
تبیین و تحلیل کاربرد استعمالات مجازی در متون فقهی (مطالعه موردی باب صلات)

دکتر علی محمدیان^۱

محمدناجم حصاری^۲

چکیده

بررسی مفهوم مجاز و استعمالات مجازی، به دلیل وقوع آن در متون دینی، از دیرباز توجه علمای اسلامی را برانگیخته و از این رو در کتب اصولی و فروع فقهی به آن پرداخته شده است. مراد از استعمال مجازی، به کارگیری لفظ در غیرمعنای موضوع^۱ له است؛ البته به گونه ای که استعمال مذکور با علاقه و مناسبت یا قرینه صارفه همراه باشد. نظر به اهمیت استنباط دقیق احکام شرعی، پژوهش حاضر با نگاه مسئله محورانه و با مراجعه با منابع کتابخانه ای، موارد به کارگیری معانی مجازی را در آثار فقهای امامیه اعم از متقدمین و متأخرین در باب صلات مورد بررسی قرار داده است. گفتنی است که گردآوری یک منبع منسجم و جامع که به صورت تحلیلی و

تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۶/۲۰ تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۱۱/۱۵

۱. عضو هیئت علمی گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه بزرگمهر قائنات mohamadian@buqaen.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد فقه و حقوق دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

m.najemhesari1373@gmail.com

استدلالی، بحث مذکور را در باب احکام و فروع باب صلات مورد بررسی قرار دهد و ثمرات احتمالی مترتب بر هر بحث را بیان کند، از اهداف این پژوهش بوده است. **واژگان کلیدی:** استعمال مجازی، متون فقهی، کتاب صلات.

مقدمه

در بین مباحث اصول فقه، مبحث الفاظ جایگاه ویژه و مهمی دارد و استنباط بخش مهمی از احکام شرعی، متکی به ضوابط اصول فقه در الفاظ است. از مباحثی که در اصول لفظیه مطرح می‌شود، مبحث تعارض احوال است؛ با این بیان که لفظ دارای حالات مختلفی است؛ از قبیل حقیقت، مجاز، اشتراک، نقل، تخصیص و ... که گاه این حالات باهم تعارض پیدا می‌کنند. پس اگر تعارض بین حقیقت و یکی دیگر از احوال فوق باشد، مطمئناً طبق نظر مشهور، حقیقت مقدم است و به عدم حالات دیگر حکم می‌شود؛ زیرا اصل و ظاهر، اقتضا می‌کنند که برای هر لفظ بیش از یک معنا نباشد و لفظ برای چند معنا وضع نشده است. پس اصل عدم اشتراک و عدم نقل است. اما در برخی موارد، اگر اراده معنای حقیقی متعذر باشد، به طور حتم این معنای مجازی است که تعیین می‌یابد؛ به ویژه در جایی که استعمال مذکور همراه با علاقه یا قرینه‌ای صارفه باشد که دلالت بر عدم اراده معنای حقیقی از لفظ داشته باشد. بنابراین، در این گونه موارد این معنای مجازی است که ارجحیت می‌یابد.

به طور کلی، در باب مجاز، اکثر علما قائل به امکان و وجودش هستند؛ اما برخی امکان، و برخی دیگر وقوعش را نفی کرده‌اند. برخی معتقدند که مجاز، در صورتی که بدون قرینه بوده و قرینه‌ای بر آن دلالت نکند، حقیقت است و در صورت وجود قرینه هم، باز هم اصل این است که حقیقت باشد. پاسخ این است که قرینه، امری است خارج از دلالت لفظ؛ درحالی که بحث ما در لفظ می‌باشد. بنابراین، قرینه نمی‌تواند از سنخ دلالت لفظ باشد و در اینجا آنچه حائز اهمیت است، دلالت وضعی است.

مفهوم‌شناسی واژگان

حقیقت: حقیقت جمع حقایق بوده، مفرد آن حق است و متضاد حقیقت نیز «مجاز» است. همچنین به معنای راستی و درستی نیز به کار می‌رود (البُستانی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۰). گفته شده که حقیقت، لفظی است که در اصل ما وُضِعَ له استفاده می‌گردد و بر وزن فَعِيلَة می‌باشد و حرف «ة» موجود در آن، برای نقل حالت وصفیه به اسمیه می‌باشد. به عبارتی، مابه‌ازای شیء به ماهو شیء به اعتبار حقیقتش، حقیقت و به اعتبار تشخیص، ماهیت نامیده می‌شود (زییدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۸۲). همچنین گفته شده حقیقت، آن چیزی است که حق امر و وجوبش به آن باز می‌گردد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۵۹). برخی نیز حقیقت را به معنای امر وجوب یافته و ثبوت پیدا کرده می‌دانند (زمخشری، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۲۰۳). اما آنچه عموماً در مورد حقیقت در کتب لغت تأکید شده، آن است که حقیقت آن چیزی است که حمایتش بر انسان واجب می‌باشد (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۴۶). از لحاظ اصولی نیز گفته شده حقیقت، مقابل مجاز است و به معنای به‌کاربردن لفظ برای رساندن معنای موضوع^۱ له آن است. به بیان دیگر، استعمال لفظ را در معنایی که برای آن وضع شده است، حقیقت می‌نامند (سبزواری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳).

مجاز: در لغت، مراد از آن طریقه‌ای است در استعمال لفظ برای قطع نظر کردن از یک جنبه معنایی و توجه یافتن به جنبه دیگر آن. مجاز، در برابر حقیقت است و به‌طور کلی، روشی برای رساندن معنا و مفهوم تلقی می‌شود (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۷۰). می‌توان گفت که مجاز، نوعی علاقه تشبیه می‌باشد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۹۱). مراد از مجاز در اصطلاح استعمال لفظ در غیر معنای موضوع^۲ له می‌باشد؛ و در دیدگاه مشهور، عبارت است از استعمال لفظ به کمک قرینه، در غیر معنایی که برای آن وضع شده است، به سبب علاقه و مناسبت میان آن معنا و معنای موضوع^۳ له؛

مانند: استعمال لفظ «آسد» در انسان شجاع در جمله «رَأَيْتُ آسَدًا يَرْمِي» به خاطر علاقه مشابهت بین انسان شجاع و شیر در شجاعت و به کمک قرینه «یَرْمِي». به طور ساده تر، استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له با قرینه را «مجاز» گویند (فاضل تونی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹). گفتنی است که مجاز در زبان فارسی، به نوعی از «استعاره» گفته می شود و در زبان عربی، مقابل حقیقت است (تهانوی، ۱۱۵۸ق، ج ۱، ص ۵۲۲). گفتنی است که مجاز، تبادل معانی و ایجادکننده توسعه در مفاهیم نیز دانسته شده است (خمینی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۳۰).

تبیین و تحلیل مصادیق

در کتاب صلاة، نه مورد واژه مجاز یا اصطلاحاً معنای مجازی به کار رفته است. از این تعداد، هشت مورد داخل در محل بحث و قابل بررسی بوده که به دقت مورد تحلیل قرار گرفته اند؛ به این صورت که ابتدا به تفصیل علایق و قرائن به کاررفته در آن ها پرداخته شده و سپس با تبیین نظریات فقها، دلایل اراده معنای مجازی و ترجیح آن نسبت به معنای حقیقی و چگونگی استنباط حکم بر اساس آن معنا ذکر شده و در نهایت، نظریه مختار تحت عنوان نتیجه گیری در خاتمه هر مبحث آمده است.

۱. حکم نماز میت

شهید اول معتقد است که بر نماز میت به طور حقیقت شرعیه عنوان نماز اطلاق می شود و ایشان در کتاب دروس، صراحتاً این قول را اختیار نموده است؛ اما این که نماز میت، سوره و فاتحه الکتاب ندارد و به اسلام دادن خاتمه پیدا می کند، با این که حقیقتاً نماز باشد، منافات دارد؛ بلکه باید گفت مجازاً عنوان نماز بر آن اطلاق می شود و چنین نمازی در حقیقت دعاست (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۶۸). بنابراین، از این که شهید اول نماز میت را داخل در عنوان نمازهای واجب نموده و

مشخصاً بر آن عنوان نماز را اطلاق نموده، معلوم می‌شود که مختار ایشان، این است که نماز به طور حقیقت شرعیه بر آن اطلاق می‌شود و شاهد این استظهار نیز تصریح ایشان در کتاب ذکری است (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۸). در مورد این که نماز میت، حقیقتاً نماز محسوب شده و مانند سایر نمازهاست یا این که این گونه نبوده و دعاست، بین فقهای امامیه اختلاف نظر وجود دارد. مشهور فقهای امامیه، قول دوم را اختیار کرده‌اند و می‌گویند نماز میت، شرعاً و به طور حقیقت شرعیه نماز نیست؛ بلکه اطلاق عنوان نماز بر آن، از باب مجاز شرعی است و علامت مجاز بودنش نیز صحت سلب است و همان طور که در کتب اصولی بیان شده، از نشانه‌های مجاز بودن کلمه صحت سلب است (وجدانی فخر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۹).

دیدگاه فقهای متقدم

سلار دیلمی پس از تأکید بر این که نماز میت دارای وجوب کفایی است، در کتاب خود در تقسیم‌بندی انواع نمازها، نماز میت را ذیل آن دسته از نمازهایی که با دلیل خاص واجب می‌شوند، آورده است؛ به این بیان که سبب وجوب نماز میت، فوت فرد مسلمان است و از این رو، ایشان قائل به نماز بودن چنین نمازی شده است (سلار دیلمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۹).

