعه به وجود نیامد.

افزون بر امتیازهای یاد شده، امتیازهای دیگری نیز، این اثر ارزش مند دارد که پاره ای از آنها تاکنون، در هیچ اثر فقهی دیگری، چه ساده و مختصر و چه گسترده و پردامنه، دیده نشده که به کار گرفته شده باشد، بسان ادعیه مخصوصه و مأثوره در مواسم و مراسم مذهبی - دینی، همچون جمعه ها، عیدها، ماه مبارک رمضان، حج و ... و یا مانند صورت جامع و کامل ثبت اسناد، همچون فروش نامه، اجاره نامه، وصیت نامه، طلاق نامه، وقف نامه، وکالت نامه و ... آن هم با در برداشتن همه مواد و موارد لازم، مانند: شرایط متعاقدين، التزام به درستی و سلامت کالا و جنس مورد معامله و براءت از عیبه، نام شاهدان، تاریخ کامل ماه و سال ...

لغزهای فقهی

با توجه به مثلّ عربی: «الجواد قد یکبو» اسب خوش رفتار، گاهی سرافکنندی دارد و جمله معروف فارسی: لغزش بزرگان، بزرگ است؛ هیچ کس را، هر چند برجسته، نباید بی لغزش دانست و بی اشتباه پنداشت. شیخ مفید از این سنت دگرگون ناپذیر الهی در جهان آفرینش، مستثنی نیست؛ از این روی، با همه تواناییهایی که دارد، گه گاه به دیدگاههایی از وی برخورد می کنیم که با مقام بالا و جایگاه علمی وی



سازگاری ندارد، از جمله :

۱. «ولو أن متيمماً دخل في الصلاة فحدث ما ينقض الوضوء من غير تعمد و وجد الماء كان عليه أن يتطهر بالماء ويبنى على ما مضى من صلاته ما لم ينحرف عن القبلة الى استدبارها، او يتكلم عامداً بما ليس من الصلاة فان احدث ذلك متعمداً كان عليه أن يتطهر ويستأنف الصلاة من أولها و لم يجزه ما تقدم منها .» مقنعه/ ۶۶

کسی که با تیمم وارد نماز شده و دسترسی به آب پیدا کرد، اگر از روی عمد، تیمم خود را باطل کرده با حدث اصغر، باید وضو بگیرد و نماز را از سر شروع کند و اگر از روی عمد پلیدی از او خارج نشده، باید وضو بگیرد و نماز را ادامه دهد.

۲. «إذا دخل الانسان داراً قد بنى فيها مقعد للغائط على استقبال القبلة او استدبارها لم يضره الجلوس عليه و انما يكره ذلك في الصماری و المواضع التي يتمكن فيها من الانحراف عن القبلة .» همان/ ۴۱

روی و پشت به قبله قضای حاجت کردن، اگر در داخل ساختمان باشد رواست.

۳. «... و كذلك الحكم في أرواث و إيوال كل ما اكل لحمه فأنه لا يفسد الماء به، ولا ينجس به الثوب و الجسد بملاقاة الأذرق الذجاج خاصه فأنه ان وقع في الماء القليل نزع منه خمس دلاء و ان اصاب الثوب، او البدن، و جب غسله بالماء .» ۴۹

فضله، پرندگان حلال گوشت، پاک است، به جز مرغ خانگی (ماکیان) که اگر با لباس و بدن بر خورد، بدن و لباس نجس می شوند باید با آب شسته شوند.



شیخ طوسی در مبسوط می نویسد:

«و روث و بول ما یؤکل لحمه اذا وقع فی الماء لاینجسه الا ذرق
الدجاج خاصه فاذا وقع فیها نزع خمس دلاء...»^{۵۰}

سید عاملی در مفتاح الکرامه قول به نجس بودن فضله مرغ ماکیان را از شیخ مفید
و شیخ طوسی نقل کرده و با این حال می نویسد:

«و فی کتاب الصيد من الخلاف الاجماع علی طهارة ذرق
الدجاج.»^{۵۱}

ناگفته نماند، با چندین بار مراجعه به صید خلاف، اجماع یاد شده دیده نشد.

۴. «اذا وقع فی الماء الراكد شیء من النجاسات وکان کراً (وقدره
الف رطل و مائتا رطل بالبغدادی) و مازاد علی ذلك، لم ینجسه
شیء الا ان یتغیر به کما ذکرناه فی المیاء جاریة. هذا اذا کان الماء
فی غدیر او قلیب و شبهه. فاما اذا کان فی بئر او حوض او اثناء فانه
یفسد بسائر مایموت فیہ من ذوات الانفس السائلة و بجمیع
مایلاقیه من النجاسات و لا یجوز التطهیر به حتی یطهر.»^{۵۲}

برابر دیدگاه شیخ، آب برکه و چاه و غدیر و قلیب، اگر به اندازه کُرباشد، در
برخورد با چیز نجس، نجس نمی شود؛ اما آب چاه (بئر) و ظرف نجس می شود، هر
چند به اندازه کُرباشد.

در این جا، برای ما فرق بین «بئر» و «قلیب» روشن نشد و این که چرا شیخ مفید
در باب آب «بئر» گفته: آب «بئر» چه به اندازه کُرباشد و چه نباشد، در اثر برخورد با
چیز نجس، نجس می شود؛ اما آب «قلیب» اگر به اندازه کُرباشد، نجس نمی شود،
با این که کتابهای لغت، «قلیب» را همان چاه می دانند. در لسان العرب آمده:

«القلیب، البئر ما کانت.»^{۵۳}

قلیب، همان چاه است، هر گونه که باشد.



در مورد «بثر»، ظاهر روایات متواتره، واجب بودن بیرون کشیدن آب آن است. البته اگر بپذیریم دلالت آنها را بر نجس بودن آب بثر. همین روایات، می توانند تخصیص زننده دلیلهای عام اعتصام کر باشند.

اما «قلیب»، اگر غیر از «بثر» باشد، هیچ دلیلی، ضعیف، یا قوی، بر استثنای آن از عموم اعتصام کر، وجود ندارد و همچنین آوانی. مگر تصور شود که دلیلهای اعتصام به کر انصراف دارند از آبهای موجود در ظرفها به خاطر کمبود. در پاسخ این تصور می توان گفت:

۱. دلیل کر بودن که عبارت است از: «الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء» عام است و نه مطلق و انصراف، مخصوص مطلقات است و در عمومات راه ندارد.

