

نامه جامعه
فصلنامه علمی تخصصی معارف اسلامی
سال شانزدهم - شماره ۱۲۵ - بهار ۱۳۹۷

بررسی تطبیقی آیات صوم از دیدگاه تفاسیر فقهی فریقین

سعید داودی^۱
معصومه سلطانی^۲

چکیده

روزه سنت فراگیر الهی است که قرآن به اصل وجوب آن در میان همه امت‌ها تصریح کرده است؛ اما این دستور الهی در شرع مقدس اسلام احکام خاصی دارد. در نوشتار حاضر، آیات روزه مورد مطالعه تطبیقی با محوریت تفاسیر فریقین قرار گرفته است. روزه امساک است که حدود، وجوب، زمان، مقدار و نحوه قضای آن، عوامل وجوب آن، محرّمات، افراد مستثنی از آن و همچنین روزه اعتکاف، از جمله احکام آن است که در آیات قرآن، مطرح و در سنت معصومین (علیهم السلام) فروع و شقوق مختلف آن تبیین شده است. در پاره‌ای از احکام روزه، با وجود تعدد مذاهب اهل سنت، میان مفسران فریقین اتفاق نظر وجود دارد؛ اما به دلیل اختلاف در مبانی و منابع استنباط در برخی دیگر از احکام روزه اختلاف نظر مشاهده می‌شود که در متن پیش رو با توجه به قوت ادله دیدگاه‌های ارجح گزارش شده است.

واژه‌های کلیدی: صوم (روزه)، رمضان، وجوب صوم، قضاء صوم، اعتکاف.

۱. هئیت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی . saeeddavoodee@gmail.com

۲. طلبه سطح چهار مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه (عج) . soltani_12@yahoo.com

تبیین مسئله

روزه یکی از مهم‌ترین عبادت‌های اسلامی بوده و همانند نماز و زکات از ضروریات دین است. همچنان که در روایات نیز بر اهمیت آن تصریح شده است: «اسلام بر پنج پایه بنا شده است: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت؛ ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸). بر این اساس، ضرورت تحقیق در زمینه روزه از منظر فریقین آشکار است تا در موارد اختلاف در مطالعات تطبیقی، ادله قرآنی شیعه با رویکرد تبیینی سنت ائمه معصومین علیهم‌السلام تأکید و تقویت شود.

نوشتار حاضر با رویکرد تفسیر فقهی، آیات روزه را بحث و بررسی کرده است و در صدد پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی درباره روزه از منظر تفاسیر فریقین است. ادله قرآنی وجوب روزه، شرایط و عوامل وجوب آن چیست؟ محرّمات روزه و تکالیف قرآنی در خصوص روزه افراد معذور همانند مریض و سالمند، زمان و مقدار روزه کدام است؟ و روزه در اعتکاف از نظر زمان و مکان چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ پرسش‌های گفته شده پس از رجوع به تفاسیر فقهی فریقین، پاسخ داده شده و سعی بر آن است نکات مشترک طرح شود و در دیدگاه‌های اختلافی با نظر به قوت ادله در اثبات مدعا و تطابق ادله با قرآن و سنت، دیدگاه ارجح گزارش شود. گفتنی است آیات ۱۸۳ تا ۱۸۷ سوره بقره اساس احکام فقهی مربوط به روزه هستند.

۱. مفهوم‌شناسی صوم (روزه)

منابع لغوی روزه را چنین تعریف کرده‌اند: صوم از ماده «ص و م» مطلق امساک از هر چیزی اعم از اکل، شرب، کلام، عمل خاص، حرکت خاص، نکاح و غیر آن است و در صورت اطلاق، مراد امساک است؛ مگر آنکه قرینه‌ای باشد که بر امساک خاصی دلالت کند و امساک خاص همان روزه مصطلح شرعی است؛ برای مثال در آیه **﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾** (مریم: ۲۶)؛ یعنی نذر امساک کرده‌ام و جمله بعد امساک را به کلام تفسیر و تقيید زده است.

در آیه دیگری چنین آمده: **﴿فَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةٌ لِّإِيمَانِكُمْ﴾** (مائده: ۸۹) که مراد از آن روزه شرعی است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۷۱؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۹۷۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۰۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۵۰؛ فیومی، بی تا،

ج ۲، ص ۳۵۲؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۰۳؛ واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۴۲۳؛ مصطفوی، ج ۶، ص ۳۰۵.

جصاص در احکام القرآن (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۱۷) و فاضل جواد در مسالک الأفهام (فاضل جواد، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۱۰) نیز همین معنا را در معنای واژه صوم تأیید کرده‌اند؛ اما برخی از مفسران و فقها شرایط مخصوص را نیز در تعریف روزه افزوده‌اند؛ مانند: احکام القرآن (کیاهراسی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۱)، احکام القرآن (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷۴)، الجامع لاحکام القرآن (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۷۳)، کنز العرفان (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۸) و آیات الاحکام (سایس، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۶۹) و نیز فقهایی چون محقق حلی در شرائع الإسلام (محقق حلی، ۱۴۰۸ق)، مقدس اردبیلی در زیادة البیان (مقدس اردبیلی، بی تا، ص ۱۴۷)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۱۸۴) و سید یزدی در عروة الوثقی (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۶۳).

منابع فقهی روزه را این گونه تعریف کرده‌اند: «صوم در لغت براساس آنچه بعضی از اهل لغت گفته‌اند، عبارت است از: مطلق امساک و در اصطلاح شرع خودداری از مفطرات همراه با نیت است که اعتبار نیت در آن به دلیل وجود فتوا و دلیل از قرآن و سنت بدون خلاف است» (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۸۷).

می‌توان چنین نتیجه گرفت که روزه امساک خاصی است که حدود آن را باید شرع تبیین نماید. بنابراین، مطلق امساک، روزه نیست؛ برای همین در قرآن همیشه پس از بیان صوم، تفسیر و تقییدی در توضیح آن آمده است.

۰۲. وجوب روزه

خداوند متعال در آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره: ۱۸۳) وجوب روزه را مطرح فرموده است. عبارت «كُتِبَ عَلَيْكُمْ» از دو جهت اقتضای وجوب دارد: اول آنکه «كُتِبَ» در اصطلاح شرع افاده ایجاب می‌کند، همان گونه که در فریضه نماز نیز واژه مکتوب به کار رفته است: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا» (نساء: ۱۰۳)؛ دوم آنکه «عَلَيْكُمْ» نیز بر وجوب دلالت دارد؛ زیرا مبنی بر ایجاب است؛ همانند آیه «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (آل عمران: ۹۷)؛ هر گاه بین این دو جمع می‌شود، دلالت بر ایجاب، تأکید بیشتری می‌یابد و معنای «كُتِبَ» فرض و وجوب است و به وسیله

«کُتِبَ» از فرض تعبیر آورد؛ زیرا مکتوب ابقی و اثبت است؛ از این رو جایز است که معنایش چنین باشد: «در لوح محفوظ ثبت است که شما به روزه متعبد باشید» (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۷۲).

۱-۲. وجه تشبیه وجوب روزه مؤمنان به پیشینیان

نکته‌ای که در تفسیر آیه مورد بحث میان مفسران مورد اختلاف است، وجه تشبیه مؤمنان به پیشینیان در کتابت روزه بر مؤمنان است. در تفاسیر فقهی فریقین در این مورد، دو دیدگاه مطرح است:

۱. دیدگاه اول: تشبیه، اصل وجود و وجوب روزه را بیان کرده است و این دیدگاه ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷۴)، راوندی (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۷۲)، کیهراسی (کیهراسی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۱)، فاضل مقداد (فاضل مقداد، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۰۰)، علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۷)، خویی (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۸۶)، جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۲۷۲) و سائیس (سائیس، ۱۴۲۳ق، ص ۷۰) است.

