



University of Tehran

Rereading of the Verdict of Performing the Menstruating Woman's Lapsed Fasting of Ramadan Based on Qur'an and Hadith; A Critical Analytical Study

Zohreh Narimani^{1*} | Jafar Firoozmandi Bandpey²

1. Faculty of Qur'anic Sciences, University of Qur'anic Sciences and Studies, Kermanshah, Iran. Email: nariman@quran.ac.ir

2. Corresponding Author, Faculty of Qur'anic Sciences, University of Qur'anic Sciences and Studies, Kermanshah, Iran. Email: j.firoozmandi@gmail.com

ARTICLE INFO

Article type:

Research Article

Article History:

Received 18 March 2022

Revised 10 June 2022

Accepted 16 June 2022

Published online 17 March 2023

Keywords:

Hadiths,

Women,

Qur'anic Jurisprudence,

Performing Lapsed Fasting of

Ramadan,

Critique.

ABSTRACT

One of the rulings that is famously common among jurists and people is the obligation for a menstruating woman to perform her lapsed fast of Ramadan. This ruling is based on the hadiths, without any argument or reference to the Qur'an. This research first reviews the hadiths and verses and determines that this ruling is at the level of a jurisprudential reputation and is not supported by successive transmission, tazafur or even the plurality of narrations. In this regard, only four direct and indirect narrations refer to this issue, half of which suffer from the weakness of sanad (chain of transmitters) or irsāl. The remaining two narrations are also invalid due to their opposition to the Qur'an. As for the Qur'an, since the performance of lapsed fasting is limited to two groups, i.e. travelers and patients, and a single narration cannot generalize the limitation of the Qur'an, therefore, the obligation of performing the lapsed fasting of menstruating women is doubtful. In the case of the possibility that menstruation is considered a disease by the Qur'an and so one must perform the lapsed task, based on analyzing the words and the Qur'an, it is proved that Allah excluded the menstruating woman from the list of patients, and considered menstruation as a kind of mental anxiety. Accordingly, based on the Qur'an the obligation of her lapsed fasting of Ramadan is problematic.

Cite this article: Narimani, Z., Firoozmandi Bandpey, J. (2023). Rereading of the Verdict of Performing the Menstruating Woman's Lapsed Fasting of Ramadan Based on Qur'an and Hadith; A Critical Analytical Study. *Islamic Jurisprudential Researches*, 19 (1). 29-43. DOI: <http://doi.org/22059/jorr.2022.345917.10091570>.



Author: zohreh Narimani and Ja'far Firoozmandi Bandpey
DOI: <http://doi.org/10.22059/jorr.2022.345917.10091570>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

پژوهش‌های فقهی

سایت نشریه: <https://jorr.ut.ac.ir>

شاپا الکترونیکی: ۶۱۹۵-۲۴۲۳

بازخوانی حکم قضای روزه حائض در ماه رمضان با تکیه بر قرآن و روایات با رویکرد تحلیلی انتقادی

زهرة نریمانی^{۱*} | جعفر فیروزمندی بندپی^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. رایانامه: narimani@quran.ac.ir
۲. گروه زبان و ادبیات عرب، کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه، ایران. رایانامه: j.firoozmandi@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۲/۲۶

کلیدواژه:

روایات، زنان،

فقه قرآنی،

قضای روزه رمضان،

تقد.

استناد: نریمانی، زهرة؛ فیروزمندی بندپی، جعفر (۱۴۰۲). بازخوانی حکم قضای روزه حائض در ماه رمضان با تکیه بر قرآن و روایات با رویکرد تحلیلی انتقادی. پژوهش‌های فقهی، ۱۹ (۱)، ۲۹-۴۳.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jorr.2022.345917.10091570>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان: زهرة نریمانی؛ جعفر فیروزمندی بندپی

DOI: <http://doi.org/10.22059/jorr.2022.345917.10091570>



۱. مقدمه

فقه عبادی از جمله ساحت‌های مهم فقه است که عموم مسلمین را شامل می‌شود. نماز و روزه از مقوله‌های مهم و محور توجه هر مسلمانی است که کشف و فهم احکام آن، از آغازین نگاه‌های فقهی و رساله‌های عملیه است. زنان در این زمینه به دلیل شرایط خاص زنانگی خود از احکام مخصوصی برخوردارند. قضای روزه زنان در ماه مبارک رمضان به دلیل حیض، از جمله احکامی است که در کتاب‌های فقهی ذکر شده است. فقهای شیعه با توجه به روایات و اخبار آحادی در این باره، حکم به وجوب قضای روزه رمضان برای زن حائض داده‌اند. نکته مهم در این موضوع توجه و تمرکز علما بر استخراج حکم صرفاً بر روایات است. در این باره هیچ توجه و عنایتی به قرآن و فقه قرآنی نشده است. این در حالی است که قرآن به عنوان حجت اکبر و ثقل اکبر، اصیل‌ترین منبع استخراج دین و مبنای صحت و سقم روایات و احادیث است. حجیت داشتن خبر واحد در احکام که در نوع خود شایان توجه و دفاع است، سبب شده است که در حوزه احکام و صدور آن، قرآن به محقق فراموشی رود و هیچ فقیهی هنگام بررسی برخی از احکام چون موضوع حاضر، حتی نیم‌نگاهی هم به قرآن نداشته باشد.

پیشینه پژوهش

در ابتدا، عرض ارادت و احترام و شکرگزاری به محضر تمام علما و فقهای نیک‌اندیش و وارسته داشته و درود و رحمت بی‌کران الهی بر روان و آثار نورانی آنها را از خداوند خواهانم و ضمن مستفیض شدن از خوان فقاہت و اندیشه و دانش آن ستارگان حوزه فقاہت، با محور قرار دادن قرآن و بررسی آیات مربوط بدین موضوع و نیز بررسی و نقد روایات در این باره، به پژوهش در این حوزه مبادرت ورزیده است، که با تفحص و جست‌وجو در مقالات نوشته‌شده، عیان شد که در این باره کار پژوهشی مشابه صورت نگرفته است. به عبارت بهتر درباره این حکم فقهی در هیچ وجه و شاخه و زمینه‌ای، مقاله و تحقیق مجزایی به رشته تحریر در نیامده و هیچ امر مبهم و تشکیکی در آن صورت نگرفته است و صرفاً همان تبیین ریز جزئیات احکام مسئله در کتاب‌های فقهی، پیشینه علمی این اثر است. با جست‌وجو در پایگاه نشریات و مجلات معتبر اساساً در این حوزه حتی با رویکرد سنتی پیشین آن مقاله‌ای به رشته تحریر در نیامده است.

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش با محوریت قرآن و اهتمام بدان و نیز نقد روایات آمده در کتب معتبر حدیثی شیعه به کنکاش و بررسی حکم فقهی مشهور پرداخته و در این میان با بهره‌گیری از کتب لغوی به معانی دقیق واژگان آمده در آیات، توجه خاصی دارد.

۲. بررسی روایات قضای روزه حائض

گفته آمد درباره این حکم فقهی نیز به مانند دیگر احکام نقش اول و بنیادین در کشف و استخراج احکام از آن روایات است. در واقع با تتبع عام و گسترده‌ای که صورت گرفته، آشکار شد که حتی در یک مورد استنادی غیر از روایت در این باره وجود ندارد. از این رو با تمرکز بر روایات در این زمینه و بررسی و ارزیابی آنها بحث خود را آغاز می‌کنیم. پیش از پرداختن به بحث، مسئله‌ای را متذکر می‌شویم که مبنای ما در گزارش و بحث روایات، کتاب‌های قرون اولیه یعنی تا قرن پنجم هجری است، زیرا اساس روایات و منبع احادیث که به عصر صدور روایات نزدیک است، همین کتاب‌هاست. افزون بر آن، چنانچه روایتی در کتاب‌های این دوره ذکر نشده باشد و اما با پنج قرن فاصله در کتاب‌های دیگر آمده باشد، علت اختفا و عدم یادکرد محدثانی چون کلینی و صدوق و سید مرتضی و... از آنها جای پرسش دارد. با تتبع در کتب روایی اساس روایات درباره وجوب قضای روزه زن حائض چهار روایت است که ابتدا کلینی و پس از ایشان صدوق و طوسی در کتب اربعه آنها را ذکر کرده‌اند. در ادامه تمام آن چهار روایت را کامل نقل می‌کنیم:

۲.۱. مصادر روایی، روایات چهارگانه

کافی به عنوان متقدم‌ترین کتاب حدیثی فقهی، باب مجزایی را در جلد پنجم خود در کتاب الحیض با عنوان «بَابُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمِ وَ لَاتَقْضِي الصَّلَاةَ» نگاشته است. در مجموع چهار روایت در این زمینه آورده است. شایان ذکر است تمام روایات مرجع

درباره این حکم برای محمدون ثلاثه متقدم همین روایات آمده در کافی است. در این مقال تمام چهار روایت را با ذکر کامل سند نقل می‌کنیم:

[الحديث ۱] الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنِ ابْنِ عَمْرٍو أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَا: الْحَائِضُ تَقْضِي الصِّيَامَ وَ لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ.

