



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمر الکرما  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

مکتبہ اہل بیت (ع)

# قاعدہ لاج



تحریر: محمد باقر  
مفتی محمد باقر عظیمی  
مکتبہ اہل بیت (ع)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# قاعده لاجرح

نویسنده:

محمد جواد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۱	قاعده لاجرح
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	اشاره
۲۱	مقدمه ناشر
۲۵	پیش گفتار
۳۱	سخن اول
۳۲	منابع و تاریخچه قاعده
۳۳	دیدگاه های کلی در مورد قاعده لاجرح
۳۳	دیدگاه فقهای امامیه
۳۴	دیدگاه فقهای عامه
۳۵	معنا و استعمالات حرج
۳۵	معنای لغوی حرج
۳۶	معنای حرج در عرف عام
۳۶	موارد کاربرد واژه حرج در قرآن
۳۶	اشاره
۳۶	الف) آیاتی که واژه «حرج» در آنها به معنای «ضیق» آمده، عبارت است از
۳۸	ب) در پاره ای از آیات شریفه نیز «حرج» به معنای «معصیت و گناه» به کار رفته است
۴۱	مبانی فقهی قاعده لاجرح
۴۱	اشاره
۴۲	دلیل اول: کتاب (آیات قرآن کریم)
۴۲	اشاره
۴۲	۱) آیه ۷۸ سوره حج
۴۲	اشاره

۴۲	نکات موجود در آیه شریفه
۴۵	احتمالات موجود در معنای
۴۹	انواع حکم حرجی
۵۱	روایات وارد در ذیل آیه حرج
۶۷	اشکالات وارد شده بر روایت
۷۱	اشکال صاحب «منتقی» بر قاعده لا حرج
۷۲	پاسخ اشکال صاحب «منتقی الأصول»
۷۳	جمع بندی مطالب و نکات آیه شریفه
۷۵	آیه ۶ سوره مائده
۷۵	اشاره
۷۶	بیان مرحوم طبرسی
۷۷	کلام صاحب «روح المعانی»
۷۸	بیان علامه طباطبایی رحمه الله
۸۱	بیان امام خمینی قدس سره
۸۲	کلام محقق خوئی رحمه الله
۸۳	بیان مرحوم اردبیلی
۸۵	نکاتی در مورد آیه شریفه
۸۷	آیه ۱۸۵ سوره بقره
۸۷	اشاره
۹۰	نکات آیه شریفه
۹۱	آیه ۲۸۶ سوره بقره
۹۱	اشاره
۹۴	نظر مرحوم طبرسی
۹۵	دلیل دوم: سنت (روایات)
۹۵	اشاره
۹۸	نکته تکمیلی بحث آیات و روایات

- ۹۸ ..... کلام محقق نراقی رحمه الله
- ۹۹ ..... بررسی نظر محقق نراقی رحمه الله
- ۱۰۳ ..... دلیل سوم: اجماع
- ۱۰۳ ..... اشاره
- ۱۰۴ ..... بر این دلیل سه اشکال وارد است:
- ۱۰۴ ..... دلیل چهارم: عقل
- ۱۰۴ ..... اشاره
- ۱۰۵ ..... بیان اول: تکلیف حرجی از مصادیق تکلیف به مالایطاق است.
- ۱۰۵ ..... اشاره
- ۱۰۵ ..... اشکالات بیان اول
- ۱۰۶ ..... بیان دوم: امتناع عرفی
- ۱۰۶ ..... اشاره
- ۱۰۶ ..... اشکال بیان دوم
- ۱۰۷ ..... بیان سوم: تکلیف حرجی موجب اختلال نظام است.
- ۱۰۷ ..... اشاره
- ۱۰۷ ..... اشکال بیان سوم
- ۱۰۷ ..... بیان چهارم: قاعده لطف
- ۱۰۷ ..... اشاره
- ۱۰۸ ..... اشکالات بیان چهارم
- ۱۱۲ ..... شاهد و مؤیدی بر قاعده لطف و اشکال آن
- ۱۱۵ ..... تنبیهات قاعده لاجرح
- ۱۱۵ ..... اشاره
- ۱۱۷ ..... تنبیه اول: تخصیص قاعده لاجرح
- ۱۱۷ ..... اشاره
- ۱۱۸ ..... جواب اشکالات
- ۱۱۸ ..... ۱ - جواب سید بحر العلوم رحمه الله

- ۱۱۸ ..... اشاره
- ۱۱۹ ..... اشکالات محقق نراقی رحمه الله بر جواب علامه بحرالعلوم رحمه الله
- ۱۲۰ ..... ۲- پاسخ صاحب فصول رحمه الله و اشکالات آن
- ۱۲۲ ..... ۳ - پاسخ مرحوم میرفتاح
- ۱۲۲ ..... اشاره
- ۱۲۴ ..... ملاک حرجی بودن تکالیف از نظر میرفتاح رحمه الله
- ۱۲۴ ..... اشکال این ملاک
- ۱۲۵ ..... ۴ - پاسخ میرزای قمی رحمه الله
- ۱۲۵ ..... اشاره
- ۱۲۷ ..... احتمالات موجود در عبارت میرزای قمی رحمه الله
- ۱۲۸ ..... ۵ - جواب محقق نراقی رحمه الله
- ۱۲۸ ..... اشاره
- ۱۳۳ ..... اشکال های پاسخ محقق نراقی رحمه الله
- ۱۳۴ ..... ۶ - بیان میرزای آشتیانی رحمه الله
- ۱۳۶ ..... ۷- پاسخ محقق بجنوردی رحمه الله
- ۱۳۶ ..... اشاره
- ۱۳۷ ..... اشکالات پاسخ محقق بجنوردی رحمه الله
- ۱۳۷ ..... نظر و پاسخ برگزیده
- ۱۳۹ ..... تنبیه دوم: مقصود از حرج، شخصی است یا نوعی؟
- ۱۳۹ ..... اشاره
- ۱۴۰ ..... اشکال اول: امتنانی بودن لاجرح مستلزم حرج شخصی است
- ۱۴۱ ..... پاسخ اشکال اول
- ۱۴۱ ..... اشکال دوم: حرج علت نفی حکم است و با حرج شخصی سازگاری دارد
- ۱۴۲ ..... پاسخ اشکال دوم
- ۱۴۲ ..... اشکال سوم و پاسخ آن
- ۱۴۵ ..... تنبیه سوم: مفاد قاعده لاجرح، رخصت است یا عزیمت؟



- ۱۴۵ ..... اشاره
- ۱۴۶ ..... مرحوم محقق همدانی رحمه الله بیان می کند:
- ۱۴۸ ..... اشکال نظر محقق بجنوردی رحمه الله
- ۱۵۳ ..... تنبیه چهارم: جریان قاعده در احکام وضعی و عدم جریان آن
- ۱۵۳ ..... اشاره
- ۱۵۴ ..... جهات مانع از جریان قاعده در احکام وضعی
- ۱۵۵ ..... مؤیدات عدم جریان قاعده در احکام وضعی
- ۱۵۷ ..... کلام محقق نائینی رحمه الله
- ۱۵۹ ..... تنبیه پنجم: جریان قاعده لاجرح نسبت به محرمات
- ۱۵۹ ..... اشاره
- ۱۶۶ ..... کلام محقق بجنوردی رحمه الله
- ۱۶۷ ..... اشکال بر محقق بجنوردی رحمه الله
- ۱۷۳ ..... تنبیه ششم: نسبت بین قاعده لاجرح و حقوق
- ۱۷۵ ..... تنبیه هفتم: تعارض بین قاعده لاجرح و قاعده لاضرر
- ۱۷۷ ..... تنبیه هشتم: عدم شمول قاعده نسبت به احکام غیرالزامی
- ۱۷۷ ..... اشاره
- ۱۷۸ ..... بیان صاحب فصول رحمه الله
- ۱۷۸ ..... اشکال بر صاحب فصول رحمه الله
- ۱۷۸ ..... کلام میرزای آشتیانی رحمه الله
- ۱۷۹ ..... مناقشه در کلام آشتیانی رحمه الله
- ۱۸۱ ..... تنبیه نهم: جریان قاعده در موارد سببیت مکلف برای حرج
- ۱۸۱ ..... اشاره
- ۱۸۱ ..... بیان میرزای آشتیانی رحمه الله
- ۱۸۲ ..... اشکال بیان محقق آشتیانی رحمه الله
- ۱۸۵ ..... تنبیه دهم: آیا قاعده لاجرح فقط نافی حکم است؟
- ۱۸۷ ..... فهرست منابع



سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمدجواد، ۱۳۴۱ -

عنوان و نام پدیدآور: قاعده لاجرج: تقریرات دروس استاد معظم حاج شیخ محمد جواد فاضل لنکرانی/تقریر و تنظیم جواد حسینی خواه.

مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۳۸۵.

مشخصات ظاهری: ۱۸۳ ص.

فروست: سلسله درس هایی از قواعد فقه؛ ۱.

شابک: ۱۰۰۰۰ ریال: ۹۶۴-۷۷۰۹-۴۶-۳

یادداشت: کتابنامه: ص. [۱۷۷] - ۱۸۳؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: قاعده لاجرج.

موضوع: فقه -- قواعد.

شناسه افزوده: حسینی خواه، جواد.

رده بندی کنگره: BP۱۶۹/۵۲/۱۴ ف ۲ ۱۳۸۵

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۳۶۹۶۶

ص: ۱

اشاره



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

قاعده لاجرج

تقریرات دروس استاد معظم حاج شیخ محمد جواد فاضل لنکرانی

تقریر و تنظیم جواد حسینی خواه.

ص: ۴

۱۱	مقدمه ناشر
۱۵	پیش‌گفتار
۲۱	سخن اول
۲۲	منابع و تاریخچه قاعده
۲۳	دیدگاه‌های کلی در مورد قاعده لا حرج
۲۳	دیدگاه فقهای امامیه
۲۴	دیدگاه فقهای عامه
۲۵	معنا و استعمالات حرج
۲۵	معنای لغوی حرج
۲۶	معنای حرج در عرف عام
۲۶	موارد کاربرد و اژه حرج در قرآن
۲۶	الف) آیاتی که «حرج» در آنها به معنای ضیق است
۲۸	ب) آیاتی که «حرج» در آنها به معنای اثم و گناه است
۳۱	مبانی فقهی قاعده
۳۱	طرح مذهب‌های بحث
۳۲	دلیل اول: کتاب (آیات قرآن کریم)
۳۲	۱) آیه ۷۸ سوره حج
۳۲	نکات موجود در آیه شریفه

۳۵	احتمالات موجود در معنای « مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ »
۳۹	انواع حکم حرجی
۴۱	روایات وارد در ذیل آیه حرج
۴۲	روایت اول
۴۳	روایت دوم
۴۷	روایت سوم
۴۹	روایت چهارم
۵۰	روایت پنجم
۵۴	روایت ششم
۵۷	اشکالات وارد بر روایت ششم
۶۱	اشکال صاحب «منتقی» بر قاعده لاجرج
۶۲	پاسخ اشکال
۶۳	جمع بندی مطالب و نکات آیه شریفه
۶۵	۲) آیه ۶ سوره مائده
۶۶	بیان مرحوم طبرسی در مورد معنای آیه
۶۷	کلام صاحب «روح المعانی» در مورد معنای آیه
۶۸	بیان علامه طباطبایی <small>رحمته الله</small> در تفسیر آیه
۷۱	بیان امام خمینی <small>رحمته الله</small> در تفسیر آیه
۷۲	کلام محقق خولی <small>رحمته الله</small> در تفسیر آیه
۷۳	بیان مرحوم اردبیلی در مورد معنای آیه
۷۵	نکاتی در مورد آیه شریفه
۷۷	۳) آیه ۱۸۵ سوره بقره
۸۰	نکات آیه شریفه
۸۱	۴) آیه ۲۸۶ سوره بقره
۸۴	نظر مرحوم طبرسی در مورد معنای آیه شریفه
۸۵	دلیل دوم: سنت (روایات)



۸۵	روایت اول.....
۸۷	روایت دوم.....
۸۸	نکته تکمیلی بحث آیات و روایات.....
۸۸	کلام محقق نراقی <small>رحمته الله</small> در مورد نسبت بین مفهوم عسر و ضیق.....
۸۹	بررسی نظر محقق نراقی <small>رحمته الله</small> .....
۹۱	وجوه ذکر شده در مورد قید «لا یتحتل عادة».....
۹۳	دلیل سوم: اجماع.....
۹۳	اشکالات دلیل سوم.....
۹۴	دلیل چهارم: عقل.....
۹۳	چهار بیان و تقریر برای دلیل چهارم.....
۹۵	بیان اول: تکلیف حرجی از مصادیق تکلیف به مالا یطاق است.....
۹۵	اشکالات بیان اول.....
۹۶	بیان دوم: امتناع عرفی.....
۹۶	اشکال بیان دوم.....
۹۷	بیان سوم: تکلیف حرجی موجب اختلال نظام است.....
۹۷	اشکال بیان سوم.....
۹۷	بیان چهارم: قاعده لطف.....
۹۸	اشکالات بیان چهارم.....
۱۰۲	شاهد و مؤیدی بر قاعده لطف و اشکال آن.....
۱۰۵	تنبیها ت قاعده لاجرح.....
۱۰۷	تنبیه اول: تخصیص قاعده لاجرح.....
۱۰۷	طرح دو اشکال.....
۱۰۸	جواب اشکالات.....
۱۰۸	۱- جواب سید بحر العلوم <small>رحمته الله</small> .....
۱۰۹	اشکالات محقق نراقی <small>رحمته الله</small> بر جواب علامه بحر العلوم <small>رحمته الله</small> .....
۱۱۰	۲- پاسخ صاحب فصول <small>رحمته الله</small> و اشکالات آن.....

۱۱۲	۳- پاسخ مرحوم میرفتاح.....
۱۱۴	ملاک حرجی بودن تکالیف از نظر میرفتاح <small>رحمته الله علیه</small> .....
۱۱۴	اشکال ملاک ارائه شده توسط میرفتاح <small>رحمته الله علیه</small> .....
۱۱۵	۴- پاسخ میرزای قمی <small>رحمته الله علیه</small> .....
۱۱۷	احتمالات موجود در عبارت میرزای قمی <small>رحمته الله علیه</small> .....
۱۱۸	۵- جواب محقق نراقی <small>رحمته الله علیه</small> .....
۱۲۳	اشکال‌های پاسخ محقق نراقی <small>رحمته الله علیه</small> .....
۱۲۴	۶- بیان میرزای آستینانی <small>رحمته الله علیه</small> .....
۱۲۶	۷- پاسخ محقق بجنوردی <small>رحمته الله علیه</small> .....
۱۲۷	اشکالات پاسخ محقق بجنوردی <small>رحمته الله علیه</small> .....
۱۲۷	نظر و پاسخ برگزیده.....
۱۲۹	تنبیه دوم: مقصود از حرج، شخصی است یا نوعی؟.....
۱۳۰	اشکالات وارد بر نوعی بودن حرج.....
۱۳۰	اشکال اول: امتناعی بودن لاجرح مستلزم حرج شخصی است.....
۱۳۱	پاسخ اشکال اول.....
۱۳۱	اشکال دوم: حرج علت نفی حکم است و با حرج شخصی سازگاری دارد.....
۱۳۲	پاسخ اشکال دوم.....
۱۳۲	اشکال سوم و پاسخ آن.....
۱۳۵	تنبیه سوم: مفاد قاعده لاجرح، رخصت است یا عزیمت؟.....
۱۳۶	بیان مرحوم همدانی در مورد مفاد قاعده.....
۱۳۷	بیان صاحب عروة <small>رحمته الله علیه</small> در مورد مفاد قاعده.....
۱۳۸	کلام امام خمینی <small>رحمته الله علیه</small> .....
۱۳۸	بیان محقق بجنوردی <small>رحمته الله علیه</small> .....
۱۳۸	اشکال نظر محقق بجنوردی <small>رحمته الله علیه</small> .....
۱۳۹	اشکال بر محقق نائینی <small>رحمته الله علیه</small> .....
۱۴۳	تنبیه چهارم: جریان قاعده در احکام وضعی و عدم جریان آن.....

۱۴۴	..... جهات مانع از جریان قاعده در احکام وضعی
۱۴۵	..... مؤیدات عدم جریان قاعده در احکام وضعی
۱۴۷	..... کلام محقق نائینی <small>رحمته الله</small>
۱۴۹	..... تنبیه پنجم: جریان قاعده لاجرح نسبت به محرمات
۱۵۰	..... مواردی که در باب محرمات احرام به قاعده لاجرح تمسک شده است
۱۵۴	..... کلام محقق نراقی
۱۵۶	..... سخن محقق بجنوردی <small>رحمته الله</small>
۱۵۷	..... اشکال بر محقق بجنوردی <small>رحمته الله</small>
۱۵۸	..... بیان میرزای آشتیانی <small>رحمته الله</small>
۱۵۹	..... جمع‌بندی و نتیجه مباحث
۱۶۳	..... تنبیه ششم: نسبت بین قاعده لاجرح و حقوق
۱۶۵	..... تنبیه هفتم: تعارض بین قاعده لاجرح و قاعده لاضرر
۱۶۷	..... تنبیه هشتم: عدم شمول قاعده نسبت به احکام غیرالزامی
۱۶۸	..... بیان صاحب فصول <small>رحمته الله</small>
۱۶۸	..... اشکال بر صاحب فصول <small>رحمته الله</small>
۱۶۸	..... کلام میرزای آشتیانی <small>رحمته الله</small>
۱۶۹	..... مناقشه در کلام آشتیانی <small>رحمته الله</small>
۱۷۱	..... تنبیه نهم: جریان قاعده در موارد سببیت مکلف برای حرج
۱۷۱	..... بیان میرزای آشتیانی <small>رحمته الله</small>
۱۷۲	..... اشکال بیان محقق آشتیانی <small>رحمته الله</small>
۱۷۵	..... تنبیه دهم: آیا قاعده لاجرح فقط نافی حکم است؟
۱۷۷	..... فهرست منابع



بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس خداوندی را سزد که انسان را آفرید و با چراغ عقل و شرع راه را بر او هموار کرد، با ارسال فرستادگانش بر او ممت نهاد و یاری اش داد؛ و با ارسال خاتم رسولان و جانشینی خاندانش که درود بی پایان حق بر آنان باد، دینش را کامل نموده و نعمتش را به پایان رساند. به امید آن روز که دگر بار بر مستضعفین ممت نهاده، دین خود را به صورت کامل در عرصه گیتی به نمایش درآورد و حکومت جهانی خلیفه اش بر عالم سایه گستراند.

دریای علم را گستره ای است که کرانه ای برایش متصور نیست و ژرفای آن را حدی محدود نمی کند؛ اندیشه دیگران ما را از اندیشیدن بی نیاز نکرده و از دریافت های جدید مأیوس نمی دارد؛ آیندگان با آن که از ذخائر علوم پیشینیان بهره گرفته اند، ولی گاه به نتایجی رسیده اند که خود از ذخائر علوم برای نسل های آینده قرار گرفته است.

از جمله دانش هایی که پس از علم به مبدأ از اهمیت بیشتری برخوردار است، علم فقه می باشد؛ و با توجه به این که از یک سو، هیچ عمل انسانی نیست مگر آن که محکوم به یکی از احکام شرعی، اعم از تکلیفی یا وضعی است؛ و از سوی دیگر، هر روز با مسائل نوینی روبرو هستیم که سابقه ای در کتاب های فقهی پیشینیان نداشته است.

باید به این حقیقت اعتراف کرد که فقه دریای بیکرانی است که دسترسی به ساحل آن به راحتی میسر نیست.

از سوی دیگر، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خطبه غدیریه خطاب به مردم فرمود:

«و ما من شیء یقرّبکم إلی الله وقد أمرتکم به وما من شیء یبعّدکم عن الله إلاً وقد نهیتکم عنه...» (۱)؛

هیچ چیزی نبود که شما را به خداوند نزدیک کند جز آن که شما را به آن فرمان دادم و هیچ چیزی نبود که شما را از خداوند دور کند جز آن که شما را از آن پرهیز دادم.

وتنها یک مسأله می ماند و آن معرفی خلیفه پس از من و سپردن سگان کشتی نجات امت اسلام به فردی لایق است که مرضی خداوند باشد، و این امر نیز در غدیر خم و حجّه الوداع محقق شد و با نزول آیه «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (۲) مهر تکمیل بر پرونده رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقش بست.

از آن چه گذشت نتیجه می گیریم آن چه برای تبیین دین اعم از مسائل فقهی و غیر فقهی لازم بود، توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و با پیوست خلافت علی بن ابیطالب و امامان از فرزندان او علیهم السلام مطرح شده است؛ لکن در پیگیری مسائل فقهی بخصوص با کثرت فروع آن به این حقیقت نیز می رسیم که تبیین تمام آنها به صورت تفصیلی نبوده و گاه مطالب در قالب کلیات بیان شده است؛ و این که اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام دوستانشان را برای بدست آوردن احکام به اصحابشان ارجاع می دادند و نیز اصحابشان را با بیان این که «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى إِلَيْكُمُ الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تَفَرَّعُوا» (۳) تحریص به اجتهاد و استنباط احکام شرعی می کردند؛ بیانگر این معنا است که زمینه استنباط احکام برای آنان فراهم بوده و کلیاتی در اختیارشان گذارده شده بود که می توانستند از آن حکم جزئیات را دریابند.

بخشی از این کلیات همان است که به «قواعد فقهیه» نامیده شده است؛ و به لحاظ تعمیم آنها نسبت به مسائل فرعی فقهی از دیرباز مورد توجه فقها قرار گرفته و کتاب های

ص: ۱۲

۱- (۱). علی النمازی الشاهرودی، مستدرک سفینه البحار، ج ۸، ص ۳۳۱.

۲- (۲). سوره مائده، آیه ۳.

۳- (۳). محمّد بن الحسن الحرّ العاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۶۳، حدیث ۵۱.

مستقلی درباره آنها تدوین کرده اند که از بیان آن به جهت رعایت اختصار معذوریم.

در تبیین مسائل فقهی هر چه پیش می‌رویم هر روز نکته‌ای روشن می‌شود که پیش از آن در هاله‌ای از ابهام به سر می‌برد؛ و هر فقیه‌ی مطلب را از زاویه خاص نگریسته که دیگران از آن غفلت کرده‌اند. از این رو، محققان همیشه با امید، به میدان پژوهش و تحقیق قدم می‌گذارند تا شاید بتوانند از مجهولات کاسته و بر میزان معلومات بشری بیفزایند؛ علم قواعد فقه نیز از این مقوله مستثنا نیست.

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام که در سال ۱۳۷۶ هجری شمسی به امر مبارک مرجع عالیقدر شیعه حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «مدّ ظلّه العالی» تأسیس شد، یکی از مسؤولیت‌های مهم خویش را نشر تحقیقات و پژوهش‌های مهم فقهی می‌داند.

در بحثی که پیش رو دارید استاد ارجمند درس‌های خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم جناب مستطاب آقای حاج شیخ محمّدجواد فاضل لنکرانی «دام ظلّه» قاعده معروف «لا-حرج» را مورد بحث و بررسی قرار داده، از زوایای مختلف به آن نگریسته، و به نکات بدیعی دست یافته‌اند؛ از آن جمله: در مورد جریان و عدم جریان این قاعده در احکام وضعی و نیز در محرّمات، مباحثی را ارائه کرده‌اند که در تحقیقات پیشینان به چشم نمی‌خورد.

این بحث‌ها به لحاظ اهمیت آن پس از تدریس معظّم له از نوار پیاده شده و در بخش پژوهش مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام توسط برادر ارجمند جناب حجه الاسلام و المسلمین آقای سیدجواد حسینی خواه «دامت تأییداته» تخریج مصاد گردیده و به قلم شیوای ایشان به رشته تحریر درآمده؛ و توسط جناب مستطاب حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مهدی انصاری «دام عزّه» ویراستاری مجدد شده و هم‌اکنون در اختیار علاقمندان قرار می‌گیرد. به امید آن که این خدمت مورد قبول درگاه احدیت و صاحب شریعت حضرت حجه بن الحسن العسکری «عجل الله تعالی فرجه الشریف» قرار گیرد؛ و نسل الله تعالی آن یعجل له الفرج والنصر و يجعلنا من أعوانه وأنصاره.

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

محمّدرضا فاضل کاشانی

مرداد ۱۳۸۵

ص: ۱۳

صفحه سفید

ص: ۱۴



الحمد لله رب العالمين على ما عرفنا من نفسه وألهمنا من شكره وفتح لنا من أبواب العلم بربوبيته، والصَّلاه والسلام على رسوله النبي المنذر الأمين وعلى آله الشموس الطالعه والسَّاده الميامين واللعن على أعدائهم أجمعين.

در میان علوم اسلامی «فقه» از اهمیت ویژه ای برخوردار بوده و می توان گفت پس از خداشناسی و اصول عقائد، فقه که متصدی استنباط و بیان احکام شرعیته برای عمل مکلفین می باشد، از شریف ترین علوم اسلامی است.

از میان دانش هایی که جنبه مقدمیت برای فقه دارند و فقیه را در استنباط و اجتهاد احکام شرعی یاری می رسانند و به اجتهاد او جهت می دهند، اهمیت قواعد فقهی کمتر از قواعد اصولی نیست؛ چه آن که قواعد اصولی در طریق استنباط احکام کلی قرار می گیرد، اما قواعد فقهی، خود، همان حکم شرعی است که بر جزئیات احکام منطبق می شود، تا جایی که گاه به مکلف غیر مجتهد این اجازه داده می شود که حکم شرعی را با توجه به قاعده فقهی موجود، خود بر مصادیق خارجی آن منطبق نماید. به عنوان مثال:

اگر مکلف در صحت نماز خاصی پس از اتمام آن شک کرد، با دانستن قاعده فراغ و تجاوز، حکم به صحت نماز خود می کند؛ و یا اگر یقین به عدم توانایی نسبت به گرفتن

روزه کرد و روزه داری را برای خود حرجی دانست، با توجه به قاعده لا-حرج، آن روزه را نمی گیرد و خود را مرتکب هیچ گناهی نمی داند.

«قرافی» از علمای اهل سنت، در این زمینه می نویسد:

«من ضبط الفقه بقواعده، إستغنی عن حفظ الجزئیات، لاندراجها فی الکلیات»<sup>(۱)</sup>؛

کسی که فقه را بر اساس قواعد آن یاد بگیرد و حفظ کند، از حفظ جزئیات و فروع فقهی بی نیاز می شود؛ زیرا، آن جزئیات داخل در کلیات هستند.

آغاز تألیف کتاب های قواعد فقهی در میان اهل سنت قرن چهارم هجری است که «ابوطاهر الدبّاس» کتابی را با نام «القواعد الفقهیه» مطابق با مذهب ابی حنیفه مشتمل بر ۱۷ قاعده فقهی نوشته است<sup>(۲)</sup>؛ امّا در میان فقیهان امامیه، آغاز نگارش کتاب های قواعد فقهی به صورت مستقلّ را باید قرن ۷ و یا ۸ هجری دانست؛ چرا که پیش از این تاریخ، فقها و اصولیین گرانقدر به قواعد فقهی به عنوان علمی مستقلّ نمی نگریستند و آنها را ضمن مباحث فقهی و اصولی خویش مورد بررسی و تدقیق قرار می دادند؛ و این امر بر اساس آن بود که ائمه معصومین علیهم السلام ضمن روایات خود اصول کلی را بیان داشته و به فقها می فرمودند که مسائل و احکام فقهی را از آن اصول استنباط نموده و بدست آورند.

روایات فراوانی بر این نکته دلالت دارد؛ از جمله، روایت امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام که می فرمایند:

«علینا إلقاء الأصول وعلیکم التفریع»<sup>(۳)</sup>؛

بر عهده ما بیان اصول است و بر شماست که فروع فقهی را از آنها استخراج و استنباط نمائید.

ص: ۱۶

---

۱- (۱). احمد بن ادريس الصنهاجی القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، ج ۱، ص ۷.

۲- (۲). به نقل از: مقدّمه التحقيق كتاب «القواعد الفقهیه» مرحوم بجنوردی.

۳- (۳). محمّد بن منصور بن احمد بن ادريس الحلّي، مستطرفات السرائر، ج ۳، ص ۵۷۵؛ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص ۶۲، باب ۶ از ابواب صفات القاضی، حدیث ۵۲.

بنابراین، قواعد فقهی در میان آثار و تألیفات فقهی امامیه به صورت پراکنده وجود داشته است، اما به عنوان کتابی مستقل به رشته تحریر در نیامده بود. به مرور زمان سعی شد که قواعد فقهی را از میان کتاب های فقهی و اصولی گردآوری و به صورت مستقل ارائه نمایند. شاید بتوان اولین فقیه شیعی که به نگارش کتابی در این زمینه اقدام نموده است، «نجیب الدین یحیی بن سعید حلّی» رحمه الله (۶۰۱-۶۹۸ ه. ق) صاحب کتاب ارزشمند «نزهه الناظر فی الجمع بین الأشباه و النظائر» را معرفی نمود؛ و پس از او، شهید اول قدس سره با تألیف کتاب «القواعد و الفوائد»، قواعد فقهیه را با شیوه ای خاص به نگارش در آورد؛ به گونه ای که مرحوم شهید قدس سره در اجازه ای که به «ابن خازن حائری» می دهد، خود را مبتکر این عمل معرفی می کند.

او می گوید:

«فمما صنفته کتاب «القواعد والفوائد»، مختصر یشتمل علی ضوابط کلیه: أصولیه وفرعیه، تستنبط منها الأحكام الشرعیه، لم یعمل الأصحاب مثله» (۱)؛

از جمله تصنیفات من کتاب «القواعد و الفوائد» است که مشتمل بر یکسری ضوابط و قواعد کلی اصولی و فقهی می باشد و از آنها احکام شرعی استنباط می گردد؛ و علمای پیشین چنین تألیفی نداشته اند.

از آن زمان تا کنون، فقها و اصولیین ارجمنند، این راه را ادامه داده و قواعد فقهی را در کتاب های مستقلی (۲) مورد بحث و بررسی قرار داده اند؛ و در کنار تدریس علوم فقه،

ص: ۱۷

---

۱- (۱). محمّدباقر المجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۱۸۷؛ محمّدباقر الموسوی الخوانساری، روضات الجنّات، ج ۷، ص ۸.  
۲- (۲). به عنوان نمونه می توان به کتاب های زیر اشاره نمود: «جامع الفوائد فی تلخیص القواعد»، تألیف: أبو عبد الله الفاضل المقداد السیوری رحمه الله؛ «تمهید القواعد الأصولیه و العربیه لتفریح فوائد الأحكام الشرعیه»، تألیف: زین الدین بن علی بن احمد العاملی رحمه الله؛ «القواعد الستّه عشر»، تألیف: الشیخ جعفر کاشف الغطاء رحمه الله؛ «الأصول الأصلیه و القواعد الشرعیه»، تألیف: السید عبد الله شبر رحمه الله؛ «عوائد الأيام»، تألیف: المولی احمد النراقی رحمه الله؛ «المقالید الجعفریه فی القواعد الإثنی عشریه»، تألیف: محمّد جعفر الإسترابادی رحمه الله؛ «عناوین الأصول»، تألیف: السید میر عبد الفتاح الحسینی المرآغی رحمه الله؛ «بلغه الفقیه»، تألیف: السید محمّد بحر العلوم الطباطبائی رحمه الله؛ «القواعد الفقهیه»، تألیف: السید محمّد حسن البجنوردی رحمه الله؛ «القواعد الفقهیه»، تألیف: آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «دام ظلّه العالی»؛ و کتاب های دیگری که در همین رابطه نوشته شده اند.

اصول، تفسیر و... قواعد فقهی نیز تدریس می شود.

کتابی که پیش رو دارید، از سلسله بحث هایی است که در مورد یکی از قواعد مهم فقهی با عنوان «قاعده لاجرج» توسط استاد معظّم و گرانقدر حوزه علمیه قم آقای حاج شیخ محمّد جواد فاضل لنکرانی «دام ظلّه» در ایّام ماه مبارک رمضان سال ۱۴۲۶ قمری (۱۳۸۴ شمسی) بیان شده است؛ و از آنجا که این مباحث حاوی مطالب سودمند و مفیدی برای طلبّان، دانش پژوهان و دانشجویان بود، تقریر آن از طرف استاد معظّم به عهده این حقیر گذارده شد. بر این حسن اعتماد خدا را شاکرم و از او استمداد می جویم که از عهده تکلیف با سربلندی برآئیم.

در تنظیم مطالب کتاب حاضر، نهایت سعی و تلاش به کار گرفته شده است تا بیان استاد محترم به درستی تقریر شود؛ با این وجود، به مقتضای طبیعت کار بشری، آن را از نقص و اشتباه مصون نمی دانم؛ امید است رهنمود صاحب نظران نیز روشنگر راهمان باشد. لازم به یادآوری است که بحث های کتاب، به ترتیب درس های استاد گرانقدر تنظیم شده، و جز در مواردی اندک، تصرّفی در آن صورت نگرفته است؛ چه آن که گاه استاد معظّم در مباحث بعد، به نکات جدیدی در مورد مباحث گذشته اشاره می نمودند که ما آن نکات را به بحث های قبل و در جایگاه مناسب خود، ملحق نموده ایم.

در نهایت نیز بر خود لازم می دانم که از راهنمایی های حضرت استاد در تنظیم مطالب و مباحث کتاب، و هم چنین از تلاش های مدیر محترم مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام جناب حجّه الإسلام والمسلمین آقای حاج شیخ محمّد رضا فاضل کاشانی «دامت افاضاته»

تشکر و قدردانی نمایم.

امید است که این تلاش مقبول درگاه خداوند متعال و مورد رضایت حضرت بقیه الله الأعظم «أرواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف» قرار گیرد؛ باشد که خداوند منان ما را از انصار و خدمتگزاران حضرتش قرار دهد.

سیدجواد حسینی خواه

قم - مرداد ۱۳۸۵

ص: ۱۹

صفحه سفید

ص: ۲۰

از قواعد معروف و مهمّ فقهی که مورد بحث علما و بزرگان قرار گرفته، «قاعده لاجرح» یا «قاعده نفی عسر و حرج» است که در تمامی ابواب فقه اعمّ از عبادات، معاملات و سیاسات جاری می شود؛ و فقهای امامیه و عامّه به این قاعده استدلال نموده اند. بررسی این قاعده فوائد زیادی را به دنبال دارد؛ به عنوان مثال: در پرتو این قاعده، روشن می شود که شریعت اسلام، تنگ نظر و سخت گیر نبوده و احکامش مطابق و موافق فطرت انسانی است. از سوی دیگر، به برکت این قاعده، استفاده می کنیم که سستی در احکام الهی نیز مردود است. به عبارت دیگر، این قاعده دو مطلب عمده را به اثبات می رساند: نخست آن که در دین اسلام احکام حرجی وجود ندارد؛ و دیگر آن که به صرف وجود مشقّت و سختی، تعطیلی احکام شرع جایز نیست.

نکته دوّمی که از مطالعه و بررسی این قاعده بدست می آید، آن است که قواعد دیگری هم چون: «قاعده الضرورات تبيح المحذورات» و چه بسا «قاعده میسور» و همین طور «قاعده طهارت» و «قاعده امارت سوق مسلمین» و «قاعده لاضرر» را نیز می توان به نوعی از «قاعده لاجرح» استفاده کرد؛ هرچند بیان خواهیم کرد که بین «قاعده لاضرر» و «قاعده لاجرح» فرق های متعدّدی وجود دارد.

نکته سوّم این که برخی از قواعد فقهی فقط در یکی از ابواب فقهی جریان دارند؛ مثلاً: «قاعده لاتعاد» فقط در باب نماز جاری است؛ اما پس از اثبات عمومیت

«قاعده لاجرح»، معلوم می‌گردد این قاعده در همه ابواب فقهی جریان دارد و حتی در بعضی از موارد که عنوان فرع فقهی نیز ندارند، این قاعده جریان می‌یابد. به عنوان مثال:

در این بحث که «صیغه امر دلالت بر مره دارد یا تکرار؟» از جوهی که برای عدم دلالت بر تکرار به آن استدلال شده، «قاعده لاجرح» است؛ به این بیان که اگر مکلف مأمور باشد امری را به صورت مکرر امثال نماید، موجب حرج می‌شود و حرج در شریعت جعل نشده است. بالاتر آن که این قاعده حتی در بعضی از مسائل غیر فقهی و اصولی نیز جاری می‌شود؛ به عنوان نمونه، می‌توان مسأله مشروعیت توبه و این که یکی از راه‌های تخلص از گناه، توبه است را به وسیله «قاعده لاجرح» استفاده کرد.

### منابع و تاریخچه قاعده

در میان قدمای فقهای امامیه کسی به صورت مستقل این قاعده را مورد بحث و بررسی قرار نداده و بلکه، به صورت پراکنده و ضمن برخی از فروع فقهیه مطرح شده است؛ البته اکثر قواعد فقهیه به همین صورت بوده که قدام آنها را به صورت مستقل مورد بررسی قرار نداده‌اند، لکن در دویست سال اخیر، برخی از بزرگان این قاعده را به صورت رساله‌ای مستقل و ضمن قواعد دیگر فقهی ذکر نموده‌اند؛ به عنوان مثال: مرحوم نراقی رحمه الله در کتاب «عوائد الأیام» در قاعده چهارم از این قاعده بحث کرده؛ مرحوم میرزا حسن آشتیانی رحمه الله در «رسائل تسع» رساله‌ای مستقل در این مورد دارند؛ و مرحوم میرفتیاح رحمه الله در کتاب «العناوین»، یکی از عناوین کتاب شان «قاعده لاجرح» است؛ از میان متأخرین نیز مرحوم بجنوردی رحمه الله در جلد اول «القواعد الفقهیه» و والد معظم ما «دام ظلّه» نیز در کتاب «ثلاث رسائل» و برخی دیگر از فقیهان و بزرگان این قاعده را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند.

البته ضمن بحث نیز به برخی منابع دیگر که این قاعده را مطرح نموده‌اند، مانند:

کتاب «الفصول الغرویّه» مرحوم حائری رحمه الله و «الفصول المهمّه» مرحوم شیخ حرّ عاملی و...

اشاره خواهیم داشت.



دیدگاه‌های فقهای امامیه در مورد «قاعده لاجرج» به پنج گروه تقسیم می‌شود:

دیدگاه اول: بزرگانی چون صاحب فصول رحمه الله معتقدند «قاعده لاجرج»، جزء قواعد مسلمی است که عقل به صورت مستقل آنها را درک، و به آن حکم می‌کند. در بحث مستقلات عقلیه نیز بیان شده که اگر چیزی جزء مستقلات عقلیه باشد، قابلیت تخصیص ندارد؛ بنابراین، قاعده لاجرج به هیچ عنوان تخصیص بردار نیست.