۲. کمبود و کم بودن وجود خارجی آن، سبب انصراف و بازدارنده فراگیر بودن آن نیست. آنچه در فراگیری و انصراف مطلق، نقش دارد و اثر گذار است، کم بودن کار برد خارجی آن است. و دلیل شیخ مفید و سلار بر مدعای خود، عموماتی است که از به کار بردن آن ظرفها، پس از برخورد با چیز نجس، بازداشته اند. علامه پاسخ می دهد:

«ظرفی که به اندازه کر گنجایش داشته باشد، عرب آن را «آیه» نگوید. واژه «آیه» ویژه کم تراز کر است و در برخورد با چیز نجس، نجس می شود.»^{۵۴}

و بر فرض که واژه «آیه» عام باشد و کر را در بر بگیرد، تعارض آن با دلیلهای اعتصام و نجس شدن آب کر، بالعموم، من وجه است و از جهت های گوناگون، مانند: گوناگونی دلیلهای قوت ظهور و ... برتری با دلیلهای اعتصام کر است، با اطمینان به این که مکان نتواند در اثر پذیری و اثر ناپذیری آب، اثر گذار باشد. به قدری این فتوا: فرق بین حوض و غدیر، شگفت و ناباورانه است که مقام والای شیخ مفید را بالاتر از این دانسته اند که ایشان چنین فتوای شگفتی داشته باشد. گفته اند: نظر





شیخ در این جمله: «آب حوض با ملاقات با چیز نجس نجس می شود» به آب قلیل است. این احتمال و توجیه را به شاگرد شیخ مفید، شیخ طوسی، نسبت داده اند و صاحب جواهر نیز آن را پسندیده است. ۵۵

۵. «وان اجنب نفسه مختاراً وجب عليه الغسل وان خاف منه على نفسه ولم يجزه التيمم بذلك جاء الاثر عن ائمة آل محمد (ع)»
کسی که از روی اختیار خود را جنب کند، باید غسل کند و اگر بر جاننش ترسید، روا نیست که تیمم کند. دلیل بر این، آثاری است که از ائمه (ع) رسیده است.

۶. «وکل مسافر في طاعة الله عز وجل ممن حضره أكثر من سفره يجب عليه التقصير في الصوم والصلاة وكل مسافر في مباح فذلك حكمه، الا المسافر فرض طلب الصيد للتجارة خاصة، فانه يلزمه التقصير في الصيام ويجب عليه اتمام الصلاة.» ۵۶

هر سفری که در پیروی از خداوند انجام پذیرد از سوی کسی که حضورش در شهر، بیش از سفر است، بر اوست که روزه را بشکنند و نماز را ناتمام بگذارد. هر سفر روایی چنین است. مگر کسی در جست و جوی صید برای تجارت باشد که او باید روزه را بشکنند و نماز را تمام بگذارد.

۷. «واذا مات انسان وقد صام من شهر رمضان بعضه فانه ينبغى للأكبر من ولده من الرجال ان يقضى عنه بقية الصيام... فان لم يكن صام من الشهر شيئاً لعذر، ثم مات، لم يجب على احد من اوليائه ان يتكلف عنه القضاء.» ۵۷

کسی که چند روز از ماه رمضان را روزه گرفت و مرد، باید بزرگ ترین پسر او، باقی مانده از ماه رمضان را قضا کند... و اگر



کسی هیچ یک از روزهای ماه رمضان را نتوانست روزه بگیرد، به خاطر عذر، سپس مرد، بر کسی واجب نیست که عهده دار روزه های قضای وی بشود.

یادآوری چند نکته:

نخست آن که: شاید توجیه سخن شیخ این باشد: شخص معذور، از آغاز ماه رمضان مأمور به انجام روزه نشده است؛ از این روی، تکلیف به قضای روزه متوجه ولیّ وی نشود؛ زیرا واجب بودن قضا، پیرو واجب بودن اداست. اما کسی که عذری نداشت و تکلیف متوجه به خود را (که روزه تمام ماه باشد) انجام نداد، مانند کسی است که وقت نماز بر او داخل شد و تکلیف به ادای نماز بر او منجز گشت و به تکلیف خود عمل نکرد و در گذشت، ولیّ او، باید نماز واجب و انجام نداده شده او را قضا کند.

دو دیگر: ناگفته نماند، روشن نیست که توجیه یاد شده، مورد توجه و پذیرش شیخ مفید باشد و افزون بر آن، توجیه یاد شده موجه نیست؛ زیرا این ابهام وجود دارد که آیا به نظر شیخ مفید، روزه تمام ماه رمضان، یک تکلیف دارد و یک فرمانبری مانند ساعتهای هر روز و رکعات هر نماز؟

به دیگر سخن، همه روزهای ماه رمضان، عام مجموعی است؟ یا هر یک از روزها، تکلیف جداگانه و فرمانبری مستقل دارد؟

یا همه روزهای ماه رمضان عام افرادی هستند، مانند نمازهای گوناگون و ماههای رمضان گوناگون، به حسب سالها؟

آیا در کل، ماه رمضان یک واجب است و آن هم دارای سی جزء، یا سی واجب و هر روز جزئی از واجبات است، نه جزء یک واجب.

در هر صورت، شخصی که در بین ماه رمضان درگذشت، آیا مکلف به انجام روزهای پس از مرگ خود بود، یا نبود؟



اگر این شخص را مکلف به روزه روزهای آینده بدانیم، نتیجه این می شود که احکام شرعی تکلیفی، مشروط به حیات نباشند و این نازیباتر از تکلیف به مالایطاق است؛ زیرا در تکلیف به مالایطاق، وجود شخص مکلف فرض شده است و در مفروض بحث، وجود حیات شخص مکلف، مفروض نیست.

به دیگر سخن، تکلیف مشخص زنده ناتوان از فرمابری و انجام آنچه را که در توانش نیست، قبیح است. این در مرحله تصدیق مشکل دارد و گرنه تصور آن صحیح و خردمندانه است، اما مفروض بحث (تکلیف میت) در مرحله تصور مشکل دارد؛ یعنی نمی توان تصور کرد که شخص حکیم و عاقل، میت را مکلف به انجام کاری کند. اما اگر شخص یاد شده را مکلف به روزه روزهای پس از مرگ ندانیم به طور طبیعی قضا واجب نخواهد بود؛ چه این که اگر قضا را پیرو و ادامه دهند و جواب ادا بدانیم، واجب بودن ادا وجود نداشت تا واجب بودن قضا وجود یابد و اگر قضا را به امر جدید واجب بدانیم، امر جدید به قضا تعلقی نگرفته و هیچ حدیث و روایتی بر واجب بودن قضا دیده و شنیده نشده است. بلکه روایت صحیح (به تعبیر صاحب جواهر ج ۱۷ / ۳۶) ابی مریم، به روشنی واجب بودن قضا را نفی می کند:

امام صادق (ع) می فرماید:

«إذا صام الرجلُ شيئاً من شهر رمضان، ثم لم يزل مريضاً حتى مات، فليس عليه شيء [قضاء].» ۵۸۱

روایتهای بسیار دیگری نیز وجود دارد که شیخ حر عاملی آنها را در همین باب از کتاب وسائل الشیعه یادآور شده است. در یکی از همین روایات نفی قضاوت بر ولی، امام صادق (ع) سخت تعجب می کند از گوینده ای که میل دارد روزه های پیش از مرگ را (نه بعد از مرگ) قضا کند و شگفت زده می پرسد:

«كيف تقضى عنها شيئاً لم يجعله عليها.» ۵۸۲

روزه ای که در حال حیات واجب نشده بود، چگونه قابل قضا است.



این حدیث، هر چند موردش شخصی است که در حال حیات به سبب بیماری روزه بر او واجب نشده، لکن به مقتضای مفهوم موافقت و اولویت قطعی، کسی که به سبب مرگ، روزه بر او واجب نشود، قضا نخواهد داشت. به دیگر سخن: از این حدیث شریف، قاعده و تراز اصولی استواری استفاده می شود که بایسته پیروی است و آن این که واجب بودن قضا، بستگی دارد به امکان فعلیت وجود ادا، مطلقا، چه این که روزه باشد یا نماز و

سه دیگر: روزه گرفتن روزهای پیش از مرگ و روزه نگرفتن در اثر عذر، چه نقشی در روزهای پس از مرگ دارند که در صورت نخست قضا دارد و در فرض دوم قضا واجب نیست؟

آری، در روزهای پیش از مرگ و در حال حیات، اثر داشت بدین گونه که در فرض نخست، تکلیف انجام شد و در صورت عذر موجه، تکلیف متوجه شخص نشد.