[الحديث ۲] عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحَائِضُ تَقْضِي الصَّلَاةَ قَالَ لَا قُلْتُ تَقْضِي الصَّوْمَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ مِنْ أَيْنَ جَاءَ هَذَا قَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسَ.

[الحديث ۳] عَلِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَضَاءِ الْحَائِضِ الصَّلَاةَ، ثُمَّ تَقْضِي الصِّيَامَ؟ قَالَ: «لَيْسَ عَلَيْهَا أَنْ تَقْضِيَ الصَّلَاةَ، وَ عَلَيْهَا أَنْ تَقْضِيَ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ» ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ، فَقَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ كَانَ يَأْمُرُ بِذَلِكَ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ، وَ كَانَتْ تَأْمُرُ بِذَلِكَ الْمُؤْمِنَاتِ».

[الحديث ۴] الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْوَشَاءِ، عَنِ ابْنِ عُثْمَانَ، عَنِ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ رَوَى عَنْكَ أَنْكَ قُلْتَ لَهُ: إِنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الصَّلَاةَ؟ فَقَالَ: «مَا لَهُ؟ لَأَوْفَقَهُ اللَّهُ، إِنَّ امْرَأَةَ عِمْرَانَ نَذَرَتْ مَا فِي بَطْنِهَا مُحَرَّرًا، وَ الْمُحَرَّرُ لِلْمَسْجِدِ يَدْخُلُهُ، ثُمَّ لَا يَخْرُجُ مِنْهُ أَبَدًا» فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أَنْثَى، «وَ لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى»، فَلَمَّا وَضَعَتْهَا أَدْخَلْتُهَا الْمَسْجِدَ، فَسَاهَمَتْ عَلَيْهَا الْأَنْبِيَاءُ، فَأَصَابَتْ الْقُرْعَةُ زَكَرِيَّا، فَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا، فَلَمْ تَخْرُجْ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى بَلَغَتْ، فَلَمَّا بَلَغَتْ مَا تَبْلُغُ النِّسَاءَ، خَرَجَتْ، فَهَلْ كَانَتْ تَقْدِرُ عَلَيَّ أَنْ تَقْضِيَ تِلْكَ الْأَيَّامَ الَّتِي خَرَجَتْ وَ هِيَ عَلَيْهَا أَنْ تَكُونَ الدَّهْرَ فِي الْمَسْجِدِ؟».

روایت نخست را تهذیب (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۶۰) و *الخصال* (صدوق، ۱۳۶۳: ۶۰۶) به نقل از کافی ذکر کرده‌اند. روایت دوم نیز برقی در *المحاسن* (برقی، ۱۴۱۶ق: ۲۱۴)، و طوسی در تهذیب (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۶۰) و *استبصار* (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۹۳) به نقل از کلینی آورده است. روایت سوم نیز تهذیب به نقل از کلینی ذکر کرده است (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۶۰). روایت چهارم نیز فقط صدوق در *علل الشرائع* (صدوق، ۱۳۸۵ق: ۵۷۸) نقل کرده است.

۲.۲. بررسی سند روایات چهارگانه

مجلسی حدیث اول، دوم و چهارم را بنا بر رأی مشهور ضعیف و حدیث سوم را حسن دانسته است (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱۳: ۲۴۹). حدیث چهارم در تکذیب کلام مغیره مبنی بر وجوب قضای نماز حائض است روایت اگرچه درباره روزه نبوده، در ادامه بحث به جهات مختلف همچون استدلال و استناد امام A به قرآن قابل استفاده است. سه روایت دیگر در بردارنده حکم وجوب قضای روزه حائض و نیز حذر کردن از قیاس نماز و روزه با یکدیگر است. افزون بر ارزیابی سندی مجلسی، براساس تتبع در کتب رجالی و بررسی سندی این روایات، حکم اسناد این چهار روایت به شرح ذیل است: در اسناد دو روایت یعنی روایات اول و چهارم، حضور دو شخصیت یعنی معلی بن محمد و ابان بن عثمان الاحمر محل بحث و درنگ است. نجاشی، ابن داود و علامه حلی، معلی بن محمد را مضطرب الحدیث و مذهب برشمرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۸؛ ابن داود، بی تا: ۳۴۹؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۹). ابن غضائری بر آن است که وی از ضعفا روایت نقل می‌کند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۹۶). کشی، ابن داود و علامه حلی، ابان را از کسانی می‌دانند که در شمار ناووسیه بوده و وی را تضعیف کرده‌اند (کشی، ۱۳۴۸: ۶۴۰؛ ابن داود، بی تا: ۴۱۱، ۱۱؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۱). از این رو روایت اول، به دلیل حضور معلی بن محمد که نجاشی وی را تضعیف کرده و ایشان را مضطرب الحدیث خوانده و حضور ابان که فاسدالمذهب است، همچنین ارسال آشکاری که در میانه سند با تعبیر (من خبره) آمده، حدیث مرسل و ضعیف است. روایت چهارم نیز مانند روایت اول به دلیل حضور معلی بن محمد که نجاشی وی را تضعیف کرده و ایشان را مضطرب الحدیث خوانده، و نیز ابن عثمان که برخی او را فاسدالمذهب خوانده‌اند، ضعیف است. روایتهای دوم و سوم، مسند و صحیح است.

۳.۲. نتیجه بررسی سندی روایی

از آنچه آمد نتیجه گرفته می‌شود که اولاً تعداد روایات مبتنی بر حکم وجوب قضای روزه زن حائض در کتب متقدم و اصیل، به تعداد انگشتان یک دست نیز نمی‌رسد و روایات این مجموعه حتی به حد تظافر نرسیده است؛ ثانیاً همان چهار روایت (که در اصل

سه روایت به‌طور مستقیم ناظر به موضوع بود) براساس دیدگاه مجلسی از ضعف سندی برخوردار بودند و نیز براساس بررسی رجال و اسناد و طرق روایی، نیمی از آنها از ضعف شدید سندی برخوردار بودند. از این رو اگرچه حجیت خبر واحد در استخراج احکام در فقه امری مسلم شناخته شده، ظاهراً این اخبار واحد در گام اول به دلیل قلت نقل آنها در منابع روایی و در گام دوم به جهت ضعف سندی بالا نمی‌تواند به تنهایی کاشف حکم خدا در این باره باشد، به‌ویژه آنکه در قرآن، حکم خلاف آن وجود داشته باشد. از این رو اگرچه قبل از سند نیز مراجعه به متن روایات و عرضه آنها به قرآن، امری ضروری و لازم به نظر می‌رسید، بایستگی و الزام آن پس از این بررسی بیشتر هویدا شد.

