

وضو از نگاه فقه القرآن شیعیه*

محمد فاکر میبیدی

استادیار جامعه المصطفی العالمیه

چکیده

آیه وضو، یکی از آیات مطرح در حوزه فقه قرآنی است که به دلیل گستره وسیع فقهی، ادبی، تفسیری و فرائی آن، همواره مورد توجه فقه‌پژوهان قرآنی بوده و هست؛ از سوی دیگر این آیه شریفه به لحاظ قلمرو فقهی از جامع‌ترین آیاتی است که طهارات ثلاث را مد نظر قرار داده، از روزگاران دیرین تا به امروز میان فرق اسلامی مورد بحث و گفت‌وگو بوده است؛ و هر کدام سعی نموده‌اند بر اساس مبانی فکری، عقیدتی و تفسیری، برداشت‌هایی از آیه داشته باشند که در این میان دیدگاه شیعه از برجستگی خاصی برخوردار است. نویسنده در این مقاله سعی نموده این آیه را تنها در موضوع وضو مورد بررسی قرار دهد و از دیدگاه فقه القرآن شیعه به تفسیر آن پرداخته است؛ همچنان که برای امکان داوری و وقوف بر برتری دیدگاه‌های شیعی، به دیدگاه‌های اهل سنت نیز اشاره نموده است.

کلیدواژه‌ها

وضو، فقه القرآن، آیات الاحکام، شیعه، اهل‌البیت و اهل سنت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* وصول: ۱۳۸۷/۶/۲۴؛ تصویب: ۱۳۸۷/۱۰/۲۲.

مقدمه

یکی از موضوعاتی که قرآن کریم بدان پرداخته است و در فقه و تفسیر اهل سنت و شیعه، برداشتی دوگانه به خود گرفته است، موضوع وضو است. این موضوع از گذشته ایام، مورد گفت‌وگوی فقهای فریقین و مفسران مذاهب اسلامی بوده است؛ البته بدیهی است که بسیاری از این تفاوت برداشتها، ناشی از اختلاف مبانی فقهی و یا تفسیری است. در این میان آرای شیعه که برگرفته از مکتب اهل‌البیت عصمت و

طهارت است، از بقیه مذاهب فقهی ممتاز می‌نماید؛ البته بررسی عمیق مبانی فکری و عقیدتی فریقین که زیربنای آرا و نظراتشان است، فرصتی دیگر می‌طلبد که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد و در این مجال مختصر نمی‌گنجد. در این نوشتار پس از طرح آیه وضو، فقرات مربوط به موضوع را مورد بررسی قرار داده، به اموری که به لحاظ فقه‌القرآنی مورد نظر است، خواهیم پرداخت؛ و برای داوری و مقایسه خوانندگان گرامی به دیدگاه‌های فرق دیگر نیز اشارتی خواهیم داشت تا حقانیت و برتری فقه و تفسیر شیعه عیان گردد.

مفهوم‌شناسی

لغت‌شناسان می‌گویند: واژه «وضو» به ضم واو و ضاد، مصدر، و در اصل به معنی نیکویی و نظافت است؛ و وضو به فتح واو و ضم ضاد، به معنی آبی است که از آن وضو می‌سازند (فیومی، ۱۴۱۴ ق/ جوهری، ۱۴۰۷ ق، ذیل «وضاً»). به لحاظ ساختاری نیز گفته‌اند: وضو به ضم واو، اسم مصدر و مصدر آن «توضو» می‌باشد (الجبی‌العاملی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۶۹)؛ به هر صورت، مناسبت موجود بین وضو به فتح، و وضو به ضم، موجب شده شارع مقدس، افعالی که عامل نظافت ظاهر و باطن است را به وضو نامگذاری نماید؛ از این رو اصطلاح وضو نزد اهل سنت، عبارت است از:

«استعمال آب در اعضای مخصوص با کیفیت مخصوص» (جزیری، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۶). شیعه تعریف خاصی برای وضو نکرده است، اما از آنچه در تعریف طهارت و بیان اقسام آن به دست می‌آید، وضو عبارت است از: «طهاره مائیه که با شستن و مسح کشیدن بر اعضای خاص حاصل می‌شود و صلاحیت تأثیر در عبادت دارد» (ابن‌العلامه، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱).

تعریف اهل سنت جامع و مانع به نظر نمی‌رسد؛ زیرا هرچند با قید استعمال آب، تیمم که طهارت ترابیه است، خارج کرده است و با قید اعضای مخصوص، غسل که شستن همه بدن را در بر می‌گیرد نه برخی از اعضا را از تعریف خارج کرده است، لیکن قید کیفیت مخصوص مانع از دیگر موارد استعمال آب نیست؛ زیرا شستن هر یک از اعضا، کیفیت مخصوص دارد و حال آنکه وضو نمی‌باشد.

آیه وضو در قرآن

قرآن کریم از وضو نام نبرده است و تنها در یک آیه به چهار عمل به عنوان مقدمه نماز اشاره کرده و می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (مائده: ۶).

خداوند در این آیه شریفه، علاوه بر اشارت به غسل جنابت و تیمم، به شستن صورت، دست‌ها، مسح سر و مسح پا امر کرده که در لسان نبوی ﷺ عنوان وضو به خود گرفته است؛ چنانکه پیامبر ﷺ در حدیثی فرمود: «إِنَّمَا أُمِرْتُ بِالْوُضُوءِ إِذَا قُمْتُ إِلَى الصَّلَاةِ»: من مأمورم به هنگام نماز، وضو بگیرم (بیهقی، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۴۲). قرآن در آیه دیگری نیز در ضمن احکام جنابت، به وضو اشاره دارد و می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (نساء: ۴۳)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در حال مستی به نماز نزدیک نشوید تا زمانی که بدانید چه می‌گویید، و نیز در حال جنابت وارد نماز نشوید مگر اینکه رهگذر باشید تا غسل کنید و اگر بیمارید یا در سفرید یا یکی از شما از قضای حاجت آمد یا با زنان آمیزش کرده‌اید و آب نیافته‌اید، پس بر خاکی پاک تیمم کنید.

در آیه فوق - که سخن از سُکر، جنابت، احکام آن دو، ضرورت غسل، عوامل سختی‌آفرین و موجبات حدث است - از «مجیی غائط» سخن به میان آورده است: «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ» و همراه با ملامسة النساء - در صورت فقدان آب - تیمم را تشریح کرده است. بدیهی است حدث حاصل از مجیی غائط موجب وضو است نه غسل. با توجه به اینکه آیه نخست در سوره مائده قرار دارد و این سوره در سال‌های آخر عمر پیامبر ﷺ نازل شده است، باید پذیرفت که قبل از نزول این آیه یا وضو به صورت دیگری بوده و مشمول تدریج در تشریح شده است و یا اینکه جای سوره در چینش قرآنی تغییر کرده است که البته با امکان دیدگاه دوم، دلیل بر وقوع آن در این مورد نداریم.

غایات وضو

مراد از غایت وضو، فعلی است که وضو برای انجام آن صورت می‌گیرد و نقش ذی‌المقدمه را نسبت به وضو دارد؛ و این بدان معنی است که وضو با قطع نظر از ادله روایی و تنها در حوزه فقه قرآنی، به خودی خود می‌تواند واجب و یا مستحب نباشد، بلکه به عنوان مقدمه‌ای برای تحقق کاری دیگر باشد؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...» (مائده: ۶). این تعبیر بیانگر این واقعیت است که وجوب وضو و طهارت حاصل از آن، به تبع

و جوب نماز است؛ چنان‌که اقتضای شرط بودن طهارت نیز همین است. آری تنها یک مورد را ممکن است استثناء نمود و آن، وضو گرفتن با عنوان «با طهارت بودن» است که در این صورت، استحباب و مطلوبیت فی نفسه دارد. در روایات نیز همین معنی مستفاد است؛ چنان‌که در صحیحه زراره از امام باقر علیه السلام می‌خوانیم که فرمود: «إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ وَجَبَ الطَّهُّورُ وَالصَّلَاةُ وَلَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَّهُّورٍ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۱): وقتی وقت داخل شد، طهور و صلاة واجب می‌شود و نماز بدون طهارت نخواهد بود. «واو» عاطفه بین طهور و صلاة به معنای معیت است؛ یعنی هر دو با هم.

آری باید گفت: تشریح آغازین وضو به تبع وجوب نماز صورت گرفته و سپس برای دیگر امور، از جمله برای طواف به عنوان شرط صحت، برای مس کتابت قرآن به عنوان شرط جواز و برای قرائت به عنوان شرط کمال، لحاظ شده است؛ و سرانجام به عنوان مطلوب مستقل قرار گرفته است.

وضو مطلوب مستقل

ممکن است به بخش پایانی آیه که می‌فرماید: «لَكِنْ يَرِيدُ لِيَطَهَّرَكُمْ» استدلال کرد و گفت: طهارت به خودی خود مطلوب است و آنچه از افعال وضو حاصل می‌شود، چیزی جز همین طهارت نیست و آنچه از آیه در خصوص اشتراط استفاده می‌شود، این است که شارع، نماز را با طهارت می‌خواهد، اما اینکه وضو را بدون نماز نمی‌خواهد، استفاده نمی‌شود.