دیدگاه دوم: برخی دیگر از بزرگان می‌گویند مواردی که از این قاعده به وسیله تخصیص خارج می‌شود، بسیار فراوان است؛ کثرت تخصیص نیز موجب وهن قاعده می‌شود؛ به همین جهت، قاعده لاجرج، دیگر قابلیت استدلال ندارد و فقط در مواردی که فقها به آن عمل کرده‌اند، قابل تمسک است؛ همان‌طور که برخی از بزرگان راجع به «قاعده قرعه» نیز چنین نظری دارند.

دیدگاه سوم: بزرگانی مانند مرحوم شیخ حرّ عاملی و مرحوم مقدّس اردبیلی رحمهما الله به طور کلّ وجود چنین قاعده‌ای را انکار کرده و می‌گویند: از آنجا که کلمه «لجرج» اجمال دارد، قاعده‌ای به نام «قاعده لاجرج» نداریم؛ از سوی دیگر، این قاعده مستلزم آن است که تمام تکالیف شارع از بین برود.

مرحوم مقدّس اردبیلی رحمه الله در «زبده البیان» در مورد آیه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ

مِنْ حَرَجٍ» (۱) می فرمایند:

به این آیه برای رفع ضرر و حرج استدلال شده است؛ اما در آن اجمال وجود دارد و قابلیت استدلال ندارد. (۲) دیدگاه چهارم: مطابق این نظریه، «قاعده لا-حرج» در حدّ یکی از اصول عملیه است. مرحوم نراقی رحمه الله در «عوائد الایام» بیان می دارد: «قاعده لا-حرج» به عنوان یک اماره و دلیل برای فقیه نیست که در تمامی موارد حرجی، به آن استدلال کند؛ بلکه در حدّ یکی از اصول عملیه می باشد. همان گونه که در موارد فقدان دلیل بر تکلیف و عدم ورود بیان از طرف شارع، اصالة البرائه جاری می شود، در مورد «قاعده لا-حرج» نیز در مواردی که دلیلی برای تکلیف حرجی وجود ندارد، به «لا-حرج» استدلال می شود.

دیدگاه پنجم: دیدگاه و نظریه پنجمی نیز وجود دارد که آن را در خلال مطالب مطرح خواهیم کرد.

### دیدگاه فقهای عامّه

فقهای عامّه در مباحث خود به حدّی این قاعده را توسعه داده اند که تمامی تخفیف و ترخیص های موجود در شریعت را از مصادیق «قاعده لا-حرج» دانسته اند؛ به عنوان مثال: موارد فقدان آب و لزوم تیمّم، حکم به قصر نماز در سفر، نشسته نماز خواندن شخص بیمار و بالاخره هر موردی که برای انسان اضطرار آور است را از مصادیق این قاعده قرار داده اند.

آنان یک تقسیم بندی شکلی ارائه کرده - که در کتاب های فقهی شیعه وجود ندارد - و تخفیفات را به هفت صورت تقسیم کرده اند که برای اطلاع بیشتر، به کتاب های آنها مراجعه شود. (۳)

ص: ۲۴

۱- (۱). سورة حجّ، آیه ۷۸.

۲- (۲). احمد بن محمّد الأردبیلی، زبده البیان فی براهین أحكام القرآن، ص ۵۹۰.

۳- (۳). ر. ک: محمّد صدقی البورنوی، موسوعه القواعد الفقهیه، ج ۵، ص ۱۰۷.

### معنای لغوی حرج

با مراجعه به کتاب های لغت، معلوم می گردد «حرج» در سه معنای: «ضیق و تنگی»، «معصیت و گناه» و «حرام» استعمال شده است. برخی گفته اند: «حرج» در اصل به معنی اجتماع و انبوهی شیء است، به گونه ای که موجب حصول تصوّر ضیق و تنگی میان آن اشیا شود (۱)؛ ابن منظور در «لسان العرب» گوید: «الحرج: الإثم، والحارج الأثم؛ سپس این حدیث را در ادامه می آورد که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده اند: حدّثوا عن بنی اسرائیل ولا- حرج علیکم» (۲)؛ یعنی: در مورد بدی بنی اسرائیل هر چه می خواهید بگوئید و بر شما گناهی هم نیست. اما ابن اثیر که به نظر دقیق تر از ابن منظور است، می گوید:

«الحرج فی الأصل: الضیق، ویقع علی الإثم والحرام؛ وقیل: الحرج أضحیق الضیق» (۳).

معنای اصلی حرج، ضیق و مشقت است و در معنای گناه و حرام نیز استعمال می شود؛ و سپس می گوید: گفته شده که مطلق ضیق را حرج نمی گویند، بلکه مراد

ص: ۲۵

۱- (۱). ر. ک: المفردات فی غریب القرآن؛ ذیل واژه حرج؛ و منتهی الارب فی لغه العرب، ج ۱، ص ۲۳۴.

۲- (۲). محمّد بن مکرم ابن منظور الافریقی المصری؛ لسان العرب، ج ۲، ص ۵۲.

۳- (۳). ابن الاثیر، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۳۶۱.

یک درجه بالاتر از آن است؛ به عبارت دیگر، حرج آن مشقّتی است که انسان به صورت عادی نمی تواند آن را تحمّل کند.

بنابراین، معنای لغوی حرج، در اصل، همان مشقّت و ضیق است؛ و اگر در موارد دیگر مانند گناه و حرام نیز استعمال شده، از باب مناسبت با معنای اصلی است. به عنوان مثال: چون گناه برای انسان تنگی می آورد، با لفظ حرج نیز بیان شده است؛ و در مورد کسی که گناه می کند، آمده است که خداوند «يَجْعَلُ صَدْرَهُ وَ ضَيْقًا حَرَجًا». (۱)

## معنای حرج در عرف عام

پیش از بیان موارد کاربرد واژه «حرج» در قرآن کریم، باید دید آیا در عرف عام، معنای جدیدی برای حرج وجود دارد یا آن که در عرف عام نیز همان معنای لغوی حرج، مدّ نظر قرار می گیرد؟

اگر معنای لغوی حرج را «مطلق الضیق» بدانیم - همان گونه که ابن اثیر و دیگران بیان می دارند - عرف این معنا را نمی پذیرد؛ و بلکه باید گفت: در عرف عام و اهل لسان، حرج به معنای «أضيق الضيق» است؛ یعنی: عرف عام در مواردی که مشقّت زیاد و سختی شدیدی وجود دارد، کلمه «حرج» را به کار می برد.

## موارد کاربرد واژه حرج در قرآن

### اشاره

در قرآن کریم واژه «حرج» به معنای ضیق، تنگی، سختی و گناه در نه سوره و بیست و یک مورد استعمال شده است؛ و لکن موردی که در معنای «حرام» استعمال شده باشد را نیافتیم، گرچه برخی چنین ادّعا نموده اند.

### الف) آیاتی که واژه «حرج» در آنها به معنای «ضیق» آمده، عبارت است از

۱- «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي

ص: ۲۶

---

۱- (۱). سوره انعام، آیه ۱۲۵.

أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ» (۱)؛

به پروردگارت سوگند که ایمان نمی آورند، مگر آن که تو را در مورد آن چه میان آنان مایهٔ اختلاف است، داور گردانند؛ سپس از حکمی که کرده ای در دل هایشان احساس حرج و ضیق نکنند. (ناراحت نشوند و نگویند این چه حکمی بود که پیامبر کرد).

۲- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِلِ طِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مِمَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ وَعَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (۲)؛

ای مؤمنان، چون برای نماز برخاستید، چهره و دست هایتان را تا آرنج بشوید و بخشی از سرتان را مسح کنید و نیز پاهای خود را تا برآمدگی روی پا [مسح کنید] و اگر جنب بودید، غسل کنید؛ و اگر بیمار یا در سفر بودید و یا از جای قضای حاجت آمدید، یا با زنان آمیزش کردید و آبی نیافتید، به خاکی پاک تیمم کنید؛ با آن بخشی از چهره و دست های خود را مسح نمایید؛ خداوند نمی خواهد شما را در تنگنا افکند؛ ولی می خواهد شما را پاکیزه گرداند و نعمت خود را بر شما تمام کند، باشد که سپاس گزارید.

۳- «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ وَيَشْرِحْ صَدْرَهُ وَلِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ وَيَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا...» (۳)؛

خدا کسی را که بخواهد هدایت کند، دلش را برای [پذیرش] اسلام می گشاید و هر کس را که بخواهد در گمراهی وانهد، دلش را تنگ و بسته می دارد...

ص: ۲۷

۱- (۱) . سوره نساء، آیه ۶۵.

۲- (۲) . سوره مائده، آیه ۶.

۳- (۳) . سوره انعام، آیه ۱۲۵.

عبارت «ضَيْقًا حَرْجًا» در این آیه شریفه، چه بسا مؤید آن باشد که «حرج» به معنای «أَضِيقُ الضَّيْقَ» است، نه «مطلق الضيق».

۴- «كَتَبْتُ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرْجٌ مِنْهُ...» (۱)؛

کتابی است که به سوی تو فرو فرستاده شده است؛ پس نباید در سینه تو از ناحیه آن، تنگی باشد...

۵- «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ...» (۲)؛

و در [راه] خداوند چنان که سزاوار جهاد [در راه] اوست، جهاد کنید؛ او شما را برگزیده و در دین هیچ تنگنایی برای شما ننهاد...

۶- «... لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرْجٌ...» (۳)؛

خداوند در این آیه شریفه در مورد ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید: «تا برای تو مشکلی پیش نیاید»؛ البته این احتمال نیز وجود دارد که «حرج» به معنای «گناه» باشد.

### ب) در پاره ای از آیات شریفه نیز «حرج» به معنای «معصیت و گناه» به کار رفته است

؛ مانند موارد زیر:

۱- «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرْجٌ...» (۴)؛

بر ناتوانان و بیماران و آنان که چیزی برای بخشیدن [به راه و راهیان جهاد] نمی یابند، گناهی نیست.

ص: ۲۸

۱- (۱). سورة اعراف، آیه ۲.

۲- (۲). سورة حج، آیه ۷۸.

۳- (۳). سورة احزاب، آیه ۵۰.

۴- (۴). سورة توبه، آیه ۹۱.

۲- «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ...» (۱)؛

بر نابینا و لنگ و بیمار [اگر به جهاد نیابند] گناهی نیست...

۳- «... فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكُنِيَ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرْجٌ فِي أَزْوَاجٍ أُدْعِيَ لَهُمْ...» (۲)؛

در این آیه خداوند می فرماید: اگر مؤمنین بخواهند همسران پسرخواندگانشان را پس از طلاق به عقد خود در آورند، گناهی نکرده اند.

۴- «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرْجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ...» (۳)؛

بر پیامبر در آن چه خدا برای او فرض گردانیده، گناهی نیست.

نتیجه آن که در قرآن کریم واژه «حرج» در هر دو معنا استعمال شده است؛ بنابراین، چنین نیست که با استناد به حدیث «القرآن یفسر بعضه بعضاً» (۴)، گفته شود اگر کلمه ای در یک آیه به کار رفته باشد، در موارد دیگر نیز در همان معنا استعمال شده است. به عنوان مثال: در یک آیه ذکر شده: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (۵) و در آیه دیگر آمده است: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (۶)؛ حال، گفته شود که زینت، در آیه دوم به همان معنای آیه اول است و این دو در کنار هم تفسیر می شوند. یا در آیه ای آمده است که فتنه از قتل بدتر است (۷)، سپس در آیه دیگری، خداوند می فرماید: «أَنْتُمْ يَا أُمَّو لَكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ» (۸)؛ آیا می توان این دو آیه را در کنار هم قرار داد و گفت: اموال و اولاد از

ص: ۲۹

۱- (۱). سورة فتح، ۱۷.

۲- (۲). سورة احزاب، آیه ۳۷.

۳- (۳). همان، آیه ۳۸.

۴- (۴). ر. ک: المولى محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۲۱۸.

۵- (۵). سورة اعراف، آیه ۳۱.

۶- (۶). سورة كهف، آیه ۴۶.

۷- (۷). «الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ»؛ سورة بقره، آیه ۱۹۱.

۸- (۸). سورة انفال، آیه ۲۸.

قتل بدتر هستند؟! به طور قطع چنین نیست؛ و مواردی وجود دارد که در یک سوره از قرآن کریم لفظی در چندین معنا استعمال شده است. البته مقصود از این که بعضی از آیات قرآن بعضی دیگر را تفسیر می کنند، معنای دیگری است که در جای خود مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است.

بنابراین، چنین نیست که بگوییم کلمه «حرج» در تمامی موارد به یک معناست و مثلاً آیه شریفه ۳۷ سوره احزاب را که خداوند خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد ازدواج با همسر پسرخوانده اش زید، می فرماید: «لَكُنَّ لَأَيُّكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرْجٌ»، قرینه بر توسعه در معنای حرج بگیریم و بگوییم حتی در مواردی که مقدار کمی حرج وجود دارد، این قاعده جریان پیدا می کند.

نکته دومی که توجه به آن ضروری می نماید، این است که واژه «حرج» ذکر شده در آیات یاد شده، به نحو مجاز مرسل استعمال شده است؛ یعنی: مسبب گفته شده و از آن سبب اراده شده است. هنگامی که گفته می شود: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ»<sup>(۱)</sup> یعنی سبب حرجی و چیزی که به حرج منجر می شود، نفی شده است.

سومین نکته ای که لازم است توجه شود، آن است که اگر لفظی در قرآن کریم از نظر سعه و ضیق، مختلف استعمال شده باشد، به این معنا که در برخی موارد در معنایی استعمال شده و در برخی موارد دیگر در معنایی محدودتر به کار برده شده است، می توان گفت فقیه در استنباط احکام شرعیه از معنای موسع و غیر محدود آن تبعیت می نماید. بنابراین، اگر گفتیم «حرج» در قرآن کریم هم در «مطلق الضیق» استعمال شده و هم در «أضیق الضیق»، فقیه در هنگام استنباط، باید دائرة موسع یعنی «مطلق الضیق» را به عنوان ملاک قرار دهد.

در این مورد قاعده حمل مطلق بر مقید جریان ندارد؛ چه آن که این قاعده مربوط به موردی است که بین این دو - مطلق و مقید - تنافی وجود داشته باشد، و در این بحث بین استعمال حرج در معنای موسع و استعمال آن در معنای مضیق تنافی وجود ندارد.

ص: ۳۰

---

۱- (۱). سوره حج، آیه ۷۸.



برای اعتبار و حجیت قاعده لا حرج به ادله اربعه استدلال شده است؛ اما پیش از طرح و بررسی آنها، لازم است که مدعیای بحث روشن شود.

بدیهی است اطلاق یا عموم ادله اولیه ای که در واجبات و محرمات وارد شده است، دلالت می کند که مکلف باید تکالیف را انجام دهد؛ اعم از آن که انجام و امتثال آنها حرجی باشد یا نباشد. به عنوان مثال: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (۱) دلالت بر وجوب روزه می کند؛ اعم از این که برای انسان مشقتی افزون بر اصل تکلیف داشته باشد یا نداشته باشد.

در برابر این نکته، مدعیای این بحث آن است که اگر در مقابل ادله اولیه، دلیلی بر نفی حکم حرجی اقامه شود، نسبت بین این دلیل و ادله اولیه چیست؟ آیا تقیید و تخصیص است، یا حکومت و یا تعارض؟ که در مباحث آینده مطرح خواهد شد.

بنابراین، بحث در این است که آیا در برابر ادله اولیه دلیل دیگری که آنها را محدود کند وجود دارد یا خیر؟

ص: ۳۱

مهم ترین دلیل از میان ادله اربعه قرآن کریم است؛ در مجموع به پنج آیه از قرآن کریم برای این مدعا استدلال شده است.

### (۱) آیه ۷۸ سوره حج

از مهم ترین آیاتی که به عنوان دلیل قاعده لاجرح مورد استدلال قرار می گیرد، آیه ۷۸ سوره حج است. خداوند سبحان پس از آن که در آیه ۷۷، مؤمنان را ملزم می کند که برای گشایش راه های رستگاری به رکوع و سجود و پرستش پروردگارشان قیام کنند و فاعل خیر شوند، در آیه بعد می فرماید:

«وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ يَهُوَ اجْتَبَل - كُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...»؛

و در [راه] خداوند چنان که سزاوار جهاد [در راه] اوست، جهاد کنید؛ او شما را برگزیده و در دین هیچ تنگنایی برای شما ننهاد...

### نکات موجود در آیه شریفه

اولین نکته در مورد مخاطب این آیه است. اکثر مفسرین عامه و خاصه، مخاطب این آیه شریفه را عموم مردم قرار داده اند (۱)؛ یعنی: خداوند به عموم مردم می فرماید: از آنجا که شما از میان امت ها، امت برگزیده هستید، باید حق جهاد را انجام دهید؛ سپس می فرماید: خداوند در دین حرجی قرار نداده است.

نظر دوم آن است که با توجه به قرائن موجود (۲)، مخاطب این آیه، ائمه

ص: ۳۲

---

۱- (۱). ر. ک: القطب الراوندى، فقه القرآن، ج ۱، ص ۳۲۹؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ۳، ص ۲۳۶؛ الجصاص، أحكام القرآن، ج ۵، ص ۳۹۰.

۲- (۲). برای کسب اطلاع از قرائن و توضیح بیشتر در این زمینه، ر. ک: محمد الفاضل اللنکرانی، ثلاث رسائل، صص ۳۷-۴۲.

معصومین علیهم السلام می باشند. (۱) روایاتی نیز در این زمینه در ذیل آیه شریفه وارد شده است؛ از جمله، در روایتی از امام باقر علیه السلام در مورد معنا و مخاطب این آیه سؤال شده است، که امام علیه السلام در جواب فرمودند: «إيانا عنی خاصه» (۲)؛ خداوند تنها به ما اشاره دارد.

نکته دوم: در مورد معنای جهاد در این آیه، سه احتمال وجود دارد که احتمال دوم و سوم نزدیک هم اند.

احتمال اول آن است که منظور جهاد با کفار باشد (۳)؛ لکن این احتمال دارای دو اشکال است:

(۱) اولین اشکال آن است که سوره مبارکه حجّ از سوره های مکی قرآن است؛ در حالی که امر به جهاد و قتال بعد از هجرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صادر شده است. از این رو، جهاد در این آیه شریفه، خصوص جهاد با کفار نمی تواند باشد.

(۲) اشکال دوم آن که در قرآن کریم مواردی که مسأله جنگ و مقاتله با کفار مطرح می شود، غالباً با کلمه «وقاتلوا»، یا «یقاتل» و هم چنین «فی سبیل الله» ذکر می گردد؛ بنابراین، مطابق این دو قرینه، احتمال جهاد با کفار بسیار بعید است.

احتمال دوم: آلوسی در تفسیرش می نویسد: مراد از «جهاد»، اقسام سه گانه آن است؛ یعنی: هم جهاد با کفار، هم جهاد با شیطان و هم جهاد با نفس را شامل می شود. (۴) اشکال دومی که در مورد احتمال اول آوردیم، بر این احتمال نیز وارد می باشد.

احتمال سوم: اکثر مفسرین خاصه و عامه بیان می دارند: به قرینه آیه پیشین و قرینه ای که در ذیل همین آیه شریفه وجود دارد، منظور از جهاد اعم از جهاد اصطلاحی

ص: ۳۳

---

۱- (۱). ر. ک: السید محمدحسین الطباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۴۱۴؛ عبدعلی بن جمعه الحویزی، تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۵۲۳؛ الفیض الکاظمی، تفسیر الصافی، ج ۳، ص ۳۹۱.

۲- (۲). محمد بن یعقوب الکلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۸۹، باب فی أنّ الأئمه شهداء الله عزّ وجلّ علی خلقه، ح ۴.

۳- (۳). ابواسحاق احمد الثعلبی، تفسیر الثعلبی، ج ۷، ص ۳۵؛ القرطبی، تفسیر القرطبی، ج ۱۲، ص ۹۹؛ الجصاص، أحكام القرآن، ج ۵، ص ۳۹۰؛ ابن جریر الطبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۱۰، ص ۲۵۸.

۴- (۴). السید محمد آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، ج ۱۷-۱۸، ص ۲۶۹.

است و مدلول آن انجام دادن همه واجبات و ترک تمامی محرمات را شامل می شود. (۱) به عبارت دیگر، «جاهدوا» یعنی: همه آن چه را که خداوند به شما فرمان داده است، امتثال کنید؛ و از همه آن چه که نهی فرموده، دوری گزینید. از این رو، معنی واژه «دین» مندرج در آیه نیز ظهور در کل احکام و تکالیف دارد و فقط به حکم ویژه جهاد دلالت ندارد.

پس از آن که روشن شد احتمالات اول و دوم به دلیل ایرادهایی که بر آنها وارد است، ضعیف می باشند، باید به احتمال سوم مراجعه. از سوی دیگر، از آنجا که خطاب موجود در ذیل آیه شریفه - فرمان به اقامه نماز، دادن زکات و پناه بردن به خداوند - به عموم مردم است، روشن می شود که خطاب در «جاهدوا» عام می باشد.

در مقابل، کسانی که خطاب «جاهدوا» را مختص به ائمه معصومین علیهم السلام دانسته اند، آیه را به این صورت معنا کرده اند که خداوند می فرماید: شما (ائمه اطهار علیهم السلام) از آنجا که دارای منصب امامت - که منصب بسیار عظیمی است - می باشید، باید در راه خدا جهاد کنید.

در این صورت، «هُوَ اجْتَبِیْل - کُمْ» به منزله تعلیل برای ماقبل است و علت جهاد را بیان می کند. یعنی: خداوند به ائمه علیهم السلام می فرماید: چون شما را از میان مردم برگزیدم و امتیازی برای شما قرار دادم، مسؤولیت شما با تکلیف عامه مردم تفاوت می کند.

نکته سوم: آن است که «ما» در «مَا جَعَلَ عَلَیْكُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» نافیه است؛ بنابراین، معنای این قسمت از آیه چنین می شود: خداوند احکام حرجی را از مؤمنان برداشته است؛ نه آن که مرفوع، موضوعات حرجی باشد. «من» نیز زائده بوده و برای قوت تأکید آمده است؛ چرا که تأکید «من حرج» در عمومیت بیشتر است. در مورد این که کلمه «علیکم» آیا به «جعل» متعلق است، یا به «حرج» و یا به یکی از افعال عامه؟، اختلاف است؛ هم چنین اکثر مفسرین «حق جهاد» را به نیت درست و خالص تفسیر نموده اند.

ص: ۳۴

---

۱- (۱). شیخ طوسی، تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۳۰۵؛ فضل بن حسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸-۷، ص ۹۷؛ السید محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۴۱۱.

با این حال، در تفاسیر قرآن کریم، در مورد این قسمت از آیه شریفه احتمالات گوناگونی مطرح شده است که باید بررسی شود کدام یک از این احتمالات به مدّعی بحث نزدیک تر است.

### احتمالات موجود در معنای

«مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»

احتمال اول: بیان کرده اند: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، ای: «لیس فی دین الإسلام ما لا سبیل إلى الخلاص؛ ومن حرج، ای: من ضیق لا مخرج له ولا مخلص من عقابه» (۱).

یعنی: در دین اسلام کاری که آدمی را در تنگنا و سختی قرار دهد به صورتی که نتواند چاره ای برای رهایی از آن بیندیشد، وجود ندارد.

قائلین به این معنا می گویند: خداوند برای موردی که انسان گناه می کند، باب توبه را قرار داده است. «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» یعنی: در کنار معصیت، توبه وجود دارد؛ این گونه نیست که در دین حرج و بن بست باشد؛ یا مرتکب جنایت، می تواند ارش، یا دیه و یا کفّاره آن را پردازد؛ و در این صورت، شخص خطاکار از عذاب رهایی پیدا می کند.

اشکال این احتمال: به نظر می رسد این تفسیر با لفظ «جعل» موجود در آیه شریفه سازگاری ندارد؛ چرا که در این صورت، خداوند می فرمود: «ولا یكون أو لیس فی الدین حرج». بین این معنا که خداوند در دین حرجی جعل نکرده است و این معنا که در دین بن بست نیست، فرق زیادی وجود دارد. «من حرج» متعلّق به خود «جعل» است؛ یعنی: آن چه را که جعل کرده است، حرجی نیست. اگر کلمه جعل نبود، امکان داشت که این معنا را قبول کنیم و بگوییم دین خداوند به گونه ای نیست که انسان در تنگنا قرار گیرد؛ اگر گناه کرد، توبه کند.

ص: ۳۵

---

۱- (۱). از قائلین به این احتمال می توان به مرحوم شیخ طوسی و مرحوم طبرسی رحمهما الله اشاره نمود؛ ر. ک: تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۳۰۵؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸-۷، ص ۹۷؛ و نیز أحكام القرآن للجصاص، ج ۵، ص ۳۹۰.

برخی از مفسّرین که آیه شریفه را چنین معنا کرده اند، تمام ردّ مظالم را تحت این آیه قرار می دهند؛ اما همان گونه که بیان شد، این معنا با کلمه «جعل» سازگاری ندارد.

احتمال دوّم: خداوند به قرینه «هُوَ اجْتَبَل - كُمْ» می خواهد بفرماید که من اّمت مسلمان را از میان سایر اّمت ها برگزیده ام و این اّمت مورد رحمت است. «حرج» در این احتمال، به معنای «إِصَار» - جمع «إِصْر» - است. واژه «إِصْر» به فشار، سنگینی، گناه و حبس همراه فشار معنی شده است و مراد از آن، احکام ضیق آور و مشقّت بار است. خداوند با این آیه در صدد آن است که اصرار و حرجی که بر بنی اسرائیل بوده را از مسلمانان نفی کند.

«اِصْرَ بَنِي إِسْرَائِيل» این بوده که اگر توبه می کردند، لازم بود که خود را بکشند تا توبه شان قبول گردد؛ یا آن که نمازشان در مکانی معین قبول می شده است؛ و یا آن که اگر جایی از بدنشان نجس می شد، باید آنجا را قیچی می کردند و موارد دیگری که در روایات بیان شده است. (۱) حال، خداوند با این آیه بیان می دارد که این اصرار برای مسلمانان جعل نشده است.

احتمال سوّم: این است که آیه شریفه بر رخصت هایی که در موارد ضرورت، شارع اجازه داده است، دلالت می کند. به عنوان مثال: شارع بیان می کند که اگر نمی توانی نماز را به صورت ایستاده بخوانی، آن را در حالت نشسته بخوان؛ و یا آن که اگر با آب نمی توانی وضو بگیری، تیمّم کن.

البته می توان گفت که این تفسیر در اطلاق معنای اوّل داخل است؛ لکن در این احتمال بحثی از توبه - که در معنای اوّل ذکر شد - وجود ندارد.

احتمال چهارم: در احتمال دوّم بیان شد که حرج به معنای اصرار بنی اسرائیل است و «ما جعل» به «هُوَ اجْتَبَل - كُمْ» ارتباط دارد؛ اما در این احتمال، «ما جعل» مربوط به «حقّ الجهاد» است. یعنی: شارع می خواهد بفرماید: حقّ جهادی را که در توانان است،

ص: ۳۶

---

۱- (۱). ر. ك: العلامه الطبرسی، الإحتجاج، ج ۱، ص ۴۹۷؛ مولا محمد صالح المازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۱۰، ص ۲۲۴؛ محمّد بن احمد بن ابی بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ۷، ص ۳۰۰.

بجا آورید؛ چرا که امتثال و عباداتی را که مناسب شأن خداوند است نمی توانید انجام دهید؛ اما سعی کنید که هرچه بهتر و به حدی که در توانتان می باشد آن را انجام دهید.

به عبارت دیگر، هنگامی که شارع می فرماید: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ي»، این سؤال پیش می آید که بجا آوردن «حق جهاد» در توان و قدرت بندگان نیست؛ به همین جهت، خداوند در ادامه آیه می فرماید: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

اشکال احتمالات فوق: هیچ یک از احتمالات چهارگانه فوق به مدّعی این بحث - جعل قاعده لاجرح برای نفی و برداشتن احکام حرجی - ارتباطی ندارد. احتمال اول این بود که خداوند کاری که انسان را در تنگنا و سختی قرار دهد به گونه ای که نتواند از آن رهایی یابد، جعل نکرده است.

احتمال دوم نیز یک قضیه خارجیّه است و فقط می گوید اصراری که بر بنی اسرائیل جعل شده، از مسلمین برداشته شده است و نمی توان از آن یک حکم کلی استخراج کرد.

احتمال سوم نیز بر ترخیص عند الضروره دلالت دارد و با مدّعا ارتباطی پیدا نمی کند؛ زیرا، حرج فقط در مواردی که شارع خودش اجازه داده است، نفی می شود و آیه شریفه به آن موارد محدود می شود. در این صورت، باید بینیم شارع چه ترخیصی داده است؟ اعم از آن که بدلی برای آن مورد ذکر کرده باشد - مثلاً - بیان کرده باشد که اگر نمی توانید وضو بگیرید، تیمّم کنید - و یا آن که فقط اجازه در ترک داده باشد. در مورد احتمال چهارم نیز همین اشکال پیش می آید.

اما احتمال پنجم: سه بیان در مورد این احتمال وجود دارد:

۱) بگوییم مقصود خداوند متعال آن است که احکام جعل شده در دین اسلام برای این نیست که بندگان در حرج بیفتند؛ بلکه اهداف بسیار مهمی بر این واجبات مترتب است. همان گونه که اگر پزشک برای بیمار، داروهای تلخ و... تجویز می کند، به جهت آثار آن داروهاست و نه اذیت و گرفتاری بیمار؛ در اینجا نیز احکام جعل شده از سوی خداوند به جهت رسیدن بندگان به اهداف آن احکام است.

اشکال این بیان آن است که باید از آیه شریفه، قاعده ای را به عنوان اماره و دلیل

استفاده کنیم تا بتوانیم حکمی را که مستلزم حرج است، برداریم؛ امّا مطابق این بیان، جعل احکام برای ایجاد حرج نیست، هر چند حرجی باشند.

سؤالی که در مورد این بیان مطرح می شود، آن است که آیا آیه شریفه در این معنا ظهور دارد؟

در پاسخ باید گفت: به نظر می رسد این بیان نیازمند تقدیر است و لازم است که در آیه کلمه «غرض» قبل از «حرج» در تقدیر گرفته شود؛ یعنی گفته شود: «من حرج» یعنی «لغرض الحرج»؛ بدین معنا که خداوند در دین اسلام احکام را به هدف این که بندگان را به حرج بیندازد، جعل نکرده است. لکن از آنجا که تقدیر بر خلاف اصل است، نمی توان این معنا را از آیه شریفه استفاده نمود.

۲) بیان دوم آن است که بگوییم آیه شریفه می فرماید: دین اسلام، دین سخت و حرجی نیست. به عبارت دیگر، بیان می کند تمامی احکام اسلام، سهل و آسان است؛ و اگر در موردی نیز حرج وجود دارد و انجام عملی برای انسان مشکل است، در ظاهر و به حسب ظاهر است و الا در واقع چنین نبوده و آن حکم، حکمی سهل است.

معنای آیه شریفه با این حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که می فرماید: «لم یرسلنی الله بالرهبائیه، ولکن بعثنی بالحنیفیه السهله السمحه...» (۱) یکی می شود؛ و یا روایتی که می فرماید: «إِنَّ هَذَا الدِّينَ يُسْر...» (۲).

بر اساس این بیان نیز به مدّعا نمی رسیم؛ چرا که خداوند - مطابق این بیان - خبر می دهد که هر چه جعل کرده، سهل و آسان بوده و حرجی نیست؛ نه آن که اگر حرجی پیش آمد، بندگان می توانند دست از آن حکم بردارند.

۳) بیان سومی که مطرح شده، آن است که خداوند به وسیله «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» می فرماید: احکام تا زمانی اعتبار دارند که مستلزم حرج نباشند.

بنابراین، منظور از آیه این است که هرگاه در اثر عمل به احکام و الزامات شرعی، مکلف

ص: ۳۸

۱- (۱). محمّد باقر المجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۲، ص ۲۶۴.

۲- (۲). علی بن بلبان الفارسی، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، ج ۲، صص ۶۳ و ۶۴؛ احمد بن الحسین بن علی البیهقی السنن الکبری، ج ۳، ص ۱۸؛ احمد بن شعیب النسائی، سنن النسائی، ج ۸، صص ۱۲۳ و ۱۲۴.



در عسر و حرج واقع شود، این احکام و الزامات از عهده او برداشته می شود.

## انواع حکم حرجی

حکم حرجی بر دو نوع است: گاه در اصل انشای حکم حرج است و گاه در مصداق حکم.

(۱) در پاره ای موارد در اصل انشای حکم - منظور اعتباری است که شارع بر ذمه مکلف قرار می دهد و ذمه او مشغول و یا متوجه تکلیفی می شود - حرج وجود دارد؛ به عنوان مثال: اگر شخصی جنس معیوبی را خرید، آیا حق خیار دارد یا آن که چون قیمت آن را پرداخته و ایجاب و قبول منعقد شده است، معامله صحیح بوده و باید تحمّل کند؟ در چنین مواردی چون در «وجوب وفای به عقد» یا «لزوم عقد» حرج وجود دارد، قاعده لاجرج این حکم حرجی را بر می دارد.

(۲) مواردی نیز وجود دارد که اصل حکم حرجی نیست؛ امّا بعضی از مصداق های آن حرجی است. به عنوان مثال: ایجاب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (۱) برای مکلف هیچ حرجی را در بر ندارد؛ امّا ممکن است که در بعضی شرایط - مانند موردی که شخص بیمار است - نماز برای مکلف حرجی شود. حال، آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»

بیان می کند شارع به طور کلی حکم حرجی در دین را برداشته است؛ چه آن که خود حکم موجب تحقق حرج گردد و چه آن که امثال بعضی از مصداق های حکم حرجی باشد.

فقیهانی که می خواهند از آیه شریفه، «قاعده لاجرج» را استفاده کنند، می بایست این نکته را اثبات کنند که آیه شریفه در بیان سؤم از احتمال پنجم ظهور دارد.

مرحوم علامه طباطبایی قدس سره در تفسیر خود می نویسد:

«... ورفع عنهم كل حرج في الدين إمتناناً، سواء كان حرجاً في أصل

ص: ۳۹

---

۱- (۱). سورة بقره: آیات ۴۳، ۸۳ و ۱۱۰.

الحکم أو حرجاً طارئاً علیه إِتِّفَاقاً، فهی شریعه سهله سمحه...» (۱).

ایشان این برداشت را دارند که خداوند با بیان این آیه شریفه، حکم حرجی را از دین (شریعت) برداشته است و در انتهای عبارت نیز می فرماید: «پس، دین اسلام شریعت آسانی است». بنابراین، بیان علامه رحمه الله در مورد آیه شریفه، هم با این معنا سازگاری دارد که بگوییم خداوند دینش را دین آسانی قرار داده است؛ پس، هر موردی که حرج وجود داشته باشد، حکم برداشته می شود؛ و هم با بیان قبلی سازگار است که خداوند می فرماید: هر حکمی که جعل کرده ام، آسان است و به هیچ عنوان حکم حرجی برای بندگان جعل نکرده ام.

از میان مفسرین عامه نیز «ابن کثیر» شبیه همین معنا را ذکر می کند که «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» یعنی: «ما کلفکم ما لا- تطیقون وما ألزمکم بشيء یشقّ علیکم إلّا جعل الله لکم فرجاً ومخرجاً» (۲)؛ بدین معنا که خداوند آن چه را که حرجی و خارج از طاقت شماست، تکلیف نکرده و شما را ملزم به آن ننموده است؛ مگر آن که چاره و گشایشی در آن برای شما قرار داده است. به عنوان مثال: نماز واجب است و در وطن باید چهار رکعتی خوانده شود؛ ولی در سفر به جهت تحقق حرج و مشقت دو رکعتی است.

نتیجه آن که «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» تعلیل برای «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ي» است نه آن که تعلیل برای «هُوَ اجْتَبَل - كُمْ» باشد. در این صورت، آیه شریفه در معنا و بیان سؤم از احتمال پنجم ظهور دارد و می فرماید: در انجام واجبات و ترک محرمات باید نهایت تلاش و کوشش خود را انجام دهید؛ چرا که خداوند هیچ حکم حرجی برای شما جعل نکرده است و اگر حکمی به حدّ حرج رسید، آن را از شما نمی خواهد.

ص: ۴۰

۱- (۱). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۴۱۲.

۲- (۲). اسماعیل بن کثیر القرشی الدمشقی، تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۲۳۶.

مطابق این معنا، اشکال برخی از مفسرین (۱) مبنی بر آن که انسان قابلیت و قدرت ندارد که حق جهاد را انجام دهد، پس چرا خداوند فرمود: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ي»؟، وارد نخواهد بود؛ زیرا، تعلیل «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»

مرز و محدوده «حَقَّ جِهَادِهِ ي» را بیان کرده است و می گوید تا هنگامی که احکام به حد حرجی نرسیده اند، باید مکلف نهایت تلاش خود را انجام دهد.

البته ممکن است کسی در این که این قسمت از آیه شریفه عنوان تعلیلی داشته باشد، خدشه کند و بگوید: در استدلال به آیه شریفه باید قبل و بعد آن را در نظر داشته باشیم.

در جواب می گوئیم: در استدلال به این قسمت از آیه لازم نیست که قبل و بعد آن را ملاحظه کنیم و اساساً در اصول مطرح شده که اگر قرینه سیاق در مواردی، اعتبار هم داشته باشد، نمی توان گفت که در قرآن کریم در همه موارد اعتبار دارد؛ بلکه به اختلاف موارد مختلف است. علاوه آن که با قطع نظر از مسأله سیاق، این قسمت از آیه شریفه در مقام بیان ضابطه کلیه است و ائمه معصومین علیهم السلام نیز در روایاتی که از آنان نقل شده است، به آن استدلال کرده اند. بنابراین، تردیدی باقی نمی ماند که به این آیه شریفه با قطع نظر از روایاتی که در ذیل این آیه شریفه وارد شده است، می توان برای نفی حکم حرجی استدلال کرد.

### روایات وارد در ذیل آیه حرج

در ذیل آیه ۷۸ سوره حج روایاتی وارد شده است که به وسیله آنها نیز می توانیم به مدعا برسیم؛ البته استدلال به این روایات به عنوان تکمیل استدلال به آیه شریفه است؛ نه آن که روایاتی که ائمه معصومین علیهم السلام در آنها به «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»

استدلال نموده اند، خود دلیل مستقلاً در عرض کتاب باشد و برای فقیه دلیلیت داشته باشد؛ به عبارت دیگر، استدلال ائمه علیهم السلام کاشف از این است که دلالت آیه شریفه بر مدعای این بحث تمام است.

ص: ۴۱

---

۱- (۱). ر. ک: القرطبی، الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)، ج ۱۸، ص ۱۴۴؛ ابن الجوزی، نواسخ القرآن، ص ۱۹۶.