۲.۴. بررسی متنی روایات

با تأمل و درنگ در متن روایات چهارگانه این‌گونه برداشت می‌شود که روایت اول بدون هیچ توضیح و چرایی صرفاً وجوب قضای روزه زن حائض را بیان کرده است. در روایت سوم امام (ع) این وجوب را با سنت پیامبر (ص) مبنی بر آموزش این حکم به حضرت زهرا^{۱۱} مطلب را تبیین کرده است. اما روایت دوم در پاسخ پرسش راوی مبنی بر چرایی این حکم و تفاوت آن با نماز، امام A از قیاس کردن حذر داده‌اند. اما روایت چهارم تأمل و بحث بیشتری را می‌طلبد. روایت درباره قضای نماز و پرسش راوی مبنی بر کلام سعید بن مغیره است و درباره روزه نبوده است. اما از جهت متعددی شایان توجه است. در این روایت خدمت در مسجد با نماز قیاس شده و امام (ع) فرموده‌اند: همچنان که مریم نمی‌تواند ایامی که حائض است در مسجد باشد و نمی‌تواند قضای غیبت در مسجد را بجا بیاورد، لذا قضای نماز هم از ایشان ساقط است. به عبارت دیگر همان‌گونه که مریم^{۱۲} به خاطر حیض شدن نمی‌توانسته نذر مادرش مبنی بر حضور تام در مسجد را بجا بیاورد و قابل قضا شدن نیست، لذا نماز خواندن در حال حیض هم قابل قضا شدن نیست و از آنجا که در بسیاری از مباحث فقهی و قرآنی روزه و نماز در کنار هم ذکر شده‌اند؛ شاید بتوان این سخن امام (ع) درباره نماز مریم در حال حیض را ناظر بر روزه ایشان نیز گرفت. از این سخن می‌توان این‌گونه استنباط کرد که امام A در صد قیاس بین نماز و تحرر در مسجد نبوده‌اند، زیرا خود مکرر از قیاس حذر داده‌اند، بلکه شاید مراد امام (ع) وضع اصل و قانون کلی برای زن در ایام حیض است؛ بدین‌گونه که تمام واجبات در حال حیض مانند نذر، نماز و روزه از زن ساقط شده و نیازی به ادای قضای آن وجود ندارد. افزون بر این، استفاده امام (ع) در نقد کلام مغیره، نکات جالب توجهی دارد؛ اول آنکه امام (ع)، نقل مغیره را به قرآن ارجاع می‌دهد، یعنی آنکه خود از روش نقد حدیث با قرآن بهره گرفته‌اند؛ دوم آنکه از یک معیار کلی درباره حائض و احکام آن سخن به میان آورده است، زیرا موضوع آیه درباره حضور مریم (س) به‌عنوان محرر در مسجد بوده، اما امام (ع) از خروج ایشان از مسجد در هنگام حیض و عدم وجوب و جبران آن یاد می‌کند. از این رو می‌توان مانند امام که حکم عدم وجوب قضای نماز را از آیه مذکور استنباط کرده‌اند، حکم عدم وجوب قضای روزه حائض را نیز از این آیه و روایت استنباط کرد.

۳. بررسی حکم قرآنی قضای روزه زن حائض

پس از بررسی اسناد و متن روایات، نوبت به بررسی متن آنها می‌رسد. پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) پیوسته تلازم و تعاطی این دو میزان را برای مردم، تبیین کرده‌اند. ایشان مکرر قرآن را ملاک نقد روایات، و حدیث را مفسر و مبین قرآن معرفی کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۲۴۴). روایات عرضه به قرآن به‌طور عموم مورد قبول علما و محدثان و اصولیون شیعه است. در این روایات مشخص شد که امام باقر (ع) در امری فقهی، خود با ارجاع به قرآن ناراستی کلام مغیره را به اثبات رساندند. از این حیث بهترین روش برای کشف حکم، بررسی آیات در آن باره و عرضه روایات به قرآن است. در قرآن کریم در خصوص روزه ماه مبارک رمضان و قضای آن، سه آیه پایایی در سوره بقره وارد شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱۸۳) أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَ أَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (۱۸۴) شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَ الْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَن كَانَ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَ لِيَتَّكِبُوا الْعِدَّةَ وَ لِيَتَّكِبُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۱۸۵)». خداوند در آغاز از وجوب روزه ماه رمضان برای همگان با تعبیر «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» سخن گفته، در ادامه با سخن گفتن از دو حکم دیگر با

شرایط خاص، آن حکم کلی وجوب روزه در ماه رمضان را تخصیص کرده است. یکی از آنها وجوب قضای روزه برای مریض و مسافر و دیگری پرداخت کفاره و استحباب روزه برای ناتوانان از روزه است. درباره گروه اول مفسران اتفاق نظر دارند که آیه مذکور، در تبیین استثنای مریض و مسافر از تکلیف روزه ماه مبارک است که آنان موظفاند پس از رفع عذر، قضای روزه را به جا بیاورند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۱۶؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۲۳؛ سید مرتضی، ۱۴۳۱ق، ج ۱: ۴۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۲: ۴۹۳؛ طباطبائی، ۱۳۷۴ق، ج ۲: ۲۴). گروه دوم کسانی هستند که روزه برای آنان سخت و طاقت‌فرسا بوده و برخلاف گروه اول وجوب قضای روزه از آنان ساقط شده و مکلف به فدیة یا همان کفاره هستند و خداوند با دو تعبیر «فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ» و «وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْمُونَ» به عنوان امر مستحب آنان را به قضای روزه بعد از رمضان تشویق کرده است. سپس در آیه ۱۸۵ ضمن برشمردن عظمت ماه مبارک رمضان، مخاطبان اصلی «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» در آیه پیشین را تبیین کرده و این وجوب را برای کسانی برشمرده است که موفق به حضور و رؤیت ماه مبارک شده‌اند: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ». نکته شایان توجه بیان دوباره مستثنیات روزه‌داری و به جا آوردن قضای روزه و حصر مجدد آن در گروه اول یعنی مریض و مسافر است. در این آیه دیگر از گروه دوم یعنی کسانی که روزه‌داری برای آنان سخت و طاقت‌فرساست، سخنی به میان نیامده، بلکه در ادامه، حکمت قضای روزه و نیز در مجموع از حکمت احکام الهی به عنوان یک سنت خداوند خبر داده است که «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ». ابن عاشور علت این تکرار را در سد این اشتباه بیان کرده که ممکن است مخاطب بپندارد با تعبیر «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» حکم آیه پیشین، مبنی بر استثنای مریض و مسافر نسخ شده است. از این رو خدای تعالی دوباره آن را در اینجا ذکر کرده تا دفع توهم نسخ کرده باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۱۷۲). اما این اشکال باقی می‌ماند که چرا خداوند درباره فراز «عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ» این دفع توهم را انجام نداده و بلکه با ذکر مجدد حکم مریض و مسافر و عدم یادکرد دسته دوم، این توهم و یا شاید احتمال را تقویت کرده است. پس نمی‌توان قول ابن عاشور درباره علت تکرار حکم مریض و مسافر را صائب دانست. علامه طباطبائی معتقدند، این تکرار از حیث تأکید نیست، بلکه آیه اول در بیان تبیین حکم نیست و صرفاً به زمینه‌چینی درباره آن اهتمام داشته، اما آیه دوم بر آن است که خداوند حکم را به تفصیل تبیین کند (طباطبائی، ۱۳۷۴ق، ج ۲: ۲۴). این سخن علامه نیز با توجه به مطرح نشدن حکم گروه دوم «عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ» بی‌اشکال نیست. به نظر می‌آید تکرار این حکم به دلیل همان اهمیت موضوع و تبیین چرایی و حکمت آن است. مهم آن است که در این آیات، خداوند وجوب قضای روزه ماه مبارک رمضان را فقط برای مریض و مسافر اعلام کرده و آن را دو بار پیاپی به گونه حصر تأکید کرده، و خارج از اینان حکم کسانی که برایشان روزه طاقت‌فرساست^۱ را مکلف به پرداخت فدیة و استحباب قضای آن اعلام کرده است. نکته شایان ملاحظه با توجه به محور مقاله آن است که در این آیات، با توجه به حصر و تکرار این حکم برای مریض و مسافر، سخنی از حکم و وجوب قضای زن حائض به میان نیامده است. حال ممکن است کسی با استناد به آیه ۲۲۲ بقره «وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٌّ فَاعْتَرِزُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ» که از حیض زنان به اذی یاد کرده، حیض را نیز در شمار بیماری آورد و قضای روزه زنان حائض را مشمول حکم گروه اول یعنی مسافر و مریض بداند. برای پاسخ بدین اشکال لازم است در گام اول، معنای مرض و اذی را در قرآن جست‌وجو کرده و تفاوت معانی آنها را کشف کنیم.