۲. دیدگاه دوم: تشبیه در مقدار، وصف و وقت روزه است که نسخ شده است. قرطبی (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۷۶)، مقدس اردبیلی (مقدس اردبیلی، بی تا، ص ۱۴۷)، فاضل جواد (فاضل جواد، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۱۰) از طرفداران این دیدگاه هستند.

۲-۲. ادله قائلان به تشبیه در اصل و وجوب روزه

ادله قائلان به دیدگاه اول که تشبیه در اصل وجود و وجوب روزه در پیشینیان است، چنین است: آیه تنها در این مقام است که اصل وجود روزه و خودداری را در امت‌های پیشین اثبات کرده و می‌گوید که امت‌های پیشین هم روزه داشته‌اند و بر غیر این دلالت ندارد، زیرا:

اولاً: از تورات و انجیل موجود در دست یهود و نصارا هیچ دلیلی دیده نمی‌شود که بر وجوب روزه بر این دو ملت دلالت داشته باشد. در این دو کتاب صرفاً فزایایی وجود دارد که روزه را مدح کرده و آن را عظیم می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹).

ثانیاً: یهود و نصارا را می‌بینیم که تا عصر حاضر در سال چند روز به اشکالی مختلف روزه می‌گیرند یا از خوردن گوشت یا از شیر یا از مطلق خوردن و نوشیدن خودداری می‌کنند (همان).

ثالثاً: بدیهی است نسخ آیه مورد بحث متوقف بر اثبات دو چیز است: نخست آنکه آیه اول بر

آیه تحلیل از حیث نزول مقدم باشد. دیگر آنکه، آنچه به روزه امت های پیشین تشبیه شده است، روزه این امت باشد.

قائلان به نسخ امر اول را نمی‌توانند اثبات کنند و دومی نیز بر خلاف مفهوم عرفی و صریح آیه است؛ زیرا آنچه تشبیه شده، اصل کتابت روزه به کتابت آن است، نه روزه‌ها به یکدیگر؛ پس روزه‌ها مانند هم نیستند تا ادعای نسخ تام باشد و اگر این نکته با حدیث یا تاریخ ثابت شود، نسخ حکم ثابت به غیر قرآن، به وسیله قرآن خواهد بود و این مطلب خارج از بحث است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۲۷۲؛ خویی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۸۶).

رباعاً: روایات نقل شده نیاز به اثبات دارند، ضمن آنکه حقیقت آنچه بر پیشینیان نوشته شده است، باید معلوم شود. مادام که تشبیه نیازی به وجهی از وجوه مماثله ندارد و مادام که قطع داریم به اینکه خداوند روزه را بر پیشینیان واجب کرده است، نیازی به جری نداریم؛ چه رسد به اخباری که اثباتش نیازمند سختی و تلاشی است که معمولاً به اثبات مدعا نیز نمی‌رسد. البته ما باور داریم به اینکه فهم آیه متوقف بر آنها نیست؛ زیرا در فهم آیه کافی است که خداوند روزه را بر پیشینیان واجب کرده است (سایس، ۱۴۲۳ق، ص ۷۰).

بر این اساس، آنچه از ظاهر تعبیر «كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» استفاده می‌شود، تشبیه به اصل کتابت و وجوب صوم در میان امت هاست، اما وصف، وقت و مقدار از ظاهر آن قابل استفاده نیست.

۲-۳. نسخ یا عدم نسخ «ایاماً معدودات»

مفسران درباره نسخ «ایاماً معدودات» دیدگاه‌های مختلفی ارائه داده‌اند. بیشتر فقیهان و مفسران شیعه با ارائه دلایلی با نسخ مخالفت کرده‌اند. کیه‌راسی، قرطبی و سایس از اهل سنت نیز همین نظر را ترجیح داده‌اند و نسخ را قبول ندارند. دلایل عدم نسخ «ایاماً معدودات» از دیدگاه مشترک مفسران فریقین عبارتند از:

الف) قائل به اینکه روزه واجب در هر ماه سه روز بوده است، قطعاً از حق مطلب دور شده است؛ زیرا اساس آن حدیثی است که اصل و ریشه‌ای ندارد. صحیح آن است که بر اساس عرف فهمیده شود؛ یعنی ایامی را روزه بگیرید و در زمان مخصوصی از آن افطار کنید و آن نزدشان یا به عرف معین

متعیّن بود که در این صورت خطاب نص می شود یا به بیان نبی ﷺ متعیّن باشد که در این صورت خطاب مجمل می شود، تا آنکه شارع آن را تبیین نماید (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷۶).

ب) در هر صورت، مراد از «أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ» - خواه مفعول دوم کتب باشد و خواه ظرف باشد - ماه رمضان است و این دلالت بر خلاف آنچه از معاذ نقل شده است، دارد: «التشبيه واقع على الصوم لا على الصفة ولا على العدة وإن اختلف الصيامان بالزيادة والنقصان؛ تشبيه بر صوم واقع شده نه بر صفت و عدد، اگر چه روزه ها در زیادت و نقصان مختلف اند» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۷۶).

ج) خداوند ابتدا بیان نمود که روزه ای بر ما واجب شده است، همانند روزه ای که بر پیشینیان ما واجب شده است؛ پس محتمل است که آن یک یا دو روز یا غیر آن باشد. سپس آن را در دیگر بیان با عبارت «أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ» تبیین کرد و نیز احتمال داشت که آن نیز بیش از سه روز یا بیش از یک ماه باشد؛ پس با عبارت «شَهْرُ رَمَضَانَ» آن را تبیین کرد. بنابراین، چون در فهم آیه متمکن از آن هستیم، دیگر وجهی ندارد که آیه را بر غیر آن حمل نماییم و نسخ آن را اثبات نماییم و اثبات نسخ از مدلول لفظ خارج است (فاضل جواد، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۱۲).

د) مجمع البیان از بیشتر مفسران نقل کرده است که گفته اند: خداوند سبحان ابتدا روزه را به طور اجمال واجب نموده و تبیین نکرده است که آن یک یا دو روز یا بیش از آن است. سپس تبیین نموده که آن ایام اندکی است و «شَهْرُ رَمَضَانَ» آن را تبیین کرده است. این نظر به ظاهر کلام نزدیک تر است؛ زیرا نسخ، خلاف اصل است، به ویژه با وجود بقای حکم ما بعد آن، که مبتنی بر آن است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۹۳).

ه) قائلان به نسخ به روایات وارده از طرق اهل سنت و جماعت تمسک کرده اند. روایاتی که صرف نظر از سند، در بین خود تعارض دارند و قابل اعتماد نیستند. دلیل عمده ضعف این قول دو چیز است: ۱. اول آنکه روزه عبادت عمومی و همگانی است و اگر منظور از آیه آن بوده باشد، بدون شک در تاریخ ضبط می شد و دلیل نسخ آن نیز اثبات می شد و کسی در آن اختلاف نمی کرد و حال آنکه این گونه نیست و در هر دو قسمت اختلاف شدید هست. افزون بر آن، الحاق عاشورا به سه روز در هر ماه و وجوب یا استحباب روزه آن به عنوان عید اسلامی از بدعت هایی است که بنی امیه آن را پدید آورده اند و برای روزه آن فضایی جعل کرده اند؛ در حالی که نه یهود عاشورا را عید می دانست، نه نصارا، نه

مردم جاهلیت و نه اسلام؛ زیرا عاشورا نه یک روز ملی بوده و نه در آن واقعه‌ای از قبیل فتح و پیروزی برای امت اسلام رخ داده است تا روزی تاریخی برای اسلام باشد و نیز هیچ دلیل دینی ندارد؛ پس عزتی که بنی‌امیه برای عاشورا درست کرده‌اند، عزتی بدون دلیل است.