شیخ طوسی نیز در مورد نماز میت، قائل به وجوب کفایی گشته و پس از بیان شرایط و احکام تفصیلی نماز میت، به نماز بودن آن تصریح نموده است (طوسی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۱۴۳).

قاضی ابن براج در این مورد می‌فرماید:

در نماز میت طهارت، قرائت فاتحة الكتاب، رکوع، سجود و همچنین تسلیم وجود ندارد. بنابراین، می‌توان گفت که این نماز، حقیقتاً نماز محسوب نمی‌شود؛ بلکه نوعی دعا و استغفار است که برای میت انجام می‌شود. از جمله شرایط آن

نیز این است که دارای پنج تکبیره الاحرام بوده و می‌بایست مقرون به نیت باشد (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۳۰).

ابن زهره نیز پس از تقسیم‌بندی نماز میت در ذیل نمازهای واجب، به بیان احکام تفصیلی و شرایط چگونگی انجام این نماز پرداخته. بنابراین، ایشان نیز قائل به این نظریه است که نماز میت داخل در عنوان نماز است و دعا بر آن اطلاق نمی‌شود (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۵).

محقق حلی در کتابش *المعتبر* بیان می‌کند که نماز میت، درحقیقت در حکم دعا برای اوست؛ مثل دعایی که فرد برای برادر خود می‌کند؛ ازاین‌رو نماز شرعی و حقیقی بر آن اطلاق نمی‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۹).

دیدگاه فقهای متأخر

صاحب *مفتاح الکرامه* در کتابش آورده است که دیلمی در کتاب *مراسم* و علامه در کتاب *معتبر* و شهید اول در کتاب *ذکری*، بیان کرده‌اند که نماز میت، حقیقت شرعیه است و دلیلی که بر آن استناد کرده‌اند، عدم صحت سلب است. در کتاب *کشف اللثام*، از آن به عنوان عبادتی که دارای رکوع و سجود است، یاد شده و نامی از صلات میت آورده نشده است. در این کتاب، مبنا اشتراک و تجوز دانسته شده اعم از این‌که از لحاظ لغوی، شرعی یا اصطلاحی، بر نماز صدق کند. در کتاب *روض الجنان* نیز گفته شده است که ذکر نماز میت در میان نمازها از باب تجوز و مجازگویی است؛ مانند ذکر وضوی زن حائض و وضوهایی از قبیل آن (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۱).

صاحب *ریاض المسائل* در رابطه با مسئله مورد بحث می‌فرماید که داخل شدن نماز میت در بین نمازهای واجب، حائز نکته‌ای است و آن این‌که بر اساس حقیقت شرعیه بر آن نماز اطلاق می‌شود و شهید اول در کتاب *دروس* بدان تصریح نموده

است. گفته شده است که اطلاق عنوان نماز بر صلات میت بر اساس مجاز و استعمال مجازی است و دلیل آن نیز عدم تبادر است؛ زیرا در صورت اطلاق، از نماز میت طبیعتی که دارای رکوع و سجود است، تبادر می‌شود و این اماره مجاز است. از طرفی، این که نماز میت سوره فاتحة الكتاب و طهارت ندارد و با سلام دادن خاتمه پیدا می‌کند، با این که حقیقتاً نماز باشد، منافات دارد. لذا اصل در نفی تعلق آن به ماهیت نماز است و این امر، خارج از کمال و صحت است. باید گفت که این بیان، نیکوست؛ مگر این که ممکن است درباره آن عدم صحت سلب عرفی ادعا شود. علاوه بر آن، دلالت بعضی نصوص، حاکی از آن است که عنوان نماز بر آن اطلاق می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۶۲).

صاحب جوهر در رابطه با مسئله مورد بحث می‌فرماید که در مورد نماز میت، احتمالات مختلفی مطرح می‌شود؛ مبنی بر این که ممکن است حقیقت لغوی باشد یا این که در شرع معنای مجازی اش به کار می‌رود؛ کما این که در کتاب الروضة این قول، مشهور دانسته شده است. چه بسا در موردش گفته شود که این لفظ مجاز لغوی است با توجه به این که از آن خصوص دعا اراده شده یا این که غیر دعا از آن اراده شود؛ زیرا دارای تکبیرة الاحرام و اجزایی مانند آن است. از طرفی، ممکن است گفته شود که این لفظ حقیقت شرعیه است؛ همان طور که ظاهر کلام شهید اول و برخی دیگر از فقها حاکی از این مطلب است. احتمال دیگری که در مورد این لفظ وجود دارد، آن است که بگوییم نماز میت، اعم از حقیقت و مجاز است؛ مانند وضوی زن حائض و در این صورت، مؤید این مطلب عدم صحت سلب می‌باشد. می‌توان گفت که از دلالت برخی نصوص در عرف شرع، فهمیده می‌شود که لفظ صلات میت، حقیقت شرعیه است؛ زیرا از اطلاق این لفظ ارکان حقیقت شرعیه متبادر می‌گردد و در کتاب مدارک نیز به آن تصریح شده؛ زیرا این معنا معنای اظهر است و بیشتر مورد استعمال

واقع می‌گردد؛ کما این‌که بخش اعظم و مهم در نماز میت، مربوط به دعاست. لذا مقتضی بقا بر حقیقت لغوی در آن موجود نیست؛ خصوصاً بعد از علم به این‌که اطلاق لفظ صلات بر آن به خاطر دعا نیست. به هر حال، می‌توان گفت که مراد از این نماز، نمازی است که ارکان نماز اصلی آن‌گونه که معتبر است، در آن اعتباری ندارد؛ بلکه این نماز، لفظی دیگر است که شارع آن را نماز نامیده (نجفی، ۱۳۶۲ ش، ج ۷، ص ۱۰).

امام خمینی رحمته الله علیه نیز پس از تقسیم‌بندی نمازها به دو قسم واجب و مستحب، نماز میت را جزء نمازهای واجب قرار داده و به بیان احکام آن پرداخته است. ایشان نیز قائل به نماز بودن آن گشته (خمینی، ۱۳۹۲ ش، ج ۱، ص ۱۴۲).

آیت الله فاضل لنکرانی نیز می‌فرماید که هیچ مانعی در این باره وجود ندارد که ما نماز میت را جزو نمازهای واجب قرار ندهیم. دلیل این سخن، آن است که نماز میت حقیقتاً نماز محسوب نمی‌شود؛ زیرا فاقد برخی ارکان و شرایط لازم در نماز است. بنابراین، اطلاق عنوان نماز بر آن بر مبنای استعمال مجازی می‌باشد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۱۷).

جمع‌بندی دیدگاه فقها نشان‌دهنده این است که ادعای ثبوت حقیقت شرعیه در مورد نماز میت، قابل خدشه و اشکال است؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، نماز میت فاقد برخی شروط اساسی نماز است و همین فقدان شرط، برای سلب عنوان نماز شرعی از آن کفایت می‌کند. لذا به خاطر عدم امکان اراده معنای اصلی و حقیقی، می‌توان اطلاق عنوان نماز را بر نماز میت از باب استعمال مجازی و دلیل آن را صحت سلب دانست.

۲. چیزهایی که باید در نماز ترک شوند

از جمله شرایط نماز، آن است که نمازگزار باید در حال نماز اموری را ترک نکند. این

موارد اجمالاً عبارت‌اند از: کلام، فعل، کثیر، سکوت، بُکاء، فقهقهه، تطبیق، تَکْتُف، استدبار و خوردن و آشامیدن. باید دانست که چیزهایی که در اینجا از آن‌ها به عنوان تروک نام برده شد، به طور مجاز می‌توان به آن‌ها شرط گفت و این مجاز روشن و آشکاری است؛ زیرا شرط قبل از مشروط بوده و مقارن با آن است؛ درحالی‌که در ترک موارد مذکور چنین نیست؛ یعنی فقط مقارن با نماز هستند، نه مقدم بر نماز (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۶۳). بنابراین، این‌که ترک موارد مذکور جزء شرایط لازم برای ادای نماز دانسته شده است، از باب استعمال حقیقی نیست و شرط قرار دادن آن‌ها بر اساس مجاز می‌باشد (ترحینی عاملی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۲۳). حال آن‌که به اموری که تحت عنوان تروک ذکر شدند، شرط صدق نمی‌کند؛ زیرا شرط امری وجودی است که قبل یا مقارن با انجام دادن عمل می‌بایست وجود داشته باشد؛ مانند وضو نسبت به نماز (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۲۷۷). درحالی‌که اموری که باید ترک شوند، نه وجود خارجی داشته و نه تقدمشان بر نماز واجب است. بنابراین، اگر تروک مذکوره را از شرایط نماز قرار دهیم، از باب مجاز و استعمال مجازی می‌باشد؛ آن‌هم به دلیل عدم علم به وجوب تقدم آن‌هاست؛ به این معنا که در تروک مذکوره وصف تقدم و تقارن با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ بلکه فقط مقارن با نماز هستند و مقارنت آن‌ها به تنهایی کفایت می‌کند. از مثال‌های این بحث، شرایط نماز مثل طهارت، وضو، غسل و تیمم یا پوشاندن عورت است که هم قبل و هم مقارن با نماز، می‌بایست وجود داشته باشند (وجدانی فخر، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۱۳).