هر چند این سخنی متین است، اما نباید از نظر دور داشت که این بخش از آیه پس از مسئله جنابت و غسل است و بحث ما درباره وضو است؛ و فرق است بین مطلق طهارت و مطلوبیت وضو؛ به علاوه به قرینه سیاق در آیه معلوم می‌شود که همین طهارت، برای نماز خواسته شده است و خدا اراده نموده تا

شخص نمازگزار مطهر باشد، اما بر مطلوبیت آن در غیر نماز، دلالت ندارد؛ بنابراین می‌توان گفت: تشریح آغازین وضو به تبع وجوب نماز صورت گرفته و سپس برای دیگر امور از جمله: طواف به عنوان شرط صحت، مس کتابت قرآن به عنوان شرط جواز، قرائت قرآن به عنوان شرط کمال، لحاظ شده و... و سرانجام به عنوان مطلوب مستقل مورد توجه واقع شده است.

معنی قیام

پس از خطاب «یا ایها الذین آمنوا» که مؤمنان را مورد خطاب قرار داده است، می‌فرماید: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...». ارباب لغت می‌گویند: قیام گاهی «قیام للشیء» است که از آن به اقدام و انجام تعبیر می‌شود؛ مثل: «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط» (نساء: ۱۳۵) و «قیام الی الشیء» که از آن، به عزم بر انجام تعبیر می‌کنند (راغب اصفهانی، [بی‌تا] ذیل «قوم»). فقها نیز در این زمینه گفته‌اند: «قیام الصلاة قسما: قیام للدخول فیها، و قیام للتهيؤ لها». ظاهراً همگان اتفاق نظر دارند که در این جا معنای دوم مراد می‌باشد؛ هر چند تعبیرشان مختلف است. برخی از مفسران معتقدند «إِذَا قُمْتُمْ» به معنی «اذا اردتم» است؛ یعنی هرگاه اراده کردید نماز بخوانید؛ و این همانند «إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ» (نحل: ۹۸) است و در حقیقت، مسبب اراده، جایگزین خود اراده شده است (رازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱۱، ص ۱۵۰ / قرطبی، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۸۲ / مقدس اردبیلی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۵)؛ بنابراین مراد از قیام در «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ»، به قرینه «الی» قیام تهیئی است نه قیام دخولی؛ زیرا مستلزم این است که بخشی از نماز بدون وضو خوانده شود و وضو در بین نماز صورت گیرد.

یک وضو و چند نماز

اطلاق جمله «یا ایها الذین آمنوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»، مفید این معنی است که برای هر نمازی باید وضو گرفت؛ حتی اگر شخص برای نماز

قبلی وضو گرفته و نقض نشده باشد؛ زیرا وقتی آیه می‌فرماید: «إِذَا قُمْتُمْ» و انسان وضو گرفت و با آن مثلاً نماز ظهر را اقامه نمود، و خواست نماز عصر را بخواند، مجدداً مخاطب «إِذَا قُمْتُمْ» می‌باشد. برخی از فقها (داوود) در حل این مسئله گفته‌اند: «إِذَا قُمْتُمْ» مفید عموم نیست، لذا با یک وضو می‌توان چند نماز خواند (رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۴، ص ۲۹۸). برخی مفسران دیگر گفته‌اند: عمومیت آیه، مخصوص پیامبر ﷺ بوده است. بعضی نیز گفته‌اند: در ابتدا، وضو گرفتن برای هر نمازی واجب بوده و سپس برداشته شده است (قرطبی، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۸۹). به نظر می‌رسد رأی صحیح در این زمینه سخن طبرسی باشد که می‌گوید: خود جمله دلالت بر قید «وَأَنْتُمْ عَلَى غَيْرِ طَهْرٍ» می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۳۵۳) و بسا جمله انتهایی آیه که می‌گوید: «وَلَكِنْ يَرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ» مؤید این دیدگاه باشد؛ زیرا خدای سبحان می‌خواهد انسان در حال نماز با طهارت باشد و با گرفتن وضو طهارت حاصل است؛ ضمن آنکه: باید افزود: دلیلی نداریم که با خواندن نماز، وضو نیز نقض گردد. وی سپس نقل می‌کند: «كَانَ عَلَى الْبَدَنِ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ»: علی ﷺ برای هر نمازی وضو می‌گرفت و این آیه را می‌خواند؛ و این را حمل بر استحباب می‌کند.

نیازمندی وضو به نیت

نیت وضو از چند جهت مورد بحث فقهاست: یکی اصل نیت فعل و اینکه بنای وضو گرفتن دارد نه کار دیگر؛ دوم قصد وجه و اینکه وضوی واجب است یا مستحب؛ سوم قصد غایت، یعنی اینکه این وضو برای نماز است یا طواف یا قرائت؛ چهارم قصد قربت، یعنی قصد انجام فرمان الهی، نه به قصد ریا و سمعه. سه نوع اول از اموری است که هر فاعلی در افعال اختیاری خود بدان توجه دارد و بسا بتوان از متن آیه نیز استفاده نمود؛ زیرا وقتی می‌گوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ

إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (مأنده: ۶)، بدیهی است وقتی انسان عزم وضو گرفتن دارد و غاسل صورت و دست و ماسح سر و پا برای نماز باشد، نیت عمل خود را نیز دارد؛ اما در خصوص نوع چهارم، فقهای مذهب شیعه معتقدند: این نیت در وضو مانند دیگر عبادات شرط صحت است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۱/عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۸۷). باید توجه داشت: مراد از قصد قربت این است که عمل، موافق اراده الهی باشد و یا حصول قرب الهی به وسیله کسب ثواب و امتثال امر خدا باشد (عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۸۷)؛ اما حنفی‌ها معتقدند: وضو گرفتن مانند ازاله نجاست است و نیازی به نیت ندارد؛ از این رو اگر کسی دست و صورت خود را به قصد خنک شدن بدن در آب فرو ببرد و یا برای شنا کردن داخل آب شود، وضویش درست است. دلیل وی بر این سخن این است که قرآن تنها به غَسَل و مَسْح پرداخته و از «نیت» سخن نگفته است. اخبار و جوب نیت نیز آحاد است (فقه العبادات حنفی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۷).

در پاسخ حنفی‌ها باید گفت: اولاً چه تفاوتی بین وضو و دیگر عبادات است؟ مگر برای دیگر عبادات در قرآن به نیت تصریح شده است که درباره وضو شده باشد؟ این مهم به وسیله دیگر ادله از جمله آیه «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (بینه: ۵) بیان شده است؛ زیرا مفاد این آیه، عام است و شامل همه عبادات و از جمله وضو می‌شود و نیز روایات از جمله این حدیث نبوی ﷺ که فرمود: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱) و نیز حدیث نبوی ﷺ دیگر که می‌فرماید: «إِنَّمَا لِأَمْرٍ مَا نَوَى» (طوسی، ۱۳۶۵ق، ج ۱، ص ۸۳). این احادیث در واقع از عملی که بدون نیت صورت گیرد، نفی حقیقت می‌کند؛ یعنی اصلاً چنین عملی عمل نیست؛ و اینکه ابوحنیفه می‌گوید این گونه روایات بیانگر اجر و ثواب است نه بیان شرط صحت؛ در اعمال و امور توصلی چه بسا قابل پذیرش باشد، اما در

خصوص عبادات که باید برای قرب الهی و امتثال امر خدا صورت گیرد، پذیرفته نیست؛ زیرا اگر قصد قربت در کار نباشد، مقبول نیست تا ثوابی بدان تعلق گیرد!

شرایط آب وضو

اولین تعبیری که به عنوان دستورالعمل وضو در آیه بیان شده، این است که فرمود: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ»، و با این بیان شستن صورت و دست را واجب نمود. بی‌شک مهم‌ترین عنصر در این عمل، آب وضو است که غسل بدان محقق می‌شود. بر پایه فقه شیعه، برخی از شرایط آب وضو و دیدگاه مقابل آن، عبارت است از:

الف) عدم تغییر آب: یکی از مهم‌ترین شرایط آب وضو این است که نباید رنگ، بو و مزه آن تغییر کرده باشد، اما/بوحنیفه می‌گوید:

اگر آب متغیر موجود باشد، می‌توان با آن وضو گرفت و آب متغیر، مانع از تیمم می‌باشد. (قرطبی، ۱۹۶۵ م، ج ۵، ص ۲۳۰)

استدلال/بوحنیفه در این شرط این است که «ماء» در آیه شریفه «... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...» (نساء: ۴۳) مطلق و نکره در سیاق نفی است که مفید عموم می‌باشد و این عمومیت، شامل آب مطلق و مضاف هر دو می‌شود، و نمی‌توان اسم آب را از آن سلب نمود (قرطبی، ج ۵، ص ۲۳۰/ابن قدامه، ج ۱، ص ۱۳)؛ اما شیعه بر این عقیده است که چون آیه در مقام بیان جزئیات نیست، نمی‌توان اطلاق‌گیری نمود؛ از این رو باید بیان هر شرط و قیدی را در روایات جستجو نمود و لذا امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

كُلَّمَا غَلَبَ الْمَاءُ عَلَى رِيحِ الْحَيْفَةِ فَتَوَضَّأَ مِنَ الْمَاءِ وَ اشْرَبَ، فَإِذَا تَغَيَّرَ الْمَاءُ وَ تَغَيَّرَ الطَّعْمُ فَلَا تَوَضُّأَ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبُ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۳۷)؛ هر گاه آب بر بوی

مردار غلبه داشته باشد، پس از آب وضو بگیر و بنوش و وقتی آب و طعم آن تغییر کرد، از آن وضو بگیر و نیشام.

حضرت در روایتی دیگر، در پاسخ به مسئله مطهر بودن آبی که میته و جیفه در آن قرار گرفته است، می‌فرماید:

إِنْ كَانَ الْمَاءُ قَدْ تَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ فَلَا تَشْرَبُ وَلَا تَتَوَضَّأُ مِنْهُ وَإِنْ لَمْ يَتَغَيَّرْ رِيحُهُ وَطَعْمُهُ فَاشْرَبْ وَتَوَضَّأْ (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۳۸)؛ اگر بو و طعم آب تغییر کرد، از آن نوش و وضو بگیر و اگر طعم و بوی آن تغییر نکرد، پس بنوش و از آن وضو بگیر.