۲. دلیل دوم بر ضعف این قول این است که آیه سوم از آیات مورد بحث - یعنی آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ» - سیاقی دارد که با نزول جدای از دو آیه دیگر نمی‌سازد تا ناسخ آیه‌های قبل باشد؛ چون ظاهر سیاق این است که «شَهْرُ رَمَضَانَ» خبر برای مبتدای محذوف است یا مبتدایی برای خبر محذوف شده است؛ در نتیجه بیانی برای جمله «أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ» خواهد بود و با در نظر گرفتن این معنا، هر سه آیه کلام واحدی خواهد بود که غرض واحدی را دنبال می‌کند و آن عبارت است از: وجوب روزه ماه رمضان؛ اما اینکه «شَهْرُ رَمَضَانَ» مبتدا و «الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» خبر آن باشد، هر چند نظریه‌ای است که آیه شریفه را مستقل از قبل می‌کند و بنا بر آن، آیه شریفه صلاحیت آن را دارد که به تنهایی نازل شده باشد، ولی صلاحیت آن را ندارد که ناسخ آیه قبلش باشد؛ برای اینکه میان ناسخ و منسوخ باید منافاتی باشد و میان این آیه و آیه قبلش هیچ منافاتی نیست تا این ناسخ آن باشد؛ زیرا در نسخ باید منافات و تباینی در میان باشد (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹).

د) برخی احتمال داده‌اند «أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ» روزه‌ای غیر از ماه رمضان بوده و آن در هر ماه سه روز بوده که با نزول حکم وجوب روزه ماه رمضان در آیه بعد، نسخ شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۷۶). طبق احتمالی دیگر «أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ» همان روزه سه روز در هر ماه، ولی از خصایص پیامبر ﷺ است؛ نظیر نماز شب که تنها بر آن حضرت واجب بود (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۵). این احتمال‌ها با روایات و ظاهر آیه مورد بحث سازگار نیست؛ زیرا اولاً: روزه در اسلام از صدر تا ساقه در مقطعی غیر از ماه رمضان واجب نبوده است. ثانیاً: آیه ناظر به همه مکلفان است. صدر آیه بعد یعنی «شَهْرُ رَمَضَانَ»، بیان‌کننده «أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ» مطلق است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۲۷۵).

۳. شرایط روزه

شرایط وجوب روزه دو قسم است برخی خود روزه را واجب می‌کند و برخی قضای روزه را واجب می‌گرداند که به تفکیک بیان می‌شود.

۳-۱. شرایط وجوب اصل روزه

شرایطی که روزه به واسطه آنها واجب می‌شود، هفت مورد است:

۳-۱-۱. بلوغ و کمال عقل

روزه بر کودک و مجنون واجب نیست، مگر آنکه قبل از طلوع فجر کامل شوند و مغمی علیه نیز چنین است؛ اگر چه قبل از ظهر به هوش آید و قبل از اغما نیت هم کرده باشد؛ زیرا اغما همانند حیض روزه را باطل می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۹۲).

۳-۱-۲. صحت از مرض

با توجه به آیه (بقره: ۱۸۳) و نصوص مستفیض، بلکه متواتر (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۱۷۳) و به هر دو قسم اجماع، روزه مریضی که برای سلامتی مریض مضر باشد، صحیح نیست (همان، ح ۱).

۳-۱-۳. اقامت ده روزه یا آنچه در حکم آن است

از شرایط وجوب روزه، اقامت ده روزه یا چیزی که در حکم آن است، مانند در وطن بودن، کثیرالسفر بودن و امثال آن. پس در این صورت، روزه بر مسافر واجب نیست و روزه مسافر صحیح نیست و در این مسئله میان امامیه اختلاف نیست، بلکه هر دو قسم اجماع بر آن محقق است و بنا بر نصوص مستفیض و متواتر (همان)، بعد از آیه قرآن (بقره: ۱۸۳)، بر اینکه بر مسافر قضای روزه واجب است، اجماع هم وجود دارد و در این صورت اگر روزه بگیرد، به دلیل علم قطعی به نهی از روزه در سفر مجزی نیست، اما در صورت جهل به اینکه سفر موجب افطار است، مجزی است (همان، ح ۲ و ۳) و در این مسئله خلافتی یافت نشده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۹۲) و کثرت سفر، مادامی که قصد اقامت ده روز نکند و سفر معصیت نباشد و کسی که در مکان واحدی سه بار در یک روز تردد کند، در حکم اقامت است (همان، ص ۹۳).

۳-۱-۴. پاک بودن از حیض و نفاس

پاک بودن از حیض و نفاس از شرایط دیگر وجوب روزه است. بنابراین، بر حائض و نفسا روزه واجب نیست و قضا هم بر آن دو لازم نیست. در این مسئله میان امامیه اختلافی وجود ندارد، بلکه هر دو قسم اجماع وجود دارد و نصوص (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۷۱ و ۳۸۱). این فتوا مستفیض، بلکه متواترند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۹۳).

۳-۲. رخصت یا عزیمت؟

برخی از علمای اهل سنت با استناد به روایاتی که دلالت می‌کنند رسول خدا ﷺ در سفر نیز روزه می‌گرفت، گفته‌اند: واجب نبودن روزه بر مسافر و بیمار به صورت رخصت است، نه عزیمت؛ یعنی مسافر مجاز است روزه خود را افطار کند، نه اینکه حتماً باید افطار کند (جزیری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۹۴)؛ زمخشری، قرطبی و دیگران رخصت را بر عزیمت ترجیح داده‌اند و اضرار «فأفطر» را بر ترک حذف راجح پنداشته‌اند (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۷۷)؛ در حالی که اضرار و حذف، خلاف اصل است. سخن این گروه با ظاهر قرآن و سیره پیامبر سازگار نیست؛ زیرا:

اولاً: روزه‌داری رسول خدا ﷺ در سفر ثابت نشده است.

ثانیاً: شاید روزه حضرت در حال سفر، روزه نذری بوده و نذر صوم در سفر مستثنا است.

ثالثاً: اهل بیت علیهم‌السلام که «أدری بما فی البیت» اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸، ص ۲۷۴)، نقل کرده‌اند روزه در سفر مشروع نیست (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۱۷۴). از این رو امام صادق علیه‌السلام فرمود: «اگر مسافری در حال روزه بمیرد، بر او نماز نمی‌گذارم» (طبرسی، ج ۲، ص ۴۹۳)؛ همچنین فرمود: «اگر مسافر روزه گرفت، باید قضای آن را نیز بگیرد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۸۶).