دیدگاه فقه‌های متقدم

سلار دیلمی در کتابش موارد تروک را تحت عنوان شرایط نماز ذکر نکرده، بلکه تروک مذکور را جزء مواردی تقسیم‌بندی نموده که با ارتکاب آن‌ها، لازم است نماز اعاده

شود. لذا ایشان قائل به شرطیت آن‌ها نیست (سلار دیلمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۸).
 شیخ طوسی از تروک مورد بحث، به عنوان قواطع یعنی چیزهایی که به وسیله آن‌ها نماز قطع شده و باید اعاده گردد، یاد کرده و آن‌ها را به دو قسم تروک واجب و مستحب تقسیم بندی نموده است و شرطیتی برای آن‌ها قائل نیست (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۱۷).

قاضی ابن براج نیز از تروک، به عنوان موارد وجوب اعاده نماز یاد کرده و آن‌ها را جزو شرایط نماز ندانسته (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۵۳).
 محقق حلی نیز مانند شیخ طوسی، تروک را جزء قواطع نماز تلقی نموده؛ اما فقط در صورت وقوع عمدی، آن‌ها را مبطل نماز دانسته است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸۱).

اما علامه حلی در رابطه با بحث مورد نظر، می‌فرماید که ترک چیزهایی که از آن‌ها به عنوان تروک یاد می‌شود، واجب است اعم از این‌که سهوی یا عمدی انجام شده باشند؛ زیرا مخل صحت نماز هستند. از آن‌ها به عنوان شرط یاد شده؛ پس باید توجه داشت که فساد شرط، فساد مشروط را به دنبال خواهد داشت (علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۲۷۱).

دیدگاه فقهای متأخر

شهید ثانی در این باره می‌فرماید که داخل نمودن چیزهایی که باید در نماز ترک شوند که در اصطلاح به آن‌ها تروک گفته می‌شود، جزء شرایط واجب برای نماز، یا از باب تجوز و مجازگویی است یا بنا بر این تفسیر است که واجب، اعم است از آن چیزی که انجام دادن یا ترک کردنش واجب می‌باشد (شهید ثانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۹).

صاحب *حدائق الناضرة* از مبحث تروک به عنوان قواطع نماز یاد کرده است و در

این باره می‌فرماید که مراد از قواطع، چیزهایی هستند که که عمداً یا سهواً باعث قطع نماز می‌شوند و اطلاق قطع و شرط بر آن‌ها از باب تجوز و استعمال مجازی است؛ بدین جهت که به سبب وقوع آن‌ها فضیلت و ثواب از عمل سلب می‌گردد (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۹، ص ۲).

صاحب مفتاح الکرامه بیان می‌دارد که باید توجه داشت که جزء و شرط در یک عامل مترک هستند و آن این‌که گاهی رکن می‌باشند و در جایی با یکدیگر متفاوت‌اند و آن این‌که شرط بر ماهیت تقدم می‌یابد؛ مثل طهارت و ستر عورت؛ اما جزء این‌گونه بر ماهیت مقدم نمی‌شود مثل رکوع و سجود. همچنین گفته شده است که جزء شامل ماهیت نیز می‌شود و اموری مانند ترک کلام و فعل کثیر و سایر مفسدات مشتمل بر ماهیت نماز بر وجوب ترک آن‌ها می‌باشند که اجزای آن در بر نمی‌گیرند؛ برخلاف بعضی شروط. در مقام استدلال، باید گفت که مراد از آنچه شامل ماهیت می‌گردد، اموری وجودی هستند که با تکبیر آغاز شده و با تسلیم خاتمه می‌یابند؛ و ظاهر آن است که تروک، اموری عدمی هستند که در آن‌ها تلاقی و الحاق وجود ندارد؛ اگرچه که بر آن‌ها شرط نیز اطلاق گردد (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۷۰).

صاحب ریاض المسائل در رابطه با مسئله مورد بحث، می‌فرماید که نصوص و اجماعات منقول، اگرچه صراحتی در بطلان نماز به واسطه حدوث تروک مذکور ندارند، بعد از ثبوت تحریم در مورد آن‌ها به مقتضای این‌که نهی حقیقت در تحریم است، معنای بطلان دریافت می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۹۲).

تحلیل دیدگاه‌های فقها، حاکی از آن است که اطلاق عنوان شرط بر چیزهایی که باید در نماز ترک شوند، اطلاق حقیقی نیست و اساساً نمی‌توان آن موارد را شرط نماز قرار داد؛ زیرا شرط، امری وجودی است که می‌بایست قبل یا مقارن با زمان مشروط وجود داشته باشد؛ درحالی‌که در تروک مذکور، فقط تقارن آن‌ها با عمل معتبر است،

نه تقدمشان. بنابراین، چنین استعمالی را می‌توان از باب مجاز و استعمال مجازی تلقی کرد.

۳. حکم ترک فعل واجب در نماز

از تروک نماز، ترک کردن یکی از واجبات نماز به صورت عمدی است، اعم از این‌که آن واجب رکن باشد یا غیر رکن. مصنف از انجام واجب، به ترک کردن ترک واجب تعبیر کرده است و ترک ترک واجب، عبارت است از انجام ضد ترک و این، نوعی مجازگویی است. همچنین بر مکلف لازم است که ترک کردن ارکان پنج‌گانه نماز را ترک کند؛ اگرچه سهوی باشد. این ارکان عبارت‌اند از: نیت، قیام، تکبیرة الاحرام، رکوع و دو سجده که با یکدیگر طبق نظر مشهور فقها یک رکن محسوب می‌شود (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۴۱).

باید توجه داشت که مقصود از تروک، اموری است که ترکش واجب است. طبق قول مصنف، از اموری که ترکش واجب است، ترک فعل واجب در نماز است اعم از این‌که آن فعل، رکن باشد یا غیر رکن (نراقی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۱۲). پس ترک کردن ترک واجب لازم است؛ به این معنا که فعل واجب، به طور حتم باید انجام شود؛ لذا مقصود از ترک ترک واجب، انجام واجب است. شهید اول در بیان خود از انجام واجب به عنوان ترک ترک واجب یاد کرده است (وجدانی فخر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۰۱). چنین تعبیری در این مورد از باب استعمال مجازی و با علاقه سببیت است؛ به این بیان که مسبب را ذکر کرده و سبب را اراده نموده است؛ زیرا انجام فعل واجب سببی است برای ترک ترک فعل واجب. پس مصنف فرموده ترک ترک واجب و از آن انجام فعل واجب را اراده کرده است (قاروبی تبریزی، ۱۳۹۵ش، ج ۲، ص ۱۲). البته وجه دیگری نیز می‌توان برای استعمال مجازی مذکور متصور شد؛ بر این مبنا که اطلاق ترک بر فعل واجب اطلاقی

مجازی است؛ چون فعل واجب از امور وجودی است؛ درحالی که ترک فعل در زمره امور عدمی قرار می گیرد. بنابراین، اطلاق ترک بر فعل واجب، اطلاقی مسامحی و غیر حقیقی است (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۱۳).

دیدگاه فقهایی متقدم

سید مرتضی بیان می کند که از مواردی مورد اتفاق فقهایی امامیه است، آن است که ترک فعل واجب در نماز، منجر به بطلان آن می شود. البته در صورتی که آن فعل واجب رکن باشد. در مورد تکبیرة الاحرام، مالکی مثل ما قائل به وجوب آن است؛ اما شافعی اعتقادی به وجوب آن ندارد. دلیل قول ما نیز اجماع است (علم الهدی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۴۰).

شیخ طوسی در مسئله مورد بحث می فرماید که از چیزهایی که باید در نماز ترک شوند، ترک یکی از واجبات نماز است. اعم از این که آن فعل واجب، رکن باشد یا غیر رکن. ارکان نماز عبارت اند از: قیام با وجود قدرت، نیت، تکبیرة الاحرام، رکوع و سجود. ترک عمدی و سهوی ارکان نماز موجب بطلان نماز می شود؛ اما اگر فعل واجب رکنی نباشد، ترک عمدی آن باز هم موجب بطلان است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۶۰).

ابن حمزه نیز در این مورد می فرماید هر کس فعلی از افعال واجب نماز را ترک کند و در این باره عامد باشد، نمازش باطل است؛ اما در صورت ترک نسیانی، اگر متوجه آن نگردد، به خاطرش مؤاخذه نمی شود و در صورتی که متوجه شود و امکان تلافی هم باشد، اگر فعل مذکوره رکن بود، نماز را اعاده می کند و اگر غیر رکن باشد، نماز را به پایان می برد (طوسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۹۸).

علامه حلی نیز بیان می دارد که اخلال عمدی در فعلی از واجبات نماز، منجر به بطلان نماز خواهد شد و در این قضیه، رکن و غیررکن تفاوتی ندارند؛ اما علمای ما در تعداد ارکان نماز اختلاف نظر دارند. مشهور در این مورد قائل به ارکان پنج گانه هستند؛

اما برخی مثل ابن عقیل، قیام را خارج کردند و برخی دیگر قرائت را به آن‌ها افزوده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۳۰۳).

دیدگاه فقهای متأخر

شهید ثانی می‌فرماید که رکن در لغت، به معنای جزء مهم است و در شرع نیز چنین معنایی برایش تصور شده. نزد اصحاب امامیه، اتفاق نظر است بر این‌که خلل عمدی یا سهوی بر رکن، منجر به بطلان نماز می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۰۵).