چهار دیگر: شیخ که می نویسد: «اگر معذور بود از روزه گرفتن، قضا واجب نیست»، روشن نکرده چه عذری و نتیجه چنین می شود: شخصی که در ابتدای ماه رمضان، مسافر بود و در همان سفر و در همان ماه، در گذشت، روزه های فوت شده از او در زمان حیات، قضا ندارد! در صورتی که این نظر خلاف روشن پاره ای از روایات است که بیانگر واجب بودن قضای روزه مسافر بر ورثه باشد. در چندین روایت فرق گذاشته شده بین سفر و حیض و بیماری:

۱. «عن عدة من اصحابنا، عن احمد بن محمد، عن علی بن الحکم عن ابی حمزه، عن ابی جعفر (ع) قال: سألت عن امرأة مرضت فی شهر رمضان او طمئت او سافرت، فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل یقضی عنها؟

قال: اما الطمئت والمرض فلا واما السفر فتعم.»^{۶۰}





۲. «وعنه، عن علی بن أسباط، عن علاء، عن محمد بن مسلم، عن ابی عبدالله (ع) فی امرأة مرضت فی شهر رمضان او طمئت او سافرت، فماتت قبل ان یرج رمضان، هل یقضی عنها؟ فقال اما الطمئت والمرض فلا واما السفر فتعم.»^{۶۱}

شاید مراد شیخ مفید، نفی وجوب از قضای روزهای پس از مرگ باشد که صحیح است و در خور پذیرش و برابر سیاق و لکن با روشنی این مسأله دارد، نیازی نبود که ایشان از آن سخن بگویند، مگر به قصد اشاره روشن به مفهوم جمله پیشین که در مجموع چنین می شود:

«اگر پیش از مرگ، عذری نداشت و روزه گرفت، روزهای پس از مرگ را ولی او باید قضا کند و اگر قبل از مرگ عذر داشت و روزه نگرفت، چه عذری غیر اختیاری باشد مانند: حیض و مرض و چه اختیاری، مانند سفر، قضای روزه های پس از مرگش بر ولی وی واجب نیست.»

پنج دیگر: این که پس مرگ شخصی، بر ورثه او واجب باشد، قضای روزه باقی مانده از ماهی که در آن فوت کرده، در بین عبادت های شرعی تکلیفی، ماندنی ندارد:

الف. نمازهای پس از مرگ، واجب نمی شود.

ب. اگر پیش از داخل شدن ماه رمضان شخص از دنیا برود، روزه آن ماه رمضان قضا ندارد.

ج. اگر در بین روز، در حالی که روزه است، بمیرد، قضای آن روز بر ورثه واجب نیست.

شش دیگر: همانند کردن روزه مورد بحث به نماز دارای وقت گسترده، درست نیست؛ زیرا وقت روزه تنگ است و بهتر بود همانند شود کسی که در اول حقیقی وقت، شروع به نماز کرده و در بین نماز، چشم از جهان فرو بسته است که از روی



اطمینان باید گفت: قضای آن نماز بر ورثه واجب نیست و تصور نمی رود که شیخ مفید، قضای آن نماز را بر ولیّ میّت واجب بداند. و ناگفته نماند که این همانندی نیز درست نیست؛ زیرا نماز یاد شد باطل است، حتی رکعتهای به جای آورده شده. پس بهتر است که همانند کنیم با نمازهای ظهر و عصر یک روز و شخص بین ظهر و عصر، به طور دقیق در اول وقت فوت کند که نماز ظهر به جا آورده اش صحیح است و نماز عصر نگزارده اش، قضا ندارد.

بیش تر دیدگاههای شیخ مفید را علامه در کتاب خود: «مختلف الشیعه» آورده، ولی این فتوا را از شیخ نقل نکرده است. همچنین در جواهر، جامع المقاصد و حقائق الناضره، این فتوای شیخ نقل شده است. محقق بحرانی می نویسد:

«الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في ان وجوب القضاء على الولی فی غیر ما فات بالسفر، مشروط بتمكن المکلف من القضاء و تفریطه حتی استقر فی ذمته و علی ذلك یدل جملة من الاخبار المتقدمة»^{۶۲}

گویا اختلافی بین اصحاب نباشد در این که واجب بودن قضای روزه بر ولیّ میّت مشروط است بر این که میّت، توان انجام تکلیف را داشته و کوتاهی کرده و فرمان نبرده و در ذمه او مستقر شده است. و دلیل این مدعی، بخشی از اخبار پیشین است.

این رأی شیخ مفید (واجب بودن قضای روزهای پس از مرگ) نه توجیه فقهی دارد و نه روایتی بر آن دلالت می کند و نه فقیهی از فقیهان شیعه، برابر نظر وی فتوا داده است. بلکه خلاف نصوص روشن و به گفته صاحب حقائق، مخالف اجماع اصحاب و علمای شیعه است.

شاید مراد شیخ از «ینبغی» مستحب بودن باشد، نه واجب بودن؛ از این روی



هیچ یک از علماء دین عبارت را از وی نقل نکرده و یادآور نشده اند که وی به وجوب فتوا داده است.

پاسخ:

نخست این که: اگر مراد از «ینبغی» مستحب بودن باشد، مشکلی را حل نمی کند؛ زیرا اشکال در مرز واجب و مستحب بودن نیست، اشکال در مشغول بودن ذمه میت به تکلیف و توجه تکلیف به میت پس از مرگ است و این معنی محال و غیر در خور تصور است؛ چه این که بر ولی مستحب و واجب باشد، چه نباشد.

دو دیگر: چون در فرض دوم (معدور بودن) از واجب بودن نام می برد و در مفهوم وجوب را نفی می کند، به خوبی می توان استفاده کرد که مراد از کلمه «ینبغی» در منطوق، وجوب است.

۸. شیخ مفید بر این عقیده است که: عمره تمتع، باید پیش از غروب آفتاب روز ترویبه (هشتم ذیحجه) پایان پذیرد و گرنه حج تمتع نشود و باید تبدیل به حج افراد شود:

«من دخل مكة يوم التروية، فطاف بالبيت، وسعى بين الصفا والمروة، فأدرك ذلك قبل مغيب الشمس، أدرك المتعة، فان غابت الشمس قبل ان يفعل ذلك فلامتعة له، فليقم على احرامه و يجعلها حجة مفردة».^{۶۳}

فقیهانی چون ابن بابویه (م: ۳۲۹) و پسرش شیخ صدوق (م: ۳۸۱) به همین دیدگاه باور دارند، با این تفاوت که پدر شیخ صدوق، محدود به ظهر روز ترویبه می کند.^{۶۴}

ابن جنید (م: ۳۸۱)، شیخ طوسی^{۶۵}، ابن ادریس ... بر این باورند که آخرین مجال برای انجام عمره تمتع، امکان درك وقوف به عرفات در اول زوال روز عرفه است.



مدرک این دیدگاه، دو روایت است:

* صحیحہ (به تعبیر علامه مجلسی در ملاذ الاخیار)^{۶۶} عیص بن القاسم است که می گوید:

«سألت أبا عبد الله (ع) عن المتمتع يقدّم مكة يوم التروية صلاة العصر تفوته المتعة.