حاصل آنکه مریض و مسافر در صورت افطار، مکلف به قضای روزه‌هایی هستند که در آن روزه نگرفتند، ولی مصداق قضا بنا بر رخصت با مصداق آن بنا بر عزیمت فرق می‌کند؛ زیرا بنا بر رخصت که بسیاری از مفسران اهل سنت بر آن‌اند، روزه گرفتن مریض و مسافر در ماه رمضان واجد ملاک تام و مصلحت ملزم است و از این رو روزه بر آنها واجب است (به عنوان واجب تخییری نه تعیینی) و اگر روزه نگرفتند، باید همان را در خارج از ماه رمضان جبران کنند؛ اما بنا بر عزیمت که روند تفسیر شیعه بر آن است و تقدیر «فأفطر» را خلاف تحقیق می‌دانند، روزه گرفتن مریض و مسافر، بدون ملاک و مصلحت بوده و از این رو مشروع نیست و با نگرفتن روزه چیزی از آنها فوت نمی‌شود تا آن فائت را در ظرف دیگر تدارک کنند و صبغه قضای فوت شده پیدا کند، بلکه حکم اولی آنها روزه ایام دیگر است؛ یعنی ظاهر «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» این است که حکم اصیل مریض و مسافر و دستور رسمی و مشروع آنان روزه گرفتن ایام دیگر است؛ نه در حال مرض و سفر (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۲۸۳-۲۸۵).

۴. شرایط وجوب قضای روزه

شرایطی که به اعتبار آنها قضا بر مکلف واجب می‌شود و به انتفائشان قضا منتفی می‌شود، بلوغ، عقل و اسلام است. بر کودک قضای روزه‌هایی که در کودکی از وی فوت شده، واجب نیست؛ بدون خلاف، بلکه اجماع به هر دو قسمش بر این مسئله وجود دارد، علاوه بر آن اصل بر برائت است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۹۳). در مجنون نیز بحث همانند کودک است. این مسئله نزد امامیه بدون خلاف معتد به بوده، بلکه تحصیل اجماع هم بر آن ممکن است، بدون آنکه فرقی میان اینکه جنون به فعل خودش باشد [به دلیل حرمت و عدم آن] یا به فعل خداوند تعالی؛ به دلیل اطلاق ادله بر خلاف نظر اسکافی (همان) و کافر اصلی، اگر چه روزه بروی واجب است، زیرا به فروع مکلف است، اما بنا بر اجماع [به هر دو قسمش] قضای روزه بروی واجب نیست؛ به دلیل آیه «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ» (انفال: ۳۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۲۴۸، ح ۲؛ ص ۲۳۹، ح ۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۹۳).

۵. عوامل وجوب روزه

روزه واجب دو قسم است (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹۰):

الف) قسم اول مطلق که همان روزه ماه رمضان است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» (بقره: ۱۸).

ب) قسم دوم روزه‌ای که سببی آن را واجب کرده است و آن ده قسم است که وجوبش همانند وجوب ماه رمضان است.

۵-۱. روزه کفارهٔ ظهر

از دیدگاه امامیه (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹۱؛ طبرسی، ج ۹، ص ۳۷۳) در روزه کفاره ظهر هر گاه فردی یک ماه و چند روز از ماه دوم را - هر چند یک روز- روزه بگیرد، سپس بدون عذر افطار کند، خطا کرده است، اما بر آن مقداری که روزه گرفته، بنا گذاشته و ادامه می‌دهد. اگر قبل از این مقدار بدون عذر افطار کند، باید از اول شروع کند؛ اما اگر به دلیل عذر باشد، بر آن مقداری که روزه گرفته، بنا گذاشته و ادامه می‌دهد؛ به دلیل آیه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۸۷) سپس فرموده

است: «فَنُ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا» (مجادله: ۴) و دیدگاه مالک و شافعی نیز همین است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۷، ص ۲۸۳).

۵-۲. روزه کفاره افطار عمدی روزه ماه رمضان

کسی که در ماه رمضان با مقاربت به عمد روزه اش را افطار کند، نزد امامیه قضا و کفاره بر وی واجب می شود و کفاره آن آزاد کردن برده یا دو ماه روزه به طور متوالی است یا اینکه شصت فقیر را غذا بدهد و این امر نزد امامیه اجماعی است و دلیل آن به صورت تفصیل در سنت و قرآن آمده است. خداوند فرمود: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴) و رسول خدا ﷺ تبیین فرمود. پس هر کس به عمد در روز ماه رمضان بخورد و بیاشامد و جماع کند، نزد امامیه قضا و کفاره بر وی واجب می شود و هر گاه چیزی از این امور را از روی فراموشی انجام دهد، چیزی از قضا و کفاره بر وی نیست (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹۹).

۱۰۷



۵-۳. روزه کفاره قتل خطا

خداوند متعال فرمود: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً» تا آنکه فرمود: «فَنُ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ» (نسا: ۹۲)؛ یعنی هر کس برده مؤمنی برای کفاره قتل مؤمن نیافت، دو ماه پی در پی روزه بگیرد؛ اما در معنای آیه اختلاف شده و برخی به آنچه ما گفتیم قائل شده اند و برخی گفته اند که پس هر کس دیه نیافت، به جای برده و دیه روزه، دو ماه پی در پی بر عهده اوست و تأویل آیه چنین است: «فمن لم يجد رقبة مؤمنة ولادية يسلمها إلى أهلها فعليه صوم شهرين متتابعين»؛ مسروق به این قائل شده است.

اما نظر اول صحیح است؛ زیرا بنا بر اجماع امت، دیه قتل خطا بر عاقله و کفاره بر قاتل است. وصف تتابع در روزه به این است که بین دو ماه به افطار روزی فاصله نیفتد و امامیه قائلند هر گاه یک ماه و بیشتر روزه بگیرد، سپس از روی خطا افطار کند، بر وی جایز است که بر مقداری که روزه گرفته است، بنا گذارد (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹۲).

۴-۵. روزه کفارہ قسم

درباره کفارہ قسم قرآن می‌فرماید: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ»؛ تا آنکه فرمود: «فَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةٌ لِّأَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ» (مائده: ۸۹)؛ هر گاه بگوید: «إِذَا فَعَلْتَ كَذَا فَلِلَّهِ عَلَيَّ أَنْ أَتَّصِدَّقَ بِمِائَةِ دِينَارٍ أَوْ أَصُومَ يَوْمَ كَذَا»، این نزد امامیه و بیشتر فقیهان نذر است که بر وی صد دینار و روزه را لازم می‌کند؛ به دلیل آیات: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱)، «وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ» (حج: ۲۹) و «يُوفُونَ بِالنَّذْرِ» (انسان: ۱۰)؛ وفای به نذر عمل به مقتضای نذر است و وفا امضای عقد بر امری است که عقد به آن دعوت می‌کند و از آن است آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱)؛ یعنی عقدهای صحیح، زیرا هیچ کس بر وفای به عقد فاسد ملزم نمی‌شود و وفای به هر عقد صحیحی واجب است (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹۳).

۵-۵. روزه کفارہ حلق رأس

قرآن در مورد کفارہ فردی که نمی‌تواند در مناسک حج مویش را بتراشد، می‌فرماید: «فَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ» (بقره: ۹۶) آنچه علمای امامیه درباره روزه سه روز یا صدقه بر شصت یا ده مسکین نقل کرده‌اند، از کعب بن عجره انصاری، مجاهد، علقمه، ابراهیم، ربیع و جبائی نیز نقل شده است و صدقه بر شصت مسکین از عکرمه نیز نقل شده است (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۹۵).

۶-۵. روزه کفارہ قربانی

مطابق آیه «فَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ» (بقره: ۱۹۶)، قربانی در حج تمتع واجب است. پس کسی که تهیه قربانی و پرداخت قیمت آن برایش مقدور نشد، در ایام حج باید سه روز روزه بگیرد و نزد امامیه وقت این سه روز روزه، پیش از روز ترویبه و روز عرفه است و زمان روزه هفت روز بعدی، وقتی است که به نزد خانواده برمی‌گردد (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۹۴).

