

دراسة تحليلية لمعرفة مقدار الاستفادة من فتاوى وأحاديث عائشة في فقه أهل السنة بالنظر إلى الأحكام المماثلة في الفقه الإمامية^١

فائزة نصيري نصر*

سيد حسن متهجد عسكري**، مهدي درجاهي***

[تاريخ الاستلام ١٣٩٩/٠٨/٠٣ تاريخ القبول ١٤٠١/٠٥/٠٣ هـ ش]

ملخص القول

يستفاد من الفحص في النصوص والمصادر التاريخية، لا سيما ما ذكر في تاريخ الفقه وما كتبه الفقهاء أن أصحاب النبي (ص) لعبوا دوراً كبيراً في تكوين الفقه المذاهب الإسلامية من بعده. في غضون ذلك، حاول أهل السنة إبراز دور عائشة زوجة الرسول (ص) أكثر من الغير وإعطائها مكانة خاصة حتى قيل إنها كانت المصدر لرجوع الصحابة، وأحياناً كان كلامها ولا سيما في «فقه النساء» فصل الخطاب. وحيث أن ما روي عنها يمكن تقسيمها إلى فئتين كليتين، أي المروي عن الرسول الله (ص) والآراء الفقهية، فقد حاولنا في هذا البحث على أساس دراسة المكتبية ومنهج التحليلي الفحص عن كليهما الأحاديث والآراء الفقهية. يمكن أن يشار إلى موردين من النقاط والنتائج التي تم الحصول عليها. أولاً، حسب إذعان وإقرار علماء أهل السنة لمكانة عائشة من المرجعية العلمية بعد النبي (ص)، اعترفت بنفسها بأعلمية السيد علي (ع). وثانياً، على الرغم من ادعاء فقهاء أهل السنة لمكانتها العلمية والفقهية وكأن من المستحيل مخالفة رأيها، في بعض المسائل التي كان أحياناً آراء الفقهية عائشة تتفق مع مبادئ الفقهية الإمامية، فقد تخطى فقهاء أهل السنة ادعاءاتهم ورفضوا آرائها.

كلمات مفتاحية: الفقه، أهل السنة، الإمامية، الفتاوى، الأحاديث، عائشة.

١. هذا المقال مقتبس من: فائزة نصيري نصر، «دراسة مقارنة لأحاديث عائشة وآرائها الفقهية مع الأحاديث والفتاوى الفقهية لمذهب الإمامية»، أستاذ المشرف: سيد حسن متهجد عسكري (آل المجدد الشيرازي)، رسالة الدكتوراة، جامعة الأديان والمذاهب، قم، ٢٠٢٢.

** طالبة الدكتوراة في قسم المذاهب الفقهية، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران (الكاتب المسؤول).

*** الأستاذ المساعد في قسم الحقوق والفقه المقارن، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران.

*** الأستاذ المساعد في الفقه والأصول، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

بررسی و تحلیل میزان بهره‌بری فقه اهل سنت از فتاوا و روایات عایشه با توجه به احکام مشابه در فقه امامیه^۱

فائزه نصیری نصر*

سید حسن متهجد عسکری،** مهدی درگاهی**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۳]

چکیده

از بررسی متون و منابع تاریخی، به‌خصوص آنچه در باب تاریخ فقه و فقها نگاشته شده، چنین به دست می‌آید که یاران و صحابه پیامبر (ص)، پس از ایشان نقش چشمگیری در شکل‌گیری فقه مذاهب اسلامی داشته‌اند. در این میان، اهل سنت کوشیده‌اند نقش عایشه همسر پیامبر (ص) را بیش از دیگران پررنگ کنند و جایگاه خاصی برای وی قائل شوند، تا حدی که گفته شده ایشان، محل رجوع صحابه بوده و گاهی کلامش، به‌ویژه در «فقه النساء»، فصل‌الخطاب بوده است. حال چون منقولاتش به دو دسته کلی، یعنی راوی سخنان پیامبر (ص) و آرای فقهی، تقسیم‌پذیر است در این پژوهش، که به صورت کتابخانه‌ای و با شیوه تحلیلی انجام شده، کوشیده‌ایم روایات و آرای فقهی هر دو را بررسی کنیم. از نتایج حاصل‌شده و نکات به دست آمده، می‌توان به دو نمونه اشاره کرد. نخست آنکه، خود عایشه، که به اذعان و اقرار علمای اهل سنت به نوعی دارای مرجعیت علمی پس از پیامبر (ص) بوده، به اعلی‌ت حضرت علی (ع) اعتراف داشته و ثانیاً علی‌رغم ادعای فقهای اهل سنت بر جایگاه علمی و فقهی وی، به گونه‌ای که گویا تخلف از کلامش امکان‌ناپذیر است، گاه در جاهایی که دیدگاه فقهی عایشه با مبانی فقهی امامیه همسویی داشته، فقهای اهل سنت برخلافش عمل کرده و بر ادعایشان خط بطلان کشیده‌اند.

کلیدواژه‌ها: فقه، اهل سنت، امامیه، فتاوا، روایات، عایشه.

۱. برگرفته از: فائزه نصیری نصر، بررسی تطبیقی روایات و آرای فقهی عایشه با روایات و آرای فقهی مذهب امامیه، رساله دکتری

مذاهب فقهی، استاد راهنما: سید حسن متهجد عسکری (آل مجدّد شیرازی)، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۴۰۱.

* دانشجوی دکتری مذاهب فقهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) nasiri8014@gmail.com

** استادیار گروه حقوق و فقه مقارن، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران mh.hasan.askari@gmail.com

** استادیار فقه و اصول، جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران aghigh_573@yahoo.com

مقدمه

پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) با پیدایش نظریات اصولی همچون حجیت قول صحابی از یک سو و اختلافات فاحش کلامی در جانشینی پیامبر (ص) و به تبع آن، مسئله مرجعیت علمی پس از ایشان، از سوی دیگر، جامعه اسلامی به دو دسته شیعه و اهل سنت تقسیم شد. همین انقسام، زمینه پیدایش فِرَق و مذاهب مختلف فقهی در قرون بعدی شد، به گونه‌ای که اختلاف در نقل روایات منسوب به پیامبر (ص) و دیدگاه‌های متفاوت فقهی صحابه درباره مسائل مطرح‌شده سبب ایجاد مذاهب مختلف فقهی شد. در این میان، یکی از تأثیرگذارترین افراد، عایشه است. با توجه به جایگاه وی در مقام همسری پیامبر (ص)، شناخت و بررسی روایات و اقوال فقهی‌اش اهمیت بسیار دارد، به‌خصوص آنکه، به اعتقاد اهل سنت، چون ایشان در منزل پیامبر (ص) زندگی کرده و مسائل فقهی را مستقیماً از شخص پیامبر (ص) دریافت می‌کرد قولش در برخی از مباحث فقهی، به‌ویژه در فقه النساء فصل الخطاب بوده است.

هدف این پژوهش آن است که با تحلیل و بررسی نمونه‌هایی بارز از روایات و آرای فقهی عایشه در باب عبادات و معاملات (به معنای اعم)، به نمونه‌هایی بپردازیم که موافق با نظر امامیه بوده و منطبق با مذهب فقهی ایشان است. تتبع و نوآوری نویسندگان در روایات و فتاوی فقهی برجای‌مانده از عایشه در منابع اهل سنت، نشان می‌دهد که گاه از عایشه روایاتی نقل شده یا فتوایی صادر شده است که محتوا و مضمون آن روایت و فتوا منطبق با حکم مشهور در مذهب امامیه است. اما فقهای اهل سنت، در برخی از اینها، به آن روایت یا فتوا عمل نکرده و راه خویش را در پیش گرفته‌اند، به‌خصوص در آنجا که ایشان خود، همگان را به مرجع واحدی همچون امام علی (ع) ارجاع می‌دهند. در حالی که عایشه را راوی ثقه و در مقام اجتهاد می‌بینند و در بسیاری از امور به روایات و فتاوایش استناد می‌کنند. لذا اگر اهل سنت با تکیه بر اعتقاد خودشان به وثاقت و اجتهاد عایشه، در همه اینها به روایات و فتاوی فقهی ایشان استناد می‌کردند، اشتراکات فقهی بیشتر، و اختلافات کمتر می‌شد.