بنابراین با آب متغیر نمی‌توان وضو گرفت و حتی اگر فرد وضو گرفته باشد و با آن نماز خوانده باشد، باید اعاده نماید (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۴۱). آری جدای از اطلاق و تقیید، بسا بتوان از خود آیه نیز این حقیقت را استفاده نمود و گفت: امر به غسل، مستلزم استفاده از آب است و این آب، انصراف دارد به آبی که صلاحیت تطهیر داشته باشد.

در نتیجه پاسخ ابوحنیفه این است که: اولاً اطلاق در آیه نیست؛ ثانیاً منظور از آب در «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا»، همان آبی است که در صدر آیه با تعبیر «فَاغْسِلُوا» آمده است و طبعاً همان شرایط را باید داشته باشد؛ به عبارت دیگر هر آبی که در «فَاغْسِلُوا وَجُوهَكُمْ» و وجود آب، مقصود است، همان آب در فقدان آن نیز مراد است؛ ثالثاً به فرض که اطلاق وجود داشته باشد، نمی‌توان به آن تمسک نمود؛ زیرا با بیان دیگر تخصیص خورده است. آیا/ابوحنیفه حق دارد بگوید: اطلاق در آیه «كُلُوا وَاشْرَبُوا» (بقره: ۲۳۵)، هر نوع خوردنی و نوشیدنی‌ای را شامل می‌شود؟ و یا با تمسک به اطلاق آیه «مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ» (اعراف: ۳۱) به خواستگاری هر زنی— هر چند شوهردار— می‌توان رفت؟

ب) **مطلق بودن آب:** علمای شیعه بر این مسئله اتفاق نظر دارند که آب مضاف، خواه از چیزی گرفته شده باشد، مثل آب انار، آب هندوانه، گلاب و... و خواه از اختلاط با چیزی درست شده باشد؛ مانند آب گل‌آلود که گل بر آب غلبه دارد و آبی که با شکر مخلوط شده و به اصطلاح شربت تهیه شده است، هرچند طاهر باشد، غیرمطهر است و نمی‌توان با آن وضو گرفت (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۰۹)؛ اما/بوحنیه می‌گوید: در سفر، وضو گرفتن با نیذ جایز است (ابن قدامه، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۳). نیذ، یعنی نوعی نوشیدنی که از خرما، زیب، عسل، جو، گندم و... تهیه می‌شود (ابن منظور، [بی‌تا]، ذیل «نذ»). با توجه به آنچه گفته شد، پاسخ/بوحنیه در این قسمت نیز روشن است؛ یعنی هرگونه آبی که در صدر آیه و در حال حضر مراد است، در سفر نیز مراد است؛ مگر دلیل منفصل از آیه وجود داشته باشد و به عنوان بیان، تفصیل و یا استثنا، ایفای نقش کند که وجود ندارد.

ج) **مباح بودن:** در فقه شیعه، فقها اتفاق نظر دارند که آب وضو باید مباح باشد (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۰۳)؛ اگرچه در اباحه ظرف، مکان، مصب آب و شرایط اضطرار آن تفاوت آرا وجود دارد، اما حنفیه و شافعیه معتقدند وضو گرفتن با آب غصبی و دزدی صحیح است؛ هرچند وضوگیرنده گناهکار است (جزیری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۸). این سخن/بوحنیه مستند به هیچ دلیلی نیست و اگر بخواهد از اطلاق بدوی جمله «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ» این استنباط را داشته باشد، باید گفت: هیچ گونه اطلاقی در بین نیست؛ چون در مقام اطلاق نیست و به فرض هم که اطلاقی وجود داشته باشد، با قرائن منفصل از عمومات حرمت غصب در تنافی است؛ و لذا نمی‌توان به این اطلاق پایبند بود و برای رسیدن به حکم نهایی، باید مجموع ادله قرآنی و روایی را مد نظر قرار داد.

محدوده صورت

قرآن در آیه وضو فرموده است: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ». در اینکه مأمور به شستن صورت است، بحثی نیست، بلکه بحث در این است که مراد از وجه چیست؟ ارباب لغت می‌گویند: وجه به معنی روی چیزی است؛ چنانچه گفته می‌شود: وجه الفرس، جلوی سر است و وجه النهار، اول روز (ابن منظور، [بی‌تا]، ذیل «وجه»). برخی از لغت‌شناسان معاصر نیز گفته‌اند: وجه، به معنی چیزی است که انسان متوجه آن می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ذیل «وجه»). واژه «وجه» در قرآن نیز به معانی مختلفی به کار رفته است، لیکن نمی‌تواند مفسر وجه در آیه مورد نظر باشد. در آیه: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۵۰) ممکن است وجه به معنی جزئی از بدن، یعنی قسمت صورت و اطراف آن باشد؛ و ممکن است همه مقادیم بدن مراد باشد؛ چنان که طبرسی و ابوالفتوح رازی می‌گویند (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۲۰/ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۱۰)؛ بنابراین آیه نمی‌تواند تفسیر کننده وجه در آیه وضو باشد. آیه: «اذْهَبُوا بِمِصْبِي هَذَا فَاَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا» (یوسف: ۹۳) نیز چنین است. طبیعی است صورت در این آیه محدوده‌ای کمتر از صورت را شامل می‌شود؛ زیرا چشم در آیه قطعی است، اما بیشتر از آن معلوم نیست. عرف نیز نمی‌تواند مشکل‌گشا باشد؛ چون عرف‌ها مختلف است. در نتیجه، راهی جز این نیست که به سراغ روایت رفته، تفسیر آیه را از معصوم دریافت نماییم. در مذهب شیعه، حد صورت که در وضو باید شسته شود، محدوده‌ای است که امام صادق علیه السلام در روایتی فرمود:

الْوَجْهُ الَّذِي قَالَ اللَّهُ وَ أَمَرَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِغَسْلِهِ الَّذِي لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَزِيدَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُصَ مِنْهُ، إِنْ زَادَ عَلَيْهِ لَمْ يَوْجَرْ، وَ إِنْ نَقَصَ مِنْهُ أَنْتُمْ، مَا دَارَتْ عَلَيْهِ الْوَسْطَى وَ الْإِبْهَامُ مِنْ قُصَاصِ شَعْرِ الرَّأْسِ إِلَى الذَّقْنِ، وَ مَا جَرَّتْ عَلَيْهِ الْأَصْبَعَانِ مِنَ الْوَجْهِ مُسْتَدِيرًا فَهَوَ مِنَ الْوَجْهِ، فَقَالَ لَهُ: الصَّدْعُ مِنَ الْوَجْهِ؟ فَقَالَ: لَا» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۰۰)

ص ۴۰۳): صورت که خداوند عزوجل امر به شستنش نموده است، سزاوار نیست کسی بر آن بیفزاید، و یا از آن بکاهد که اگر بر آن بیفزاید، اجری ندارد و اگر از آن کم کند، گناه کرده است. محدوده انگشت وسطی و انگشت شست از محل رویدن موی سر تا چانه است، یعنی مابین دو انگشت بر صورت به شکل دایره از صورت است. راوی می‌گوید آیا صدغ (بین چشم و گوش) از صورت است؟ امام فرمود: نه.

برخی از اهل سنت، با استناد به معنای لغوی مواجهه - که به ادعای خودشان منشأ کلمه وجه است - می‌گویند: حدود صورت از سمت بالا، از ابتدای سطح پیشانی و از سمت پایین، آخر ذقن (چانه) می‌باشد، و از دو سوی راست و چپ، عبارت است از گوش تا گوش (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۱۵۷/قرطبی، ۱۹۶۵م، ج ۶، ص ۸۳)؛ اما باید توجه داشت که اولاً به لحاظ ادبی، کلمه مواجهه از وجه گرفته شده است، نه وجه از مواجهه؛ و برای روشن شدن معنی مواجهه، اول باید معنی وجه روشن شود؛ و گرنه دور لازم می‌آید؛ چنان‌که در معنی معانقه و مصافحه نیز همین است؛ ثانیاً اگر مواجهه و روبرویی بیانگر معنی وجه است، آیا هیچ عالم سنی می‌پذیرد که گردن و سینه و شکم نیز، به این دلیل که در مواجهه پیداست، جزء وجه باشد و صدغ به دلیل ناپیدا بودنش جزء آن نباشد؟

در ضمن ظاهر جمله «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» (مانده: ۶) این است که صورت و آنچه محیط بر صورت است، باید شسته شود، نه بیشتر. روایات نیز همین معنی را می‌گوید: «مَا دَارَتْ عَلَيْهِ الْوُسْطَىٰ وَ الْإِبْهَامُ مِنْ قُصَاصِ شَعْرِ الرَّأْسِ إِلَى الذَّقَنِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۰۳). در نتیجه، شستن پایین‌تر از چانه، دلیلی ندارد؛ اما شافعیه، مالکیه و حنابله بر این باورند که ریش بلند در وضو باید شسته شود (جزیری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۰).