۵-۷. روزه کفاره صید در حال احرام

در معنای آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ... أَوْ عَدَلُ ذَلِكَ صِيَامًا» (مائده: ۹۵)، دو قول گفته شده است: اول مذهب امامیه است که در حال احرام، صید را نکشید؛ پس هر کس در حال احرام صید کند، جزایش بر اوست؛ یا صدقه دهد یا کفاره‌ای همانند آن از جنس چهارپایان [اهلی] قیمت گذاشته می‌شود، سپس به اندازه قیمت آن طعام قرار داده می‌شود؛ اما از نظر فتاده خود زنده صید مقتول قیمت‌گذاری می‌شود، سپس به اندازه آن طعام داده می‌شود. «صیامًا» بنا بر تمیز بودن منصوب شده است و در معنای آن دو قول است: یکی آنکه مقتول قیمت‌گذاری می‌شود و به اندازه آن طعامی در نظر گرفته می‌شود، سپس برابر هر مد از طعام روزه گرفته می‌شود؛ اما از نظر امامیه برابر هر روز، دو مد از طعام قرار می‌گیرد و روایت آن چنین است: ذیل آیه «أَوْ عَدَلُ ذَلِكَ صِيَامًا» از امام سجاد علیه السلام روایت شده که فرمود: «آیا کیفیت روزه معادل صید را می‌دانی؟ گفتم: نه. فرمود: صید قیمت‌گذاری می‌شود، سپس برابر قیمت آن، گندم تهیه می‌شود؛ سپس آن گندم با پیمانانه وزن می‌شود و در برابر هر نصف صاع، یک روز روزه گرفته می‌شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۸۵). البته این زمانی است که محل صید حرم باشد.

۵-۸. روزه نذر

در آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱) امر و جوب شرعی است؛ بنابراین، هر کس نذر روزه معینی نماید، وفای به آن بروی واجب است (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹۶).

۵-۹. روزه اعتکاف

در معنای آیه «وَلَا تُبَاسِرُوا هُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ» (بقره: ۱۸۷)، دو معنا گفته شده است: مراد از مباشرت مقاربت است و دوم از آن مقاربت و همه آن اموری که غیر آن باشد، مثل بوسیدن و غیر آن باشد و این مذهب امامیه است. نزد امامیه مراد از «وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ» اعتکاف است که ماندن در یکی از مساجد اربعه برای عبادت است، بدون اشتغال به چیزی از امور دنیایی که ترکش جایز است و آن، شرایطی دارد که در کتاب‌های فقهی گفته شده است.

اصل در اعتکاف، لزوم صوم است و اعتکاف بدون روزه جایز نیست. ابوحنیفه و مالک بن انس

هم به آن قائل هستند و فحوای آیه هم بر وجوب روزه در اعتکاف دلالت می‌کند و دلیل قاطع از قرآن، آیه «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» (حشر: ۷) است؛ اگر چه به طور کلی است و نزد امامیه کمتر از سه روز نیست و اهل مدینه هم به آن قائل هستند (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۹۷).

۵-۱۰. روزه فوت شده قضای ماه رمضان به دلیل عذر

تقدیر آیه «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (بقره: ۱۸۴) چنین است: «فمن كان منكم في سفر يعني مسافرا فليصم عدة من أيام أخر»؛ هر کس از شما در سفر باشد، باید برخی از ایام دیگر روزه بگیرد و امر در شرع دلالت بر ایجاب دارد؛ پس معلوم می‌شود روزه فوت شده در ماه رمضان به سبب عذری، قضایش واجب است و هم متتابع و هم متفرق گرفتنش جایز است و از دیدگاه شافعی و مالک متتابع افضل است، ولی نزد اهل عراق فرد مخیر است.

روایت شده: «عبد خیر می‌گوید به امیرمؤمنان ع عرض کردم: بر ذمه من چند روز روزه ماه رمضان است، آیا جایز است متفرقه قضا کنم؟ فرمود: پی‌درپی یا جداگانه، هر گونه خواستی قضا کن. گفتم: برخی می‌گویند جز به متتابع نباید قضا کرد؟ فرمود: نه، جدا جدا جایز است، به دلیل «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»؛ اگر می‌خواست متتابع باشد، باید متابع را می‌آورد؛ مانند: «فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ» در کفاره». روزه کفاره کسی که بعد از ظهر، روزه قضای ماه رمضان را افطار کند، نیز واجب است و به این اقسام ملحق می‌شود (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۹۸).

۶. محرمات روزه

در آیه ۱۸۷ سوره بقره بیش از سه منظور از محرمات حال روزه، یعنی مباشرت، خوردن و آشامیدن، ذکر نشده است؛ اما اموری که روزه را باطل می‌کند منحصر در این سه چیز نیست. برخی مانند ابومسلم اصفهانی غیر از سه چیز مزبور را باعث بطلان روزه نمی‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۵۸) البته این گونه از آرا همچون رأی کسی که مباشرت را مانند اکل و شرب تا اول فجر جایز دانسته است و بقای عمدی بر جنابت را تا طلوع فجر روا می‌دانست و نظیر رأی اعمش که مباشرت، اکل و شرب را بعد از فجر و قبل از طلوع خورشید جایز می‌پنداشت و آغاز روز را طلوع آفتاب (مانند

اتمام آن، یعنی غروب خورشید) می دانست، منقرض شده و به گفته فخر رازی تاریخ مصرف آن سپری شده است (همان، ج ۵، ص ۱۱۱) و فایده‌ای در نقل و نقد آنها نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۴۷۱).

۰۷. روزه مریض، مسافر و مطبق

با توجه به آیه ۱۸۴ سوره بقره روزه افراد مریض، مسافر و سالمند احکام خاصی دارد که به تفکیک بیان می شود.

۱-۷. روزه مریض و مسافر

مطابق آیه ۱۸۴ سوره بقره، روزه بر بیمار و مسافر واجب نیست، اما این مطلب که اگر مریض یا مسافر در ماه رمضان روزه گرفت، آیا مرتکب حرام شده است یا نه؟ در میان فریقین در این مسئله اختلاف نظر وجود دارد. درباره روزه مریض و مسافر نظر علمای اهل سنت بر رخصت است (سایس، ۱۴۲۳ق، ص ۷۴)؛ یعنی مسافر مجاز است روزه خود را افطار کند، نه اینکه حتماً باید افطار کند و فقهای امامیه بر مبنای عزیمت فتوا داده‌اند. جمهور علمای اهل سنت گفته‌اند: از آیه «فَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» استفاده می شود که مریض و مسافر، هم می توانند روزه بگیرند و هم اینکه افطار کنند و به همان عدد از روزهای دیگر سال روزه بگیرند (همان)؛ اما علمای شیعه این حرف را صحیح نمی دانند؛ زیرا ظاهر جمله «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» عزیمت است، نه رخصت؛ یعنی از ظاهر آن برمی آید که مریض و مسافر نباید در ماه رمضان روزه بگیرند و این معنا از اهل بیت علیهم السلام نیز روایت شده است و مذهب جمعی از صحابه مانند عبدالرحمن بن عوف، عمر بن خطاب، و عبدالله بن عمر، ابوهریره، و عروة بن زبیر نیز همین است.

پس جمله نام برده حجتی علیه علمای اهل سنت است. آنان برای توجیه نظریه خود در آیه، تقدیر گرفته و گفته‌اند: «فَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَأَفْطَرَ فَعِدَّةً مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» هر کس مریض یا مسافر باشد و به همین دلیل افطار کرده باشد، به همان عدد از روزهای دیگر روزه بگیرد.