صاحب *مفتاح الکرامه* در این رابطه می‌فرماید که اخلال عمدی به واجبات نماز اعم از این‌که آن واجب فعل باشد یا کیفیت یا شرط، موجب بطلان نماز است؛ کما این‌که در کتاب‌های *نهایة الأحکام و غنیة النزوع* بر آن ادعای اجماع شده است. در کتاب *مجمع الفائدة والبرهان* نیز آمده است که فرقی بین جزء و شرط و فرد عامد یا جاهل نیست؛ اما در بطلان نماز با فعل، منظور فعلی است که خارج از افعال نماز است و در مورد کیفیات در کتاب‌های معتبر، *تذکره و ذکری طمأنینه و جهر و اخفات* به عنوان مثال ذکر شده‌اند. مراد از تروک نیز چیزهایی هستند که انجام دادن آن‌ها در نماز، حرام است و اطلاق واجب بر آن‌ها از باب *تَجَوُّز* و مجازگویی است (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۲۷۱).

صاحب *جوهر دیدگاهی* مانند سایر فقها داشته، می‌فرماید که هرکس به جزئی از واجبات نماز خللی وارد نماید، نمازش باطل می‌شود اعم از این‌که آن جزء، شرط باشد مثل وضو و طهارت لباس و بدن یا جزء باشد مثل قرائت و سجود یا کیفیت باشد مثل جهر و اخفات. دلیل آن نیز این است که نهی در عبادات، مقتضی فساد است (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۱۲، ص ۲۲۸).

آیت‌الله سیدصادق روحانی نیز در مورد بطلان اخلال عمدی به فعل واجب در

نماز، در صورتی که رکنی باشد، می‌فرماید که اگر منظور از بطلان، بطلان در مقابل صحت به معنای مطابقت مأتی به با آنچه شارع اعتبار کرده است، می‌باشد و از قضایایی است که قیاسش همراه آن است و اگر مراد بطلان در مقابل صحت به معنای سقوط اعاده و قضا باشد، علی القاعده سقوط طلب متعلق به شیء نیازمند دلیل جداگانه است (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۵۹).

رهاورد این مطالب، آن است که ترک فعل واجب در نماز، در صورتی که همراه با تعدد باشد، منجر به بطلان نماز می‌شود و در این باره، رکن یا غیر رکن بودن آن فعل تفاوتی ندارد. این که شهید اول از ترک ترک واجب به انجام واجب تعبیر نموده، از باب مجاز و استعمال مجازی است. علاقه آن نیز سببیت است؛ زیرا در آن مسبب ذکر شده و سبب اراده گشته.

۴. احکام نماز عید

نماز عیدین، دو رکعت است که در آن، علاوه بر تکبیرات مرسوم در همه نمازها، ثُه تکبیر دیگر واجب است و لازم است که پنج تکبیر در رکعت اول، و باقی در رکعت دوم بیان شود. گفته شده در هر دو رکعت، محل خواندن این تکبیرها بعد از قرائت حمد و سوره است و در بین این تکبیرها قنوت‌های این نماز باید خوانده شوند. بنابراین، واجب است در نماز عید علاوه بر تکبیرهای معمولی در سایر نمازها از قبیل تکبیره الاحرام و تکبیر مستحب قبل از رکوع و سجود و بعد از آن، تکبیراتی دیگر گفته شود. اما در مقابل عده‌ای معتقدند که تکبیر در رکعت اول، قبل از قرائت حمد و سوره و در رکعت دوم، بعد از قرائت حمد و سوره باید گفته شود. همچنین خواندن قنوت بین تکبیرها از باب مجاز و تسامح در تعبیر است؛ وگرنه قنوت‌ها بعد از هر تکبیر خوانده می‌شوند (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۷۳).

البته ناگفته نماند که قنوت‌های نامبرده و تکبیرات مذکور، جزء این نمازند و قهراً در هر کجا که اصل نماز واجب باشد، این دو نیز واجب‌اند و در هر مورد که مستحب باشد، این‌ها نیز مستحب هستند. ولی در هر دو مورد، اخلال به آن‌ها جایز نیست؛ بلکه اگر نمازگزار عمداً و از روی تعمد آن‌ها را ذکر نکند، نمازش باطل و فاسد است (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۹۶).

دیدگاه فقهای متقدم

سید مرتضی در مورد مسئله مورد بحث می‌فرماید که از مواردی که مورد اتفاق فقهای امامیه است، وجوب قنوت بین هر تکبیر از تکبیرات نماز عید می‌باشد؛ اگرچه برخی فقها به آن عنایت نداشته‌اند. دلیل این مسئله، اجماع فقهای امامیه است و همچنین یقین به براءت ذمه از نماز حاصل نمی‌شود، مگر با انجام قنوت در آن (علم الهدی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۱).

شیخ طوسی بیان می‌دارد که تکبیر در نماز عید، دوازده عدد بوده و در رکعت اول هفت تکبیر باید گفته شود که از آن‌ها تکبیره الاحرام و تکبیر رکوع است و در رکعت دوم، پنج تکبیر لازم است که تکبیر رکوع هم از آن‌هاست. برخی اصحاب امامیه بیان داشته‌اند که تکبیر قیام نیز از تکبیرات لازم است. باید توجه داشت که موضع هر تکبیرها در هر رکعت، بعد از قرائت سوره است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۵۸).

ابن حمزه در مورد نماز عیدین، می‌فرماید که این نماز حتی اگر وجوبش ساقط شود، استحبابش باقی است؛ اما اگر فوت شود، قضای آن لازم نیست. مستحب است در رکعت اول بعد از سوره حمد، سوره اعلی خوانده شود و در رکعت دوم نیز سوره شمس تلاوت شود و بین هر تکبیر با قنوت فاصله می‌شود و وجوباً باید قرائت بر ذکر تکبیرات مقدم شود (طوسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۱۱).

قاضی ابن براج معتقد است که تکبیرات نماز عید، می‌باید قبل از قرائت سوره در هر رکعت انجام شوند (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۲۲).

اما ابن زهره بیان می‌کند که لازم است در نماز عید، تکبیرها در هر رکعت بعد از قرائت سوره به جا آورده شوند (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۵).

علامه حلی نظر خود را این‌گونه بیان می‌کند که در مورد تعداد تکبیرات زائد در نماز عید، اختلاف نظری وجود ندارد و تعداد آن‌ها نه تکبیر است که پنج عدد از آن‌ها در رکعت اول، و چهار عدد در رکعت دوم انجام می‌شود؛ اما اختلاف نظری که موجود است، در جایگاه انجام آن‌هاست. شیخ طوسی در این باره معتقد است که در رکعت اول بعد از قرائت سوره، باید پنج تکبیر گفته شود و بعد از آن، پنج مرتبه باید قنوت خوانده شده، سپس تکبیر گفته شود برای انجام رکوع و سپس رکوع صورت گیرد و در رکعت دوم بعد از قرائت سوره، چهار مرتبه تکبیر گفته شود. بعد از هر تکبیر، باید قنوت خوانده شود؛ لذا قول اقرب وجوب تکبیرات زائده و خواندن قنوت بین آن‌هاست (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۵۵).

فاضل مقداد در رابطه با این بحث می‌فرماید که تکبیرات لازم برای نماز عیدین، بنا بر قول اشهر، می‌باید بعد از قرائت سوره صورت بگیرند. شیخ مفید می‌فرماید که در رکعت اول، هفت تکبیر و پنج قنوت باید خوانده شود و در رکعت دوم نیز بعد از انجام تکبیر، سوره را قرائت کرده، سپس چهار تکبیر گفته و سه قنوت بین آن‌ها می‌خواند. سلار دیلمی نیز در این باره با ایشان، هم‌نظر است (سیوری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۴).

دیدگاه فقهای متأخر

شهید ثانی در مورد قنوت‌هایی که بین تکبیرات نماز عید خوانده می‌شوند، می‌فرماید که باید گفت خواندن آن‌ها بین تکبیرات از باب مجازگویی و تَجَوُّز است؛ زیرا اگر

تکبیرات چهار عدد باشند، قنوت‌های مذکور نمی‌توانند بین آن‌ها قرار بگیرند؛ بلکه باید گفت قنوت‌ها سه عدد هستند و طبیعتاً هر قنوت باید بعد از تکبیر خوانده شود (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۵۱).

صاحب *مفتاح الکرامه* در مورد مسئله مذکور بیان می‌دارد که در برخی عبارات فقهای امامیه، آمده است که در نماز عید، در رکعت اول باید پنج مرتبه تکبیر گفته شود و بین هریک از آن‌ها قنوت خوانده شود. و در رکعت دوم، چهار مرتبه تکبیر گفته شود و در پایان آن‌ها قنوت خوانده شود. این عبارات فقها و محشین و شارحین، حمل بر تسامح در تعبیر می‌شود، نه بر مخالفت با نظر دیگر فقها. همچنین در کلام بسیاری از متقدمان آمده که بعد از هر تکبیر، قنوت خوانده می‌شود که این کلام نیز بر مسامحه حمل می‌گردد (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۷۳).

صاحب *ریاض المسائل*، بر این نظر است که در نماز عید با هر تکبیر، قنوت واجب است یا بعد از آن مستحب است. در کتاب *ذکری* آمده که اگر از آن وجوب تخیری اراده شود، بهتر است؛ ولی اراده وجوب عینی ممنوع است. به هر حال، وجوب قنوت‌ها در نماز عید، بین اصحاب امامیه، مشهور است و در کتاب *انتصار و غنیة* بر آن ادعای اجماع شده است (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۳۹۳).