شستن دست از آرنج

آیه وضو شستن دست‌ها را معینی به مرافق نموده، یعنی غایت شستن را مرافق دانسته و فرموده است: «إِلَى الْمِرْفَقِ». اهل سنت با استناد به همین تعبیر و

به خصوص «الی» بر این باورند که شستن دستان در وضو باید از سرانگشت به طرف بالا (آرنج) انجام شود (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۰۴/جزیری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۱)؛ با این استدلال که کلمه «الی» برای نشان دادن غایت و نهایت شستن است؛ بنابراین شستن باید از سرانگشتان آغاز شود و در مرفق پایان پذیرد؛ اما عقیده شیعه این است که شستن دستان از مرفق شروع و به سر انگشتان منتهی می‌شود. استدلال شیعه بر این استوار است که:

۱. سیاق کلام ختنی از تعیین سمت شستن است؛ زیرا آنچه در دلالت «الی» قطعی است، تعیین حد برای شستن است؛ بدین معنی که دست در زبان عرب از سرانگشتان تا سر شانه را شامل می‌شود (فیومی، ۱۴۱۴ق، ذیل «ید»؛ به علاوه برای اینکه بیان کند بر خلاف صورت - که شستن همه آن لازم است - شستن همه دست لازم نیست، آن را به وسیله «الی» محدود کرده و فرموده است: «أَيَدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»؛ یعنی شستن دست تا مرفق کافی است؛ چنانکه مسح پا را نیز با به کار بردن تعبیر «أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» محدود نمود؛ و مسح (بنابر عقیده شیعه) و غَسَل (بنابر باور اهل سنت) را نیز به کعبین محدود کرد. بر اساس برخی از فقه‌القرآن‌نویسان بر این تصریح دارند که غایت در آیه، غایت مغسول است، نه غایت غَسَل (فاضل مقداد، ۱۴۲۴ق، ص ۳۶).

۲. با توجه به عدم دلالت «الی» بر تعیین سمت شستن در آیه، بسیاری از فقها و مفسران اهل سنت در تعیین سمت مسح پا - که تعبیر «إِلَى الْكَعْبَيْنِ» و مشابه تعبیر «إِلَى الْمَرَافِقِ» است - سخن نگفته‌اند و حتی برخی از حنفی‌ها به سنت بودن آغاز مسح از سرانگشتان فتوا داده‌اند (درالحکام شرح غررالحکام، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۵۲). گفتنی است فخررازی از مفسران اهل سنت درباره شستن دست در وضو می‌نویسد: هرچند سنت اقتضا می‌کند آب را طوری در کف بریزد که به سوی مرفق جاری شود، و اگر خلاف این کار را انجام داد، خللی به صحت وضو وارد

نمی‌شود (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۰۴). این سخن حاکی از آن است که خود آیه، دلالتی بر تعیین سمت شستن ندارد.

۳. در تعیین سمت غَسَل باید به قرینه و دلیلی غیر از آیه تمسک نمود. این قرینه از دو مقوله خارج نیست: یکی عرف و دیگری روایات. بدیهی است قضاوت عرف درباره مغیی به نسبت موارد مختلف است؛ مثلاً اگر گفته شود طریق کوفه تا بصره باید بازسازی شود، لزوماً نباید از کوفه شروع نمود؛ ولی اگر کسی سیر طریق، از بصره تا کوفه را گزارش نماید، طبعاً ابتدای سیر، بصره و انتهای آن کوفه خواهد بود؛ اما اگر به یک نفر رنگکار یا نقاش گفته شود این دیوار از پایین تا بالا باید نقاشی شود، لزوماً به عکس خواهد بود؛ یعنی از بالا آغاز و به پایین ختم خواهد شد؛ اما به لحاظ روایی، در روایتی از امام باقر^ع می‌خوانیم که درباره وضوی پیامبر^ص فرمود: «... فَغَسَلَ بِهَا ذِرَاعَهُ مِنَ الْمِرْفَقِ إِلَى الْكَفِّ لَا يَرُدُّهَا إِلَى الْمِرْفَقِ»: با غرفه [آب در دستش] دستش را از مرفق تا کف شست و به سمت مرفق نشست (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۸۸).

در روایات اهل سنت نیز قرائنی وجود دارد که وضو گرفتن پیامبر^ص و شستن دست از آرنج به سمت انگشتان بوده است؛ چنان‌که بیهقی صاحب سنن از جابر بن عبد‌الله نقل می‌کند که گفت: پیامبر^ص را دیدم که «یدیر الماء علی المرفق»: آب را بر مرفق می‌ریخت؛ و در روایتی دیگر از وی نقل می‌کند که می‌گوید: «کان رسول‌الله^ص إذا توضأ أدار الماء علی مرفقیه» (بیهقی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۶ / دارقطنی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۱۰). قرطبی نیز همین روایت را از دارقطنی نقل کرده است (قرطبی، ۱۹۶۵ م، ج ۶، ص ۸۶). تعبیر «علی مرفقیه» و نه «الی مرفقیه» به‌خوبی نشان از این دارد که آب بر مرفق ریخته می‌شده است و اینگونه نبوده که به سوی مرفق جاری شده باشد؛ بر همین اساس برخی از فقها و مفسران به این روایات، بر دخول مرفق در محدوده شستن استناد کرده‌اند؛ بنابراین آیه دلالتی بر لزوم شستن از انگشتان به سمت آرنج ندارد.

مسح همه سر

آیه وضو پس از شستن صورت و دست‌ها، به مسئله مسح سر اشاره کرده، می‌فرماید: «...وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ». شیعه با استناد به ظاهر آیه و اطلاق آن مدعی است: تعبیر به «بِرُءُوسِكُمْ»، مبین مسح بخشی از سر است نه همه آن؛ بر این اساس مفسران و فقهای شیعه می‌گویند: مسمای مسح کافی است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۰). روایات شیعه نیز همین معنی را بیان می‌کند؛ از جمله خبر زراره که می‌گوید:

از امام صادق علیه السلام پرسیدم از کجا دانستی که مسح باید بر بخشی از سر و پا باشد؟ فرمود: «یا زُرَّارَةُ قَالَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ نَزَلَ بِهِ الْكِتَابُ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ قَالَ: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَغْسَلَ، ثُمَّ قَالَ: وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمِرْفَاقِ، فَوَصَلَ الْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ بِالْوَجْهِ، فَعَرَفْنَا أَنَّهُ يَنْبَغِي لَهُمَا أَنْ يَغْسَلَا إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ، ثُمَّ فَصَلَ بَيْنَ الْكَلَامِ فَقَالَ: وَ اَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ، فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ: بِرُءُوسِكُمْ، أَنَّ الْمَسْحَ بِنِصْفِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ ثُمَّ وَصَلَ الرَّجُلَيْنِ بِالرَّأْسِ كَمَا وَصَلَ الْيَدَيْنِ بِالْوَجْهِ فَقَالَ: وَ أَرْجَلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهُمَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهِمَا...» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۱۲).

امام علیه السلام در این روایت از پنج زاویه روش برداشت از قرآن را به ما تعلیم می‌دهد: نخست، تفسیر روایی با بیان: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ»؛ دوم، تمسک به خود قرآن با بیان «نَزَلَ بِهِ الْكِتَابُ مِنَ اللَّهِ»؛ سوم، عنایت به قواعد محاوره، با بیان «فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَغْسَلَ»؛ چهارم، توجه به قواعد ادبی، با بیان «فَوَصَلَ الْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ بِالْوَجْهِ»؛ پنجم، اهتمام به لغت عرب با بیان «لِمَكَانِ الْبَاءِ».

فیومی از لغت‌شناسان می‌نویسد: «اینکه می‌گویند: باء برای تبعیض است، بدین معنی است که اقتضای عموم ندارد و در جایی به کار می‌رود که صدق بعض می‌کند و این نظر ادبای کوفه است (فیومی، ۱۴۱۴، ذیل «بعض» / ابن هشام، ۱۴۰۲

ق، ذیل «باء»). بنا بر نقل فیومی، ادیبانی که این معنی را پذیرفته‌اند، عبارتند از: عبد‌الله قُتیبی،* ابوعلی فارسی،** اصمعی*** و ابن جنی**** که همگی از بزرگان لغت و ادب عرب هستند.

در میان اهل سنت، دو قول عمده وجود دارد: شافعیه و حنفیه در این مسئله با شیعه هم‌رأی هستند؛ گرچه حنفیه مسح یک چهارم سر را لازم می‌دانند، اما حنابله و مالکیه معتقدند: تمام سر، یعنی قسمت رویدن موی سر به اضافه گوش را باید به صورت نیم شسته مسح کرد (جزیری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۱). در فرع این مسئله حنابله معتقدند: اگر موی سر به قدری بلند باشد که از روی گردن و شانه بیفتد، مسح آن لازم نیست؛ ولی مالکیه مسح آن را واجب می‌دانند.

فخر‌رازی از مفسران شافعی مذهب، در توجیه کلام شافعی می‌نویسد: «فرق است بین «مسحت یدی بالمنديل» و «مسحت المنديل»؛ زیرا مفاد کلام دوم مسح همه دستمال است، و مراد از کلام اول مسح جزئی از آن می‌باشد» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۱۶۰). صابونی از آیات الاحکام اهل سنت از نظریه حنفیه و شافعیه که با نظر شیعه هماهنگی بیشتری دارد، دفاع کرده، می‌نویسد: کلمه «باء» برای تبعیض است، و زاید بودن آن، خلاف اصل است؛ در نتیجه معنی، چنین می‌شود: «وَأَمْسَحُوا بَعْضَ رُءُوسِكُمْ». هر چند در ادامه می‌نویسد: «مسح بعض، مجزی و مسح کل أحوط است» (صابونی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۵۳۹).

* ابو محمد عبدالله بن قتیبه، نحوی، ادیب، مورخ، محدث و فقیه، صاحب کتاب *ادب الکاتب و مشکلات معانی القرآن*.