۴. تحلیل معنای لغوی «اذی، مرض»

برخی «اذی» را به گونه عام و فراگیر ترجمه کرده‌اند؛ بدین معنا که هرچه سبب آزار انسان شود، اذی نامیده شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸: ۲۰۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴: ۲۷؛ جوهری، ۱۹۸۴م، ج ۱۹: ۱۴۹؛ مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۶۵). دامنه گسترده این معنا سبب می‌شود تمام سخنان آزاردهنده، حوادث، بلایا، شکست‌ها و بیماری‌ها و... در شمار اذی درآید. این تعریف برای این واژه در قرآن، اندکی جای تأمل دارد زیرا خداوند در موارد خاص و محدودی این واژه را به کار برده است. ابن درید، ابن منظور و جوهری در ذیل واژه اذی معنای موج دریا را نیز برای آن به کار برده‌اند (ابن درید، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۳۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴: ۲۷؛ جوهری، ۱۹۸۴م، ج ۶: ۲۲۶۶). لغویون افزون بر موج دریا برای واژه اذی، به حالت شتر ماده (ناقۀ) و بعیر (مصطلح در نر و ماده)

۱. این عبارت عام است و شامل افراد مختلف در ازمنه و امکانه مختلف می‌شود، به‌صراحت می‌توان گفت شامل زنان باردار و شیرده نیز خواهد شد.

آن هنگام که در مکان خاصی آرامش نداشته باشد، اشاره کرده‌اند. شایان توجه است که تأکید نموده‌اند این بی‌قراری به سبب درد نبوده بلکه خلقت او بدین گونه است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵: ۳۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴: ۲۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۷۸؛ جوهری، ۱۹۸۴م، ج ۶: ۲۲۶۶). طریحی در شرح این واژه در ذیل آیه ۲۲۲ بقره درباره حیض از آنجا که حیض را امری آلوده و پلید دانسته و هر کس بدان نزدیک شود از آن متنفر است، لذا تنفرانگیز را برای آن انتخاب کرده است (طریحی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۵). اما در تحلیل معنای لغوی مرض، نکات جالب توجهی وجود دارد. برخی لغویون، مرض را ضد صحت و سلامتی (ابن درید، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۷۵۲) دانسته‌اند. اما ابن منظور و طریحی ضمن ترادف مرض با سقم آن را نقیض صحت گرفته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۲۳۱؛ طریحی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۲۳۰). ابن سیده اندلسی، دامنه مرض را از عارضه جسمانی فراتر دانسته و هر آنچه را که انسان را از دایره صحت خارج سازد، مرض معرفی کرده است. وی علت این خروج را نیز بیماری، نفاق و هر کوتاهی معرفی کرده است (ابن سیده اندلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۴۸۰). از دیگر نکاتی که لغویون برای مرض اشاره داشته‌اند آن است که ریشه آن را ضعف و ناتوانی (ابن درید، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۳۴) و نقصان (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲: ۲۶) بر شمرده‌اند. این سخن بدان معناست که مرض عارضه‌ای آشکار بر بدن است و علت آن ضعف و نقصان درونی است که خود را با علائمی آشکار می‌کند.

۵. کاربرد واژگانی مرض در قرآن

واژه مرضی و مریض بدون همراهی و همنشینی قلوب، ۱۱ بار در قرآن آمده است. از این موارد ۹ مورد ناظر بر مباحث فقهی و تکلیفی و دو مورد باقی‌مانده صراحت در بیماری جسمی داشته، زیرا در مقابل آن، شفا مطرح شده است (شعراء / ۸۰).

جدول ۱

«...إِيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (بقره / ۱۸۴)	مرض
«...فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ...» (بقره / ۱۸۵)	
«... لَا تَحْلِفُوا رُؤُوسِكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهٖ أَدَىٰ مِنْ رَأْسِهِ فَعِدَّةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٌ أَوْ نُسْكَ» (بقره / ۱۹۶)	
«... وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا» (نساء / ۴۳)	
«... وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَىٰ مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ ...» (نساء / ۱۰۲)	
«... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ...» (مانده / ۶)	
«لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (توبه / ۹۱)	
«لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ..» (نور / ۶۱)	
«وَإِذَا مَرَضْتَ فَهْوَ يَشْفِين» (شعراء / ۸۰)	
ل «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ» (فتح / ۱۷)	
«...عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرَضٌ وَ آخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَلْتَمُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ آخَرُونَ يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ...» (مزل / ۲۰)	

کاربرد واژگانی مرض در قرآن

مفسران در ترجمه و تفسیر این واژه در آیات مربوط بدان، اختلاف نظر خاصی نداشته و همگی این واژه را در همان معنای بیماری جسمی تفسیر و ترجمه کرده‌اند (طبری، ج ۲: ۷۷/۵: ۶۴؛ ابن عاشور، ج ۲: ۱۶۰/۴: ۱۳۷؛ سیدقطب، ج ۲ص ۶۶۸/۳: ۱۶۸۵؛ سیدمرتضی، ج ۱: ۴۸۸؛ طباطبائی، ج ۹: ۳۶۲/۵: ۲۲۶؛ صادقی، ج ۸: ۱۶۶/۲۹: ۲۲۷). همراه شدن مریض در برخی از آیات با برخی از عوارض و بیماری‌های جسمی چون نابینا و فلج یا شل (نور / ۶۱) و نیز همراهی با ضعف (توبه / ۹۱) خبر از مستولی شدن ضعف و نبود صحت و سلامتی کامل در شخص به واسطه مرض دارد. از این رو به سبب ضعف و ناتوانی مستولی بر مریض، تکالیف سختی چون جهاد، روزه، وضو یا غسل؛ و برخی آداب حج از او ساقط شده و خداوند تصریح می‌کند که بر مریض به دلیل ناتوانیش حرجی نیست. از دیگر قرائتی که از جسمانی بودن مریض و دربرداشتن معنای بیماری جسمی در واژه مریض حکایت دارد، همراهی آن با «علی سفر» است. این همنشینی خبر از مشقت و رنج جانکاه مرض و سفر داشته، به گونه‌ای که شخص به سبب

سفر سخت، حتی در امر نماز به سهولت و قصر در آن (نساء/ ۱۰۱) و یا تیمم جایگزین وضو امر شده (نساء/ ۴۳) و روزه از او ساقط می‌شود (بقره/ ۱۸۴). به کارگیری واژه مرض با همنشینی قلب، حکایت از ضعف و نقصان ایمان است که در نهایت به نفاق منجر می‌شود. همان‌گونه که لغویون گفته‌اند مرض در نبود صحت و سلامتی است که سبب ناتوانی و از کار افتادن جسم انسان شده و هر گاه به تنهایی و بدون همنشین شدن با قلب به کار رود ناظر بر حوزه جسمانی بوده و وظایف و تکالیف ویژه خود را می‌طلبد. مرض در قلب به معنای قلت ایمان و نفاق نیز بی‌ارتباط به معنای لغوی آن نبوده و در حقیقت ناظر بر عدم صحت ایمان و از کار افتادن قلب سلیم است.

۶. کاربرد واژگانی اذی در قرآن

واژه اذی هشت بار در قرآن در سور مدنی بقره (۵ مورد)، آل عمران (۲ مورد) نساء (۱ مورد) آمده است. سهمورد در امور فقهی (بقره/ ۱۹۶/۲۲۲؛ نساء/ ۱۰۲)، ۳ آیه در امور انفاق و رفتارهای کریمانه (بقره/ ۲۶۲/۲۶۳/۲۶۴)، دو مورد باقی‌مانده (آل عمران: ۱۱۱/۱۸۶) نیز درباره رفتارهای مشرکان و تأثیر آنان بر روان مسلمین است.

جدول ۲

«... فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ» (بقره/ ۱۹۶)	اذی
«وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ» (بقره/ ۲۲۲)	
«الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَمْ يَتَّبِعُوا مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ...» (بقره/ ۲۶۲)	
«قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ خَلِيمٌ» (بقره/ ۲۶۳)	
«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى...» (بقره/ ۲۶۴)	
«أَنْ يَصْرُوكُمْ إِلَّا أَذًى وَ إِنْ يَقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ» (آل عمران/ ۱۱۱)	
«لَتَلْبَثُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَ لَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا...» (آل عمران/ ۱۸۶)	
«... لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَصَوَّغُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَ خَذُوا حِذْرَكُمْ إِنْ اللَّهُ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا» (نساء/ ۱۰۲)	

۷. کاربرد واژگانی اذی در قرآن

در سه مورد مربوط به امور فقهی دو مورد آن با واژه مرض و مریض همنشین شده که بین این دو واژه عطف صورت گرفته است که نشان از تفاوت ماهوی میان واژگان مرض و اذی است که خداوند با حرف عاطفه (أو) بین این دو تفصیل قائل شده است. حرف عاطفه أو بیانگر یکسانی در رخداد فعلی بین معطوف و معطوف علیه بوده، اما همزمان ناظر بر تفاوت ماهوی میان معنای معطوف و معطوف علیه نیز است. در سه مورد انفاق و صدقه، دو مورد آن با منت، همراه شده و البته این همنشینی هم در نوع تقابل معنایی است. در دو موردی که درباره رفتار مشرکان و تأثیرات آنها سخن گفته شده، یک مورد در مقابل قتال و جنگ است (آل عمران/ ۱۱)، بدین مضمون که آنها به شما آسیبی نرسانده و فقط به شما اذی می‌رسانند و اگر مقاتله کنند، فرار می‌کنند. این سخن بدان معناست که اذی چیزی غیر از ضرر، مقاتله، جنگ و پیامدهای آن است. شاید بتوان گفت اذی خاص تر از جنگ بوده و فقط یک بُعد آن را شامل است. یک آیه دیگر نیز با شنیدن اذی از زبان مشرکان و اهل کتاب همنشین شده و بیانگر آن است که اذی نتیجه و حاصل روانی از شنیدن سخن و طعنی است. از همین آیه و این همنشینی می‌توان نتیجه گرفت که در موارد مربوط به انفاق، چون از اذی بعد از انفاق و صدقه حذر داده و با منت همراه شده است، از این رو مراد از اذی، آزار و اذیت زبانی است که حاصل آن ناآرامی و از دست دادن آرامش است. از آنچه آمد مشخص شد اذی، رنجی غیر از بیماری جسمی و پیامدهای آن در هنگام رویارویی با دشمن است، اخص از مقاتله و رزم بوده و از سوی اهل کتاب و مشرکان به مسلمانان رسیده و قرآن آن را تحقیر و ناچیز برشمرده است. برخی مفسران در ذیل آیه ۱۹۶ بقره بین مرض و اذی تفاوت قائل شده و اذی را آزارهای حاصل از نیش حشرات دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۶؛ طبرانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۳۳۵؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۱۹۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۹۸) برخی نیز اذی را جراحت یا سردرد گرفته‌اند (مراغی، بی تا، ج ۱: ۹۷). اما این تفسیرها برای واژه اذی صرفاً برای این آیه کارگشا بوده است و نمی‌توان به دیگر آیات تسری داد. شیخ طوسی و زمخشری، واژه اذی را بدون توجه به معنای لغوی آن و تفکیک میان این واژه با ضرر، آن را در ضرر دیدن به چیزی تفسیر کرده‌اند (طوسی، ج ۲: ۱۵؛

زمخشری ج ۱: ۳۳۵، طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۸۳). صاحب الفرقان در ذیل آیه ۱۹۶ بقره که در بردارنده حکم فقهی تحلیل در مراسم حج است به تفاوت معنای اذی و مرض و همراهی آنها باهم در آیه، هیچ اشاره‌ای نکرده و هر دو را با واژه مرض تفسیر نموده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۳: ۱۲۹) همو ذیل واژه اذی در آیه ۲۲۲ بقره با اشاره به تفاوت اذی با مرض و استناد به آیاتی بر آن است که اذی حالتی بین سلامتی و مریضی است، اما دیگر به تبیین و چرایی آن نپرداخته است. ایشان اعتزال و دستور به نزدیک نشدن به زنان در ایام حیض را هر دو ناظر به حکم روابط زناشویی در آن ایام دانسته که این اذی به شوهر و جنین سرایت نموده و آنها را بیمار می‌نماید (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۳: ۳۲۸) فضل‌الله به حقیقت و دردهای نشأت گرفته از حیض برای زنان و آلودگی آن و حالت‌های جسمی و روانی حاصل از آن، اشاره و تأکید می‌دارد این حالت، تأثیر منفی ویژه‌ای را برای زن ایجاد نمی‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۴: ۲۴۸). برخی بین اذی و منت تفاوت قائل شده و اذی را در معنای سخنی که سبب رنجش شود دانسته و در بحث حیض، رنجش از آلودگی و کثافت خون، را اذی بر شمرده‌اند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۵: ۹۱؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲: ۵۱۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱: ۴۱۳). برخی نیز اذی را همان منت دانسته‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۲۵۹). مشاهده می‌شود، در ذیل آیات مختلف در تعیین معنای دقیق و حقیقی اذی با یکدیگر، مفسران دچار تشتت و اختلاف آرا هستند. گاه اذی را در معنای آلودگی و نجاست، گاه منت، یکبار زخم زبان و آزار لسانی، زمانی نیش حشره و گاه مترادف ضرر دانسته‌اند. این در حالی است که کنار هم قرار گرفتن اذی با منت و ضرر نشان از اختلاف معانی این واژه‌ها با یکدیگر دارد و نمی‌توان تسامحاً آنها را در معنای بیماری، آزار و یا منت تفسیر کرد.

۸. تحلیل آیات متضمن واژه اذی در معنای جدید

با تمرکز و عنایت بر معنای آمده برای اذی، می‌توان هشت آیه‌ای را که در آن واژه اذی آمده، بازخوانی کرد. آن هنگام که خداوند در مباحث فقهی تحلیل و نماز خوف از اذی در کنار مرض یاد می‌کند، در واقع بدین مطلب اشاره دارد که اگر از حیث روانی و بُعد روحی دچار ناامنی و تشویش خاطر خواهید شد، می‌توانید از احکام جایگزین استفاده کنید. برخی مفسران، اذی را در معنای پشه و مگس در ایام حج تفسیر کرده بودند، این تفسیر با «اذی من مطر» که در نماز خوف آمده، سخت در تعارض است؛ زیرا پشه و مگس در باران و آزار از آنها معنایی ندارد. افزون بر آن، می‌توان با توجه به همنشینی اذی با مرض، این گونه استنباط کرد که این آزار به حد و گونه‌ای است که همسان مرض جسمی، انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و صرفاً یک آزار معمولی نیست. در آیه مربوط به رفتار مشرکان نیز اذی در مقابل ضرر آمده که این ضرر از سوی مشرکان در معنای جنگ و کشتارهای حاصل از آن است (آل عمران / ۱۱۱). اینکه قرآن وعده می‌دهد آنها به شما آسیب جنگ، مقاتله و ضررهای حاصل از آنها را نمی‌رسانند، می‌تواند بدین معنا باشد که فقط تبلیغات روانی آنها و گفتار آنها بر روی روان و روح شما تأثیر دارد و شما با این سخنان آزرده خواهید شد. به‌ویژه آنکه در آیات مربوط به انفاق، از قول معروف در مقابل اذی سخن به میان آمده و اذی را با منت که کلامی سوزناک بوده و اثر تشویش و ناراحتی آن بر دل و روان انسان نمودار می‌شود؛ همنشین شده که با توجه به آن می‌توان نتیجه گرفت اذی در این آیات نیز آزارهای مربوط به جان و روان انسان بوده که به سبب آن شخص دچار تلاطم، دگرگونی و اضطراب خواهد شد. به نظر می‌رسد پذیرش این ترجمه و تفسیر برای واژه «اذی» آن هنگام جذاب‌تر خواهد بود که بخواهیم آیه ۲۲۲ بقره درباره حیض زنان را ناظر بدان تفسیر نماییم. در این آیه که خبر از پرسش اصحاب درباره حیض دارد خداوند محیض را و نه حیض را؛ به اذی وصف نموده است. محیض و پرسش از آن، پرسش از صادر و مصدر و زمان و مکان حیض است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۰۷؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۳: ۳۲۸). بدان معنا که ترجمه اذی در این آیه به آلودگی و نجاست صحیح نیست، چراکه زن و همه وجود ایشان در آن دوران آلوده و نجس نبوده و این عارضه‌ای موقت چون دیگر حدث‌های اکبر و اصغر است، و پس از اتمام و با طهارت لازم، نجاست به‌طور کامل منتفی می‌شود. از این رو اگر محیض را در این آیه در معنای زن حائض با تمام شرایط آن هنگامش (صادر، مصدر، زمان و مکان حیض) بدانیم، بهتر است. حال اگر اذی را با توجه به ترجمه لغوی آن و ادامه آیه تفسیر کنیم، افزون بر آشکار شدن جلوه‌های زیبایی از قرآن در باب رحمت و عطف بر زنان به وجهی از اعجاز علمی قرآن نیز اشاره می‌شود. اذی در این آیه و درباره زنان نیز می‌تواند در همان معنای تشویش و تلاطم روحی حاصل از این تغییر و