صاحب *جواهر الکلام* معتقد است که در مورد قنوت بین تکبیرها در نماز عیدین، باید گفت که در هر صورت، بنا بر قول مشهور ادای آن واجب است؛ بلکه در کتاب *انتصار* سید مرتضی نیز بر آن ادعای اجماع شده است. اما قول اقوی در این مسئله، وجوب تکبیرات نه‌گانه زائد و همچنین وجوب خواندن قنوت بین آن‌هاست. البته که در مورد قنوت، به خاطر اصل و اطلاق مقام، لفظ مخصوصی در نظر گرفته نشده است (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۱۱، ص ۳۶۰).

امام خمینی نیز به صورت موجز نظر خود را در مورد موضع تکبیرات نماز عید بیان

می‌دارد و آن این‌که تکبیرات در نماز عید می‌باید بعد از قرائت سوره در هر رکعت انجام شوند (خمینی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۲۵۳).

ماحصل جمع‌بندی نظریات فقها، این است که اولاً در مورد تکبیرات نماز عید، طبق بررسی قول فقها، گفتن آن‌ها بعد از تلاوت سوره ارجحیت دارد؛ اما همان‌طور که شهید ثانی و سایر فقها متذکر شدند، تعبیر شهید اول در مورد خواندن قنوت‌های نماز عید بین تکبیرها براساس اطلاق حقیقی نبوده؛ بلکه از باب مجاز است؛ زیرا بیشتر قنوت‌ها در وسط تکبیرها قرار گرفته‌اند و فقط قنوت آخری است که بعد از تکبیر واقع می‌شود؛ لذا این، نوعی استعمال مجازی، و از باب غلبه دادن اکثر بر اقل است.

۵. نشانه‌های وجوب نماز آیات

از نشانه‌هایی که با آن‌ها نماز آیات واجب می‌شود، کسوفان (خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی) هستند. مصنف، گرفتگی خورشید و گرفتگی ماه را به نام یکی از آن دو یعنی اسم کسوف نام‌گذاری کرد؛ به این دلیل که یا از باب غلبه کسوف بر خسوف است یا کسوف حقیقتاً بر گرفتگی خورشید و گرفتگی ماه اطلاق می‌شود؛ همان‌گونه که خسوف نیز حقیقتاً بر گرفتگی خورشید اطلاق می‌گردد. «الف و لام» به کاررفته در «الکُسوفان»، به معنای عهد ذهنی است؛ یعنی آن گرفتگی خورشید و ماه که متعارف هستند. از این رو، شامل گرفتگی بقیه ستارگان و گرفتگی خورشید به غیر دلیل مذکور نمی‌شود (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۷۹). اما دلیل این‌که دو اصطلاح کسوف و خسوف با اسم کسوف به صورت تثنیه به کار رفته و به آن‌ها کسوفان گفته می‌شود، یکی از این دو احتمال است:

۱. احتمال اول، آن است که این استعمال از باب تغلیب است که نوعی استعمال مجازی است و عبارت است از غلبه اسم یکی از دو امر بر معنای هردوی آن‌ها؛ یعنی

در اینجا اسم گرفتگی آفتاب که کسوف است، بر اسم گرفتگی ماه یا همان خسوف، غلبه داده شده و هردو کسوف نامیده شده‌اند. همان‌طور که به نماز ظهر و عصر، ظهران اطلاق می‌شود و به نماز جمعه و نماز ظهر جمعه نیز جمع‌تان گفته می‌شود. بنابراین، لفظ کسوفان به کاررفته و از آن، بنا بر تغلیب خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی اراده شده است.

۲. احتمال دوم، این است که بگوییم این استعمال از باب تغلیب نیست؛ بلکه حقیقت است؛ زیرا اگرچه اسم کسوف در گرفتگی خورشید مشهور شده، این اسم بر ماه‌گرفتگی هم اطلاق می‌شود. همان‌طور که اسم خسوف، اگرچه در ماه‌گرفتگی شهرت دارد، در گرفتگی خورشید هم به کار می‌رود. لذا کسوفان یعنی کسوف خورشید و کسوف ماه و خسوفان نیز یعنی خسوف خورشید و خسوف ماه (وجدانی فخر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۶۶).

دیدگاه فقهای متقدم

سید مرتضی در مورد نماز آیات، می‌فرماید که از مواردی که اصحاب امامیه بر آن اتفاق نظر دارند، وجوب نماز کسوف خورشید و ماه است و هرکس آن را ادا نکند، باید قضایش را به جا آورد. لذا ایشان لفظ کسوف را بر هردوی ماه و خورشیدگرفتگی اطلاق نموده است (علم الهدی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۳).

صاحب کتاب المراسم نیز نماز آیات را در جزء نمازهایی ذکر کرده که با سبب واجب می‌شوند و از عوامل آن را زلزله، بادهای شدید و همچنین کسوف می‌داند. لذا ایشان از خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی به عنوان کسوف یاد کرده است (سلار دیلمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۰).

ابن ادریس نظر خود را این‌گونه بیان می‌دارد که نماز کسوف خورشید و خسوف

ماه، یک فریضه واجب هستند. گفته می‌شود خورشید کسوف کرد؛ اما در مورد ماه‌گرفتگی نیز این عبارت بیان می‌شود؛ لیکن اجود آن است که بگوییم ماه خسوف کرد. عامه در این باره می‌گویند خورشید کسوف کرد. برخی اصحاب، این لفظ را در کتاب خود برای آن وضع کردند؛ درحالی‌که این لفظ، لفظی عامی است و اولی اجتناب از آن است (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۲۰).

علامه حلی در مورد نماز آیات، اصطلاح کسوفین را به‌کار برده است. ایشان دلیل وجوب این نماز را نشانه‌های خارق‌العاده که از آن‌ها خورشید و ماه‌گرفتگی است، می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۷۹).

ابن فهد حلی نیز به‌جای ذکر عنوان نماز آیات، نماز کسوف را به‌کار برده است (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۲۳).

دیدگاه فقهای متأخر

شهید ثانی در رابطه با مسئله مورد بحث، می‌فرماید که نام بردن از نماز آیات به‌عنوان نماز کسوف از جانب شهید اول با توجه به این‌که اسباب و علل آن متعدد و متفاوت هستند، از باب تَجَوُّز و استعمال مجازی است (شهید ثانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۴۴).

فاضل هندی بیان می‌دارد که نامیدن نماز آیات به صلات کسوف، اگرچه عوامل متعددی دارد و فقط یکی از این عوامل، خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی هستند، جایز است؛ اگرچه استعمالی حقیقی محسوب نمی‌شود (فاضل هندی، ۱۲۷۱ق، ج ۴، ص ۳۵۴).

صاحب *مفتاح الکرامه* متذکر می‌شود کسوفان، جز پنهان شدن نور خورشید و ماه، کلاً یا بعضاً نیست. از این رو، حائل گشتن زمین و ماه، هیچ مداخلیتی در آن و تحقق آن از لحاظ لغوی، عرفی و شرعی نخواهد داشت (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۱۸).

صاحب ریاض در مورد نماز آیات و اصطلاح آن، می‌فرماید که در رابطه با نسبت دادن نماز آیات و نامیدن آن به نماز کسوف، با توجه به این‌که کسوف ماه و خورشید، یکی از سبب‌های وجوب آن است، باید گفت که در اینجا نوعی مجازگویی یا تغلیب به‌کار رفته است. بنابراین، اگر مانند شهید اول آن را به عنوان نماز آیات ذکر کنیم، بهتر و اولی است (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۵).

صاحب جواهر در رابطه با محل بحث، می‌فرماید که خسوف و کسوف معروف، همان ناپدید شدن نور خورشید و ماه است. البته بهتر است که در مورد ماه، خسوف و در مورد خورشید، کسوف بیان شود؛ اما جوهری تعبیر کسوف برای خورشید را مطابق نظر عامه می‌داند. هروی نیز جواز این معنا را بیان داشته است. در کتاب ذکری و مدارک این معنا از باب تنصیص اهل لغت دانسته شده. همچنین از این حیث که این‌گونه معانی در بین افراد شایع می‌باشد. در یک معنای غالب، مراد از کسوف، کسوف ماه و خورشید است و در این صورت، کسوف به هردوی آن‌ها نسبت داده شده است. به هر حال، آنچه وجوب این نماز، دایر مدار آن است، تحقق مصداق مزبور است بدون آن‌که حائل شدن زمین و دیگر سیاره‌ها در تحقق آن مدخلیتی داشته باشد. همچنین بدون مدخلیت چیزی از آن از نظر مفهوم عرفی و لغوی و شرعی. در کشف‌اللاثام نیز بیان گشته که چنانچه برخی ستارگان و اجرام آسمانی چیزی حائل گردد و تاریک شوند، در صورت انکساف، خواندن نماز آیات بر آن‌ها خالی از ایراد است (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۱۱، ص ۴۰۰).

امام خمینی رحمته‌الله علیه نیز نظر خود را این‌گونه بیان می‌دارد که در گرفتگی خورشید و ماه، ظاهر آن است که معیار، صدق نام گرفتگی است. اگرچه این گرفتگی به سبب دو علت متعارف آن‌که حائل شدن زمین و ماه است، نباشد. بنابراین، گرفتن ماه و خورشید به وسیله بعضی ستاره‌های دیگر یا به علل دیگر، کافی است (خمینی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۲۰۰).