** ابوعلی، حسن بن علی فارسی، از مشاهیر نحوات، صاحب کتاب *الایضاح فی النحو و التکملة*.

*** ابوسعید عبدالملک اصمعی، شاگرد خلیل بن احمد و ابوعمر بن علاء و از مشاهیر لغت و ادب عرب، صاحب کتاب *الاضداد، الاصمعیات* و ...

**** عثمان بن جنی، صاحب *سر صناعة الاعراب، اللمع فی النحو* و ...

ابن‌العربی* از فقیهان و مفسران مالکی مذهب می‌نویسد: اگر کسی کمترین اطلاعی از عربیت داشته باشد، چنین سخنی نمی‌گوید، و اصلاً کلمه «باء» نمی‌تواند به معنای بعض باشد وگرنه در تیمم نیز باید همین معنی را گفت؛ زیرا می‌فرماید: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ» (نساء: ۴۴)؛ و نیز می‌گوید: کلمه «باء» برای بیان «ممسوح به = ماء» است؛ یعنی «فامسحوا برؤوسكم الماء» (ابن‌العربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۷۱).

باء و معنای تبعیض

با توجه به آنچه ابن‌العربی در معنی «باء» گفته است و اینکه وی قائلان معنی تبعیض، از جمله امام صادق^{علیه السلام} را به عدم آگاهی از عربیت متهم می‌کند، باید گفت: سخن ابن‌العربی با سخن بسیاری از اهل ادب مانند اصمعی، فارسی، ابن جنی و قُتیبی و نیز ادبای کوفه مخالف است؛ و نیز با نظر ابن‌مالک**، ابن سکیت،*** ابوزید انصاری،**** و امام شافعی که خود از ائمه لغت است و می‌گویند: باء به معنی «من» تبعیضیه هم به کار می‌رود، مخالفت دارد؛ اما درباره این ادعا که اگر «باء» به معنی بعض باشد، در تیمم نیز باید همین معنی را بگوییم، پاسخ شیعه این است که: در تیمم نیز - چنان‌که خواهد آمد - همین معنی خواهد بود؛ اما جواب خود اهل سنت چنین است: «فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ» در تیمم بدل از

* گفتنی است این ابن‌العربی، غیر از محیی‌الدین بن عربی، عارف معروف و صاحب کتاب فتوحات مکیه و تفسیر رحمة من الرحمن است که بین سال‌های ۵۶۰ تا ۶۳۸ می‌زیسته است.

** ابو عبدالله محمد ابن مالک، صاحب الکافیة والشافیة، الفیه و شرح التسهیل است.

*** یعقوب بن یوسف، معروف به ابن سکیت، از بزرگان لغت و ادب عرب، و صاحب کتاب اصلاح

المنطق، الالفاظ، الاضداد می‌باشد.

**** سعید بن اوس، نحوی و لغوی معروف و صاحب کتاب النوادر فی اللغة و... می‌باشد.

غسل است و چون مبدل منه (غُسل) مستوعب است، پس بدل آن نیز تعمیم دارد (صابونی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۵۳۹)؛ اما دربارهٔ اینکه *ابن‌العربی* می‌گوید: باء، برای بیان ممسوح به است، در آن جایی که تعبیر به *مَسَحَ*، بدون باء آمده، مثل «...ثم مسح رأسه بیدیه» (بیهقی، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۴۸)، آیا *ابن‌العربی* ادیب می‌تواند بگوید: چون باء ذکر نشده است، پس ممسوح به، غیر از آب است؟ یا اینکه می‌پذیرد در این جا وجود باء نقشی در تعیین ممسوح به ندارد؟ آیا تفسیر کردن باء، برای تعیین ممسوح به، نامأنوس تر است، یا برای تعیین مقدار ممسوح علیه؟ در نتیجه باید گفت: این خود *ابن‌العربی* است که اطلاع درستی از ادب و فقه و تفسیر ندارد.

مسح پا، نه شستن

در ترتیب قرآنی پس از مسح سر به مسح پا اشاره کرده، می‌فرماید: «وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ». اهل سنت در مسح پا، تمام پا را می‌شویند (جزیری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲). پیش از پرداختن به تفسیر جمله، یادآور می‌شویم: در قرائت «أَرْجُلُكُمْ» سه وجه قرائی با هفت وجه ادبی وجود دارد که قرائت رایج و مشهور آن، نصب با عطف بر محل «رؤوسکم» و یا عطف بر لفظ «وَجُوهَكُمْ» است و نیز اعراب جرّ با عطف بر لفظ «برؤوسکم».

مفسران و فقهای شیعه با توجه به قرائت نصب، بر مبنای عطف بر محل «رؤوسکم» و بدون هیچ تقدیری و یا توسل به عطف مستهجن^x به مسح پا فتوا داده‌اند. عطف بر محل، در کلام عرب شایع و رایج است؛ مانند آیه «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» (توبه: ۳) که رسوله مرفوع است؛ چون عطف بر محل «أَنَّ

* بدین معنی که کلمه‌ای با فاصله نسبتاً زیاد به کلمه‌ای عطف شود که متناسب نیست؛ مثل: «ضربت زیداً و عمرواً و اکرمت خالداً و بکراً» و منظور این باشد که بکر عطف بر زید می‌باشد نه بر خالد.

اللّه» است. روایات نیز همین معنی را بیان می‌کنند؛ از جمله اینکه غالب بن هذیل روایت می‌کند: دربارهٔ مسح پا از امام صادق علیه السلام پرسیدم. آن حضرت فرمود: «هُوَ الَّذِي نَزَلَ بِهِ جِبْرَائِيلُ»؛ و یا اینکه محمد بن ابی نصر بزنطی، نقل می‌کند: از امام رضا علیه السلام از چگونگی مسح پا سؤال شد، حضرت این گونه عمل کرد: «وَضَعَ كَفَّهُ عَلَى الْأَصَابِعِ، فَمَسَحَهَا إِلَى الْكَعْبَيْنِ إِلَى ظَاهِرِ الْقَدَمِ»: دستش را بر انگشتان گذاشت و روی پا را تا کعبین مسح نمود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۳۰). بنابر آنچه گفته شد: مفروض آیه، مسح است، نه غسل.

اما اهل سنت با این استدلال که جمله «وَأَرْجُلُكُمْ» عطف بر «وُجُوهَكُمْ» است، به شستن پاها فتوا داده‌اند و مدعی‌اند که جمله «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» در حقیقت بر جمله: «وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» مقدم شده است؛ و بر این باورند که هرچند آیه بر وجوب مسح دلالت می‌کند، اما این حکم نسخ شده است.

در میان اهل سنت، طبری- مورخ، مفسر و فقیه معروف- مانند فقهای شیعه عقیده دارد: منظور آیه مسح و در مقابل غسل است (طبری، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۴۶۶)** تفاوت دیدگاه طبری و شیعه در این است که طبری قائل به تعمیم مسح است، ولی شیعه مسح به پهنای چند انگشت از سر انگشتان به سوی برآمدگی پا را کافی می‌داند (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۶).

محدوده کعب

آیه وضو همان گونه که شستن دستان را مغیی به مرافق کرده است، مسح پاها را نیز مغیی به کعبین کرده، فرموده است: «أَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ». بی شک منتهی الیه مسح، کعبین است و بحثی در آن نیست، اما بحث در معنی «کعب» است. در

* وی در کنار مذاهب اربعه، بنیانگذار مذهب طبریه بود که دوام چندانی نداشت.

تفسیر و فقه شیعه - که برگرفته از مکتب عترت است - کعب به استخوان برآمده روی پا معنی شده است. جوهری نیز به همین معنی اشاره کرده، می‌نویسد: «منظور از کعب، استخوان برآمده روی پا است». (جوهری، ۱۴۰۷ ق، ذیل «کعب»).

فیومی همین معنی را از ابن‌الاعرابی^{**} و برخی دیگر از اهل لغت نقل می‌کند.

چنان‌که گفته شد، روایات شیعه مبین این مطلب است که «کعب» روی پا قرار دارد نه در دو طرف آن. بر اساس روایات، امام رضا^{علیه السلام} به هنگام کشیدن مسح پا «وَضَعَ كَفَّهُ عَلَى الْأَصَابِعِ، فَمَسَحَهَا إِلَى الْكَعْبَيْنِ إِلَى ظَاهِرِ الْقَدَمِ»: دستش را بر انگشتان گذاشت و تا کعبین و روی پا را مسح نمود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۳۰).

فقها و مفسران اهل سنت، معتقدند: منظور از کعبین دو استخوان برآمده در پایین ساق پا است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۰۶ / جزیری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲) که در فارسی به آن «غوزک» گفته می‌شود. اینان می‌گویند اگر منظور از کعب، استخوان روی پا باشد، باید می‌فرمود: «أَلَى الْكَعَابِ»؛ همان‌طور که درباره دست فرمود: «إِلَى الْمَرَافِقِ». پاسخ این است که چون وظیفه متوضی مسح پا است، جمع کعب معنی ندارد و با کعب واحد در هر پا سازگاری دارد و تشبیه بودن به اعتبار دو کعب در مجموع دو پا است، نه در هر پا.

مسح بر خفین

چیزی که پای انسان را می‌پوشاند، بر دو نوع است: یکی کفش که از پوست حیوان تهیه می‌شود؛ دوم جوراب که بدان «شراب» نیز گفته می‌شود. مراد از «خف» در این جا، چیزی است که پا تا برآمدگی پا را می‌پوشاند، خواه از پوست باشد یا غیر پوست (جزیری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۶).