فقال: له ما بينه وبين غروب الشمس وقال: قد صنع ذلك رسول الله (ص).»^{۶۷}

* حسنه (به تعبیر علامه مجلسی در ملاذ الاخیار)^{۶۸} اسحاق بن عبد الله است که می گوید:

«سألت أبا الحسن موسى (ع) عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية فقال للمتمتع ما بينه وبين الليل.»^{۶۹}

صاحب جواهر از این سه حدیث تعبیر می کند به «خبر»^{۷۰} که کنایه از بی اعتباری آنهاست.

* صحیحہ (به تعبیر علامه مجلسی در ملاذ الاخیار) عمر بن یزید که می گوید: امام صادق (ع) فرمود:

«إذا قدمت مكة يوم التروية وأنت متمتع، فلك ما بينك وبين الليل ان تطوف بالبيت وتسعى وتجعلها متعة.»^{۷۱}

پاسخ:

گیریم که این دو حدیث از نظر سند، معتبر و صحیح باشند و از نظر متن و دلالت هم، ظاهر، یا صریح هستند، لکن در خور اعتماد و صالح برای استناد نیستند، به چند جهت:

۱. ناسازگارند با روایات بسیار و معتبری که دلالت می کنند بر محدود نبودن عمره تمتع، تا غروب روز ترویه.^{۷۲}



۲. مخالف است با اعتبار؛ زیرا محدود بودن به غروب روز ترویبه، هیچ توجیه عرفی و فقهی ندارد؛ زیرا غروب روز ترویبه، هیچ وظیفه و نسکی ندارد که جلوی انجام یا به پایان بردن عمره تمتع را بگیرد و سبب شود که حج تمتع تبدیل شود به حج افراد. آنچه سنت و دستور است که حاجیان ظهر روز ترویبه به منی بروند و شب نهم را در منی بیتوته کنند و ظهر روز نهم در زمین عرفات، وقوف داشته باشند و معلوم است که عبادت مستحب، جلوی انجام وظیفه واجب دارای وقت کم را نگیرد و هرگز نتواند سبب تغییر نوع حج شود.

۳. روایات تحدید به ترویبه، در خور توجیه اند و روایت تحدید به عرفات، توجیه پذیر نیستند؛ زیرا احتمال دارد مراد از ویژه ساختن وقت عمره تمتع به زوال، یا غروب ترویبه، بیان برتری و شایستگی این هنگام باشد، نه بیان مرز درستی شرط بودن آن و نیز امر به برگشتن به حج افراد، نظر به افرادی دارد که می‌انگارند نتوانند اعمال عمره را به جای آورند و پیش از ظهر روز عرفه، خود را به زمین عرفات برسانند، تا وقوف را درک کنند؛ از این چنین کسانی باید ظهر، یا غروب روز ترویبه به حج افراد عدول کنند و اعمال عمره تمتع را به جای نیاورند. و روایاتی که می‌گویند: «کسی که شب عرفه، وارد مکه شود «لامتعة له».

مراد نفی عمره تمتع و متعة کامله و فاضله است، نه نفی درستی آن، به نشانه روایات بسیار و صحیح که درستی آن را ثابت کرده اند.

در حج مستحب نیز می‌توان به حج افراد برگشت؛ زیرا محرم به احرام حج غیر واجب، می‌تواند از روی اختیار، از تمتع برگردد به افراد و در این روایات امر به برگشت به افراد، احتمال می‌رود تعینی نباشد، بلکه اختیاری باشد. شاهد بر این؛ یعنی اراده وجوب تخییری در این روایات، روایتی است از امام موسی کاظم (ع):

«قال: اهل بالمتعة بالحج یوم الترویة الى الزوال الشمس وبعد

المصر وبعد المغرب وبعد العشاء الآخر، ما بین ذلك كله واسع»^{۷۳}



شیخ طوسی این نوع جمع بین اخبار را، افزون بر ظهور عرفی و دلالتی، مستند به دو روایت می‌داند:

* امام صادق (ع) در پاسخ پرسش راوی که می‌پرسد:

«عن رجل أهل بالحج والعمرة جميعاً ثم قدم مكة والناس بعرفات فخشى إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف قال يدع العمرة». ۷۴

کسی وارد مکه می‌شود و می‌ترسد اگر اعمال عمره تمتع را به جای آورد، نتواند وقوف در عرفات در ظهر عرفه درک کند، چه باید بکند.

امام می‌فرماید: عدول کند به حج افراد.

* زراره از امام صادق (ع) می‌پرسد:

«عن الرجل يكون في يوم عرفه وبين مكة ثلاثة أميال وهو متمتع بالعمرة الى الحج؟»

فقال: يقطع التلبية تلبية المتعة ويهل بالحج بالتلبية اذا صلى الفجر ويمضي الى عرفات فيقف مع الناس ويقضي جميع المناسك و يقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم ولا شيء عليه. ۷۵

کسی که روز عرفه در سه میلی [حدود پنج کیلومتر] مکه قرار دارد و می‌خواهد حج تمتع بگزارد، چه کند؟

امام فرمود: عدول کند از حج تمتع به حج افراد و وارد مکه نشود و از همان جا برود عرفات برای درک دو وقوف حج و پس از پایان مناسک حج، عمره مفرده به جای آورد.

روشن شد که عدول به حج افراد در هنگامی است که حج گزار بترسد از انجام اعمال و یا بترسد از نرسیدن و این جمع شیخ طوسی را علامه حلی در



مختلف الشیعه^{۷۶} تأیید کرده و نیکو شمرده است.

۴. احتمال تقیه به دو قرینه:

الف. بسیاری پرسشهای اصحاب از ائمه (ع)؛ زیرا مسائلی که مورد نیاز و ابتلای شیعیان بوده و امامان (ع) نظر ویژه داشته اند، به طور معمول، روشن بیان نمی کرده اند؛ از این روی، سر بسته و مبهم بودن پاسخ، سبب می شده که اصحاب چنین مسأله ای را بسیار از امامان (ع) پرسند.

دیگر این که در چنین مقوله هایی، بین خود شیعیان هم بگو مگو ورد و اثبات، بسیار بوده که در پی گفت و گوها به ائمه (ع) مراجعه می کرده اند.

از جمله مسائلی که درباره آن در بین اصحاب گفت و گو بسیار بوده و ائمه (ع) هم در آن مقوله بسیار سخن گفته اند، مقوله مورد بحث ماست که در وسائل الشیعه^{۷۷}، در این باره، نزدیک به بیست روایت وجود دارد.

ب. روایتی که امام صادق (ع) برای محدود نبودن به ظهر روز ترویبه به آن استدلال می کند: رسول اکرم (ص) چنین کرد.

«عن عیص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلاة العصر تفوته المتعة.

فقال: له ما بينه وبين غروب الشمس وقال قد صنع ذلك رسول الله (ص).»^{۷۸}

از این روایت به خوبی استفاده می شود که عیص شنیده بود آخرین مجال برای انجام حج تمتع، ظهر ترویبه است و امام فرمود: نه چنین نیست و استدلال فرمود به عمل رسول اکرم (ص) و این گونه استدلال اشعار به تقیه دارد؛ زیرا مخالفان به نظر و رأی امام (ع) اعتماد نمی کردند.