بررسی دیدگاه‌های فقها، بیانگر آن است که اولاً تعبیر کردن از نماز آیات به عنوان نماز کسوف، از باب استعمال مجازی است؛ زیرا کسوف یا به اصطلاح خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی، یکی از عوامل وجوب نماز آیات است. بنابراین، اطلاق نماز آیات به نام یکی از عوامل آن، از باب مجاز است. دومین نکته آن است که اطلاق کسوف بر خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی نیز از باب تغلیب است که نوعی استعمال مجازی است؛ به این صورت که اسم یکی از این دو امر، بر معنای هردوی آن‌ها غلبه داده شده. از این رو، لفظ کسوفان به کار رفته و از آن بنا بر تغلیب و استعمال مجازی خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی اراده شده است و استدلال فقهای متأخر نیز حاکی از آن است.

۶. معنای سهو در نماز

سهو کثیر، حکمی ندارد. به دلیل روایت صحیحی که دلالت بر این مطلب دارد و دلیل مطلب را چنین بیان می‌کند که اگر نمازگزار به شک خود اعتنا نکند، شیطان او را رها می‌کند؛ زیرا شیطان می‌خواهد از او پیروی شود؛ پس اگر مورد نافرمانی واقع گردد، دیگر سراغ انسان نمی‌آید، مرجع تشخیص کثرت، عرف است. البته با سه بار شک کردن پشت سر هم، اگرچه در نمازهای واجب باشد، کثرت حاصل می‌شود. مراد از سهو چیزی است که شامل شک نیز می‌شود؛ زیرا بنابر استعمال شرعی، هریک از سهو و شک بر یکدیگر اطلاق می‌شوند یا احتمال دارد از باب مجازگویی باشد؛ زیرا معنای شک و سهو به هم نزدیک است. همچنین نبودن حکم در فرض کثرت شک، به این معناست که نمازگزار به آنچه در آن شک کرده است مانند فعل یا رکعت نماز اعتنا نکند و بنا را بر تحقق آن‌ها بگذارد (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۷۲۲). بین فقهای امامیه، در رابطه با این که لفظ سهوی که در روایات به کار رفته، آیا فقط مختص شک است کما این که این نظر به اکثر فقها نسبت داده شده است یا این که علاوه بر شک،

شامل نسیان نیز می‌گردد، همان‌طور که شهید ثانی، صاحب *حلائق* و جماعت دیگری از فقها بر اساس تمسک به معنای لغوی به این نظر قائل‌اند (نراقی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۲۵)، شهید ثانی معتقد است که مقصود از سهو که در عبارت مصنف هم ذکر شده، فقط سهو به معنای خاص آن، که در مقابل نسیان و شک قرار دارد، نیست؛ بلکه مقصود معنایی عام و کلی است که شامل شک و سهو به معنای خاص هر دو می‌شود و آن معنای عام، غایب شدن معنا از ذهن است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۸). وجه صحیح بودن آن، این است که هریک از دو لفظ سهو و شک بر یکدیگر اطلاق می‌شوند؛ یعنی گاهی لفظ سهو در معنای شک استعمال می‌شود و گاه لفظ شک در معنای سهو به کار می‌رود؛ آن هم بر اساس استعمال شرعی یعنی حقیقت شرعی یا از باب استعمال مجازی با علاقه مشابَهت؛ زیرا معنای شک و سهو به همدیگر نزدیک، و مشابهند؛ زیرا در هر دو مشتمل بر غایب شدن معنا از ذهن می‌باشند و تنها فرقشان در این است که در سهو، به‌طور کلی معنا از ذهن غایب می‌شود؛ ولی در شک، به‌طور تعیین غایب می‌شود (قاروبی تبریزی، ۱۳۹۵ش، ج ۳، ص ۲۶۰).

دیدگاه فقهای متقدم

سید مرتضی بیان می‌دارد که از موارد مورد اتفاق فقهای امامیه، آن است که حکمی برای سهو در دو رکعت اول نماز واجب، نماز صبح و نماز سفر، وجود ندارد. دلیل این مطلب، اجماع فقهای امامیه بر آن است. ایشان سهو را شامل شک ندانسته و به عبارتی، خصوص معنای سهو را مد نظر قرار داده است (علم الهدی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۵). شیخ طوسی از لفظ سهو، خصوص معنای شک را اراده کرده است و به‌طور جداگانه به بیان احکام شک و سهو در نماز می‌پردازد. در مورد مسئله کثرت سهو، بیان می‌دارد که حکمی برای سهو کثیر وجود ندارد و اگر فردی بدان دچار شود، باید از شر شیطان به خدا پناه ببرد و به آن اعتنا نکند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۹۰).

ابن براج در مورد مسئله مورد سهو و شک را در یک معنای جامع، به عنوان تساوی ظنون مطرح کرده است و به عبارتی، سهو را شامل معنای شک نیز می‌داند (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۵۶).

اما ابن ادریس معتقد است که حکمی برای سهو و شک با غلبه ظن وجود ندارد؛ زیرا هنگام وجوب عمل، غلبه ظن قائم مقام علم قرار می‌گیرد؛ اما هنگام تساوی ظن، باید احکام سهو و شک تفصیلاً بررسی شود (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۴۴). محقق حلی، سهو را مبتنی بر معنایی دانسته که فقط خصوص شک را در بر می‌گیرد. همچنین مراد از نبودن حکم برای کثیرالسهو را عدم التفات و توجه به سهو و شک حاصله می‌داند (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۹۵).

دیدگاه فقهای متأخر

مقدس اردبیلی معتقد است که ظاهر، آن است که مراد از سهو، همان شک است؛ البته ممکن است مراد از آن، مطلق تردد و عدم یقین باشد. اگر از آن نفی حکم ثابت برای سهو به معنای حقیقی یا شک یا اعم از آن اراده شود، معنایش عبارت است از این که حکمی برای سهو و شک با موجود نیست (مقدس اردبیلی، ج ۳، ص ۱۲۶).

صاحب حدائق الناضرة در مورد مسئله مورد بحث، می‌فرماید که مراد از سهو، همان شک می‌باشد؛ کما این که در کتاب‌های معتبر، منتهی، تذکره و مدارک نیز بیان گشته است. برخی بزرگان بیان کرده‌اند که این معنا را اکثر علما ذکر نمودند؛ اما قول مشهور که در این مسئله، اظهر است و شهید ثانی نیز به آن تصریح کرده، این است که لفظ مذکور، معنایی عمومی است برای شک و سهو. علامه مجلسی بیان می‌دارد که قول اصوب، آن است که گفته شود شمول لفظ سهو در اخبار، به معنای شک غیر معلوم می‌باشد؛ اگرهم این نکته گفته شود که لفظ مذکور در اثر استعمال حقیقت

شده است، باید توجه داشت که این فرض، در صورتی است که کثرت استعمال در معنای دیگر به حدی برسد که فهم یکی از آن معانی با قرینه امکان پذیر باشد. اما این ادعا که کثرت استعمال سهو در معنای شک، باعث اشتراک بین معنای حقیقی سهو و معنای مجازی آن می شود، به خاطر شیوعی که دارد، است و کثرت حمل آن با وجود قرینه، این گونه تأویل می گردد که عدم التفات در سهو و شک، به خاطر رعایت حال مکلف و تخفیف بر اوست و این امر، مشترک است بین سهو و شک (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۹، ص ۲۸۸).

صاحب مفتاح الکرامه با اشاره به اقوال دیگر فقها، بیان می دارد که در کتاب کشف اللثام آمده سهو، به معنای غفلت است؛ لذا با این معنا شک را نیز در بر می گیرد. به نظر من، بر ملکف واجب است که معنای سهو، شک و ظن را بداند؛ به خاطر تباین احکام آن ها و همچنین اختصاص دادن عمل به هریک از معانی مذکور حکمی خاص خواهد داشت. بنابراین، ظن عبارتی است برای ترجیح یکی از دو امر جایز در ذهن که مانع از نقیض یکدیگر نیستند؛ اما در مورد سهو، متکلمین در رابطه با معنایش اختلاف نظر دارند؛ اما محققین معتقدند که سهو به معنای عدم علم بعد از حصول آن است؛ لذا معنایی عدمی خواهد بود و فقها نیز آن را مرادف با معنای نسیان قرار داده اند. اما در مورد شک گفته شده معنایی قائم به ذات است در مقابل علم یا تردید ذهن نسبت به دو طرف نقیض می باشد یا این که سلب اعتقاد به ثبوت شیء است. باید توجه داشت که سهو بر شک نیز اطلاق می گردد؛ زیرا سهو برای شک، به منزله سبب می باشد و اطلاق آن نیز از باب اطلاق سبب بر مسبب است. همچنین سهو و شک از قبیل اعتقاد نیستند؛ بر خلاف ظن و اسباب سهو که ناشی از تقصیر مکلف و عدم تحفظ به وظیفه اش هستند (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۸۰).

صاحب ریاض در مورد سهو، بحثی مبسوط ارائه کرده، می فرماید آیا مراد از سهو

در فتاوا و غیر آن‌ها خصوص شک است؛ کما این‌که در کتاب معتبر و النهایة به آن تصریح شده یا این‌که مراد از آن، معنایی عام است و آنچه در مقابل سهو اراده می‌شود را نیز در برمی‌گیرد؛ کما این‌که در کتاب روضة الجنان به آن تصریح شده است. دو وجه، بلکه دو قول در اینجا موجود است. از عموم ادله‌ای که بر لزوم اتیان به متعلق سهو و موجباتش دلالت دارند، با وجود سلامت سندی آن‌ها، سهو به شک را استفاده می‌کنیم؛ زیرا اراده معنای حقیقی از آن، موجب استعمال لفظ در معنای مجازی و حقیقی می‌شود که بین محققین، امری ناپسند است. قول دوم، ارتکاب مجاز همراه با قیام قرینه مخصوص از لفظ است و اتفاق نظر بر این‌که اراده معنای شک از لفظ سهو، عمومی‌تر از اراده معنای دیگر از آن است؛ آن‌هم به خاطر احتمال وجود قرینه‌ای که به طور مخصوص از آن معنای شک استفاده می‌شود. به طور کلی، اتفاق نظر بر اراده شک از لفظ سهو، چه از باب قرینه خاصه باشد چه از باب تمسک به عموم عام باشد، امری نامعلوم است. پس بهترین قول، آن است که بگوییم سهو به معنایی عام حمل می‌شود که شامل شک نیز هست؛ بلکه بالمعنی الاخص شامل شک است؛ زیرا این معنا نزدیک‌ترین معنای مجازی به آن لفظ است و بدون شک، در صورتی که اراده معنای حقیقی متعذر باشد، به اقرب المجازات رجوع می‌کنیم و وجهی برای منع این قول نخواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۴۸).