^{**} ابو عبدالله، محمد بن زیاد کوفی، متوفای ۲۳۱ ق، ادیب مکتب کوفه، از شاگردان کسائی و استاد ثعلب و ابن سکیت است.

شکی نیست که آیه «امسحوا برؤوسکم و ارجلکم اِلَى الْکَعْبِینِ» ظهور در مسح بر بشرة پا است؛ زیرا «ارجل» عطف بر «رؤوس» است و نتیجه مفهومی این عطف چنین است: اولاً وظیفه متوضی مسح است و ثانیاً همان گونه که مسح سر بر بشره است نه بر کلاه، روسری و مقنعه، مسح پا نیز بر بشره است نه بر کفش و جوراب؛ از این رو فقها و مفسران مکتب اهل‌البیت، بر اساس این ظهور و با استمداد از روایات معصومین^ع به روا نبودن مسح بر کفش و جوراب فتوا داده‌اند (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۴۱)؛ از سوی دیگر مفاد این آیه از محکّمات است و دلیلی بر نسخ و یا تخصیص آن وجود ندارد؛ افزون بر اینکه: روایات عترت نیز بر جایز نبودن مسح بر خفین تصریح دارد؛ از جمله روایت حلبی که می‌گوید: «سألتُ اَبَا عَبْدِ اللَّهِ^ع عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ، قَالَ: لَا تَمْسَحُ». از امام صادق^ع درباره مسح بر خفین پرسیدم. فرمود: مسح نکن. سپس حضرت در ادامه می‌فرماید: «ان جَدِّي قَالَ: سَبَقَ الْكِتَابُ الْخَفَيْنِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۵۹)؛ جدم فرمود: کتاب [قرآن] بر خفین پیشی گرفت؛ یعنی فعلاً نوبت عمل به قرآن است.

آری روایات عترت، مسح بر خفین را در مقام اضطرار جایز می‌دانند؛ از جمله روایت امام باقر^ع که فرمود: «...إِلَّا مِنْ عَدُوٍّ تَتَّقِيهِ أَوْ تَلَجَّ تَخَافُ عَلَى رَجُلِيكَ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۲)؛ از این رو فقهای شیعه نیز فتوا داده‌اند که در صورت جیره، سرما، ترس از دشمن بر دین و دنیا و... اشکال ندارد (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۴۱).

اما اهل سنت با عطف عبارت «أَرْجُلِكُمْ» بر «وَأُجُوهَكُمْ»، اصل مسح را به غَسَل تبدیل کرده‌اند و در کنار آن، مسح بر خفین را درست کرده، بر آن اصرار دارند. برخی از مفسران و فقهای اهل سنت مسح بر خفین را در شریعت یک اصل و آن را نشانه فارق بین اهل سنت و اهل بدعت می‌دانند (ابن‌العربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۷۹). قرطبی نیز به تفصیل به مسح بر خفین پرداخته است (قرطبی، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۹۳).

اهل سنت مدعی‌اند: قرآن، شستن خود پا را واجب کرده است، اما شارع، مسح بر خفین را به عنوان رخصت و سهولت جایز دانسته است (جزیری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۵)؛ و البته دلیلشان، وجود روایات جواز است؛ از جمله خبر همام از جریر بن عبد‌الله بجلی. همام می‌گوید: «... جَرِيرٌ ثَمَّ تَوَضَّأَ وَ مَسَحَ عَلَى خُفَيْهِ، فَقِيلَ تَفْعَلُ هَذَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَالَ وَ تَوَضَّأَ وَ مَسَحَ عَلَى خُفَيْهِ» (ترمذی، [ابی‌تا]، ج ۱، ص ۱۵۸): پس از آن جریر وضو گرفت و بر خفین خود مسح کرد، گفته شد چرا چنین کردی؟ او گفت: رسول الله را دیدم که.... وضو گرفت و بر خفین خود مسح کرد. البته این سخن از طرق دیگر نیز روایت شده است (رک به: بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص، ۸۴ - ۸۵ و ۸۷ / قشیری نیشابوری، [ابی‌تا]، ج ۱، ص ۲۲۸).

ابوحنیفه بر این گمان است که: مسح بر خفین برای مسافر سه شبانه‌روز و برای حاضر یک شبانه‌روز است. وی تلاش نموده با استناد به آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۴۸) اصل مسح بر خفین را به عنوان مصداق یسر و نفی عسر به حساب آورد؛ و روایت حُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ از پیامبر ﷺ که فرمود: «الْمَسْحُ عَلَى الْخُفَيْنِ لِلْمُسَافِرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَ لَيَالِيهَا، وَ لِلْمَقِيمِ يَوْمٌ وَ لَيْلَةٌ». (ابوداود، ج ۱، ص ۶۰ / ترمذی، [ابی‌تا]، ج ۱، ص ۱۵۸) را مستند توقیت آن بداند (ندوی، [ابی‌تا]، ص ۵۵).

اما این ادعاها ثابت نیست. به فرض که در روایات صحاح هم، دال بر مسح بر خفین توسط پیامبر ﷺ وجود داشته باشد، باید گفت: این مسئله مربوط به پیش از نزول این آیه (مائده) است؛ و چنان‌که برخی از دانشمندان اهل سنت گفته‌اند، جمع بین مسح بر خفین و مفاد آیه وضو این است که گفته شود اگر پا برهنه باشد، غسل واجب است، ولی اگر پا پوشیده باشد، مسح بر خفین رواست (جزیری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۷). به نظر می‌رسد جمع بین ادله، به این است که بگوییم فرضاً قبل از نزول سوره «مائده» مسح بر خفین بوده است و با نزول سوره مائده - که ظهور در بشره دارد - نسخ شده است و یا اینکه نوع کفش آن حضرت مانع وضو

نبوده است؛ ضمن آنکه روایاتی نیز در ردّ مسح بر خفین وجود دارد؛ از جمله این سخن ابن عباس که می‌گوید: «لأنَّ مَسْحَ عَلَي جِلْدِ حِمَارٍ، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَمْسَحَ عَلَي الْخُفَّيْنِ» (فخر رازی، ۱۲۴۰ق، ج ۱۱، ص ۱۶۳). شاید این سخن بر این اساس باشد که امام مالک و فخر رازی در مسئله تردید دارند.

اما تیسیر و تسهیل بر امت بدین معنی است که در حکم اولی، مکلف باید در وضو پاها را بشوید، ولی شارع برای سهولت به وی اجازه داده روی کفش را مسح کند. این تعلیل به نفی عسر و رویکرد به تسهیل ناتمام است و معنی محصلی ندارد؛ زیرا اگر مراد از تسهیل، این است که مکلف مجاز به انتخاب اسهل باشد، چرا یک روز و سه روز؟ مگر مسافری که بیش از سه روز در سفر است، اولویت استفاده از این تسهیل را ندارد؟ و اگر تسهیل در تبدیل احکام است، اصلاً برای تسهیل، وضو نگیرد، نماز نخواند، روزه نگیرد و... .

ترتیب در افعال وضو

منظور از ترتیب این است که افعال وضو باید با چینی که در قرآن آمده، انجام شود: «...فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»؛ یعنی با شستن صورت آغاز کند، بعد از آن دست‌ها، مسح سر و بعد پاها را مسح بکشد. شیعه، ترتیب افعال وضو را به نحوی که در قرآن آمده است، لازم می‌داند (ر. ک به: محمد بن مکی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۴/ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۶۰). برخی از مفسران فقیه، به استناد ترتیب در آیه و نیز اجماع و اخبار، ترتیب بین دست راست و دست چپ را نیز واجب می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۵). طوسی وجود «فاء» در «فَاغْسِلُوا» را نشانه آن می‌داند. مقدس اردبیلی دلیل ترتیب اعضای وضو را منحصر به آیه نمی‌داند؛ گرچه دلالت آیه را نفی نمی‌کند. از جمله اخباری که بر این مسئله دلالت دارد، روایتی است از امام باقر علیه السلام که می‌فرماید:

تَابِعَ بَيْنَ الْوُضُوءِ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: اِبْدَأْ بِالْوَجْهِ ثُمَّ بِالْيَدَيْنِ ثُمَّ امْسَحْ الرَّأْسَ وَ الرَّجْلَيْنِ، وَ لَا تُقَدِّمَنَّ شَيْئاً بَيْنَ يَدَيْ شَيْءٍ تُخَالِفُ مَا أَمَرْتُ بِهِ، فَإِنَّ غَسَلْتَ الذَّرَاعَ قَبْلَ الْوَجْهِ فَابْدَأْ بِالْوَجْهِ وَ أَعِدْ عَلَى الذَّرَاعِ وَ إِنْ مَسَحْتَ الرَّجْلَ قَبْلَ الرَّأْسِ فَامْسَحْ عَلَى الرَّأْسِ قَبْلَ الرَّجْلِ، ثُمَّ أَعِدْ عَلَى الرَّجْلِ اِبْدَأْ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ (حرعامی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۴۸): [افعال] وضو را پشت سر هم انجام ده، آن‌گونه که خداوند عزوجل فرموده است: با [شستن] صورت آغاز کن. بعد دو دست، بعد سر و دو پا را مسح کن و در هیچ چیز از آنچه مأموری مخالفت نکن؛ پس اگر دست را پیش از صورت بشویی، از صورت شروع کن و دست را دوباره بشویی و اگر پا را پیش از سر مسح کردی، اول سر را مسح کن و بعد مسح پا را اعاده کن؛ آن‌گونه که خداوند بیان کرده است.