نکته قابل توجه آن که استدلال ائمه علیهم السلام به آیات شریفه قرآن کریم بر دو نوع است؛ در بعضی موارد، امامان علیهم السلام یک تأویل و اعمال تعبّدی نیز از خودشان دارند و معنایی را برای آیه شریفه ذکر می کنند که به حسب معنای لغوی یا عرفی، بر خلاف ظاهر آیه است و با قرینه فهمیده می شود که اعمال تعبّدی شده است؛ مانند آن که «دَأْبَهُ الْأَرْضِ» (۱) را بر وجود مقدّس حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام منطبق می کنند. لذا، در این موارد گفته می شود: هرچند آیه ظهور در این معنا ندارد، امّا چون امام علیه السلام به عنوان مبین کتاب الله تعالی اعمال تعبّدی نموده و این معنا را ذکر کرده است، حجّیت دارد.

نوع دوم نیز آن است که ائمه علیهم السلام همان معنای ظاهری آیه را بیان می کنند و هیچ اعمال تعبّدی نیز ندارند. در این صورت، بیان آنان مؤید همان استظهاری است که از خود آیه شریفه استفاده می شود. روایاتی که در ذیل این آیه شریفه وارد شده اند نیز از این نوع اند؛ یعنی: ائمه علیهم السلام به «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» استدلال کرده اند بدون آن که معنایی بر خلاف ظاهر آیه بیان کنند.

از جمله آثار این تقسیم آن است که اگر کسی احتمال دهد «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فقط برای بیان حکمت است، نه این که در مقام تعلیل باشد، با بررسی روایات وارده معلوم می گردد که این قسمت آیه شریفه در مقام بیان علت است و نه حکمت.

اکنون به بررسی روایات وارده در این زمینه می پردازیم:

(۱) وعنه، عن محمّد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن الهيثم بن عروه التميمي، قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فسقط من لحيته الشعره أو الشعرتان؟ فقال عليه السلام: «ليس بشيء، ما جعل عليكم في الدين من حرج». (۲)

ص: ۴۲

۱- (۱). سورة سبأ، آیه ۱۴.

۲- (۲). محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعه، ج ۱۳، ص ۱۷۲، باب ۱۶ از ابواب بقيه كفارات الإحرام، حديث ۶.

سند روایت: «عنه»: منظور محمّد بن الحسن، شیخ طوسی رحمه الله است؛ «محمّد بن الحسین»: هر گاه به صورت مطلق ذکر گردد، منظور «محمد بن الحسین بن ابی الخطاب» است که شخصی عظیم القدر و کثیرالروایه است؛<sup>(۱)</sup> «جعفر بن بشیر» نیز از زهاد اصحاب است و مرحوم شیخ طوسی و دیگران او را توثیق کرده اند.<sup>(۲)</sup> و «الهیثم بن عروه التیمی» را نیز مرحوم نجاشی توثیق کرده است.<sup>(۳)</sup> بنابراین، روایت از نظر سند صحیح است و اشکالی ندارد.

معنای روایت: شخصی از امام صادق علیه السلام سؤال می کند که مُحَرَمی هنگام وضو، آب را به صورت کامل به چهره و دست های خود می رساند و این امر سبب می شود که یک یا دو مو از ریشش بیفتد، آیا اشکال دارد؟ امام علیه السلام در پاسخ او فرمودند: کار حرامی نکرده و کفاره نیز ندارد؛ چرا که در دین حرج جعل نشده است.

توضیح آن که: یکی از محرمات احرام کندن مو از بدن است و کفاره دارد. حال، امام علیه السلام برای نفی کفاره در این فرض، به آیه شریفه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» استدلال می کنند؛ چرا که انسان در حال احرام، حداقل سه مرتبه وضو می گیرد و در هر بار نیز چند مو از محاسنش جدا می شود؛ که اگر برای هر مرتبه لازم باشد کفاره دهد، دچار سختی و مشقت می شود.

بنابراین، روایت از نظر دلالت نیز تام است؛ و با این روایت، اولاً: مشخص می شود که این قسمت از آیه شریفه در بیان سوم از معنای پنجم ظهور دارد؛ و ثانیاً: در استدلال به این قسمت از آیه لازم نیست که قبل و بعد آن ملاحظه شود.

(۲) وعنه، عن أبيه، عن عبدالله بن المغيرة، عن ابن مسكان، قال: حدثني محمد بن ميسر، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق، ويريد أن يغتسل منه وليس معه إناء يغرف به

ص: ۴۳

۱- (۱). احمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي، ص ۳۳۴، شماره ۸۹۷.

۲- (۲). احمد بن علي النجاشي، پیشین، ص ۱۱۹، شماره ۳۰۴؛ محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، ص ۹۲، شماره ۱۴۲.

۳- (۳). احمد بن علي النجاشي، پیشین، ص ۴۳۷، شماره ۱۱۷۴.

ویداه قدرتان؟ قال عليه السلام: «يضع يده، ثم يتوضأ، ثم يغتسل، هذا مما قال الله عز وجل: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (۱).

سند روایت: «عنه، عن أبيه» منظور علی بن ابراهیم و پدرش، ابراهیم بن هاشم است که بنا بر تحقیق موثق می باشند؛ «عبدالله بن المغیره»: نجاشی رحمه الله در مورد او می گوید: «ثقه ثقه، لا يعدل به أحد من جلالته و دینه و ورعه» (۲)؛ «ابن مسکان» (۳) و «محمد بن میسر» (۴) نیز هر دو ثقه هستند. بنابراین، روایت از نظر سند صحیح است.

دلالت روایت: محمد بن میسر می گوید: از امام صادق علیه السلام در مورد مرد جنبی پرسیدم که در راه به آب خیلی می رسد و قصد دارد با آن غسل کند، در حالی که ظرفی همراه خود ندارد و دو دستش نیز نجس است؟ حضرت علیه السلام فرمودند: دستانش را به همین آب بزنند و بعد وضو بگیرد و پس از آن نیز غسل کند؛ چرا که خداوند فرموده است: در دین حکم حرجی نداریم.

در مورد آب قلیل این بحث وجود دارد که آیا آب قلیل به صرف ملاقات با نجاست انفعال پیدا می کند و نجس می شود یا نه؟

علمای اهل سنت به عدم انفعال قائل اند و می گویند: آب قلیل در صورت ملاقات با نجاست، تا زمانی که بو، یا رنگ یا طعمش تغییر نکند، نجس نمی شود. (۵) اما در میان فقهای امامیه اختلاف است؛ مشهور قائلند که آب قلیل به مجرد ملاقات با نجاست، انفعال پیدا می کند و نجس می شود. (۶) در مقابل مشهور، مرحوم ابن ابی عقیل و

ص: ۴۴

۱- (۱). محمد بن الحسن الحرّ العاملی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۲، باب ۸ از ابواب ماء المطلق، حدیث ۵.

۲- (۲). احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۲۱۵، شماره ۵۶۱.

۳- (۳). همان، ص ۲۱۴، شماره ۵۵۹.

۴- (۴). همان، ص ۳۶۸، شماره ۹۹۷.

۵- (۵). به عنوان نمونه، ر. ک: محمد بن ادریس الشافعی، الأم، ج ۱، ص ۱۷؛ اسماعیل المزنی، مختصر المزنی، صص ۱۶ و ۱۷؛ محیی الدین النووی، المجموع، ج ۱، ص ۱۶۲ به بعد؛ ابن قدامه المقدسی، المغنی و الشرح الکبیر، ج ۱، صص ۴۲-۳۹؛ مالک بن انس الاصبیحی، المدونه الکبری، ج ۱، صص ۲۵ و ۲۶.

۶- (۶). به عنوان نمونه، ر. ک: محمد بن الحسن الطوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۱، ص ۷؛ القاضی عبدالعزیز بن البراج، المهذب، ج ۱، ص ۲۱؛ جعفر بن الحسن الحلّی، المعترف فی شرح المختصر، ج ۱، صص ۴۸ و ۴۹؛ الفاضل الآبی، کشف الرموز، ج ۱، ص ۴۵؛ حسن بن یوسف بن المطهر الأسدی (العلامة الحلّی)، قواعد الأحکام، ج ۱، ص ۱۸۳ و مختلف الشیعه، ج ۱، ص ۱۳؛ محمد بن مکی العاملی، الدروس الشرعیّه، ج ۱، ص ۱۱۸؛ علی بن الحسین الکرکی، جامع المقاصد، ج ۱، ص ۱۱۷ و ...

فیض کاشانی رحمهما الله می گویند: آب قلیل به مجرد ملاقات انفعال پیدا نمی کند. (۱) از جمله روایاتی که مرحوم فیض برای ادعای خود به آن استدلال کرده، همین روایتی است که بیان شد و می فرماید: اگر آب قلیل به مجرد ملاقات با نجاست انفعال پیدا کند، ازاله خبث به وسیله آن در هر صورتی ممکن نبود. (۲) اما مشهور می گویند: از آنجا که در مقابل این روایت، روایات زیادی وجود دارد که دلالت بر انفعال آب قلیل می کنند (۳)، و هم چنین این روایت موافق با عامه است، بنابراین، باید بر تقیه حمل شود. (۴) در مورد تقیه بودن روایت باید گفت: اگر امام علیه السلام در روایتی حکمی را بیان فرمودند و تعلیلی نیز برای آن ذکر نمودند، قابلیت حمل بر تقیه را ندارد؛ چه آن که تقیه اقتضا دارد امام علیه السلام حکمی را به حسب ظاهر با نظر عامه بیان کنند؛ نه این که حکم را بیان و معلل به آیه شریفه ای کنند که دلالتش در نزد جمیع ظاهر است. بنابراین، به نظر می رسد در این مورد، حمل روایت بر تقیه صحیح نبوده و یا حداقل بسیار ضعیف است.

احتمال دوم: برخی دیگر از بزرگان فرموده اند: کلمه «قلیل» در این روایت به معنای اصطلاحی اش - یعنی: آب قلیل در مقابل آب کثر - نیست؛ بلکه به معنای لغوی - در مقابل کثیر - استعمال شده است؛ بنابراین، منظور آب کمی بوده که شامل یک کثر و یا دو کثر می شود؛ در نتیجه روایت در مورد خصوص آب قلیل نمی باشد. (۵)

ص: ۴۵

- 
- ۱- (۱). العلامه الحلی، مختلف الشیعه، ج ۱، ص ۱۳؛ محمد محسن الفیض الکاشانی، مفاتیح الشرائع، ج ۱، صص ۸۵-۸۱ و کتاب الوافی، ج ۶، صص ۲۱ و ۲۲.
- ۲- (۲). مفاتیح الشرائع، ج ۱، ص ۸۲.
- ۳- (۳). برای اطلاع از این احادیث، رجوع شود به کتاب شریف وسائل الشیعه، جلد اول، ابواب ماء المطلق.
- ۴- (۴). آقارضا همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۷۴.
- ۵- (۵). السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، موسوعه الإمام الخوئی، التنقیح فی شرح العروه الوثقی، کتاب الطهاره، ج ۲، ص ۱۲۵.

اما به نظر می‌رسد این احتمال بر خلاف ظاهر روایت است؛ چرا که در این روایت، سائل می‌گوید: «دو دست شخص جُنُب نجس است و نمی‌تواند به آب قلیل بزند و ظرفی هم ندارد که با آن آب بردارد.» یعنی: سائل می‌داند که آب قلیل به وسیله ملاقات نجس می‌شود و اگر آب کَر بود - مورد سؤال آب کَر را هم شامل می‌شد - دیگر وجهی نداشت که امام علیه السلام بفرماید: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؛ چه آن که مشمول حکم «إِنَّ الْمَاءَ إِذَا كَانَ قَدْرًا لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ»<sup>(۱)</sup> می‌گردید.

احتمال سوّم: برخی دیگر گفته‌اند: ممکن است که مراد از «قدرتان»، قذارت شرعی که نجاست است، نباشد؛ بلکه منظور نجاست و قذارت عرفی باشد.<sup>(۲)</sup> این احتمال نیز بر خلاف ظاهر روایت بوده و قابل قبول نیست.

احتمال چهارمی که در خصوص این روایت بیان شده، آن است که مراد از «یتوضّأ»، وضو به معنای اصطلاحی نیست؛ بلکه وضو به معنای لغوی - یعنی: «شستشو کردن» - منظور است. در این صورت معنای روایت این می‌شود که چون مستحبّ است انسان قبل از وضو یا غسل دستان خود را بشوید، در اینجا نیز امام علیه السلام ابتدا می‌فرماید:

دست هایش را بشوید و سپس غسل کند.<sup>(۳)</sup> این بیان نیز بیان صحیحی نیست؛ زیرا، همان گونه که در تنبیه هشتم از تنبیهات قاعده لاجرح بیان خواهد شد، بنا بر نظری که بعید نیست بتوان آن را به مشهور نسبت داد، قاعده لاجرح فقط با تکلیف‌های الزامی بر خورد دارد و آنها را بر می‌دارد؛ بنابراین، برخوردی با تکلیف‌های استحبابی ندارد؛ گرچه بنا بر تحقیق و به نظر ما، این قاعده در احکام غیر الزامی نیز جریان دارد؛ و این مطلب را در مباحث آینده به اثبات می‌رسانیم.

با تمام این احتمالات و اشکالات وارد بر آنها، روایت برای اثبات مدّعی ما که آیه شریفه به منزله تعلیل است، کافی می‌باشد؛ چرا که اولاً: در این روایت، امام صادق علیه السلام

ص: ۴۶

۱- (۱). محمّد بن الحسن الحرّ العاملی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۸، باب ۹ از ابواب الماء المطلق، ح ۲ و ۶.

۲- (۲). ناصر مکارم شیرازی، القواعد الفقہیہ، ج ۱، ص ۱۶۸.

۳- (۳). آقارضا همدانی، پیشین، ج ۱، ص ۷۴؛ السید ابوالقاسم الموسوی الخویی، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۵.



برای نفی و رفع حکم حرجی به این آیه شریفه استدلال نموده اند؛ اما این که آن حکم رفع شده کدام است؟ لازم نیست که حتماً معلوم و مشخص باشد. ثانیاً: بر فرض که قسمتی از روایت حمل بر تقیه شده و بنابراین، قابلیت استدلال ندارد؛ اما بر اساس مسأله تبعیض در حجیت (۱)، اگر بر فرض، قسمت اول روایتی حمل بر تقیه شده باشد، استدلال به آیه شریفه در قسمت دوم روایت کفایت می کند و قابلیت استدلال دارد.

(۳) وعنه، عن ابن سنان، عن ابن مسکان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الجنب يحمل الركوه أو التور (۲)، فدخل إصبه فيه؟ قال عليه السلام: وقل: إن كانت يده قدرة فأهرقه (۳)، و إن كان لم يصبها قدر فليغتسل منه. هذا ممّا قال الله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (۴). این روایت نیز از لحاظ سند صحیح است و مشکلی ندارد؛ اما معنای روایت:

ابوبصیر می گوید: از امام صادق علیه السلام در مورد مرد جنبی که ظرف آبی را حمل، و انگشتش را داخل آن می کند، سؤال کردم که برای غسل چه کند؟ فرمودند: اگر دستش نجس بوده و داخل ظرف کرده است، آب را دور بریزد؛ آیا اگر نجاست به آب اصابت نکرده، از آن غسل کند. زیرا، این از مواردی است که خداوند متعال می فرماید: در دین بر شما سختی و مشقّتی قرار نداده است.

در این روایت، دو قسمت وجود دارد: ۱ - «إن كانت يده قدرة»؛ ۲ - «إن كان

ص: ۴۷

۱- (۱). در مباحث علم اصول، در بحث «آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است؟»، ضمن بحث پیرامون تبعیّت و عدم تبعیّت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حجیت بیان کرده ایم که تحقیق در مسأله آن است که تبعیض در حجیت صحیح است.

۲- (۲). «رکوه» و «تور» هر دو ظرفی هستند که در آن آب می ریزند؛ منتهی «رکوه» از جنس پوست - مشک -، و «تور» از جنس سنگ است.

۳- (۳). نسخه بدل: فلیهرقها.

۴- (۴). محمد بن الحسن الحرّ العاملی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۴، باب ۸ از ابواب الماء المطلق، حدیث ۱۱.

لم یصبها؛ قسمت دوّم قرینه می شود که منظور از قسمت اوّل این است که: إن کانت یدہ قدزہ وأصابها؛ چه آن که ممکن است شخصی انگشتش را داخل ظرف کرده باشد، اما ملاقات با آب صورت نگرفته باشد. بنابراین، اگر انگشت نجس به آب برخورد کرده باشد، چون آب، قلیل است، نجس شده و نمی تواند با آن غسل کند؛ و باید آن را دور بریزد؛ ولی اگر نجاست با آب برخورد نکرده باشد، با آن غسل کند.

به نظر می رسد، بهترین بیان برای وجه استدلال امام علیه السلام به آیه شریفه در این روایت، آن است که گفته شود: سائل مردّد است؛ یعنی: نمی داند که برخوردی صورت گرفته است یا نه؟ قسمت اوّل روایت می گوید: اگر علم به برخورد دارد، آب نجس است و باید آن را دور بریزد؛ اما قسمت دوّم، خود دو فرض دارد: یک صورت آن است که می داند دستش به آب برخورد نکرده است؛ بنابراین، علم به عدم نجاست آب دارد و می تواند با آن غسل کند. اما فرض دوّم این است که نمی داند هنگامی که دستش را داخل ظرف کرده، با آب برخوردی داشته است یا نه؟ امام علیه السلام در این صورت نیز می فرمایند: می تواند با آب داخل ظرف غسل کند و به آیه شریفه استدلال می نمایند.

دو احتمال دیگر نیز در مورد دلالت این روایت بیان شده است؛ احتمال اوّل آن که برخی فرموده اند: انسان جنب توهم می کند که هنگام جنابت، قدرت تمام وجودش را می گیرد و فکر می کند که حتی اگر دستش آلوده به عین نجاست هم نباشد و با آب برخورد کند، آن آب پاک نیست و باید دور ریخته شود. به همین جهت، امام علیه السلام می فرماید: این گونه نیست؛ و باید دید انگشت نجس به آب برخورد کرده است یا نه؟<sup>(۱)</sup> این احتمال به نظر ما بعید است؛ چرا که شخص متشرّع آگاه به احکام و مسائل دینی، هیچ گاه چنین توهمی نمی کند و فرق بین آب قلیل و غیر قلیل را می داند.

احتمال دوّم آن است که این روایت، بیشتر ناظر به حکم استحبابی اجتناب از آلودگی های عرفی است و نه آلودگی شرعی؛ بنابراین، استناد به آیه نفی حرج برای نفی

ص: ۴۸

---

۱- (۱). ناصر مکارم الشیرازی، پیشین، ص ۱۶۷.

این حکم استجابی است. (۱) این احتمال نیز بسیار بعید است؛ زیرا، همان گونه که بیان شد، قاعده لاجرح با تکلیف های الزامی برخورد دارد، نه تکلیف های استجابی.

(۴) وعنه، عن فضاله بن أيوب، عن الحسين بن عثمان، عن سماعه بن مهران، عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إننا نساfer، فربما بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية، فتكون فيه العذرة، ويبول فيه الصبي، وتبول فيه الدابة، وتروث؟ فقال عليه السلام: «إن عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا، يعني: أفرج الماء بيدك، ثم توضأ، فإن الدين ليس بمضيق؛ فإن الله يقول: «مَّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (۲).» سند روایت: «عنه» منظور شیخ طوسی رحمه الله است؛ «فضاله بن أيوب» ثقه است (۳)؛ «حسین بن عثمان»: بین رجال متعدّد مشترک است، منتهی همه آن افراد ثقه می باشند؛ بنابراین، اشتراک، ضروری به او نمی زند و ثقه است (۴)؛ «سماعه بن مهران» نیز در کتاب های رجالی توثیق شده است (۵)؛ جلالت قدر و وثاقت «ابی بصیر» نیز روشن است. (۶) دلالت روایت: ابوبصیر به امام صادق علیه السلام عرض می کند که در سفرها چه بسا به برکه هایی بر می خوریم که آب باران در آنها جمع شده و در کنار آبادی است و انواع نجاسات در آن یافت می شود؛ فضولات انسان در آن افتاده، بچه ها در آن ادرار کرده و ممکن است حیوانات نیز در آن ادرار کرده و یا سرگین آنها در آب باشد، چه کنیم؟

ص: ۴۹

۱- (۱). ناصر مکارم شیرازی، پیشین، ص ۱۶۸.

۲- (۲). محمّد بن حسن الحرّ العاملی، پیشین، ج ۱، ص ۱۶۳، باب ۹ از ابواب الماء المطلق، حدیث ۱۴.

۳- (۳). ر. ک: احمد بن علی النجاشی، پیشین، صص ۳۱۰ و ۳۱۱، شماره ۸۵۰.

۴- (۴). ر. ک: السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۶، صص ۲۹-۲۵.

۵- (۵). ر. ک: احمد بن علی النجاشی، پیشین، صص ۱۹۳ و ۱۹۴، شماره ۵۱۷.

۶- (۶). ر. ک: السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۱۴، صص ۱۵۲-۱۴۰.

امام علیه السلام در جواب فرمودند: اگر در دل شبهه ای دارید، چنین کنید: آلودگی آب را با دستانتان کنار زنید و سپس وضو بگیرید؛ زیرا، در دین تنگنا و سختی نیست؛ خداوند نیز می فرماید: در دین بر شما سختی و مشقتی نیست.

البته برکه هایی که در آن زمان در اطراف آبادی ها بوده، معمولاً گودال های بزرگی بودند و آب آنها به اندازه کز یا بیشتر بوده است؛ بدین ترتیب، این روایت حکمت عدم انفعال آب کز را بیان می کند که همان نفی عسر و حرج و وجود توسعه و گشایش و رفع تنگنا و مضیقه از مسلمانان است. به عبارت دیگر، مانعی ندارد که نکته ای حکمت برای حکمی و علت برای حکم دیگری باشد.

(۵) محمد بن الحسن یاسناده، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن اذينة، عن الفضيل، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الجنب يغتسل، فينتضح من الأرض في الإناء؟ فقال عليه السلام: «لا بأس، هذا مما قال الله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»» (۱) سند روایت: «محمد بن الحسن» منظور شیخ طوسی رحمه الله است و اسناد او به «حسین بن سعید» عبارت است از: «أخبرني الشيخ «أئده الله تعالى»، عن احمد بن محمد، عن أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان»؛ منظور از «الشيخ» مرحوم شیخ مفید رحمه الله است که از اجلاء و بزرگان امامیه است؛ «احمد بن محمد»: احمد بن محمد بن حسن بن ولید است که مرحوم علامه و شهید ثانی رحمهما الله او را توثیق کرده اند (۲)؛ «أبيه»: منظور محمد بن حسن بن ولید است که شیخ القميين و از ثقات است (۳)؛ «حسین بن الحسن بن أبان»: مرحوم ابوعلی حائری رحمه الله در کتابش او را توثیق کرده است (۴)؛ «حسین بن سعید»: همان حسین بن سعید بن

ص: ۵۰

- 
- ۱- (۱). محمد بن الحسن الحرّ العاملي، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۱، باب ۹ از ابواب الماء المضاف والمستعمل، حدیث ۱؛ الشيخ الطوسی، تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۸۶، حدیث ۲۲۵.
  - ۲- (۲). ر. ک: السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۶.
  - ۳- (۳). احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۳۸۳، شماره ۱۰۴۲.
  - ۴- (۴). أبوعلی الحائری، منتهی المقال فی أحوال الرجال، ج ۳، صص ۲۷-۲۹.

حمّاد است که ثقه است (۱)؛ «ابن ابی عمیر»: محمّد بن ابی عمیر است که مرحوم نجاشی رحمه الله و دیگران او را توثیق کرده اند و جزء اصحاب اجماع است (۲)؛ «ابن اذینه»: نامش عمر بن اذینه است که شیخ اصحاب بصریین و ثقه می باشد (۳)؛ «الفضیل»: مراد فضیل بن یسار النهدی البصری است که مرحوم نجاشی و شیخ طوسی رحمهما الله او را توثیق کرده اند و از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام می باشد (۴). بنابراین، روایت از نظر سند مشکلی ندارد و راویان همه معتبرند.

اما پیش از پرداختن به معنای روایت، لازم است این نکته بیان شود که مرحوم صاحب وسائل رحمه الله در حدیث پنجم همین باب، روایتی را نقل می کند که با روایت اول یاد شده یکی است؛ نکته ای که به عنوان اشکال بر صاحب وسائل رحمه الله می توان مطرح کرد این است که ایشان در مواردی در یک باب، چند روایت را ذکر می کند که به حسب ظاهر متعددند، اما در واقع یک روایت هستند؛ چرا که راوی اول که روایت را از معصوم علیه السلام نقل می کند و هم چنین مروی عنه در آنها یکی است ولی مابقی سند فرق می کند. از جمله آن روایات، این دو روایت است که هم راوی اول - فضیل بن یسار - و هم مروی عنه - امام صادق علیه السلام - در آنها یکی است.

حدیث پنجم عبارت است از:

«محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن اسماعیل، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عیسی، عن ربیع بن عبد الله، عن الفضیل بن یسار، عن ابی عبد الله علیه السلام، قال: فی الرجل الجنب یغتسل فینتضح من الماء فی الإناء، فقال علیه السلام: «لا بأس، ما جعلَ عَلَیْكُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» (۵).

ص: ۵۱

- 
- ۱- (۱). ر. ک: السیّد ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۵، ص ۲۴۳.
  - ۲- (۲). ر. ک: احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۳۲۶، شماره ۸۸۷؛ ابوعلی الحائری، پیشین، ج ۵، صص ۳۰۸-۳۰۲؛ العلامه الحلی، خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال، صص ۲۴۰ و ۲۳۹، شماره ۸۱۶.
  - ۳- (۳). احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۲۸۳، شماره ۷۵۲؛ السیّد ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۱۳، ص ۱۸.
  - ۴- (۴). احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۳۰۹، شماره ۸۴۶؛ السیّد ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۱۳، ص ۳۳۵.
  - ۵- (۵). ر. ک: محمّد بن یعقوب الکلینی، فروع الکافی، ج ۳، ص ۲۲، باب اختلاف ماء المطر بالبول و...، ح ۷.

بنابراین، هرچند ظاهر این روایت - از نظر محتوا - با روایت اول اندکی اختلاف در مضمون دارد، ولی در حقیقت، یک روایت هستند.

دلالت روایت: برای آن که فقه الحدیث این روایت مشخص گردد، با دو نقلی که در اینجا وجود دارد - یکی: «فینتضح من الماء فی الإناء» و دیگری: «فینتضح من الأرض فی الإناء» - در مجموع، سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: طبق این نقل که امام علیه السلام فرموده باشد: «ینتضح من الماء فی الإناء»،

از آنجا که سائل شخص عالمی بوده و می دانسته است که یکی از شرائط آبی که می توان با آن وضو یا غسل گرفت، آن است که در رفع حدث اکبر استعمال نشده باشد؛ می پرسد این که قطراتی از آب غساله به درون ظرف می پاشد، آیا برای غسل مشکلی ایجاد می کند؟ امام علیه السلام در جواب می فرماید: غسل با آب قلیل موجود در ظرف صحیح است و اشکالی ایجاد نمی کند؛ و به آیه نفی حرج استدلال می نمایند.

در مورد این احتمال، برخی از بزرگان و از جمله محقق عالیقدر والد معظم «دام ظلّه العالی» می فرمایند: وجه استدلال امام علیه السلام به آیه شریفه نفی حرج روشن نیست و نمی توان فهمید که تعلیل امام علیه السلام با این معنا چگونه ارتباط پیدا می کند؟ چه آن که با داخل شدن قطرات آب در ظرف، آن قطره ها در آب موجود در ظرف، معدوم می گردند و در این صورت، دیگر استعمال آب مستعمل در رفع حدث اکبر صادق نخواهد بود و در نتیجه، غسل با آن نیز صحیح است. (۱) البته ممکن است گفته شود این که با داخل شدن قطرات در ظرف آب قلیل، آنها واقعاً مستهلک می شوند، محلّ تأمل است. با این حال، بر فرض استهلاک نیز می توان گفت: این که شارع مقدّس آب مستهلک را نادیده می گیرد، به دلیل آن است که در دین تنگنا و مضیقه نیست. اما این قول چندان قوی نبوده و نیاز به دقت دارد.

احتمال دوم بنا بر آن که عبارت روایت، «فینتضح من الماء فی الإناء» باشد؛ از آنجا که بدن شخص جنب در غالب اوقات آلوده به نجاست است، مقصود سائل این

ص: ۵۲

است که آب به بدن شخص جنب که نجس است برخورد می کند و سپس در ظرف آب می افتد؟ امام علیه السلام نیز در پاسخ می فرماید: اشکالی ندارد و به آیه شریفه استدلال می کنند.

به عبارت دیگر، می فرمایند: این قطرات، آب داخل ظرف را نجس نمی کنند.

طبق این احتمال، به نظر می رسد که وجه استدلال امام علیه السلام به آیه نفی حرج روشن است؛ به خصوص مطابق نظر کسانی که متنجس را منجس می دانند؛ چرا که با افتادن متنجس در ظرف آب قلیل، آن را نجس می کند. اما امام علیه السلام با استناد به لاجرج می گویند در این مورد، چون حرج پیش می آید، متنجس منجس نخواهد بود و غسل صحیح می باشد. هرچند ممکن است کسی اشکال کند در روایت به نجس بودن بدن شخص جنب تصریح نشده است؛ لذا، این احتمال نیز بعید به نظر می رسد. (۱) احتمال سوم: بر این اساس است که عبارت روایت، «فیتضح من الأرض فی الإناء» باشد. مطابق این احتمال، آب غسل شخص بر روی زمین می ریزد و از زمین، به داخل ظرف می افتد؛ در این فرض، سائل در نجاست و پاکی زمین شک دارد که زمین، بر اثر برخورد آبی که از بدن جنب می ریزد، نجس شده و پس از آن به داخل ظرف ریخته است و آن را نیز نجس می کند.

در این صورت، روایت به قاعده طهارت اشاره دارد که به طهارت هر چیز مشکوک الطهاره حکم می کند. بنابراین، «قاعده لاجرج» پشتوانه قاعده طهارت قرار می گیرد؛ چرا که اگر شارع در باب طهارت و نجاست، می فرمود: موارد مشکوک الطهاره، محکوم به نجاست است، حرج لازم می آمد.

اشکالی که ممکن است در اینجا مطرح شود، آن است که لسان قاعده لاجرج، لسان نفی است، نه لسان اثبات؛ و به عبارت دیگر، قاعده لاجرج، مثبت حکم نیست و بلکه نافی آن است. در حالی که در اینجا به عنوان مثبت قرار گرفته است؛ چرا که با اصالة الطهاره (قاعده طهارت) طهارت ظاهری اثبات می شود و شیء مشکوک، محکوم به طهارت می گردد و این اثبات حکم است. البته از مباحث و ادله ای که در دنباله بحث

ص: ۵۳

خواهد آمد، می توانیم چنین مطلبی که قاعده لاجرح بتواند اثبات حکم کند را استفاده نمائیم.

۶) محمّد بن الحسن یاسناده عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن علی بن الحسن بن رباط، عن عبدالأعلى مولى آل سام، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مراره، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ؛ قال الله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، إمسح عليه» (۱).

سند روایت: «محمّد بن الحسن» شیخ طوسی رحمه الله است؛ در رجال نیز ثابت شده که طریق شیخ طوسی رحمه الله به «احمد بن محمّد» صحیح است و هیچ اشکالی ندارد؛ چرا که «احمد بن محمّد» یا «احمد بن محمّد بن عیسی» است و او «شیخ القمّین ووجههم وفقیهم» بوده و ثقه می باشد (۲)؛ و یا «احمد بن محمّد بن خالد» بوده که شخصی ثقه است (۳)؛ بنابراین، طریق شیخ طوسی رحمه الله به هر دو نفر صحیح است. «ابن محبوب»: منظور «حسن بن محبوب» می باشد که از اصحاب اجماع است (۴)؛ البته در مورد اصحاب اجماع دو نظر وجود دارد: یک نظر این است که هر گاه در سند روایتی، یکی از اصحاب اجماع وجود داشت، لازم نیست مابقی روات تا مرویّ عنه بررسی شود و همین مقدار که سند روایت تا اصحاب اجماع صحیح باشد برای حجّیت روایت کافی است؛ اما نظر دوّم آن است که فقط وثاقت خود اصحاب اجماع مورد اتفاق علماست و وثاقت بقیه روات نیاز

ص: ۵۴

- 
- ۱- (۱). محمّد بن الحسن الطوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۶۳، حدیث ۱۰۹۷؛ محمّد بن الحسن الحرّ العاملی، پیشین، ج ۱، ص ۴۶۴، باب ۳۹ از ابواب الوضوء، حدیث ۵.
  - ۲- (۲). احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۸۱، شماره ۱۹۸.
  - ۳- (۳). همان، ص ۷۶، شماره ۱۸۲.
  - ۴- (۴). محمّد بن الحسن الطوسی، إختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، ص ۵۵۹، شماره ۱۰۵۰ و ص ۶۲۳، شماره ۱۰۹۴؛ و نیز ر. ک: السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۵، ص ۹۰.



به بررسی دارد. (۱) «علی بن الحسن بن رباط» کوفی، از اصحاب امام رضا علیه السلام و از روایت مورد اعتماد و ثقه است (۲). اما در مورد «عبدالأعلی مولی آل سام» اختلاف است؛ مرحوم کشی او را توثیق و روایتی را در مدح او نقل می کند که عبارت است از:

«عن حمدویه، عن محمد بن عیسی بن عبید، عن علی بن أسباط، عن سیف بن عمیره، عن عبدالأعلی، قال: قلت لأبی عبدالله علیه السلام: إنَّ الناس یعیون علیّ بالكلام وأنا اکلم الناس، فقال علیه السلام: «أما مثلك من یقع ثم یطیر فنعم، وأما من یقع ثم لا یطیر فلا» (۳)؛

عبدالأعلی می گوید: به حضرت امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردم از من نسبت به علم کلام عیب جویی می کنند در حالی که با آنان صحبت می کنم.

حضرت فرمودند: مانند تو که می افتد و بعد پرواز می کند، عیبی ندارد که راجع به موضوع کلام بحث کند - (کنایه از آن که امام علیه السلام می فرماید: قدرت علمی تو خوب است و اگر اشکالی به تو وارد شود، بلافاصله می توانی جواب دهی). - اما اگر کسی به او اشکال شود و در جواب بماند، حق ندارد در علم کلام وارد شود.»

این روایت بر مدح عبدالأعلی دلالت دارد؛ منتهی از آنجا که راوی آن خود عبدالأعلی است، قابلیت استدلال ندارد. اما نکته ای که لازم است به آن توجه شود، این است که در کتب رجال فرد دیگری به نام «عبدالأعلی بن أعین مولی آل سام العجلی» ذکر شده که فردی موثق و از اصحاب امام صادق علیه السلام است؛ و مرحوم شیخ مفید رحمه الله نیز در

ص: ۵۵

۱- (۱). ر. ک: محمد الفاضل اللنکرانی، پیشین، صص ۶۹ و ۷۰.

۲- (۲). احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۲۵۱، شماره ۶۵۹؛ السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۱۱، ص ۳۲۶.

۳- (۳). محمد بن الحسن الطوسی، اختیار معرفه الرجال (رجال الکشی)، ص ۳۸۵، شماره ۵۷۸؛ السید مصطفی التفرشی، نقد الرجال، ج ۳، ص ۲۹.

«رساله عددیه» شان به وثاقت او شهادت داده است. (۱) مرحوم شیخ کلینی رحمه الله در جلد پنجم «کافی» در باب «فضل نکاح الأبکار» روایتی را نقل می کند که دلالت دارد «عبدالأعلی مولی آل سام» همان «عبدالأعلی بن أعین» است و این دو راوی، دو فرد نیستند (۲)؛ لکن مرحوم شیخ طوسی رحمه الله معتقد است که اینها دو نفر هستند و لذا، اسم هر دو را به طور مستقل و جداگانه ضمن یاران و اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر می کند (۳). برخی از بزرگان نیز به همین دلیل به روایت اشکال می کنند و می فرمایند: روایت از نظر سند اعتباری ندارد؛ چرا که وثاقت «عبدالأعلی مولی آل سام» ثابت نیست. (۴) اما به نظر می رسد، ظاهراً هر دو راوی یکی هستند و قرآینی نیز بر ترجیح سخن مرحوم کلینی رحمه الله وجود دارد که در جای خود بیان شده است. نتیجه آن که روایت از نظر سند اشکالی ندارد و معتبر است.

دلالت روایت: در این روایت، راوی به امام صادق علیه السلام عرض می کند: که به زمین افتادم و ناخنم قطع شد، پارچه ای را بر انگشتم بستم، هنگام وضو چه کنم؟ حضرت فرمودند: حکم این پرسش و امثال آن از کتاب خدا بدست می آید؛ زیرا، خداوند فرموده که در دین بر شما حرجی قرار داده نشده است؛ پس، بر آن مسح کن.

این روایت، از روشن ترین روایات برای اثبات قاعده است؛ چرا که امام علیه السلام به صراحت حکم مسأله را به کتاب خدا ارجاع داده و فرموده اند که امثال و نظایر این موضوعات را از قرآن استفاده کنید. اگر در روایات دیگر این احتمال وجود داشت که «نفی حرج از قبیل حکمت حکم است و نه علت»، امّا در این روایت چنین شائبه ای وجود ندارد و صریحاً نفی حرج، علت حکم بیان شده است.

ص: ۵۶

- 
- ۱- (۱). به نقل از: السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۹، ص ۲۵۴.
  - ۲- (۲). محمّد بن یعقوب الكلینی، الکافی، ج ۵، ص ۳۳۵.
  - ۳- (۳). محمّد بن الحسن الطوسی، رجال الطوسی، ص ۲۴۲.
  - ۴- (۴). السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، موسوعه الإمام الخوئی، التنقیح فی شرح العروه الوثقی، ج ۵، ص ۲۰۵ و ج ۶، ص ۱۴۵؛ و نیز معجم رجال الحدیث، ج ۹، ص ۲۵۸.

نکته دیگر، در مورد حکم مرفوع در این روایت می باشد که عبارت است از «وجوب المسح علی البشره»؛ امام علیه السلام می فرمایند: در این مورد که ناخن انگشت جدا شده و پارچه ای بر روی آن بسته شده است، دیگر لازم نیست که بر پوست مسح شود، بلکه بر همان جبیره مسح کند.

در مطالب آینده، در بحث تنبیهات قاعده اشاره می نمائیم که از این روایت می توانیم استفاده کنیم قاعده لاجرح همان طور که در احکام تکلیفی جریان دارد، در احکام وضعی نیز جریان دارد و شرط صحّت مسح - کشیدن دست بر پوست - با وجود حرج، که از احکام وضعی است، برداشته می شود.

### اشکالات وارد شده بر روایت

علاوه بر اشکال سندی روایت که از آن پاسخ دادیم، دو اشکال دیگر بر این روایت مطرح شده و در کلمات فقها بیان گردیده است.

#### اشکال اوّل

در اشکال اوّل بیان شده که نفی حرج، وجوب وضو به شکل وضوی شخص مختار را نفی می کند، و در نتیجه آشکار می شود که مسح بر پوست واجب نیست؛ اما وجوب مسح بر جبیره را اثبات نمی کند. به عبارت دیگر، اشکال در کیفیت استفاده وجوب مسح بر جبیره است که چگونه از آیه شریفه این حکم استفاده می شود که امام علیه السلام می فرمایند:

نیاز به بیان من نیست و اگر خود به قرآن مراجعه می کردید، می توانستید تکلیف را بدانید؟

پاسخ شیخ انصاری قدس سره

شیخ اعظم در بیان حجیت ظواهر کتاب، به این حدیث استناد کرده و می فرماید:

مسح واجب در وضو مشتمل بر دو امر است: یکی کشیدن و امرار دست بر محل مسح؛ و دیگر آن که دست باید بر پوست پا کشیده شود؛ و آن چه در مورد سؤال، حرجی و دشوار می باشد، فقط عمل اخیر است، نه مابقی آن. بنابراین، خداوند از این وظیفه صرف نظر کرده و به جای آن مسح بر روی پارچه را پذیرفته است؛ اما سقوط این حکم به سبب

حرج، موجب سقوط وظیفه اول که «إمرار اليد على الرجل» است، نمی شود. (۱) اشکال پاسخ شیخ انصاری رحمه الله

از پاسخ مرحوم شیخ انصاری رحمه الله دو جواب داده شده است. اول این سخن بر خلاف ظاهر است؛ چرا که اگر ما باشیم و «وجوب المسح على الرجل» انحلال به دو حکم مطرح نیست؛ همان گونه که در شستن صورت و دو دست به انحلال دو حکم - کشیدن دست بر صورت و رساندن آب به آن - نداریم، در مورد مسح نیز به همین صورت است؛ آیه وضوء (۲) نیز بر وجود دو امر دلالت نداشته و فقط بر مسح پا دلالت دارد. (۳) دیگر آن که گفته اند: این دو حکم، عنوان مقدمه و ذی المقدمه دارند؛ به این صورت که «إمرار اليد على الرجل» مقدمه «حصول المسح على البشرة» است، نه آن که خودش فی نفسه امر مطلوبی باشد. حال، اگر وجوب ذی المقدمه به وسیله آیه نفی حرج برداشته شد، وجوب مقدمه نیز از بین می رود. (۴) به نظر می رسد اشکال دوم بر سخن مرحوم شیخ انصاری رحمه الله وارد نیست؛ زیرا، اولاً:

بحث مقدمه و ذی المقدمه در موردی مطرح می شود که ذی المقدمه یک وجوب نفسی داشته باشد؛ امّا در این مورد، «وجوب المسح على الرجل» به عنوان یکی از اجزای وضوء، واجب ضمنی و غیره است و عنوان وجوب نفسی ندارد و این رأی مشهور قدماى اصولیین است. البته برخی قائلند که وجوب اجزای مرکب، وجوب نفسی ضمنی است. (۵) ثانیاً: با ملاحظه لسان ادله، معلوم می گردد که «إمرار اليد» در نظر شارع موضوعیت دارد. به عبارت دیگر، بین حقیقت «غسل» و «مسح» فرق است و دارای دو ماهیت جدای

ص: ۵۸

۱- (۱). مرتضی الأنصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۴۷.

۲- (۲). «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسِجُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...»؛ سورة مائده؛ آیه ۶.

۳- (۳). محمد حسن الآشتیانی، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، ص ۸۹.

۴- (۴). ناصر مکارم شیرازی، پیشین، ص ۱۷۰.

۵- (۵). برای اطلاع بیشتر، ر. ک: سلطان العلماء، هدایه المسترشدين، ص ۲۱۶؛ محمد کاظم الخراسانی، کفایه الأصول، ص ۱۱۴ به بعد؛ محمد تقی البروجردی، نهاییه الافکار، ج ۲ و ۱، ص ۲۶۲ به بعد؛ السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، اجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۱۳ به بعد؛ الإمام الخمینی، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۳۲۵ به بعد.

از یکدیگر هستند؛ در «غسل»، آب باید به صورت و دست‌ها برسد؛ به همین جهت، می‌توان صورت و دست‌ها را زیر شیر آب گرفت و وضو را به صورت ارتماسی انجام داد؛ و یا به وسیله ظرفی آب را به آنها رساند. بنابراین، «إمرار الید» در آنها لازم نیست. اما در حقیقت «مسح»، رساندن رطوبت به پوست موضوعیت ندارد؛ بلکه «إمرار الید» دارای موضوعیت است. از این رو، نمی‌توان گفت که کشیدن دست، مقدمه حصول مسح و رسیدن رطوبت به پوست است؛ بلکه خود کشیدن دست، حقیقت مسح را تشکیل می‌دهد و دارای موضوعیت است.

نتیجه آن که ایراد کلام شیخ انصاری رحمه الله خلاف ظاهر بودن آن است و اشکال دوم با بیان فوق دفع می‌گردد.

پاسخ دوم از اشکال اول: این جواب به دو بیان نقل شده است؛

بیان اول این است که «إمسح علیه» مذکور در روایت به «قاعده میسور» اشاره دارد و از «قاعده لاحرج» استفاده نمی‌شود؛ چرا که قاعده لاحرج فقط بر نفی وجوب مسح بر پوست دلالت دارد. بنابراین، مسح بر جبیره که بدل مسح بر بشره است را از قاعده میسور استفاده می‌کنیم. (۱) اشکال این جواب آن است که مورد قاعده میسور جایی می‌باشد که اگر امثال جزء یا شرطی ممتنع شد، لازم است که مابقی اجزاء آورده شود و ترک بقیه اجزاء جایز نیست؛ به عنوان مثال: اگر مکلف قدرت ندارد که سجده نماز را بجا آورد، قاعده میسور می‌گوید باید بقیه اجزای نماز را انجام دهد، اما هیچ‌گاه دلالت ندارد که آن را با اشاره انجام دهد و نمی‌تواند فعلی را بدل از فعل دیگری قرار دهد. بنابراین، قاعده میسور فقط بر انجام بقیه اجزاء دلالت دارد و وجوب مسح بر جبیره را که بدل مسح بر پوست است، نمی‌تواند اثبات کند. در این صورت، قاعده میسور با قاعده لاحرج در عدم اثبات بدلیت مشترک خواهد بود.

بیان دوم این که قاعده لاحرج یکی از ادله قاعده میسور است؛ و این، در صورتی

ص: ۵۹

خواهد بود که قاعده میسور بتواند علاوه بر اثبات انجام بقیه اجزاء، مسأله بدلیت را نیز اثبات کند.

به نظر می رسد اثبات بدلیت بعید و مشکل است؛ اما اگر کسی بگوید قاعده میسور می تواند اثبات بدلیت کند، می توان گفت: حدیث «عبدالاعلی» و قاعده لاجرج دلیل بر قاعده میسور است و «وجوب المسح علی المراره» از قاعده میسور استفاده می شود.

### اشکال دوّم

در این اشکال بیان شده است که در وضو بین مسح بر سر و مسح بر قدمین تفاوت است؛ چرا که در مورد مسح بر سر در آیه شریفه آمده است: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ...» (۱) که «باء» در «برؤسکم» برای تبعیض است؛ بدین معنا که در مسح بر سر استیعاب لازم نیست - نه طولی و نه عرضی - و مسح بر قسمتی از آن کفایت می کند. اما در مورد مسح بر قدمین، استیعاب طولی لازم است - شخص باید دست خود را تا برآمدگی روی پاها به عنوان مسح بکشد - و فقط استیعاب عرضی برداشته شده است؛ بدین صورت که لازم نیست بر روی تمام پا مسح کند. حال، شخصی که زمین می خورد، در یک لحظه که هر پنج ناخن پای او کنده نمی شود! بنابراین، حتی اگر چهار ناخن آن نیز کنده شود، می تواند بر یک ناخن مسح کند و دیگر مسح بر جبیره لازم نخواهد بود؛ پس، چرا امام علیه السلام فرمودند: «إمسح علی المراره»؟

### پاسخ اشکال دوّم

برخی (۲) در مقام جواب از این اشکال، ضمن پذیرفتن آن، فرموده اند: روایت را بر ناخن های دست حمل می کنیم؛ چرا که دست بر خلاف پا می باشد و لازم است که هر یک از انگشتان دست به صورت کامل شسته شود؛ بنابراین، حتی اگر یک ناخن انگشت دست کنده شده باشد، می توان روی آن پارچه ای گذاشت و وضوی جبیره گرفت. زیرا، شستن ناخن پانسمان شده، موجب حرج خواهد بود.

ص: ۶۰

۱- (۱). سوره مائده، آیه ۶.

۲- (۲). ر. ک: ناصر مکارم شیرازی، پیشین، ص ۱۷۰.

اگر گفته شود که مقصود از «ظفر»، در این روایت، ناخن دست است، با چند اشکال روبرو می شویم: اول آن که امام علیه السلام در روایت می فرمایند: «إمسح علیه»، و حال آن که در مورد دست مسأله مسح مطرح نیست، و بلکه شستن آن مطرح است. بنابراین، اگر منظور ناخن های دست بود، حضرت بجای «إمسح علیه» باید می فرمودند: «إغسله».

اشکال دوم پاسخ فوق این است که اگر بگوییم لاجرح دلالت بر استبدال در محل غسل مانند دست دارد، در مورد بیماری که قادر نیست - به صورت خود آب بریزد - زیرا آب برای صورت او ضرر دارد - نیز باید گفته شود که پارچه ای بر روی صورت گذارد و روی آن مسح کند؛ چرا که مسح بدل از غسل است و نباید از این جهت تفاوتی میان دست و صورت باشد؛ در حالی که هیچ یک از فقیهان چنین فتوایی نداده و مسح را از مراتب غسل و به جای آن قرار نداده است.

بنابراین، با وجود این قرائن به این نتیجه می رسیم که مراد از «ظفر» در این روایت، ناخن های پا می باشد نه ناخن دست.

برای دفع اشکال دوم نیز می توان گفت: شدت زمین خوردن راوی به گونه ای بوده که امکان مسح بر هیچ یک از ناخن های پای او ممکن نبوده است، به این معنا که یا همه ناخن های پا شکسته است و یا اگر برخی شکسته شده به نحوی که عملاً امکان مسح بر مابقی ناخن ها نیست؛ به همین جهت، امام علیه السلام به او فرمودند که بر جبیره مسح نماید.

### اشکال صاحب «منتقی» بر قاعده لاجرح

در کتاب «منتقی الأصول» (۱) دلالت تمامی روایات به جز روایت «عبدالأعلی مولی آل سام» (۲) مورد مناقشه قرار گرفته و فرموده اند: این روایات ظهوری در مدّعی این بحث - نفی حکم حرجی - ندارند؛ بلکه عهده دار اثبات حکم آسان می باشند؛ یعنی

ص: ۶۱

۱- (۱). السید عبدالصاحب الحکیم، منتقی الأصول، تقریراً لأبحاث السید محمّد الحسینی الروحانی، ج ۴، ص ۳۴۸.

۲- (۲). ایشان این روایت را نیز قبول نکرده و می فرمایند: «و هذه الروایة لا يمكن الإعتماد علیها». ر. ک: همان، ص ۳۴۹.

حکم موجود در شریعت، عنوان حرجی ندارد. (۱) به عنوان مثال: روایت ابوبصیر بیان می کند که با آب بر که ای که آلوده به ادرار کودکان و سرگین حیوانات است، می توان وضو گرفت؛ یعنی: حکم وضو گرفتن تا این حد سهل و آسان است. نتیجه آن که این روایت بر نفی حکم حرجی دلالت ندارد.

### پاسخ اشکال صاحب «منتقى الأصول»

چند جواب از این بیان و اشکال وجود دارد؛

پاسخ اول این است که ایشان در «منتقى الأصول» روایت «هیثم بن عروه التمیمی» که از نظر سند و دلالت تام و صحیح می باشد را متعرض نشده اند. در این روایت از امام صادق علیه السلام در مورد مردی که در حال احرام وضو می گیرد و در صدد اسباغ وضو است و چند مو از ریش او کنده می شود، سؤال شده است که حضرت در جواب فرمودند: «لیس بشیء»، «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» (۲).

در بحث دلالتی این روایت بیان نمودیم که «لیس بشیء» به معنای «لیس علیه کفّاره» می باشد. محرمی که در روز چند مرتبه وضو می گیرد اگر قرار باشد به ازای هر بار کنده شدن مو از بدنش کفّاره دهد، این حکم موجب حرج است. به عبارت دیگر، خود حکم و جوب کفّاره در این مورد حرجی است که امام علیه السلام آن را با استدلال به آیه شریفه نفی نموده است. بنابراین، روایت یادشده به خوبی بر نفی حکم حرجی دلالت دارد.

پاسخ دوم: از مجموع ادله وارده در قاعده لاجرح چنین استفاده می شود که در برخی از موارد این قاعده نسبت به احکام اولیه حکومت دارد و در برخی از موارد دیگر دلالت بر عدم جعل حکم حرجی از سوی شارع دارد، بدون این که هیچ گونه حکومتی وجود داشته باشد؛ بنابراین، لازم نیست که این قاعده همیشه دلالت بر رفع یک حکم

ص: ۶۲

---

۱- (۱). عبارت ایشان این است: «و فی موارد هذه النصوص لیس هناک حکم کذلک بحیث یتکفّل النصّ رفعه و یکون حاکماً علی دلیل، بل هی تتکفّل إثبات حکم سهل او بیان عدم ثبوت حکم متوهم الثبوت...».

۲- (۲). محمّد بن الحسن الحرّ العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۱۷۲، باب ۱۶ از ابواب بقیه کفّارات الإحرام، حدیث ۶.



ثابت و نفی یک حکم حرجی که به دلیل دیگر ثابت بوده، داشته باشد.

پاسخ سوم: ایشان در مورد روایت «عبدالاعلی» نفی حکم حرجی را استظهار نموده اند، اما نسبت به بقیه روایات چنین ادعا و استظهاری نمی کند؛ در حالی که لسان و سیاق روایات از این جهت واحد است؛ بنابراین، استظهار ایشان صحیح نمی نماید.

### جمع بندی مطالب و نکات آیه شریفه

از مجموع مباحثی که در ذیل آیه شریفه و روایات بیان شد، شش مطلب بدست می آید که عبارتند از:

۱- اثبات ادعای مشهور مبنی بر دلالت آیه شریفه: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» بر نفی حکم حرجی در شریعت، و این که چنانچه یکی از احکام الزامی امتثال آن منجر به حرج شود، دیگر آن الزام برداشته می شود. بنابراین، دلالت این آیه شریفه بر مدعا تام است.

۲- آن چه از مجموع روایات و به خصوص روایت «عبدالاعلی» بدست آمد، این است که «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» عنوان تعلیلی دارد و صرف حکمت نیست.

۳- از روایاتی که در ذیل آیه شریفه بیان گردید، به قرینه مورد و سؤال مطرح شده در آنها استفاده می شود که آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» در مقام امتنان است. البته به نظر می رسد، از خود آیه شریفه به تنهایی نمی توان چنین مطلبی را استفاده نمود، بلکه با قرینیت روایات به این معنا می توان رسید؛ و در مباحث آینده نیز روشن خواهیم ساخت که ملاک صحیح و دقیق عبارت از تسهیل است؛ و بین این تعبیر و عنوان امتنان فرق روشنی وجود دارد.

۴- از بحث هایی که در قاعده لا-حرج - به عنوان تنبیهات قاعده - مطرح می شود این است که منظور از حرج چیست؟ آیا حرج شخصی مراد است یا حرج نوعی؟ گستره بحث را در قسمت تنبیهات ذکر می کنیم؛ اما به طور اجمال، اگر بگوییم حرج شخصی

مراد است، در این صورت، حرج درباره هر شخصی به حسب خودش مورد توجه قرار می گیرد؛ اگر گرفتن وضو، روزه و... برای مکلف معینی حرجی بود، تنها حکم وجوب از او برداشته می شود. لکن اگر بگوییم حرج نوعی ملاک است، در این صورت، امتثال حکم باید برای نوع مکلفین حرجی باشد؛ مثلاً از میان صد نفر، حدود نود نفر بگویند که انجام این حکم برای آنها سخت و حرجی است.

در مورد آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و روایات وارده ذیل آیه شریفه نیز این سؤال مطرح می شود که دلالت آنها بر حرج شخصی است یا حرج نوعی؟

در پاسخ باید گفت: در این مورد برای حرج شخصی و نیز حرج نوعی قرینه وجود دارد؛ به این صورت که در آیه شریفه بیان شده است: «ما جعل علیکم»، خطاب «علیکم» در آیه شریفه ظهور در حرج شخصی دارد؛ یعنی: آیه شریفه بیان می کند: «ما جعل علی کل واحد منکم»؛ بنابراین، منظور از حرج، حرج شخصی خواهد بود. در مقابل، قرینه حرج نوعی آن است که شارع مقدس با بیان این آیه شریفه در مقام قانونگذاری و جعل این قانون است که حکم حرجی جعل نمی کند. آن چه در مقام قانونگذاری مورد توجه قرار می گیرد، این است که قانون به فراخور حال نوع و عموم مردم جعل می شود؛ بنابراین، اگر حکمی برای بیشتر مکلفین حرجی باشد، برداشته می شود نه آن که برای شخصی خاص مشقت و سختی داشته باشد.

در مورد روایات نیز، روایت «هیشم بن عروه» - روایت شعره و شعرتین - هم بر حرج شخصی دلالت دارد و هم بر حرج نوعی؛ و هر دو نوع، از این روایت قابل استفاده است.

روایت «محمّد بن میسر» و روایت «عبدالأعلی مولی آل سام» بر حرج شخصی، و روایات «فضیل» و «رکوه» بر حرج نوعی دلالت دارند.

نتیجه ای که فعلاً در این قسمت بدست می آید آن است که یک اطلاق و عمومیتی را می توانیم استفاده کنیم مبنی بر آن که فرقی میان حرج شخصی و حرج نوعی وجود ندارد.

۵ - نکته پنجم در مورد معنای حرج است که آیه شریفه و روایات ذیل آن در کدام یک از معانی حرج - مطلق الضیق یا أضحیق الضیق - ظهور دارد؟

به نظر می رسد - همان گونه که در آغاز بحث بیان شد - آیه شریفه و روایات وارده در «مطلق الضیق» ظهور دارند نه «أضیق الضیق» و مشقتی که به صورت عادی نمی توان آن را تحمّل کرد. علاوه آن که در این روایات، قرینه ای که بیان کند منظور از حرج، حرج شدید است، نداریم؛ هرچند ممکن است دلیل دیگری یافت شود که بیان کند منظور از حرج، مشقتی است که «لا یتحمّله الإنسان عادتاً».

۶ - نکته دیگری که بر خلاف نظر و رأی دیگران از مجموع مطالب این آیه و روایات استفاده می شود، آن است که قاعده لاحق، هم می تواند دلیل برای اصالة الطهاره باشد و هم دلیل برای قاعده میسور، که توضیح آن گذشت.

## (۲) آیه ۶ سوره مائده

### اشاره

دومین آیه شریفه ای که به آن بر قاعده لاحق استدلال شده، آیه ششم سوره مبارکه مائده است. خداوند متعال بیان می فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَالِ طِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مِمَّا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ وَعَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»

ای مؤمنان، چون برای نماز برخاستید، چهره و دست هایتان را تا آرنج بشویید و بخشی از سرتان را مسح کنید و نیز پاهای خود را تا برآمدگی روی پا [مسح کنید] و اگر جنب بودید، غسل کنید؛ و اگر بیمار یا در سفر بودید و یا از جای قضای حاجت آمدید، یا با زنان آمیزش کردید و آبی نیافتید، به خاکی پاک تیمم کنید؛ با آن بخشی از چهره و دست های خود را مسح نمایید؛ خداوند نمی خواهد شما را در تنگنا افکند؛ ولی می خواهد شما

را پاکیزه گرداند و نعمت خود را بر شما تمام کند، باشد که سپاس گزارید.

در مورد دلالت این آیه شریفه بر قاعده لاجرح، غالب فقها فرموده اند که دلالت این آیه شریفه، بر عکس آیه قبل، مخدوش است؛ برخی دیگر نیز مانند محقق اردبیلی رحمه الله در «زبده البیان» (۱) عکس این مطلب را بیان کرده اند. هم چنین بین این آیه و آیه قبل از چند جهت فرق است:

۱ - در این آیه شریفه بر عکس آیه قبل، کلمه «فی الدین» وجود ندارد؛

۲ - در آیه قبل، خداوند فرموده است: «وَمَا جَعَلَ...» ولی در این آیه شریفه، علاوه بر تعبیر «جعل» تعبیر به «مَا يُرِيدُ اللَّهُ...» نیز ذکر شده است.

نکته دیگر آن که در مورد این آیه سؤال شده است که «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ»، آیا مربوط به تمام آیه شریفه است و یا آن که فقط مربوط به تیمم است؟

در این زمینه، دو نظریه بین مفسرین و فقها وجود دارد:

نظر اول این که: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ» به تمام آیه شریفه مربوط است. (۲) این قسمت از آیه شریفه می خواهد بیان کند که هدف ما از جعل این احکام، به مشقت و سختی انداختن شما نیست؛ بلکه غایت و هدف اصلی از تشریح وضو، غسل و تیمم تطهیر شماست و این که خداوند می خواهد نعمتش را برای شما تمام کند (یعنی: طهارت باطنی پیدا کنید).

### بیان مرحوم طبرسی

مرحوم طبرسی در مورد معنای «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ»

می فرماید:

«معناه ما يريد الله بما فرض عليكم من الوضوء إذا قمتم إلى الصلاة»

ص: ۶۶

۱- (۱). زبده البیان، ص ۴۶.

۲- (۲). از قائلین به این نظریه می توان به مرحوم طبرسی، مرحوم علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان و هم چنین از میان مفسرین عامه به آلوسی صاحب تفسیر روح المعانی اشاره نمود.

والغسل من الجنابه، والتيمم عند عدم الماء أو تعذر استعماله ليلزمكم في دينكم من ضيق، ولا ليعتكم فيه، عن مجاهد وجميع المفسرين» (۱).

هدف خداوند از فرائضی که برای شما جعل کرده است - وضو برای نماز، غسل برای جنابت و تیمم در صورت فقدان آب یا تعذر استعمال آن - این نیست که بخواهد شما را در دین به حرج و مشقت بیندازد. ایشان معنایی را که از آیه شریفه بیان می کند، به جمیع مفسرین نیز نسبت می دهد.

این معنا و احتمالی که مرحوم طبرسی ذکر می کند با بعضی از مثال ها و موارد عرفی نیز سازگاری دارد؛ مانند موردی که پزشک برای بیمار دارویی تلخ تجویز می کند و هدفش نجات جان اوست. در این آیه شریفه نیز خداوند می فرماید: هدف از جعل وضو - مثلاً - ایجاد مشکل نیست، بلکه هدف تطهیر مکلفین و بندگان است.

### کلام صاحب «روح المعانی»

از میان مفسرین اهل سنت نیز آلوسی در تفسیر «روح المعانی» آورده است:

«مَا يُرِيدُ اللَّهُ» بما فرض عليكم من الوضوء إذا قمتم إلى الصلاة والغسل من الجنابه، أو بالأمر بالتيمم «لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» أي ضيق في الإمتثال...» (۲).

ایشان نیز «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» را به کلّ آیه مربوط دانسته است و همان معنایی که مرحوم طبرسی رحمه الله از این قسمت از آیه شریفه بیان نمودند، وی نیز مطرح می کند.

ص: ۶۷

۱- (۱). فضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۷۷.

۲- (۲). السید محمود آلوسی البغدادی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۵-۶، ص ۳۴۵.

مرحوم علامه طباطبائی رحمه الله در تفسیر «المیزان» در توضیح این قسمت از آیه شریفه می نویسند:

«دخول «من» علی مفعول «مایرید» لتأکید النفی، فلا حکم یراد به الحرج بین الأحکام الیدیّیه أصلاً، ولذلك علّق النفی علی إرادته الجعل دون نفس الحرج...»<sup>(۱)</sup>.

ایشان بیان می کند که در میان احکام دین، حکمی که هدف خداوند از جعلش به سختی و مشقت انداختن مکلفین باشد، وجود ندارد. هم چنین برای تأیید کلام خود و بیانی که در مورد معنای این قسمت از آیه شریفه مطرح می کنند، دو قرینه می آورند.

قرینه اول این که:

«ولذلك علّق النفی علی إرادته الجعل دون نفس الحرج. والحرج حرجان: حرج یرعرض ملاک الحکم ومصالحته المطلوبه، ویصدر الحکم حینئذ حرجیاً بذاته لتبعیه ملاکه، كما لو حرم الإلتذاز من الغذاء لغرض حصول ملکه الزهد، فالحکم حرجی من رأسه وحرج یرعرض الحکم من خارج عن أسباب إتفاقیه فیکون بعض أفراد حرجیاً ویسقط الحکم حینئذ فی تلك الأفراد الحرجیه لا- فی غیرها ممّا لا حرج فیها، کمن یتحرّج عن القيام فی الصلاه لمرض یضرّه معه ذلك، ویسقط حینئذ وجوب القيام عنه لا عن غیره ممّن یستطیع»<sup>(۲)</sup>.

قرینه اول بر استفاده این معنا از آیه شریفه این است که خداوند متعال در آیه شریفه نفی را بر اراده جعل معلق کرده است - یعنی: خداوند اراده نمی کند و هدفش جعل حکم

ص: ۶۸

۱- (۱). السید محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۳۰.

۲- (۲). همان.

حرجی نیست - نه آن که بگوید اصلاً حرج و حکم حرجی نداریم. در ادامه نیز انواع و اقسام حرج را بیان می کنند که حرج بر دو نوع است:

(۱) در بعضی موارد حرج مربوط به ملا-ک حکم است؛ بدین معنا که ماهیت حکم به گونه ای است که حرج را همراه خود دارد؛ مثال می زنند به موردی که به خاطر ملکه زهد، لذت غذا خوردن حرام شود. در اینجا جعل حکم حرمت، حرجی خواهد بود؛ چه آن که ممکن نیست انسان غذا بخورد و لذتی نبرد.

(۲) گاه حرجی که بر حکم عارض می شود به دلیل وجود اسباب خارجی است که به طور تصادفی اتفاق می افتد؛ بنابراین، در ملا-ک حکم، حرجی نیست. علامه طباطبائی رحمه الله این نوع حرج را مسقط حکم می داند و بیان می کند در مواردی که سبب حرج یک امر خارجی است، حکم در آن فرد حرجی ساقط می شود؛ مانند: موردی که ایستادن در نماز برای بیمار ضرر دارد؛ در این صورت، وجوب قیام از او ساقط می شود.

اما قرینه دومی که در کلام مرحوم علامه ذکر شده، عبارت است از این که:

«و إضرابه تعالی بقوله «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ»، عن قوله «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْآيَةِ نَفَى الْحَرَجِ الَّذِي فِي الْمَلَائِكِ؛ أَي: إِنَّ الْأَحْكَامَ الَّتِي يَجْعَلُهَا عَلَيْكُمْ لَيْسَتْ بِحَرَجِيَّةٍ شَرَعَتْ لِعَرَضِ الْحَرَجِ...» (۱).

قرینه دوم: کلمه «لکن» است که در ادامه آیه شریفه بیان شده است. بدین معنا که اضراب و استدرافی که در آیه شریفه به وسیله «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ» از «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» صورت گرفته است، دلالت می کند که آیه شریفه می خواهد نفی حرج در ملا-ک کند - یعنی: خداوند حرج نوع اول را اراده فرموده است - و بگوید احکامی که برای مکلفین جعل می شوند، حرجی نیستند.

ص: ۶۹

۱- (۱). السید محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۳۰.

نتیجه آن که: بنا بر این احتمال - که بگوییم «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ»

به مجموع آیه شریفه برمی گردد - آیه دلالتی بر مدّعی این بحث ندارد و قابلیت استدلال برای اثبات قاعده لاجرح را نخواهد داشت. زیرا، مدّعی بحث در قاعده لاجرح آن است که شارع بفرماید: در هر موردی که بر حکم به واسطه اسباب خارجی و اتّفاقی، حرج عارض می شود، حکم برداشته می شود و دیگر انجام آن واجب نخواهد بود؛ در حالی که مطابق این احتمال، آیه شریفه، حرج نوع اول را بیان می کند که نفی حرج در ملاک حکم است.

نقد قرائن این احتمال: به نظر می رسد هر دو قرینه ای که برای این احتمال از معنای آیه شریفه بیان گردید، ضعیف است؛ در مورد قرینه اول، بودن کلمه «یرید» نقشی در استدلال ایشان ندارد، و از این جهت، هر دو معنا یکسان می باشند؛ به عبارت دیگر، نسبت به مدّعا نیز تعبیر به اراده و عدم اراده صحیح است. به این معنا که احکام جعل شده چنانچه منجر به حرج شود، دیگر مطلوب و متعلّق اراده خداوند نیست؛ بنابراین، به نظر می رسد بین تعبیر «ما یرید» و تعبیر «ما جعل» فرقی از این جهت وجود ندارد.

از سوی دیگر، کلمه «لکن» - قرینه دوم - نیز قرینیت ندارد؛ زیرا، بر شارع لازم است که در باب رفع حرج دو کار انجام دهد: یکی آن که اگر حکمی حرجی است، آن را بردارد و انجام آن دیگر بر مکلفین لازم نباشد؛ و دیگر آن که به جای احکامی که برداشته می شود، در برخی موارد چیزی جایگزین می گردد و به عنوان بدل آن قرار می گیرد؛ مانند همین آیه شریفه که به جای وضو و غسل، تیمّم واجب شده است؛ و به عبارت دیگر، اضراب و استدراک همان طور که با نوع اول حرج سازگار است، با نوع دوم نیز سازگار می باشد.

بنابراین، به هیچ یک از این دو قرینه نمی توان برای اثبات و ترجیح احتمال اول از معنای آیه شریفه تمسّک نمود.

نظر دوم: در مقابل نظر اول، قائلین به نظر دوم می گویند: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» فقط مربوط به تیمّم است و به وضو و غسل ارتباطی ندارد. بنابراین، آیه شریفه بیان می کند: در صورتی که تمکّن از آب ندارید، شما را به سختی و مشقّت



نمی اندازیم که مثلاً چاهی حفر کنید تا آب پیدا شود؛ بلکه تیمم کنید.

مطابق این احتمال، آیه شریفه به این بحث ارتباط پیدا می کند؛ چه آن که در مورد تیمم دو جهت نفی و اثبات وجود دارد؛ جهت نفی آن عبارت است از نفی الوضوء و الغسل که از «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» استفاده می شود؛ و جهت اثباتی آن خود تیمم است که با «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» بیان می شود؛ به این معنا که خداوند خاک را نیز به عنوان یکی از مصادیق ظهور قرار داده است.

بنابراین، اصل طهارت برای نماز لازم است؛ و این طهارت اولاً و بالذات باید وضو یا غسل باشد، اما در صورتی که طهارت با آب، حرجی و مشکل باشد، اتمام نعمت - که همان طهارت می باشد - به این است که با خاکی پاک، عمل تطهیر انجام شود.

مؤید اول این نظر، موضوع اقریبیت است؛ به این معنا که در قضایا لازم است قید به اقرب باز گردانده شود و «الأقرب يمنع الأبعد». در اینجا نیز اقریبیت اقتضا می کند که قید حرجی بودن به تیمم برگردانده شود نه به تمام آیه. مؤید دوم نیز این است که در آیه شریفه زمانی که مسأله غسل مطرح می شود، می فرماید: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُبَّاءَ فَاطَّهَّرُوا»

یعنی امر به طهارت می کند؛ حال، اگر گفته شود که ذیل آیه شریفه به مجموع مربوط می باشد، لازمه اش آن است که «يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» دوباره تکرار شده باشد و تکرار نیز مخل به فصاحت بوده و با فصاحت قرآن سازگاری ندارد.

### بیان امام خمینی قدس سره

مرحوم امام خمینی قدس سره نیز در عباراتشان تصریح می کنند آیه شریفه در معنای دوم ظهور دارد و «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» مربوط به «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ» می باشد و آیه شریفه ظهور عرفی دارد که به تیمم مربوط است. ایشان بیان می کنند:

«أَنَّ التذليل بقوله «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» - الظاهر عرفاً في كونه مربوطاً بالتيمم في حال المرض والسفر، وأن الأمر

بالتيمم لأجل التسهيل ورفع الحرج؛ فَإِنَّ الْأَمْرَ لِلْمَرْضَىٰ بِالطَّهَارَةِ الْمَائِيَّةِ وَلِلْمَسَافِرِ بِتَحْصِيلِ الْمَاءِ كَيْفَمَا اتَّفَقَ حَرْجِيٌّ، وَمَا يُرِيدُ اللَّهُ ذَلِكَ - يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّيْمَمَ سَوْغٌ لِأَجْلِ التَّسْهِيلِ، وَرَفْعِ الْوَضُوءِ وَالْغَسْلِ لِلْحَرْجِ،...»(۱).

ظهور عرفی «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» این است که مربوط به تیمم در صورت بیماری و سفر می باشد؛ و شارع به دلیل تسهیل و رفع حرج، به تیمم امر کرده است؛ چرا که اگر به مریض امر کند طهارت مائیه داشته باشد و یا بر مسافر لازم است که به هر طریق ممکن آب پیدا کند، حرجی می شود و خداوند چنین چیزی را اراده نکرده است. ایشان در جایی دیگر، از ذیل آیه شریفه «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» - یک قاعده کلی استفاده می کنند مبنی بر آن که هر زمان وضو یا غسل حرجی شود - منشأ حرج هرچه می خواهد باشد؛ چه خودشان حرجی باشند و چه این که مقدمات آنها حرجی باشد مثل آن که برای به دست آوردن آب لازم است که به شهری دیگر برود - تبدیل به تیمم می شود. عبارت ایشان این است:

«وقوله: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» بناءً على ما تقدم من كونه مربوطاً بقوله: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ» ويكون بياناً لنكته تشريع التيمم، يدل على أنه كلما كان الوضوء والغسل حرجياً - سواء كان الحرج في نفسهما، أو مقدماتهما - يتبدلان بالتيمم،...»(۲).

### کلام محقق خوئی رحمه الله

فقيه بزرگ مرحوم آقای خوئی قدس سره نیز «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» را به مسأله تیمم برگردانده و می فرماید: ادله نفی ضرر و حرج دلالت می کنند که مشروعیت

ص: ۷۲

۱- (۱). الإمام الخميني، كتاب الطهارة، ج ۲، ص ۱۳.

۲- (۲). همان، ص ۲۷.

تیمم عام بوده و در هر موردی که استعمال آب برای مکلف حرجی است، وضو و غسل تبدیل به تیمم می شود.

«ثم إنّه لو كنّا نحن وهذه الآية المباركة، لخصّصنا مشروعیه التيمم بموارد عدم التمكّن من استعماله - الماء - عقلاً أو شرعاً كما مرّ، إلّا أنّ أدلّه نفى الضرر والحرج دلّتنا على أنّ مشروعیه التيمم عامّه لما إذا تمكّن المكلف من استعمال الماء عقلاً وشرعاً بأن كان الماء مباحاً له، إلّا أنّ استعماله حرجيّ وعسريّ في حقّه، فلا بدّ من التيمم حينئذٍ» (۱).

### بیان مرحوم اردبیلی

مرحوم اردبیلی در کتاب «زبدہ البیان» ابتدا سخن مرحوم طبرسی را به عنوان «قيل» ذکر می کند که ممکن است «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» به مجموع آیه شریفه مربوط باشد؛ اما بعد از آن، احتمال دوم را بیان می کنند که این قسمت از آیه شریفه مربوط به تیمم است و خداوند تکالیف شاقّ مثل بدست آوردن آب به هر صورت ممکن را جعل نموده، و برای مکلفین جعل حرج را اراده نکرده است؛ بلکه اگر تحصیل آب ممکن نشد، تیمم کنند. ایشان می نویسد:

«مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» قيل: أي ما يريد الله الأمر بالوضوء للصلاه أو بالتيمم تضييقاً عليكم. ويحتمل أن يكون المراد:

ما يريد الله جعل الحرج عليكم بالتكاليف الشاقّه مثل تحصيل الماء على كلّ وجه ممكن مع عدم كون الماء حاضراً وإن كان ممكناً في

ص: ۷۳

---

۱- (۱). علی الغروی، التّنقیح فی شرح العروه الوثقی، تقریراً لأبحاث السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، کتاب الطهاره، (موسوعه الإمام الخوئی)، ج ۹، ص ۳۵۸ و ج ۱۰، ص ۶۸.

نفس الأمر، ولا بالطلب الشاق كالحفر وغيره، بل بنى على الظاهر فقبل التيمم،... وهو مقتضى الشريعة السمحة»<sup>(۱)</sup>.

در میان فقها و محققین معاصر نیز والد بزرگوار ما «دام ظلّه» نیز معنای دوّم را اختیار کرده و در بیانی می فرماید:

ظهور آیه شریفه در این است که «مَا يُرِيدُ اللَّهُ» مربوط و متعلّق به تيمم است و در نتیجه، صلاحیت آن را دارد که به عنوان دلیل قاعده لاجرح قرار گیرد.<sup>(۲)</sup> در مقابل، برخی دیگر از بزرگان نظر اوّل را اختیار نموده و معنای دوّم را مخدوش می دانند.<sup>(۳)</sup> از میان مفسّرین و علمای عامّه نیز «ابن کثیر» همین احتمال را در مورد آیه شریفه بیان می کند که اگر وضو و غسل حرجی شد، وجوب آنها از بین می رود و تيمم جایگزین می شود. او می نویسد:

«وقوله تعالى: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» أي: فلهذا سهّل عليكم ويسّر ولم يعسر، بل أباح التيمم عند المرض وعند فقد الماء توسعه عليكم ورحمه بكم وجعله في حق من شرع له يقوم مقام الماء...»<sup>(۴)</sup>.

نتیجه آن که، بعد از ابطال قرائن نظریه اوّل و ذکر دو شاهد برای نظریه دوّم، می توانیم این نظریه را ترجیح دهیم.

ص: ۷۴

---

۱- (۱). المحقق الأردبیلی، زبده البيان في براهين أحكام القرآن، ص ۴۶.

۲- (۲). محمد الفاضل اللنکرانی، ثلاث رسائل، ص ۵۱.

۳- (۳). ناصر مکارم شیرازی، القواعد الفقهيّة، ج ۱، ص ۱۵۶.

۴- (۴). اسماعیل بن کثیر القریشی الدمشقی، تفسير القرآن العظيم، ج ۲، ص ۲۹.

نکته اول: نتیجه ای که از آیه شریفه گرفتیم، این شد که احتمال دوم بر احتمال اول ترجیح دارد و این معنا که بگوییم «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» مربوط به تیمم است، ارجحیت دارد. اما سؤالی که مطرح می شود این است که آیا از این آیه شریفه، قاعده لاجرح به نحو کلی - در مورد هر عمل و تکلیفی - استفاده می شود یا آن که آیه شریفه فقط مربوط به مسأله وضو و غسل است؟

در مقام پاسخ، اگر بتوان گفت «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» به عنوان علت در این آیه شریفه بیان شده است و عنوان تعلیل دارد، نتیجه این می شود که هر تکلیفی به حدّ حرج برسد، خداوند آن را نخواسته است؛ چه آن که «الْعَلَّةُ تَعَمَّمُ»، علت عمومیت دارد و منحصر به مورد خودش نمی شود. از ظاهر کلام بسیاری از فقها استفاده می شود که «مَا يُرِيدُ اللَّهُ» عنوان تعلیل دارد؛ به همین جهت، آن را به سایر موارد و احکام تسری می دهند و از این آیه شریفه به عنوان یکی از ادله لاجرح نام می برند. (۱) به نظر ما، علی رغم تمام استدلالات موجود در کلمات علما و فقها مبنی بر آن که از آیه شریفه ضابطه کلی استفاده می شود، این اشکال وجود دارد که در مورد آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (۲) روایات متعددی ذکر گردید که ائمه معصومین علیهم السلام در آنها به این آیه در مورد قاعده لاجرح استدلال کرده بودند؛ اما در مورد آیه شریفه «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ»، روایتی وجود ندارد که ائمه اطهار علیهم السلام به این آیه برای لاجرح استدلال نموده باشند؛ هر چند در برخی از روایات،

ص: ۷۵

۱- (۱). ر. ک: العلامة الحلی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۳، صص ۳۰ و ۸۵؛ ابن فهد الحلی، مهذب البارع، ج ۱، ص ۷۷؛ السید محمّد العاملی، نهاییه المرام، ج ۲، ص ۶۹؛ بهاء الدین محمّد بن الحسین العاملی، مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین، صص ۳۳۶ و ۳۴۰ و ۳۴۴؛ الشیخ یوسف البحرانی، الحدائق الناضره، ج ۴، صص ۲۴۱ و ۲۶۲ و ۲۷۶؛ مولی احمد النراقی، عوائد الأيام، ص ۵۸؛ الشیخ مرتضی الأنصاری، کتاب الطهاره، ج ۲، ص ۳۳۸.

۲- (۲). سوره حج، آیه ۷۸.

توضیح این آیه شریفه ذکر شده است، لکن استدلالی به این آیه شریفه برای قاعده لاحرج وجود ندارد.

این نکته باعث می گردد که گفته شود: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ»

همانند آیه شریفه: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» نیست تا از آن ضابطه و قاعده ای کلی استنباط گردد، بکله فقط به محدوده وضو و غسل مربوط می شود.

بنابراین، عدم استدلال ائمه معصومین علیهم السلام به این قسمت از آیه شریفه در روایات، سبب می گردد که عنوان تعلیلی بودن آیه شریفه موهون و مخدوش گردد و در نتیجه، نمی توان گفت که این قسمت از آیه شریفه یک تعلیل کلی است و در موارد دیگر - غیر از وضو و غسل - جریان دارد.

نکته دوم: آن چه که ما از میان احتمالات موجود در آیه شریفه ترجیح دادیم، این بود که «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» فقط مربوط به تیمم است و شامل وضو و غسل نمی شود. ممکن است کسی اشکال کند که در تیمم دو جهت وجود دارد: یکی نفی وجوب وضو یا غسل و دیگری طهارت ترابیه؛ «مَا يُرِيدُ اللَّهُ...» فقط قسمت اول که نفی وجوب وضو یا غسل است را اثبات می کند و طهارت ترابیه از ادامه آیه شریفه که بیان می کند «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» استفاده می شود. بنابراین، قاعده لاحرج فقط نافی حکم است و به لسان خودش، مثبت تکلیف حکم شرعی نیست.

به نظر می رسد این بیان تمام نیست و «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ»

متکفل بیان هر دو جهت می باشد؛ چه آن که اگر خداوند در ادامه آیه، جمله «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» را نیز بیان نمی فرمود، جمله ناقص نمی شد و مقصود کامل را می رساند.

نکته دیگر آن که چرا در تیمم مسأله مسح سر و پا بیان نشد و فقط مسح دست و صورت لازم شد؟ در پاسخ می توان گفت: شارع می فرماید: علمت آن که تیمم را آسان قرار دادم، این است که نمی خواهم برای شما حرج باشد؛ و گرنه شارع می توانست بفرماید که اگر آب نبود و یا استفاده از آن برای شما ضرر داشت، لازم است طهارت ترابیه (تیمم) داشته باشید و باید تمام بدن را با زمین مسح کنید. لکن خداوند

می فرماید: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ».

بنابراین، نتیجه می گیریم شارع در بعضی موارد - مانند: آیه تیمم - به وسیله قاعده لاحرج حکم را نیز اثبات کرده است؛ البته این موارد به نحو موجه جزئی است و نه موجه کلیه، که فقیه بتواند در هر موردی حکم قضیه را به وسیله لاحرج اثبات و بیان نماید.

نکته سوم: این سؤال است که منظور از حرج در این آیه شریفه حرج نوعی است یا حرج شخصی؟ پاسخ این است که مقصود از حرج در «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» حرج نوعی است؛ یعنی: وضعیت باید به گونه ای باشد که برای نوع مردم مشقت و سختی وجود داشته باشد؛ نه آن که حرج نسبت به هر شخصی سنجیده می شود و هر کس با توجه به شرائطی که دارد، مورد لحاظ قرار می گیرد.

### ۳) آیه ۱۸۵ سوره بقره

#### اشاره

در سومین آیه ای که برای قاعده لاحرج بدان استدلال شده است، خداوند می فرماید:

«وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...»؛

و هر کس که بیمار یا مسافر باشد، روزهای دیگری را به جای آن روز روزه گیرد، خداوند آسانی را برای شما خواسته است نه سختی و دشواری را.

این آیه شریفه نیز بیان کننده اراده شارع مقدس در تسهیل و گشایش امور مردم می باشد؛ چه آن که وجوب روزه در ایام ماه رمضان را که از احکام مسلم اسلامی است، در روزهایی که شخص بیمار یا مسافر می باشد، نفی کرده و اجازه داده است که پس از پایان این دوران، در موعد دیگری به این تکلیف عمل شود؛ و این بدان جهت است که خداوند برای بندگان خود آسانی می خواهد نه مشقت و دشواری را.

اما برای استفاده قاعده لاحرج از آیه شریفه و این که از لحاظ اثباتی همه احکام را

شامل می شود، باید گفت جمله «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ...» عنوان تعلیلی دارد و به صورت عُلّت کَلّی یک حکم جزئی بیان شده است؛ و در نتیجه، اختصاصی به بحث صوم ندارد و کلیه احکام را شامل می شود. علاوه آن که، بر خلاف آیه ششم سوره مائده - «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ...» - در روایات اهل بیت علیهم السلام به این آیه شریفه - «... وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ...» - در موارد متعددی استدلال شده است. از آن جمله حدیث صحیح و مفصّلی است که فضل بن شاذان از امام هشتم حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل می کند؛ روایت چنین است:

محمّد بن علی بن الحسین فی (العلل) وفی (عیون الأخبار) بالأسانید الآتیه عن الفضل بن شاذان، عن الرضا علیه السلام، قال: «إِنَّمَا جَعَلَتِ الصَّلَاةُ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ وَلَمْ تَقْدَمْ وَلَمْ تَوَخَّرْ، لِأَنَّ الْأَوْقَاتِ الْمَشْهُورَةَ الْمَعْلُومَةَ الَّتِي تَعَمُّ أَهْلَ الْأَرْضِ فَيَعْرِفُهَا الْجَاهِلُ وَالْعَالِمُ أَرْبَعَةٌ...»

ولیس یقدر الخلق کلّهم علی قیام اللیل ولا یشعرون به ولا ینتبهون لوقته لو کان واجباً ولا یمكنهم ذلك، فحَفَّفَ اللهُ عنهم ولم یكلفهم ولم یجعلها فی أشدّ الأوقات علیهم، ولكن جعلها فی أخفّ الأوقات علیهم، كما قال اللهُ عزّ وجلّ: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (۱).

حضرت امام رضا علیه السلام می فرماید: عُلّت آن که خداوند متعال نماز را در اوّل هر زمانی (اوّل شفق، اوّل فجر، اوّل ظهر و...) قرار داد، این است که اوّلین کاری را که انسان در اوّل این زمان ها انجام می دهد، ذکر و عبادت او باشد...

ص: ۷۸

---

۱- (۱). محمّد بن الحسن الحرّ العاملی، پیشین، ج ۴، صص ۱۵۹-۱۶۱، باب ۱۰ از أبواب المواقیت، حدیث ۱۱.



امام علیه السلام در ادامه، در مورد عدم وجوب نماز شب می فرمایند: عَلَتْ أَنْ كَخْدَاوَنَد نَمَاز شَب رَا بَرَاي مَرْدَم وَاجِب نَكْرَدَه، آن است كه آنان نمی توانند وقت نماز شب را بفهمند كه چه زمانی است و این كار برای آنان مشکل است؛ به همین جهت، این تكلیف را واجب ننموده است. خداوند از میان شبانه روز آسان ترین اوقات را برای نماز قرار داده است؛ همان گونه كه در قرآن کریم بیان می كند: «برای بندگان آسانی خواسته است نه سختی و مشقت».

همان طور كه ملاحظه می شود، امام رضا علیه السلام از آیه شریفه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» به عنوان علت عدم جعل وجوب برای نماز شب استفاده می كند با آن كه موضوع آیه شریفه در قرآن کریم مربوط به روزه است؛ بنابراین، معلوم می شود كه آیه شریفه اختصاصی به بحث صوم ندارد و در مقام تعلیل است و كلیت دارد.

فقههای بزرگوار نیز در موارد متعددی به این آیه شریفه استدلال کرده اند. همانند:

شیخ مفید رحمه الله در «المقنعه» (۱)، مرحوم سید مرتضی در «رسائل» (۲)، سید ابن زهره قدس سره در «غنیة النزوع» (۳)، مرحوم علمامه حلّی در همه کتابهایش (۴)، شهید اول قدس سره در «ذکری» (۵)، ابن فهد حلّی رحمه الله در «المهذب البارع» (۶)، مرحوم شهید ثانی در «مسالك الأفهام» (۷)، مرحوم اردبیلی در «مجمع الفوائد و البرهان» (۸) و فاضل هندی رحمه الله در «كشف اللثام» (۹).

ص: ۷۹

- 
- ۱- (۱). محمد بن محمد بن النعمان العکبری البغدادی، المقنعه، صص ۲۹۵ و ۳۵۱.
  - ۲- (۲). الشریف المرتضی، رسائل، ج ۲، ص ۲۴۶.
  - ۳- (۳). السید حمزه بن علی بن زهره الحلبي، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، ص ۱۳۴.
  - ۴- (۴). از جمله ر. ک: منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۳، ص ۳۲؛ تذکره الفقهاء، ج ۲، ص ۱۵۹؛ مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۳، صص ۳۲۶ و ۳۲۷.
  - ۵- (۵). محمد بن جمال الدین مکی العاملی، ذکر الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۲، صص ۳۴۷ و ۴۴۵.
  - ۶- (۶). احمد بن محمد بن فهد الحلّی، المهذب البارع فی شرح مختصر النافع، ج ۲، صص ۹ و ۱۷۹.
  - ۷- (۷). زین الدین بن علی العاملی، مسالك الافهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۶، ص ۲۰۶.
  - ۸- (۸). المولی احمد المقدس الاردبیلی، مجمع الفوائد و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۳، ص ۴۳۵ و ج ۶، صص ۷۹ و ۱۹۱ و ج ۱۱، ص ۲۷۷.
  - ۹- (۹). بهاء الدین محمد بن الحسن الاصفهانی، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۴۳۹ و ج ۴، ص ۳۱۸ و ۳۲۴.

از این آیه شریفه و روایتی که از حضرت رضا علیه السلام در ذیل آن بیان شد، چند نکته استفاده می شود:

نکته اول: مراد از «عُسر و یسر» در این آیه شریفه عُسر و یسر شخصی نمی باشد؛ بلکه مراد عُسر و یسر عرفی است. در مورد نماز شب، برای نوع مردم، قیام در شب مشکل بوده و یا بدست آوردن هنگام و وقت نماز شب سخت است.

نکته دوم: نکته دیگری که از این آیه شریفه استفاده می شود، آن است که لاجرح فقط جنبه نفی ندارد، بلکه جنبه اثباتی نیز دارد. اگر استدلال به این آیه شریفه فقط مربوط به قسمت «لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» بود، همانند آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (۱) دارای لسان نفی می شد. به همین سبب، بیان اکثر افرادی که قائلند لاجرح فقط توانایی رفع و نفی حکم حرجی دارد، این است که لسان دلیل لاجرح، لسان نفی است و ذهنشان بیشتر معطوف به این آیه شریفه است؛ لکن در مورد آیه تیمم - «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ...» (۲) - این احتمال ذکر شد که قاعده لاجرح صلاحیت اثبات حکم نیز دارد. (یعنی: شارع به ملاک لاجرح، کیفیت آسانی را نیز مورد توجه قرار داده است).

اما در آیه شریفه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» دو قسمت وجود دارد: یکی «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ» است و دیگری «وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ». حال، ممکن است کسی ادعا کند که در قواعد شریعت، دو قاعده داریم؛ یکی قاعده لاجرح و دیگری قاعده یسر؛ به عبارت دیگر، یک قاعده بیان می کند که اگر حکمی در شریعت به حد حرج رسید، برداشته می شود؛ و قاعده دیگر - (قاعده یسر) - می گوید احکام بر ملاک یسر جعل می شود و اگر در موردی، دو نوع عمل وجود داشت که یکی آسان و

ص: ۸۰

۱- (۱). سوره حج، آیه ۷۸.

۲- (۲). سوره مائده، آیه ۶.

دیگری مشکل بود، با استناد به قاعده یسر، فقیه می تواند حکم آسان را به عنوان حکم شرعی بیان کند.

منتهی با تتبع در کلمات و کتاب ها معلوم می گردد که دو قاعده به نام های «قاعده لاجرح» و «قاعده یسر» وجود ندارد و آن چه موجود است، قاعده لاجرح می باشد؛ بزرگانی هم که برای قاعده لاجرح به این آیه استدلال کرده اند، به قسمت دوم آیه شریفه استدلال ننموده، بلکه به مجموع آن تمسک می کنند.

البته، آن چه مسلم می باشد، این است که اگر حکمی به حدّ و مرز حرج رسید، برداشته می شود، اما نسبت به حکمی که به جای آن قرار داده می شود، باید از دلیل دیگر استفاده کرد و چنین نیست که اگر در موردی چند احتمال وجود داشت و احکام از نظر سختی و آسانی در درجات متفاوتی بودند، فقیه با استفاده از «یُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ»

نمی تواند آن حکمی را که از همه آسان تر است، انتخاب نماید. بنابراین، به نظر ما مقتضای ادله این است که لاجرح فقط جنبه نفی ندارد، بلکه به وسیله آن علاوه بر نفی، حکم آسان نیز ثابت می شود؛ اما این که آن حکم آسان به چه صورتی ثابت می شود، نمی توان آن را به نحو ضابطه کلی ارائه داد.

#### ۴) آیه ۲۸۶ سوره بقره

#### اشاره

آخرین آیه ای که به آن برای لاجرح استدلال شده، آیه ۲۸۶ سوره بقره است؛ خداوند متعال در این آیه شریفه می فرماید:

«لَمَّا كَلَّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا... رَبَّنَا وَلِمَا تَحْمِلُ عَلَيْنَا إِيضًا كَمَا حَمَلْتَهُ و عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لِطَاقَةِ لَنَا بِهِ ي وَاغْفُ عَنَّا»؛

خداوند هیچ کس را جز به قدر توانایی اش تکلیف نمی کند... پروردگارا، هیچ بار گرانی (تکلیف شاق و سنگین) را بر ما قرار مده؛ هم چنان که بر کسانی که پیش از ما بودند، تحمیل فرمودی؛ و از ما در گذر...

واژه «اصر» به فشار، سنگینی، گناه و حبس همراه با فشار معنا شده است و مراد از

آن، احکام سنگین و مشقت بار است. (۱) در این آیه شریفه ۳ قسمت بیان شده است که عبارتند از: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»، «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا» و «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَأَطَاقَهُ لَنَا بِهِ ي».

برخی از بزرگان مانند مرحوم نراقی (۲) و مرحوم بجنوردی (۳) که از مرحوم نراقی تبعیت کرده است، برای لاجرح به هر سه قسمت آیه شریفه استدلال کرده اند؛ و در مقابل، برخی دیگر از بزرگان (۴) فقط قسمت دوم آیه شریفه را به عنوان دلیل قاعده لاجرح قرار داده اند.

خداوند متعال در ابتدای آیه شریفه می فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»

بدین معنا که خداوند هیچ کس را جز به اندازه توانایی اش تکلیف نمی کند. مشهور علما «وسع» را به «طاقت و توانایی» معنا می کنند؛ در علم اصول نیز هنگامی که از شرائط تکلیف بحث می شود، یکی از شروط تکلیف را «قدرت بر انجام تکلیف» ذکر می کنند و متعرض این آیه شریفه می شوند؛ بدین صورت همان طور که عقل قطعی حکم می کند تکلیف به مالایطاق قبیح و ممتنع است، خود شارع نیز می فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا».

در این صورت، با توجه به معنای ذکر شده از قسمت اول آیه شریفه، این قسمت از محل بحث خارج می شود و ارتباطی به لاجرح پیدا نمی کند؛ چه آن که در لاجرح برآنیم تا اثبات کنیم انجام فعل مقصدور (و نه غیر مقصدور) اگر بر مکلف حرجی باشد، توسط شارع برداشته شده است و لازم نیست مکلف آن عمل را انجام دهد.

به همین سبب، مرحوم میرفتاح رحمه الله در کتاب خود به مرحوم نراقی رحمه الله اشکال می کند و می فرماید: کلام مرحوم نراقی در «عوائد الأیام» - که آیه شریفه را در ادله لاجرح

ص: ۸۲

۱- (۱) . ر. ک: اسماعیل بن حماد الجوهري، الصحاح، ج ۱، ص ۴۸۳؛ محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم الفيروزآبادي،

القاموس المحيط، ج ۲، ص ۷؛ المبارک بن محمد الجزري (ابن الأثير)، النهاية في غريب الحديث و الأثر، ج ۱، ص ۵۲.

۲- (۲) . المولى أحمد النراقى، عوائد الأیام، ص ۱۹۷ به بعد.

۳- (۳) . السيد محمد حسن البجنوردی، القواعد الفقهيّة، ج ۱، صص ۲۵۳ و ۲۵۴.

۴- (۴) . همانند مرحوم میرفتاح در «عناوين».

قرار داده - خروج از محلّ کلام است. (۱) مرحوم طبرسی رحمه الله نیز در «الإحتجاج» (۲) روایت مفصّلی را نقل می کند که خداوند متعال در ذیل این آیه شریفه فرموده است: «وذلك حکمی فی جمیع الأمم: أن لا أكلف خلقاً فوق طاقتهم» (۳)؛ بر مردم بیشتر از توانشان تکلیف نمی کنم. و یا در صحیح هاشم آمده است که: «... هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ألله أكرم من أن يُكلف الناس ما لا يطيقون...» (۴)؛ خداوند بزرگوارتر از آن است که مردم را بیشتر از توانشان تکلیف کند.

البته مرحوم طبرسی رحمه الله در «مجمع البيان» در مورد معنای آیه شریفه می نویسد:

«وقيل: إن معنى قوله «إِلَّا وَشِعْهَا» إَلَا يَسْرَهَا دُونَ عَسْرَهَا» (۵)؛ نقل شده است که منظور از «وَسِع» در این آیه شریفه «يُسِر» می باشد. لکن این قول مردود است؛ چرا که اکثر لغویین «وسع» را به «طاقت، قدرت و توانایی» معنا کرده اند و نه «سهل و آسان»؛ بنابراین، به نظر می رسد در بحث ما، نمی توان به این قسمت از آیه شریفه برای لاجرح استدلال نمود.

اما قسمت دوم آیه شریفه که بیان می دارد: «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ وَعَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا». در مقام دعا است و بر حسب آن چه در شأن نزول این آیه شریفه وارد شده، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در شب معراج تقاضا و دعا می کردند، خداوند متعال نیز درخواست های آن حضرت را اجابت می فرمود.

در روایتی که در ذیل آیه شریفه آمده است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرمایند:

«لَمَّا انْتَهَيْتَ إِلَى مَحَلِّ سَدْرِهِ الْمُنْتَهَى... فَقُلْتَ: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا»، وَقَالَ اللَّهُ: لَا أُوَاخِذُكَ. فَقُلْتَ: «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ

ص: ۸۳

۱- (۱) . السيد مير عبدالفتاح الحسيني المراغي، العناوين، ج ۱، ص ۲۸۷.

۲- (۲) . احمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي، الإحتجاج، ج ۱، ص ۴۹۷، ش ۱۲۷.

۳- (۳) . همان، ص ۵۲۶.

۴- (۴) . محمّد بن يعقوب الكليني، اصول الكافي، ج ۱، صص ۲۱۴ و ۲۱۵، كتاب التوحيد، باب الجبر و القدر و الأمر بين الأمرين، حديث ۱۴.

۵- (۵) . الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ۲، ص ۲۲۹.

عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتُهُ وَعَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا»، فقال الله: لا احملك.

فقلت: «رَبَّنَا وَلَمَا تُحْمَلْنَا مَا لَأَطَاقَهُ لَنَا بِهِ يَ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَى نَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ»، فقال الله تعالى:

قد أعطيتك ذلك لك ولأمتك»(۱).

«إِصْرًا» در این آیه شریفه توسعه دارد و فقط شامل آصار امت های گذشته نمی شود، بلکه اعم از آن است و هر حکم شاقی را شامل می شود. بنابراین، این قسمت از آیه شریفه کاملاً مفید برای مدعای بحث لاجرح است و بیان می کند در دین اسلام حکم شاق و سخت وجود ندارد؛ از این رو، اگر در موردی حکمی شاق وجود داشت، برحسب این آیه شریفه نباید به عنوان دین باشد.

### نظر مرحوم طبرسی

مرحوم طبرسی احتمالات گوناگونی را در مورد معنای این قسمت از آیه شریفه که می فرماید: «رَبَّنَا وَلَا تُحْمَلْ عَلَيْنَا إِصْرًا... رَبَّنَا وَلَا تُحْمَلْنَا مَا لَأَطَاقَهُ لَنَا بِهِ يَ» آورده است، برخی از آنها عبارتند از:

۱) معنای «رَبَّنَا وَلَمَا تُحْمَلْ عَلَيْنَا إِصْرًا» عبارت است از: «لا تحمل علينا عملاً نعجز عن القيام به»(۲)؛ یعنی: خداوندا عملی را که عاجز از انجام آن هستیم، بر ما قرار مده. در این صورت، همانند «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْرَهَا» می شود که بحث قدرت وعدم قدرت پیش می آید.

۲) احتمالاتی که در مورد معنای «رَبَّنَا وَلَا تُحْمَلْنَا مَا لَأَطَاقَهُ لَنَا بِهِ يَ» وجود دارد، عبارتند از:

الف) این که «لا تحمّل علينا ما يتقل علينا تحمّله من أنواع التكالیف

ص: ۸۴

۱- (۱). السید هاشم الحسینی البحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۷۰، ح ۲/۱۵۷۵.

۲- (۲). الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۳۰.

والإمتحان...»(۱) آن چه را که تحمّلش برای ما سنگین و سخت است، بر ما قرار نده. در این صورت، معنای این قسمت با «وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا» یکی می شود و این قسمت تکرار قبل خواهد بود.

ب) «لَا تَحْمِلْنَا» را به کیفر اخروی معنا کنیم؛ یعنی: «وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَطَاقَهُ لَنَا بِه مِنَ الْعَذَابِ عَاجِلًا وَآجَلًا»(۲). در این صورت، «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا» به سختی های دنیایی مربوط می شود که از خداوند می خواهیم در دنیا تکلیف های سخت و مشکل بر ما ندهد؛ و با جمله «وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لَطَاقَهُ لَنَا بِه ي» از خداوند می خواهیم ما را مستحقّ عذاب اخروی که طاقتی بر آن نداریم، نکند.

به نظر می رسد، از میان دو احتمال فوق، احتمال دوّم صحیح است که بگوییم «لَا تَحْمِلْنَا» مربوط به عذاب اخروی است و قسمت وسط آیه شریفه - «وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا» - که گرفتاری های دنیوی را بیان می کند، از ادلّه بسیار خوب قاعده لاجرح است.

## دلیل دوّم: سنت (روایات)

### اشاره

اکثر روایاتی که به آنها برای قاعده لاجرح استدلال شده است، در ضمن بحث از آیات شریفه مورد بررسی قرار دادیم؛ دو روایت دیگر وجود دارد که آنها را نیز در اینجا مورد بررسی قرار می دهیم.

(۱) ویاسناده عن محمّد بن علی - یعنی: ابن محبوب - عن أحمد بن محمّد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبه فراء، لا يدري أذكيه هي أم غير ذكيه، أيسلّي فيها؟ فقال: «نعم، ليس عليكم المسأله، إنّ أباجعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدّين أوسع من ذلك»(۳).

ص: ۸۵

۱- (۱). الفضل بن الحسن الطبرسی، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۰.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). محمّد بن الحسن الطوسی، تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۹۶، حدیث ۱۵۲۹؛ محمّد بن الحسن الحرّ العاملی، پیشین، ج ۳، ص ۴۹۱، باب ۵۰ از ابواب النجاسات، حدیث ۳.

سند روایت: در بحث رجال بیان کرده ایم «احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی» که از ثقات و جلیل القدر است، دو کتاب به نام های «الجامع» و «کتاب النوادر» دارد(۱)؛ سند شیخ طوسی رحمه الله به او نسبت به روایاتی که از کتاب «الجامع» نقل می کند، صحیح است ولی نسبت به روایاتی که از «کتاب النوادر» نقل می کند، موثق است؛ بنابراین، در هر دو صورت، روایات او معتبر است.

نکته دیگر این که روایت مرفوعه بوده - و نسبت داده شده است - و نام امامی که از او پرسش شده در روایت نیامده است؛ لکن از آنجا که «احمد بن محمد بن ابی نصر» جزء کسانی است که لاینقل إلیهم علیه السلام - از کسی غیر از امام علیه السلام روایت نمی کند - بنابراین، مرفوعه بودن ضروری به روایت نمی رساند و روایت، صحیح خواهد بود.

دلالت روایت: در این روایت، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی در مورد مردی که یک قطعه پوستی از بازار خریده و نمی داند که از حیوان تذکیه شده است یا غیر تذکیه شده، سؤال می کند آیا می تواند در آن نماز بخواند یا نه؟ امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: در آن می تواند نماز بخواند و بر شما واجب نیست که از تذکیه حیوان سؤال کنید. آن حضرت در ادامه می فرماید: امام باقر علیه السلام فرموده است که خوارج به سبب جهالتی که در مورد دین داشتند، بر خودشان خیلی تنگ می گرفتند، در حالی که دین خیلی وسیع تر از آن دیدگاه های تنگ و تاریک خوارج است.

در مباحث گذشته بیان شد که قاعده لاجرح می تواند دلیل برای اصاله الطهاره و قاعده میسور باشد، بر اساس این روایت نیز می توان گفت قاعده لاجرح دلیل بر سوق مسلمین است؛ یعنی: علت آن که سوق مسلمین اعتبار دارد، این است که در غیر این صورت، حرج پیش می آید.

از عبارت «إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ» نیز می توان این ادعا را اثبات نمود که قاعده لاجرح فقط مخصوص نفی حکم حرجی نیست و برای اثبات حکم نیز قابل استناد است؛

ص: ۸۶



هم چنان که امام علیه السلام برای جواز استعمال پوست در هنگام نماز به لاجرح استدلال می کنند.

هم چنین از این عبارت استفاده می شود که حکم حلیت خرید از سوق مسلمین اختصاصی به مورد پوست ندارد و دین اسلام در تمامی جنبه هایش توسعه دارد و در آن حکم حرجی و تضییعی که از جهالت ناشی می شود، وجود ندارد.

(۲) محمّد بن علی بن الحسین، قال: «سئل علی علیه السلام التوضأ من فضل وضوء جماعه المسلمین أحبّ إليك أو يتوضأ من رکو أبيض مخمر؟ قال: لا، بل من فضل وضوء جماعه المسلمین، فإنّ أحبّ دینکم إلی الله الحنیفیه السّمحه السهله» (۱).

سند روایت: این روایت از مراسلات مرحوم شیخ صدوق رحمه الله می باشد، لکن قابل اعتماد است؛ چه آن که مراسلات صدوق بر دو نوع است: نوع اول: روایاتی است که آنها را به صورت «رُوی» بیان می کند؛ و نوع دوم روایاتی است که آنها را به طور مسلم اسناد می دهد و می گوید: «قال». از نظر ما، این نوع از مراسلات صدوق رحمه الله - مراسلات نوع دوم - حجت می باشد؛ بنابراین، روایت فوق معتبر و صحیح است.

دلالت و معنای روایت: از حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام سؤال شد وضو گرفتن با آب اضافه و باقیمانده از وضوی گروهی مسلمان، نزد شما محبوب تر است یا وضو از آب ظرف در بسته و دست نخورده؟ حضرت در پاسخ می فرمایند: وضو گرفتن از باقیمانده آب وضوی جماعت مسلمین بهتر است؛ همانا محبوب ترین دین در نزد خداوند متعال، دینی است که آسان و سهل باشد.

از پاسخی که حضرت می دهند و این که حکمشان را به آسانی شریعت استناد داده اند، دانسته می شود که احکام حرجی و مشقّت بار از شریعت نمی باشد و در دین وجود ندارد. حتّی اگر کسی دلالت این روایت بر قاعده لاجرح را قبول نکند، حداقل

ص: ۸۷

---

۱- (۱). محمّد بن علی بن الحسین ابن بابویه القمی (شیخ صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۹۶، حدیث ۱۶؛ محمّد بن الحسن الحرّ العاملی، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۰، باب ۸ از ابواب الماء المضاف و المستعمل، حدیث ۳.

می توان گفت که مؤید دیگر اخباری که دلیل قاعده لاجرج بودند، می باشد.

### نکته تکمیلی بحث آیات و روایات

مطلبی را که در اینجا لازم است به عنوان تکمیل بحث استدلال به آیات و روایات دال بر قاعده لاجرج بیان کنیم - هرچند در بحث معنای لغوی حرج نیز اشاره مختصری به آن داشتیم - این است که حرج مقصود در آیات شریفه و روایات، مطلق ضیق است و یا آن که مرتبه خاص و شدیدتری مقصود است؟

عناوینی که در روایات ذکر شده گوناگون است - «عسر»، «ضیق»، «لا حرج» و «مالایطاق» - حال، باید دید بین «عسر» و «حرج» و یا دیگر واژه ها فرق است و یا آن که همه بر یک معنا دلالت دارند؟ آیا «وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» بیان کننده یک معنا هستند؟

### کلام محقق نراقی رحمه الله

مرحوم نراقی در کتاب «عوائد» (۱) آورده اند: بین مفهوم «عسر» و «ضیق» نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ بدین صورت که «عسر» بر هر سختی و شدتی صدق می کند، اما «ضیق» فقط بر مواردی که در نهایت سختی و شدت قرار دارد، صدق می کند؛ به عبارت دیگر، «عسر» در مرتبه ای خفیف تر و ضعیف تر از «ضیق» قرار دارد.

ایشان در ادامه می فرماید: در نظر عرف نیز این نسبت برقرار است و بین واژه «عسر» و «حرج» تفاوت است.

بر همین اساس، می فرمایند: از نظر عقل، مراتب تکلیف چهار مرحله است: ۱ - مرتبه تکلیف مالایطاق؛ ۲ - مرتبه تکلیف حرجی (ضیق و سختی که به حد مالایطاق نمی رسد)؛ ۳ - مرتبه تکلیف عسری و ۴ - مرتبه تکلیف یسری.

در مرحله اول و آخر هیچ بحثی وجود ندارد که تکلیف به مالایطاق از نظر عقل و

ص: ۸۸

شرع منتفی است و تکلیف یُسری نیز هیچ شک و شبهه ای در جواز تکلیف به آن و تحقّقش وجود ندارد؛ اما مرحله دُوم و سوّم - تکلیف عُسری و تکلیف حرجی و ضیقی - محل بحث و کلام است. به عبارت دیگر، ادّعیای مرحوم نراقی این است که هرچند از نظر لغت، بین «عسر» و «حرج و ضیق» فرقی قائل نشویم، لکن در نظر عرف بین اینها فرق است و بنابراین، ادّله وارده در لاجرج به هر دو مرتبه اشاره دارد و انتفای تکلیف در آنها را بیان می کند.

### بررسی نظر محقق نراقی رحمه الله

هنگامی که به کتب فقهی مراجعه می کنیم، می بینیم برخی از فقهای متأخر، در مواردی که کلمه «حرج» ذکر می شود، قید «لایتحمّله عادتاً» و یا «شدید» را به آن اضافه می کنند. به عنوان مثال، مرحوم سید در بحث مسوغات تیمّم، در مسوُغ سوّم می فرماید:

«الخوف من استعماله علی نفسه، أو عضو من أعضائه بتلف أو عیب أو حدوث مرض أو شدّته أو طول مدّته أو بطوء برئه أو صعوبه علاجه أو نحو ذلك ممّا يعسر تحمّله عاده، بل لو خاف من الشين الذی یكون تحمّله شاقاً تیمّم،...»<sup>(۱)</sup>.

اگر کسی بترسد در صورت استفاده از آب برای وضو، نقصی برای او پیدا می شود، یا بیمار می شود، یا بیماری اش شدّت پیدا می کند، یا طولانی می شود، یا زمان درمانش به طول می انجامد، یا علاجش مشکل می شود و مانند این موارد از چیزهایی که تحمّل آن به صورت عادی ممکن نیست؛ بلکه اگر بخواهد از آب استفاده کند، مردم او را مذمت می کنند به صورتی که تحمّلش سخت است؛ در تمامی این موارد، می تواند تیمّم کند.

مرحوم آقای بروجردی و آقای خوانساری رحمهما الله در مورد «شاقاً» در حاشیه عروه

ص: ۸۹

---

۱- (۱). السید محمّد کاظم الطباطبائی الیزدی، العروه الوثقی، مع تعلیقات عدّه من الفقهاء العظام، ج ۲، ص ۱۷۰.

الوثقی می فرمایند: «إذا كانت بحيث لا تتحمل عادة؛ منظور از شاق، عمل سختی است که در حالت عادی، تحمل آن امکان ندارد و از طاقت شخص خارج است.»؛ مرحوم آقای حکیم نیز بیان می دارند: «مشقّه لا یقدم علیها العقلاء؛ یعنی: سختی آن به اندازه ای است که عقلا برای انجام آن اقدامی نمی کنند.»

و یا در مسوِّغ چهارم، مرحوم سیّد بیان می دارد:

«الخرج فی تحویل الماء أو فی استعماله وإن لم یکن ضرر أو خوفه»<sup>(۱)</sup>.

مرحوم آقای بروجردی در حاشیه، در مورد «فی استعماله» این قید را اضافه می کنند که: «إن كان ممّا لا یتحمّل عادة؛ یعنی: اگر خرج پیدا کردن آب و یا استعمال آن به حدّی برسد که در حالت عادی تحملش ممکن نیست، تیمّم جائز می شود.

بنابراین، فقها در مورد «خرج»، در برخی موارد، قید «لا یتحمّل عادة» را ذکر می کنند؛ حال، سؤال این است که با قطع نظر از لغت و عرف، آیا می توانیم این قید را از آیات شریفه و روایات وارده استفاده کنیم؟ و بگوییم در آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»<sup>(۲)</sup> منظور از خرج، حرجی است که لا یتحمّل عادة؟

در پاسخ باید گفت: در روایاتی که در ذیل این آیه شریفه بیان کردیم، هیچ کدام قید «لا یتحمّل عادة» وجود نداشت، و بلکه در بعضی از روایات، امام علیه السلام موارد عادی را نیز مشمول حکم قاعده قرار داده بودند. از این رو، چنین قیدی از ادله استفاده نمی شود؛ بلکه همان طور که ذکر شد، بر اساس «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ»<sup>(۳)</sup> شارع نمی خواهد در اینجا حدّ وسطی هم وجود داشته باشد و آنچه اراده او بدان تعلق پیدا کرده، یُسْر و آسانی است. علاوه بر این، وجود این قید بر خلاف امتنان است؛ زیرا، هم چنان که ذکر شد، «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» عنوان امتنانی دارد و اگر قید «لا یتحمّل عادة» به خرج

ص: ۹۰

۱- (۱). السیّد محمّد کاظم الطباطبائی الیزدی، پیشین، ج ۲، ص ۱۷۴.

۲- (۲). سوره حجّ، آیه ۷۸.

۳- (۳). سوره بقره، آیه ۱۸۵.

اضافه شود، این تکلیف به تکالیف مرتبه اول - تکلیف به ما لایطاق - ملحق می شود که از نظر عقل قبیح و ممتنع است.

وجوهی که برای قید «لا یتحمّل عاده» ذکر می شود، عبارتند از:

وجه اولی که در مورد منشأ قید «لا یتحمّل عاده» گفته می شود، این است که معتقدین به این قید، آن را به عنوان قرینه عقلیه و مقامیه مطرح می کنند؛ بدین صورت که گفته اند: از نظر عقل، در هر تکلیفی مشقّت و سختی وجود دارد و این که شارع بیان می کند تکلیف حرجی جعل نکرده، منظور این است که حرجی زائد بر اصل مشقّت و سختی ای که خود تکلیف آن را اقتضا دارد، جعل نکرده است و از این تعبیر می کنیم به حرجی که لا یتحمّل عاده. (۱) اشکال این وجه آن است که فقط مرتبه ای از حرج زائد بر اصل تکلیف را اثبات می کند؛ یعنی: نمی خواهیم بگوئیم که در شریعت، «مطلق الضیق» هر چند مرتبه بسیار ضعیف آن، موجب رفع تکالیف است؛ چرا که در این صورت، تمام تکالیف مرفوع می شود و حال آن که چنین چیزی قابل التزام نیست. بنابراین، این دلیل نیز نمی تواند مثبت قید «لا یتحمّل عاده» باشد. و از این جهت که برای این قید دلیلی وجود ندارد و بلکه روایات نیز خلاف آن را می رساند، ملاحظه می کنیم که یک فقیه در فرعی از فروع فقهی این قید را ذکر می کند و در مورد دیگر آن را حذف می کند؛ و اگر وجود این قید مسلم بود، می بایست آن را در تمامی فقه ذکر نماید.

حال، اگر شک کنیم و ندانیم حرج مرفوع، آیا حرجی است که لا یتحمّل عاده، یا حرج شدید و یا مطلق حرج؟ مفهوم حرج مجمل می شود و دوران بین مفهوم موسّع (مطلق الحرج) و مفهوم مضیق (حرج شدید و حرجی که لا یتحمّل عاده) پیش می آید؛ و همان گونه که در مباحث اولیه عنوان کردیم، حکم به جهت اطلاق این مفهوم تابع مفهوم موسّع است. بنابراین، در موردی که حرج بر آن صدق کند، به وسیله قاعده لاحرج حکم برداشته می شود.

ص: ۹۱

وجه دومی که در مورد اثبات این قید وجود دارد، مسأله قدر متیقن است. به این بیان که «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و به طور کلی قاعده لاجرح حاکم بر ادله اولیه مانند «أَقِمُوا الصَّلَاةَ، كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامَ...» است و آنها را تخصیص می زند؛ و در نتیجه، شارع مقدس تکالیف حرجیه را از دایره احکام و تکالیف خارج می کند. لکن مخصّص در اینجا مجمل است و نمی دانیم حرج شدید منظور است یا مطلق الحرج؟ در اجمال مفهوم و دوران بین اقل و اکثر، قاعده این است که بر قدر متیقن که اقل است، اکتفا می شود. بنابراین، فقط حرج شدیدی که لایتحمل عاده، از ادله اولیه خارج می شود و مابقی تکالیف حرجیه تحت عموم ادله اولیه باقی می ماند.

وجه سوم: استاد عظیم الشان، والد محقق و مدقق (۱) از راه مطلق و مقید وارد شده و می فرمایند: در اینجا قاعده حمل مطلق بر مقید جریان دارد. به این بیان که منظور از «عسر» در آیه شریفه «وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (۲) مطلق حرج و سختی است؛ ولی در آیه دیگر که می فرماید: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (۳)، حرج، معنای مقیدی دارد که همان حرج شدید است؛ بنابراین، در اینجا مطلق را بر مقید حمل نموده و می گوئیم مراد از حرج، مطلق الضیق نمی باشد بلکه منظور ضیق شدید است.

سه اشکال بر بیان فوق

اشکال اول این بیان آن است که مشکل ما در استعمال لفظ حرج می باشد که یک لفظ واحدی است؛ بدین صورت که اگر در مواردی حرج در «مطلق الضیق» و در موارد دیگر در «ضیق شدید» استعمال شد، نمی توان مطلق را حمل بر مقید نمود؛ چرا که مسأله حمل مطلق بر مقید در لفظ واحد جاری نمی شود.

اشکال دوم آن که حمل مطلق بر مقید در این دو دلیل، متفرع بر تمام بودن فرمایش مرحوم نراقی - «عسر» اعم مطلق از «حرج» است - می باشد؛ در حالی که توضیح داده شد

ص: ۹۲

۱- (۱). محمد الفاضل اللنگرانی، ثلاث رسائل، ص ۱۰۶.

۲- (۲). سوره بقره، آیه ۱۸۵.

۳- (۳). سوره حج، آیه ۷۸.

در لغت بین «عسر» و «حرج» فرقی نیست و هر دو را به معنای «ضیق» گرفته اند، آنهم «مطلق الضیق».

اشکال سوّم: بر فرض که فرمایش مرحوم نراقی صحیح باشد و منظور ایشان عرف عام باشد که در آن بین «عسر» و «حرج» فرق است، باز مجالی برای حمل مطلق بر مقید وجود ندارد؛ چه آن که مطلق و مقید، دو دلیلی هستند که بین آنها تعارض و تنافی بدوی - تعارض غیرمستقرّ - وجود دارد؛ حال آن که در بحث ما حتّی تعارض بدوی وجود ندارد؛ و عرف، بین این دو دلیل به هیچ وجه تعارض نمی بیند. بنابراین، مسأله حمل مطلق بر مقید نیز قابل مناقشه بوده و صحیح نمی باشد؛ و در نتیجه، مجالی برای اثبات قید «لا یتحمّل عاده» باقی نمی ماند.

مؤید این مطلب تصریح امام خمینی قدس سره است که فرموده اند:

از کلمات بسیاری از اهل لغت استفاده می کنیم که «حرج» به معنای «ضیق» است بدون آن که چنین قیدی را بیان کرده باشند؛ بنابراین، قید «لا یتحمّل عاده» هیچ وجهی ندارد. (۱) ایشان در موردی که استفاده آب در وضو موجب خشکی پوست شود، هر چند که منجر به ترکیدگی آن نگردد، قاعده لاجرح را جاری می دانند. (۲)

## دلیل سوّم: اجماع

### اشاره

دلیل سومی که برای قاعده لاجرح به آن استدلال شده است، اجماع می باشد؛ در این دلیل بیان شده که اجماع مسلمین بر نفی حکم حرجی در شریعت اسلام است. (۳)

ص: ۹۳

۱- (۱). الإمام الخمينی، کتاب الطهاره، ج ۲، ص ۷۳.

۲- (۲). ر. ک: السيد محمد کاظم الطباطبائی اليزدی، العروه الوثقی، مع تعليقات عدّه من الفقهاء العظام، ج ۲، ص ۱۷۰؛ الإمام الخمينی، پیشین، ج ۲، صص ۶۴ به بعد.

۳- (۳). السيد محمد الطباطبائی، مفاتيح الأصول، ص ۵۳۵؛ محمد حسين الحائري الإصفهاني، الفصول الغرويه في الأصول الفقهيه، ص ۳۳۴.

اشکال اول: این که اجماع فقط در صورتی حجت است که کاشف از رأی معصوم علیه السلام باشد؛ بنابراین، اگر مبنای اجماع فقها دلیل عقلی و یا نقلی باشد، و بر اساس آن حکم را استنباط کرده باشند، آن اجماع از حجیت برخوردار نیست و به اصطلاح چون «یقینی المدرک» و یا «محمتمل المدرک» است، اعتباری ندارد. بدین ترتیب، اگر در اثبات قاعده لاجرح نیز به اجماع بر نفی حکم حرجی استدلال شود، اعتباری ندارد؛ زیرا، دلیل اجماع کنندگان در حقیقت همان آیات و روایاتی است که در مباحث گذشته مورد بررسی قرار گرفت. (۱) اشکال دوم: آن است که چون اکثر علمای متقدمین به این مسأله اشاره نکرده اند - هر چند در بعضی موارد به آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» استدلال نموده اند - نمی توان گفت قاعده لاجرح مورد قبول همه علماست؛ حتی کسانی چون مرحوم صاحب وسائل وجود چنین قاعده ای را منکرند (۲)؛ و یا مرحوم نراقی این قاعده را به عنوان یک اصل قبول دارد، نه به عنوان دلیل. (۳) بنابراین، ادعای استقرار چنین اجماعی مشکل و مورد تردید است.

اشکال سومی که بر این دلیل وارد است، منقول بودن آن می باشد؛ به عنوان مثال مرحوم علامه طباطبایی آن را از قول استاد خویش - مرحوم علامه بحر العلوم - بیان می کنند (۴)؛ و اجماع منقول نیز حجیتی ندارد.

## دلیل چهارم: عقل

### اشاره

دلیل چهارم در اثبات قاعده لاجرح، بحث از مبنای عقلی قاعده است؛ چهار بیان و

ص: ۹۴

۱- (۱). ر. ک: السید محمد حسن البجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۲۵۲؛ محمد الفاضل اللنکرانی، پیشین، ص ۹۰؛ ناصر المکارم الشیرازی، پیشین، ص ۱۶۲.

۲- (۲). محمد بن الحسن الحرّ العاملی، الفصول المهمّه فی أصول الأئمه، ج ۱، ص ۶۲۶.

۳- (۳). المولی أحمد النراقی، پیشین، ص ۱۹۰.

۴- (۴). السید محمد الطباطبائی، پیشین، ص ۵۳۵.



تقریر مختلف برای این دلیل ذکر شده است که آنها را مورد بررسی قرار می دهیم.

## بیان اول: تکلیف حرجی از مصادیق تکلیف به مالایطاق است.

### اشاره

در این بیان گفته شده است: تکلیف حرجی نیز از مصادیق تکلیف به مالایطاق است و عقل به صورت مستقل حکم به امتناع چنین تکلیفی می کند. مرحوم نراقی بیان می کند:

«من الأدلّه علیه: دلیل العقل، وهو: قبح تحمیل ما فیه هذه الأمور؛ ولکنّه مختصّ ببعض أفرادها، وهو ما كان متضمناً لتحمیل ما هو خارج عن الوسع والطاقه، أعنی: كان تکلیفاً بما لایطاق، ولا یمكنه الإتیان به»<sup>(۱)</sup>؛

دلیل عقلی بر قاعده لاجرح، این است که تحمیل اموری که در آنها عسر و حرج و مشقت وجود دارد، قبیح است؛ لکن این قبح در بعضی از افراد حرج که خارج از وسع و طاقت باشند، وجود دارد در این صورت، تکلیف به مالایطاق است که امکان انجامش نیست و عقلاً قبیح است.

### اشکالات بیان اول

اول این بیان آن است که قائلین به قاعده لاجرح، در مورد عمل حرجی می گویند:

امکان ذاتی چنین عملی در عالم خارج وجود دارد ولی به سختی و مشقت؛ حال، اگر قاعده لاجرح از مصادیق تکلیف به مالایطاق باشد، معنایش این است که امکان ذاتی عمل وجود ندارد. به عبارت دیگر، منظور از عسر و حرج در این قاعده، عسر و حرجی است که در محدوده طاقت بشر است، اما تحمّل آن سخت بوده و موجب قرار گرفتن مکلف در تنگنا و سختی می شود؛ نه آن که از طاقت بشر بیرون باشد و باعث اختلال نظام زندگی شود.

ص: ۹۵

---

۱- (۱). المولی أحمد النراقی، پیشین، ص ۱۷۳.

دوم: همان طور که گفته شد، قاعده لاجرح عنوان امتنان دارد و منتی از خداوند بر بندگان است؛ حال، اگر تکلیف حرجی خارج از طاقت انسان باشد، امتنان در آن معنا ندارد؛ چه آن که امتنان در موردی است که وضع و جعلش ممکن باشد. مرحوم بجنوردی در این زمینه بیان می کند:

«... أنت خير بأن تكليف ما لا يطاق بمعنى عدم القدرة على إمثاله وإن كان قبيحاً عقلاً بل يكون ممتنعاً عقلاً، فالتكليف بما لا يطاق بهذا المعنى لا يمكن، لا أنه ممكن وقبيح. ومثل هذا المعنى ليس مفاد قاعده لاجرح؛ لأن ظاهر أدله نفى الحرج - آیه وروایه - أنه تبارك وتعالى في مقام الإمتنان على هذه الأمة، ولا امتنان في رفع ما لا يمكن جعله ووضعها، أو يكون وضعه قبيحاً، مع أنه حكيم لا يمكن أن يصدر منه فعل السفهاء»<sup>(۱)</sup>.

### بیان دوم: امتناع عرفی

#### اشاره

طبق این بیان، منظور از قاعده لاجرح، مرتبه ای پایین تر از تکلیف به ما لایطاق است؛ یعنی: حرج شدیدی که عادتاً تحمّل آن ممکن نیست و از نظر عرف چنین تکلیفی ممتنع است. همان گونه که در بحث از آیه شریفه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»<sup>(۲)</sup> بیان کردیم خداوند متعال بر امت اسلام و حتی امت های گذشته اموری را که عرفاً خارج از تحمّل انسان می باشد، جعل نفرموده است.

#### اشکال بیان دوم

علاوه بر آن که وجود چنین معنایی نادر است، این بیان نیز با امتنان سازگاری ندارد؛

ص: ۹۶

---

۱- (۱). السيد محمد حسن البجنوردی، پیشین، صص ۲۵۲ و ۲۵۳.

۲- (۲). سورة بقره، آیه ۲۸۶.

زیرا، آن چه را که عرف در صورت عادی تحمل نمی کند، امکان وقوعی ندارد و توالی فاسد زیادی دارد؛ و به نظر ما، همان طور که رفع تکلیف به ما لایطاق نمی تواند امتنانی باشد، هم چنین رفع تکلیف حرجی که لا یتحمّله العرف عادتاً، از موارد امتنان نیست.

### بیان سوّم: تکلیف حرجی موجب اختلال نظام است.

#### اشاره

بیان سوّم از دلیل عقلی بر نفی تکلیف حرجی - هرچند قائل به قاعده لا-حرج نشویم - این است که تکلیف حرجی چون موجب اختلال نظام زندگی فرد و جامعه می شود، به حکم عقل چنین حکمی از انسان برداشته می شود؛ و امکان ندارد که خداوند متعال چیزی را که موجب اختلال نظام می شود و عقلاً قبیح است، متوجّه مردم کند. (۱)

#### اشکال بیان سوّم

در مقام ردّ این استدلال، سؤال می کنیم منظور از اختلال نظام چیست؟ آیا امت های گذشته که بخشی از تکالیفشان حرجی بوده، در حالی که قاعده لا-حرج در مورد آنان جریان نداشته است، اختلال نظام نداشتند؟ اگر اختلال نظام به حکم عقل قبیح است، فرقی بین امت اسلام و دیگر امت های گذشته نیست؛ و از همین جا کشف می کنیم تکلیف حرجی موجب اختلال نظام نیست که گفته شود به سبب آن، عقل تکلیف حرجی را ممتنع می داند.

### بیان چهارم: قاعده لطف

#### اشاره

برخی (۲) در اثبات عقلی بودن قاعده لا-حرج، به قاعده لطف استناد کرده اند و با ذکر دو مقدمه نتیجه می گیرند که تکلیف حرجی بر خلاف مقتضای لطف و ممتنع است.

اولین مقدمه ای که ذکر می کنند، این است که اصحاب فقها اتفاق دارند که لطف بر

ص: ۹۷

۱- (۱). محمّد الفاضل اللنکرانی، پیشین، ص ۹۲.

۲- (۲). السید میر عبدالفتاح الحسینی المراغی، العناوین، ج ۱، ص ۲۸۶.

خداوند تبارک و تعالی نسبت به بندگانش واجب است. مقدمه دوم آن که لطف اقتضا دارد خداوند متعال راهی را طی نماید و به گونه ای با بندگان برخورد کند که موجب نزدیکی آنان به طاعت و بندگی، و دوری شان از گناه و معصیت شود؛ پس از این دو مقدمه، تردیدی نیست که تکلیف به آن چه موجب مشقت و تحمل ناپذیر است، در واقع نزدیک کننده به معصیت و دور کننده از طاعت است؛ زیرا، تکلیف به امر سخت سبب می شود که بندگان از انجام آن امتناع کرده و در نتیجه مرتکب معصیت شده، مستحق غضب خداوند گردند؛ بنابراین، تشریح چنین احکامی با لطف خداوند سازگار نیست.

از این رو، همان گونه که تکلیف به ما لایطاق محال و بر خداوند ممتنع است، تکلیف حرجی نیز به خاطر مخالفت با لطف و رحمت خداوند، امتناع وقوعی دارد.

### اشکالات بیان چهارم

۱) اولین اشکال این است که ارتباط قاعده لطف با طاعت و معصیت چیست؟ چنین نیست که لفظ لطف مترادف با لفظ طاعت و معصیت باشد؛ و بنابراین، قاعده لطف در اینجا جریان ندارد.

جواب این اشکال آن است که بحث ما در لفظ نیست که چنین گفته شود، بلکه سخن در چگونگی عمل خداوند با بندگانش است؛ چه لفظ لطف آورده شود و چه این لفظ نیاید.

۲) برخی از متکلمین در عمومیت قاعده لطف خدشه نموده و بیان می دارند: چنین نیست که عقل لطف را در همه موارد لازم بداند و بگوید لطف بر خداوند متعال به صورت قاعده ای کلی واجب است.

در علم کلام و فلسفه در مقام پاسخ از این اشکال بیان شده است که چون دلیل عقلی، و ملاک عقل است، عقل می گوید لطف بر خداوند تبارک و تعالی واجب و ضروری است و قابلیت تخصیص ندارد؛ و بلکه عمومیت دارد.

۳) اشکال سومی که بر این دلیل می گیرند، آن است که کدام لطف بر خداوند واجب

می باشد؟ اصل این مطلب که لطف عقلاً بر خداوند واجب می باشد، مورد قبول است؛ اما ممکن است تکلیفی را که بندگان فکر می کنند لطف است، در واقع لطف نباشد؛ از این رو، امکان دارد تکلیفی حرجی بوده و به حسب واقع لطف باشد.

مرحوم صاحب «عناوین»<sup>(۱)</sup> بعد از ذکر اشکال فوق، پاسخی دارند که به نظر می رسد صحیح نیست. ایشان در مقام جواب می فرمایند: چنین حرفی مستلزم انسداد باب عقل است و در هیچ موردی نمی توان حکم عقلی داشت؛ چرا که ممکن است در واقع مطلب به صورت دیگری باشد؛ در ادامه نیز می فرمایند: مفروض ما این است که تکلیف حرجی در عالم خارج و ظرف امتثال موجب کثرت مخالفت می شود، و عقل نیز به همین ملاک می گوید تکلیف حرجی ممتنع الوقوع است.

به نظر می رسد که جواب ایشان، نمی تواند پاسخ از اشکال سوم باشد؛ زیرا، فرض این است که تکلیف حرجی موجب کثرت مخالفت است، امّا به چه دلیل می فرمائید کثرت مخالفت با لطف منافات دارد؟، در حالی که اگر کثرت مخالفت بندگان بر خلاف لطف باشد، لازم است که تعداد مطیعین بیشتر از افراد عاصی باشد؛ امّا در عالم خارج درصد گناهکاران بیشتر از مطیعین و افراد مؤمن است. بنابراین، به حسب واقع کثرت مخالفت منافاتی با لطف ندارد و ملاک لطف واقعی است؛ لطف واقعی نیز آن است که خداوند ارسال رسل و انزال کتب داشته باشد و اگر همه بندگان نیز با تکالیف الهی مخالفت کنند، منافاتی با لطف ندارد. از این جهت، اشکال سوم، اشکال واردی است.

۴) اشکال چهارم، اشکالی است که در کلمات مرحوم نراقی بیان شده است. ایشان بیان می کند: در بعضی موارد که تکلیف حرجی است و در آن مشقّت و سختی وجود دارد، بر آن مشقّت و سختی، سهولت و گشایشی مترتب است که از جهت ملاک بالاتر از سختی است؛ در این صورت، مقتضای لطف آن است که مولا برای رسیدن مکلف به سهولت اعلا، تکلیف حرجی را متوجه او کند. همان گونه که اگر پدری - که کمال لطف و رأفت را نسبت به فرزندش دارد - فرزند خود را از خوردن غذایی مطلوب و لذیذ به

ص: ۹۹

---

۱- (۱). السید میر عبدالفتاح الحسینی المراغی، العناوین، ج ۱، ص ۲۸۶.

خاطر سلامتی اش منع کند، از نظر عقلاً اشکالی ندارد؛ چه آن که بر این تکلیف حرجی - برای فرزند - صحت و تندرستی دائمی مترتب است. (۱) بنابراین، قاعده لطف به طور کلّ مانع از تکلیف حرجی نمی شود و چه بسا در بعضی موارد، مقتضای لطف، تکلیف حرجی است.

مرحوم میرفتّاح در اشکال به کلام مرحوم نراقی می گوید: «هذا الكلام من ذلك العلام - تبعاً لبعض من سبقه - خروج عن محلّ البحث، وقياس مع الفارق» (۲)؛ و چنین اشکال می کند که مرحوم نراقی بین امور قهریه و امور اختیاریه خلط کرده اند. در امور قهریه مطلب ایشان صحیح بوده و ممکن است یک فعل حرجی مقدمه ای برای سهولت اعلا و غرض بالاتر باشد؛ همانند آن که خداوند در بعضی اوقات انسان را به بلایای شدیدی هم چون بیماری و شکسته شدن استخوان و... مبتلا می کند، اما این ابتلا یا کفّاره گناهان است و یا موجب ارتقای درجه شخص در عالم آخرت می شود - که در مورد معصومین علیهم السلام از این نوع دوّم است -.

امّا در امور غیرقهریه (اختیاریه) - مثل آن که مولا عبدش را به امور شاقّی که تحمّل آن برای انسان بسیار دشوار است، فرمان دهد و از طرف دیگر او را تهدید کند که اگر این فعل انجام نشود، گرفتار عذاب می شود. - التزام به فرمایش مرحوم نراقی محلّ اشکال است. زیرا، مولای حکیم و عاقل می داند که انجام این عمل در عالم خارج امکان ندارد، چنین تکلیفی نمی کند و تنها کسانی که از هوای نفس خود فرمان می برند، همانند سلاطین و امرا، به خدّام و افراد زیر دستشان چنین امر می کنند و از آنان کارهای طاقت فرسا می طلبد؛ اما خداوند سبحان بزرگتر از آن است که چنین فرمان دهد و بلکه به دنبال آن است که بندگانش را برای طاعت و بندگی تمرین دهد تا انگیزه ای برای مخالفت نداشته باشند. (۳)

ص: ۱۰۰

---

۱- (۱). المولی احمد النراقی، پیشین، ص ۱۹۷.

۲- (۲). السید میرفتّاح الحسینی المراغی، پیشین، ص ۲۸۷.

۳- (۳). همان.

به نظر می‌رسد که اشکال صاحب «عناوین» رحمه الله بر مرحوم نراقی، اشکال واردی نیست؛ چه آن که مرحوم نراقی درصدد این نیست که بگوید شارع در تمام تکالیفش این روش را دارد که تکلیف حرجی مقدمه رسیدن به غرض بالاتر و سهولت اعلاست؛ بلکه بیان می‌کند: قاعده لطف اقتضا دارد شارع تکالیف حرجی نداشته باشد، لکن مواردی نیز وجود دارد که قاعده، خلاف آن را می‌طلبد؛ بدین صورت که تکلیف حرجی چون مقدمه غرض بالاتری واقع می‌شود، لذا جعل آن اشکالی ندارد و عقلاً نیز آن را می‌پذیرند.

بنابراین، مرحوم نراقی به صورت موجه جزئی - و نه موجه کلیه - چنین معنایی را ادعا می‌کنند و صحیح نیز می‌باشد. بنابراین، اشکال چهارم بر دلیل لطف نیز اشکال واردی است.

۵) اشکال دیگری که مرحوم نراقی به عنوان ایراد به قاعده لطف گرفته‌اند، این است که منشأ کثرت مخالفت چیست؟ آیا علت آن مکلف است و یا امر شارع؟ روشن است که منشأ کثرت مخالفت، خود مکلف است که به جهت هواهای نفسانی با دستور شارع مخالفت می‌نماید؛ بنابراین، کثرت مخالفت ارتباطی به شارع و امر او ندارد؛ بلکه مربوط به خود مکلف است که منافاتی با لطف ندارد.

سپس در ادامه اشکال آمده است که اگر چنین چیزی - شارع نباید تکلیف حرجی جعل کند - ملاک باشد، در همه تکالیف جریان پیدا می‌کند و هر تکلیفی را که مکلف با آن مخالفت کند، نباید جعل شود؛ و در این صورت، بین قلت و کثرت مخالفین فرقی نخواهد بود. (۱) مرحوم میرفتیاح در مقام جواب برآمده، و می‌گوید: بین موردی که مکلف به علت نقص و ضعف خود و از روی هواهای نفسانی از تکلیف سرپیچی می‌کند با موردی که سختی امر و تکلیف، او را به این کار وادار می‌کند، تفاوت است؛ و این اشکال ناشی از عدم تأمل در طریقه عقلاست.

ص: ۱۰۱

توضیح مطلب آن که: اگر انگیزه و نقص مکلف منشأ مخالفتش باشد، اشکال فوق به قاعده لطف صحیح خواهد بود و فرقی بین قلت و کثرت نیست؛ اما اگر حکم و تکلیف شرع موجب انجام ندادن تکلیف، و در نتیجه، عصیان مکلف گردد، برخلاف لطف است و تکالیف حرجی از این دسته اند. ضمن آن که چنین عذری در میان عقلا پذیرفتنی است و عقلا چنین امری را که تکالیف شاق جعل می کنند، مذمت می کنند. (۱) به نظر می رسد، پاسخ مرحوم میرفتاح قابل مناقشه است؛ برای روشن شدن مطلب، می توان اشکالی مهم تر از همه اشکالات پنج گانه گذشته بیان کرد تا پاسخ این قسمت از کلام صاحب «عناوین» رحمه الله نیز داده شود.

آن اشکال این است که عدلیه و معتزله قائلند احکام تابع مصالح و مفاسد است؛ بنابراین، اگر در فعلی ملاک لزومی وجود داشته باشد و شارع آن را بیان نکند، بندگان نیز متوجه آن ملاک لزومی نمی شوند؛ زیرا، عقل مردم در حدی نیست که بتواند ملاکات لزومی احکام را کشف نماید. از این رو، اصولیین نیز می گویند: احکام شرعی الطاف خداوند در احکام عقلیه می باشد و تأکید حکم عقل به وسیله شرع لطف است. (۲) بنابراین، عقل می گوید شارع به مقتضای لطفی که بر بندگان خویش دارد، در صورتی که در فعلی ملاک لزوم وجود دارد، باید آن را بیان کند؛ حتی اگر انجام آن با مشقت همراه باشد و کسی آن را انجام ندهد؛ و این کار با روش عقلا نیز مخالف نیست.

نتیجه آن که با اشکالاتی که مرحوم نراقی بیان داشتند و اشکال اخیر که به آن افزودیم، می توان گفت: قاعده لطف نمی تواند دلیل لاجرح باشد و از این راه نمی توان دلیل عقلی بر این بحث اقامه کرد.

### شاهد و مؤیدی بر قاعده لطف و اشکال آن

مرحوم میرفتاح شاهد و مؤیدی را بر جریان قاعده لطف بیان می کند، مبنی بر آن که

ص: ۱۰۲

۱- (۱). السید میرعبدالفتاح الحسینی المراغی، پیشین، صص ۲۸۸ و ۲۸۹.

۲- (۲). محمد حسن الآشتیانی، بحر الفوائد، ص ۲۶.



همه فقها و علما هنگامی که بحث قاعده لاجرح را مطرح می کنند، آن را به صورت یک قاعده کلی بیان نموده و به جواز تخصیص آن اشاره ای نمی کنند، و این کاشف از آن است که لاجرح دارای دلیل عقلی بوده و در این صورت است که قابلیت تخصیص ندارد. چه آن که احکام عقلیه تخصیص بردار نمی باشند؛ و اگر در میان متأخرین، بعضی قائل به جواز تخصیص قاعده لاجرح شده اند، از آن جهت است که برخی از اشکالات مطرح شده مانند مسأله جهاد و خمس را نتوانسته اند حل کنند، در حالی که این موارد تخصیصاً از بحث قاعده لاجرح خارج است. (۱) شاهد و مؤید مرحوم میرفتاح دارای دو اشکال است؛ اشکال اول: اتّفاقی را که ایشان در ابتدای دلیل خود ذکر می کند، صحیح نیست؛ چرا که عدّه ای از فقها قائل به جواز تخصیص می باشند و این موارد را تخصیصاً از قاعده لاجرح خارج می دانند.

اشکال دوم: این بیان که اگر دلیلی آبی از تخصیص باشد، حتماً دارای پشتوانه عقلی است، صحیح نیست. در بین آیات و روایات، موارد متعددی مشاهده می شود که فقها بیان می دارند، دلیل ابایی از تخصیص دارد با آن که عقلی نیست. موارد متعددی را مرحوم شیخ در «مکاسب» بیان می دارد؛ از جمله، این مورد که به حدیث «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» برای فروع زیادی استدلال می شود؛ و تصریح می نمایند که این حدیث آبی از تخصیص است؛ در حالی که این حدیث دارای پشتوانه شرعی بوده و دلیل عقلی بر آن اقامه نشده است.

بنابراین، با وجود تمامی اشکالات مطرح شده، در مورد دلیل عقلی قاعده لاجرح، به این نتیجه می رسیم که هیچ دلیل عقلی قابل اعتماد بر این مسأله وجود ندارد؛ و تنها دلایل قابل اعتماد برای استدلال به قاعده لاجرح، آیات شریفه و روایات وارده در این مقام می باشد.

ص: ۱۰۳

صفحه سفید

ص: ۱۰۴

تنبيهات قاعدة لا حرج

اشاره

ص: ١٠٥



تنبيه اول تخصيص قاعده لاجرح

اولين تنبيهی که مطرح می شود این است که اولاً آیا عمومیت قاعده لاجرح همانند سایر عمومات است، و بنابراین، تخصيص آن به وسیله مخصیصات جائز است؟ ثانیاً: بر فرض تخصيص، آیا کثرت التخصیص - که موجب وهن است - پیش می آید یا خیر؟

آن چه سبب پیدایش این بحث گردیده، دو اشکال مهم در بحث قاعده لاجرح است، که عبارتند از:

اشکال اول این است که چگونه حکم کنیم به عمومیت قاعده لاجرح و مدعی شویم حتی یک مورد تکلیف حرجی وجود ندارد؛ و حال آن که در واقع و عمل می دانیم در بسیاری از تکالیف و دستورات وارده در شریعت، زحمت و مشقت است؛ مانند، جهاد با جان و مال و فرار نکردن از میدان جنگ، پرداخت زکات و خمس، وضو گرفتن با آب سرد در زمستان، روزه گرفتن در روزهای طولانی و گرم تابستان، تسلیم نفس برای اجرای حدود الهی و امثال این موارد که در شریعت وارد شده است. حال، اگر بگوییم قاعده لاجرح عام است، باید همه این موارد را تخصیص بزنیم و در نتیجه، تخصیص اکثر لازم می آید که درست نیست.

اشکال دوم بحث عدم تناسب در تکالیف شرعی است؛ از یک طرف، مطابق روایات وارده در بحث لاجرح، مانند: روایت مراره و روایت غُسل، شارع در موارد یسیره بیان می کند که حکم، حرجی است و تکلیف در این موارد برداشته می شود؛ ولی

از سوی دیگر، مواردی وجود دارد که شدت و سختی آنها به مراتب بیشتر از موارد قبل است ولی شارع، رضایت به رفع تکلیف در آنها نمی دهد. حال، چگونه می توان بین این دو نوع تکلیف در شریعت سازگاری ایجاد کرد؟

## جواب اشکالات

در پاسخ به اشکالات فوق، هفت پاسخ و بیان در کلمات بزرگان مطرح شده است که گرچه برخی از آنها به برخی دیگر برمی گردد و در واقع نکته واحدی را دلالت دارند، امّا به جهت اختلاف در تعبیر، ما آنها را به صورت جداگانه ذکر و بررسی می نمائیم.

## ۱ - جواب سید بحر العلوم رحمه الله

### اشاره

پاسخ ایشان بنا بر نقل مرحوم علامه طباطبائی (سید مجاهد) در «مفاتیح الأصول»

چنین است:

«وَأَمَّا مَا وَرَدَ فِي هَذِهِ الشَّرِيعَةِ مِنَ التَّكْلِيفِ الشَّدِيدِ - كَالْحَجِّ وَالْجِهَادِ وَالزَّكَاةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ النَّاسِ، وَالذِّمَّةِ عَلَى الْعَاقِلِ وَنَحْوِهَا - فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَا مِنَ الْحَرَجِ، فَإِنَّ الْعَادَةَ قَاضِيَةٌ بِوُقُوعِ مِثْلِهَا، وَالنَّاسُ يَرْتَكِبُونَ مِثْلَ ذَلِكَ مِنْ دُونَ تَكْلِيفٍ وَمِنْ دُونَ عَوْضٍ كَالْمَحَارِبِ لِلْحَمِيَّةِ أَوْ لِلْعَوْضِ الْيَسِيرِ كَمَا أُعْطِيَ عَلَى ذَلِكَ أَجْرُهُ، فَإِنَّا نَرَى أَنَّ كَثِيرًا يَفْعَلُونَ ذَلِكَ بِشَيْءٍ يَسِيرٍ» (۱).

احکام و تکالیفی که در شریعت وارد شده است مانند: حج، جهاد، زکات، دیه بر عاقله و... هیچ کدام عنوان حرج ندارد و جزء احکام حرجی نمی باشند؛ چرا که مردم در

ص: ۱۰۸

---

۱- (۱). السید محمد الطباطبائی، مفاتیح الأصول، ص ۵۳۶.

حالت عادی نیز این امور را انجام می دهند حتی اگر تکلیف و عوضی برای آنها قرار داده نشده باشد؛ مانند آن که مردم جهاد را با تمام سختی و مشقتی که دارد برای به دست آوردن حمیت و آزادی برمی گزینند؛ و یا آن که اگر اجرت کمی نیز بر این امور قرار داده شود، آنها را به جای می آورند.

بنابراین، مطابق نظر ایشان، انجام این تکالیف به طور معمول در میان مردم رایج است و آنها مباشرت به این افعال دارند؛ لذا، تکلیف به این امور حرجی نخواهد بود. چه آن که در غیر این صورت، مردم از انجام آن امتناع می کردند و رویه ای معمول در میان آنها نبود.

### اشکالات محقق نراقی رحمه الله بر جواب علامه بحرالعلوم رحمه الله

محقق نراقی رحمه الله سه اشکال بر پاسخ علامه بحرالعلوم رحمه الله وارد می کنند؛

اولین اشکال این است که جواب ایشان برعکس گفتار مرحوم شیخ حرّ عاملی (۱) که افراطی است، در طرف تفریط قرار گرفته است و همانند آن از حدّ تعادل خارج می باشد.

مرحوم عاملی رحمه الله به اندازه ای دایره حرج را توسعه داده که معتقد است تکلیف غیر حرجی نداریم؛ در حالی که بحرالعلوم رحمه الله می گوید اصلاً تکلیف حرجی نداریم و این تفریط در مقابل آن افراط است.

اشکال دوم آن که بر فرض، حرجی نبودن برخی از احکام هم چون: جهاد، خمس، زکات را بپذیریم، اما به طور قطع پاره ای از احکام دیگر از جمله: مجاهده با نفس و رفع اخلاق مذمومه و رذیله - به خصوص نسبت به بعضی از افراد - وجود دارند که در نزد عرف حرجی محسوب می شوند. بنابراین، این گونه نیست که به طور کلّ تکالیف حرجی در شریعت نداشته باشیم.

ص: ۱۰۹

---

۱- (۱). مرحوم محدّث عاملی بعد از آن که روایاتی را در باب قاعده لاجرح در کتاب «الفصول المهمّه» ذکر می کنند، می فرمایند: «أقول: نفی الحرج مجمل لا یمکن الجزم به فیما عدا التکلیف بما لایطاق، و إلّا لزم رفع جمیع التکالیف». (محمّد بن الحسن الحرّ العاملی، الفصول المهمّه فی اصول الائمه، ج ۱، ص ۶۲۶).

اشکال سوّم: مرحوم نراقی می فرمایند: این که علامه بحر العلوم رحمه الله بیان می دارند:

«مردم همانند این تکالیف را در عالم خارج حتّی بدون عوض انجام می دهند» و این امر حرجی نیست، در تکالیفی هم چون: حجّ، خمس، جهاد، روزه در روزهای طولانی و بسیار گرم و... راه ندارد و قابل قبول نیست و اگر شارع بگوید اینها را بدون عوض انجام دهید، به طور قطع حرجی خواهد بود.<sup>(۱)</sup>

## ۲- پاسخ صاحب فصول رحمه الله و اشکالات آن

صاحب فصول رحمه الله به چند مورد از احکام شاقّ و سختی که در شریعت وجود دارد، اشاره نموده و با دفع اشکال در این موارد، نتیجه می گیرند که در شریعت حکم حرجی وجود ندارد. ایشان با سه بیان حرجی بودن جهاد را نفی می کنند.

بیان اوّل این است که ملاک در حرجی بودن تکالیف حال اغلب مردم است؛ بدین صورت که اگر انجام فعلی بر اغلب مردم سخت باشد و آن را انجام ندهند، حرجی است؛ و به عبارت دیگر، حرج امری نادرالوقوع است؛ و حال آن که جنگ و جهاد از اموری است که در میان قبائل زیاد واقع می شده است، یا به خاطر دفع دشمنان، یا حمایت از مال و ناموس و یا به جهت رسیدن به غنائم. اسلام در این بین، به جهاد رنگ دین داد و گفت اگر می خواهید مقاتله کنید، برای خدا و رضایت او جنگ کنید نه برای گرفتن اسیر، یا بدست آوردن غنیمت و یا... که از پاداش عظیم اخروی بهره مند گردید. بنابراین، جهاد به این صورت ساده تر از جهاد مرسوم در بیان قبائل است و دیگر تکلیفی حرجی نیست.<sup>(۲)</sup> اشکال این بیان مرحوم صاحب فصول آن است که اگر عمل و موردی در میان مردم متعارف و عادی باشد، می پذیریم که عنوان حرجی ندارد؛ و لیکن اگر انجام فعلی از باب ضرورت و اضطرار باشد - به عنوان مثال: ضرورت اقتضا کند که انسان برای بهبودی و مقابله با یک بیماری چند روز غذا نخورد - تردیدی در حرجی بودن آن عمل نیست.

ص: ۱۱۰

۱- (۱). المولی احمد النراقی، پیشین، صص ۱۸۸ و ۱۸۹.

۲- (۲). محمّد حسین الحائری الاصفهانی، الفصول الغریبه فی اصول الفقهیّه، ص ۳۳۴.



بنابراین، ضرورت این که عملی در میان مردم متعارف باشد، آن را از حرجی بودن خارج نمی کند و این تکالیف موجود نیز به جهت ضرورت در میان مردم متعارف است.

بیان دوّم ایشان آن است که در مورد حرجی بودن یک تکلیف، نباید به ظاهر آن توجه شود؛ بلکه ملاک در حرجی بودن احکام مقدار مصلحتی است که بر آن تکلیف مترتب می شود. به عنوان مثال: اگر مولایی به عبدش بگوید که برای بدست آوردن مالی اندک - مثلاً ده هزار تومان - لازم است چند روز راه بروی و مسافت زیادی را طی کنی، عرف خواهد گفت این تکلیف حرجی است؛ و یا اگر به کسی بگویند برای تحصیل مالی اندک باید از شب تا صبح بیدار باشی، چنین تکلیفی حرجی است؛ اما اگر گفته شود در مقابل بیداری شب تا صبح، مقامات عظیم اخروی وجود دارد، شخص با رضایت خاطر و بدون احساس سختی آن را انجام خواهد داد و هیچ مشقّت و حرجی هم برای او وجود نخواهد داشت.