۱. بررسی برخی روایات و آرای فقهی مشترک در باب عبادات

برخی از علمای اهل سنت، عایشه را یکی از آگاه‌ترین افراد به قرآن کریم و بیان مرویات رسول خدا (ص) می‌دانند، به گونه‌ای که در توصیفش گفته‌اند: «وَمَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ وَلَا بِسُنَّةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا بِشِعْرِ وَلَا فَرِيضَةٍ مِنْهَا» (ابن‌ابی‌شیه، ۱۴۰۹: ۲۷۶/۵). زیرا به اعتقاد ایشان، وی تقریباً ده سال به عنوان همسر، در کنار پیامبر (ص) زندگی مشترک کرده و این زمان فرصت مناسبی برای به دست آوردن معرفت و اطلاعات کامل و شامل درباره مسائل دینی بوده است (السَّقَاف، ۱۴۳۳: ۱۷۰-۱۷۵).

البته این ادعای قاطع و محکم درباره جامعیت علمی ایشان با برخی شواهد تاریخی قابل رد و نقض است، چنانچه از عایشه نقل شده است که وی معتقد بود سه غلط نحوی در قرآن هست که به علت خطای کاتبان وحی بوده است، از جمله «إِنْ هَذَا لَسَاحِرٌ أَوْ أَلْذِينَ هَادُوا وَالصَّابِثُونَ» (بقره: ۶۹) که باید به صورت «إِنْ هَذَا لَسَاحِرٌ أَوْ أَلْذِينَ هَادُوا وَالصَّابِثُونَ» (نساء: ۱۶۲) که باید به صورت «وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» (نساء: ۱۶۲) باشد (محمد إسماعیل، بی‌تا: ۵۱-۵۲). این در حالی است که برخی علما اینها را رد کرده و در اثبات نادرستی‌شان نکاتی گفته‌اند. درباره «إِنْ هَذَا لَسَاحِرٌ» می‌توان گفت این اشکال در صورتی وارد است که «ان» به صورت مشدد خوانده شود، در حالی که بنا بر قرائت حفص (قرائت اصح که عموم مسلمانان تابع آنند) «ان» به صورت مخفف قرائت شده و اغلب «ان» مخففه مهمل از عمل می‌شود. لذا اشکالی در رفع «هذان» نیست (نک: ابن‌هشام، بی‌تا: ۲۴/۱). رفع «الصَّابِثُونَ» نیز به سبب آن است که بر محل اسم «ان» عطف شده و این اعراب از دو جهت ترجیح دارد. اولاً، تناسب لفظی میان «هادوا» و «الصَّابِثُونَ» که هر دو دارای «واو» هستند. فراء پس از تجویز چنین عطفی در جایی که اعراب در معطوف‌علیه ظاهر نباشد، مانند ضمیر و موصول، رفع «الصَّابِثُونَ» را در آیه به دلیل فوق ارجح دانسته است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۲۴/۳)؛ ثانیاً؛ طبق آنچه ابن‌قتیبه گفته است که جواز رفع در امثال این آیه بدان جهت است که «ان» تغییری در مفهوم ابتدائیت جمله ایجاد نمی‌کند و کارکردش صرفاً افزودن معنای تحقیق بر جمله است، لذا جمله از

حالت خبری خارج و انشائی می‌شود (دینوری، بی‌تا: ۵۲). اما نصب «المقیمین» به دلیل جدا بودن از ماقبلش و از باب مدح و اختصاص است و این نوع استعمال در ادبیات عرب رایج است (معرفت، ۱۳۹۴: ۲۲۸).

بنابراین، برخلاف آنچه برخی از علمای اهل سنت ادعا کرده‌اند، کلام عایشه در برخی از مباحث علمی، خالی و به دور از اشکال نبوده است. حال با این اوصاف، ضروری است به برخی از روایات و آرای فقهی مشترک ایشان در باب عبادات با مذهب امامیه، اشاره کنیم. در بعضی از اینها که فقهای اهل سنت به نظر ایشان عمل و استناد کرده‌اند، سبب اشتراک با مذهب امامیه شده است. ولی نکته توجه‌برانگیز در آنجا است که چرا در سایر روایات و آرا، علی‌رغم موافقت ایشان با امامیه و تأیید نظر آنها، فقهای اهل سنت قول و رأی وی را ترک کرده و بنا بر اجتهاد خویش نظر داده‌اند.

۱. ۱. وجوب طهارت از حدث اکبر در طواف واجب

«طواف» در لغت به معنای احاطه کردن (فراهیدی، بی‌تا: ۴۵۸/۷) و دور چیزی چرخیدن (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۳۹۶/۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۲۵/۹) است و در اصطلاح فقه، «طواف» چرخیدن به دور کعبه نامیده می‌شود. در فقه اسلامی، «طواف کعبه» از جمله واجبات حج به شمار می‌رود که فرد با شرایط خاص باید هفت مرتبه به دور کعبه بگردد (صدوق، ۱۴۱۸: ۲۲۵). طبق نقل عایشه، طهارت شرط طواف واجب است. زیرا پیامبر (ص) ایشان را از طواف خانه خدا در حال حیض، نهی کردند (بخاری، ۱۴۰۰: ۱۵۲/۳، ح ۱۴۹۰) و چون نهی در عبادات بر حرمت و بطلان دلالت می‌کند، لذا از مفهوم مخالف آن، وجوب طهارت به دست می‌آید. حال، بر اساس همین روایت از عایشه، در مذاهب فقهی اهل سنت به وجوب طهارت در طواف، حکم شده است. چنانچه در فقه حنفی درباره اعمال حج زن در حال عذر شرعی، گفته شده، چنانچه خانم در حال احرام حائض شود باید طواف خانه را تا بعد از پاک شدن به تأخیر اندازد (شیبانی، بی‌تا: ۵۲۹/۲) و در کتب ایشان برای این حکم، به روایت عایشه در خصوص ترک طواف در حال حیض، استناد شده است (شیبانی، ۱۴۰۳: ۱۴۸/۲).

از نظر فقهای مالکی و شافعی نیز، طهارت، شرط صحت طواف است (قرطبی، ۱۴۰۰: ۳۶۹/۱؛ نووی، بی تا: ۱۷/۸). شافعی در این قول خود به همان روایت عایشه مبنی بر نهی ایشان از انجام دادن طواف در حال حیض، استدلال می کند (شافعی، ۱۴۱۰: ۷۷/۱). حنابله نیز طهارت را شرط صحت طواف دانسته، طواف بدون طهارت را حرام می دانند (صالحی حنبلی، بی تا: ۲۲۲/۱)، چنانچه ابن تیمیه در شرح العمدۃ برای بیان حکم طواف زن در حال حیض، به روایت فوق از عایشه احتجاج می کند (ابن تیمیه، ۱۴۰۹: ۵۸۴/۲). بنابراین، طهارت از حدث اکبر در طواف یکی از مسائلی است که تمام مذاهب اهل سنت بر آن اتفاق نظر دارند. مبنای قول ایشان در این مسئله، همان روایت عایشه از پیامبر (ص)، درباره نهی طواف در حال حیض است که البته نظر امامیه هم در این مسئله با ایشان همسو است و طبق نظر ایشان، طهارت از حدث در طواف واجب، شرط است (نجفی، بی تا: ۲۶۹/۱۹). بنابراین، چنانچه شخص، بدون طهارت طواف کند، طوافش باطل است؛ فرقی هم ندارد که از روی عمد و با علم باشد یا سهواً و از روی جهل (خویی، بی تا: ۲۹۲/۴).