همچنان که ملاحظه می‌شود، روایت نیز با تعبیر «تَابِعَ بَيْنَ الْوُضُوءِ كَمَا قَالَ اللَّهُ» به ترتیب قرآنی رهنمون دارد. اهل سنت نیز نقل می‌کنند که پیامبر ﷺ درباره صفا و مروه فرموده است: «ابدأ بما بدأ الله» (دارمی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۶). فخر رازی معتقد است: این مسئله به عنوان قاعده کلی است که هر کجا از جمله وضو می‌تواند جاری باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۰۴).

مالکیه و حنفیه ترتیب در افعال وضو را سنت می‌دانند نه واجب (جزیری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲/المدونة الكبرى، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۲۳)؛ بنابراین اگر کسی دست‌ها را پیش از صورتش بشوید و یا پاها را قبل از دست‌هایش بشوید، به عقیده حنفیه و مالکیه وضویش صحیح است؛ گرچه کراهت دارد. استدلال حنفیه این است که قرآن تنها واجبات وضو را «واو» عطف کرده است و این موجب ترتیب نمی‌باشد؛ و اگر بنا بود ترتیب را نیز بگوید، با «فاء» یا «ثم» عطف می‌کرد (حنفی، ج ۱، ص ۳۷). شافعیه و حنبلیه ترتیب قرآنی را لازم می‌دانند.

نقض وضو به مس، لمس و تقبیل

آیه وضو در بیان افعال خود وضو به نواقض پرداخته است؛ اما به هنگام جایگزینی تیمم برای وضو فرموده است: «...أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ»؛ در حقیقت در این جا به دو ناقض طهارت اشاره شده است: یکی تخلی کردن و دیگری ملامسة النساء.

مفسران و فقهای شیعه معتقدند: ملامسه، تعبیر کنایی از آمیزش است و لذا ناقض طهارت کبرای حاصل از غسل است، نه ناقض وضو. فقها در جای خود تصریح کرده‌اند که هیچ یک از موارد لمس، مس و بوسیدن، چه از ناحیه لامس باشد یا از ناحیه ملموس، ناقض وضو نمی‌باشد (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹۱ / نجفی، ۱۳۶۷، ج ۱۹، ص ۴۱۹). دلیل این مدعا، کاربرد لغوی و مفهوم قرآنی لمس و مس و تصریح روایات است؛ ارباب لغت می‌گویند: مس، در اصل به معنای طلب کردن چیزی است، سپس می‌افزایند: مس و لمس، معنی کنایی دارد و مراد از آن، جماع است (جوهری ۱۴۰۷ق، ذیل «مس و لمس»). قرآن کریم نیز در موارد مختلفی، واژه لمس و مس را به کار برده است که قطعاً مراد از آن، معنی کنایی آمیزش و جماع است؛ از جمله از زبان حضرت مریم علیها السلام می‌فرماید: «وَبِأَنِّي يَكُونُ لِي وَكَأَنَّ لَمْ يَمَسَّنِي بَشْرٌ» (آل عمران: ۴۸ / مریم: ۲۰)؛ [مریم گفت] چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد در حالی که انسانی با من تماس نگرفته است؛ و نیز درباره «ظهار» می‌فرماید: «فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا» (مجادله: ۳-۴): باید پیش از آمیزش جنسی با هم برده‌ای را آزاد کنند؛ همچنین درباره طلاق و پرداخت مهریه پیش از آمیزش می‌فرماید: «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ» (بقره: ۲۳۷): اگر زنان را قبل از آمیزش جنسی با تعیین مهر طلاق دادید.

به طور کلی باید توجه داشت: قرآن از آمیزش با تعبیری کنایی چون «رفت» (بقره: ۱۸۷)، «قرب» (بقره: ۲۲۲)، «دخول به» (نساء: ۲۳)، «اتیان» (بقره: ۲۲۲)، «مباشرت»

بقره: ۱۸۷)، «تماس» (مجادله: ۳) و نیز «مس» و «لمس» یاد کرده است. در روایتی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم که فرمود: «لَيْسَ فِي الْمَذَى مِنَ الشَّهْوَةِ، وَلَا مِنَ الْإِنْعَاطِ، وَلَا مِنَ الْقُبْلَةِ، وَلَا مِنَ مَسِّ الْفَرْجِ، وَلَا مِنَ الْمُضَاجَعَةِ، وَضُوءٌ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۷۰): در مذی شهوت نیست، و نه در انعاظ و نه در بوسیدن و در دست کشیدن بر فرج و نه در همخوابی وضو لازم نمی‌شود.

اما اهل سنت بر این باورند که منظور از ملامسه، دست‌بازی و بوسیدن است و ناقض وضو است (قرطبی، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۸۲/ المدونة الكبرى، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۲۱/ صابونی، ۱۳۹۹، ج ۱، صص ۴۸۷ و ۵۳۷/ جزیری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۱)؛ البته اهل سنت در خصوص نقض وضو به مس و لمس وحدت نظر ندارند. به نظر حنفی‌ها لمس مطلقاً ناقض وضو نیست. طبق رأی شافعی، لمس بدن زن مطلقاً ناقض وضو است. مالکیه و حنبلیه نیز تفصیلاتی دارند. ضمناً در نظر شافعیه و حنابله، لمس و مس یک حکم دارد، ولی مالکیه معتقد است: منظور از لمس، تماس بدن و مراد از مس، بازی کردن با دست است. در خصوص تفسیر ملامسه، برخی از مفسران اهل سنت می‌گویند: از دو معنای مس و جماع، رجحان با معنای دوم است (طبری، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۰۸). قرطبی نیز در تفسیر آیات ظهار و طلاق، مس و تماس را به وطی و آمیزش معنی نموده است (قرطبی، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۲۸۳). صابونی که در مسئله لمس و مس، دیدگاه حنفیه را ترجیح داده، معتقد است: منظور از ملامسه، جماع است؛ زیرا این امر معنی متعارف از اضافه مس به نساء است؛ به نحوی که جز جماع فهمیده نمی‌شود (صابونی، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۴۸۷).

قائلان به ناقضیت لمس، بر این باورند که خداوند در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (نساء: ۴۳)، سه حکم را بیان کرده است: یکی حکم

جماع و جنب (وَلَا جُنْبًا)؛ دوم، حکم حدث (وَجَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ) و سوم، حکم لمس (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ)؛ و اگر بنا باشد منظور از ملامسه نیز جماع باشد، مستلزم تکرار است؛ افزون بر اینکه فاروق (عمر) با آن موافق نیست (قرطبی، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۲۲۵).

در بررسی این دیدگاه، باید گفت: در این آیه چون سخن از ممنوعیت خواندن نماز در حال جنابت و یا داخل شدن در مسجد است، ابتدای حکم، اصل جنابت را بیان نموده است و در ادامه سبب جنابت (ملامسة النساء) را یادآور شده است؛ بنابراین هیچ تکراری در بین نیست؛ آن گونه که در سوره مائده نیز در هر دو صورت حدث اصغر و حدث اکبر، ابتدا اصل غسل و غسل را بیان کرد، و پس از آن، به عوامل آن دو اشاره نمود و در نهایت، بدل از آن دو را تشریح نمود. در آیه سوره مائده که بعد از سوره نساء نازل شده است، وظیفه طهارت مکلفین را در صور مختلف بیان می‌کند: اگر مکلف صحیح و سالم و در حضر — که معمولاً متمکن از استعمال آب است — باشد، برای حدث اصغر «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» وضوء، و برای حدث اکبر «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» غسل را تعیین می‌کند. اگر مکلف بیمار و یا مسافر (قید سفر غالبی است) باشد و لازم شد برای انجام عبادات مشروط به طهارت، نقض حدث کند، ولی آبی برای طهارت نمی‌یابد (اعم از اینکه اصلاً وجود ندارد و یا وجود دارد، اما متمکن از استعمال آب نیست) در این شق نیز یا محدث به حدث اصغر است که فرمود: «جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ» و یا محدث به حدث اکبر است که فرمود: «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ». در هر دو صورت، تیمم بدل از طهارت مائیه تعیین شده است. برای اولی تیمم بدل از وضو و برای دومی تیمم بدل از غسل؛ اما ناپسندی و نارضایتی فاروق (عمر) از این تفسیر نیز مسئله دیگری است؛ بنابراین ضمن آنکه باید گفت: با سخن ابن عباس در تنافی است که گفته است: «الْمَسُّ وَالْمَسُّ وَالْغَشِيَانُ، الْجِمَاعُ»

(قرطبی، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۱۰۴)، باید گفت: رضایت خدا و رسول / معیار و ملاک است، نه دیگری.

نقض طهارت در بین نماز

جمله «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» بیانگر مشروط بودن نماز به طهارت است؛ چون مبین این حقیقت است که مولا نماز را با طهارت می‌خواهد؛ حال اگر در حال نماز، آنی از آنات نماز فاقد چنین شرطی شود، آن نماز مطلوب نخواهد بود؛ زیرا انتغای شرط، منجر به انتغای مشروط می‌شود؛ بنابراین جمله «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» مفید این معنی است که وضو باید مستمر باشد؛ چون وضو شرط صحت نماز است. در مذهب شیعه، حدث، خواه اکبر باشد یا اصغر، اگر در بین نماز حادث شود، مبطل نماز خواهد بود؛ حتی اگر پیش از گفتن میم سلام آخر باشد؛ و با این نقض، خواه عمدی باشد یا سهوی، اختیاری باشد یا اجبار، نماز باطل می‌شود (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵). دلیلش نیز - چنان‌که گفته شد - این است که وقتی طهارت شرط صحت نماز شد، باید انجام تمام اجزای آن، همراه با طهارت باشد؛ اما حنفیه معتقد است: نقض شدن وضو در بین نماز، موجب بطلان و قطع نماز نمی‌شود، بلکه باید وضو بگیرد و نمازش را ادامه دهد (شاشی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۵۱) که دلیلی بر آن، وجود ندارد.