۱. «وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ» (بقره / ۲۲۲)

دگرگونی در ساختار فیزیولوژی زنان و به هم ریختگی هورمون‌های آنان در این دوره باشد. بدان معنا که از زنان و شرایط و حالات آنان در این دوره و رفتار با آنان از رسول خدا (ص) پرسش شده و خداوند با توصیف آن دوره به تلاطم روحی و بی‌قراری حاصل از آن، مردان را به مدارای با زنان توصیه نموده است. این حقیقت قرآنی با دستاوردهای قطعی علمی بشر و تجربیات یقینی زنان در این دوره کاملاً هماهنگ است.^۱ در این آیه خداوند ابتدا فرمان اعتزال از زنان را و سپس دوری از مقاربت در این دوره می‌دهد. بین دو فراز «فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ» و «وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ» تفاوت مهمی است. مفسران هر دو را به دوری از مقاربت جنسی تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ج ۲: ۵۶۲؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۰۸؛ مکارم شیرازی، ج ۲: ۱۳۷؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۳: ۳۲۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۲۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲: ۳۴۸؛ سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۴۲)، در حالی که این تفسیر نمی‌تواند با ظاهر آیه و تکرار بی‌دلیل آن هماهنگ باشد. اعتزال و عزل در لغت عربی به معنای در ناحیه و گوشه‌ای مانده و کناره‌گیری نمودن از جمع است (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۲: ۸۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۵۳). در واقع اعتزال دوری از جمع افراد است و هرگز در قرآن در معنای روابط زناشویی کاربرد نداشته است. همان‌گونه که در تمام نه موردی که غیر از این آیه در قرآن استفاده شده^۲ همگی در معنای دوری از اجتماع و کناره‌گیری آمده است. پس می‌توان فراز اول «فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ» را که به اعتزال از زنان در دوران حیض به سبب تلاطم و تشویش روانی (اذی) دستور داده است، در معنای درک آنها و رها نمودن آنان و دوری از وارد کردن فشارهای مسئولیتی و... به حساب آورد و فراز دوم «وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ» را در دستور به عدم جماع و مقاربت جنسی به حساب آورد. همان‌گونه که مفسران این فراز را با تفصیل کامل و نکات فقهی مبسوط شرح داده‌اند. نتیجه آنکه بر این اساس قرآن برای مقوله حیض از اذی نام برده و زن حائض مریض نبوده و در شمار افرادی که خداوند از آنان به مریض یاد نموده نیست و تکالیف مریض نیز بر او جاری نمی‌شود. در قرآن میان اذی و مرض تفاوت اساسی و بنیادی وجود دارد. در واقع مرض برای امور فقهی در قرآن کاربرد داشته که نوعی عذر به‌شمار می‌رود و به واسطه آن از انسان تکالیفی ساقط می‌شود، اما اذی ناظر به بُعد روانی انسان است.

۹. جایگاه خبر واحد در تخصیص، تقیید و تعمیم آیات

بر اساس آنچه بیان شد، ممکن است این اشکال را مطرح کرد که روایات مبتنی بر وجوب قضای روزه حائض، آیه قرآن را از تخصیص درآورده و حائض را نیز مشمول کسانی دانسته که قضای روزه رمضان بر آنان واجب است. به عبارت دیگر اگرچه قرآن، وجوب قضای روزه را در دو گروه (مریض و مسافر)، منحصر کرده، اما روایات نیز به عنوان منبع تعیین‌کننده احکام، می‌تواند این تخصیص را در مواردی از اختصاص خارج سازد و به تعبیر دیگر آن را عمومیت بخشد. برای تبیین و پاسخ بدین اشکال ابتدا انواع رویکردها و تعاملات با قرآن بررسی می‌کنیم و در میان آن به این پرسش و اشکال نیز پاسخ می‌دهیم.

۱۰. انواع تعامل قرآن و حدیث

در مجموع می‌توان چهار نوع تعامل و ارتباط میان قرآن و حدیث، بیان کرد:^۳

۱. اصالت قرآن و نفی حجیت و اعتبار سنت (قرآنیون)؛

۲. اصالت حدیث و نفی حجیت و اعتبار ظواهر قرآن (اخباریون)؛

۱. اعضای داخل بدن ما به تغییرات هورمونی که در زمان‌های مختلف سیکل قاعدگی رخ می‌دهند، حساس‌اند. تغییر در سطح هورمون‌های استروژن و پروژسترون در زمان‌های مختلف سیکل قاعدگی، روی میزان هورمون سروتونین در مغز اثر می‌گذارد و به‌عنوان علت سندروم پیش از قاعدگی شناخته می‌شود. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چرا این علائم در همه زنان رخ نمی‌دهند؟ و فقط برخی زنان از سندروم پیش از قاعدگی رنج می‌برند؟ تحقیقات مختلفی که در این زمینه صورت گرفته است، حاکی از آن است که این تغییرات هورمونی در بدن تمام زنان یکسان هستند، اما بدن برخی زنان به این تغییرات حساس‌ترند و پاسخ شدیدتری نشان می‌دهند و در نتیجه علائم PMS در برخی زنان شدیدتر رخ می‌دهند. علائم سندرم پیش از قاعدگی بسیار متنوع‌اند. از جمله شایع‌ترین علائم سندروم پیش از قاعدگی، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: احساس خستگی، تحریک پذیری، خشم و پرخاشگری با خانواده و دوستان، افسردگی، کاهش امید به زندگی و احساس بی‌ارزش بودن، اضطراب، پریشانی و فشار روانی، تمایل به گریه کردن، بی‌علاقگی نسبت به فعالیت‌های روزانه، اختلال تمرکز، احساس خستگی، ضعف، بی‌حالی و کاهش انرژی (Niroumand; Heydarpour; Farzaei, ۱۱۴۲۰۱۸-۱۰۳)

۲. برای نمونه بنگرید آیه ۹۰ نساء که صراحت کامل در دوری از جنگ و تقابل دارد. «إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَضِرَتْ صُدُورُهُمْ أَوْ يَقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَاقَاتِلُوكُمْ فَإِنِ اغْتَرَزْتُمُوهُمْ فَلَمَّ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْفُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا».

۳. جعل عناوین از دکتر علی نصیری در کتاب رابطه متقابل کتاب و سنت، صورت گرفته است و آنها را در اینجا عیناً به کار بردیم.

۳. اصالت قرآن و حدیث (دوگانه محوری)؛

۴. اصالت قرآن و حجیت حدیث (قرآن محوری و سنت مداری).