۱. ۲. منع از روزه در ایام تشریق

یکی دیگر از احکام اشتراکی میان امامیه و مذاهب اهل سنت، حکم روزه حاجیان در ایام تشریق است؛ یعنی روزهای ۱۱ تا ۱۳ ذی الحجه که حاجیان بخش مهمی از مناسک حج، مانند قربانی و رمی جمرات، را در همین ایام انجام می دهند. در ادامه، حکم روزه این ایام را بررسی خواهیم کرد.

طبق قول و نظر عایشه، جواز روزه ایام تشریق، فقط برای حاجیانی است که قربانی به همراه ندارند (بخاری، ۱۴۰۰: ۳۵۲/۳، ح ۱۸۰۳). «رخصت»، بر اباحه دلالت می کند. لذا عبارت «لَمْ يَرْخَصْ فِي صَوْمِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ» که در متن روایت وارد شده است، این مطلب را می رساند که روزه ایام تشریق برای حاجیانی که در منا حضور دارند جایز نیست. لذا متعلق حکم روزه ایشان، حرمت یا کراهت خواهد بود، مگر برای آن دسته از حاجیانی که قربانی ندارند. در منابع فقه اهل سنت نیز، روزه این ایام را عملی ناپسند دانسته اند که اغلب به معنای تحریم و گاه به معنای کراهت گرفته شده است. فقهای

بررسی و تحلیل میزان بهره‌بری فقه اهل سنت از فتاوا ... / ۱۸۳

حنفی به حرمت روزه در این ایام قائل بوده و در بیان علت حرمت روزه این ایام گفته شده، طبق روایت ابورافع، پیامبر (ص) از روزه این ایام نهی کرده‌اند و چون نهی در عبادات، بر حرمت و بطلان دلالت می‌کند لذا روزه این ایام، حرام است. احناف، حکم حرمت روزه ایام تشریق را برای حاجیان مطلق دانسته‌اند. فرقی هم ندارد که قربانی به همراه داشته باشد یا نداشته باشد (سرخسی، ۱۴۱۴: ۸۱/۳).

مالکی‌ها نیز، گرفتن روزه در این ایام را حرام می‌دانند (غزنای، بی‌تا: ۷۸/۱). ایشان با استناد به قول عایشه درباره حکم روزه این ایام به حرمت قائل‌اند، مگر در مواقعی همچون اینکه شخص حاجی قربانی به همراه نداشته باشد (ثعلبی بغدادی، بی‌تا: ۴۶۶/۱). شافعی نیز در قول قدیم خویش بنا بر استدلال به روایت عایشه و همچنین برخی از فقهای عراق، معتقد بودند کسی که حج تمتع به جای می‌آورد، اگر پیش از عرفه موفق به سه روز روزه نشده باشد، می‌تواند در ایام تشریق روزه بگیرد. اما در قول جدیدشان، به مجازنبودن روزه در این ایام قائل شده‌اند (یمنی شافعی، ۱۴۲۱: ۵۶۲/۳). فقهای حنبلی نیز روزه ایام تشریق را صحیح نمی‌دانند (خلوتی حنبلی، ۱۴۱۷: ۶۶/۱).

یکی از محرمات ایام تشریق که در باب حج منابع فقه امامیه نیز به آن پرداخته شده، روزه گرفتن برای آن دسته از حاجیانی است که در سرزمین منا حضور دارند (نعمان بن عبدالسلام، ۱۴۱۳: ۳۶۶؛ طوسی، ۱۳۷۸: ۳۷۰/۱؛ حلی، ۱۴۰۸: ۲۰۹/۱). بنابراین، می‌توان گفت طبق نقل عایشه و عمل فقهای اهل سنت بر مبنای آن، که موافق با نظر امامیه هم هست، اصل حرمت روزه در ایام تشریق، فی‌الجمله نزد همه مذاهب فقهی پذیرفته است.

۳.۱. مسح بر خفین

بنا بر روایات واردشده در منابع اهل سنت، درباره حکم «مسح بر خفین»، هرچند از عایشه پرسیده‌اند، ولی ایشان همگان را درباره حکم این مسئله به حضرت علی (ع) ارجاع دادند و با اذعان به اینکه «فَهُوَ أَغْلَمُ بِذَلِكَ» وی را مرجع پاسخ‌گویی دانستند (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۲۳۸/۳). قریب به این روایت را می‌توان در دیگر کتب سنن و صحیح اهل سنت نیز مشاهده کرد که با همین مضمون وارد شده است (قشیری، ۱۳۷۴:

۲۳۲/۱؛ نسائی، ۱۴۱۱: ۹۲/۱؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸: ۴۴۳/۱. با توجه به این مطلب، ابتدا حکم «مسح بر خفین» را از دیدگاه مذاهب فقهی اهل سنت بررسی می‌کنیم. سپس نظر امامیه درباره این موضوع را مطرح می‌کنیم تا مشخص شود مذاهب اهل سنت چقدر در تبعیت از قول عایشه در رجوع به رأی و نظر امام علی (ع) درباره این موضوع تمسک کرده‌اند.

از مذاهب فقهی اهل سنت، مذاهب اربعه، یعنی حنفیه، مالکیه، شافعیه و حنبلیه، همگی به جواز مسح بر خفین معتقدند، در عین حال که در برخی جزئیات نیز با هم اختلاف دارند. حنفیه این عمل را جزء سنت قولی و فعلی پیامبر (ص) می‌دانند (سرخی، ۱۴۱۴: ۲۲۸/۱). مالکیه نیز در این باره نظر خاصی ندارند و چنین معتقدند که مسح پاها در کفش، رخصتی از جانب سنت است. تا زمانی که پاها در کفش است در آوردن کفش‌ها واجب نیست و مسح بر کفش انجام شود (غریانی، ۱۴۲۳: ۱۴۲/۱-۱۴۳). فقهای شافعی با استناد به روایتی که در آن پیامبر (ص) مسح بر خفین می‌کنند، به جواز مسح بر خفین قائل شده‌اند (عمرانی، ۱۴۲۸: ۱۴۶/۱) و حنابله در خصوص جواز مسح بر خفین، قائل به اجماع‌اند (مقدسی، ۱۴۲۷: ۳۶/۱).

از میان مذاهب اسلامی، فقط اباضیه و امامیه در مجازنبودن مسح بر خفین هم عقیده‌اند که البته این به معنای موافقت آنها در تمامی مسائل و موضوعات نیست، بلکه آنها نیز در برخی مسائل با یکدیگر اختلاف دارند. اباضیه، در اثبات عقیده خود مبنی بر اجماع ایشان در مجازنبودن مسح بر خفین به چند دلیل استناد می‌کنند. نخست، به دلیل صحیح نبودن احادیثی که ادعا شده در این باب وارد شده است. زیرا تمامی آنها را عایشه انکار کرده است. دیگر آنکه، در مسح بر کفش، نه شستن پا صدق می‌کند و نه مسح کردن آن، در حالی که خطاب، در نص، به پاها است (اطفیش، ۱۳۹۲: ۱۰۶/۱) و این عمل نزد ایشان بدعت است (صائغی، ۱۴۰۶: ۲۳۸/۲). آنگاه در اثبات عقیده خویش به احادیثی از عایشه استناد می‌کنند که ایشان ادعا کرده است هرگز پیامبر (ص) را در حال مسح بر خفین ندیده است (جابر بن زید، ۱۴۲۷: ۴۳۸/۱).

امامیه نیز معتقدند بنا بر اجماع و آیه وضو، مسح بر خفین، چه در سفر و چه در حضر جایز نیست و کسی که مسح بر خفین کند آنچه را بر پاها، در وضو واجب بوده

انجام نداده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۹۷/۱). البته گاهی در روایات وارد شده در منابع حدیثی اباضیه و امامیه، مضامینی دیده می‌شود که بر جواز مسح بر خُفین دلالت می‌کند. این روایات در دو دسته می‌گنجد؛ یک دسته، روایاتی که به هنگام عذر یا ضرورت، مسح بر خُفین را جایز می‌دانند (جابر بن زید، ۱۴۲۷: ۴۳۹/۱؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۳۶۱/۱) که در اینجا می‌توان گفت طبق نظر اباضیه و امامیه، مسح بر خُفین، فقط به هنگام ضرورت جایز خواهد بود. دسته دیگر، روایاتی است که به شکل کلی و به صورت مطلق از جواز مسح بر خُفین سخن می‌گویند. نهایت چیزی که از بررسی این قبیل روایات به دست می‌آید، این است که جواز مسح بر خُفین قبل از نزول سوره مائده بوده است (نوری، ۱۴۰۸: ۳۳۵/۱؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۳۶۱/۱) و این دلیلی برای بقای این حکم نیست، زیرا پس از آمدن حکم جدید، عمل کردن و بقا بر حکم گذشته، جایز و صحیح نیست. به‌خصوص با توجه به اینکه این سوره جزء آخرین سوره‌هایی است که بر پیامبر (ص) نازل شده و در آن نیز حکم وضو به شکل واضح و روشن بیان شده است. لذا دیگر هیچ دلیلی برای استمرار حکم جواز مسح بر خُفین باقی نخواهد ماند، حتی اگر قبل از آن هم مسح بر خُفین جایز بوده است.

در اینجا توجه به چند نکته اهمیت دارد: ۱. چرا علی‌رغم اینکه صحابیان متعددی، از جمله خود عایشه، در طول زمان حیات پیامبر (ص) با ایشان همسفر بودند، ولی هنگام سؤال از عایشه درباره مسح بر خُفین، وی ایشان را به حضرت علی (ع) ارجاع می‌دهد و می‌گوید او از من در این مسئله آگاه‌تر است؟ در پاسخ به این پرسش شاید بتوان گفت دلیلش اعلامیت امام در فقه و اجتهاد بوده که حتی در میان خود اصحاب و یاران پیامبر (ص)، از جمله عایشه، نیز پذیرفته بود؛ ۲. گرچه عایشه تبیین حکم این مسئله را به امام واگذار می‌کند و حضرت نیز در پاسخ به پرسش کسی که ادعا می‌کند شاهد این سنت فعلی از شخص پیامبر (ص) بوده است، حکم جواز را به قبل از نزول سوره مائده منحصر می‌کند، باز ایشان راه خود را پی گرفته و به رأی و نظر خویش عمل می‌کنند؛ ۳. فارغ از قول حضرت، خود روایات نهی و انکار عایشه مبنی بر ترک «مسح بر خُفین» برای مذاهب فقهی اهل سنت کفایت می‌کرد تا در حکم این موضوع با مذهب امامیه هم‌نظر شوند.

۱. ۴. روزه روز عاشورا

درباره حکم روزه روز عاشورا، روایتی از عایشه نقل شده که در آن، با تصدیق قول حضرت علی (ع) درباره حکم روزه این روز، با تعبیر «أعلم الناس بالسنة» وی را آگاه‌ترین مردم از سنت معرفی می‌کند (شیرازی شافعی، بی‌تا: ۴۲). حال با توجه به تغییراتی که در حکم روزه این روز در شریعت اسلام ایجاد شده، ضروری است به‌اختصار سیر تحول حکم این روزه را بررسی کنیم. از این‌رو، روایات بیانگر حکم روزه روز عاشورا را می‌توان به سه دسته کلی تقسیم کرد:

الف. روایات تأییدکننده روزه عاشورا؛ در منابع حدیثی اهل سنت، احادیثی هست که در آنها بر اساس امر پیامبر (ص) مبادرت به روزه روز عاشورا شده است (ابن‌ابی‌شیه، ۱۴۰۹: ۳۱۱/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۴۹۹/۸). در روایات امامیه نیز می‌توان رد پای از عمل پیامبر (ص) به این سنت یافت، چنان‌که شیخ طوسی در کتاب‌های فقه‌الحدیثی‌اش، از جمله تهذیب الاحکام و الاستبصار، درباره این موضوع با اسناد متفاوتی آورده است که پیامبر خدا (ص) روز عاشورا را روزه می‌گرفتند (طوسی، ۱۳۶۵: ۳۰۰/۴؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۱۳۴/۲). این روایات همگی بیانگر جواز روزه روز عاشورا است.

ب. روایات بیانگر حکم روزه عاشورا پس از تشریع روزه رمضان؛ از بررسی محتوای برخی روایات به دست می‌آید که حکم روزه عاشورا پس از تشریع روزه رمضان، شکلی دیگر به خود می‌گیرد. عایشه پس از بیان وجوب ابتدایی روزه این روز به عنوان سنت پیامبر (ص) با پیروی از سنت‌های به‌جای‌مانده در قریش، در ادامه می‌گوید پیامبر (ص) پس از هجرت و تشریع روزه ماه رمضان، اصحاب و یارانش را در گرفتن روزه روز عاشورا مخیر کرد (بخاری، ۱۴۰۰: ۴۲۳/۷ و ۳۵۳/۳، ح ۱۸۰۵) برخی فقهای امامیه نیز به وجوب روزه روز عاشورا قبل از تشریع روزه رمضان معتقدند (نجفی، بی‌تا: ۱۰۷/۱۷). بر اساس این قبیل روایات، می‌توان گفت حکم روزه عاشورا تا قبل از تشریع روزه رمضان، وجوب بوده، ولی پس از بیان حکم روزه ماه رمضان، حکم وجوب برداشته شده است.

ج. روایات پیش‌گیرانه صادقین (ع) از روزه در عاشورا؛ فضای غالب روایات مخالف حکم روزه روز عاشورا، به واقعه تاریخی کربلا و دشمنی با اهل بیت (ع) اشاره

دارد. به این صورت که بنی‌امیه پس از حادثه کربلا به منظور پیروز جلوه‌دادن خود با سوءاستفاده از روایات تکریم نهم و دهم محرم در عصر جاهلیت و زمان پیامبر (ص) قبل از تشریع روزه رمضان، از آن بهره‌برداری تبلیغاتی کردند. در این برهه تاریخی است که تغییر لحن روایات درباره این موضوع به روشنی دیده می‌شود و روایاتی با این مضمون از لسان اهل بیت شنیده می‌شود که نصیب روزه‌داران روز عاشورا، آتش جهنم است (طوسی، ۱۳۶۳: ۱۳۵/۲).

بنابراین، می‌توان گفت روایات این دوره، خاصه از امام صادق (ع)، در راستای مقابله با مشی سیاسی حکومت بنی‌امیه بوده است، زیرا همراهی با این روش حکومت سبب تأیید اهداف سیاسی و عقیدتی ایشان می‌شود. پس روزه روز عاشورا ابتدا دارای حکم وجوب بوده، سپس بعد از تشریع روزه ماه رمضان، مستحب یا مباح شمرده شده است. اما در دوران‌های بعد، بنا بر مقتضیات و اوضاع و احوال سیاسی، این حکم به حرمت یا دست‌کم کراهت تغییر یافته است. به همین دلیل است که درباره روزه این روز اختلاف حکم بسیار است و این اختلاف نه‌تنها میان امامیه و اهل سنت است، بلکه در بین خود فقهای امامیه و روایات موجود در کتب حدیثی ایشان نیز این اختلاف نظر دیده می‌شود. اما آنچه در اینجا مهم به نظر می‌رسد، فارغ از اثبات حکم روزه این روز، تأیید قول علی بن ابی‌طالب از طرف عایشه و اذعان به برتری وی در میان صحابی به قوت رأی و نظر ایشان در جهت شناخت سنت نبوی به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان استنباط و اجتهادات فقهی است و این تأییدات مکرر گواه بر اعلیت و مرجعیت علمی ایشان است. خصوصاً که غیر از ایشان، دیده نشده است عایشه شخص دیگری را این‌قدر تأیید کند، حال آنکه اگر اهل سنت بر همان ادعایشان درباره فضیلت و جایگاه علمی عایشه پای‌بند بودند جا داشت در تمام ابعاد و مسائل به اقوال و نظرات وی عمل می‌کردند.

۲. بررسی برخی روایات و آرای فقهی مشترک در باب معاملات (به معنای اعم)

با توجه به اینکه عایشه صرفاً در مقام راوی گفتار پیامبر (ص) نبوده، بلکه گاه پس از ایشان، به عنوان مجتهد و در موضع اجتهاد، آرا و اقوال فقهی خویش را بیان می‌کرد

و محل مراجعه بود، در ادامه، برخی از فتاویٰ مشترک وی با مذهب امامیه را بررسی می‌کنیم.

۲. ۱. عده طلاق زنان حامله

طبق آنچه از عایشه نقل شده، عده طلاق در زنان باردار تا وضع حمل ایشان است و پس از وضع حمل به دلیل انقضای زمان عده، می‌توانند ازدواج کنند (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲۲۷/۲). لذا در خصوص عده زن حامله مطلقه میان مذاهب فقهی اتفاق نظر وجود دارد. تمامی این مذاهب عده زن حامله مطلقه را تا زمان وضع حمل وی می‌دانند، هرچند این زمان فقط چند لحظه باشد. چنان‌که در فقه حنفیه، عده طلاق زنان باردار تا وضع حمل ایشان است، حتی اگر فقط یک روز پس از طلاق باشد. زیرا وضع حمل، قوی‌ترین دلیل بر مقصود مد نظر از عده است که همان علم به برائت رحم است (سرخسی، ۱۴۱۴: ۱۵/۶). فقهای مالکی و شافعی نیز معتقدند زنان باردار، طبق آیه «و زنان باردار مدت زمان عده ایشان تا وضع حملشان می‌باشد» (طلاق: ۴) فقط با وضع حمل از عده خارج می‌شوند. فرقی هم ندارد که سبب عده، طلاق یا فوت و مرگ همسر باشد (کشناوی، بی‌تا: ۱۸۲/۲؛ ماوردی، ۱۴۱۹: ۲۳۷/۱۱). در فقه حنبلی نیز این حکم، به عنوان یکی از احکام مشترک میان زنان آزاد و کنیز مطرح شده و معتقدند زن آزاد یا کنیز در صورت طلاق یا فوت همسر، با وضع حمل از عده خارج می‌شود (خرقی، ۱۴۱۳: ۱۱۸/۱).

آنچه در کلام فقهای مذاهب اهل سنت دیده می‌شود، عباراتی شبیه به یک مضمون است که بر اتفاقی بودن این مسئله میان مذاهب اهل سنت دلالت دارد، که معمولاً ایشان علت اشتراط انقضای زمان عده تا وضع حمل را استظهار برائت رحم از حمل می‌دانند و در اثبات کلام خویش به آیه قرآن و روایت عایشه استناد می‌کنند. امامیه نیز معتقدند عده زنان باردار در زمان وضع حملشان پایان می‌پذیرد، ولو اینکه چند لحظه بعد از طلاق، وضع حمل کنند؛ فرقی هم نمی‌کند که زایمان به صورت طبیعی باشد یا جنین سقط شود (صدوق، ۱۳۶۳: ۱۶۷/۲؛ نعمان بن عبدالسلام، ۱۴۱۳: ۵۲۷؛ نجفی، بی‌تا: ۱۳۵/۳۲).

بنابراین، در این مسئله، رأی عایشه همسو با مبنا و نظر امامیه است که یکی از اشتراکات امامیه و اهل سنت را به وجود آورده است.

۲.۲. «قرء» به معنای «طهر»

یکی از اقسام عدّه مربوط به زنانی است که هنوز به یائسگی نرسیده‌اند و خون حیض می‌بینند. در قرآن کریم از مدت زمان عدّه این زنان با عنوان «ثلاثة قروء» (بقره: ۲۲۸) نام برده شده است. حال به دلیل اختلاف معنایی که از واژه «قرء» برای فقها حاصل شده، اختلاف در ماهیت عدّه این اشخاص را پدید آورده است. طبق نقل عایشه، وقتی زن طلاق داده شود پس از ورود به سومین حیض (پس از طلاق) دیگر امکان رجوع به وی وجود ندارد. زیرا عدّه پایان یافته است (بیهقی، ۱۴۲۴: ۷، ح ۶۸۲). حال، چون طلاق در طهر واقع می‌شود و مدت عدّه زنان مطلقه‌ای که در سن حائض شدن هستند نیز سه قرء است لذا مقصود از «قرء»، طبق قول عایشه، همان «طهر» است. در معنای عبارت «فقد برئت منه» که در نقل عایشه آمده، گفته‌اند: «یعنی پس از وقوع سومین حیض، دیگر زن و شوهر از یکدیگر ارث نمی‌برند، و رجوع مرد به زن ممکن نیست و این یعنی اتمام عدّه و شروع جدایی زن و شوهر» (حنفی، ۱۴۲۳: ۱۲۷۱). در جایی دیگر با عبارت «إِنَّمَا الْأُفْرَاءُ، الْأَطْهَارُ» صراحتاً نظر خویش را در معنای «قرء» بیان کرده‌اند (مالک بن انس، ۱۴۲۵: ۸۳۰/۴).

پس از بیان نظر عایشه در این باره، که موافق با مذهب امامیه است، ضروری است در ادامه اقوال مذاهب فقهی اهل سنت را نیز بیان کنیم. «قرء» یکی از کلمات اضدادی است که بر دو معنای متضاد، «طهر» و «حیض» دلالت می‌کند. لذا در تفسیر عبارت «ثلاثة قروء» میان فقهای مذاهب اسلامی اختلاف به وجود آمده و آنان به دو دسته تقسیم شده‌اند؛ دسته‌ای که «قرء» را به معنای «حیض» دانسته‌اند، همچون احناف و حنابله؛ و دسته دوم آنان که «قرء» را به معنای «طهر» می‌دانند که نظر عایشه و امامیه به همراه برخی از مذاهب اهل سنت در این باره همسو است.