کفایت غسل جنابت از وضو

آیه وضو پس از بیان افعال وضو می‌فرماید: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا». این جمله با واو به ماقبل خود عطف شده است (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۲۸۵). معطوف از دو صورت بیرون نیست: صورت نخست اینکه عطف بر صدر آیه باشد؛ به این شکل که مؤمنان پس از خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» دو دسته می‌شوند: یک دسته که قصد اقامه نماز را دارند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...». دسته

دوم که در حال جنابتند: «یا ایها الذین آمنوا إن کتتم جُنْباً فَاطْهَرُوا». در این صورت، غسل جنابت در ارتباط با نماز نخواهد بود؛ صورت دوم اینکه، جمله عطف بر «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» باشد که در این صورت، کسانی که قصد اقامه نماز دارند، دو گروه می‌شوند: یک گروه که محدث به حدث اصغرند و مخاطب «فاغسلوا...» هستند و گروه دوم، کسانی که محدث به حدث اکبر و جنب هستند و مخاطب «فاطهروا» می‌باشند. بدیهی است در این صورت، غسل عدل غسل و وضو است و مفید این معنی است که شخص جنب، تنها یک وظیفه دارد و آن انجام غسل است و دیگر نیازی به وضو ندارد؛ اما حنفیه وضوی مثل وضوی نماز را از سنت‌های (به همان معنای نزدیک به وجوب) غسل می‌داند. بقیه پیشوایان اهل سنت نیز وضوی قبل از غسل را جزء سنن (به معنی مستحب) می‌دانند (جزیری، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۱۱۸).

نتیجه

از آنچه گذشت، معلوم می‌شود: آرای فقه‌القرآنی شیعه برگرفته از مکتب اهل البیت علیهم‌السلام است که به فرموده نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عدل و قرین قرآنند، و نیز روشن می‌شود که آرای شیعه مبنی بر عصیت مذهبی و تأویل بردن آیات نیست؛ زیرا شیعه در تفسیر آیات فقهی با عنایت ادبی، رعایت ظواهر قرآن، تمسک به روایات و به کارگیری اجتهاد صحیح، به تفسیر قرآن و استنباط احکام فقهی قرآن پرداخته است و تفسیری عقل‌پسند و شرع‌پذیر و به دور از تفسیر به رأی، به عالم اسلام ارائه نموده است. در مقابل، مذاهب دیگر در تفسیر آیات الاحکام، بیش از هر چیز به اخبار صحابیان و تابعیان استناد دارند و یا به قیاس و استحسان تمسک کرده‌اند. به نظر می‌رسد در مواردی، از جمله شستن سر، مسح تمام پا و مسح بر خفین با محور قرار دادن فقه برون‌قرآنی، تلاش نموده به جای محور و معیار قرار

دادن فقه قرآنی، قرآن را بر فقه خود تطبیق دهند؛ البته بسیاری از اختلافات تفسیری و از جمله تفسیر آیات الاحکام نیز برخاسته از اختلاف مبانی نظری، عقیدتی، کلامی، حدیثی و تفسیری بین شیعه و سنی است که در این بررسی‌های فرعی، نمی‌توان بدان پرداخت مگر علی‌المبنی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

١. ابن العربی، محمد بن عبدالله؛ *احکام القرآن*؛ بیروت: دارالجلیل، [بی تا].
٢. ابن العلامه، محمد بن الحسن؛ *ایضاح الفوائد*؛ تحقیق سیدحسین موسوی کرمانی، شیخ علی پناه اشتهااردی و شیخ عبدالرحیم بروجردی، قم: [بی تا]، ١٣٨٧ ق.
٣. ابن قدامه، عبدالرحمن بن محمد؛ *الشرح الكبير (معنی، عبدالله بن احمد)*؛ بیروت: دارالکتب العربی، [بی تا].
٤. ابن قدامه المقدسی، عبدالله بن أحمد؛ *المعنی فی فقه الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی*، بیروت: دارالفکر، ١٤٠٥ ق.
٥. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید؛ *سنن ابن ماجه*؛ تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دارالفکر، [بی تا].
٦. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ *لسان العرب*؛ بیروت: دارصادر، [بی تا].
٧. اردبیلی، احمد بن محمد؛ *زبدة البیان*؛ تحقیق رضا استادی و علی اکبر زمانی نژاد، [بی جا]: مؤمنین، ١٤٢١ قمری.
٨. اردبیلی، احمد؛ *زبدة البیان*؛ تحقیق محمدباقر بهبودی؛ تهران: المكتبة الرضویه لإحياء الآثار الجعفریه، [بی تا].
٩. شاشی القفال، محمد بن احمد؛ *حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء*؛ [بی جا]: مؤسسه الریان دارالارقم، [بی تا].
١٠. المدونه الكبرى؛ CD المكتبه الشامله، الاصدار الاول، [بی تا].
١١. أصبھی، مالک بن أنس؛ *موطأ*؛ دمشق: دارالقلم، ١٤١٣ ق.
١٢. بخاری جعفی، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله؛ *الجامع الصحيح المختصر*؛ تحقیق مصطفی دیب البغا؛ ج ٣، الیمامة و بیروت: دار ابن کثیر، ١٤٠٧ ق.
١٣. بیهقی، احمد بن الحسين بن علی؛ *السنن الكبرى للبيهقي*؛ حیدرآباد: مجلس دایرةالمعارف النظامیه، ١٣٤٤.
١٤. ترمذی سلمی، محمد بن عیسی أبو عیسی؛ *الجامع الصحيح سنن الترمذی*؛ أحمد محمد شاکر و آخرون؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
١٥. جبعی العاملی، زین الدین (شهید ثانی)؛ *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*؛ نجف: منشورات الجامعة النجف الدینیة، [بی تا].
١٦. جزیری، عبدالرحمن؛ *الفقه علی المذاهب الاربعه*؛ الطبعة السابعة، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ١٤٠٦ ق.
١٧. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*؛ تحقیق احمد عبدالغفور عطار؛ الطبعة الرابعة، بیروت: دارالعلم للملایین، ١٤٠٧ ق.

۱۸. حرعاملی، محمد حسین؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسه آل البيت ﷺ لإحياء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف (علامه)؛ مختلف الشیعه؛ تحقیق مؤسسه نشر اسلامی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. خمینی، سید روح الله؛ تحریر الوسیله، [بی جا]، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
۲۱. دارقطنی، علی بن عمر بن احمد؛ سنن السدرا قطنی؛ (از مجموعه المکتبه الشامله)؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۲. دارمی، عبدالله بن بهرام؛ اعتدال؛ دمشق: [بی نا]، [بی تا].
۲۳. رازی، ابوالفتح حسین بن علی؛ روض الجنان و روح الجنان؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۲۴. رازی، (فخرالدین) محمد بن الحسین؛ تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم غشلی؛ قم: دارالکتب العلمیه، [بی تا].
۲۶. دررالحکام شرح غرر الاحکام؛ CD المکتبه الشامله، الاصدار الثاني، [بی تا].
۲۷. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق التنزیل؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. سجستانی، سلیمان بن الأشعث (أبو داود)؛ سنن أبوداود؛ بیروت: دارالکتب العربی، [بی تا].
۲۹. صابونی، محمد علی؛ تفسیر آیات الاحکام من القرآن؛ سوریه: دارالقلم العربی بحلب، ۱۹۹۳ م.
۳۰. صافی، محمود بن عبدالرحیم؛ الجدول فی اعراب القرآن؛ بیروت: دار الرشید / مؤسسة الإيمان، ۱۴۱۸ ق.
۳۱. صدوق، محمد بن علی؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۲. طباطبایی حکیم، سید محسن؛ مستمسک العروه الوثقی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی؛ [بی تا].
۳۳. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم؛ عروة الوثقی مع تعلیقات عدة من الفقهاء العظام؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق.
۳۵. طبری، محمد بن جریر؛ تفسیر الطبری؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، [بی تا].
۳۶. طوسی، محمد بن حسن؛ الخلاف؛ تحقیق گروهی از محققان؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۳۷. عاملی، سید محمد؛ مدارک الاحکام؛ قم، مؤسسه آل البيت ﷺ، ۱۴۱۰ ق.
۳۸. فقه العبادات حنفی؛ CD المکتبه الشامله، الاصدار الاول، [بی تا].
۳۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ قاموس المحيط؛ با حواشی نصر هورینی، [بی جا]، [بی تا].
۴۰. فیومی، احمد بن محمد؛ مصباح المنیر؛ الطبعة الثانيه، قم: دارالهجره، ۱۴۱۴ ق.

۴۱. قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد؛ *الجامع لاحکام القرآن*؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۶۵ م.
۴۲. قشیری نیشابوری، مسلم بن الحجاج؛ *صحیح مسلم*؛ تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
۴۳. کلینی، ثقة الاسلام (محمد بن یعقوب)؛ *الکافی*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۴۴. مصطفوی، حسن؛ *التحقیق فی کلمات القرآن*؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۴۵. معصومی، احمد؛ *مهذب معنی اللیب*؛ ج ۲، افست تهران، ۱۴۰۲ ق.
۴۶. نجفی، محمدحسن؛ *جواهر الکلام*؛ ج ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۴۷. ندوی، شفیق الرحمن؛ *الفقه المیسر علی مذهب الامام الاعظم ابی حنیفه*؛ [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی