

## نقش ذهنیت‌های مکلف در تحقق عنوان بدعت در فقه امامیه

حسین کامکار زحمت‌کش

### چکیده

صدق عنوان «بدعت» درباره افعال مکلف، فی الجمله تابع ذهنیت‌های مکلف (مثل قصد یا باور او) است. برای تبیین نقش این ذهنیت‌ها در صدق بدعت، نظریات و ضوابط گوناگونی در فقه امامیه ابراز شده است که خالی از مناقشه نیستند. در این تحقیق با تفکیک «بدعت» از «ابتداع» با توجه به استعمالات این دو در احادیث امامیه نشان داده می‌شود که صدق «بدعت» مقید به قیود ذهنیتی نیست و بدون قصد یا باور خاص نیز امکان انتزاع بدعت از فعل مکلف وجود دارد. ضابط صدق بدعت، «انتزاع عرفی احداث در دین» است.

### کلیدواژگان

بدعت، ذهنیت، اعتقاد شرعیت، قصد اسناد، فقه امامیه، ضابط فقهی

### مقدمه

"بدعت" از جمله عناوین فقهی است که در فرهنگ اسلامی توجه شایانی به آن معطوف است. بدعت علاوه بر این‌که موضوع برخی احکام شرعی است، از محمولات فقهی نیز محسوب می‌شود. به همین جهت اولاً بحث درباره آن باب محدود فقهی ندارد و ثانیاً تغییر نگاه درباره آن می‌تواند خود را در تمام ابواب فقه نشان بدهد. لذا گاهی در قواعد فقهیه و اصول مورد بحث واقع می‌شود و گاهی هم در فروع فقهی و طردا للباب به آن پرداخته‌اند. بدعت از یک فرع فقهی ساده فراتر می‌رود، در عین این‌که احکام تکلیفی و فقهی متعددی حول آن وجود دارد؛ مثل حرمت ارتکاب، وجوب ائمانه، وجوب برخورد با بدعت‌گذاران، حرمت احترام به آن‌ها و غیره. با این همه، خواهیم دید که بدعت از کانون مباحثات فقهی فقهای امامیه دور مانده و بحث فقهی مستوفایی - آن صورت که حق مطلب را ادا کند - حول آن شکل نگرفته است.

بحث درباره مفهوم‌شناسی بدعت از جهاتی دیگر نیز مهم است. اولاً بدعت مسأله مبتلی به ماست، هم از این جهت که برای مقابله با تدین‌های بدعت‌آمیز موجود، لازم است به درستی عنوان را منقح کرده باشیم و هم برای احتراز از این‌که ناخواسته یا بی‌التفات خود گرفتار بدعت‌هایی گردیم. ثانیاً لسان شریعت در تقبیح بدعت و شدت مبعوضیت آن حاکی از اهتمام شارع به مسأله است. ثالثاً "سبک تدین" یکی از اجزاء محوری "سبک زندگی اسلامی" است و جایگاه فرائض و سنن در زندگی اسلامی جایگاه ویژه‌ای است. بسط تمدنی اسلام این پرسش را به دنبال خواهد داشت که سبک‌های جدید دین‌ورزی در فرهنگ‌ها و اقلیم‌های مختلف چه حکمی خواهند داشت و در چه چارچوبی تنوع تدین‌ها پذیرفتنی است؟ اهمیت این مسائل هنگامی بیشتر خواهد شد که قلمرو شریعت را به تمامی ساحات زندگی بشری تعمیم بدهیم. مجموعه این نکات، بحث از عنوان بدعت را به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر تبدیل می‌کنند.

در حیطه بدعت‌پژوهی، مسائل متعددی وجود دارد، از جمله پرسش‌هایی که در مقام اثبات بدعت‌ها رخ می‌دهد. پرسش اصلی مقاله حاضر درباره ضابطه‌های ثبوتی تحقق بدعت است. در کلمات فقهای امامیه، بعضاً به ضوابطی ذهنی برای تحقق بدعت تصریح شده است. آن‌چه در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، این است که ذهنیت‌های فاعل - مثل باورها یا قصدها یا انگیزه‌ها و احساسات - در بدعی شدن فعل او به چه نحوی تأثیرگذارند؟

#### پیشینه بحث

بسیاری از نوشته‌ها درباره حقیقت بدعت در شیعه، ناظر به برخی منازعات کلامی بین تشیع و تسنن نگاشته شده‌اند (برای نمونه نک: شرف الدین، ۱۴۲۶ و باقری، ۱۴۱۵ و رضوانی، ۱۳۹۰). این آثار، گذشته از این‌که بعضاً بحث‌های فقهی خوبی نیز در آن‌ها یافت می‌شود عمدتاً صبغه کلامی دارند نه صبغه فقهی و لذا نگاهشان یا به وقایع تاریخی دوره خلفا و یا به منابع مورد قبول طرف مخاصمه معطوف گشته است.

در متن فضای فقهی و اصولی بحث‌های دقیق‌تری درباره بدعت صورت گرفته است و نظریات متنوعی را شکل داده است. از نخستین متون فقه دوره فقه تفریعی - در آثار شیخ مفید (۴۱۳ ق) و سید مرتضی (۴۳۶ ق) - بحث درباره مصادیق و ضوابط بدعت را می‌توان یافت. با گذر زمان، اختلاف دیدگاه‌هایی در این میان به وجود آمده است. درباره ضابطه ذهنیتی بدعت نیز این اختلاف نگاه‌ها در متون فقهی انعکاس یافته است که پیشینه آن و خصوصاً تاریخچه پرسش اصلی این تحقیق در فقه امامی در بخش دوم مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

اما پیشینه پژوهشی معاصر پیرامون بدعت، حاکی از وجود مقاله‌ها، کتاب‌ها و پایان‌نامه‌هایی با موضوع بدعت است. این پژوهش‌ها گاهی به برخی بدعت‌های تاریخی پرداخته‌اند یا ریشه‌های شکل‌گیری و وظائف در قبال بدعت‌ها یا پیامدهای بدعت‌ها را بررسی کرده‌اند و در تعداد معدودی از آن‌ها مسأله اصلی این پژوهش نیز پرداخته شده است.

مقالاتی که مسأله پژوهش حاضر در آن‌ها لحاظ شده است، حاکی از این هستند که پرسش از ضابط ذهنیتی "بدعت" برای نویسندگان آن مقالات حائز اهمیت بوده است. از مهم‌ترین این مقالات باید به دو مقاله "بدعت در فقه اسلامی" و "بدعت و جنبش‌های احیای دین در اسلام" نوشته یعقوب‌علی برجی اشاره کرد (برجی، ۱۳۷۳ و ۱۳۸۱) که برخی پایان‌نامه‌ها نیز از آن تأثیر پذیرفته‌اند (جلالیان، ۱۳۸۸). از مقالات دیگر باید به "بدعت و بدعت‌گذاران نزد عالمان شیعی و سنی" نوشته محمدرضا ملانوری اشاره کرد (ملانوری، ۱۳۹۲). در نهایت، مقاله‌ای بی‌نام در شماره ۷۴ فصل‌نامه کلام اسلامی است که تحت عنوان "بدعت (۱)" منتشر شده است (بی‌نام، ۱۳۸۹).

مقالات مذکور، در عین این‌که به درستی متوجه اهمیت مسأله شده‌اند اما به نظر نگارنده اولاً ابعاد مسأله در آن‌ها منقح نشده و ثانیاً متضمن برخی اشکالات تحلیلی هستند و ثالثاً تتبعات کاملی در احصاء نظرات فقها در آن‌ها صورت نگرفته است و رابعاً توجهات فقه الحدیثی به تراث نقلی امامی در آن‌ها کافی نیست. در عین حال، حاوی نکات خوب و راه‌گشا برای نگارنده بوده‌اند و در این‌جا بر خود لازم می‌دانم که به نویسندگان آن‌ها ادای احترام بکنم. تحقیق حاضر سعی داشته که از خلاهای فوق مبرا باشد و هم در مقام توصیف نظرات و هم در مقام داوری به درستی به منابع فقهی و حدیثی شیعی مراجعه داشته باشد، در عین حال تتبعات مقاله نسبی هستند و جای کار بیش‌تر نیز هست.

ساختار مقاله به این صورت است: در بخش اول به تحریر محل نزاع اشاره و برخی مفروضات پژوهش حاضر ارائه می‌شود. در بخش دوم نظریات فقهای امامیه پیرامون مسأله صورت‌بندی شده است که مشتمل بر هفت نظریه است. در بخش سوم به تفکیک‌های معنایی بایسته و نقد نظرات مرجوح و اثبات نظریه راجح پرداخته شده است. نظریه برگزیده ابراز می‌دارد که ذهنیت‌های فاعل در تحقق عنوان "ابتداع" دخیل هستند اما شرط صدق "بدعت" نیستند.

## بخش یکم: تحریر محل نزاع

### ۱/۱. دخالت ذهنیت مرتکب در تحقق عنوان بدعت

از آثار متقدم فقه امامیه آشکار می‌شود که در ارتکاز بسیاری از فقیهان، حضور یک قید ذهنیتی در مرتکب بدعت ملاحظه شده است. برخی از آن با "اعتقاد شرعیت" یاد کرده‌اند و برخی از قیود دیگری مانند "قصد اسناد به دین" سخن گفته‌اند.