اما این تقدیر از دیدگاه شیعه چند اشکال دارد:

اولاً: تقدیر خلاف ظاهر است.

ثانیاً: به فرض قبول حذف کلمه «فأفطر» در آیه، این کلام نیز دلالتی بر رخصت ندارد؛ نهایت چیزی که از عبارت «فمن كان مريضاً او على سفر فأفطر» در این مقام که به گفته مفسران دیگر نیز مقام تشریح است، استفاده می‌شود این است که افطارش گناه نیست؛ چون جایز بوده است. البته جواز به معنای اعم از وجوب و استحباب و اباحه، جوازی که با وجوب و استحباب و اباحه می‌سازد، اما اینکه به معنای سومی - یعنی الزامی نبودن افطار - باشد، به هیچ روی لفظ آیه بر آن دلالت ندارد، بلکه بر خلاف آن دلالت می‌کند؛ زیرا قانون‌گذار حکیم در مقام تشریح، هرگز در بیان کوتاهی نمی‌کند و این امری روشن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۱؛ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۷۶؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۳).

ثالثاً: روزه گرفتن مریض و مسافر بدون ملاک و مصلحت است؛ از این رو مشروع نیست و با نگرفتن روزه چیزی از آنها فوت نمی‌شود، بلکه حکم اولیه آنها روزه ایام دیگر است؛ یعنی «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»؛ ظاهر این است که حکم اصلی، رسمی و مشروع مریض و مسافر روزه گرفتن در ایام دیگر است، نه در حال مرض و سفر (جوادی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۲۸۵).

۷-۲. عدم اطلاق مرض و سفر

امامیه قائل است مرض و سفر مطرح در آیه اطلاق ندارد؛ از این رو به دور از افراط و تفریط بر اساس بیان معصومین علیهم‌السلام قائلند هر کدام از سفر و مرض حدی دارند و تا شخص با قصد مسافرت شرعی از حد ترخص خارج نشده باشد، نمی‌تواند افطار نماید و بیمار نیز اگر روزه برایش ضرری نباشد، نمی‌تواند افطار کند (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۴۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۲؛ فاضل جوادی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۲۷۹؛ رک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۳۳۳-۳۴۵).

۷-۳. روزه مطبق

دیدگاه مشترک فریقین این است که روزه بر مرد یا زن سالمند واجب نیست، بلکه جایز است به جای روزه فدیة بپردازد (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۹؛ ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۷۹؛ کیهراسی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۹؛ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۸۵؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۴۷؛ فاضل

مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۳؛ فاضل جواد، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۲۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۲۸۶).

از نظر علامه طباطبایی با نظر به «عَلَى الَّذِينَ» فدیة بر شخص سالخورده، واجب تعیینی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۳) و از دیدگاه صاحب تسنیم جمله «عَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ» بیان ترخیص و واجب تخیری است؛ یعنی «أَفْضَلُ فَرَدَى الْوَاجِبِ» است و ترک آن «لَا إِلَى بَدَلٍ» (بدون پرداخت فدیة) جایز نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۲۸۶).

۸. زمان و مقدار روزه

آغاز و پایان روزه با هم صریحاً بیان نشده است؛ هر چند زمان پایان آن به طور وضوح معلوم شده است. در اصل روزه چنین بیان شده که در ماه رمضان روزه واجب است. در شب‌های روزه خوردن، نوشیدن و آمیزش جایز است. این جواز محدود به فرا رسیدن فجر است که در آن خط تاریک افق از خط روشن آن معلوم است، آن گاه روزه را تا شب باید ادامه دهید. از مجموع این امور، آغاز آن معلوم می‌شود؛ چنان که پایان آن نیز معلوم است. توضیح بیشتر درباره مبدأ و منتهای زمان روزه با کمک روایات معلوم می‌شود (همان، ص ۴۶۵).

برخی از مفسران عامه (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۰۳) و نیز برخی از امامیه (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۱۸۹؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۲۳۷) پایان رخصت را در «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ» برای اکل، شرب، نکاح و رفت دانسته‌اند و گفته‌اند که در شب‌های رمضان، نکاح و رفت (همانند خوردن و آشامیدن) تا طلوع فجر جایز است و بر این اساس، تعدد بر بقای جنابت را که عامه پذیرفته‌اند، تجویز کردند و می‌گویند: ممنوعیت آمیزش از طلوع فجر آغاز می‌شود و قبل از آن منعی ندارد؛ پس بقای بر جنابت به دو دلیل از مفطرات روزه نیست:

۱. منظور از «لَيْلَةَ» در «أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ» ابتدای شب تا طلوع فجر است؛ پس تا آغاز صبح رفت جایز است و غسل آن در روز واقع می‌شود و روزه از این جهت مانند نماز است؛ یعنی همان گونه که بعد از طلوع فجر غسل واجب می‌شود، برای روزه نیز پس از طلوع فجر غسل واجب می‌شود و قبل از آن متعین نیست.

۲. افزون بر ظاهر آیه، روایاتی نیز تعدد بر بقای بر جنابت تا طلوع فجر را تجویز می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۴۶۶).

اما مقتضای تحقیق این است که غایت در «حَتَّى يَتَيَّنَّ» فقط به جمله اخیر تعلق دارد که درباره اکل و شرب است؛ چنان که به نظر پژوهشگران علم اصول تعلق قید به جمله اخیر قدر متیقن است (ر.ک. فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۱۵؛ مقدس اردبیلی، بی تا، ص ۱۷۳) و به قرینه روایاتی که در مسئله رفت و وجود دارند، مراد از «لیلة» در صدر آیه، شب تا لحظاتی قبل از طلوع فجر است که بتوان غسل یا تیمم بدل از آن کرد. روایات این مسئله هم دو دسته است:

مطابق برخی از آنها اگر کسی در شب ماه رمضان نیاز به غسل داشت و تا طلوع فجر غسل نکرد، روزه او صحیح است و کفاره ندارد (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۵۷)؛ ولی بر اساس بعضی روایات دیگر قضا و کفاره بر عهده اوست (همان، ص ۶۳). این روایات ظاهراً با هم متعارض اند، اما چون جمع عرفی و دلالی دارند، نوبت به مرجحات سندی نمی‌رسد. در دسته دوم، قضای روزه و کفاره مبتنی بر تعدد بقا بر جنابت است و در دسته اول تعبیر «تعدد» نیست. پس جمع عرفی و دلالی به این است که دسته اول بر نسیان و ضرورت و امثال آن حمل شود و دسته دوم محمول بر مواردی است که شخص جنب به عمد غسل نکرده باشد. اگر جمع دلالی هم میسر نبود و نوبت به مرجحات سندی می‌رسید، ترجیح با روایات دسته دوم بود؛ زیرا دسته اول موافق با فتوای عامه (ابن قدامه، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۱۴۸) است و یکی از مهم‌ترین مرجحات سندی مخالفت با عامه است: «ما خالف العامة ففیه الزّشاد» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۰۷).

پس روایاتی که بر جواز تعدد بر بقا بر جنابت دلالت می‌کند، بر تقیه حمل می‌شوند. حاصل آنکه اطلاق کلمه «لیلة» در صدر آیه با روایات دسته دوم درباره نکاح و رفت و آمد به «قبل از طلوع فجر» مقید می‌شود؛ در نتیجه ظرف جواز اکل و شرب در شب با جواز نکاح و رفت تفاوت دارد؛ خوردن و آشامیدن در سراسر شب جایز است، اما مباشرت تا مقداری جایز است که برای تطهیر و غسل قبل از فجر وقت باشد. وجوب قضا و کفاره در دسته دوم نشان می‌دهد که تعدد بر بقا بر جنابت، مبطل روزه است، وگرنه قضا و کفاره واجب نمی‌شد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۴۸۹).

۸-۱. معنای خیط ابیض و خیط اسود

شب که سایه سیاه زمین همه جا را پوشانده است: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ» (لیل: ۱)، به تدریج شب به پایان می‌رسد، ابتدا نوار سفید عمودی و شبیه دم گرگ، به نام فجر کاذب ظهور می‌کند و فرا رسیدن صبح را به دروغ گزارش می‌دهد و سرّ کذب آن، این است که آن پایان شب است، نه آغاز روز؛ از این رو پس از مدتی ناپدید می‌شود. سپس نوار سفیدی سراسر افق و کرانه شرقی را فرا می‌گیرد و لحظه به لحظه روشن‌تر می‌شود و حلول روز را صادقانه نوید می‌دهد. به این نوار سفید افقی بالای آن نوار سیاه افقی «فجر صادق» می‌گویند و سرّ صدق آن این است که آن آغاز روز است. هنگام طلوع فجر صادق، این دو نوار سیاه و سفید کاملاً از هم جدا و متمایزند؛ ولی روی هم قرار دارند. نوار سفیدرنگ را که پایین‌تر قرار دارد و سراسر کرانه را روشن می‌کند، «خَیْطُ ابیض» می‌گویند و آن نوار سیاه‌رنگ را که بالا قرار گرفته و دنباله شب است، «خَیْطُ اسود» می‌نامند. نوار سیاه چون بالای افق قرار دارد، هم لبه آن و هم بدنه‌اش به خوبی پیداست، ولی نوار سفید، چون در پایین افق قرار گرفته است، تنها لبه آن پیداست و بدنه‌اش زیر افق پنهان است.

با این بیان، «مِنَ الْفَجْرِ» به «خَیْطُ ابیض» تعلق دارد و بیان و تفسیر آن است؛ گویا کسی از خیط ابیض می‌پرسد و خداوند می‌فرماید: خیط ابیض از فجر است. خیط اسود از شب است و چون این معنا به قرینه مقابله از «مِنَ الْفَجْرِ» فهمیده می‌شود، به دنبال «الْخَیْطُ الْأَسْوَدُ» کلمه «مِنَ اللَّیْلِ» نیامده است؛ زیرا اولاً کلمه «إِلَى اللَّیْلِ» در پیش و ذکر آن تکرار است؛ ثانیاً نکته‌ای که در «مِنَ الْفَجْرِ» است، در «مِنَ اللَّیْلِ» نیست؛ چون از مجموع «مِنَ الْفَجْرِ» و «إِلَى اللَّیْلِ» به خوبی دو حد زمانی روزه معلوم می‌شود. بر پایه «حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ» معیار آغاز روز، «تَبیین» است. در «لیالی مقمره» (شب‌های مهتابی) نمی‌توان بین روز و شب فرق گذاشت؛ زیرا نمی‌توان فهمید که روشنی موجود از مهتاب است یا سفیدی فجر صادق. از این رو، بعضی از فقیهان برآن‌اند که در شب‌های سیزدهم، چهاردهم و پانزدهم ماه باید احتیاط کرد و مقداری صبر شود تا روشنی روز از روشنایی مهتاب مشخص شود، آن گاه نماز صبح خوانده شود؛ ولی طبق تحقیق فقهی چنین احتیاطی واجب نیست و تفصیل آن به فقه واکذار شده است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۴۶۷).

۸-۲. بساطت و استمرار روزه

علامه طباطبایی از دلالت کلمه «أَتَمُّوا» چنین استفاده کرده‌اند: روزه حقیقتی واحد و عبادتی تام است، نه مجموع از چند امر عبادی؛ چون واژه «تمام» را در مواردی به کار می‌برند که متعلق آن واحد منسجم باشد. در مقابل، واژه «کمال» در موردی به کار می‌رود که متعلق آن اجزای دارای اثر مستقل باشد؛ مانند «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (مائده: ۳)؛ چون دین مجموعه نماز، روزه، حج و... است که هر یک اثری مستقل دارد؛ بر خلاف نعمت (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۴۸). بنابراین، روزه به دلالت «أَتَمُّوا» که در آیه مورد بحث آمده، عملی مستمر است از طلوع فجر صادق تا فرا رسیدن شب و آنچه به استمرار عزم، آسیب می‌رساند؛ حتی قطع نیت یا نیت قاطع به زعم بعضی، مبطل آن است. عنصر محوری این حکم را همان تفاوت میان عزم مستمر و عزم بر استمرار عمل بر عهده دارد. پس در روزه عزم مستمر با حفظ وحدت شخصی آن معتبر است؛ از این رو قطع نیت، به هر طریق که باشد، به صحت روزه آسیب می‌رساند؛ هر چند در کفار و مانند آن فرق است. پس روزه‌دار نمی‌تواند شب نیز نیت روزه کند؛ چون روزه عمل قریبی و عبادی است و اینکه کسی با چنین نیتی، زمانی را که شرعاً جزو حد روزه نیست، از روی عمد داخل در حد روزه قرار دهد؛ زیرا تشریح و محرم است و روزه را باطل می‌کند.

بنابراین، کلمه «إِلَى اللَّيْلِ» غایت است و «غایت» اگر در موارد دیگر مفهوم نداشته باشد، در اینجا مفهوم دارد؛ زیرا در مقام تحدید و بیان حد است. پس نمی‌توان گفت آیه درباره روزه در شب ساکت است و منع آن را باید از دلیل دیگری فهمید. بنابراین، همان طور که در طرف آغاز، قبل از فجر را نمی‌توان در محدوده روزه داخل کرد و آن را به نیت صوم مانند روز دانست، در طرف انجام نیز حکم همین است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۴۶۹).

۹. اعتکاف

اعتکاف در اصطلاح فقه، عبارت است از توقف در مسجد به قصد عبادت (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۱۵۹؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۷۵). واژه اعتکاف در قرآن نیامده است، ولی مشتقات ماده «عکف»، نه مرتبه در قرآن تکرار شده است. از برخی آیات مانند «وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا

بَيِّتِي لِلظَّانِّينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرَّكَّعِ السُّجُودِ» (بقره: ۱۲۵) برمی آید که این عبادت در ادیان توحیدی پیشین نیز مطرح بوده است. در اسلام نیز همچون شرایع پیشین، سنت اعتکاف وجود داشته است. از آیه «وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ» (بقره: ۱۸۷) مشروعیت این عمل در اسلام استفاده می‌شود.

۹-۱. زمان اعتکاف

حداقل اعتکاف از نظر امامیه سه روز (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۳۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۲۲) و به نظر برخی از علمای اهل سنت یک شبانه‌روز است. برخی دیگر با استناد به اطلاق آیه ۱۸۷ بقره، مدت زمان کوتاهی را که وقوف بر آن صدق کند، کافی دانسته‌اند (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۷۶۲).

۹-۲. مکان اعتکاف

شرط دیگر اعتکاف، انجام دادن این عبادت در مسجد است. همه علمای اسلامی به جز حنفیان که اعتکاف زن را در خانه‌اش جایز دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۱۷۰)، بر این شرط اتفاق نظر دارند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۲۲). مستند امامیه در این شرط، روایات است، اما گروهی از عالمان اهل سنت آن را از آیه «وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ» استفاده کرده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۵۰). در رد این استناد گفته شده که آیه فقط بر حرمت مباشرت با زنان در حال اعتکاف در مسجد دلالت دارد، نه بر شرط بودن مسجد در اعتکاف (همان، ص ۳۵۱).

