در تاریخ ۰۲ اردیبهشت ۱۴۰۴
مواسعه و مضایقه

جلسه 81

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمْ
الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينْ وَصَلَى الله عَلَىٰ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

خلاصه جلسه گذشته

در جلسه گذشته، یکی از ادله‌ی قائلان به مضایقه بین نماز فائته و نماز حاضر، روایت مرسله‌ی نبوی «لا صلاة لمن عليه صلاة» بررسی شد. صاحب جواهر این روایت را از نظر سندی مردود دانست. دلالت روایت نیز مورد نقد واقع شد؛ به این بیان که «لا صلاة» می‌تواند بر نفی کمال حمل شود نه بر نفی صحت، و لذا ظهور در وجوب تقدیم نماز فائته ندارد. برای تأیید این احتمال، به روایتی صحیح از زراره استناد شد که مضمون آن تقدم فریضه مکتوبه بر نافله در هنگام دخول وقت را بیان می‌کند.

صاحب جواهر برای رفع تعارض احتمالی میان روایت «لا صلاة لمن عليه صلاة» و روایت «إذا دخل وقت مكتوبة فلا صلاة نافلة»، هر دو را بر نفی کمال حمل می‌کند. اما به اشکال حضرت استاد، روایت دوم ظهور در نفی صحت دارد، نه صرفاً نفی کمال، و علاوه بر این، موضوع دو روایت نیز متفاوت است: یکی درباره‌ی تقدیم قضا بر حاضر و دیگری درباره‌ی تقدیم فریضه بر نافله.

در پایان، صحیحه‌ای از زراره نقل شد که به وضوح ترتیب بین نمازهای فائته و حاضره را مشخص می‌کند؛ بر این اساس، نماز فوت شده باید مقدم شود مگر آنکه خوف فوت وقت نماز حاضر وجود داشته باشد. همچنین تصریح شده است که تا وقتی نمازهای واجب قضا نشده، حتی نافله‌ای نیز خوانده نشود. این صحیحه مورد استناد آیت‌الله خوئی و حکیم نیز قرار گرفته است.

بیان نکات تکمیلی در روش اعتبار سنجی روایات

اهمیت بحث از موافقت با قرآن در اعتبار سنجی روایات

در ارتباط با مباحث مطرح شده در دو جلسه قبل که ناظر به اهمیت بررسی رجال و اسناد روایات بود، نکاتی بیان گردید؛ با این حال، در مقام تکمیل آن بحث، دو نکته‌ی مهم قابل توجه است.

نکته‌ی نخست آنکه، بحث از حجیت خبر واحد در علم اصول، اگرچه مورد توجه و بسط فراوان قرار گرفته است، اما بحث از «موافقت روایت با قرآن» و «مخالفت آن با عامه» کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این در حالی است که ملاحظه می‌شود در اصول، مباحث فراوان و گسترده‌ای در باب حجیت خبر واحد مطرح شده است، چنان‌که خود ما نیز در دوره‌ی پیشین مباحث اصولی، به تفصیل به آن پرداختیم؛ در مقابل، بحث موافقت روایت با قرآن معمولاً به صورت گذرا و مختصر در بحث تعادل و تراجیح مطرح می‌شود. حال آنکه این مسئله، به لحاظ جایگاه و نقش در تشخیص حجیت روایات، شایسته‌ی اهتمام بیشتری است و به نظر می‌رسد مناسب‌تر آن است که این بحث در کنار بحث از حجیت خبر واحد، به‌طور مستقل مورد بررسی قرار گیرد.

ضرورت راه‌های کشف موافقت حدیث با قرآن

نکته‌ی دوم آنکه، لازم است باب مستقلی در علم اصول گشوده شود تحت عنوان «راه‌های کشف موافقت حدیث با قرآن». در این

زمینه پیش‌تر بیان شد که احراز موافقت، گاه به دلالت مطابقی، گاه به دلالت التزامی یا تضمنی حاصل می‌شود؛ گاه نیز بر اساس ملاک‌های موجود در قرآن، که روایت با آن ملاک‌ها سازگاری دارد، موافقت احراز می‌گردد. افزون بر این موارد، ممکن است طرق دیگری نیز برای اثبات این موافقت وجود داشته باشد که شایسته‌ی تحقیق و تدوین دقیق است.

برخی از بزرگان، مانند مرحوم شهید صدر (رضوان‌الله‌علیه)، موافقت را به معنای عدم مخالفت تفسیر کرده‌اند[1]؛ در حالی که ظاهر روایات بر موافقت ایجابی دلالت دارد، نه صرف عدم مخالفت. بر این اساس، لازم است این تفسیر توضیح داده شده و شیوه‌های عملی تشخیص موافقت روایت با قرآن به گونه‌ای روشن گردد که فقیه در مقام تطبیق، بتواند به درستی احراز کند که آیا روایت مزبور با کتاب الهی سازگار است یا خیر.

ضرورت شناخت فقه عامه در اعتبارسنجی روایات

نکته دوم در ارتباط با مخالفت روایت با فقه عامه است. تحقق این امر مشروط به آن است که فقیه به میزان قابل توجهی بر مبانی و فقه عامه اشراف داشته باشد. این ویژگی به‌طور خاص در شخصیت مرحوم آیت‌الله بروجردی (رضوان‌الله‌علیه) به چشم می‌خورد؛ ایشان به دلیل تسلط بر فقه عامه، به خوبی توانایی تشخیص موارد موافقت یا مخالفت روایت با مبانی آنان را داشت. گرچه با منابعی همچون «خلاف» شیخ طوسی و برخی آثار دیگر این امر تا حدودی تسهیل شده است، اما همچنان نیازمند دقت و اشراف ویژه است.

بر این اساس، دو محورِ «موافقت با قرآن» و «مخالفت با عامه» باید جایگاه برجسته‌تری در مباحث اصول فقه بیابند. در واقع، اهمیت این دو بحث، بر اساس مبنای مطرح‌شده، به مراتب بیشتر از مسئله حجیّت خبر واحد است؛ در حالی که در مباحث رایج اصولی، عمده توجه به حجیّت خبر واحد معطوف شده و این دو محور در حاشیه قرار گرفته‌اند.

آسیب‌های تمرکز بر ارزیابی رجالی و غفلت از معیارهای دیگر

در اینجا پرسشی مطرح می‌شود که آیا استفاده از معیارهای موافقت با قرآن و مخالفت با عامه، صرفا به مقام تعارض روایات منحصر می‌گردد یا آنکه در غیر موارد تعارض نیز جریان دارد؟ صحیح آن است که بگوییم در بحث موافقت روایت با قرآن، سخن از تعارض نیست؛ بلکه حتی در فرض ورود یک حدیث منفرد، شرط حجیت آن، موافقت با قرآن کریم خواهد بود. با تأمل در این ضابطه‌ای که از ناحیه ائمه معصومین (علیهم‌السلام) به ما رسیده است، جای شگفتی است که چرا در علم اصول یا فقه به این معیار کمتر توجه شده است.

برای فهم قرآن باید به عترت مراجعه نمود و برای فهم صحیح عترت نیز باید به ظاهر قرآن بازگشت. این تعامل دوسویه، معیاری استوار و قابل اعتماد در شناخت معارف دینی به شمار می‌رود. بر این اساس، نمی‌توان فهم عترت را صرفاً بر مبنای سازوکارهای رجالی همچون وثاقت، عدالت یا اطمینان به راویان مبتنی ساخت. زیرا این شیوه، با کاستی‌هایی روبروست؛ به عنوان نمونه، برخی محققان پس از تحقیق، سهل بن زیاد را توثیق کرده و روایات وی را معتبر دانسته‌اند، در حالی که دیگران همان روایات را به دلیل تضعیف وی از درجه اعتبار ساقط دانسته‌اند. التزام به چنین نتایجی، به ویژه در باب معارف دینی که نیازمند ثبات و استحکام است، دشوار و ناپذیرفتنی به نظر می‌رسد.

در مقابل، معیار موافقت روایت با قرآن، ضابطه‌ای است که تابع اختلاف انظار و آراء نخواهد شد؛ بر خلاف مبانی رجالی که تعارضات گسترده‌ای میان اعلام رجالی مانند شیخ طوسی، نجاشی و ابن غضائری در آن به چشم می‌خورد. این اختلافات نشان‌دهنده آن است که ارزیابی‌های رجالی، از ثبات لازم برخوردار نیستند و نمی‌توان آنها را به عنوان معیار قطعی در حجیت روایات دانست. در حالی که ضابطه‌ی موافقت روایت با قرآن، به دلیل عدم تغییرپذیری در برابر اختلاف انظار، از استحکام بیشتری برخوردار است و اعتبار نقلی و عقلائی نیز مؤید آن می‌باشد.

علاوه بر این، اگر دقت‌های رجالی بر کتب اربعه و دیگر منابع روایی آینده استمرار یابد و هر نسل از فقها همچنان به این مبانی سخت‌گیرانه ملتزم باشند، بیم آن می‌رود که در طول نسل‌های آینده چیزی از این منابع باقی نماند. این در حالی است که معیار موافقت با قرآن، ضابطه‌ای پایدار و مصون از این آسیب‌هاست.چنانکه در روایتی از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) آمده است که فرمودند:

قَالَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكَذَّابَةُ وَ سَتَكْثُرُ بَعْدِي فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّداً فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ فَإِذَا أَتَاكُمُ الْحَدِيثُ عَنِّي فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَخُذُوا بِهِ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ[2]

این روایت نشان می دهد که اگر روایت از کسی نقل شده باشد که به دروغگویی شهرت دارد، معیا در اعتبارسنجی آن موافقت با قرآن است. این بیان، گواه دیگری است بر آنکه اعتبار روایت در درجه نخست بر موافقت با قرآن مبتنی است، نه صرف وثاقت یا ضعف راوی.

ادامه بررسی روایات مستند قول به مضایقه

صحیحه زراره

در جلسه قبل گفته شد یکی از روایاتی که قائلین به مضایقه به آن استناد می‌کنند، صحیحه دیگری از زراره است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى بِغَيْرِ طَهُورٍ أَوْ نَسِيَ صَلَوَاتٍ لَمْ يُصَلِّهَا أَوْ نَامَ عَنْهَا فَقَالَ يَقْضِيهَا إِذَا ذَكَرَهَا فِي أَيِّ سَاعَةٍ ذَكَرَهَا مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ فَإِذَا دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَ لَمْ يُتِمَّ مَا قَدْ فَاتَهُ فَلْيَقْضِ مَا لَمْ يَتَخَوَّفْ أَنْ يَذْهَبَ وَقْتُ هَذِهِ الصَّلَاةِ الَّتِي قَدْ حَضَرَتْ وَ هَذِهِ أَحَقُّ بِوَقْتِهَا فَلْيُصَلِّهَا فَإِذَا قَضَاهَا فَلْيُصَلِّ مَا فَاتَهُ مِمَّا قَدْ مَضَى وَ لَا يَتَطَوَّعُ بِرَكْعَةٍ حَتَّى يَقْضِيَ الْفَرِيضَةَ كُلَّهَا.[3]

در این روایت، چند بخش وجود دارد؛ بخش نخست آن این است که امام علیه‌السلام می‌فرماید: «يقضيها إذا ذكرها فی أی ساعة ذكرها من ليل أو نهار»؛ باید بررسی شود که آیا «إذا ذكرها» در این عبارت، «إذا»ی توقیتیّه است یا شرطیّه. اگر «إذا» توقیتیّه باشد و زمان خاصی برای قضا معین کند، مؤید نظریه مضایقه خواهد بود. اما در مقابل، این احتمال نیز وجود دارد که «إذا» در اینجا شرطیّه باشد و صرفا در مقام بیان تحقق قضا مقید به تحقق ذکر باشد.

نقد کلام مرحوم حکیم در تحلیل استدلال به روایت

مرحوم آقای حکیم قدس سره بیان می‌کند که اگر «إذا» در صحیحه زراره، توقیتیّه باشد، لازمه‌ی آن تعیین وقت برای نماز قضاء خواهد بود، در حالی که بر اساس ادله‌ی موجود، آنچه دارای وقت معین است، تنها نماز اداء می‌باشد و قضاء اساساً زمانی معین ندارد.[4]

این بیان که مشابه آن در کلمات مرحوم آقای خویی قدس سره نیز یافت می‌شود[5]، ناتمام به نظر می‌رسد؛ زیرا توقیت در این مقام، لزوماً به معنای توقیت در باب اداء نیست، بلکه می‌تواند به معنای فوریت باشد. به بیان دیگر، صحیح نیست بگوییم چون علم خارجی داریم که شارع برای نماز قضا وقتی معین نکرده که از ساعت خاصی تا ساعت خاصی به آن اختصاص یابد، پس توقیت در روایت منتفی است؛ زیرا بحث در مقام این است که آیا انجام قضاء باید فوراً صورت گیرد یا خیر.

بنابراین، تقسیم واجب به فوری و غیر فوری متوقف بر موقت بودن واجب نیست تا تصور شود تنها واجبات موقت مشمول این تقسیم‌اند؛ بلکه واجب غیر موقت نیز می‌تواند فوری یا غیر فوری باشد، نظیر حج که گرچه از جهت زمان محدود به وقت خاصی نیست، اما انجام آن پس از تحقق استطاعت واجب فوری است و باید در همان سال تحقق استطاعت امتثال شود. لذا اشکال

مذکور نمی‌تواند خدشه‌ی مؤثری بر استدلال بر توقیت به معنای فوریت وارد کند.

احتمال دوم آن است که «إذا» در روایت به عنوان «إذا» شرطیه تلقی شود، بدین معنا که وجوب قضاء مشروط به تذکر و یادآوری نماز فوت‌شده باشد؛ به عبارت دیگر، نماز قضا واجب نخواهد شد مگر آنکه مکلف متذکر فوت نماز گردد. با این حال، این احتمال مردود است؛ زیرا از ادله دیگر استفاده می‌شود که سبب وجوب قضاء، نفس فوت نماز است، نه تذکر و التفات به آن. به محض تحقق فوت، وجوب قضاء ثابت می‌شود و یادآوری یا عدم یادآوری مکلف، هیچ نقشی در تحقق این وجوب ندارد.

احتمال سوم ـ که مورد پذیرش مرحوم آیت‌الله حکیم (قدس سره) قرار گرفته ـ آن است که «إذا» در روایت، شرط برای تنجز و فعلیت وجوب قضا باشد.[6] توضیح آنکه: وجوب قضا به نفس فوت فعلی است، لکن تنجز آن مشروط به تذکر و یادآوری مکلف می‌باشد. نظیر آنچه در مورد نماز خواب‌رفته گفته می‌شود که: «یقضی النائم إذا استیقظ»؛ یعنی در حال خواب، با آنکه وجوب قضا انشاء شده، به جهت عدم قدرت، تنجز ندارد، و پس از بیداری، وجوب فعلی و تنجز آن محقق می‌گردد.

مرحوم حکیم در عبارت خود تصریح کرده‌اند که قید «إذا» ناظر به فعلیت و تنجز است؛ به این معنا که پیش از تذکر، وجوب قضا انشائی و غیرمنجز است، و پس از تذکر، وجوب فعلی و منجز می‌شود. از این رو، ایشان معتقدند که «إذا» در این روایت شرطیه است، نه توقیتیه.

در ادامه، ایشان متعرض این نکته می‌شوند که اگر کسی بخواهد از «إذا ذکرها» ظهور در فوریت استفاده کند، این برداشت خلاف ظاهر روایت است، و لذا ایشان از روایت فوریت قضا را استفاده نمی‌کنند.

کلام مرحوم خویی در تحلیل استدلال به روایت

مرحوم آیت‌الله خویی (قدس سره) نیز، نخست احتمال توقیت را مردود دانسته و تصریح می‌کنند که «إذا» در این روایت، «إذا»ی شرطیه است. ایشان می‌فرمایند: «شرطیةٌ تدلّ علی اختصاص فعلیة التکلیف بالحال المذکور»، یعنی «إذا» دلالت بر اختصاص فعلیت تکلیف به زمان یادآوری دارد.[7]

ایشان تقریباً همان مبنای مرحوم آیت‌الله حکیم (قدس سره) را پذیرفته‌اند و توضیح می‌دهند که «إذا ذکرها» شرط برای فعلیت وجوب است، نه برای اصل وجوب. به تعبیر ایشان، «شرطٌ للوجوب لا للواجب»؛ یعنی نماز قضا، به سبب فوت، دارای وجوب انشائی است، اما فعلیت این وجوب منوط به تحقق تذکر و یادآوری مکلف می‌باشد.

مرحوم آیت‌الله خویی (قدس سره) در ضمن کلمات خود اشاره‌ای به این نکته دارند که در غیر از موارد معدودی از مباحث فقهی، احکام واقعیه اختصاص به حال ذکر و التفات دارد و برای ناسی، حکم واقعی به نحو فعلیت ثابت نیست. ایشان توضیح می‌دهند که در حدیث رفع، نسبت به فقره «ما لا یعلمون»، حکم واقعی به نحو فعلی برای جاهل ثابت است؛ به این معنا که جاهل و عالم در فعلیت حکم شریک‌اند. ازاین‌رو، اگر کسی جاهل به حکمی باشد، مکلف است به مقتضای آن عمل کند و حتی در موارد جهل، احتیاط لازم خواهد بود.

اما در سایر فقرات حدیث، مانند «الاضطرار»، «الاکراه»، «الخطأ» و «النسیان»، ایشان بر این باورند که رفعِ حکم، به واقع تعلق می‌گیرد، به این معنا که در این موارد، اساساً حکم واقعی به فعلیت نمی‌رسد.ایشان می‌فرماید:

و من هنا کان الرفع في حدیث الرفع بالنسبة إلی «ما لا یعلمون» ظاهریاً، و لذلك یحسن الاحتیاط عند الجهل. و أمّا بالنسبة إلی غیره من المذکورات في سیاقه کالخطإ و النسیان و الإکراه و الاضطرار و غیر ذلك فهو واقعي.[8]

بر این اساس، ایشان معتقدند رفع در حدیث نسبت به «ما لا یعلمون» ناظر به ظاهر است و جهل تأثیری در رفع حکم واقعی ندارد؛ اما در مورد سایر عناوین ذکر شده، رفع واقعی است، و در نتیجه، به حسب واقع، در حالت نسیان یا اکراه یا اضطرار، حکمی جعل نشده است.

در تحلیل فقره «إذا ذکرها» از صحیحه زراره، مرحوم آیت‌الله خویی (قدس سره) تصریح می‌فرمایند که این قید، توقیت برای عمل نیست بلکه شرط برای فعلیت تکلیف است. ایشان تأکید دارند که تقیید حکم به ذکر در عبارت «یقضیها إذا ذکرها» برای بیان این نکته است که قبل از تحقق ذکر، حتی در مقام واقع نیز تکلیف به قضا فعلیت ندارد. به تعبیر دیگر، اگر کسی نمازی را از دست داده باشد و تا پایان عمر به یاد نیاورد، اصلاً تکلیفی بر او متوجه نمی‌شود و حتی قضا بر عهده‌ی ورثه نیز نخواهد بود؛ زیرا وجوب قضا در حق او هرگز منجّز نشده است.

ایشان در این‌باره تصریح دارند:

فالتقييد بقوله (عليه السلام): «إذا ذكرها...» لبيان هذه النكتة و أنّه لا تكليف بالقضاء حتى واقعاً ما دام لم يتذكّر، و إنّما يبلغ التكليف المذكور حدّ الفعلية و يتوجّه نحو المكلّف في حال التذكّر، من دون دلالة لهذه النصوص على أنّ ظرف العمل أعني به القضاء هو هذه الحال كي تجب المبادرة إليه أو أنّه موسّع كي لا تجب.[9]

البته روشن است که مراد از عدم تکلیف، عدم فعلیت است، نه عدم انشاء. زیرا به حسب انشاء، حکم موجود است و شارع حکم به قضا را به سبب فوت نماز جعل کرده است، اما این حکم تا زمانی که متذکر نشده، به مرحله‌ی فعلیت نمی‌رسد.

بنابراین، فقره «إذا ذکرها» دلالتی بر فوریت قضا ندارد و صرفاً در مقام بیان شرط فعلیت تکلیف است، نه ظرف عمل یا لزوم مبادرت.این برداشت با تحلیل مرحوم آقای حکیم نیز هماهنگ است و هر دو بزرگوار در این مسئله، هم‌نظرند که «إذا» در این روایت، شرطیه است نه توقیتیه، و دلالتی بر فوری بودن قضا ندارد.

وَ صَلَّى الله عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

پاورقی

[1] صدر، محمد باقر، «بحوث في علم الأصول (الهاشمي الشاهرودي)»، ج 7، ص 314.
[2] طبرسی، احمد بن علی‌ـ موسوی خرسان، محمدباقر، «الاحتجاج»، ج 2، ص 447.
[3] حر عاملی، محمد بن حسن، «تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»، ج 8، ص 256، حدیث 3.
[4] حکیم، محسن، «مستمسک العروة الوثقی»، ج 7، ص 92.
[5] خویی، سید ابوالقاسم، «موسوعة الإمام الخوئي»، ج 16، ص 165.
[6] «إذا ذكرها» يمتنع أن يكون توقيتاً بحدوث الذكر، إذ لا وقت للقضاء. و لا شرطا لوجوبه، فان السبب التام فيه نفس الفوت و المصلحة المبعضة ـ كما عرفت ـ و لا دخل للذكر فيها. و لذا يجب القضاء مع الغفلة عنه. فلا بد أن يحمل على كونه شرطاً لفعليته و تنجزه، نظير قولك. «يقضي النائم إذا استيقظ و الغافل إذا التفت». و حمله على الفورية ـ بالمعنى الذي يقول به أهل المضايقة ـ خلاف الظاهر جدا (حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج 7، ص 90.)
[7] و أمّا كلمة «إذا» في قوله (عليه السلام): «إذا ذكرها» فليست للتوقيت لتدلّ على ظرف العمل و أنّه حال الذكر، بل هي شرطية تدلّ على اختصاص فعلية التكليف بالحال المذكور، فيكون التقييد بالذكر من باب كونه شرطاً للتكليف لا من باب كونه ظرفاً للعمل المكلّف به. فهو قيد للوجوب لا للواجب (خویی، موسوعة الإمام الخوئي، ج 16، ص 165.)
[8] همان، ج 16، ص 166.

[9]همان.

منابع

حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، قم ـ ایران، مؤسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث، 1416.

حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم ـ ایران، دار التفسیر، 1374.

خویی، سید ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي، قم ـ ایران، مؤسسة إحیاء آثار الامام الخوئي، 1418.

صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول (الهاشمي الشاهرودي)، بی‌جا، بی‌تا.

طبرسی، احمد بن علی‌ـ موسوی خرسان، محمدباقر، الاحتجاج، بی‌جا، 1403.