ج. اختلاف تعبیر احادیث وارده در بیان مرز نهایی عمره تمتع: در روایتی که صاحب جواهر از آن تعبیر به «خبر» می کند و علامه مجلسی آن را «صحیح» می نامد



سه مرز گوناگون برای عمره تمتع ذکر شده است :

«... عن محمد بن اسماعیل بن بزيع قال : سألت ابا الحسن
الرضا(ع) عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل ان تحل متى
تذهب متمتها؟

قال : كان جعفر(ع) يقول زوال الشمس من يوم التروية وكان
موسى(ع) يقول : صلاة الصبح من يوم التروية .
فقلت : جعلت فداك عامة مواليك يدخلون يوم التروية و يطوفون
و يسعون ، ثم يحرمون بالحج .
فقال : زوال الشمس .

فذكرت له رواية عجلان ابي صالح .
فقال «لا» اذا زالت الشمس ذهبت المتعة .
فقلت : فهي على احرامها او تجدد احرامها للحج .
فقال : لا هي على احرامها .
قلت : فعلها هدى؟

قال : لا الا ان تحب ان تطوع ، ثم قال : اما نحن فاذا رأينا هلال
ذی الحجة قبل ان نحرم فأتتنا المتعة .^{۷۹}

در این روایت سه حد برای عمره تمتع یاد شده است :

۱ . دیدن هلال ذی الحجة .

۲ . صبح روز ترویه .

۳ . ظهر روز ترویه .

در سه روایت دیگر ، یک حد برای عمره تمتع یاد شده و آن غروب روز ترویه

است :

* «... عن عيص بن القاسم ، قال : سألت ابا عبد الله عن المتمتع





يقدم مكة يوم التروية صلاة العصر تفوته المتعة. فقال: له ما بينه وبين غروب الشمس. ٧٩

* «... عن اسحاق بن عبدالله، قال سألت ابا الحسن موسى (ع)، عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية، فقال: للمتمتع ما بينه وبين الليل. ٨٠»

* «عن ابي عبدالله (ع) قال اذا قدمت مكة يوم التروية وانت متمتع فلك من بينك وبين الليل ان تطوف بالبيت وتسعى وتجعلها متعة. ٨١»

در یک حدیث، سحر عرفه برای عمره تمتع به عنوان حد یاد شده است:

«عن محمد مسلم قال: قلت لأبي عبدالله (ع) الى متى يكون للحاج عمرة؟

قال: الى السحر من ليلة عرفة. ٨٢»

در سه حدیث، درك کردن منی آخرین مجال برای عمره تمتع یاد شده است:

* «عن ابي بصير قال: قلت لابي عبدالله (ع) المرأة تجيء متمتعة فتطمت قبل ان تطوف بالبيت فيكون طهرها ليلة عرفة. فقال: ان كانت تعلم أنها تطهر و تطوف بالبيت و تحل من احرامها و تلحق الناس بمنى فلتفعل. ٨٣»

* «... عن شعيب العقر قوفی قال: خرجت أنا و حديد فانهينا الى البستان يوم التروية فتقدمت على حمار، فقدمت مكة، فطفت و سعيت و أحللت من تمتعي، ثم أحرمت بالحج و قدم حديد من الليل فكتبت الى ابي الحسن (ع) أستفتيه في امره، فكتب الى امره يطوف ويسعى ويحل من متعته و يحرم بالحج و يلحق الناس بمنى ولا يبيتن بمكة. ٨٤»



* «... عن ابی عبدالله (ع) قال : المتمتع يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ما ادرك الناس بمنى .»^{۸۵}

در روایتی قطع تلبیه (ظهر عرفه) آخرین مجال برای عمره تمتع یاد شده است :

* «... عن ابی عبدالله (ع) فی متمتع دخل يوم عرفه ، قال :
تمتعته تامّة الى أن یقطع التلبیه .»^{۸۶}

و روایتی ، ظهر عرفه آخرین مجال برای عمره تمتع یاد شده است :

«عن جميل بن درّاج ، عن ابی عبدالله (ع) قال : المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من يوم عرفه وله الحج الى زوال الشمس من يوم النحر .»^{۸۷}

در حدیثی درک و قوفین ، گرچه به گونه اضطراری ، آخرین مجال برای عمره تمتع یاد شده است :

* «... عن یعقوب بن شعيب الميثمي قال : سمعت ابا عبدالله (ع) یقول : لا بأس للمتمتع ان لم یحرم من ليلة الترویة متى ما تيسر له ما لم یخف فوت الموقفین .»^{۸۸}

در دو حدیث عمره تمتع در شب عرفه روا شمرده شده و به وقت ویژه ای هم محدود نشده است :

* «عن ابی عبدالله (ع) فی الرجل المتمتع یدخل ليلة عرفه فیطوف ويسعى (ثم یحل) ثم یحرم ویأتی منی ، فقال : لا بأس .»^{۸۹}

* «... عن محمد بن میمون قال : قدم ابو الحسن (ع) متمتعاً ليلة عرفه فطاف وأحلّ وأتی جواریه ثم أحرم بالحجّ وخرج .»^{۹۰}

اثمّه اظهار (ع) برای ماندگاری و ادامه حیات شیعیان ، گاه ، گوناگون سخن می گفته اند و تلاش می ورزیده اند که هماهنگی و هم افقی و همراهی شیعیان ، نمود نیابد که دشمن حساس شود و به نابودی آنان همّت بگمارد . در این باره بنگرید به



حدیث موثق از امام باقر(ع) به روایت زراره که می گوید:

«از امام باقر(ع) مسأله ای را پرسیدم، امام جواب داد. مردی وارد شد همان پرسش مرا مطرح کرد، امام(ع) پاسخ دیگری بر خلاف پاسخی که به من داد، به او داد و مرد دیگری وارد شد و همان پرسش را تکرار کرد، امام(ع) به آن شخص سوم، پاسخی داد، خلاف پاسخی که بمن و شخص دوم داده بود. و پس از رفتن آن دو نفر، به آقا عرض کردم: یا ابن رسول الله(ص) دو نفر از شیعیان شما از اهل عراق برای پرسش به حضور رسیدند، به هر یک مخالف دیگری پاسخ دادید؟

امام(ع) فرمود: یا زراره! این شیوه به سود شماست و بهترین راه برای ماندگاری و ادامه حیات شماست و اگر شما، همگی، همزمان و در عمل یکسان باشید، دشمنان، علیه ما و شما، می شورند و حیات و بقای ما و شما به خطر می افتد.»

زراره می گوید:

«به امام صادق(ع) نیز عرض کردم: آقا! شیعیان شما فرمانبردار و تسلیم شما هستند و اگر آنان را به نوك پیکانها و دل آتش، فرمان دهید، بی باکانه می روند، آیا شایسته است که از حضور شما با دیدگاههای مختلف خارج شوند؟ امام صادق(ع)، در پاسخ، همان پاسخی را فرمود که پدر بزرگوارشان فرموده بود.»^{۹۱}

در مسأله مورد بحث ما، گرچه رفتن حج گزاران به منی در روز ترویبه را فقیهان اهل سنت، همگی، سنت می دانند و واجب نمی دانند، لکن در عمل، بسان واجب به آن پای بند هستند، آن هم، پیش از زوال، از این روی، کسی که به این روش عمل نکند، مخالف سنت، می نامند و در عصر ائمه(ع) این گونه رفتار، یعنی انجام عمره



تمتع پس از زوال روز ترویج، نگران کننده و سؤال برانگیز بوده است.
 حال چرا شیخ مفید به روایات مخالف توجه نکرده، آیا ندیده، یا دیده و بررسی کرده و نتیجه بررسی و تحقیق وی، این گونه جلوه گر شده است.
 از آن جا که شیخ کلینی، باب جداگانه ای در کافی باز کرده با عنوان: «الوقت الذی یفوت فیہ المتعه» و هیچ یک از روایاتی را که وقت انجام عمره تمتع را محدود به ظهر، یا غروب می کنند یادآور نشده است^{۹۲} و همچنین شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه^{۹۳}، نمی توان باور کرد شیخ مفید از مجامع حدیثی روزگار خود، بی خبر بوده، یا به آنها دسترسی نداشته است، بویژه کتاب کافی که نویسنده در همان شهری ساکن بوده که شیخ مفید، می زیسته است.

۹. شیخ مفید سپردن، حفظ و نگهداری سهم امام(ع) را جایز و اولی از هزینه کردن در راه سادات و فقرای شیعه می داند.

«... و بعضهم یری عزله لصاحب الامر(ع): فان خشی ادراك المنية قبل ظهوره وصی به الی من یثق به فی عقله و دیانتیه، یسلمه الی الامام(ع) ان أدرك قیامه، والأوصی به الی من یقوم مقامه فی الثقة والدیانة، ثم علی هذا اشرط الی أن یظهر امام الزمان(ع).

هذا القول عندی أوضح من جمیع ما تقدم لأن الخمس حق وجب لغائب ولم یرسم فیہ قبل غیبتیه رسماً یجب الانتهاء الیه، فوجب حفظه علیه الی وقت ایابه او التمكن من ایصاله الیه، او وجود من انتقل بالحق الیه.

وجری ایضاً، مجری الزکاة التي یعدم عند حلولها مستحقها فلا یجب عند عدمه سقوطها ولا یحل التصرف فیها علی حسب التصرف فی الأملاك و یجب حفظها بالنفس والوصیة بها الی من یقوم بإیصالها الی مستحقها من اهل الزکاة من الاصناف.^{۹۴}



ایشان برای مدعای خود: سپردن و نگهداری سهم امام رواست و اولی از هزینه آن در راه سادات و فقرای شیعه، دو دلیل اقامه می کند:

دلیل اول: هر مال امانتی که دسترسی در حال حاضر به صاحب آن نباشد، باید حفظ و سپرده شود، تا به دست صاحبش برسد.

پاسخ: دلیل اخص از مدعاست؛ زیرا دلیل ویژه آن جایی است که مال، ملک شخص حقیقی باشد، در صورتی که خمس و سهم امام (ع) ملک شخصی امام (ع) نیست؛ از این روی بین وارثان او تقسیم نمی شود و ... این چنین مالی که ملک شخصی کسی نیست و تنها هزینه کردن آن در اختیار شخص است، درست نیست که قیاس شود به مالی که ملک طلق و مطلق العنان شخص خاصی باشد که مکان وی روشن نیست.

به دیگر سخن، در مالها و ملکهای عادی، هم حق انتخاب مصرف و هم حق تصرف، به دست مالک است؛ یعنی مالک خانه، هم حق اجاره دادن خانه به دست اوست و هم حق انتخاب اجاره دادن به دست اوست؛ یعنی می تواند اجاره ندهد، عاریه بدهد، یا بفروشد و ... و یا هیچ تصرف نکند، بگذارد خانه خالی بماند، تا خراب شود.

در برابر چنین ملکها و مالهایی، مالها و ملکهای قرار دارند که حق تصرف در اختیار کسی است، اما حق انتخاب در اختیار کسی نیست، مانند خانه ای که وقف باشد به سوگواری یا درمان بیماران که مسؤول و متولی چنین خانه ای حق انتخاب مصرف ندارد؛ یعنی نمی تواند بفروشد، یا عاریه بدهد، یا خالی بگذارد. سرپرست چنین مالهایی، تنها وظیفه دارد مال یاد شده را در همان مصرف مورد نظر واقف و قید شده در وقفنامه، یا وصیت نامه صرف و تصرف کند. پس فرق بین این دو نوع تصرف در این است که:

نخست آن که: تصرف در نوع اول حق است و ترك آن جایز. و در نوع دوم وظیفه است و انجام آن لازم.

دو دیگر: در نوع نخست حق انتخاب با صاحب مال است و در نوع دوم کسی حق انتخاب ندارد.



سه دیگر: در نوع نخست در صورت نبود و غایب بودن مالک تنها حفظ و نگهداری آن مال بر عدول مؤمنان، «حسبتاً» واجب است و تصرفهایی که نقش و دخالتی در حفظ و نگهداری مال ندارد، روا نیست. اما در نوع دوم، افزون بر واجب بودن نگهداری، دست یازیهای مطرح شده در وقفنامه و وصیت نامه، لازم است.

در نتیجه، از آن جا که خمس از خانواده نوع دوم است، رها کردن آن ممنوع و ودیعه سپاری آن حرام و بر ولی امر مسلمانان، تا زمان ظهور حضرت صاحب(ع) صرف کردن آن در همان مصارفی که خود امام(ع) در حال حضور و بسط ید مصرف می کند، واجب است. اگر به حاکم شرع دسترسی نباشد، بر عموم مؤمنان لازم است، این مال را در همان راهی که باید به مصرف برسد، به مصرف برسانند.

دلیل دوم: همان گونه که با دسترسی نداشتن به مستحقان گیرنده زکات، باید زکات را نگهداشت و تکلیف پرداخت به مستحق ساقط نمی شود، همچنین بانبودن گیرنده خمس (امام معصوم) باید از خمس نگهداری کرد و آن را به عنوان امانت نگهداشت و به دیگران سپرد، تا زمان ظهور.

پاسخ: نبود گیرنده زکات، محدود و موقت است، هم از نظر زمانی و هم مکانی؛ زیرا با صبر و یا بردن زکات به شهر دیگر، می توان مستحق را یابید و به وی پرداخت. دیگر آن که در زکات، گیرنده زکات در دسترس نیست که باید صبر کرد و زکات را نگهداشت، تا دسترسی به وی ممکن شود؛ اما در خمس، متولی و سرپرست صرف و رساندن به مستحق در دسترس نیست، ولی مستحقان وجود دارند و نیازمند؛ از این روی واپس انداختن و نگهداری آن، درخور توجیه نیست.

۱۰. از ظاهر عبارت شیخ مفید در مقنعه بر می آید که ایشان معاطات را بیع لازم

می داند:

«والبیع ینعقد علی تراض بین الاثنین فیما یملکان التّباع له اذا

عرفاه جمیعاً و تراضیا بالبیع و تقابضاً و افتراقاً بالأبدان». ۹۵



این قول از هیچ کس نقل نشده است، نه پیش از شیخ مفید و نه پس از وی و به اندازه ای این فتوا نارواست که فقیهان بزرگ ما، جایگاه شیخ مفید را برتر از گفتن چنین مطلبی می دانند و ناگزیر به توجیه عبارت وی پرداخته اند، از جمله علامه حلی می نویسد:

«لأبد فی عقد البیع من الايجاب والقبول ولا یکنفی المعاطاة فی العقد، ذهب الیه العشر علمائنا.

وللمفید قول یوهم الجواز، فأنه قال: «والبیع ینعقد علی تراض بین الاثنین فیما یملکان التبایع له اذا عرفاه جمیعاً و تراضیا بالبیع و تقابضاً و افتراقاً بالابدان» و لیس فی هذا تصریح بصحته الا أنه یوهم.^{۹۶}

شیخ انصاری نیز بر این باور است که این عبارت شیخ مفید، دلالت بر لزوم معاملات ندارد.^{۹۷}

۱۱. به باور شیخ مفید، عقد پدر بی اطلاع دختر بالغ، صحیح است و عقد دختر بالغ، بی اطلاع پدر، باطل:

«وان عقد الأب علی ابنته البکر البالغ، بغیر اذنها أخطأ السنة ولم یکن لها خلافة... علوم اسلامی»
وان عقدت علی نفسها بعد البلوغ بغیر اذن ابیها خالفت السنة و یبطل العقد الا ان یجیزه الاب.^{۹۸}

۱۲. شیخ مفید، در «المسائل الطوسیة» فتوا می دهد: طلاق سوم سنی احتیاج به محلل ندارد:

«إذا استقبل نکاحها بعد انقضاء عدتها، انهدمت التطلیقة الأوکة و حصلت معه علی حکم نکاح لم یکن قبله عقد له ولا طلاق.»^{۹۹}

شیخ مفید، این فتوا را در کتابهای فقهی دیگر خود نیاورده است و هیچ کس را ندیدم که به شیخ مفید نسبت داده باشد.

شهید ثانی می نویسد:



«والاصح احتیاجه الیه) ای الی المحلل للاخبار الصحیحہ الدالة
 علیه وعموم القرآن الکریم، بل لایکاد یتحقق فی ذلك خلاف،
 لانه لم یذهب الی القول الاول احد من الاصحاب علی ما ذکره
 جماعة و عبدالله بن بکیر لیس من اصحابنا الامامیه.»^{۱۰۰}
 صاحب جواهر این فتوا را از شیخ صدوق نقل کرده، ولی به کتاب وی نسبت
 نداده است:

«اذا طلقها و خرجت من العدة، ثم نکحها مستأنفاً، ثم طلقها و ترکها
 حتی قضت العدة، ثم استأنف نکاحها، ثم طلقها ثالثة حرمت علیه
 حتی تنکح زوجاً غیره، فاذا فارقتها و اعتدت. جاز له مراجعتها،
 ولا تحرم هذه فی التاسعة ولا یهدم استيفاء عدتها تحريمها فی الثالثة،
 بلاخلاف اجده فی شیء من ذلك عندنا الا فی الأخير من ابن بکیر
 والصدوق، فجعلوا الخروج من العدة هادماً للطلاق، فلو حیث
 نکاحها بعد الثلاث بلامحلل ولكن قد سبقها الاجماع ولحقهما، بل
 یمکن دعوی تواتر النصوص بالخصوص بخلافها.»^{۱۰۱}

برای ما روشن نیست که آیا شهید ثانی و صاحب جواهر، رساله «المسائل
 الطوسیه» شیخ مفید را ندیده و یا دیده اند و عبارت را ظاهر در مراد ندانسته اند.
 یادآوری: طلاق مشروع عده دار دو گونه است: عدی و سنی. سنی آن است که
 شوی، در عده رجعی، رجوع نکند و صبر کند تا زن مطلقه از عده خارج شود. و
 طلاق عدی آن است که شوهر در روزهای عده رجعی، به زن خود رجوع کند و هر
 یک از این دو قسم، آثار ویژه خود را دارد.
 مسأله مورد بحث ما، طلاق سنی است.

۱۳. شهید اول در لمعه می نویسد: شیخ مفید در خمس غنیمت و غوآصی،
 نصاب بیست دینار را شرط می داند، در حالی که مشهور، شرط نمی دانند:





«واعتبر المفید فی الغنیمة والغوص والغبر، عشرين دیناراً عیناً او

قیمة والمشهور أنه لانصباب للغنیمة. ۱۰۲»

شهید ثانی در روضه در ذیل عبارت شهید ثانی می نویسد: ما دلیل شیخ مفید را که برخلاف مشهور فتوا داده نمی دانیم؛ زیرا مستندی برای گفته خود نیاورده است.

مرجحات حدیثی

شیخ مفید در هنگامی که دو دسته از روایات، ناسازگار با یکدیگرند و در تعارض هستند، آن دسته را که از شما ریش تری برخوردار است و اصحاب به آنها عمل کرده اند، ترجیح می دهد.

«قد روی حدیث فی جواز التطوع فی السفر بالصیام و جاءت اخبار بکراهیة ذلك وأنه لیس من البر الصّوم فی السفر وهی اکثر وعلیها العمل عند فقهاء العصابة، فمن أخذ بالحديث لم یأثم اذا كان أخذہ من جهة الاتباع و من عمل علی اکثر الروایات واعتمد علی المشهور منها فی اجتناب الصیام فی السفر علی کل وجه سوی ما عدّونه کان اولی بالحقّ واللّه الموفق للصواب. ۱۰۳»

شیخ مفید، طراح اجماع

در بخش نخست این نوشتار اشاره شد که مبتکر و طراح تمسک به اجماع در فقه شیعه، شیخ مفید بود (مجله فقه، شماره ۱۷- ۱۸/ ۲۸۸) و در این جا برای کامل کردن بحث به دو نمونه اشاره می کنیم که به گونه روشن در هنگام فتوا، به اجماع استدلال جسته است:

* «فکیف اذا جاء بشیء یخالف الکتاب والسنة واجماع الأمة. ۱۰۴»

* «بظاهر القرآن والاجماع ایضاً والاتفاق. ۱۰۵»



پی نوشتها:

۱. رساله «جوابات اهل الموصل فی العدد والرؤية»، شیخ مفید/ ۲۵، ۴۷، چاپ شده در «مصنّفات الشیخ المفید»، ج ۹، چاپ کنگره هزاره شیخ مفید.
۲. «المکاسب»، شیخ انصاری/ ۵۱، چاپ تبریز.
۳. همان، ج ۱/ ۳۱۴، چاپ کنگره شیخ انصاری.
۴. همان/ ۵۵، تبریز.
۵. «المقنعه»، شیخ مفید/ ۵۰.
۶. «مقنعه»، شیخ صدوق، چاپ شده در: «سلسلة النبايع الفقهيہ»، گردآوری علی اصغر مروارید، ج ۱/ ۳۰، مؤسسه الشیعه، بیروت.
۷. «الاعلام بما اتفقت علیه الامامیه من الاحکام»، شیخ مفید/ ۱۶، چاپ شده در: «مصنّفات الشیخ المفید»، ج ۹.
۸. «الانتصار»، سید مرتضی علم الهدی، تحقیق سید محمد مهدی خراسان نجفی/ ۵۴، مقدمه.
۹. «مختلف الشیعه»/ ۱۱.
۱۰. «هدایه»، شیخ صدوق، چاپ شده در: «سلسلة النبايع الفقهيہ»، ج ۱/ ۴۷.
۱۱. «مختلف الشیعه»/ ۱۱.
۱۲. «وسائل الشیعه»، ج ۱/ ۴۸، اسلامیه، تهران.
۱۳. «مختلف الشیعه»/ ۱۱.
۱۴. همان/ ۵۵.
۱۵. «مسائل السرویه»، چاپ شده در «مصنّفات الشیخ المفید»، ج ۷/ ۷۲-۷۳.
۱۶. «مقنعه»/ ۵۸۳؛ «سلسلة النبايع الفقهيہ»، ج ۲۱/ ۲۳.
۱۷. «مختلف الشیعه»/ ۵۰۵.
۱۸. «هدایه»، چاپ شده در «سلسلة النبايع الفقهيہ»، ج ۲۱/ ۱۶.