صاحب جواهر نیز معتقد است که در مورد سهو و اراده معنای آن، دو قول کلی وجود دارد. ایشان می‌فرماید که قول اظهر قطعیت به عدم اراده معنای حقیقی از لفظ سهو است؛ بلکه مراد شک یا معنایی است که شامل آن نیز می‌گردد؛ لذا معنای مجازی در آن مد نظر است. قدر متیقن از آن نیز اراده شک است و از طرفی، به مجرد احتمال اراده معنای دیگر، آن را نباید بر تخصیص حمل کرد. ادعا شده است که حمل آن بر معنای مذکوره بر اساس اقرب المجازات، که به معنای حقیقی نزدیک‌تر است،

ممنوع است؛ آن هم به خاطر ادله‌ای که آن را شامل معنای شک می‌دانند. همچنین آنچه مؤید این است که لفظ سهو شامل شک نیز می‌گردد، علاوه بر آنچه ذکر شد، اجماع اصحاب است؛ اگرچه محصل نیست (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۴۱۸).

صاحب *عروة الوثقی* نیز متذکر می‌شود که مراد از سهو، نسیان است؛ به این معنا که ابتدا فرد به چیزی عالم بوده، سپس فراموش می‌کند. همچنین اصل در سهو همان غفلت و عدم التفات است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۱۱).

نظریه مختار در این بحث، آن است که اولاً حکمی برای سهو کثیر وجود ندارد؛ به این معنا که نباید به آن التفات و توجه نمود. در مورد لفظ سهو و معنایی که برای آن در کتاب *لمعه* ذکر شده است، باید گفت مصنف و شارحین دو احتمال معنای حقیقی شرعی و معنای مجازی را ذکر کرده‌اند؛ اما با توجه به نظرات فقها و بررسی‌های به عمل آمده، مشخص شد که معنای سهو مبتنی بر شمول آن نسبت به شک، براساس اطلاق حقیقی نبوده؛ بلکه یک معنای مجازی است و علاقه آن نیز از نوع علاقه مشابهت است؛ زیرا سهو و شک هر دو دارای معنایی نزدیک به یکدیگرند.

۷. مرجحات امام جماعت

از مرجحات امام جماعت، قرائت و افقهیت است. اما اگر افراد در فقه و قرائت برابر بودند، آن که زودتر از کشور کفر به کشور اسلامی هجرت کرده است، مقدم می‌شود. در اینجا هجرت از کشور کفر به کشور اسلامی، معنای اصلی هجرت است و در زمان ما، زودتر به طلب علم رفتن مقصود می‌باشد یا این که مراد، زودتر ساکن شدن در شهرهاست و این، مجاز از هجرت حقیقی است و معنای مجازی آن شمرده می‌شود؛ زیرا شهرها محل اتصاف به اخلاق و آداب نیک هستند؛ بر خلاف بادیه و بیابان‌ها (شهیدثانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۱۱).

بنابراین، همان‌طور که گفته شد، از مرجحات امام جماعت در صورت تنازع، هجرت زودتر است؛ یعنی اگر افراد در مرجحات قبلی از قبیل فقه و قرائت برابر بودند، در این صورت مرجح امامت اقدم بودن در هجرت است؛ به این معنا که آن‌کسی که زودتر از کشور کفر به کشور اسلامی هجرت کرده و در آن سکونت یافته، برای تصدی امامت تقدم می‌یابد؛ کما این‌که در صدر اسلام، مسلمین از بلاد کفر به سرزمین‌های اسلامی هجرت می‌کردند و باعث تقویت اسلام می‌شدند (وجدانی فخر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۹۳).

روایات بسیاری در این زمینه مبنای فتوای فقها قرار گرفته‌اند که از آن‌ها روایت ابن مسعود از پیامبر اکرم ﷺ است که در آن آمده که ایشان فرمودند:

امامت امت را کسی بر عهده می‌گیرد که از لحاظ قرائت کتاب خدا بهتر باشد و اگر در قرائت واحد بودند، کسی که به سنت داناتر است، برحق می‌باشد و اگر در آن نیز برابر باشند، کسی که زودتر به سرزمین اسلامی هجرت کرده است، مقدم می‌شود (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۴۷۶).

از این رو، مطابق روایت مذکور هجرت از سرزمین کفر به کشور اسلامی، از مرجحات امام جماعت تلقی شده و بر اساس معنای مذکور، مراد از هجرت نیز همان هجرت از سرزمین کفر به سرزمین اسلامی است و معنای حقیقی آن در نظر گرفته شده است (ترحینی عاملی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۵۴۴). باتوجه به مطالبی که بیان شد، مشخص می‌شود که معنای حقیقی هجرت، همین مهاجرت از سرزمین کفر به سرزمین اسلامی است؛ کما این‌که در صدر اسلام این‌چنین بوده و مسلمانان، تدریجاً یکی پس از دیگری از سرزمین کفر به کشور اسلامی مهاجرت می‌کردند. اما در زمان حاضر، چون آن معنا محقق نیست، فایده‌ای ندارد که معیار و مرجح امامت را هجرت به آن معنا قرار دهیم؛ بلکه باید میزان و معیار را هجرت به معنای مجازی قرار داد (شهیدثانی،

۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۱۶) و از آنجا که هجرت از معنای لغوی به عرفی نقل داده شده، از نوع مجاز عرفی خواهد بود (نراقی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۴۶).

دیدگاه فقهای متقدم

صاحب کتاب *المراسم* به ذکر مرجحات امام جماعت به طور کلی پرداخته است و مرجح هجرت را نیز در میان آن‌ها ذکر می‌کند؛ اما ایشان مرجحات مذکور را تفصیل نداده و مقصود از هجرت را نیز مشخصاً بیان نکرده است (سلار دیلمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۷). اما شیخ طوسی پس از بیان مرجحات امامت و ذکر هجرت از جمله آن‌ها، مقصود از هجرت را از نظر خود بیان داشته، در این باره می‌فرماید: «اگر دو نفر در فقه و قرائت با یکدیگر مساوی و برابر باشند، کسی که زودتر از سرزمین کفر به کشور اسلامی هجرت نموده است، مقدم می‌شود و ترجیح پیدا می‌کند» (طوسی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۱۱۱). ابن حمزه در صورت تساوی در فرد در فقه و قرائت، هجرت را به عنوان مرجح بعدی ذکر می‌نماید؛ اما به تفصیل آن نمی‌پردازد (طوسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۰۵). محقق حلی در مورد مسئله مورد بحث، می‌فرماید که چنانچه افراد از لحاظ فقه و قرائت برابر باشند، کسی که زودتر از سرزمین کفار به کشور اسلامی هجرت کرده است، مقدم می‌شود. این مرجح بر علو سن مقدم می‌شود؛ زیرا نسبت به آن از اهمیت بیشتری برخوردار است (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۴۰).

علامه حلی در این رابطه بیان می‌دارد که شیخ طوسی در کتاب مبسوط بعد از شرط افقه، اشرف را قرار داده و پس از آن، کسی که زودتر هجرت کرده را مقدم داشته است. سید مرتضی نیز می‌فرماید که «در صورت مساوی بودن در علم به سنت، کسی که سنش بیشتر است، مقدم می‌شود و در این باره اقدام در هجرت را متذکر نشده است». ابوصلاح نیز بعد از افقهیت، شرط سن را ذکر نموده و از هجرت یاد نکرده

است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۶۸). ایشان نظر خود را این‌گونه بیان می‌کند که «اگر دو نفر در فقه مساوی بودند، کسی که زودتر هجرت کرده است، مقدم می‌شود. مراد از آن، سبقت گرفتن به اسلام یا سبقت گرفتن در هجرت از سرزمین کفر به سرزمین اسلامی است. از حدیث نبوی هم که می‌فرماید هجرتی بعد از فتح وجود ندارد، اراده می‌شود که هجرت در این صورت به خاطر قدرت یافتن اسلام و اظهار شعائر در سرزمین کفر واجب نیست؛ بلکه هجرت در این حالت، یک وظیفه است و بنا بر قصد قربت انجام می‌شود» (علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۳۰۸).

دیدگاه فقهای متأخر

مقدس اردبیلی در رابطه با مسئله مورد بحث، می‌فرماید که مراد از اقدام در هجرت، سفر کردن از بلاد کفر به سرزمین‌های اسلامی است؛ اما هجرت در زمان ما، به این معناست که فرد، زودتر از بادیه و روستا به قصد یادگیری علوم و سنن شرعی، به شهر مسافرت کند (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۵۳).