در اینکه مقصود از مسجد چه مسجدی است، میان علمای اسلامی اختلاف است. از ظاهر آیه «وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ»، جواز اعتکاف در هر مسجدی نیز استفاده می‌شود (طوسی، ۱۳۸۹ق، ج ۲، ص ۲۲۷)؛ زیرا «المساجد» عام و شامل همه مساجد است، اما امامیه با استناد به روایات، عموم آیه را به مساجد: مسجد الحرام، مسجد النبی، مسجد کوفه و مسجد بصره (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۱۶؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۱۷۱) و مسجد جامع هر شهر (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۲۲) تخصیص زده‌اند. نظر گروهی از اهل سنت نیز همین است (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۱۶)، ولی عده‌ای از فقهای فریقین، بر مساجد فوق، مساجدی دیگر افزوده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۱۷۶). گفتنی است حضور در مسجد و خارج نشدن از آن در مدت اعتکاف، جز برای کارهای ضروری و رفع حاجت لازم است (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۱۹).

۹-۳. اجتناب از مباشرت با زنان در اعتکاف

قرآن مباشرت با زنان را بر معتکف ممنوع کرده است: «وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ». افزون بر این آیه، روایات مستفیض نیز بر این امر دلالت دارد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۵۴۵). از نظر علمای امامیه آیه و روایات پیش گفته، شمول داشته و هر گونه لمس، تقبیل و تماس شهوت آمیز را نیز در بر می گیرد (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۱۶؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۱۹۹)؛ هر چند برخی از امامیه و جمعی از اهل سنت، انصراف آیه را به آمیزش دانسته و سرایت آن به مقدمات مذکور را بعید می دانند (فاضل جواد، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۵۰)، بلکه رد کرده اند (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۳۹). همچنین از اینکه در آیه مورد بحث، قرآن مباشرت با زنان را در شب های ماه رمضان برای روزه داران روا شمرده است: «فَالَّذِينَ بَاشِرُوهُنَّ»؛ سپس معتکفان را از این عمل منع کرده است: «وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ»، به دست می آید که آمیزش در شب های اعتکاف نیز بر معتکف حرام است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۴۹).

فقه های فریقین نیز بر همین رأی هستند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۲۰۴). افزون بر حرمت آمیزش با زنان، اعمال دیگری چون استفاده از بوی خوش، خرید و فروش، مشاجره و جدال نیز در این مدت بر معتکفان حرام است (همان، ص ۲۰۲-۲۰۴). خداوند در پایان آیه یاد شده، احکام مطرح شده در آیه، از جمله حکم اعتکاف را از حدود الهی می شمارد که مؤمنان نباید از آن تعدی کنند: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَالَّذِينَ تَقَرَّبُوهَا»؛ سپس رعایت این احکام را موجب ایجاد تقوا و پرهیزگاری در انسان دانسته است «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (بقره: ۱۸۷).

نتیجه گیری

روزه از عبادت های بسیار مهم اسلامی است که اساس آن در قرآن بیان شده است؛ عبادتی فراگیر که در میان انبیا و امت های گذشته سابقه داشته است و بر امت اسلام نیز به طور معینی تشریح شده است. قرآن در بردارنده بیان ضوابط و اصول این عبادت است که عبارت اند از: وجوب روزه، عوامل وجوب روزه، زمان، شرایط وجوب، محرمات آن، قضا و کفاره روزه، روزه کفاره و روزه اعتکاف، اما بیان فروع و تبیین مسائل فراوان آن را به سنت معصوم ص که مبین قرآن است و حجیت آن با حدیث

متواتر ثقلین اثبات شده، واگذار کرده است؛ اما تفاوت در مبانی و منابع استنباط در فریقین در برخی از موارد، اختلاف‌های جمع‌ناشدنی پدید آورده است که در متن مقاله به تفصیل بیان گردیده و دیدگاه ارجح بر اساس قوت ادله گزارش شده است.

از سویی در روش مطالعه مقارن، قرآن به عنوان میزان و شاخص استنباط‌های مفسران و فقها، درستی و نادرستی آرای آنان را نمایان می‌سازد. به نظر می‌رسد در صورت التزام به قواعد فهم سخن و نگاه منسجم، مجموعی و روشمند به آیات قرآن، می‌توان شاهد نزدیکی میان مذاهب و فرق اسلامی بود.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابوالحسنین، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، ۶ جلد، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. ابوحنان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط، تحقیق صدقی محمد جمیل، چاپ اول، بیروت: نشر دار الفکر.
۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق)، احکام القرآن، ۴ جلد، چاپ اول، بیروت: دار الجیل.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ۱۵ جلد، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۵. جزیری، عبدالرحمن (۱۴۲۴ق)، الفقه علی المذاهب الأربعة، چاپ دوم، بیروت: منشورات محمد علی بیضون، دار الکتب العلمیه.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، ۶ جلد، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین.
۷. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن، ۵ جلد، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تفسیر تسنیم، تحقیق و تنظیم حسن واعظی و حسین اشرفی، قم: نشر اسراء.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق و تصحیح مؤسسه آل البيت (ع)، ۳۰ جلد، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۰. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۳۰ق)، البیان فی تفسیر القرآن، ۱ جلد، چاپ اول، تهران: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، ۱ جلد، چاپ اول، لبنان: دار العلم و سوریه، الدار الشامیه.
۱۲. زحیلی، وهبه مصطفی، (۱۴۱۸)، الفقه الاسلامی وادلته، دمشق.
۱۳. زمخشری، محمود بن عمر [ابی نا]، الکشاف عن حقائق التنزیل، ۴ جلد، بیروت: دار الفکر.
۱۴. سائیس، محمد علی (۱۴۲۳ق)، تفسیر آیات الأحکام، تحقیق ناجی ابراهیم سویدان، چاپ اول، بیروت: ناشر المكتبة العصرية.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۶. _____ (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. طباطبایی یزدی، سید علی (۱۴۱۴ق)، ریاض المسائل، تحقیق مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، قم: مؤسسه النشر الإسلامی تابع جامعه مدرسین.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح هاشم رسولی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه.

۲۰. طوسی، محمد بن حسن [بی تا]، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب عاملی، مقدمه آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، ۱۰ جلد، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرین، ۶ جلد، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۲. کیاهراسی، علی بن محمد (۱۴۲۲ق)، احکام القرآن، ۴ جلد، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ۸ جلد، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، العین، ۸ جلد، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
۲۵. فیومی، احمد بن محمد مقرئ [بی تا]، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ۱ جلد، قم: منشورات دار الرضی.
۲۶. فاضل جواد، جواد بن سعید (۱۳۶۵)، مسالک الأفهام إلى آیات الأحکام، ۴ جلد، چاپ دوم، تهران: انتشارات مرتضوی.
۲۷. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳)، کنز العرفان فی فقه القرآن، ۲ جلد، چاپ اول، تهران: انتشارات مرتضوی.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، ۳۲ جلد، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۳۰. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، ۲۰ جلد، چاپ اول، تهران: ناصر خسرو.
۳۱. مصطفوی، حسن [بی تا]، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. محقق حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، تحقیق و تصحیح عبدالحسین محمد علی بقال، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، ۱۱۱ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد [بی تا]، زبدة البیان، ۱ جلد، چاپ اول، تهران: مکتبة المرتضویة.
۳۵. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. زبیدی، سیدمحمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، ۲۰ جلد، چاپ اول، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