۱۹. «نهاية الاحكام»، شيخ طوسي/ ۵۸۵.
۲۰. «الوسيلة»، ابن حمزه، چاپ شده در «سلسلة النبايع الفقهيه»، ج ۲/ ۱۵۵.
۲۱. «وسائل الشيعة»، ج ۱۶/ ۳۶۶، ح ۱۰، دار احياء التراث العربى، بيروت.
۲۲. همان/ ۳۶۵. ح ۳.
۲۳. همان، ح ۴.
۲۴. همان/ ۳۶۷، ح ۱۱.
۲۵. «الفقه على المذاهب الاربعه»، عبدالرحمن الجزيرى، ج ۱/ ۱۱، دار احياء التراث العربى، بيروت.
۲۶. «مهلذ»، چاپ شده در: «سلسلة النبايع الفقهيه»، ج ۲۱/ ۹۹.
۲۷. «غنيه»، چاپ شده در: «سلسلة النبايع الفقهيه»، ج ۲/ ۱۴۸.
۲۸. «حداقق الناضره»، شيخ يوسف بحراني، ج ۵/ ۹۳، انتشارات اسلامى، وابسته به جامعه مدرسين، قم.
۲۹. همان؛ «سلسلة النبايع الفقهيه»، ج ۲۱/ ۱۹۹.
۳۰. «مقنعه»/ ۵۲۸؛ «سلسلة النبايع الفقهيه»، ج ۲۱/ ۲۳.
۳۱. «سلسلة النبايع الفقهيه»، ج ۲۱/ ۶۵.
۳۲. «مختلف الشيعة»/ ۶۵۸.
۳۳. «وسائل الشيعة»، ج ۱۶/ ۳۷۶، ح ۲.
۳۴. همان، ح ۳.
۳۵. همان، ج ۱۷/ ۲۸۶، ح ۱.
۳۶. همان، ۳۷۶.
۳۷. «مقنعه»/ ۶۷۶؛ «سلسلة النبايع الفقهيه»، ج ۱۲/ ۲۷.
۳۸. «نهايه»/ ۶۱۰، به نقل از «مختلف الشيعة»/ ۵۰۵.
۳۹. «سلسلة النبايع الفقهيه»، ج ۱۲/ ۱۲۲.



۴۰. «وسائل الشیعه»، ج ۱۳/۴۲۲، ۴۲۵، ح ۱، ۶.
۴۱. «مختلف الشیعه»، ۵۰۵/.
۴۲. «الخلاف»، شیخ طوسی ۱۸۵/۲، انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین، قم.
۴۳. «مختلف الشیعه»، ۵۰۵/.
۴۴. «وسائل الشیعه»، ج ۱۳/۴۶۷.
۴۵. همان/۴۲۳.
۴۶. «مقنعه»، ۲۴۴-۲۴۵.
۴۷. همان/۶۱.
۴۸. همان/۴۱.
۴۹. همان/۶۷-۶۸.
۵۰. «مبسوط»، شیخ طوسی، ج ۱/۱۲، المكتبة المرتضوية، تهران.
۵۱. «مفتاح الکرامه»، سید عاملی، ج ۱/۱۵۳.
۵۲. «مقنعه»، ۶۴/.
۵۳. «لسان العرب»، ابن منظور، ج ۱/۶۸۹، ادب الحوزه.
۵۴. «مختلف الشیعه»، ج ۱/۲۴، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۵۵. «جواهر الکلام»، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۱/۱۸۶، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵۶. «مقنعه»، ۳۴۹/.
۵۷. همان/۳۵۳.
۵۸. «وسائل الشیعه»، ج ۲۴۱/۷.
۵۹. همان/۲۴۲، ح ۱۲.
۶۰. همان/۲۴۱، ح ۴.
۶۱. همان/۲۴۳، ح ۱۶.



۶۲. «حدائق الناضرة»، ج ۱۳/ ۳۲۹.

۶۳. «مقنعه»، ۴۳۱/.

۶۴. «سلسلة الینابیع الفقهیه»، ج ۷/ ۳۴.

۶۵. همان/ ۱۹۵.

۶۶. «ملاذ الاخیار» علامه مجلسی، ج ۷/ ۵۱۳.

۶۷. «وسائل الشیعه»، ج ۸/ ۲۱۲، ح ۱۰.

۶۸. «ملاذ الاخیار»، ج ۷/ ۵۱۳.

۶۹. «وسائل الشیعه»، ج ۸/ ۲۱۲.

۷۰. «جواهر الکلام»، ج ۱۸/ ۳۲-۳۳.

۷۱. «وسائل الشیعه»، ج ۸/ ۲۱۲.

۷۲. همان/ ۲۱۳.

۷۳. همان.

۷۴. همان/ ۲۱۵.

۷۵. «مختلف الشیعه»، ۲۹۵. از تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۷۶. «وسائل الشیعه»، ج ۸/ ۲۱۰.

۷۷. همان/ ۲۱۲، ح ۱۰.

۷۸. همان/ ۲۱۶-۲۱۷، ح ۱۴.

۷۹. همان/ ۲۱۲، ح ۱۰.

۸۰. همان، ح ۱۱.

۸۱. همان، ح ۱۲.

۸۲. همان، ح ۹.

۸۳. همان/ ۲۱۱، ح ۳.

۸۴. همان، ح ۴.



۸۵. همان/ ۲۱۲، ح ۸.
۸۶. همان، ح ۷.
۸۷. همان/ ۲۱۳، ح ۱۵.
۸۸. همان/ ۲۱۱، ح ۵.
۸۹. همان/ ۲۱۰، ح ۱.
۹۰. همان، ح ۲.
۹۱. «الحقائق الناضرة»، به نقل از: «الاصول من الكافي»، ج ۱/ ۶۵، ح ۵.
۹۲. «الفروع من الكافي»، کلینی، ج ۴/ ۴۳۳، دارالتعارف، بیروت.
۹۳. «من لایحضره الفقیه»، شیخ صدوق، ج ۲/ ۲۴۲، دارالتعارف، بیروت.
۹۴. «المقنعه»/ ۲۸۶- ۲۸۷.
۹۵. همان/ ۵۹۱.
۹۶. «مختلف الشیعه»، ج ۵/ ۵۱، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۹۷. «المکاسب»، ج ۲/ ۵۶، کنگره.
۹۸. «مقنعه»/ ۵۱۰- ۵۱۱. از تحقیقات کامیوتر علوم اسلامی.
۹۹. «المسائل الطوسیة»/ ۱۳، چاپ شده در «مصنفات الشیخ المفید»، ج ۳.
۱۰۰. «الروضه البهیة»، شهید ثانی، ج ۲/ ۱۵۲، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۰۱. «جواهر الکلام»، ج ۳۲/ ۱۲۹، المکتبة الاسلامیه.
۱۰۲. «الروضه البهیة»، شهید ثانی، ج ۱/ ۱۳۶.
۱۰۳. «المقنعه»/ ۳۵۰.
۱۰۴. رساله «جوابات اهل الموصل»/ ۲۲، چاپ شده در «مصنفات الشیخ المفید»، ج ۹.
۱۰۵. «المقنعه»/ ۶۸۷.