شیخ یوسف بحرانی معتقد است که مراد از هجرت، سفر کردن از سرزمین کفار به سرزمین اسلامی است. علامه در کتاب تذکرة می‌فرماید که «مراد از آن، زودتر اسلام آوردن یا زودتر هجرت کردن از بلاد کفر به سرزمین اسلامی است یا مراد این است که فرد مذکور از فرزندان شخصی باشد که زودتر به سرزمین اسلامی هجرت کرده است». شهید اول در کتاب ذکری می‌فرماید:

چه بسا مراد از هجرت در زمان ما، زودتر ساکن شدن در شهرها باشد؛ زیرا اهالی شهر به تحصیل شرایط امامت نزدیک‌ترند. در نتیجه، باید گفت که مراد از هجرت، همان معنای اول یعنی زودتر سفر کردن از بلاد کفر به سرزمین‌های اسلامی می‌باشد. لیکن اظهر آن است که ترجیح به چنین مرجحی ممکن

نیست؛ بلکه باید آن را بر اساس معانی ای که برایش در نظر گرفته اند، مطرح کرد؛ زیرا بنا نمودن احکام شرعی بر اساس مثل چنین تقریباتی، خالی از تهور نیست (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱، ص ۲۱۰).

صاحب مفتاح/الکرامه در رابطه با این موضوع، بیان می دارد که بنا بر نظر علمای ما در صورت تساوی افراد در افقهیت، کسی که زودتر هجرت کرده است، مقدم می شود. صاحب ریاض در این باره ادعای اجماع کرده و در کتب روضه و حدائق از آن به مشهور تعبیر شده است. لیکن مقدس اردبیلی، آن را اشهر دانسته (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۲۵۱).

صاحب ریاض می فرماید که اگر دو فرد در فقه و قرائت برابر بودند، فردی که زودتر از سرزمین اسلامی هجرت کرده است، مقدم می شود؛ کما این که ظاهر روایت موجوده نیز همین است. جماعتی از اصحاب نیز به این معنا تصریح کرده اند؛ از جمله فاضل در کتاب تذکره. اما به آن، سبقت در اسلام آوردن و فرزند فردی را که زودتر هجرت کرده است نیز اضافه نموده اند (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۳۴۱).

صاحب جواهر معتقد است در صورت تساوی افراد در فقه، نزد فقهای ما فردی که زودتر هجرت کرده است، مقدم می شود. در کتب تحریر، دروس، موجز، سرائر و مبسوط اکبر و اشرف و هاشمی بر آن مقدم گشته اند. برخی علما نیز اساساً آن را به عنوان مرجع ذکر نکرده اند؛ زیرا فایده ای برای آن در زمان ما تصور نمی شود و در کتاب حدائق نیز بر آن تصریح شده به خاطر روایتی که از پیامبر ﷺ در این مورد وارد شده است. مقصود از آن روایت نیز این است که مراد، هجرت از بلاد کفر به سرزمین اسلامی است؛ از این رو ظاهر اراده زمان سابق است نه زمان کنونی (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۱۳، ص ۳۶۳).

بررسی و تحلیل اقوال فقها در این مسئله، حاکی از این است که از مرجحات

امامت، هجرت است و مراد از آن، سفر از سرزمین کفار به سمت سرزمین‌های اسلامی است؛ اما در زمان حال، با توجه به این‌که معنای مذکور فایده‌ای نداشته و قابل تصور نیست، باید معنایی مجازی از آن اراده شود و معنایی که در این باره برای آن مناسب است، هجرت برای سکونت در شهرها و کسب علم و احکام شرعی است. البته مجاز مذکور، از نوع مجاز عرفی است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش، به منظور بررسی دیدگاه فقهای امامیه در رابطه با کاربرد معانی و استعمالات مجازی در باب صلات انجام شد. رویه عملی فقها اکثراً بر این اساس بود که در رابطه با مواردی که امکان ترجیح و اراده معنای مجازی وجود داشت، معانی مجازی و حقیقی محتمل را بیان می‌کردند و سپس با ذکر دلیل و تبیین استدلال‌ات خود، معنای مجازی و نوع علاقه و قرینه آن را مشخص می‌ساختند و چگونگی استنباط حکم فرع فقهی مد نظر را بر اساس این معنا تبیین می‌کردند. با استفاده از یافته‌ها در هر مورد از معانی مجازی، که در کتاب صلات صورت گرفته است، مشخص شد که در آن هشت مرتبه واژه مجاز به کار رفته است که از این تعداد، هفت مورد از آن‌ها صحیح و قابل بحث بوده که مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌اند. گفتنی است که در پژوهش حاضر از میان علاقه‌های استعمال مجازی، علاقه تغلیب یا غلبه دادن اکثر بر اقل و همچنین علاقه مشابهت، هریک دو مرتبه به کار رفته‌اند و از این حیث، نسبت به سایر علاقه‌ها فزونی داشته‌اند. علاقه سببیت نیز فقط در یک مورد مبنای استدلال قرار گرفته است. در رابطه با انواع استعمالات مجازی نیز گفتنی است که فقط یک مورد از آن‌ها از نوع مجاز عرفی، و سایر موارد از نوع مجاز لغوی بوده‌اند.

منابع

۱. ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۲. ابن براج، عبدالعزیز بن نحیر، *المهذب فی الفقه*، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۳. ابن زهره، حمزة بن علی، *غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع*، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۷ ق.
۴. ابن منظور، جمال الدین محمد، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، انتشارات دارالصادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۶. بستانی، فؤاد افرام، *منجد الطلاب*، چاپ اول، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۷. ترحینی عاملی، سید محمد حسن، *الزبدة الفقهیه فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم، دارالفقه للطباعة والنشر، ۱۴۲۷ ق.
۸. تهانوی، علی بن علی، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، لبنان، مكتبة اللبنان ناشرون، [بی تا].
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح الناج اللغة والصحاح العربية*، چاپ چهارم، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۱۰. حسینی عاملی، سید محمد جواد، *مفتاح الکرامه فی شرح القواعد العلامه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. حلی، جمال الدین احمد، *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*، چاپ اول، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. خمینی، سید روح الله، *تحریر الوسیلة*، چاپ اول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۹۲ ش.

۱۳. ———، *تهذیب الاصول*، چاپ اول، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۲ ش.
۱۴. ذهنی تهرانی، سید محمد جواد، *المباحث الفقهیه فی شرح الروضة البهیة*، قم، کتاب فروشی وجدانی، ۱۳۶۶ ش.
۱۵. روحانی، سید محمد صادق، *فقه الصادق*، قم، دارالکتاب مدرسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. زبیدی، مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، چاپ اول، بیروت، انتشارات دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. زمخشری، محمد بن عمر، *اساس البلاغة*، چاپ اول، بیروت، انتشارات دارالصادر، ۱۳۹۹ ق.
۱۸. سبزواری، سید عبدالاعلی، *تهذیب الاصول*، چاپ سوم، قم، مؤسسه المنار، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. سلار دیلمی، حمزة بن عبدالعزیز، *المراسم فی الفقه الإمامی*، چاپ اول، قم، منشورات الحرمین، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. سیوری، مقداد بن عبدالله، *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*، چاپ اول، قم، انتشارات آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی سلطان العلماء)*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. ———، *روض الجنان فی شرح ارشاد الأذهان*، چاپ اول، قم، انتشارات الأعلام الإسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۲۳. ———، *مسالك الأفهام الی تنقیح شرایع الإسلام*، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
۲۴. طباطبایی، سید علی، *ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالادلة*، چاپ اول، قم، انتشارات آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۸ ق.
۲۵. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، *العروة الوثقی*، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین ومطلع النیرین*، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

۲۷. طوسی، ابن حمزه، *الوسیلة الى نيل الفضيلة*، چاپ اول، قم، انتشارات آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن، *الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.
۲۹. _____، *المبسوط في فقه الإمامية*، چاپ سوم، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۸۷ ق.
۳۰. _____، *النهاية في مجرد الفقه والفتاوى*، چاپ دوم، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ ق.
۳۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، *تذکرة الفقهاء*، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۱ ق.
۳۲. _____، *قواعد الأحكام*، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۳. علم الهدی، علی بن حسین، *الانتصار في انفرادات الإمامية*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۳۴. فاضل تونی، عبدالله بن محمد، *الوافية في اصول الفقه*، چاپ اول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۳۵. فاضل لنکرانی، محمد، *تفصیل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة*، چاپ دوم، قم، مرکز فقه ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۳ ق.
۳۶. فاضل هندی، محمد بن حسن، *كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام*، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۲۷۱ ق.
۳۷. فخرالمحققین، محمد بن حسن، *ایضاح الفوائد في شرح مشکلات القواعد*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ق.
۳۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۲۶ ق.
۳۹. قاروبی تبریزی، حسن، *النضيد في شرح الروضة الشهيد*، قم، کتاب فروشی حسینی، ۱۳۹۵ ش.
۴۰. محقق حلی، جعفر بن حسن، *المعتبر في شرح المختصر*، چاپ سوم، قم، مؤسسه سیدالشهداء علیه السلام، ۱۴۰۷ ق.
۴۱. _____، *شرايع الإسلام في فی بیان الحلال والحرام*، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.

۴۲. مشکینی، علی، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، چاپ پنجم، قم، نشر الهادی، ۱۳۷۱ ش.

۴۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة والبرهان*، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۳ ق.

۴۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد، *جامع الشتات في اجوبة السؤالات*، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۱ ش.

۴۵. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام في شرح شرايع الإسلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۲ ش.