بنابراین، ملاک در حرجی بودن صورت العمل نیست؛ بلکه ملاک غایه العمل است و اگر تکلیفی متناسب با غایت و هدفش باشد، حرجی نخواهد بود. (۱) اشکال بیان دوّم مرحوم صاحب فصول این است که ترتّب غایت و هدفی بزرگ، فعل را از حرجی بودن خارج نمی کند؛ هدفدار بودن عمل، فقط این اثر را دارد که انسان به جهت لطف و عنایتی که از طرف خداوند متعال به او خواهد شد و در آخرت از مقامات والایی برخوردار می گردد، فعل حرجی را تحمّل نموده و آن را انجام می دهد.

بنابراین، این بیان صاحب فصول رحمه الله که ملاک غایه العمل است نیز صحیح نمی باشد.

بیان و جواب سوّمی که مرحوم صاحب فصول برای دفع حرجی بودن جهاد بیان می کند، این است که جهاد برای کسانی که از حالت نفسانی ترس برخوردارند، حرجی است؛ و لیکن این امر برای کسی که دارای چنین حالت نفسانی نیست، حرجی نخواهد بود. از این رو، منشأ حرجی بودن جهاد، وجود حالت نفسانی خوف و ترس است و حال آن که در باب تکالیف، حالت نفسانی مکلفین نباید مدّ نظر قرار گیرد. (۲)

ص: ۱۱۱

۱- (۱). محمدحسین الحائری الاصفهانی، پیشین، ص ۳۳۴.

۲- (۲). همان، ص ۳۳۵.

صاحب فصول رحمه الله پس از دفع اشکال حرجی بودن جهاد، به این مطلب می پردازد که چگونه اسلام آوردن و ایمان به خدا برای گروهی مشقت دارد و حرجی است؛ و کفار نیز به پیامبر می گفتند: «وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»<sup>(۱)</sup>؟ ایشان در مقام دفع این اشکال می فرماید: علت گفتار آنها به خاطر این نیست که اصل تکلیف و تدبیر به دین اسلام حرجی است؛ بلکه بدان جهت است که چنین افرادی دارای سوء سریره و خباثت نفسانی می باشند؛ و حتی حاضر بودند بمیرند اما اسلام نیاورند. علاوه آن که مشقت و سختی در این مورد ناشی از خود مکلف است و از ناحیه تکلیف نمی باشد.

در مورد حرجی نبودن حکم قصاص نفس نیز می فرماید: منشأ حرج در اینجا تکلیف شرع نیست؛ بلکه خود شخص مکلف حرج را به وجود آورده و چون مرتکب قتل عمد شده، باید خود را در اختیار ولی دم مقتول قرار دهد. به عبارت دیگر، سوء اختیار مکلف است که چنین تکلیفی را باعث می شود و چنین چیزی ملاک تحقق عسر و حرج نمی باشد.<sup>(۲)</sup> نتیجه کلام مرحوم صاحب فصول رحمه الله این می شود که تکلیف ابتدایی - تکلیفی که مسبوق به عمل مکلف نباشد - حرجی و با قطع نظر از حالات نفسانی مکلف در شریعت نداریم؛ و بنابراین، قاعده لاجرح به هیچ عنوان تخصیص نخورده است.

### ۳ - پاسخ مرحوم میرفتاح

#### اشاره

صاحب «العناوین» رحمه الله بعد از بیان و پذیرش جواب سید بحر العلوم قدس سره، به عنوان توضیح اضافه می کند: در عالم خارج مشاهده می کنیم اگر مولایی به عبدش چنین تکلیف کند که در روز چند مرتبه نزد او برود و از حقوقی که به او می دهد و یا از درآمد کاری خود، یک دهم و یا یک پنجم آن را به فقرا بدهد؛ هم چنین لازم است که در طول

ص: ۱۱۲

۱- (۱). سوره انفال، آیه ۳۲.

۲- (۲). محمد حسین الحائری الاصفهانی، پیشین، ص ۳۳۵.

یکسال مدّتی را امساک کند و غذا نخورد؛ در عمر خود یک سفر طولانی دارد که عید باید به آن سفر برود؛ اگر دشمنی قصد تعرّض به جان و یا مال او را داشت لازم است که در مقابل آنها به دفاع برخیزد و تکالیفی دیگر شبیه به این موارد؛ در این صورت، خردمندان چنین مولایی را مورد سرزنش قرار نمی دهند که تکالیفی حرجی بر عبدش جعل کرده است؛ بلکه این روش را عقلایی و بهترین رفتار می دانند.

حال، چگونه است که در مورد تکلیف های الهی اشکال می شود؟ شارع مقدس و حکیم علی الاطلاق نیز همانند این تکالیف را در شریعت بیان کرده است؛ به عنوان مثال، می فرماید: اگر مکلفی در طول عمرش مستطیع شد، واجب است که به سفر حجّ برود؛ در صورت مستطیع نشدن نیز حجّ بر او واجب نخواهد بود و یا در طول سال یک ماه رمضان را روزه بدارد و...

مرحوم میرفتاح در ادامه پاسخ خود مؤیدی را نیز ذکر می کند مبنی بر آن که دیده می شود افراد متدین و متعبد به دین اسلام، تمامی تکالیف الهی را بجا می آورند و حتّی علاوه بر انجام تکالیف واجب و ترک محرّمات، مستحبات را نیز انجام می دهند؛ با این وجود، در زندگی متعارفشان هیچ خلل و نقصانی به وجود نمی آید. بنابراین، فرامین الهی، تکالیفی حرجی نمی باشند. (۱) سپس ایشان حدود چهل مورد از مواردی که در شریعت مبتنی بر قاعده لاجرح است را ذکر می کند؛ از قبیل: عدم نجاست کّر با ملاقات نجس، عفو از خون جراحت و زخم، عفو از مادون بقلی، عدم لزوم احتیاط در شبّهات غیر محصوره، طهارت مخالفین و حلّیت ذبائح آنان، صحّت معاطات، جواز تیمّم للمتضرّر بالماء، عدم لزوم خمس در هبه و...؛ سپس در پایان این قسمت آورده اند: پاره ای از این فروع را از طریق استنباط می گوئیم مبتنی بر لاجرح است و پاره ای دیگر با اجماع، یا ضرورت و یا نصّ، لاجرجی بودن آن درست می شود.

ص: ۱۱۳

## ملاک حرجی بودن تکالیف از نظر میرفتاح رحمه الله

میرفتاح رحمه الله در پایان پاسخی که برای این اشکال - وجود تکالیف حرجی در دین - بیان می کند، به ملاک حرجی بودن احکام و تکالیف می پردازد و نکته ای را بیان می دارد که در کلمات دیگران نیامده است. از نظر وی، ملاک حرجی بودن «کمیت تکلیف» است؛ به این صورت که اگر کمیت و مقدار تکلیفی زیاد باشد، - هر چند که آن تکلیف، تکلیفی آسان باشد - حرجی خواهد بود.

به عنوان مثال: اگر به کسی فرمان دهند سه روز متوالی باید قرآن بخواند، حرجی است؛ و یا اگر شارع مقدس سفر حج را همه ساله واجب می نمود، حرجی می شد. اما از آنجا که در طول عمر آن را فقط یکبار واجب نموده است - آنهم در صورتی که فرد مستطیع باشد - دیگر حرجی نیست.

بنابراین، نتیجه می گیریم: ایشان نیز با ملاک قراردادن عرف در باب حرج، به این نکته می رسند که تکالیف وارده در شریعت، هیچکدام تکلیف حرجی نیستند

«فالحقّ أنّ ما ورد في الشرع من التكاليف ليس ممّا يُعدّ عسراً وحرماً عرفاً؛ وكفاك في هذا المعنى ملاحظه الآيات في هذا الباب»<sup>(۱)</sup>.

## اشکال این ملاک

در نقد کلام مرحوم میرفتاح گفته می شود که «زیاده الکم» نمی تواند ملاک حرجی بودن تکالیف شرعی قرار گیرد؛ چه آن که با دقت در روایات وارده در باب قاعده لاحرج - که بحث آنها گذشت - مشخص می شود که در برخی روایات، مواردی ذکر شده که ممکن است فقط یکبار اتفاق افتند و حال آن که امام علیه السلام آن را از مصادیق قاعده لاحرج قرار داده و تکلیف حرجی موجود را در آن مورد نفی می نمایند؛ همانند روایت هایی که در مورد غسل و گذاشتن مراره بر پوست، وارد شده اند؛ و یا روایتی که در

ص: ۱۱۴

---

۱- (۱). السید میرعبدالفتاح الحسینی المراغی، پیشین، صص ۲۹۸ و ۲۹۹.

مورد تذکیر پوست حیوان خریداری شده از امام علیه السلام سؤال می شود که در پاسخ فرمودند: چنین سؤالی لازم نیست -«لیس علیکم المسأله»-.

بنابراین، تکرار و کمیت در مفهوم حرج دخالتی ندارد و نمی تواند به عنوان ملاک حرجی بودن تکالیف شرعی شناخته شود.

#### ۴ - پاسخ میرزای قمی رحمه الله

##### اشاره

مرحوم میرزای قمی رحمه الله بر خلاف بزرگانی چون مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم صاحب فصول رحمهما الله اصل وجود تکالیف های حرجی در شریعت را می پذیرد و سپس به پاسخ اشکال می پردازد. ایشان می فرمایند:

«فَنَقُولُ: الَّذِي يَقْتَضِيهِ النَّظَرُ فِي مَجَامِعِ الْكَلَامِ وَأَطْرَافِهَا بَعْدَ حَصُولِ الْقَطْعِ بِأَنَّ التَّكَالِيفَ الشَّاقَّةَ وَارَدَةَ فِي الشَّرِيعَةِ، إِنَّ الْعَسْرَ وَالْحَرْجَ وَالضَّرَرَ الْمَنْفِيَّاتِ هِيَ الَّتِي تَزِيدُ عَلَى مَا هِيَ لِأَزْمِهِ لَطَبَائِعُ التَّكَالِيفِ الثَّابِتَةِ، مِنْ حَيْثُ هِيَ الَّتِي مَعْيَارُهَا طَاقَةُ مَتَعَارِفِ الْأَوْسَاطِ مِنَ النَّاسِ الَّذِينَ هُمُ الْأَصْحَاءُ الْخَالُونَ عَنِ الْمَرَضِ وَالْعَجْزِ وَالْعَذْرِ، بَلْ هِيَ مُنْتَفِيَةٌ مِنَ الْأَصْلِ إِلَّا فِيمَا ثَبَتَ بِقَدْرِ مَا ثَبَتَ وَهُوَ مَا لَا يَنْفَكُ عَنْهُ عَامَّةُ النَّاسِ سَالِمِينَ عَنِ الْأَمْرَاضِ وَالْأَعْرَاضِ؛ فَنَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُرِيدُ بَعْبَادَةَ الْعَسْرِ وَالْحَرْجِ وَالضَّرْرِ، إِلَّا مَا حَصَلَ مِنْهُ مِنْ جِهَةِ التَّكَالِيفِ الثَّابِتَةِ بِحَسَبِ أحوالِ مَتَعَارِفِ أَوْسَاطِ النَّاسِ وَهُمْ الْأَغْلَبُونَ، فَالْبَاقِي مُنْفَى سِوَاءَ لَمْ يَثْبِتْ أَصْلَهُ أَصْلًا أَوْ ثَبَتَ وَلَكِنْ عَلَى نَهْجِ لَا يَسْتَلْزِمُ هَذِهِ الزِّيَادَةَ؛ ثُمَّ إِنَّ ذَلِكَ النِّفْيَ إِمَّا مِنْ جِهَةِ تَنْصِيصِ الشَّارِعِ كَالْقَصْرِ وَالْإِتْمَامِ وَالْإِفْطَارِ وَالْقَعُودِ وَالْإِضْطِجَاعِ فِي الصَّلَاةِ وَالتَّيْمَمِ وَ...، وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ التَّعْمِيمِ كَجَوَازِ الْإِجْتِهَادِ فِي الْجَزْئِيَّاتِ كَالْقَبْلَةِ وَالْوَقْتِ، أَوْ الْكَلِّيَّاتِ كَالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ لِلْعُلَمَاءِ، هَذِهِ الْمَذْكُورَاتِ مِنْ بَابِ الدَّلِيلِ وَإِلَّا فَلَا

میرزای قمی رحمه الله می گوید: بعد از این که قطع داریم تکلیف های شاق و پرضرر در شریعت وارد است، باید این گونه جواب دهیم که مراد از نفی عسر و حرج، نفی حرج افزون بر مقتضای تکالیف است. چه آن که نفس تکالیف موجود در شریعت متضمن سختی و مشقت است؛ به عنوان مثال، همین که انسان برای خواندن نماز صبح، باید از خواب راحت برخیزد و وضو بگیرد، سخت و حرجی است.

بنابراین، قاعده لاجرح، حرج اولیه ای را که در ذات تکالیف شریعت وجود دارد، نمی تواند بردارد؛ اما اگر حرج مضاعفی بر تکلیف عارض شود، آن را برمی دارد. ملاک حرجی که در تکالیف وجود دارد نیز طاقت عموم مردم است که در حال صحت و سلامتی باشند و مریض نباشند. به این صورت که اگر انجام فعلی (تکلیفی) از طاقت عموم مردم سالم خارج باشد، قاعده لاجرح آن را بر خواهد داشت.

ایشان در ادامه بیان می دارد: خداوند متعال عسر و حرج و ضرر را برای بندگانش اراده نمی کند؛ مگر آن مقداری را که در ذات تکالیف و به اندازه طاقت عموم مردم وجود دارد و زیادتر از این مقدار را اراده نکرده و منتفی است؛ چه اصل تکلیف در شریعت جعل نشده باشد و چه آن که اصل تکلیف جعل شده، اما مستلزم مقدار زیاده نیست.

هم چنین در بخش سوم کلامشان نیز می گویند: نفی حرج زائد از دو راه است: یا آن که به وسیله شارع تصریح شده است؛ مانند: مواردی که شارع نماز را به صورت شکسته (قصر) واجب نموده و یا مواردی که دستور به تیمم داده است و موارد دیگر؛ و یا آن که نفی حرج به جهت تعمیم در حکم است؛ مانند: جواز اجتهاد در جزئیات و یا کلیات؛ «اجتهاد در جزئیات» یعنی اجتهاد در موضوعات خارجی؛ مثل این که شخص نمی داند وقت نماز داخل شده است یا نه؟ و به اجتهاد و تشخیص خود عمل می کند. «اجتهاد در

کلیات» نیز مانند اجتهاد مرسوم بین علما در مورد احکام شرعی، که لاجرح می گوید مقداری که مجتهد زحمت کشیده و اجتهاد کرده است، کافی می باشد و زائد بر آن چیزی لازم نیست.

### احتمالات موجود در عبارت میرزای قمی رحمه الله

احتمال اول: نظر مرحوم میرزا این است که دلیل لاجرح - «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» - در مقابل ادله ای که احکام را ثابت می کند، قرار می گیرد و با آنها تعارض می کند؛ و از راه جمع عرفی بین این دو دسته دلیل، گفته می شود که لاجرح، حرج زائد بر اصل تکالیف را نفی می کند و در این موارد، بر ادله احکام ترجیح دارد.

بنابراین، در این احتمال، لاجرح به عنوان یک دلیل و اماره می باشد؛ و در نتیجه، قاعده لاجرح تخصیص نخورده است.

اشکال این احتمال: احتمال فوق با روایات باب قاعده لاجرح سازگاری ندارد؛ چه آن که با دقت در آنها مشخص می شود که حتی حرج مقتضای ذات تکالیف نیز به وسیله این روایات نفی شده است و حرجی به عنوان حرج زائد بر اصل تکالیف در آنها مطرح نگردیده است.

احتمال دوم: مرحوم نراقی در توضیح کلام میرزای قمی رحمه الله می گوید: منظور ایشان از این عبارت آن است که قاعده لاجرح از باب اصالة البرائه می باشد؛ همان گونه که اصالة البرائه می گوید اصل بر آزادی عمل است مگر آن که دلیلی بر تکلیف وجوبی یا تکلیف تحریمی وجود داشته باشد - «كُلُّ شَيْءٍ مَطْلُوقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ» - لاجرح نیز بیان می دارد اصل اولی در شریعت این است که حرجی وجود ندارد مگر جایی که دلیل بر خلاف آن اقامه شود؛ مانند دلیلی که خمس، جهاد، زکات و... را ثابت می کند. از این رو، هر تکلیفی که بر آن دلیل داشته باشیم - دلیل خاصّ و یا دلیل عامّ - از این اصل خارج می شود. (۱)

ص: ۱۱۷

طبق این احتمال، قاعده لاجرح به عنوان یک اصل عملی مطرح است و نه دلیل و اماره؛ بنابراین، در مقابل دیگر ادله توان مقابله ندارد و بسیار تخصیص می خورد.

اشکال احتمال دوّم: این احتمال، اولاً: با خود ادله لاجرح - آیات شریفه قرآن کریم، روایات - سازگاری ندارد؛ زیرا، از این ادله استفاده می شود که لاجرح اماره است و نه اصل؛ علاوه آن که بر سایر امارات و ادله نیز مقدم می باشد؛ ثانیاً: با روش فقها ناسازگار است؛ و با مراجعه به کلمات فقها معلوم می گردد که آنان در استدلال های خود لاجرح را به عنوان اماره مطرح می کنند و نه اصل عملی؛ و ثالثاً: مجرای اصاله البرائنه شکّ است؛ و حال آن که در لاجرح به هیچ عنوان مسأله شکّ مطرح نیست و امکان ندارد چیزی به عنوان اصل عملی مطرح باشد اما مجرا و مورد عملی اش شکّ نباشد.

بنابراین، احتمال دوّم نیز مردود است.

احتمال سوّم: احتمال دیگری که مرحوم میرفتاح رحمه الله آن را بیان می کند، این است که مراد میرزای قمی رحمه الله عبارت است از این که آن چه در تکالیف وجود دارد عُسر و حرج نیست و اصلاً تکالیف حرجی نداریم (۱)؛ به عبارت دیگر، ایشان کلام مرحوم میرزا را به کلام مرحوم سید بحرالعلوم و صاحب فصول باز می گرداند.

اشکال این احتمال: این احتمال به طور قطع برخلاف ظاهر، بلکه صریح عبارت مرحوم میرزای قمی است که بیان می کند: ما قطع داریم در شریعت تکلیف های حرجی وجود دارد. از میان احتمالات فوق، بهترین احتمال، آن است که گفته شود منظور مرحوم میرزای قمی این است که می خواهند جمع عرفی را مطرح کنند و نه مسأله تخصیص، یا تقیید و یا اصل عملی را؛ لیکن همان گونه که بیان شد این جمع، با روایات وارده در باب قاعده لاجرح سازگاری ندارد.

## ۵ - جواب محقق نراقی رحمه الله

### اشاره

ایشان در جواب از اشکال قاعده بیان می کند که لاجرح همانند سایر عمومات به

ص: ۱۱۸

---

۱- (۱). السید میر عبدالفتاح الحسینی المراغی، پیشین، ص ۲۹۵.



عنوان یک بیان عام است و همان طور که سایر عمومات در شریعت به وسیله ادله دیگر تخصیص می خورند، عموم در لاجرح نیز تخصیص می خورد.

«... الأمر فی قاعده نفی العسر والحرَج كما فی سائر العمومات المخصّصه الوارده فی الكتاب الکریم، والاخبار الوارده فی الشرع القویم، فإنّ أدلّه نفی العسر والحرَج تدلّان علی انتفائهما کلیه، لأنّهما لفظان مطلقان واقعان موقع النفی، فیفیدان العموم.

وقد ورد فی الشرع، التکلیف ببعض الأمور الشاقّه والتکالیف الصعبه أيضاً، ولا یلزم من وروده إشکال فی المقام، كما لا یرد بعد قوله سبحانه: «وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ» (۱) إشکال فی تحریم کثیر مما وراءه، ولا- بعد قوله: «قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مَحْرَمًا» (۲) إلى آخره؛ تحریم أشياء کثیره، بل یخصّص بأدله تحریم غیره عموم ذلك.

فکذا هاهنا، فإنّ تخصیص العمومات بمخصّصات کثیره لیس بعزیز، بل هو أمر فی أدله الأحکام شائع، وعلیه استمرّت طریقه الفقهاء» (۳).

ایشان می فرماید: بحث قاعده لاجرح همانند بحث سایر عمومات تخصیص خورده در شریعت می باشد؛ زیرا، ادله نفی عسر و حرج دلالت بر رفع احکام حرجی به طور کل در شریعت دارد؛ چه آن که «عسر و حرج» دو لفظ مطلق هستند که در جایگاه نفی واقع شده اند و افاده عموم می کنند - «لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ...» و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» - از سوی دیگر، در شریعت شاهدیم که تکالیف سخت و دشوار نیز وجود دارد؛ مانند این که خداوند بعد از آن که در قرآن کریم مواردی چون ازدواج با محارم را به عنوان محرم ذکر می کند، می فرماید: «وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ»؛ یعنی به غیر از

ص: ۱۱۹

۱- (۱). سوره نساء، آیه ۲۴.

۲- (۲). سوره انعام، آیه ۱۴۵.

۳- (۳). المولی احمد النراقی، پیشین، ص ۱۹۲.

اینها بقیه موارد حلال است؛ شمول این آیه به صورت کلی و عام است و حال آن که از خارج می دانیم موارد بسیار دیگری از تحت عموم این آیه خارج شده و آیه شریفه به مخصّصات فراوانی تخصیص خورده است.

و یا در مورد این آیه شریفه که خداوند سبحان می فرماید: «قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَآ أَوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا»، می دانیم که به محرّمات زیادی تخصیص خورده است. مرحوم نراقی بیان می کند: همان گونه که این دو آیه شریفه به مخصّصات زیادی تخصیص خورده اند، در این بحث نیز چنین بوده و عموم قاعده لاجرح به وسیله تکلیف های سخت و دشوار موجود در شریعت تخصیص خورده است.

اگر کسی به ایشان اشکال کند که تخصیص اکثر و یا تخصیص کثیر قبیح است، پاسخ می دهند که چنین نبوده و تخصیص عمومات به وسیله مخصّصات فراوان نه تنها قبیح نیست بلکه امری شایع نیز می باشد؛ و سیره و روش فقها نیز بر این نکته استمرار دارد.

مرحوم نراقی در ادامه می نویسد:

«ولعلّ لذلك لم يتعرّض الأكثر لذكر إشكال في ذلك؛ إذ لا إشكال في تخصيص العمومات بالمخصّصات. ولا يلزم هناك تخصيص الأكثر أيضاً؛ فإنّ الأمور العسرہ الصعبه غیرمتناهیه، والتكاليف الواردة في الشریعه محصوره متناهیه، ومع ذلك أكثرها ممّا ليس فيه صعوبه ولا مشقّه كما بیناه» (۱).

این عبارت مرحوم نراقی رحمه الله، در واقع جواب از یک سؤال مقدر است مبنی بر آن که چرا در کلمات قدمای اصحاب، این اشکال متأخرین در مورد قاعده لاجرح بیان نشده است؟

ایشان با این عبارت می فرماید: دلیلش آن است که اولاً: تخصیص عمومات اشکال ندارد و ثانیاً: در این مورد به هیچ عنوان تخصیص اکثر لازم نمی آید؛ چه آن که امور

ص: ۱۲۰

سخت و دشوار نامتناهی هستند؛ در حالی که تکالیف شریعت مشخص و متناهی است و در اکثر آنها نیز دشواری و سختی وجود ندارد. بنابراین، تکالیف محصوره در برابر تکالیف حرجیه محدود است و تخصیص اکثر پیش نمی آید.

در توضیح سخن نراقی رحمه الله می توان گفت: اگر اراده شارع مقدّس بر این بود که تکالیف حرجی جعل کند، بیش از اینها می توانست بیان کند؛ به عنوان مثال، بگوید به جای پنج نوبت نماز، تعداد بیشتری خوانده شود و یا آن که روزانه پنج ساعت مشغول عبادت باشد و...؛ اما چنین مواردی را جعل نکرده است.

نتیجه نظر مرحوم نراقی - تا اینجا - این می شود که ایشان تخصیص کثیر را پذیرفته است و این که از عموم قاعده لا-حرج موارد بسیاری تخصیص می خورد؛ اما این مخصّصات به اندازه ای نیست که تخصیص اکثر لازم آید؛ و از نظر ایشان آن چه قبیح می باشد، تخصیص اکثر است و نه تخصیص کثیر.

نکته دیگری که مرحوم نراقی بیان می کند، در مورد اشکالی است که در بعضی از روایات وجود دارد که ائمه علیهم السلام در آنها حکم حرجی رانفی نموده و به آیه نفی حرج استدلال می کنند؛ در حالی که تکلیف هایی سخت تر از آن نیز در احکام وجود دارد و در شریعت نفی نشده است. ایشان می فرماید:

«ومن هذا يرتفع الإشكال من بعض الأحاديث الّذي نفى الإمام عليه السلام فيه الحكم محتجاً بكونه حرجاً، مع وجود ما هو أشق منه في الأحكام؛ فإنّ غرضه عليه السلام ليس أنّه منفي لكونه حرجاً، ولا يمكن تحقّق الحرج في الحكم؛ بل المراد أنّه حرج، فيكون داخلاً تحت عموم قوله سبحانه:

«مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فلا يحكم بخلافه، إلّا أن توجد له مخصّص، ولا مخصّص لهذا الحكم...»<sup>(۱)</sup>.

مرحوم نراقی رحمه الله برای دفع اشکال چنین بیان می کند که استدلال ائمه علیهم السلام به «مَا جَعَلَ

ص: ۱۲۱

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» برای این نیست که بفرمایند عَلَتْ نَفِي حَكْم، حرجی بودن آن است؛ بلکه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» در معنا و به جای «ما جعل عليكم في الدين من تكليف» است؛ که گویا از امام علیه السلام سؤال می کنند آیا در این مورد خارجی حکم و تکلیفی داریم؟ امام علیه السلام نیز در پاسخ آیه شریفه را مطرح نموده و می فرمایند: مورد سؤال در عموم نفی حکم داخل است.

ایشان شاهی نیز برای پاسخ فوق بیان می کند، بدین صورت که این روایات همانند روایاتی است که در آنها از ائمه علیهم السلام در مورد حلیت چیزی سؤال می شود و امام علیه السلام در پاسخ آیه شریفه «قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا» را بیان می فرمودند و به عموم آن برای حلیت مورد سؤال استناد می نمودند؛ در این روایات نیز امام علیه السلام با بیان آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» و عموم آن، عدم وجود تکلیف را مطرح می نمایند.

آخرین نکته ای که در این زمینه، در کلام مرحوم نراقی وجود دارد و به عنوان «البحث الخامس» آن را مطرح می کند، این است که جستجوی از مخصّص و معارض در قاعده لاجرح همانند سایر عمومات واجب است؛ و قبل از عمل به قاعده لاجرح باید از عدم وجود معارض مطمئن شد. در صورتی که مخصّصی برای قاعده لاجرح یافت شود، اگر اخصّ مطلق از قاعده باشد، در این صورت قاعده لاجرح به وسیله این مخصّص تخصیص می خورد؛ اما اگر نسبت آن با ادله لاجرح عموم و خصوص من وجه و یا تساوی بود، در این صورت به قواعد تعارض رجوع می شود که اگر مرجّحی وجود داشت، به همان عمل می شود و إلتانوبت به تساقط یا تخییر می رسد.

مرحوم نراقی چنین می گوید:

«البحث الخامس: وإذا عرفت ما ذكرنا لك في المقام، فاعلم: أنّ وظيفتك في الأحكام بالنسبة إلى أدلّه نفی العسر والجرح، مثل وظيفتك في سائر العمومات. فتعيّن أولاً معنى العسر والجرح، وتحكم بانتفائهما في الأحكام عموماً إلّما ظهر له مخصّص، وتتفحص عن

مخصّصات أدلّه نفی الحرج والعسر، فان ظهر لها معارض أخصّ منها مطلقاً، تخصّصها به؛ وإن كان أخصّ من وجه أو مساوياً لها، فتعمل فيهما بالقواعد الترجيحية، ومع انتفاء الترجيح، ترجع إلى ما هو المرجح عند اليأس عن التراجيح»(۱).

### اشکال های پاسخ محقق نراقی رحمه الله

به کلام نراقی رحمه الله اشکالات متعدّدی وارد شده است؛

اول: مرحوم میرفتاح رحمه الله در کتاب خود نسبت به کلام مرحوم نراقی رحمه الله می گوید: بسیار بعید است که گفته شود قاعده لاحرج از باب اصل می باشد و نمی توان گفت: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» مانند: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ أَمْرٌ وَنَهْيٌ» بوده و ادله ای که بر تکلیف حرجی دلالت می کند این اصل را تخصیص می زنند. چه آن که این سخن برخلاف ظاهر ادله لاحرج می باشد که مفادش، مفاد اماره است و نه اصل. علاوه آن که استدلال های ائمه علیهم السلام در روایات ذکر شده در باب قاعده لاحرج بدین صورت است که امام علیه السلام همان مورد خاص را به دلیل حرجی بودن نفی کرده اند، نه این که آن موارد در تحت عموم نفی حکم داخل هستند.(۲)دوم: وجود تهافت و تعارض در کلام نراقی رحمه الله است؛ به این صورت که از یک طرف قاعده لاحرج و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» را اصل می داند و از سوی دیگر، مطرح می کند که اگر نسبت بین مخصّص و ادله قاعده، عموم و خصوص من وجه باشد، قواعد تعارض و ترجیح جاری می شود؛ و حال آن که در بحث تعادل و تراجیح، نسبت بین دو اماره و دلیل بررسی می شود و قواعد ترجیح مربوط به تعارض بین الأمارتين است.

سوم: به نظر می رسد، اشکال بسیار مهمی که بر کلام مرحوم نراقی وارد است و

ص: ۱۲۳

۱- (۱). المولى احمد النراقى، پیشین، ص ۱۹۴.

۲- (۲). السيد مير عبدالفتاح الحسينى المراغى، پیشین، ص ۲۹۳.

اساس نظریه ایشان را از بین می برد، این است که ادله لاجرح از باب «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» است و از ظاهر آیات شریفه قرآن کریم نیز علیت استفاده می شود؛ بدین صورت که «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» دلالت می کند بر این که اگر تکلیفی حرجی باشد، به خاطر حرجی بودنش، شارع مقدس آن را بر می دارد. در روایات همین باب نیز استدلال به آیات شریفه به عنوان تعلیل است، نه آن که این مورد داخل در عموم است. بنابراین، اصرار مرحوم نراقی بر این که شارع مقدس ادله لاجرح را به عنوان یک قضیه کلی و عام ذکر کرده و در نتیجه، مخصصات بسیاری بر آن وارد شده است، صحیح نمی باشد.

اما این که آیا در لاجرح امکان تخصیص وجود دارد یا نه؟ به همان نکته ای که در دلیل عقلی گفتیم، باز می گردد؛ بدین معنا که اگر قائل شدیم نفی عسر و حرج در شریعت عنوان عقلی و پشتوانه عقلی دارد - همان گونه که صاحب فصول و گروهی از بزرگان دیگر این نظریه را دارند - در این صورت، تخصیص قاعده لاجرح ممکن نخواهد بود؛ اما اگر در دلیل عقلی مناقشه کردیم و به این نتیجه رسیدیم که لاجرح عنوان شرعی دارد و نه عقلی، امکان و قابلیت تخصیص آن وجود دارد.

## ۶ - بیان میرزای آشتیانی رحمه الله

مرحوم آشتیانی در «رساله قاعده نفی العسر و الحرج» در مورد وقوع تخصیص و عدم وقوع تخصیص قاعده لاجرح دو نظریه بیان می کند؛ نظریه اول این است که:

«إن صريح غير واحد، بل ظاهر الأ-كثرين، وقوعه -[وقوع التكليف بالأ-مر الحرجي] في شرعنا في الجملة، كما في التكليف بالجهاد، الحجّ في حقّ البعيد، سيّما في الأهويه الغير المعتدله...»<sup>(۱)</sup>.

ایشان در مورد وقوع تخصیص، به مشهور علما نسبت می دهند که تخصیص نه تنها

ص: ۱۲۴

۱- (۱). محمّد حسن الآشتیانی، الرسائل التسع، ص ۲۳۵.

امکان دارد، بلکه در شریعت اسلام نیز وارد شده است؛ و مواردی مانند: جهاد، حج، خمس، زکات، قصاص نفس و... را به عنوان مخصّصات قاعده لاجرج بیان می کند.

نظریه دوّمی که مطرح می کنند، این است که:

«وصریح جماعه عدم وقوعه فی شرعنا أصلاً، نظراً إلى ظواهر الآيات والأخبار المتقدّمه الحاکیه عن إختصاص رفع الحرج بالأئمه المرحومه، وأنه من فضل الله تبارك وتعالى على نبیننا صلوات الله علیه وعلى آله الطاهرين، من بین سائر الأنبياء على نبیننا وآله علیهم السّلام...»<sup>(۱)</sup>.

در مورد عدم وقوع تخصیص نیز بیان می دارند: برخی نیز قائلند قاعده لاجرج به هیچ عنوان در شریعت اسلام تخصیص نخورده است؛ به این دلیل که شارع مقدّس در مورد قاعده لاجرج در مقام امتنان بر اّمت اسلام می باشد - همان گونه که در بحث از آیات شریفه مطرح گردید -؛ امتنان نیز اقتضای تعمیم و عمومیت دارد. از این رو، هرچند که امکان تخصیص قاعده وجود دارد، اما خارج کردن مواردی از تحت عموم قاعده لاجرج بر خلاف امتنان خواهد بود.

مرحوم آشتیانی رحمه الله نظریه دوّم را نمی پذیرد و قائل است که در شریعت تکالیف حرجی وجود دارد؛ اما تخصیص اکثر را نمی پذیرد و می گوید: موارد خارج شده از لاجرج (تخصیص قاعده) به حدّی نیست که موجب وهن قاعده گردد:

«والإنصاف: عدم تحقّق کثره الخارج منها، بحيث یوجب الوهن فیها...»<sup>(۲)</sup>.

اشکالی که بر این کلام باقی می ماند، آن است که چنان چه بپذیریم این قاعده به عنوان امتنان می باشد، لازمه آن عدم صحّت تخصیص است؛ و به عبارت دیگر، وقوع تخصیص هر چند به مقدار نادر، با امتنان سازگاری ندارد.

ص: ۱۲۵

---

۱- (۱). محمّدحسن الآشتیانی، پیشین، ص ۲۳۷.

۲- (۲). همان، ص ۲۳۹.

مرحوم محقق بجنوردی رحمه الله نیز تخصیص قاعده لاجرح به وسیله تکلیف های دشوار موجود در شریعت، مثل: جهاد، خمس و... را تا اندازه ای می پذیرد و جواب از اشکال را در دو مقام بیان می دارد:

مقام اول، مقام ثبوت است که می فرماید: نفی عسر و حرج و رفع تکالیف حرجی یا عدم جعل چنین تکالیفی از باب امتنان خداوند است؛ اما همواره چنین نیست که امتنان اقتضای رفع حکمی را داشته باشد؛ بلکه در مواردی نیز مصلحت مکلفین به گونه ای است که امتنان اقتضای اثبات و جعل تکلیف را دارد، هرچند که در آن تکلیف، سختی و دشواری وجود داشته باشد؛ و اگر خداوند سبحان آن تکلیف را جعل نکند برخلاف لطف و امتنان خواهد بود.

مقام دوم، مقام اثبات است که در عالم خارج باید حکم حرجی موجود مورد بررسی قرار گیرد که آیا برای تمامی مکلفین و عموم مردم حرجی است و یا آن که برای بعضی اشخاص، یا در بعضی زمان ها و حالات حرجی است؟

اگر حکمی برای تمامی مکلفین حرجی باشد، مانند: جهاد و روزه، معلوم می گردد که مصلحت انجام آن فعل در نزد شارع مقدس از اهمیت خاصی برخوردار بوده و مصالح دنیایی و منافع آخرتی بسیاری بر آن مترتب است؛ در نتیجه، لاجرح نمی تواند این حکم را بردارد و از تحت قاعده خارج می شود. اما اگر حرجی بودن حکم فقط برای برخی اشخاص و یا در برخی زمان ها و حالت ها باشد، در این صورت قاعده لاجرح، آن حکم حرجی را برمی دارد؛ مانند: موردی که بر پوست جیره گذاشته شده و مسح بر پوست امکان ندارد، در اینجا ادله نفی حرج می گوید مسح بر پوست واجب نیست و مسح بر جیره کفایت می کند. (۱)

ص: ۱۲۶



اشکال اول: ممکن است گفته شود قاعده لاحرج از باب امتنان بوده و هدف شارع از نفی حکم حرجی امتنان بر مردم است، لکن امتنان نمی تواند در ملائک احکام دخالتی داشته باشد؛ چه آن که در باب ملائک احکام که مسأله حسن و قبح مطرح است، اگر فعلی ملائک لزومی داشته باشد، بر شارع مقدس لازم است که آن را جعل کند و اگر فعلی دارای چنین ملائکی نباشد، شارع نمی تواند نسبت به آن الزامی برای مردم داشته باشد؛ و چنان که در مباحث پیشین نیز یادآور شدیم، مسأله ضرر و نفی آن از دایره ملائکات احکام خارج است؛ زیرا، ممکن است فعلی به حسب ظاهر ضرری باشد، اما به واسطه ملائکی که در آن جود دارد، لازم الاستیفاء گردد.

اشکال دوم سخن مرحوم بجنوردی این است که برای لزوم تکلیف، امتنان کفایت نمی کند و فقط اصل مشروعیت عمل حرجی به وسیله امتنان ثابت می شود؛ اما این که انجام فعل لازم است، احتیاج به دلیلی دیگری غیر از امتنان دارد. نتیجه آن که بیان و پاسخ مرحوم محقق بجنوردی تمام نبوده و قابل قبول نمی باشد.

#### نظر و پاسخ برگزیده

به نظر می رسد از میان هفت پاسخ ذکر شده، بهترین و دقیق ترین جواب، پاسخ مرحوم میرزای قمی در «قوانین الأصول» است؛ لکن با این تقریر که منظور از «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» عبارت است از: «ما جعل عليكم في الدين تكليف يعرض عليه عنوان الحرج»؛ یعنی: روشن است که در ذات تکالیف، مقداری حرج و سختی وجود دارد و قاعده لاحرج این مقدار را بر نمی دارد؛ از سوی دیگر، سختی موجود در هر تکلیفی متناسب با همان خواهد بود و بر این اساس، مقداری سختی که در جهاد وجود دارد با مقدار مشقتی که در روزه است، متفاوت می باشد.

بنابراین، لاجرح، حرج اضافه ای که بر تکالیف عارض می شود - افزون بر حرج متعارف موجود در آنها - را برمی دارد. در این صورت، اگر در شرائطی جهاد، حجّ و...