در دیدگاه اول و دوم یعنی قرآنیون و اخباریون به سبب افراط و اخذ یکی و رها کردن دیگری به طور کامل و از حجیت انداختن یکی از منابع (قرآن و سنت)، عملاً تخصیص و نسخ و ... قرآن با سنت منتفی است. دیدگاه سوم هم به اصالت قرآن، به عنوان یک منبع مستقل و قابل فهم در تفسیر و استنباط احکام شرعی، عقیدتی و... توجه دارد، جایگاه سنت و حدیث در این تفکر، نه به عنوان یک مصدری که قرآن بدان نیاز داشته باشد، بلکه با احراز شرایط خاصی از جمله موافقت با قرآن، کشف قطعیت صدور از معصوم در کنار قرآن یعنی در طول آن، در دین شناسی جایگاه ویژه ای دارد. می توان علامه طباطبایی و ابواسحاق شاطبی (م ۷۹۰) را به عنوان نماینده فکری این دیدگاه به شمار آورد، صاحبان این تفکر بر همه جانبه بودن و فراگیری آیات قرآن در تمام ابعاد تأکید دارند. شاطبی بر آن است که تمام اصول و ریشه های سنت، در قرآن منعکس شده و نقش سنت در تفصیل اجمال، تبیین دشواری های آیات و بسط اختصارگویی، آنهاست (شاطبی، بی تا، ج ۱: ۶۷۷). دوگانه محوران، قائل به پذیرش انواع تخصیص، تقیید و نسخ قرآن با سنت متواتره و اجماع کاشف از قول معصوم A، هستند. برای نمونه آقای خوئی بر آن است حکمی که با قرآن ثابت شده با سنت متواتره و اجماع قطعی که کاشف از صدور نسخ از معصوم (ع) باشد، می تواند نسخ شود و هیچ شبهه ای چه نقلی و چه عقلی در این گونه نسخ وجود ندارد. و اگر مواردی این چنین یافت شود، باید از آن تبعیت کرد (خوئی، ۱۳۶۶: ۲۸۶). در دیدگاه قرآن محوری و سنت مداری، برخلاف دوگانه محوران، برای فهم تمامی آیات قرآن، خود قرآن کفایت می کند و آیه ای در قرآن نیست که برای فهم خود منوط به غیر قرآن باشد. برخلاف دیدگاه دوگانه محوری که سنت در عرض قرآن بود، در این دیدگاه، سنت در طول قرآن است. بر این اساس در این تفکر دیگر سنت نمی تواند آیات قرآن را نسخ، تخصیص و تقید بزند، زیرا سنت در حوزه آنچه قرآن گفته، صرفاً نقش معلم داشته و باید آنچه در قرآن آمده به خوبی تقریر و تبیین کند و راهی برای نوگستری سنت در این عرصه باقی نمی ماند. براساس رأی معتدل دوگانه محوران و نیز قرآن محوری و سنت مداری؛ حداکثر سنت قطعی در شرایطی می تواند قرآن را تقیید و تخصیص بزند و هرگز برای خبر واحد چنین جاهتی قائل نشده اند. تأمل در گفتار آنان حامل دو نکته است:

۱. سخنی از خارج ساختن آیات و تعمیم بخشی به اختصاصات و مقیدات قرآن به میان نیامده، بلکه برعکس صرفاً از تخصیص و تقیید قرآن با سنت سخن آمده است.

۲. خبر واحد از چنین قدرتی برای نسخ، تخصیص و تقیید برخوردار نیست و فقط سنت قطعی می تواند چنین تعاملی با قرآن داشته باشد.

براساس آنچه گفته شد دو روایت صحیح درباره وجوب قضای روزه حائض، نمی تواند حصر و اختصاص قرآن را تعمیم دهد و نمی توان براساس آنها، حائض را در شمار مریض و مسافر به حساب آورده و حکم وجوب قضای روزه برای آن صادر کند.

۱۱. نتیجه

از بررسی اسنادی و متنی روایات و عرضه آنها بر قرآن و تدقیق و درنگ در آیات قرآن این گونه نتیجه گرفته شد که اسناد این روایت از صحت کامل برخوردار نیستند و ضعف سندی در بسیاری از آنها وجود دارد. افزون بر آن، تعداد روایات صحیح السنه در این باره بسیار اندک و محدود بودند و ادعای شهرت حدیثی و یا اجماع درباره آنها صحیح نیست. پس از عرضه متن این روایات بر قرآن و جستجوی حکم قرآنی قضای روزه زن حائض، این نکات آشکار شد که این روایات در تعارض آشکاری با قرآن قرار دارند چراکه قرآن وجوب قضای روزه رمضان را در دو گروه مریض و مسافر حصر کرده، و طبق آیات مربوط به حیض و تتبع قرآنی و لغوی، حیض در شمار بیماری نیست. از این حیث، حائض در شمار مریض و مسافر قرار ندارد و قضای روزه بر او واجب نیست. در این مقاله همچنین از این اشکال که خبر واحد می تواند تخصیص و استثنای قرآن را تعمیم دهد یا از استثنا خارج سازد، بحث به عمل آمد و این نتیجه حاصل شد که اولاً خبر واحد توانایی تخصیص، تقیید و نسخ قرآن را ندارد، بلکه سنت قطعی و

متواتر از چنین قابلیت‌های برخوردار است؛ ثانیاً در هیچ‌یک از کتاب‌های فقهی و اصولی سخنی از این به میان نیامده است که آیا سنت قطعی می‌تواند تخصیص قرآن را تعمیم دهد یا نه؟ به فرض اگر برای سنت قطعی و حدیث متواتر چنین شأنی بتوانیم قائل شویم هرگز خبر واحد از چنین شأنی برخوردار نیست. از مجموع آنچه آمد می‌توان استنباط کرد که در این حکم فقهی با نگاه و رویکرد عقلانی می‌توان تغییراتی را از سوی فقهای عظام صادر کرد.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ ق). *علل الشرایع*، نجف: مکتبه الجدیویه.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۳). *الخصال*، ترجمه و تصحیح: احمد فهری زنجانی، تهران: علمیه اسلامیة.
۳. ابن داود حلّی، تقی‌الدین حسن بن علی (بی‌تا). *رجال ابن داود*، قم: منشورات شریف الرضی.
۴. ابن درید، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). *جمهره اللغة*، ۴ جلد، بیروت: دارالعلم للملایین.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ ق). *التحریر و التنویر*، بیروت: موسسه التاريخ العربی.
۶. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۴۲۲ ق). *الرجال*، محمدرضا حسینی جلالی، قم: دارالحدیث.
۷. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق). *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح: محمد هارون عبدالسلام، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، الطبعة الثالثة، بیروت: دار صادر.
۹. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق). *تهذیب اللغة*، ۱۵ جلد، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، ۱۶ جلد، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۱. اندلسی، ابن سیده (۱۴۱۰ ق). *الافصاح فی فقه اللغة*، ۲ جلد، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۲. برقی، احمد بن محمد (۱۴۱۶ ق). *المحاسن*، تحقیق: مهدی الرجائی، قم: المجمع العالمی لاهل البيت (ع).
۱۳. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق). *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، ۱۰ جلد، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۸۴ م). *تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۵. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ ق). *خلاصة الأقوال*، قم: مؤسسه نشر الفقاهة.
۱۶. خویی، ابوالقاسم (۱۳۶۶). *البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران: انتشارات کعبه.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳). *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن*، تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء آثار الجعفریة.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، ۴ جلد، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۹. سید بن قطب، ابن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت-قاهره: دارالشروق.
۲۰. شاطبی، ابو اسحاق (بی‌تا). *الموافقات فی اصول الشریعة*، تحقیق: عبدالله الدراز و عبدالسلام عبد الشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۱. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، ۳۰ جلد، قم: فرهنگ اسلامی.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ جلد، چ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۲۸ ق). *تفسیر الکبیر*، اربد: دارالکتب الثقافی.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۲۵. طبری، محمد بن جریر بن یزید (۱۴۱۲ ق). *جامع البیان عن تأویل القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۶. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۶). *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران: مرتضوی.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۳). *الاستبصار*، تحقیق: حسن الموسوی الخراسانی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). *تهذیب الاحکام*، چ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۹. طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۵ ق). *رجال شیخ طوسی*، قم: چاپ جواد قیومی اصفهانی.
۳۰. طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۷ ق). *فهرست*، تحقیق: شیخ جواد قیومی، قم: الفقاهة.
۳۱. عسکری، ابوهلال (بی‌تا). *معجم الفروق اللغویة*، حقیقه: محمد ابراهیم سلیم، قاهره: دار العلم و الثقافة.
۳۲. علم الهدی، علی بن الحسین (۱۴۳۱ ق). *تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنفائس التأویل*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوع.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ ق). *کتاب العین*، تحقیق: الدكتور مهدی المخزومی، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۳۴. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق). *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک.
۳۵. کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸). *رجال کشی*، مشهد: دانشگاه مشهد.
۳۶. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳). *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، چ پنجم، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار و الاثمه الاطهار*، چ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۸. مراغی، احمد مصطفی (بی تا). *تفسیر المراغی*، بیروت: دارالفکر.
۳۹. مصطفوی، حسن (۱۴۱۶ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت ارشاد.
۴۰. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *الکاشف*، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۴۱. نجاشی، احمدین علی (۱۳۶۵). *رجال نجاشی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه الجامعه المدرسین بقم.
۴۲. نصیری، علی (۱۳۸۵). *رابطه متقابل کتاب و سنت*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