نکته‌ای که باعث در نظر گرفتن قید ذهنیتی درباره بدعت‌ها می‌گردد، مواردی است که صورت ظاهری دو فعل با هم یکسان است و به خاطر ذهنیت‌های متفاوت است که یکی بدعت تلقی می‌گردد و دیگری سنت، یا این‌که یکی بدعت تلقی می‌گردد و دیگری فعلی عرفی و خارج از مقسم سنت و بدعت. برای روشن شدن این نکته، نمونه‌هایی ارائه می‌گردد. به نظر می‌رسد توجه به نمونه‌هایی از این دست، منشأ شکل‌گیری ارتکاز وجود قید ذهنیتی است.

## تمایز بین حیطة دینی و حیطة عرفی

در سیره پیامبر ص و امامان ع، رفتارهایی از ایشان در حیطة دینی شناخته می‌شوند و رفتارهایی از ایشان نه من باب سنت یا فریضه بودن بلکه من باب زندگی عرفی و عادات در نظر گرفته می‌شوند. برای نمونه، هنگامی که از امام صادق ع درباره غسل هنگام رمی جمرات سؤال می‌شود امام ع فرموده‌اند: "ربما فعلت و أما من السنة فلا و لكن من الحر و العرق" (کلینی، ۱۴۰۷، ۴/۴۸۲) «چه بسا انجام دهم، البته نه این که سنت باشد بلکه به خاطر گرما و تعرق». در منابع سنی نیز چنین تصریحاتی یافت می‌شود. عبد الرزاق صنعانی (۲۲۱ ق) در مسندش از عائشه روایت می‌کند که رسول الله ص بعد از نماز فجر، به پهلو دراز می‌کشیدند، اما "لم یضطجع لسنة و لکنه کان یدأب لیله فیستریح" (صنعانی، ۱۳۹۰، ۳/۴۳) «پیامبر نه به خاطر سنت دراز می‌کشیدند بلکه بعد از تهجد شبانه، استراحت می‌کردند». یوسف قرضاوی با نقل این حدیث، مایز بین حیطة عرفی و دینی را قصد قربت می‌داند (قرضاوی، ۱۳۸۸، ۱۴). خواهیم دید که "قصد قربت" نمی‌تواند چنین نقشی ایفا کند.

## تمایز بین سنت و بدعت با قصد موجهه

ما فی الجملة می‌دانیم که گاهی قصدها می‌توانند سنت را به بدعت تبدیل کنند و بالعکس. نماز ضحی و نماز تحیت مسجد در صورت ظاهری تفاوتی با هم ندارند و این قصد عنوان است که هویت فعل را تحقق می‌بخشد. روایتی درباره نماز ضحی در دست است که ظهور در امکان برقرار کردن این تمایز با نیت و قصد دارد. (صدوق، ۱۴۱۳، ۱/۵۶۶). شاید این نکته باعث شده که برخی "قصد اسناد به دین" را ضابطه ذهنیتی صدق بدعت تلقی کرده‌اند.

## ۲/۱. تمایز شناسایی حکم از مفهوم‌شناسی

یکی از مسائلی که در حیطة بدعت‌پژوهی حائز اهمیت است، این مسئله است که آیا بدعت، انقسام حکمی می‌پذیرد و می‌توان از بدعت خوب و بد یا از بدعت مکروه و حرام سخن گفت یا خیر. این مسأله موضوع پژوهش حاضر نیست، بلکه ما در پی شناخت معنای بدعت و کشف ضابطه صدق آن هستیم. در عین حال، اشاره به بحث انقسام حکمی خالی از لطف نیست، خصوصاً برای ملاحظاتی که در انتهای مقاله آورده شده است.

اجمالاً باید گفت که نظر مشهور متأخرین امامیه، حرمت هر نوع بدعت در دین است (برای نمونه بنگرید به موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ۷۵/۴ و سبزواری، ۱۲۴۷، ۲/۳۱۴ و مجلسی، ۱۴۱۰، ۲/۲۶۴ و حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ۶/۳۹۸ و اردبیلی، ۱۴۰۳، ۲/۳۷۷). در عین حال، قول به بدعت مکروه در امامیه بی‌سابقه نیست و گاهی به آن تصریح شده (شهید اول، ۱۴۱۹، ۴/۱۴۴) و گاهی تلویحاً پذیرفته شده است (محقق حلی، ۱۴۰۷، ۲/۲۹۶ و ۱/۳۴۴). نویسنده مطابق روایت مستفیض "کل بدعة ضلالة" هر قسم بدعتی را مذموم می‌داند، اما آیا همواره این مذمومیت به درجه حرمت می‌رسد؟ تبیین پاسخ این پرسش مجال وسیع‌تر می‌طلبد و از موضوع این مقاله خارج است.

### ۳/۱. وجود حیطة عرفی

عمده بدعت پژوهان تصریح کرده‌اند که بدعت در حیطة دین معنادار است و نوآوری‌های عرفی، مصداق بدعت شمرده نمی‌شود. این نکته مبتنی بر فرض وجود حیطة عرفی متمایز از حیطة دینی در زندگی است. باید گفت که جریان‌های فکری در اسلام وجود دارند که تلقی گسترده‌ای از قلمرو دین دارند، به نحوی که حیطة صنعت‌ها و حرفه‌ها نیز با خصوصیاتشان خارج از حیطة دین قرار نمی‌گیرند، لذا نوآوری ولو در صنعت‌ها و حرفه‌ها نیز در این دیدگاه، بدعت تلقی می‌شوند. این نگاه در متأخران شیعی نیز قائلینی دارد (نصیری، ۱۳۸۰، ۱۹۴-۱۹۹). مطابق نظریه این گروه، پدیده تجدد و نوگرایی ولو در امور معاش، از مصادیق بدعت تلقی می‌گردند و اصولاً اسلام با امور نو و تازه موافق نیست. مهدی موعود (عج) نیز در هنگام ظهور، امری جدید آشکار نمی‌کند بلکه بدعت‌ها را کنار می‌زند و از نو اسلام نخستین را اجرا می‌نماید.

در تحقیق حاضر، متعرض داوری درباره نقد یا اثبات چنین قولی نمی‌شویم و عجالاً یک حیطة عرفی برای زندگی مفروض گرفته شده است. هرچند پرسش از وجود قیود ذهنیتی در عنوان بدعت حتی در نگرش مذکور نیز قابل پیگیری است.

### بخش دوم: نظریات درباره مسأله

مطابق جستجوها، هفت نظریه در باب نقش ذهنیت‌های فاعل در تحقق بدعت قابل احصا است. این نظریه‌ها عبارتند از:

الف- نظریاتی که قیود ذهنیتی خاصی برای تحقق بدعت ذکر کرده‌اند: ۱- اعتقاد شرعیت ۲- قصد اسناد ۳- قصد عبادت و قربت ۴- تدین

ب- نظریاتی که قیود ذهنیتی برای تحقق بدعت در نظر نگرفته‌اند: ۵- جعل برای دیگران ۶- انتزاع عرفی دلالت بر شرعیت ۷- انتزاع عرفی احداث در دین

### ۱/۲. نظریه اعتقاد شرعیت

نخستین اشاره‌های فقهی به "اعتقاد شرعیت" در کلمات شیخ طوسی (۴۶۰ ق) یافت می‌شود (طوسی، ۱۴۰۷، ۱۴۰/۱ و ۱۴۰۰، ۲۳)، اما تصریح‌های پررنگ در این باره به فقه‌های دوره میانی - مکتب حله و جبل عامل - باز می‌گردد.

به عنوان نماینده‌ای از حوزه فقهی حله می‌توان به آراء علامه حلی (۷۲۶ ق) اشاره کرد. در تحلیل غَسَل ثالث در وضو و بدعت بودن آن می‌نویسد: "و أما كون الثالثة بدعةً فلأنها غير مشروعة، فكان اعتقاد شرعيتها إدخالاً لما ليس من الدين فيه، و ذلك هو معنى البدعة" (علامه حلی، ۱۴۱۲، ۱۲۱/۲) «این که سومین شستن بدعت است به این دلیل است که این کار تشریح نشده، پس اعتقاد به شرعیت آن، وارد کردن چیزی در دین است که در آن نیست، و این معنای بدعت است».

در اندیشه فقهی شهید اول (۷۸۶ ق) نیز به عنوان نماینده حوزه فقهی جبل عامل این تصریحات بسیار بارز است و "اعتقاد شرعی" ضابط تحقق اثم تلقی می‌شود (شهید اول، ۱۴۱۹، ۲/۲۵۰ و ۱/۴۶۵ و ۲/۱۹۲ و ۳/۳۱۲). برای مثال ایشان تغییر هیئت مستحبات را - حتی تقدیم مضمضه بر استنشاق در مقدمات وضو را - اگر با اعتقاد شرعی باشد به خاطر اعتقاد شرعی اثم تلقی می‌کند (شهید اول، ۱۴۱۹، ۲/۱۹۱).

خواهیم دید ضابط "اعتقاد شرعی" مشکلاتی را به دنبال دارد، اما می‌توان تصویر اصلاح‌شده‌ای از اعتقاد شرعی ارائه داد که ارتکاز فقهی این عالمان را به درستی بازنمایی کند.

## ۲/۲. نظریه قصد اسناد

ضابط "قصد اسناد به دین" را یک جریان فقهی گسترده حمایت نمی‌کند. در عبارات تنی چند از متأخران اصحاب، مانند میرزای قمی (متوفای ۱۲۳۲ ق) و میرزا حبیب الله کاشانی (متوفای ۱۳۴۰ ق) به آن تصریح شده است (قمی، ۱۴۱۷، ۱/۲۷۷ و ۱۴۱۳، ۱/۱۳۹ و کاشانی، ۱۴۰۴، ۱۸). در عین حال در همین موارد نیز بحث استدلالی یا تحلیلی پیرامون آن وجود ندارد. البته می‌توان احتمال داد که چه ملاحظاتی موجب تلقی "قصدی" از بدعت شده است، همان‌گونه که در تحریر محل نزاع اشاره شد.

## ۳/۲. نظریه قصد قربت یا قصد عبادت

برخی بدعت‌پژوهان در اهل سنت به وجود قید "قصد قربت" در عنوان بدعت اشاره کرده‌اند. شاطبی (۷۹۰ ق) در تعریف بدعت چنین آورده است: "طریقه فی الدین مخترعه تضاهی الشرعیة یقصد بالسلوک علیها المبالغه فی التبعده لله سبحانه" (شاطبی، ۱۴۰۲، ۱/۳۷) «طریقه‌ای ساختگی در دین که شبیه شریعت است و با سلوک در آن، مبالغه در بندگی خداوند سبحان قصد شده است». بسیاری از عالمان اهل سنت قصد قربت را به مثابه مایزی برای بدعت از نوآوری‌های مطلوب پذیرفته‌اند (نک: قرضاوی، ۱۳۸۸، ۲۴).

در فقهای امامیه، کسی که صراحتاً قائل به چنین تقیدی باشد یافت نشد. از عبارات مرحوم کاشف الغطاء (۱۲۲۸ ق) چنین به دست می‌آید که بعضی فقها قائل به چنین تقیدی بوده‌اند و به قرینه تقابل "سنت" و "بدعت"، بدعت را مختص باب عبادات دانسته‌اند و عنوان "تشریح" را عام و شامل معاملات تلقی می‌کرده‌اند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ۱/۲۶۹). در برخی از مقالات معاصر، به علامه مجلسی (۱۱۱۰ ق) نسبت داده شده که ایشان "قصد عبادت یا قربت" را قید تحقق بدعت می‌دانسته است (برجی، ۱۳۷۳، ۳۲۷). این انتساب صحیح نیست. عبارات مجلسی نشان می‌دهد که عبادی دانستن یک فعل غیر عبادی، شرط کافی بدعت بودن است اما آن را شرط لازم ندانسته است، بلکه می‌توان گفت به لازم نبودن آن تصریح کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲/۲۶۴).

## ۴/۲. نظریه تدین

مطابق نظریه "تدین"، انسان به صورت آگاهانه یا ناخودآگاه، برخی از امور را به مثابه دین خویش اتخاذ می‌کند. باورها، عواطف و رفتارهای دینی از قرائن مختلف یا با کشف ارتکازات قابل شناسایی هستند. مطابق این نظریه، ضابط صدق بدعت، تدین با امری غیر دینی است. عبارت "تدین" هم در فرهنگ روایی ریشه دارد و هم برخی فقهای متقدم امامیه برای ضابط بدعت از آن استفاده کرده‌اند. مطابق تصریح ابو الصلاح حلبی (۴۴۷ ق) گناه هنگامی صورت می‌گیرد که "تدین بالزیاده" یا "بخلاف المشروع" صورت پذیرد (حلبی، ۱۴۰۳، ۱۳۲ و ۲۲۸).

خواهیم گفت که ضابط "تدین" ضابطی جامع‌تر از اعتقاد شرعیت است و به مثابه ضابط "ابتداع" قابل پذیرش است.

## ۵/۲. نظریه جعل برای دیگران

جستجوها نشان می‌دهد که از زمان آقا حسین خوانساری (۱۰۹۸ ق) یک رویکرد انتقادی نسبت به ضابط "اعتقاد شرعیت" آغاز شده است و سپس به واسطه آثار آقا جمال خوانساری (۱۱۲۵ ق) در معرض تفکر فقهی مولی احمد نراقی (۱۲۴۵ ق) قرار گرفته است (خوانساری، بی تا الف، ۲۶۹/۲ و خوانساری، بی تا ب، ۳۲ و نراقی، ۱۴۱۷، ۳۱۹). نراقی با پذیرش اشکالات، ضابط "جعل برای دیگران" را پیش‌نهاد کرده است.

انتقاد اصلی گفتمان فکری حاضر نسبت به قید "اعتقاد شرعیت" این است که: "گناهی بر باور پیدا کردن نیست". اگر کسی - اجتهادا یا تقلیدا - به شرعیت فعلی باور پیدا کند و مبتنی بر باورش رفتار کند مرتکب گناه نشده است. تنها موردی که باور را می‌توان گناه دانست باور داشتن به خلاف ضروریات دین است (خوانساری، بی تا الف، ۲۶۹/۲). البته آقا جمال خوانساری در این میان سعی بر این داشته که گناه بودن باور را با تقصیری که درباره مبادی کسب باور انجام شده است تصویر کند و بدین صورت از گفتمان مشهور مبتنی بر امکان حرمت "باور" دفاع کند. مطابق نظر او، "اخذ روش باطل" در استنباط احکام که غیر امامیه مرتکب آن شده‌اند موجب حرمت است. (خوانساری، بی تا ب، ۳۲).

مرحوم نراقی، دفاع آقا جمال از مشهور را مبتنی بر نکته‌ای معرفت‌شناسانه و نکته‌ای اصولی رد می‌کند:

۱. "باور" امری اختیاری نیست. داشتن اعتقادی بیش از مقتضای شواهد یا کمتر از آن، برای شناسنده امکان‌پذیر نیست.

البته ممکن است مقدمات باورمندی اختیاری باشد اما:

۲. در صورت کوتاهی در مقدمات اختیاری باور، حرمت آن به خود باور و فعلی که مبتنی بر آن باور باشد سرایت نمی‌کند.

بنابراین نه انجام فعل، نه فعل مقارن با باور خطا، نه نفس باور هیچ یک حرام نخواهند بود. پس حرمت بدعت چگونه تصویر می‌شود؟ پاسخ نراقی این است که حقیقت بدعت، دین‌سازی برای دیگران است زیرا شخص نمی‌تواند برای خودش باور دینی

نادرست ایجاد کند: "المناط فی الابتداع و التشريع و الإدخال فی الدین: وضع شیء شرعا للغير، و جعله من أحكام الشارع له لا لنفسه، لأنه غیر ممکن" (نراقی، ۱۴۱۷، ۳۲۵). نراقی سپس به بدعت گذاری خلفا اشاره می کند و می گوید خلفا معتقد به شرعیت بدعت های خود نبودند.

## ۶/۲. نظریه انتزاع عرفی دلالت بر شرعیت

مطابق نظریه برخی از علمای مکتب متأخر قم - از جمله مرحوم محقق داماد (۱۳۸۸ ق) - هر فعل یا قولی که دال بر دینی بودن شیء غیر دینی بکند بدعت است و این ربطی به قصد کردن یا قصد نکردن ندارد؛ بلکه ملاک، انتزاع عرفی دلالت بر شرعیت از آن فعل است (محقق داماد، ۱۴۱۶، ۱۵۶/۳).

این قید یادآور قید "تضاهی الشرعیة" در تعریف شاطبی است که در نظریه قصد قربت آورده شد. در کلمات برخی فقهای متأخر نیز عباراتی یافت می شود که مؤید وجود چنین ارتکازی در آنهاست. ایشان برای اجتناب از محذور بدعت در شهادت ثالثه، گفتن آن را به صورتی که انتزاع عرفی جزئیت از آن تشود مطلوب یا شرط مطلوبیت دانسته اند (قمی، ۱۴۱۳، ۱۲۲/۱ و بهجت، ۱۴۲۸، ۱۷۹/۲ و شبیری، ۱۴۳۰، ۲۰۱ و مکارم، ۱۴۲۴، ۱۵۳). از آن جا که قید شباهت شرعی به جهت دلالت دیگران بر شرعیت تلقی شده است، این نظریات را از یکدیگر تفکیک نکردیم.

از لوازم این نظریه - که خود مرحوم محقق داماد به آن تصریح کرده است - مقید شدن ارتکاب بدعت به "ارائه به دیگران" است، زیرا "دلالت" تنها در ارائه به دیگران معنا خواهد داشت (محقق داماد، ۱۴۱۶، ۱۵۷/۳).

## ۷/۲. نظریه برگزیده: انتزاع عرفی احداث در دین

مطابق این دیدگاه، بدعت عنوانی ذهنیتی و تابع قصد یا اعتقاد نیست، بلکه امری عینی است، همان گونه که "سنت" نیز امری عینی است و با باور مکلفان تعیین نمی گردد. ممکن است کسی از سر ناآگاهی و جاهلانیه مرتکب بدعت باشد، لذا باید بین عنوان "بدعت" و عنوان "ابتداع" تمایز قائل شد. بدعت، معنایی حاصل مصدري دارد و مطابق قواعد صرفی و استعمالات روایی به خود فعل مستقل از ذهنیت های مرتکبش اطلاق می شود.

نویسنده مقاله اعتقاد دارد که تلقی فقهای متقدم مکتب بغداد - که نخستین آثار فقه تفریعی در امامیه متعلق به آنهاست - چنین تلقی از بدعت داشته اند. شیخ مفید (۴۱۳ ق) و برخی شاگردانش که در فضای رقابتی بین المذاهبی بغداد می زیسته اند، در توصیفات خویش از بدعت بودن افعال قیودی ذهنیتی در نظر نمی گرفتند و همانند روایاتی که در بخش سوم خواهیم آورد، به نحو مطلق از ذهنیت های مرتکب بدعت سخن گفته اند (برای نمونه نک: مفید، ۱۴۱۳ الف، ۲۲ و ۲۳ و ۱۴۱۳ ب، ۲۷ و شریف مرتضی، ۱۴۱۵، ۳۱۴ و ۱۴۰۵، ۴۳/۴).



همچنین با ملاحظاتی که در بخش سوم خواهد آمد، این نظریه را می‌توان با ارتکاز موجود در بیشتر نظریات پیشین ملائم دانست، مشروط به این‌که هر یک از نکات موجود در آن نظریات را به درستی درک کنیم.

### بخش سوم: نقد و بررسی نظریات و اثبات نظریه برگزیده

اثبات نظریه "انتزاع عرفی احداث در دین" و نقد سایر نظریات مبتنی بر هشت نکته ارائه می‌شود. در انتها دو ملاحظه که مفید ذکر آورده شده است.

#### ۱/۳. تمایز "بدعت" و "ابتداع"

در این مسأله دو عنوان وجود دارد که تفکیک آن‌ها بسیار کلیدی است. "ابتداع" به معنای بدعت‌گذاری است و مبتدع کسی است که آگاهانه احداث در دین می‌کند و دین جدیدی وضع می‌کند. "بدعت" نسبت به ابتداع معنای حاصل مصدری دارد و بر نفس فعل مبتدع اطلاق می‌شود. استقصای کاربردهای روایی و همچنین قواعد صرفی نیز این نکته را تأیید می‌کنند، کما این‌که برخی از متقدمان اصحاب به آن تصریح کرده‌اند (صدوق، ۱۳۹۸، ۱۹۹).

تمایز این دو عنوان از جهت فقه الحدیثی حائز اهمیت است، زیرا احکامی که بر این دو عنوان بار می‌شوند متفاوتند. مطابق برخی از روایات، شخص مبتدع ملعون است و توبه او پذیرفته نمی‌شود (صدوق، ۱۴۰۳، ۲۶۵ و ۱۴۰۶، ۲۵۸ و ۱۴۱۳، ۵۷۲/۳ و کلینی، ۱۴۰۷، ۵۴/۱). یاری و نصرت بدعت‌گذار حرام است (حمیری، ۱۴۱۳، ۱۰۴). در روایات متعددی حرمت اکرام "صاحب بدعت" اظهار شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ۵۴/۱ و برقی، ۱۳۷۱، ۲۰۸/۱ و حمیری، ۱۴۱۳، ۱۷۶) که به نظر می‌رسد درباره بدعت‌گذار است. مطابق روایات، بدعت‌گذاری کم‌ترین حد "شُرک" دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۹۷/۲ و عیاشی، ۱۳۸۰، ۲۴۶/۱ و صدوق، ۱۴۱۳، ۵۷۲/۳ و برقی، ۱۳۷۱، ۲۰۷/۱) و در روایاتی دیگر "کافر" و عمل او "نصب" خوانده شده است (صدوق، ۱۴۰۳، ۳۹۳ و ۵۷۲/۳، ۱۴۱۳).

در نقطه مقابل، استعمالات روایی، حاکی از اطلاق بدعت به خود فعل بدعت‌گذاری شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ۴۵/۳ و ۱۴۴/۳ و ۴۲۱/۳ و ۴۵۳/۳ و طوسی، ۱۴۰۷، ۱۴۰/۱ و ۲۹۲/۱ و ۱۹/۳ و ۶۹/۳ و ۸۱/۱ و صدوق، ۱۴۱۳، ۱۳۷/۲ و برقی، ۱۳۷۱، ۳۱۸/۲). برای نمونه، از امام صادق ع روایت شده که: "صیام شهر رمضان فریضه یصام لرؤیته و یفطر لرؤیته و لا یصلی التطوع فی جماعه لأن ذلک بدعت و کل بدعت ضلاله و کل ضلاله فی النار" (صدوق، ۱۳۶۲، ۶۰۶/۲). «روزه ماه رمضان فریضه است، با رؤیت روزه گرفته می‌شود و با رؤیت افطار می‌شود و نماز تطوعی به جماعت خوانده نمی‌شود چراکه این بدعت است و هر بدعتی گمراهی است و هر گمراهی در آتش است». در این دست روایات، فعلی - مثل نماز تراویح - بدعت دانسته شده است. در تمامی موارد

استعمال مشاهده شده، بدعت ناظر به فعل است نه فرآیند بدعت‌گذاری. روایات دال بر تقابل سنت و بدعت نیز این نکته را تأیید می‌کند (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ۷۰/۱ و شریف رضی، ۱۴۱۴، ۲۳۴).

این تفاوت فقه الحدیثی، ثمراتی دارد؛ برای مثال این‌که حکم وجوب "اماته بدع" روی خود بدعت‌ها رفته و حتی اگر قومی ناآگاهانه مرتکب بدعتی باشند، ولو این‌که به دلیل ناآگاهی مرتکب اثم نیستند، اما میراندن بدعت آن‌ها باز هم لازم است. خواهیم دید که ضابط بدعت نیز با ضابط ابتداع متفاوت است. بدعت امری عینی است، اما ابتداع قیود ذهنی نیز دارد.

### ۲/۳. عینیت بدعت‌ها

با توجه به تمایز "بدعت" از "ابتداع" و توجه به استعمالات روایی، این نتیجه به دست می‌آید که بدعت بودن فعل متوقف بر ذهنیت خاصی در مکلف نیست. برای مثال حکم نماز تراویح - مطابق روایات - حرمت است. توجه به این نکته بایسته است که منشأ حرمت، بدعت تراویح است نه نهی خاص در مورد. این نکته از تعلیل‌های روایی حول تراویح قابل استفاده است. (صدوق، ۱۳۶۲، ۶۰۶/۲ و ۱۴۱۳، ۱۳۷/۲ و مغربی، ۱۳۸۵، ۲۱۳/۱). لذا حتی با توجیهی مثل عدم قصد اسناد یا فقدان اعتقاد شرعیت، نمی‌توان جواز اقامه تراویح را توجیه کرد.

گذشته از این، روایاتی هستند که با صراحت بیشتر، معنای بدعت را بیان کرده‌اند. مطابق چند نقل ارزشمند تاریخی، از امیر المؤمنین ع درباره معنای بدعت پرسش شده است. مطابق نقلی از منابع سنی، پرسش‌گر سؤال، ابن‌الکواء است. او در میانه خطبه امام ع در بصره چند روز پس از ورود امام ع به این شهر این پرسش را مطرح کرده است: "سأل ابن‌الکواء علیاً ع عن السنّة و البدعة و عن الجماعة و الفرقة، فقال: یا ابن‌الکواء حفظت المسئلة فافهم الجواب: السنّة و الله سنّة محمد ص و البدعة ما فارقتها و الجماعة و الله جماعة أهل الحق و إن قلوبا و الفرقة جماعة أهل الباطل، وإن كثروا" (متقی هندی، ۳۷۸/۱). «ابن‌الکواء از علی ع درباره سنت و بدعت و جماعت و فرقت پرسید، امام فرمودند: ابن‌الکواء! سؤال پرسیدی پس جواب را فهم کن: سنت به خدا قسم سنت محمد ص است و بدعت آن چیزی است که از آن جدا باشد، و جماعت به خدا قسم همراهی اهل حق است هرچند کم باشند و فرقت همراهی اهل باطل است هرچند زیاد باشند». در تحف العقول نیز مضمونی مشابه نقل شده است (حرانی، ۱۴۰۴، ۲۱۱). در نقل صدوق از اصل عاصم بن حمید کوفی، عبارت این‌چنین نقل شده است: "[...] فقال أمير المؤمنين ع السنّة ما سن رسول الله ص و البدعة ما أحدث من بعده" (صدوق، ۱۴۰۳، ۱۵۵). «سنت، آن چیزی است که پیامبر خدا ص سنت‌گذاری کرده است و بدعت آن چیزی است که بعد از او احداث شده است».

روایت دیگر که استقلال از ذهنیت مرتکب را تقویت می‌کند، صحیحه ابوهاشم جعفری از امام عسکری ع است: "كنت عند ابي محمد ع فقال اذا قام القائم يهدم المنار و المقاصير التي في المساجد فقلت في نفسي لای معنى هذا فأقبل علی فقال معنى هذا أنها محدثة مبتدعة، لم بينها نبی و لا حجة" (طوسی، ۱۴۱۱، ۲۰۶ و طبرسی، ۱۳۹۰، ۳۷۳). «نزد امام عسکری ع بودم، ایشان

گفتند: هنگامی که قیام کننده ما قیام کند، مناره‌ها و محراب‌های داخلی که درون مساجد است را خراب می‌کند. من پیش خودم گفتم: معنای این کار چیست؟ ایشان به من رو کردند و گفتند: معنایش این است که آن‌ها ساختگی و مبتدعانه هستند، هیچ نبی و حجتی آن را بنا نکرده است». مطابق این حدیث، ضابط مبتدعانه بودن، همین نکته "لم یبنها نبی و لا حجة" است که از ذهینت‌های مرتکب، استقلال دارد.

نکته دیگری که مؤید عینی بودن بدعت‌هاست، امکان شکل‌گیری بدعت‌های تعینی است. برخی بدعت‌ها - که آن‌ها را بدعت‌های تعینی می‌نامیم در برابر بدعت‌های تعینی - در مرور زمان و بر اثر غفلت‌ها یا کج‌فهمی‌ها در یک زیست‌بوم دینی ظهور می‌کنند و همواره نمی‌توان به دنبال یک واضع اولیه برای آن گشت. این بدعت‌ها حتی ممکن است از مؤمنین بروز پیدا کند (کلینی، ۱۴۰۷، ۱/۱۷۸). به عنوان مثالی از این‌گونه بدعت‌ها می‌توان به "صلاة الضحی" که نخستین بار در زمان رسول الله ص شکل گرفت اشاره نمود. مطابق تصریح برخی روایات، انصار هنگامی که پیش از ظهر از زمین‌های کشاورزی خود باز می‌گشتند به مسجد رسول الله ص می‌رفتند و نافله می‌خواندند، رسول الله ص پس از آگاه شدن از حال، آنان را نهی کردند (مغربی، ۱۳۸۵، ۱/۲۱۴ و صدوق، ۱۴۱۳، ۱/۵۶۶). رسیدن نهی‌هایی از رسول الله ص در خطبه ایشان نسبت به "صلاة الضحی" مؤید صدور چنین خطایی از برخی مسلمانان است (صدوق، ۱۴۱۳، ۲/۱۳۷ و طوسی، ۱۴۰۷، ۳/۶۹). روایت صدوق در من لا یحضره الفقیه تصریح به ارتکاب غافلانه دارد: "عن ابی جعفر قال سالت عن صلاة الضحی فقال اول من صلاها قومک إنهم كانوا من الغافلین فیصلونها و لم یصلها رسول الله ص" (صدوق، ۱۴۱۳، ۱/۵۶۶). «از امام باقر ع درباره صلاة الضحی پرسیدم، فرمودند: اولین کسی که آن نماز را خواند، قوم تو بودند، آنان از غافلین بودند، چنین نمازی را خواندند حال آن که رسول الله ص آن را نخوانده بود».

بحث "صلاة الضحی" گذشته از این‌که عینیت بدعت را نشان می‌دهد، نشان‌گر عدم امکان تبریر بدعت‌ها با عمومات دوردست - مثل اعدوا ربکم - است که فعلا از محل بحث خارج است.

### ۳/۳. تمایز قصد عنوان و قصد ورود

همان‌گونه که در تحریر محل نزاع گفته شد، قصدها فی الجملة می‌توانند سنت را به بدعت تبدیل کنند و بالعکس. توجه به این نکته این‌جا لازم است که گاهی از "قصد ورود" در برابر "قصد رجا" سخن گفته می‌شود و این‌ها رافع محذور بدعت دانسته می‌شوند، اما قصدهایی که ما آن‌ها را مبدل سنت به بدعت می‌دانیم هیچ یک از این‌ها نیست. این قصدها ممکن است موجب احتراز از "ابتداع" بشوند اما همان‌گونه که گذشت، بدعت بودن یا نبودن یک فعل امری عینی است و به این قصدها ارتباطی ندارد.

قصدی که مایز بین سنت و بدعت می‌شود، قصدهای موجهه عنوان است. باید توجه کرد که عنوان فعل، در حقیقت بخشی از فعل عینی خارجی است و ذهنیتی نیست. نماز قضای صبح و نماز ضحی صورت ظاهری یکسانی دارند اما با عنوان از یکدیگر

جدا می‌شوند. بنابراین دو عنوان داریم که قصد مکلف می‌تواند به یکی از آن‌ها تعلق بگیرد. لذا قصد جزئیت یک جمله در خلال جملات اذان، بدعت‌ساز است و با قصد عدم جزئیت، محذور بدعت رفع می‌شود (البته این در غیر فرضی است که از آن رفتار ولو بدون قصد جزئیت عرفاً احداث در دین انتزاع بشود). این همان چیزی است که از آن به عنوان "تشریح عملی" یاد کرده‌اند. در این باره به زودی سخن خواهیم گفت.

### ۴/۳. تمایز "باور فعال" و "باور منفعل"

پیش از این گفته شد که نگاه مشهور فقهای میانه این است که "اعتقاد شرعیت" موجب تحقق "اثم" برای مرتکب بدعت می‌شود. انتقادهای خوانساری و نراقی نیز مبتنی بر یکی از مسائل مهم معرفت‌شناسی صورت پذیرفت که "باور، اختیاری نیست". اما با تحلیل روان‌شناسانه، اشکال نگاه نراقی آشکار می‌شود.

نخست باید به این واقعیت توجه کنیم که رفتارهای دینی انسان‌ها صرفاً مبتنی بر باورهای آن‌ها شکل نمی‌گیرد، بلکه اراده‌ها، عواطف، انگیزه‌ها و عادت‌ها نیز در شکل‌گیری این رفتارها مؤثرند. این موارد همان‌گونه که بر رفتار دینی انسان تأثیرگذارند بر شکل‌گیری برخی باورهای دینی نیز مؤثرند. شواهد این واقعیت هم در منابع دینی قابل پی‌گیری است و هم با روش روان‌شناسی تجربی، بلکه مطلب آن قدر روشن است که می‌توان آن را وجدانی تلقی کرد. بسیاری از بیماری‌های روانی در دین - من جمله وسواس - مبتنی بر همین واقعیت شکل می‌گیرند و مراجعه به استفتائات حول وسواس، گویای واقعیت است (برای نمونه نک: خمینی، ۱۴۲۴، ۱/۱۴۶). در نقطه مقابل نیز، بسیاری از ارزش‌های متعالی دینی مبتنی بر همین واقعیت شکل می‌گیرند. این همان تفاوتی است که بین "علم" و "ایمان" در کلام برخی اندیشمندان مطرح شده است. ایمان، توأم با دل‌سپردگی فعالانه به یک باور است و دل‌سپردن، امری اختیاری است. ارائه شواهد اختیاری بودن فی‌الجمله شک‌ها و باورها در دین خود پژوهشی گسترده است و از عهده این مقاله خارج.

در عین حال، حیطة‌ای از باورهای انسانی تحت اختیار او نیستند و انسان نمی‌تواند به دلخواه باورهای خویش را تغییر بدهد. این حیطة، حیطة باورهای منفعل است که شکل‌گیری آن‌ها - همان‌گونه که نراقی تصریح کرده - تابع میزان اقتضای دلیل بر آن‌هاست. برای مثال اگر شخصی بداند که امری از سنت نیست، نمی‌تواند - یا بسیار دشوار است که - باور خویش را اختیاراً تغییر بدهد به این که آن امر از سنت است. لذا نکته‌ای که نراقی ابراز داشته قابل درک است. نکته‌ای که گره بحث را می‌گشاید، توجه به تفسیر عبارت "اعتقاد شرعیت" است.

اگر اعتقاد شرعیت را به معنای "باور به صدور شرعی" و "باور به ورود شرعی" و امثال این‌ها تفسیر کنیم، چنین اعتقاد شرعیتی بیش‌تر به باور منفعل نزدیک است و اختیاراً نمی‌توان آن را تغییر داد. اما تفسیر دیگری نیز از اعتقاد به شرعیت ممکن است. از جمله: "دل‌سپاری استحسانی" به یک فعل مخترع. کسی که هیئت جدید عبادی اختراع می‌کند و آن را نیکو می‌شمارد و - به

معنای حقیقی کلمه - آن را "استحسان" می‌کند و سپس با آن خداوند را عبادت می‌کند، باوری درباره صدور و شرعیت این فعل مخترع ندارد، اما در عین حال، فعلش را شایسته این می‌داند که خداوند با آن عبادت شود، یا به این امر خودساخته دل می‌سپارد و به تعبیر احادیث: "حتی صاروا عبدة أنفسهم من حیث لا یعلمون" (برقی، ۱۳۷۱، ۲۰۹/۱).

مراجعه به روایات باب بدعت، وجود عوامل این‌چنینی را درباره "بدعت‌گذار" یا "صاحب البدعة" تأیید می‌کند. مطابق حدیثی از پیامبر ص، بدعت‌گذار توفیق توبه نخواهد یافت زیرا قلبش را از محبت بدعتش اشراب کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ۵۴/۱ و راوندی، بی تا، ۱۸). مطابق حدیثی از امام صادق ع، حب و بغض‌هایی که شخص نسبت به یک رأی خودساخته - مبتدع - پیدا می‌کند موجب شرک او می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۹۷/۲). دل‌سپاری‌ها و استحسان‌ها ریشه عمده بدعت‌گذاری‌هاست.

البته "باورها" تنها عامل شکل‌گیری یک رفتار دینی نیستند، بلکه همان‌طور که اشاره شد، انگیزه‌ها، عواطف و عادات نیز می‌توانند منشأ شکل‌گیری یک رفتار دینی باشند. به نظر ما، ارتکاز فقهی که در نگاه فقهای مکتب حله و جبل عامل وجود داشته است، کاملاً قابل دفاع و درست است اما نشان‌گر تمام واقعیت رفتارهای دینی انسان نیست. ضابطی که در این باره می‌تواند نقش جامعی ایفاء کند، ضابط "تدین" است.

### ۵/۳. تدین: ضابط ابتداء

دین‌ورزی یا تدین یکی از عبارتهای پرکاربرد در تراث روایی دو سده‌های نخست هجری است. این اصطلاح به صورت فعل "دان یدین دیانه و دینا" استفاده می‌شود و اسلوب کامل استعمالی آن به صورت "فلان دان الله بكذا" است که معمولاً مفعول اول آن حذف می‌گردد (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۱۴، ۲۸۱). همان‌گونه که ذکر شد، در فقه امامیه استفاده این واژه برای ابتداء مسبوق به سابقه است (حلی، ۱۴۰۳، ۱۳۲ و ۲۲۸).

استقصای استعمالات روایی نشان‌گر این است که دین‌ورزی می‌تواند با باورهای فعال (کلینی، ۱۴۰۷، ۱۸۸/۱ و صدوق، ۱۳۷۸، ۲۱۹/۱)، یا عواطف فعالی مثل مهرورزی (صدوق، ۱۳۷۶، ۵۶۴)، یا با رفتارهایی مثل عبادات و طاعات (کلینی، ۱۴۰۷، ۱۸۳/۱ و ۳۳۴/۱)، یا با پذیرش ولایات سیاسی (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۷۶/۱ و ۳۷۵/۱)، یا تلقی به قبول تشریحات فقی (صدوق، ۱۳۸۵، ۵۳۱/۲ و ۲۶۱/۱، ۱۳۷۸) صورت پذیرد. از نمونه‌های جالبی که برخی از این مصادیق متنوع را در استعمال واحد با جمع کرده - که نشان‌گر عدم اشتراک لفظی است - این روایت ابی‌الجارود از امام باقر ع است هنگامی که از امام ع درباره دینی که ایشان خداوند را با آن دیانت می‌کند می‌پرسد: "أخبرنی بدینک الذی تدین الله عز و جل به أنت و أهل بیتک لأدین الله عز و جل به". امام در پاسخ می‌فرماید: "و الله لأعطینک دینی و دین آبائی الذی ندین الله عز و جل به: شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله ص و الإقرار بما جاء به من عند الله و الولاية لولینا و البراءة من عدونا و التسليم لأمرنا و انتظار قائمنا و الاجتهاد و الورع" (کلینی، ۱۴۰۷، ۲۱/۲).

مطابق تحلیلی که در بحث تمایز باور فعال از باور منفعل ذکر شد، منشأ دین‌ورزی می‌تواند گسترده‌تر از باور باشد و این محرک‌ها شامل اقسام انگیزه‌ها و عواطف و عادات است. آنچه مایز حیطة مبتدعانه است و باعث "گناه" گشتن ارتکاب بدعت می‌شود، تمام مناشی دین‌ورزی است نه صرف باور.

شواهدی بر این‌که "تدین" ضابط "ابتداع" است را در برخی روایات نیز می‌توان یافت. از جمله ملاحظه این دو حدیث پیاپی در کافی، همین نکته را تقویت می‌کند:

۱. "عن ابی جعفر ع قال سألته عن أدنی ما یکون العبد به مشرکاً قال فقال من قال للنواة إنها حصاة وللحصاة إنها نواة ثم دان به" (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۹۷/۲) «از امام ع درباره کمترین کاری که بنده با آن مشرک می‌شود پرسیدم، فرمودند: این‌که به هسته، بگوید سنگ‌ریزه و به سنگ‌ریزه بگوید هسته، سپس به این نکته دین‌ورزی کند».

۲. "سألت ابا عبد الله ع عن أدنی ما یکون به الانسان مشرکاً قال فقال من ابتدع رأياً فأحب علیه أو أبغض علیه" (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۹۷/۲). «از امام صادق ع درباره کمترین کاری که انسان با آن مشرک می‌شود پرسیدم، فرمودند: کسی که [از خود] نظری بسازد و بر سر آن، دوست بدارد یا دشمنی بورزد».

کاربردهای مشابهی نشان می‌دهد که دین‌ورزی، فعلی بوده که درباره بدعت‌ها استفاده می‌شده است. در حدیثی درباره قیاس‌کنندگان و اهل رأی گفته شده است: "و ترکوا الآثار و دانوا الله بالبدع" (عیاشی، ۱۳۸۰، ۳۳۰/۲) «روایات را ترک کردند و با بدعت‌ها دین‌ورزی کردند». موارد مشابه دیگری نیز در روایات وجود دارد (از جمله: صدوق، ۱۳۹۸، ۲۲۹ و کلینی، ۱۴۰۷، ۲۷/۲).

البته صرف دین‌ورزی برای صدق بدعت‌گذار بودن کافی نیست، بلکه شرط دیگری هم هست و آن آگاهی اجمالی به بدعت بودن فعل است. کسی که بدون تقصیر، بدعتی را شرع دانسته و با آن دیانت می‌کند را نمی‌توان بدعت‌گذار دانست و احکام مبتدع را بر او مترتب کرد. البته آگاهی اجمالی بر تقصیر فاحش در فحص یا استفاده از روش استنباط غیر معتبر نیز در این‌جا کفایت می‌کند. با این قید است که "مرتکب بدعت" و "مبتدع بدعت" از یک‌دیگر جدا می‌شوند.

### ۶/۳. عدم تقیّد "سنت" به حیطة عبادات

در صورت‌بندی نظریات، گفته شد که مرحوم کاشف الغطاء عبارتی می‌آورد که ظاهراً نظر خود ایشان نیز هست: "و قد تختصّ البدعة بالعبادات فی مقابله السنّة" (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ۲۶۹/۱) «بدعت، مختص به عبادات است، به جهت تقابل با سنت».

این نکته، دقیقاً به همان دلیلی که قائلش ابراز داشته است نادرست است. "سنت" اختصاصی به باب عبادات ندارد. از آن‌جا که مطلب در غایت آشکاری است تنها به ذکر چند مثال اکتفا می‌کنیم: مطابق روایات، "مسواک زدن"، "ختنه کردن پسر بچه"،

"خاتم به دست کردن" و "اخذ شارب" از سنت تلقی شده است، حال آن که تمامی این موارد خارج از حیطه عبادات است. در نقطه مقابل، زیادت در لباس‌های کفن میت از جایی به بعد "مبتدع" خوانده می‌شود. عبارت "طلاق السنه" یا تصریح به سنت بودن "نکاح" در روایات، کاملاً گویای مطلب است.

### ۷/۳. عدم تقیّد "بدعت" و "ابتداع" به انظار دیگران

مطابق نظریه نراقی و نظریه مرحوم محقق داماد، ابتداع مقید به وجود دیگرانی است که ابتداع برای آن‌ها یا در منظر آن‌ها صورت می‌پذیرد. دلیل نراقی برای این نکته، این محذور ثبوتی است که باور نمی‌تواند اختیاری باشد. مرحوم محقق داماد نیز ظاهراً از این جهت که "دلالت" نمی‌تواند بدون شخص مخاطب صورت بپذیرد بدعت سری را نپذیرفته‌اند. البته درباره چرایی اخذ قید دلالت در عنوان، دلیلی از مرحوم محقق داماد در تقریرات درس ایشان نقل نشده است.

پیش از این به نقد محذور ثبوتی مورد ادعا پرداختیم. اکنون باید گفت پس از رفع محذور ثبوتی، دلیلی برای تقید به انظار دیگران وجود ندارد و مقتضای اطلاق روایاتی که فعلی را بدعت دانسته‌اند، بدعت بودن در خفا و علن است. برای مثال، فهم عرفی ما از نهی از شمّ ریحان برای صائم به خاطر بدعت بودن آن (نک: صدوق، ۱۴۱۳، ۱۱۴/۲ و ۱۳۸۵، ۳۸۳/۲ و برقی، ۱۳۷۱، ۳۱۸/۲) این نیست که صائم تنها اگر در منظر دیگران شمّ ریحان کند مذموم است. پس از رفع محذور ثبوتی، اطلاق تمامی ادله باب بدعت نسبت به علن و خفا جاری است. لذا نظریه "انتزاع عرفی دلالت بر شرعیت" قابل پذیرش نیست، زیرا دلالت، مستلزم تقید به علن است.

### ۸/۳. ضابط "انتزاع عرفی احداث در دین"

با توجه به عدم ورود ضابط تعبدی خاص درباره صدق بدعت، انتزاع عرفی احداث در دین برای صدق بدعت کافی است.

این احداث چند صورت دارد:

۱- گاهی مبتنی بر احداث عنوان دینی جدید - که صورت ظاهری آن با عناوین شرعی یکسان است - صورت می‌گیرد، مثل غسل برای خسوف. سپس اگر قصد مکلف از بین عناوین شرعی و بدعی، به عنوان‌های بدعی تعلق بگیرد، مرتکب بدعت شده است. گفتیم که این به معنای قصدی بودن بدعت نیست زیرا عنوان فعل، بخشی از هویت فعل است.

۲- گاهی مبتنی بر احداث عنوان دینی جدید است که صورت مشابه شرعی نیز ندارد.

۳- گاهی شکل دادن یک سیره متعین دینی در مقام عمل است به نحوی که عرفاً از آن احداث در دین انتزاع شود. برای مثال، اگر در جایی چنین رسم شود که هنگام اعتکاف، لباس احرام بپوشند - ولو این که نه قصد عنوان خاصی نداشته باشند و نه قصد

اسناد - بروز چنین سیره‌ای به نحوی که تعیین‌بخشی دینی خاص در مقام عمل از رفتار آن‌ها انتزاع شود، موجب صدق بدعت است و دین‌ورزی آنان با این رفتار، موجب صدق ابتداع است. این همان نکته‌ای است که در کلمات فقها "تشریح عملی" خوانده شده است.

تحلیل روند شکل‌گیری بدعت‌های تعینی - خصوصا صلاة الضحی که به خاطر بدعت بودن مورد نهی رسول الله ص قرار گرفت - مؤید بدعت بودن قسم ثالث است. همان‌گونه که گذشت، مطابق نقل صدوق، این بدعت، غافلانہ شکل گرفته است. احداث عنوان جدید با فرض غفلت سازگار نیست. نقل قاضی نعمان (۳۶۳ ق) در دعائم الاسلام مساله را واضح‌تر می‌کند: "عن أبي جعفر ع أن رجلا من الأنصار سأله عن صلاة الضحی فقال أول من ابتدئها قومك الأنصار سمعوا قول رسول الله ص صلاة فی مسجدی تعدل ألف صلاة فکانوا یأتون من ضیاعهم ضحی فیدخلون المسجد فیصلون فیہ فبلغ ذلک رسول الله ص فنہاهم عنه" (مغربی، ۱۳۸۵، ۲۱۴/۱). «مردی از انصار از امام باقر ع درباره صلاة الضحی سؤال کرد. امام فرمودند: اولین کسی که آن را بدعت گذاشت، قوم تو بودند، شنیدند که پیامبر خدا فرمود نماز در مسجد من معادل هزار نماز است، بنابراین پیش از ظهر از زمین‌های کشاورزشان می‌آمدند و داخل مسجد می‌شدند و نماز می‌گزارند، پس این خبر به رسول الله ص رسید و آنان را نهی کردند». به نظر می‌رسد که رفتار انصار، رفته رفته یک سیره متمایز و متعین دینی را شکل داده است، زیرا نماز تحیت مسجد یا چند نماز مختصر در حدی نیست که بخواهد خبرش به رسول الله ص گزارش شود و ایشان نهی کنند. زیرا فرض غفلت با احداث یک عنوان جدید سازگار نیست.

بنابراین همین‌که یک رفتار تدینی جدید به درجه‌ای تعین یابد که عرفا احداث در دین از آن انتزاع بشود، هم بدعت و هم ابتداع در موردش صادق هستند.

### ۹/۳. دو ملاحظه مهم درباره تشریح عملی

در این جا شایسته است به دو نکته مهم توجه شود. این دو نکته ترسیم دقیق‌تری از پدیده تشریح عملی به دست می‌دهند. نکته اول درباره "سنت" و "تطوع" و تمایز آن‌هاست. این از آن جهت مهم است که بدعت در تقابل با تطوعات نیست. نکته دوم درباره صدق تشکیکی تشریح عملی است که باعث شکل‌گیری پدیده‌هایی می‌شوند که به خاطر این‌که تا حدودی بدعی هستند، مذمومند.

#### تمایز سنن و تطوعات

اموری که ما آن‌ها را "مستحب" تلقی می‌کنیم در ادبیات تشریحی اسلام همه یک‌گونه نیستند و انقساماتی را می‌پذیرند. از جمله انقسام به "سنت" و "تطوع" است. سنت، تشریحی است که توأم با تأکید و مواظبت است، روگردانی از آن مذموم است و



در صورت ترک، قضا برای آن قرار داده شده است. در ورای سنت، اموری هستند که مطلوبند و نسبت به آن‌ها ترغیب شده است در عین این که سنت نیستند. برای مثال، ذکر خداوند در هر حالی مطلوب است.

این تمایز در اندیشه مجلسی دوم (۱۱۱۰ ق) به خوبی تشریح شده است. مجلسی می‌گوید در عرف اخبار و محدثین، بر مستحباتی اطلاق می‌شود که از سنت‌هایی نیستند که پیامبر ص بر آنان مواظبت داشته است. سپس برای سنت به نوافل یومیه و روزه سه روز از ماه را مثال آورده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ۲۸۶/۱۲) و اشاره کرده که شیخ صدوق دو باب "صوم السنه" و "صوم التطوع" در من لا یحضره الفقیه آورده است (صدوق، ۱۴۱۳، ۸۱/۲ و ۸۵/۲). هم‌چنین از خواص سنت‌ها این است که اگر فوت شوند، قضا می‌شوند. در برخی کتب متقدم نیز به این تمایز تصریح شده است. مجلسی به نقل از کتاب العلل محمد بن علی بن ابراهیم نقل می‌کند: "و فی الصلاة فرض و تطوع فأما الفرض فمنه الركوع و أما السنه فثلاث تسبیحات فی الركوع و أما التطوع فما زاد فی التسبیح و القراءة" (مجلسی، ۱۴۱۰، ۱۶۳/۸۰). «و در نماز، هم فرض هست و هم تطوع، از فرض‌های آن رکوع است، از سنت‌های آن سه تسبیح در رکوع است و از تطوع آن بیشتر گفتن تسبیح و قرائت است». مجلسی این عبارت را تحلیل نویسنده کتاب می‌داند، اما این احتمال نیز وجود دارد که این عبارت ذیل روایت امام باقر ع باشد. هم‌چنین مجلسی در شرح روایتی درباره "خفص جواری" (ختنه دختران) که نه سنت و نه واجب دانسته شده بلکه مکرم است (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۷/۶ و حمیری، ۱۴۱۳، ۱۰)، این تمایز را با همین تمایز تشریح می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴، ۶۶/۲۱).

در عین حال، تبدیل تطوعات به مثابه سنت مؤکده، خود بدعت محسوب می‌شود. اگر ذکری در ظرف خاصی در رفتار و عمل قومی به نحوی تعین و تمایز پیدا کند که عرفا از آن احداث در دین انتزاع بشود باز عنوان بدعت صادق خواهد بود. خود مجلسی در تحلیل این می‌گوید: اگر کسی هفتاد بار تهلیل را در وقت مخصوصی معین نماید به این تلقی که در خصوص این وقت، این اذکار مطلوب شارع است و نصی در این‌جا نباشد مرتکب بدعت شده است (مجلسی، ۱۴۱۰، ۷۸/۱۱). به نظر نگارنده، ضابط بدعت شدن این تعیین‌بخشی انتزاع عرفی احداث در دین است.

#### تشکیکی بودن/انتزاع عرفی

در برخی موارد، صدق احداث در دین مستقیماً صورت می‌گیرد، همان‌گونه که کسی که بدل از مسح، پایش را بشوید مرتکب بدعت شده است. اما در موارد تشریح عملی، احداث هنگامی است که عرفا تعین و تمایز و التزام به یک فعل - مثل پوشیدن لباس احرام در حال اعتکاف - در فرد یا جامعه به درجه‌ای برسد که عرفاً انتزاع احداث در دین از آن بشود.

لازمه این نکته این است که صدق "احداث در دین" را تشکیکی تلقی کنیم. این نکته در ارتکاز فقهی برخی فقیهان نیز حضور داشته است. محقق حلی (۶۷۶ ق) در مسأله برگزاری دو یا سه روزه مجلس تعزیت برای اموات پاسخی به ابن ادریس حلی (۵۹۸ ق) می‌دهد که در خور توجه است. ابن ادریس مطابق عمومات ترغیب به دید و بازدید مؤمنین، برگزاری چنین مجلسی را مطلوب

تلقی کرده بود (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱۷۳/۱). مرحوم محقق حلی با این استدلال موافق نیست. مطابق نظر ایشان: هنگامی که دیدار مؤمنین به این وجه خاص قرار داده می‌شود و شرعیت آن را معتقد باشند، از آن جهت که از احدی از صحابه و ائمه ه چنین جلوسی نقل نشده است، برگزاری آن مخالف سنت سلف است، اما چنین مخالفتی به درجه‌ای نیست که به حد حرمت برسد (محقق حلی، ۱۴۰۷، ۳۴۴/۱).

در این جا، می‌توان عواملی را در نظر گرفت که انتزاع "احداث در دین" را تسریع می‌کنند. از جمله آن‌ها قید "تضاهی الشرعیة" است که در نظریه انتزاع عرفی دلالت بر شرعیت وجود آن در ارتکاز فقهای متأخر مورد اشاره قرار گرفت. به اعتقاد آنان خوب است و یا لازم است که شهادت ثالثه به نحوی متفاوت از جملات اصلی اذان گفته شود تا انتزاع شرعیت از آن نشود. لذا این عامل، از عوامل تسریع کننده انتزاع عرفی است. در سایر موارد نیز همین گونه است. مجلس تعزیت چند روزه اگر ویژگی‌هایی پیدا کند که شرعیت از آن انتزاع شود، مذمومیت بیش‌تری خواهد یافت، تا درجه‌ای که به قدری از تعین و تمایز برسد که بدعت تلقی گردد.

### نتیجه بحث

اولین نتیجه این تحقیق این است که به حق در می‌یابیم حق بحث فنی درباره عنوان بدعت ادا نشده است. مطابق تحقیق حاضر، بدعت امری عینی است و ذهنیت‌های فاعل قید تحقق بدعت نیستند. اما برای تحقق "ابتداع" باید به ذهنیات فاعل مراجعه کرد. ضابط صدق بدعت، "احداث در دین" است و صدق این ضابط، عرفی است. ضابط "ابتداع" دین‌ورزی با امری غیر دینی است با التفات اجمالی به غیر دینی بودن آن. از جمله مصادیق ابتداع، تشریح عملی است که در آن بدعت‌گذار عنوان جدیدی احداث نمی‌کند اما از رفتار و تدین او عرفاً انتزاع احداث در دین می‌شود. این تشریح عملی مقید به علنی یا سری بودن نیست.

## منابع

عمده منابع زیر از نرم‌افزارهای "جامع فقه اهل بیت ۲" و "جامع الاحادیث ۳,۵" تولید مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری اسلامی ارجاع‌دهی شده‌اند.

[۱] اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳). *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

[۲] باقری، جعفر (۱۴۱۵). *البدعة: دراسة موضوعية لمفهوم البدعة و تطبيقاتها على ضوء منهج أهل البيت*. قم: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، المعاونة الثقافية، مركز التحقيقات و الدراسات العلمية.

[۳] برجی، یعقوب‌علی (۱۳۷۳). *بدعت در فقه اسلامی*. فصل‌نامه فقه، شماره ۱، پاییز ۱۳۷۳، صص ۳۲۰-۳۳۷.

[۴] برجی، یعقوب‌علی (۱۳۸۱). *بدعت و جنبش‌های احیای دین در جهان اسلام*. مجله طلوع، شماره ۱، بهار ۱۳۸۳، صص ۶۲-۷۷

[۵] برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). *المحاسن*. قم: دار الکتب الإسلامية.

[۶] بهجت، محمدتقی (۱۴۲۸). *استفتاءات*. قم: دفتر حضرت آیت الله بهجت.

[۷] جلالیان، مریم (۱۳۸۸). *پایان‌نامه بررسی بدعت و مصادیق آن در فقه امامیه، دانشگاه آزاد اسلامی*.

[۸] حرانی، ابن شعبه (۱۴۰۴). *تحف العقول*. قم: جامعه مدرسین.

[۹] حسینی عاملی، سیدجواد (۱۴۱۹). *مفتاح الكرامة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

[۱۰] حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳). *قرب الإسناد*. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

[۱۱] خمینی، سید روح الله (۱۴۲۴). *توضیح المسائل محشی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

[۱۲] راوندی، فضل الله (بی‌تا). *النوادر*. قم: دار الکتب.

[۱۳] رضوانی، علی اصغر (۱۳۹۰). *بدعت چیست*. تهران: نشر مشعر.

[۱۴] سبزواری، محقق، محمدباقر بن محمد مؤمن (۱۲۴۷). *ذخیره المعاد*. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

[۱۵] خوانساری، آقا حسین (بی‌تا الف). *مشارك الشמוש فی شرح الدروس*. چاپ نشده. تصحیح: سید جواد ابن الرضا.

نقل از نرم افزار جامع فقه اهل بیت ۲، مرکز کامپیوتری علوم اسلامی نور

[١٦] خوانساری، جمال الدین (بی تا ب). **التعليقات على الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**. قم: منشورات

المدرسة الرضوية

[١٧] شاطبي، ابراهيم بن موسى (١٤٠٢). **الاعتصام**. بيروت: دار المعرفة.

[١٨] شبيري، سيد موسى (١٤٣٠). **رساله توضيح المسائل**. قم: انتشارات سلسبيل

[١٩] شرف الدين، عبد الحسين (١٤٢٦). **الاجتهاد في مقابل النص**. قم: طليعة النور.

[٢٠] شريف رضى، محمد بن حسين (١٤١٤). **نهج البلاغة**. قم: هجرت.

[٢١] شريف مرتضى، على بن حسين (١٤١٥). **الانتصار في انفرادات الإمامية**. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه

مدرسين حوزة علميه قم.

[٢٢] شريف مرتضى، على بن حسين (١٤٠٥). **رسائل الشريف المرتضى**. قم: دار القرآن الكريم.

[٢٣] شهيد اول، محمد بن مكي (١٤١٩). **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

[٢٤] صدوق، محمد بن على بن بابويه (١٣٧٦). **الأمالى**. تهران: كتابچي.

[٢٥] صدوق، محمد بن على بن بابويه (١٣٩٨). **التوحيد**. قم: جامعه مدرسين.

[٢٦] صدوق، محمد بن على بن بابويه (١٣٦٢). **الخصال**. قم: جامعه مدرسين.

[٢٧] صدوق، محمد بن على بن بابويه (١٤٠٦). **ثواب الاعمال و عقاب الاعمال**. قم: دار الشريف الرضى للنشر.

[٢٨] صدوق، محمد بن على بن بابويه (١٣٨٥). **علل الشرائع**. قم: كتابفروشى داورى.

[٢٩] صدوق، محمد بن على بن بابويه (١٣٧٨). **عيون أخبار الرضا عليه السلام**. تهران: نشر جهان.

[٣٠] صدوق، محمد بن على بن بابويه (١٤٠٣). **معانى الاخبار**. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين.

[٣١] صدوق، محمد بن على بن بابويه (١٤١٣). **من لا يحضره الفقيه**. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين.

[٣٢] صنعانى، عبدالرزاق (١٣٩٠). **المصنف**. جنوب إفريقيا: المجلس العلمى.

[٣٣] طبرسى، فضل بن حسن (١٣٩٠). **إعلام الورى بأعلام الهدى**. تهران: اسلاميه.

[٣٤] طوسى، محمد بن حسن (١٤١٤). **الأمالى**. قم: دار الثقافة.

[٣٥] طوسى، محمد بن حسن (١٤٠٠). **النهاية في مجرد الفقه و الفتوى**. بيروت: دار الكتاب العربى.

[٣٦] طوسى، محمد بن حسن (١٤٠٧). **تهذيب الاحكام**. تهران: دار الكتب الاسلاميه.

[٣٧] طوسى، محمد بن حسن (١٤١١). **كتاب الغيبة**. قم: دار المعارف الاسلاميه.

- [۳۸] علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۲). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
- [۳۹] عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعة العلمية.
- [۴۰] قرضاوی، یوسف (۱۳۸۸). سنت و بدعت. ترجمه: محمد ابراهیم ساعدی رودی. مشهد: حافظ آبرو.
- [۴۱] قمی، ابوالقاسم (۱۴۱۳). جامع الشتات فی أجوبة السؤالات. تهران: کیهان.
- [۴۲] قمی، ابوالقاسم (۱۴۱۷). غنائم الأيام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- [۴۳] کاشانی، حبیب الله (۱۴۰۴). تسهیل المسالك إلى المدارک فی رءوس القواعد الفقهيّة. قم: المطبعة العلمية.
- [۴۴] کاشف الغطاء، جعفر (۱۴۲۲). كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- [۴۵] کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- [۴۶] مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۰). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.
- [۴۷] مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- [۴۸] محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۷). المعتبر فی شرح المختصر. قم: مؤسسه سید الشهدا علیه السلام.
- [۴۹] مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵). دعائم الاسلام. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- [۵۰] مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ الف). الإعلام بما اتفقت علیه الإمامیة من الأحكام. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- [۵۱] مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ب). المسح علی الرجلین. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- [۵۲] مکارم، شیرازی، ناصر. (۱۴۲۴). رساله توضیح المسائل. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- [۵۳] موسوی عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۱). مدارک الاحکام. بیروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- [۵۴] نراقی، مولی احمد (۱۴۱۷). عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۵۵] نصیری، مهدی (۱۳۸۰). اسلام و تجدد. تهران: کتاب صبح.
- [۵۶] بی نام (۱۳۸۹). بدعت (۱). مجله تخصصی کلام اسلامی. شماره ۷۴. صص ۲۹-۴۵.