در اثبات نظر دلالت «قرء» بر «حیض» گفته‌اند خداوند حکم مدت عدّه زنانی را که در سن یائسگی هستند سه ماه قرار داده و این سه ماه بدل از همان سه «قرء» ای است

که درباره زنان در سن حیض گفته است، و چون بدل و مبدل منه می‌توانند جانشین یکدیگر شوند، پس سه «قرء» باید معادل همان سه ماه باشد. حال اگر «قرء» را به معنای «طهر» بگیریم با توجه به آنکه طلاق در طهر واقع می‌شود دیگر مدت عدّه سه ماه نیست، بلکه دو ماه و اندی می‌شود و این سبب تعارض خواهد شد، در حالی که اگر «قرء» را به معنای «حیض» بگیریم دقیقاً معادل سه ماه خواهد شد، مانند «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (مائدة: ۶) که در اینجا تیمم بدل از آب است که هر جا آب نبود از تیمم استفاده می‌شود (کاسانی، ۱۴۱۷: ۲۸۳/۳). همچنین، از قول پیامبر اکرم (ص) که فرمودند: «طَلَّاقُ الْأَمَةِ تَطْلِيفَتَانِ، وَ عِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ» (ترمذی، ۱۴۱۹: ۳۱۷/۳) استنباط می‌شود که تفاوتی میان زن آزاده و کنیز در ماهیت عدّه نیست. زیرا تنها اثر بندگی در تنقیص عدّه است نه در تغییر اصل ماهیت عدّه. پس روایت مذکور دلالت می‌کند بر اینکه منظور از «قرء» همان «حیض» است.

در نهایت اینکه، اگر منظور از عدّه همان حیض باشد، معنایی معقول خواهد بود. زیرا عدّه برای علم پیدا کردن به عدم حمل واجب شده است و علم به عدم حمل با حیض حاصل می‌شود نه با طهر. پس منظور از «قرء» همان حیض است (کاسانی، ۱۴۱۷: ۲۸۳/۳). حنبله نیز همین عقیده را دارند. در کتب فقهی‌شان آمده است که احمد بن حنبل ابتدا معتقد بود «اقرء» به معنای «اطهار» است اما بعداً به سبب قول پیامبر (ص) که فرمودند: «الْمُسْتَحَاضَةُ تَدْعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا؛ زن مستحاضه در زمان حیضش، نماز را ترک می‌کند» (ابن ماجه، ۱۴۱۸: ۴۹۵/۱) و همچنین آنجا که به فاطمه دختر ابی جیش فرمودند: «فَإِذَا أَتَاكَ قُرْؤُكَ فَلَا تُصَلِّي، فَإِذَا مَرَّ الْقُرْءُ فَتَطَهَّرِي ثُمَّ صَلِّي مَا بَيْنَ الْقُرْءِ إِلَى الْقُرْءِ؛ وقتی زمان حیضت فرا رسید نماز را ترک کن، پس وقتی زمان حیض به پایان رسید، غسل کن. بنابراین، بین دو حیض (ایام پاکی) نماز بخوان» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۳۵۰/۴۵) از نظر خود بازگشته و تصریح کردند که «اقرء» به معنای «حیض» است (مقدسی، ۱۴۲۶: ۴۹۹).

حال آنکه طبق نظر مالکیه، شافعیه و امامیه، «قرء» به معنای «طهر» است. مالکیه با ادعای اجماع فقهای مذهبش و مذهب اهل حجاز، «قرء» را به معنای «طهر» می‌داند (غریانی، ۱۴۲۳: ۹۷/۳) و در این باره به نظر و رأی عایشه، ابن عباس و غیره که همگی

خود از اهل لغت هستند، اشاره کرده‌اند که همگی آنان روایت کرده‌اند که «قرء» به معنای «طهر» است. همچنین نقل شده است وقتی حفصه، دختر برادر عایشه، از منذر طلاق گرفت و داخل در حیض سوم شد، ابن عمر گفت: «وقتی مرد، همسرش را طلاق دهد به محض رؤیت سومین خون حیض، زن و شوهر از یکدیگر جدا می‌شوند» (مالک بن انس، ۱۴۲۵: ۸۳۲/۴).

شافعی «قرء» را به معنای «طهر» می‌داند و در اثبات نظرش می‌گوید با توجه به روایت نبوی که فرموده، زنان خود را زمانی طلاق دهید که مقدم بر زمان عدّه‌اش باشد، یعنی اینکه به محض وقوع طلاق، عدّه آغاز شود و همچنین تصریح ایشان به اینکه طلاق در طهر واقع می‌شود نه حیض، پس طهر زمان شروع عدّه خواهد بود و «قرء» به معنای «طهر» است (شافعی، ۱۴۱۰: ۱۹۷/۲). همچنین، در اثبات نظر خویش مبنی بر دلالت «قرء» بر معنای «طهر» به کلام عایشه «الْأَقْرَاءُ الْأَطْهَارُ» استناد می‌کند (همان: ۲۷۹/۷).

امامیه نیز مقدار عدّه زن مدخوله‌ای را که حیض می‌شود سه قرء دانسته‌اند؛ یعنی سه طهر و در طهر اول همین مقدار که طهر نامیده شود کفایت می‌کند. از این‌رو اگر زن در طهری طلاق داده شود که مدت کوتاهی از آن باقی مانده است سپس دو طهر دیگر به طور کامل بگذرد به مجرد رؤیت خون سوم، از عدّه خارج می‌شود (طوسی، ۱۴۰۷: ۵۶/۵). در منابع امامیه آمده است وقتی زن خون سومین حیض (پس از طلاق) را ببیند زمان عدّه‌اش به پایان می‌رسد و دیگر مرد حق رجوع به زن را ندارد، و قرء همان پاکی میان دو حیض است و زن اجازه ندارد ازدواج مجدد کند، مگر پس از آنکه از سومین حیض خارج شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۹/۱۱).

در اینجا در مقام تبیین درستی یا نادرستی هیچ یک از اقوال و نظریات گفته‌شده نیستیم. فارغ از اثبات صحت و درستی یا نقض و رد هر یک از این اقوال، آنچه در اینجا اهمیت دارد، اشتراک نظر در دلالت لفظ «قرء» بر «طهر» میان نظر اجتهادی عایشه و امامیه است، که احناف و حنابله با آن مخالفت کرده‌اند. حال آنکه در بسیاری از مسائل ایشان قول و نظر عایشه را مبنای اجتهاد خویش قرار داده‌اند، اما در مسائل مذکور از نظر عایشه عدول کرده‌اند.

۲.۳. محرمیت رضاعی

محرمیت رضاعی، نوعی خویشاوندی است که به واسطه شیرخوردن کودک از زن شیردهنده ایجاد می‌شود. به دلیل اهمیت این مسئله و وجود آیاتی در قرآن کریم راجع به آن، همواره یکی از مباحث مطرح در بیان احکام محرمات نکاح، موضوع رضاعت است. از تتبع در منابع فقهی امامیه و اهل سنت به دست می‌آید که همه مذاهب در اصل حکم رضاع با یکدیگر اتفاق نظر دارند، هرچند اختلافاتی از آنها در موضوع و برخی شرایط رضاعت دیده می‌شود. بنابراین، یکی از اقسام محرمیت‌هایی که در اسلام وارد شده، محرمیت به واسطه رضاع و شیرخوارگی است که طبق نقل عایشه از پیامبر (ص)، محرمیت آن شبیه به محرمیت نسبی است (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۴۳۴/۴۰). قول پیامبر اکرم (ص) که فرمودند: «یحرم من الرضاع ما یحرم من الولادة» به نقل از عایشه در اکثر کتب حدیثی اهل سنت وارد شده و فقهای ایشان برای حرمت رضاع به آن استناد کرده‌اند (دارمی، ۱۴۲۱: ۵۳۷/۱؛ بخاری، ۱۴۰۰: ۱۷۰/۳، ح ۲۶۴۶؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۱۰۶۸/۲). همچنین، این روایت از طریقی دیگر با اندکی اختلاف در الفاظ در منابع امامیه هم وارد شده است (طوسی، ۱۳۶۵: ۲۴۳/۸؛ حر عاملی، بی‌تا: ۲۸۰/۱). این نیز یکی دیگر از مسائلی است که به سبب تشابه روایت عایشه با امامیه و تمسک مذاهب اهل سنت به نظر ایشان، سبب ایجاد اتفاق نظر میان مذاهب فقهی پنج‌گانه در مسئله محرمیت رضاعی شده است. البته این اشتراک فقط در اصل موضوع بوده و در شرایط و ویژگی‌هایش اختلاف بسیار است که مختصراً بیان خواهد شد.

هر چهار مذهب فقهی اهل سنت (حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی) معتقدند شیر به هر طریقی به دهان طفل رسیده باشد، در حرمت کفایت می‌کند، اما امامیه معتقدند طفل فقط باید مستقیماً شیر خورده باشد نه از راه‌های دیگر، مثل اینکه در دهان طفل بریزند. شافعی و حنبله معتقدند حداقل طفل باید ۵ بار شیر خورده باشد، اما حنفیه و مالکیه معتقدند به مجرد اینکه شیرخوردن صدق کند، حرمت ثابت می‌شود، مقدارش هر چه باشد فرقی ندارد. حتی اگر یک قطره هم باشد حرمت ثابت است. اما امامیه معتقدند طفل باید یک شبانه‌روز کامل یا ۱۵ مرتبه، آن هم فقط از یک زن، شیر بخورد و در این میان زن دیگری به کودک شیر ندهد و طعامی غیر از شیر نخورد.

شافعی، امامیه و حنابله معتقدند زمان معتبر در صدق حکم رضاع تا وقتی است که طفل دوساله شود. یعنی اگر بعد از اینکه دوساله شد شیر بخورد اعتباری ندارد و حکم محرمیت بر آن بار نمی‌شود. مالکیه معتقدند دو سال و دو ماه معتبر است. ولی حنفیه می‌گویند تا دو سال و نیم بچه اگر شیر بخورد احکام رضاعت بر او بار می‌شود، ولی اگر بعد از دو و نیم سالگی شیر زنی را بخورد هیچ اثری ندارد (جزری، ۱۴۱۹: ۳۲۴/۴). وقتی شرایط معتبر (از دیدگاه هر مذهب) کامل شود آنگاه مرضعه، مادر کودک شیرخوار محسوب می‌شود و شوهرش (صاحب شیر) پدر، و برادران آن دو، عموها و دایی‌ها و فرزندان آن دو، برادران و خواهران و پدران آن دو، اجداد آن کودک خواهند شد.

نتیجه

عایشه نزد اهل سنت دارای جایگاه علمی و فقهی والایی بوده و از نظر ایشان، یکی از کسانی است که در مقام مرجعیت دینی پس از پیامبر (ص) روایات نبوی و فتاوی فقهی بیان می‌کرد. آنها در توصیف جایگاه عایشه و مقام علمی وی از اوصافی همچون «اعلم» و «افقه» استفاده می‌کنند که همگی بر مطلب مذکور دلالت دارد. نکته اصلی در این نوشتار بررسی میزان بهره‌وری مذاهب اهل سنت از روایات و فتاوی عایشه در موضوعاتی بود که همسو با نظر و مذهب امامیه است. با بررسی این دسته از آرا و فتاوی فقهی عایشه، و سنجش آن با مذهب امامیه، می‌توان به دو نکته دست یافت. نخست آنکه، توصیف اهل سنت از مقام و جایگاه فقهی عایشه در مقام سخن با مقام عمل متفاوت است. زیرا ایشان در حوزه حرف و سخن چنان از اوصاف و ویژگی‌های ممتاز عایشه سخن گفته و چنان جایگاه علمی‌ای برای ایشان به تصویر می‌کشند که گویی تخلف از کلام وی امکان‌ناپذیر است، در حالی که در مقام عمل گاه به‌راحتی از کلام عایشه عدول کرده و راه خویش را پی گرفته‌اند. دوم اینکه، با بررسی اقوال و آرای عایشه و سنجش آن با مذهب امامیه به نمونه‌هایی دست می‌یابیم که قول و رأی عایشه همسو با مذهب امامیه یا ارجاع به آن است، مانند مسئله «مسح بر خفّین» که همگان را به نظر امام علی (ع) ارجاع می‌دهد. در این قبیل مسائل نیز رفتار دوگانه‌ای از

مذاهب اهل سنت دیده می‌شود که با تحلیل آن به این نتیجه دست می‌یابیم که ایشان در قبول و پذیرش این مسائل دو رویکرد داشته‌اند. در برخی از مسائل که صرفاً مشابهت نظری وجود داشته، مانند مسئله «وجوب طهارت از حدث اکبر در طواف واجب» یا «محرمیت رضاعی» قول و رأی ایشان را مبنا قرار داده و به آن استناد کرده‌اند که سبب به وجود آمدن اشتراکات فقهی میان امامیه و اهل سنت شده است. گاهی هم به قول و رأی خویش عمل کرده‌اند، مانند مسئله «قرء» که در آن احناف و حنابله رأی مغایر با عایشه را انتخاب کرده‌اند. اما در آنجا که صرفاً همسویی و موافقت نظری نبوده بلکه به نوعی اقرار و اعتراف به اعلمیت و مرجعیت مذهب امامیه و کلام امام علی (ع) است، مانند «مسح بر خفّین» به راحتی از کلام عایشه چشم پوشیده و راه و رسم خویش را پی گرفته‌اند. البته در ارجاع عایشه به امام علی (ع) نمونه‌های دیگری همچون «و عن صفیة بنت الحارث: ان عائشة سئلت: فی کم تصلى المرأة؟ قالت: یا مکحول! انت علیاً ثم ارجع الیّ، فسال مکحول علیاً فقال: فی درع و خمار و رجع الیها فاخبرها، فقالت عائشة: صدق» (ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹: ۳۶/۲) نیز به چشم می‌خورد که همه اینها می‌تواند یادآور این مسئله باشد که فارغ از مسائل سیاسی و اجتماعی، حضرت علی (ع) از چنان جایگاه علمی والایی در میان صحابه برخوردار بوده‌اند که شخصی همچون عایشه، که بنا به نقل خود علمای اهل سنت محل رجوع برخی از صحابیان کبار بوده، گاه افراد را به حضرت علی (ع) ارجاع می‌داد و ایشان را «اعلم» معرفی می‌کرد. بنابراین، با وجود این شواهد تاریخی و روایی مبنی بر جایگاه علمی حضرت و نوع رابطه علمی ایشان با دیگر صحابیان، به گونه‌ای که گاه خود عایشه نیز در فصل الخطاب برخی اشکالات فقهی و رفع اختلافات به حضرت ارجاع داده و نقل ایشان را می‌پذیرفته، ضروری است این روش و منهج محل توجه علما و فقها نیز قرار گیرد و ایشان با تمسک به این شیوه، راه رسیدن به وحدت حداکثری را ایجاد کنند.

بررسی و تحلیل میزان بهره‌بری فقه اهل سنت از فتاوا ... / ۱۹۵

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی شیبہ، ابو بکر (۱۴۰۹). *المصنف فی الأحادیث والآثار*، ریاض: مكتبة الرشد، الطبعة الاولى.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۳). *من لا یحضره الفقیه*، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ دوم.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۸). *التهذیب فی الأصول والفروع*، قم: مؤسسة الإمام الهادی (ع)، الطبعة الاولى.
- ابن تیمیہ، تقی الدین (۱۴۰۹). *شرح العمدة*، ریاض: مكتبة الحرمين، الطبعة الاولى.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى.
- ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۱۸). *سنن*، بیروت: دار الجیل، الطبعة الاولى.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.
- ابن هشام، ابی محمد (بی تا). *مغنی اللیب*، بی جا: منشورات مكتبة الصادق للمطبوعات.
- اطفیش، محمد بن یوسف (۱۳۹۲). *النیل والشفاء العلیل*، جدہ: مكتبة الارشاد، الطبعة الاولى.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۰). *الجامع الصحيح المسند من حدیث رسول الله و سننه و ایامه*، قاهره: المكتبة السلفية، الطبعة الاولى.
- بیہقی، احمد بن الحسین (۱۴۲۴). *السنن الكبرى*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الثالثة.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹). *الجامع الصحيح و هو سنن الترمذی*، مصر: دار الحدیث، الطبعة الاولى.
- ثعلبی بغدادی، عبد الوهاب (بی تا). *المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالک بن أنس»*، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، الطبعة الاولى.
- جابر بن زید (۱۴۲۷). *موسوعة آثار الامام جابر بن زید الفقهیة*، عمان: مكتبة مسقط، الطبعة الاولى.
- جزری، عبد الرحمن (۱۴۱۹). *الفقه على المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت*، بیروت: دار الثقلمین، الطبعة الاولى.
- جوهری، ابو نصر (۱۴۰۷). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعة الرابعة.
- حاکم نیشابوری، ابو عبد الله (۱۴۱۱). *المستدرک على الصحیحین*، بی جا: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

حرّ عاملی، محمد بن حسن (بی تا). وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الخامسة.

حلی، شیخ نجم الدین (١٤٠٨). شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم: اسماعیلیان، چاپ اول.
حنفی، عبد المنعم (١٤٢٣). موسوعة ام المؤمنین عائشة بنت ابی بکر، قاهره: مكتبة مدبولی، الطبعة الاولى.
خرقی، ابو القاسم عمر بن حسین (١٤١٣). متن الخرقی علی مذهب ابی عبد الله أحمد بن حنبل الشیبانی، بی جا: دار الصحابة للتراث، الطبعة الاولى.

خلوتی، عبد الرحمن (١٤١٧). بداية العابد و كفاية الزاهد فی الفقه علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل، بیروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الاولى.

خوئی، سید ابوالقاسم (بی تا). المعتمد فی شرح المناسک، قم: لطیفی، الطبعة الاولى.
دارمی، عبد الله بن عبد الرحمن (١٤٢١). مسند دارمی، عربستان: دار المغنی، الطبعة الاولى.

دینوری، ابن قتیبہ (بی تا). تأویل مشکل القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة.

سرخسی، محمد بن احمد (١٤١٤). المبسوط فی الفقه الحنفی، بیروت: دار المعرفة، الطبعة الاولى.
السقاف (١٤٣٣). عائشة ام المؤمنین: موسوعة علمية عن: حياتها و فضلها و مكانتها العلمية و علاقتها بالبيت و ردّ الشبهات حولها، سعودیه: مؤسسة الدرر السنية للنشر، الطبعة الاولى.

سیوطی، جلال الدین (١٤٠٤). الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول.

شافعی، محمد بن ادريس (١٤١٠). الام، بیروت: دار المعرفة، الطبعة الاولى.

شیبانی، ابو عبد الله محمد بن الحسن (بی تا). الأصل المعروف بالمبسوط، کراتشی: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، الطبعة الاولى.

شیبانی، محمد بن حسن (١٤٠٣). الحجّة علی أهل المدينة، بیروت: عالم الکتب، الطبعة الثالثة.

شیرازی شافعی، ابی اسحاق (بی تا). طبقات الفقهاء، بیروت: دار الرائد العربی، الطبعة الاولى.

صالحی حنبلی، علاء الدین أبو الحسن (بی تا). الإنصاف فی معرفة الرائج من الخلاف، بی جا: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثانية.

صاغی، جمعة بن علی (١٤٠٦). جامع الجواهر، عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، الطبعة الاولى.

طبرسی، فضل بن حسن (١٤١٥). مجمع البیان، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الأولى.

طوسی، محمد بن حسن (١٣٦٣). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.

بررسی و تحلیل میزان بهره‌بری فقه اهل سنت از فتاوا ... / ۱۹۷

- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۸). *المبسوط فی فقه الامامیة*، تهران: المکتب المرتضویة، چاپ دوم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). *الخلاف*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
- عمرانی، ابی الحسین یحیی بن ابی الخیر (۱۴۲۸). *البيان فی مذهب الامام الشافعی*، بیروت: دار المنهاج، الطبعة الاولى.
- غرناطی، ابو القاسم (بی تا). *القوانين الفقهية*، بیروت: دار الصادر، الطبعة الاولى.
- غریانی، صادق عبد الرحمن (۱۴۲۳). *مدونة الفقه المالکی و ادلته*، بیروت: مؤسسة الريان، الطبعة الاولى.
- قرطبی، ابو عمر یوسف بن عبد الله (۱۴۰۰). *الكافی فی فقه أهل المدينة*، ریاض: مکتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثانية.
- قشیری، مسلم بن حجاج (۱۳۷۴). *صحیح مسلم*، بی جا: عیسی البابی الحلبي و شركاء، الطبعة الاولى.
- کاسانی، علاء الدین ابی بکر بن مسعود (۱۴۱۷). *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.
- کشناوی، ابو بکر بن حسن (بی تا). *أسهل المدارک: شرح إرشاد السالک فی مذهب إمام الأئمة مالک*، بیروت: دار الفکر، الطبعة الثانية.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الكافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیة، الطبعة الرابعة.
- مالک بن انس (۱۴۲۵). *الموطأ*، محقق: محمد مصطفی اعظمی، امارات: مؤسسة زاید بن سلطان آل نهیان للأعمال الخيرية والإنسانية، الطبعة الاولى.
- ماوردی، ابو الحسن علی بن محمد (۱۴۱۹). *الحاوی الکبیر فی فقه مذهب الإمام الشافعی و هو شرح مختصر المنزی*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- محمد اسماعیل، شعبان (بی تا). *رسم المصحف و ضبطه بین التوقیف والاصطلاحات الحديثة*، بی جا: دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۹۴). *خلاصه نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*، بی جا: رشید، چاپ اول.
- مقدسی، بهاء الدین عبد الرحمن بن ابراهیم (۱۴۲۶). *العدة شرح العمدة فی فقه امام السنة احمد بن حنبل شیبانی*، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الاولى.
- مقدسی، موفق الدین (۱۴۲۷). *الكافی فی الفقه علی مذهب الامام احمد بن حنبل شیبانی*، بیروت: مکتبة العصرية، الطبعة الاولى.

١٩٨ / مطالعات تطبیقی مذاهب فقهی، سال دوم، شماره سوم

نجفی، محمد حسن (بی تا). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.

نسائی، احمد بن علی (١٤١١). *السنن الکبری*، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، الطبعة الاولى.

نعمان بن عبد السلام، محمد بن محمد (١٤١٣). *المقنعة*، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول.

نوری، حسین (١٤٠٨). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: مؤسسة آل البيت، الطبعة الاولى.

نووی، ابو زکریا (بی تا). *المجموع شرح المہذب*، بی جا: دار الفکر، چاپ اول.

یمنی شافعی، ابو الحسین یحیی بن أبی الخیر (١٤٢١). *البيان فی مذهب الإمام الشافعی*، جده: دار المنہاج، الطبعة الاولى.