References

1. Ibn Bābawayh· Muḥammad bin ali(1965), *Ilal al-shara'i*, Najaf: Maktabat al-Ḥaydariyya.
2. Ibn Bābawayh ·Muḥammad bin ali(1984), *Al-Khisal*, Ahmad Fehri Zanjani, Tehran: Ilmīya al-Islāmīya.
3. Ibn Dāwūd Hillī, Taqī-al-Dīn Hassan bin Ali (nd). *Rijāl*, Sharif al-Radhi's Press. (in Arabic)
4. Ibn 'Ashūr, Muhammad al-Ṭāhir(1999), *Tafsir al-Tahrir wa'l-Tanwir*, Beirut: Al-Tarikh al-Arabi institute.
5. Ibn Ghazā'irī, Ahmad bin Hossein (2001). *Al-Rijāl*, Mohammad Reza Hosseini Jalali, Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute. (in Arabic)
6. Andalusī, Ibn Sayeda (1989). *Al-Iḥṣān fī Fiqh al-Lughā*, 2 vols, Qom: Maktabat al-'Ahlām al-Islāmī. (in Arabic)
7. Ibn Duraid, Muhammad bin Hassan (1986), *Jamharat al-Lughā*, 4 vols, Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'īn.
8. Ibn Fāris, Ahmad (1983). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughā*, Mohammad Hārūn 'Abd al-Salam, Qom: Maktabat al-'Ahlām al-Islāmī. (in Arabic)
9. Ibn Manzūr, Muhammad Ibn Mukrim (1993). *Lisān al-'Arab*, 3rd ed, Beirut, Dar Sādir. (in Arabic)
10. Azharī, Muhammad bin Ahmad (2000). *Tahdhīb al-Lughā*, 15 vols., Beirut, Dar Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
11. Ālūsī, Mahmoud bin Abdullah (1994). *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm wa Sab' al-Mathānī*, 16 vols, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmīya. (in Arabic)
12. Barqī, Ahmad bin. Muḥammad(1995), *Al-Mahāsīn*, Mahdi Al-Rajai, Qom: Al-Majma Al-Alami Le Ahl al-Bayt (AS).
13. Tha'labī, Ahmad bin Muhammad (2001). *Al-Kashf wal-Bayān*, 10 vols, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
14. Sayed bin Qutb, Ibn Ibrahim Shazilī (1991). *Fī Zilāl al-Qur'an*, Beirut-Cairo: Dar al-Shurūq. (In Arabic)
15. Shātibī, Abu Ishāq (nd). *Al-Muwāfiqāt fī 'Usūl al-Shar'īya*, Abdullah Al-Darāz and 'Abd al-Salam 'Abd al-Shāfi Muhammad, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya. (in Arabic)
16. Hillī, Hassan bin Yusuf (1996). *Khulāsāt Al-Aqwāl*, Al-Fiqāha Publishing House. (in Arabic)
17. Khū'ī, Abulqāsim (1987). *Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, 2nd ed., Tehran: Ka'ba Publications. (in Arabic)
18. Jawharī, Ismail bin Hammād (1984). *Tāj al-Lughā wa Sihāh al-'Arabīya*, Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'īn. (in Arabic)
19. Rāghīb Isfahānī, Hossein bin Mohammad (2004). Translation and Research of Mufradāt Alfāz al-Qur'an with the Literal and Literary Interpretation of the Qur'an, Tehran: Al-Maktabat Al-Murtadawīya. (in Arabic)
20. Zamakhsharī, Mahmoud bin 'Omar (1986). *Al-Kashāf*, 4 vols, Beirut: Dar Al-Kutub al-Arabī. (in Arabic)
21. Sādiqī Tehrani, Mohammad (1985). *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'an bil-Qur'an wa-Sunnah*, 30 vols, Qom: Islamic Culture. (In Arabic)
22. Tabātabā'ī, Mohammad Hossein (1995). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*, 20 vols, 5th ed., Qom: Qom Seminary Teachers Association, Islamic Publications Office. (in Arabic)
23. Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad(2007), *Al-Tafsīr Al-Kabir*, Irbid: Dar al-Kutub Al-Thaqāfi.
24. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrow. (In Arabic)
25. Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr(1991), *Jāmi' al-bayān an ta'wīl āy al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-ma'rifah.
26. Turayhī, Fakhr al-Din (1997). *Majma' al-Bahrain*, 3rd ed., Tehran: Mortadawī Publications. (in Arabic)
27. Tūsī, Mohammad bin Hassan(1984),*Al-Istibṣār*, Hasan al-Mousavi al-Khorasan, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
28. Tūsī, Mohammad bin Hassan (1986). *Tahdhīb al-Ahkām*, 4th ed., Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
29. Tūsī, Muhammad bin Muhammad (1994). *Rijāl* of Al-Sheikh Tūsī, Qom: Sheikh Jawad Qayyūmī. (in Arabic)
30. Tūsī, Muhammad bin Muhammad (1996). *Al-Fihrist*, Sheikh Jawad Qayyūmī, Qom: Al-Fiqāha Publishing House. (in Arabic)
31. 'Askarī, Abu Hilāl (nd). *Mu'jam al-Furūq al-Luqawīya*, Muhammad Ibrahim Salim, Cairo: Dar al-'Ilm wa-Thaqāfah. (in Arabic)
32. 'Alam al-Hudā, Ali ibn al-Hussein (2009). *Tafsīr al-Sharīf al-Murtadā al-Musammā Bi Nafā'is al-Ta'wīl*, Beirut: Al-Alamī Foundation for Publication. (in Arabic)
33. Farāhīdī, Khalil bin Ahmad (1988). *Kitāb al-'Ayn*, Dr. Mehdi Al-Makhzoumī, Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilāl. (in Arabic)

34. Fadl Allah,
35. Muhammad Hossein (1998). *Min Wahy Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Malāk. (in Arabic)
36. Kashshī, Muhammad bin 'Omar (1969). *Al-Rijāl*, Mashhad: Mashhad University Press.
37. Majlisī, Mohammad Baqir (1982). *Bihār al-'Anwār al-Jāmi' li Durar al-Akhhbār wal-'A'immat al-Athār*, 2nd ed., Beirut: Dar 'Thyā' al-Turāth al-Arabī. (in Arabic)
38. Majlisī, Mohammad Baqir (1984). *Mir'āt al-'Uqūl*, 5th ed., Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. (in Arabic)
39. Maraghi, Ahmad Mustafa(nd), *Tafsir al-Maraghi*, Beirut: Dar Al-Fikr.
40. Mustafawī, Hassan (1995). *Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur'an al-Karīm*, Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance. (in Arabic)
41. Mughnīyeh, Mohammad Jawad (2003). *Al-Kashāf*, Qom: Dar al-Kutub al-Islāmī. (in Arabic)
42. Najāshī, Ahmad bin Ali (1986). *Rijāl*, Qom: Al-Nashar al-Islāmī Institute, Qom Teachers Seminary Association. (in Arabic)
43. Nasiri, Ali (2006). *The Mutual Connection between Book and Tradition*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. (in Arabic).
44. Cheraghi Niroumand, Mina; Heydarpour, Fatemeh; Farzaei, Mohammad Hosein, *Pharmacological and Therapeutic Effects of Vitex agnus-castus*, *Pharmacognosy Reviews*, (2018), p:103-114.