حرجی شوند، تکلیف برداشته می شود. به عبارت دیگر، همان طور که لاجرح بر ادله وجوب نماز و حجّ مقدّم است، باید دید نسبت لاجرح با دلیل وجوب جهاد چیست؟ اگر در موردی جهاد حرجی شد، - افزون بر آن سختی که در ذاتش وجود دارد - به طور مثال:

برای جهاد لازم است که ده هزار کیلومتر راه طی شود تا به منطقه مورد نظر رسید، در این مورد، قاعده لاجرح این مقدار حرج را نفی می کند.

نتیجه آن که «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» - قاعده لاجرح - به وسیله تکالیف حرجی که در ذات آنها این مقدار حرج وجود دارد، تخصیص نخورده است؛ و اگر امتنانی بودنش را نیز بپذیریم، منافاتی با تکالیف موجود نخواهد داشت؛ و امتنانی بودن قاعده در جای خود باقی است.

تنبیه دوّم

مقصود از حرج، شخصی است یا نوعی؟

نکته دیگری که در مورد قاعده لاحرج باید مورد توجه قرار گیرد - همان گونه که در بحث های گذشته نیز بدان اشاره داشتیم - این است که منظور از حرجی که به موجب ادله قاعده لاحرج نفی شده، حرج شخصی است یا نوعی؟

در حرج شخصی، لازم است تکلیف موجود نسبت به هر شخصی و با قطع نظر از دیگر افراد، حرجی باشد؛ در این نوع از حرج، ممکن است تکلیفی برای فردی و در شرایطی حرجی باشد، اما برای شخصی دیگر در همان شرائط حرجی نباشد؛ و یا امکان دارد تکلیفی در زمانی خاصّ برای فردی حرجی باشد، اما برای او در زمان دیگری حرجی نباشد. بنابراین، در حرج شخصی، لازم است که برای تحقّق حرج، خصوصیات زمانی، مکانی و دیگر شرایط ممکن را برای شخص معین در نظر گرفت.

اما در حرج نوعی، ملاک این است که تکلیف موجود برای غالب و نوع مکلفین حرجی باشد؛ هر چند که برای فرد معینی آن تکلیف حرجی نباشد. در مباحث پیشین پس از اتمام بحث از آیات و روایات بیان نمودیم که برخی آیات ظهور در حرج شخصی و برخی دیگر در حرج نوعی ظهور دارد؛ در مورد روایات نیز به همین صورت است.

بنابراین، باید گفت: در این بحث هر یک از اینها می تواند موضوع باشد و فرقی بین این دو نیست.

اما به مشهور فقها نسبت داده شده که مقصود فقط حرج نوعی است و عدّه ای از

بزرگان (۱) فرموده اند که منظور فقط حرج شخصی است و استدلال نموده اند که از ظاهر آیات و روایات باب استفاده می شود که حرج نفی شده، حرج شخصی است و نه حرج نوعی. از جمله: آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» به واسطه خطابی که در آن وجود دارد، بر حرج شخصی دلالت می کند و به «کل مکلف» انحلال پیدا می کند.

در مباحث گذشته نیز در پاسخ به استدلال فوق ذکر کردیم: اگر خطاب در آیه شریفه چنین ظهوری داشته باشد - که به نظر می رسد، ندارد - خطاب موجود در آیه شریفه را همان طور که با حرج شخصی می توان تفسیر کرد، یعنی مقصود این باشد که «أَيُّهَا الْمَكْلُوفُ إِذَا كَانَ عَلَيْكَ حَرَجٌ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ»، هم چنین با حرج نوعی نیز می توان آن را تفسیر نمود؛ بدین صورت که آیه شریفه بیان می دارد: «أَيُّهَا الْمَكْلُوفُ إِذَا كَانَ الْعَمَلُ حَرَجًا لِنَوْعِ الْمَكْلُوفِينَ فَمَا جَعَلَ عَلَيْكَ».

شاهد بر این نکته نیز آن است که فقها از آیه صوم: «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...» نسبت به مسأله سفر، حرج نوعی را استفاده کرده اند؛ در حالی که ممکن است گرفتن روزه در سفر برای اشخاصی به هیچ عنوان حرجی نباشد؛ بنابراین، نمی توان گفت که مقصود از حرج، در آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فقط حرج شخصی است.

علاوه آن که مولا- در مقام جعل قاعده و قانون، هیچ گاه تک تک افراد را در نظر نمی گیرد، بلکه همیشه نوع مکلفین را منظور نظر قرار می دهد؛ بنابراین، قاعده لا-حرج به طور قطع موارد حرج شخصی را در بر می گیرد و برای حرج نوعی که احتیاج به دلیل و قرینه است، آیات و روایات وارد در بحث لا-حرج، دلالت می کنند که حرج نوعی نیز به وسیله لا-حرج برداشته شده است.

### اشکال اول: امتنانی بودن لاجرج مستلزم حرج شخصی است

ممکن است در مقام استدلال به حرج شخصی گفته شود: از آنجا که قاعده لاجرج

ص: ۱۳۰

---

۱- (۱). به عنوان نمونه: ر. ک المولی أحمد النراقی، پیشین، ص ۱۹۵؛ محمدحسن الآشتیانی، پیشین، ص ۲۵۰؛ السید محمدحسن البجنوردی، پیشین، ص ۲۶۵؛ ناصر مکارم شیرازی، پیشین، ص ۱۹۶.

جنبه امتنانی دارد، امتنان اقتضا می کند که اگر در خصوص مکلفی تکلیف حرجی باشد، شارع مقدّس آن را از عهده مکلف بردارد؛ اما اگر در موردی تکلیف برای نوع مردم حرجی باشد، برداشتن تکلیف از شخصی که برای خصوص او حرجی نمی باشد، تناسبی با امتنان ندارد و بلکه برخلاف آن نیز می باشد. بنابراین، منظور از حرج در قاعده حرج شخصی است و نه نوعی.

### پاسخ اشکال اوّل

این بیان قابل مناقشه است؛ زیرا، اوّلًا: همان طور که بیان شد، اگر امتنان به عنوان غایت و هدف «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» نیز باشد - چنان که در حدیث رفع چنین نکته ای را معتقدیم -، در ملاک احکام نمی تواند دخالتی داشته باشد؛ از این رو، نمی توان حکم نفی الحرج را دایره مدار وجود و عدم امتنان قرار داد. ثانیاً: بر فرض بپذیریم امتنان می تواند به عنوان ملاک قاعده قرار گیرد، اشکال این که گفته شود: در مواردی که تکلیف برای نوع مردم حرجی است، شارع آن را برمی دارد، چیست؟ بلکه بر عکس، اگر در این موارد شارع بخواهد تکلیف را برای برخی افراد قرار دهد، خلاف امتنان است و از نظر عقلایی نیز مطلب چنین است. بنابراین، امتنان، هم با حرج شخصی سازگاری دارد و هم با حرج نوعی.

### اشکال دوّم: حرج علت نفی حکم است و با حرج شخصی سازگاری دارد

از برخی کلمات فقها استفاده می شود که حرج علت تامّه برای رفع حکم است و در نتیجه، باید به حرج شخصی منتهی شد؛ چه آن که حکم از نظر وجود و عدم، دایره مدار علت است؛ در هر موردی که حرج - (علت) - باشد، معلول آن که نفی حکم است نیز وجود دارد. اما اگر حرج را از مقوله حکمت حکم قرار دهیم، امکان دارد که در مورد شخصی حرج نباشد، لکن معلول که رفع حکم است، باشد. در این صورت، منظور از حرج، حرج نوعی می شود؛ و مواردی هم چون آیه صوم از این قبیل است که حرج در

آن، از مقوله حکمت حکم به حساب می آید. (۱)

### پاسخ اشکال دوم

به نظر می رسد این بیان صحیح نیست؛ زیرا، فرقی ندارد که حرج را علت قرار دهیم یا حکمت؛ اعم است و هم با حرج شخصی سازگار است و هم با حرج نوعی سازگاری دارد؛ و خلطی که در کلمات بزرگان واقع شده این است که از نظر آنان، اگر حرج حکمت باشد، در این صورت، بر شخص اگر حرجی هم نباشد، با این وجود نفی حکم صورت می گیرد، هرچند حرجی نیز وجود ندارد؛ و از اینجا نتیجه گرفته اند که منظور از حرج، حرجی نوعی است؛ در حالی که بین حکمت واقع شدن حرج و حرج نوعی هیچ ملازمه ای وجود ندارد.

معنای حکمت آن است که دخیل در حکم است اما دخالت تام ندارد؛ بنابراین، ممکن است که حرج، حرج شخصی باشد، اما حکمت باشد و نه علت؛ به عنوان مثال: در باب اسکار گفته می شود: «کل مسکر حرام» و منظور در اینجا اسکار شخصی است، لکن علت تامه برای حکم نبوده و بلکه به عنوان حکمت حکم است.

بنابراین، در بحث ما که گفته می شود حرج از مقوله حکمت حکم می باشد، منظور این است که دخالت تامه در نفی حکم (معلول) ندارد و این، هم با حرج شخصی سازگاری دارد و هم با حرج نوعی.

### اشکال سوم و پاسخ آن

نکته دیگری که ممکن است برای اثبات شخصی بودن حرج بیان شود، این است که عناوین وارده در شریعت - مانند: عنوان ضرر، استطاعت و... - ظهور در عنوان های شخصی دارند. چنان که در ذیل آیه شریفه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ

ص: ۱۳۲

إِلَيْهِ سَبِيلًا» (۱) گفته می شود: منظور از استطاعت، استطاعت شخصی است، در مورد قاعده لاجرح و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» نیز گفته می شود مراد از حرج، حرجی شخصی است.

در پاسخ به این استدلال می گوییم: کبرای قضیه که هر عنوانی از عناوین شریعت در مصداق شخصی ظهور دارد، مورد قبول نمی باشد؛ و کبرای تامی نیست؛ چرا که با مراجعه به عناوین ادله، خلاف این مطلب بدست می آید.

این سه اشکال را به همراه پاسخ آنها به عنوان مطلب جانبی یادآور شدیم، و گرنه از آیات و روایات، هم حرج شخصی و هم حرج نوعی را استفاده نمودیم. بنابراین، اگر تکلیفی همانند جهاد برای نوع مردم حرجی شد، شارع متعال آن را بر می دارد.

ص: ۱۳۳





تنبيه سوّم مفاد قاعده لاجرح، رخصت است يا عزيمت؟

پيش از بيان پاسخ پرسش فوق، لازم است گفته شود احكام و قوانين شريعت بر دو نوع است: گروه اول، قوانينی است که در قلمرو اختيار انسان قرار دارد و انسان اختيار دارد از حقوقی که اين قوانين برای او ايجاد می کند، بهره مند شود و يا به اختيار از آن منصرف گردد. هدف شارع مقدّس در اين امور الزام نمی باشد که مکلف در همه حال ملزم به رعایت آن باشد؛ با اين وجود، اصل مشروعيت و مطلوبيت عمل به قوّت خود باقی است. به اين گروه از احكام و قوانين، در اصطلاح احكام ترخيصى و به طور خلاصه، «رخصت» گفته می شود.

گروه ديگر، احكام و تکاليفی هستند که اراده خداوند با توجه به مصالحی، به آنها تعلق گرفته است و جنبه الزامی دارند که حريم آنها بايد در همه حال رعایت شود و تحت هيچ شرايطی و به هيچ دليلی نمی توان از زير بار آن تکليف شانه خالی کرد. اين گروه از تکاليف، قوانين الزامی نام دارند که در اصطلاح به آنها «عزيمت» گفته می شود.

ظاهر آن است که اين اختلاف - (رخصت و يا عزيمت بودن) - فقط در باب عبادات مطرح است. اگر بگوئيم اين قاعده از باب رخصت است، در اين صورت، عبادت حرجی چنان چه انجام شود، صحيح خواهد بود؛ اما اگر گفته شود قاعده لاجرح از مقوله عزيمت است، حرج مانعيت دارد و عبادات حرجی و ضرری در صورت انجام گرفتن، باطل خواهند بود.

این بحث به طور عمده از زمان مرحوم کاشف الغطاء مطرح شده است؛ ایشان در موارد گوناگونی به این مطلب می پردازند و قائل به عزیمت هستند؛ از جمله آن موارد این است که می فرماید: همان طور که وضوی ضرری - در مواردی که استعمال آب برای انسان ضرر دارد - باطل است، وضوی حرجی نیز باطل می باشد. (۱) مرحوم صاحب جواهر رحمه الله نیز در بحث صوم بیان می کند که وجوب روزه از پیرمرد و پیرزن و... برداشته شده است و اگر روزه بگیرند، روزه آنان باطل خواهد بود. ایشان تصریح می کند که این حکم از باب عزیمت است و نه رخصت؛ و این مطلب را به همه فقها - مگر مرحوم محدث بحرانی، صاحب «حدائق» رحمه الله - نسبت می دهند. (۲) مرحوم نائینی رحمه الله نیز قائل به عزیمت بوده و می گوید: وضوی حرجی، غسل حرجی و روزه حرجی، همه باطل است. (۳) در مقابل، بزرگانی چون مرحوم محقق همدانی، سید طباطبایی و محقق بجنوردی رحمهم الله قائل اند که مفاد قاعده لاجرج رخصت است و نه عزیمت.

### مرحوم محقق همدانی رحمه الله بیان می کند:

«أن التيمم في الموارد التي ثبت جوازها بدليل نفى الحرج رخصه لا عزيمة، فلو تحمّل المكلف المشقة الشديدة الرافعه للتكليف وأتى بالطهارة المائية، صحّت طهارته...؛ فإن أدلّه نفى الحرج - لأجل ورودها في مقام الإمتنان وبيان توسعه الدين - لا تصلح دليلاً لإلتنفى الوجوب لا لرفع الجواز» (۴)؛

جواز تیمم در مواردی که به سبب قاعده لاجرج ثابت می شود، از باب رخصت است و نه عزیمت؛ بنابراین، اگر مکلف سختی و مشقتی را که سبب

ص: ۱۳۶

۱- (۱) . ر. ک: الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج ۲، صص ۵۴ و ۵۵.

۲- (۲) . محمّد حسن النجفی، جواهر الكلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۱۷، ص ۱۵۰.

۳- (۳) . ر. ک: موسی بن محمّد النجفی الخوانساری، منیه الطالب فی شرح المکاسب، تقریرات المحقق المیرزا محمّد حسین النائینی، ج ۳، ص ۴۱۲.

۴- (۴) . آقا رضا الهمدانی، مصباح الفقیه، ج ۶، ص ۱۵۰.

رفع تکلیف می شود، تحمّل نماید و وضو بگیرد و یا غسل کند، عملش صحیح است. زیرا، ادله نفی حرج بخاطر آن که در مقام امتنان و توسعه دین است، فقط صلاحیت نفی وجوب وضو و یا غسل را دارد و نه رفع جواز آنها را.

مرحوم سید یزدی رحمه الله نیز در مسأله ۱۸ از بحث مسوغات تیمم به این مطلب پرداخته و نظیر مرحوم همدانی رحمه الله می نویسد:

«إذا تحمّل الضرر وتوضأ أو اغتسل فإن كان الضرر في المقدمات من تحصيل الماء ونحوه وجب الوضوء أو الغسل وصح، وإن كان في استعمال الماء في أحدهما بطل؛ وأما إذا لم يكن استعمال الماء مضرّاً بل كان موجّباً للحرج والمشقة كتحمّل ألم البرد أو الشين مثلاً فلا يبعد الصّحّه وإن كان يجوز معه التيمّم؛ لأنّ نفى الحرج من باب الرخصة لا العزيمة ولكنّ الأحوط ترك الإستعمال وعدم الإكتفاء به على فرضه، فيتيمّم أيضاً» (۱)؛

اگر شخصی به جهت مقدمات وضو و یا غسل (نه اصل آنها) متحمّل ضرر شود و با این حال، وضو بگیرد و یا غسل کند، عملش صحیح خواهد بود؛ اما اگر خود استعمال آب در وضو یا غسل برای او ضرر داشته باشد، وضو و غسلش باطل خواهد بود؛ لکن اگر استعمال آب برای او ضرری نداشته باشد ولی حرجی باشد - مثل آن که باید سختی و درد سرما را متحمّل شود و یا آن که برای او عیبی را ایجاد می کند - در این صورت، بعید نیست که وضو یا غسل او صحیح باشد؛ هرچند که تیمم نیز در این صورت جایز است. چه آن که نفی حرج از باب رخصت است و نه عزيمة؛ امّا احتیاط در مسأله آن است که اولاً استعمال آب را در فرض حرجی بودن ترک کند و ثانیاً: در فرض استعمال، عمل تیمم را نیز بجا آورد.

ص: ۱۳۷

---

۱- (۱). السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، العروه الوثقی مع تعلیقات عدّه من الفقهاء العظام، ج ۲، ص ۱۷۱.

مرحوم امام خمینی قدس سره در حاشیه عروه، به مطلب مرحوم سید یزدی ایراد می کند و ذیل عبارت «لأنّ نفی الحرج من باب الرخصة لا العزيمة» می فرماید: بیان صاحب عروه رحمه الله محل اشکال بوده و قول صحیح آن است که لاجرج از باب عزیمت می باشد؛ بنابراین، اگر کسی وضو و یا غسل حرجی بگیرد، عمل او باطل خواهد بود. عبارت مرحوم امام خمینی قدس سره چنین است:

«محلّ إشکال لا یترک الاحتیاط الآتی، بل کونه عزيمة علی الأقرب والبطلان لا یخلو من وجه قوی»<sup>(۱)</sup>.

مرحوم محقق بجنوردی نیز از کسانی است که قائل به رخصت می باشد و در استدلال به این مطلب بیان می کند که: لاجرج فقط الزام موجود در حکم را برمی دارد؛ اما ملاک حکم در اینجا باقی خواهد بود و امکان رفع ملاک در عالم تشریح وجود ندارد؛ چه آن که ملاک یک امر تکوینی است و فقط به وسیله اسباب و موجبات تکوینی امکان رفع دارد و نه به وسیله لاجرج و لاضرر. بنابراین، اگر کسی وضو یا غسل حرجی بگیرد، به واسطه ملاکی که دارد، صحیح و مشروع خواهد بود.<sup>(۲)</sup>

### اشکال نظر محقق بجنوردی رحمه الله

به نظر می رسد، سخن مرحوم بجنوردی رحمه الله مخدوش است؛ زیرا، در باب تکالیف، بر اساس مبنایی که می گوید وجوب یک امر بسیط است و بر معنای مرگب دلالتی ندارد، ادله اولیه بیشتر از یک چیز را بیان نمی کنند و حتی هنگامی که ادله اولیه را به عرف ارائه می کنیم، درک نمی کند که شارع مقدّس دو مطلب را بیان کرده است، بلکه از آنها فقط وجوب را می فهمد؛ بنابراین، مدلول مطابقی ادله اولیه فقط یک چیز است و آن هم وجوب و الزام است.

البته ممکن است کسی بگوید ادله اولیه به دلالت التزامی بر وجود ملاک دلالت

ص: ۱۳۸

۱- (۱). السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، پیشین، ج ۲، ص ۱۷۱، حاشیه شماره ۳.

۲- (۲). ر. ک: السید محمد حسن البجنوردی، پیشین، ص ۲۶۲.

دارند؛ و بر اساس قانون تفکیک در حجیت، مانعی ندارد که مدلول مطابقی به وسیله قاعده لاجرح از حجیت ساقط شود و لکن مدلول التزامی اش باقی بماند.

در پاسخ به این اشکال گفته می شود: از کجا احراز می گردد مدلول التزامی متقوم به مدلول مطابقی نیست؟ به عبارت دیگر، اصل تفکیک در حجیت مورد قبول است و از موارد بسیار روشن آن، این است که دو روایت باهم تعارض داشته باشند؛ در این صورت، در اثر تعارض مدلول مطابقی هر دو روایت از بین می رود ولی مدلول التزامی آنها که نفی ثالث است، به قوت خودش باقی می ماند.

در این مورد، کاشف مدلول التزامی فقط الزام و تکلیف است، ولی در این بحث، برای این که دانسته شود فعلی دارای ملاک است، کاشفی جز الزام وجود ندارد؛ زمانی که وجوب به فعلی تعلق گیرد، دانسته می شود که دارای ملاک است؛ حال، اگر وجوبی نباشد، ملاک فعل از کجا بدست می آید؟ بنابراین، اگر وجوب عمل به وسیله قاعده لاجرح از بین رود، راهی برای احراز ملاک وجود ندارد و حداقل گفته می شود که وجود ملاک مشکوک است و شک در اینجا مطابق با شک در صحت و علم به عدم مشروعیت است. نتیجه آن که مفاد قاعده لاجرح از باب عزیمت است.

اشکال بر محقق نائینی رحمه الله

مرحوم محقق نائینی رحمه الله - همان گونه که بیان شد - قائل به عزیمت است و بیان می دارد:

لاجرح تکلیف را از اساس برمی دارد و هیچ چیز باقی نمی ماند؛ ولی با این حال، بحث لاجرح را به بحث لاضرر قیاس نموده و می فرماید: چنان که وضو و غسل ضرری باطل است، وضو و غسل حرجی نیز باطل می باشد و فرقی بین این دو نیست. (۱) این بیان مرحوم نائینی مورد نقد واقع شده و گفته اند: در ما نحن فیه، نباید بحث حرج و ضرر را با هم مقایسه کرد و قیاس ایشان مع الفارق است؛ چه آن که در باب ضرر، حکم دومی نیز داریم که بیان می کند ایجاد ضرر بر نفس، جان، مال و آبرو حرام است؛

ص: ۱۳۹

---

۱- (۱). ر. ک: الشیخ موسی النجفی الخوانساری، پیشین، ج ۳، ص ۴۱۲.

در این صورت یک عنوان حرام به وضوی ضرری ضمیمه می شود که نمی تواند مصداق برای امتثال واقع شود؛ زیرا، انسان نمی تواند به وسیله مبعّد، تقرّب پیدا کند؛ اما در باب لاحرج، دلیلی نداریم که بیان کند حرج حرام است.

به نظر می رسد، این سخن، نکته صحیحی است و قیاس لاحرج به لاضرر، قیاس درستی نمی باشد؛ اما اگر گفته شود مقصود مرحوم نائینی این است که همان گونه قاعده لاضرر بر ادله اولیه حکومت دارد و موجب تخصیص و تقييد آنها می شود - لاضرر به طور کلّ الزام و ملاک موجود در حکم را از بین می برد - قاعده لاحرج هم بر ادله اولیه حکومت دارد و موجب تخصیص و تقييد آنها می شود؛ در این صورت، قیاس لاحرج به لاضرر اشکالی ندارد.

اشکال: اگر کسی بگوید از آنجا که لاحرج از باب امتنان است، امتنان اقتضا می کند که شارع فقط اصل الزام را بردارد ولی ملاک باقی باشد؟

پاسخ اشکال: در مقام جواب گفته می شود امتنان در ملاک احکام دخالتی ندارد؛ زیرا، بر فرض دخالت، حکم - وجوداً و عدماً - دائر مدار وجود و عدم وجود امتنان خواهد بود؛ از این رو، اگر در موردی شارع به لحاظ نوع مردم و از باب امتنان حکمی را بردارد، نمی توان گفت در موردی که برخلاف امتنان است، تکلیف باید وجود داشته باشد.

آخرین نکته ای که می توان به عنوان عزیمت بودن قاعده لاحرج بیان کرد، این است که اگر گفته شود مفاد قاعده لاحرج از باب رخصت است، در این صورت در آیه تیمم - «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (۱) - باید به تخییر بین وضو و غسل و تیمم قائل شویم؛ چرا که شخص می تواند وضو و یا غسل حرجی نیز بگیرد و عملش صحیح است.

اما اگر قائل به عزیمت شویم تخییر معنا ندارد و حتماً باید تیمم صورت گیرد؛ و کسی در اینجا قائل به تخییر نشده است.

مرحوم نائینی رحمه الله نیز در حاشیه عروه، در این مورد می فرماید: بعید نیست بگوییم

ص: ۱۴۰

چنین تخییری وجود ندارد؛ بلکه قطع به عدم تخییر داریم:

«لا یبعد القطع بعدم التخییر بین الطهاره المائیه والترائبه»<sup>(۱)</sup>.

و یا آن که در مورد آیه شریفه «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...»<sup>(۲)</sup> بنا بر قول به رخصت باید گفت شخص مخیر است که در سفر نمازش را تمام بخواند و یا شکسته؛ و هم چنین روزه اش را بگیرد و یا نگیرد؛ و حال آن که همه می گویند اگر کسی نمازش را در سفر تمام بخواند و یا روزه بگیرد، عمل او باطل است.

بنابراین، نتیجه بحث این می شود که مقتضای قاعده لاجرح عزیزت است و نه رخصت.

ص: ۱۴۱

---

۱- (۱). السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، پیشین، ج ۲، ص ۱۷۱، حاشیه شماره ۲.

۲- (۲). سوره بقره، آیه ۱۸۵.

صفحه سفید

ص: ۱۴۲



#### تنبيه چهارم

#### جریان قاعده در احکام وضعی و عدم جریان آن

از مباحثی که لازم است مورد توجه قرار گیرد، آن است که، همان طور که این قاعده نسبت به احکام تکلیفی جریان دارد، آیا نسبت به احکام وضعی از قبیل: لزوم، صحّت، جزئیت و... جریان دارد یا خیر؟ به عنوان مثال: چنان چه لزوم نکاح نسبت به زن یا مرد حرجی باشد، آیا این قاعده می تواند رافع لزوم باشد؟

در ابتدا به ذهن می رسد ادله این قاعده همانند ادله حدیث رفع، بنا بر تحقیق از این جهت عموم و اطلاق دارد؛ به خصوص تعبیر «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»

دلالت بر آن دارد که هر حکمی اعم از تکلیفی و وضعی، چنان چه حرجی باشد، در شریعت و دین نفی شده است؛ بنابراین، لازم است در مقابل این عموم یا اطلاق، دلیل مخصّص یا مقیدی را جستجو نمود.

علاوه بر دلیل فوق، می توان از برخی روایات که قبلاً ذکر شد (مانند روایت عبدالاعلی)، چنین مطلبی را استفاده نمود. به عنوان نمونه، در باب مسح، از شرایط آن لزوم مسح بر پوست است و به عبارت دیگر، شرط صحّت وضو آن است که بر پوست مسح شود؛ و در صورتی که این امر حرجی باشد، شرطیت آن برداشته می شود؛ لذا، از این روایات نیز می توان در این بحث استفاده نمود.

در مقابل، چهار جهت وجود دارد که مانع از جریان این قاعده در احکام وضعی است:

جهت اول: آن که چنانچه قائل شویم احکام وضعی، احکام مستقلی نیستند و بلکه ناشی از احکام تکلیفی می باشند، در این صورت با جریان قاعده لاجرم در احکام تکلیفی دیگر نیازی به جریان مجدد آن در حکم وضعی نیست. آری این بحث در صورتی معنی دارد که ما قائل شویم احکام وضعی احکامی مستقل می باشند.

جهت دوم: احکام وضعی بر دو نوع است: یک نوع آن ذات طرفین است، مانند:

صحت بیع و یا لزوم و جواز معامله؛ نوع دوم احکام وضعی ای که متعلق به یک فعل، یا یک شخص و یا یک مکلف است، مانند: جزئیّت و یا شرطیّت شیئی در یک عبادت.

باید گفت: در نوع اول، قاعده لاجرم نمی تواند جریان پیدا کند؛ زیرا، این قاعده بر اساس امتنان است و اگر بخواهد لزوم را نسبت به یک طرف رفع نماید، ممکن است نسبت به طرف دیگر بر خلاف امتنان باشد.

جهت سوم: می توان گفت قاعده لاجرم مواردی که جعل شرعی به نحو مستقل و تأسیسی به آنها تعلق پیدا می کند را می تواند رفع کند؛ اما لزوم و صحت که یکی از احکام امضایی است، در میان عقلا نیز موجود بوده، و قابل رفع با قاعده لاجرم نیست.

جهت چهارم: آن است که احکام وضعی دارای موضوع معینی هستند که اقتضای آن احکام را دارند؛ بر خلاف احکام تکلیفی که از همان ابتدا و مستقلاً برای فعلی از طرف شارع وضع شده است. لزوم و صحت معلول و یا مسبب از بیع است و با تحقق سبب، مسبب محقق خواهد شد؛ و برای از بین رفتن مسبب، نیاز به علت خاص که موجب رفع موضوع شود، داریم.

بنابراین، اگر چه والد معظم «دام ظلّه العالی» در بحث قاعده لاجرم بر این اعتقادند که قاعده لاجرم در احکام وضعی جریان دارد اما به نظر می رسد که قاعده لاجرم در احکام وضعی جریان ندارد و ادله آن از این جهت در مقام بیان نبوده و اطلاقی در میان

نیست. با توجه به این چهار جهت، نمی توان در موردی که نکاح و بقای بر زوجیت نسبت به زن حرجی است، به قاعده لاحرج تمسک نمود و آن را رفع نمود؛ به گونه ای که با جریان آن، زن خود به خود بتواند نکاح را فسخ کند و حتی نیازی به مراجعه به حاکم شرع نداشته باشد؛ چرا که با جریان این قاعده، خود به خود، لزوم مرتفع می شود و زن باید بتواند نکاح را فسخ کند.

البته، در چنین مواردی که بقای بر زوجیت به هر نحوی برای زن موجب عسر و حرج است، می تواند به حاکم شرع مراجعه نموده و وی به جهت ولایتی که دارد، در ابتدا زوج را وادار بر طلاق می کند و چنان چه امتناع ورزد، از باب «الحاکم ولی الممتنع» می تواند طلاق ولایی را جاری نماید.

### مؤیدات عدم جریان قاعده در احکام وضعی

برای عدم جریان قاعده لاحرج در احکام وضعی، علاوه بر جهات ذکر شده می توان به دو شاهد نیز اشاره نمود:

۱) شاهد و مؤید اول این نظریه آن است که فقها در باب زنی که شوهر او غائب است، اقوال متعددی دارند؛ و مختار جماعتی از متقدمین و متأخرین (۱) آن است که باید به حاکم شرع رجوع کند و به او تا چهار سال مهلت دهد، اگر خبری از شوهر نشد، چنان چه کسی که نفقه و خرج او را دهد وجود داشته باشد، باید صبر کند؛ و چنان چه چنین شخصی در کار نباشد، می تواند زن را طلاق دهد؛ بر این مطلب روایات صحیحی ای نیز وجود دارد. (۲)

ص: ۱۴۵

---

۱- (۱). به عنوان نمونه ر. ک: حمزه بن عبدالعزیز الدیلمی، المراسم العلویه فی الأحکام النبویه، ص ۱۶۷؛ یوسف البحرانی، الحدائق الناضره، ج ۲۵، ص ۴۷۹؛ محمدحسن النجفی، جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۸۸؛ موسی بن محمد النجفی الخوانساری، منیه الطالب فی شرح المکاسب، ج ۳، ص ۴۲۰؛ السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، العروه الوثقی، ج ۶، ص ۱۰۵، مسأله ۱۱.

۲- (۲). مانند: صحیح حلی؛ ر. ک: محمد بن الحسن الحرّ العاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۱۵۸، باب ۲۳ از أبواب أقسام الطلاق، حدیث ۴.

شاهد بر نکته گفته شده، آن است که تردیدی وجود ندارد بر این که خود مقدار چهار سال غالباً عنوان ضرر و حرج را در بر دارد؛ اما با این وجود، باید تا چهار سال صبر نماید و در این مورد، با وجود حرج، ائمه علیهم السلام به قاعده لاجرح تمسک ننموده اند. البته نسبت به زائد بر این مقدار برخی از فقها تصریح نموده اند که وجوب صبر مستلزم حرج است؛ لیکن با وجود روایات معتبر، نیازی به این بیان نیست.

بنابراین، می توان گفت: با جواز مراجعه به حاکم و استفاده حاکم از اختیار ولایی خویش، نیازی به استدلال به قاعده نفی حرج نیست و آن چه را که مرحوم سید صاحب عروه در بحث «کتاب العدد» از «العروه الوثقی» بیان فرموده اند - (مبنی بر آن که در مورد زنی که شوهر او مفقود نیست ولی در مکانی زندانی شده است که امکان رجوع او به هیچ وجه وجود ندارد، می توان به جهت قاعده لاجرح قائل به جواز طلاق شد، به خصوص که آن زن جوان باشد). - صحیح نیست؛ و مجالی برای جریان لاجرح وجود ندارد.

عبارت مرحوم سید یزدی چنین است:

«... وفي غير المفقود ممن علم أنه محبوس في مكان لا يمكن مجيؤه أبداً... يمكن أن يقال بجوازه، لقاعده نفی الحرج والضرر خصوصاً إذا كانت شابه واستلزم صبرها طول عمرها و وقوعها في مشقة شديده...»<sup>(۱)</sup>.

(۲) مؤید دوم بر این مطلب آن است که فقها<sup>(۲)</sup> در باب اکل مال غیر برای شخص مضطرّ در عین این که فتوا به جواز داده اند، اما هیچ خلافی بین آنان نسبت به حکم وضعی ضمان وجود ندارد؛ بنابراین، قاعده لاجرح حکم تکلیفی عدم جواز تصرّف در مال غیر بدون اذن مالک را بر می دارد؛ اما حکم وضعی - ضمان - به قوت خود باقی است.

ص: ۱۴۶

۱- (۱). السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، پیشین، ج ۶، ص ۱۱۵.

۲- (۲). به عنوان نمونه، ر. ک: المحقق الحلّی، شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۲۲۹؛ الشهید الثانی، مسالک الأفهام، ج ۱۲، ص

۱۱۲؛ محمد حسن النجفی، جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۴۳۲.

از مجموع مطالب چنین نتیجه می شود که قاعده لاجرح در احکام وضعی جریان ندارد؛ و از این جهت، می توان یکی از تفاوت های بین این قاعده و قاعده لاضرر را این نکته دانست که قاعده لاضرر نسبت به احکام وضعی جریان دارد؛ اما در مورد قاعده لاجرح چنین نیست.

### کلام محقق نائینی رحمه الله

مرحوم نائینی در تنبیه هفتم قاعده لاضرر می فرماید: همان گونه که قاعده لاجرح بر عمومات مثبتة احکام تکلیفیه حکومت دارد، بر عموماتی که اثبات کننده احکام وضعیه می باشند نیز حکومت دارد؛ چه آن حکم وضعی لزوم عقد باشد و چه قاعده سلطنت.

«لا- ینبغی الإشکال فی أنه كما یكون هذه القاعدة حاکمه علی العمومات المثبتة للأحكام التکلیفیه فکذلک حاکمه علی العمومات المثبتة للأحكام الوضعیه، سواء کان الحکم الوضعی من قبیل لزوم العقد أو من قبیل قاعده السلطنه» (۱).

لکن انصاف آن است که التزام به چنین تفاوتی بسیار دشوار است. این دو قاعده دارای تعابیر قریب به یکدیگر می باشند و هم چنان که شارع حکم ضرری را در اسلام جعل فرموده است، به وسیله قاعده لاجرح نیز اعلام فرموده که هر حکمی اعم از تکلیفی و وضعی چنان چه حرجی باشد، در شریعت جعل نشده است و امضائی بودن یک حکم مانع از این امر نیست؛ چرا که می توان گفت: شارع لزوم و صحت در نزد عقلا را تا حدی که منجر به حرج نشود، امضا فرموده است.

ص: ۱۴۷

---

۱- (۱). موسی بن محمد النجفی الخوانساری، پیشین، ج ۳، ص ۴۲۶.



تنبيه پنجم جریان قاعده لاحرج نسبت به محرمات

آیا همان طور که قاعده لاحرج احکام الزامی و جویی را رفع می کند و در مواردی که وجوب یک فعل برای مکلف حرجی است، آن وجوب برداشته می شود، در مواردی که حرمت عنوان حرجی داشته باشد نیز به وسیله این قاعده برداشته می شود یا خیر؟ به عبارت دیگر، همان گونه که این قاعده نسبت به احکام و جویی حکومت دارد، آیا نسبت به احکام تحریمی نیز حکومت دارد یا خیر؟ و چنان چه بر محرمات حکومت داشته باشد، آیا همه محرمات را شامل می شود و یا این که در خصوص محرمات صغیره جریان دارد؟

اگر در موردی ترک یک حرام، برای شخص موجب حرج باشد، به عنوان مثال:

ترک زنا موجب حرج گردد؛ و یا اگر در موردی گفتار صدق مستلزم حرج باشد، به عنوان مثال: چنان چه بخواهد راستگوی در کلام باشد، باید ۱۰ کیلومتر پیاده راه رود که این امر عرفاً موجب حرج است، و برای آن که گرفتار حرج نشود، لازم است دروغ بگوید؛ حال، سؤال این است که آیا با قاعده لاحرج این حرمت برداشته می شود؟ و یا اگر در موردی همسرش را اکراه به کشف حجاب کند و به او بگوید اگر این عمل را انجام ندهی، تو را طلاق می دهم - فرض آن است که طلاق برای زن حرجی بوده و با طلاق دیگر امکان تشکیل زندگی و یا ادامه زندگی برای او نیست و نمی تواند خرج خود را تهیه کند - آیا در این صورت، قاعده لاحرج به او اجازه کشف حجاب که حرام است را می دهد؟

پس از تحقیق و تفحص در موارد موجود در شریعت، می توان گفت: چه بسا تفاوتی

میان واجبات و محرمات نیست. به عنوان نمونه: در کتاب «حجّ» در باب احرام و محرمات آن، در موارد متعددی به قاعده لاحرج تمسک شده و به مکلف اجازه داده شده است که آنها را مرتکب شود. اینک به چند نمونه اشاره می‌نمائیم:

(۱) یکی از روایات بحث قاعده لاحرج، روایت «هیثم بن عروه التیمی» است که به وضوح بر این نکته دلالت داشت که شخص محرم اگر بخواهد برای اسبغ وضو، نسبت به جدا شدن موی خود کفّاره دهد، این امر حرجی است و امام صادق علیه السلام در این فرض فرمودند که کفّاره لازم نیست و به قاعده لاحرج استدلال فرمودند. در این روایت، گرچه مدلول مطابقی آن نفی یک حکم وجوبی به نام «وجوب کفّاره» است، اما به دلالت التزامی دلالت بر نفی حرمت دارد؛ چرا که بین نفی کفّاره و نفی حرمت، ملازمه وجود دارد؛ هر چند در جای خود بیان نموده ایم که بین وجود کفّاره و ثبوت حرمت ملازمه ای نیست.

این روایت گرچه در مورد وضو وارد شده است، اما ظاهر آن است که خصوصیتی برای وضو در این رابطه نیست. والد معظم «دام ظلّه» در کتاب گران سنگ «تفصیل الشریعه» در همین رابطه بیان می‌دارند:

«والإستدلال بالروایه علی عدم الحرمة بقاعده نفی الحرج لا یوجب الإنحصار بالوضوء والغسل الواجبین، كما لا یخفی»<sup>(۱)</sup>.

بنابراین، از روایت استفاده می‌شود که این قاعده اجمالاً در محرمات نیز جریان دارد. در همین زمینه، فقها در مورد جواز ازاله شعر محرم در صورت ضرورت به ادله ای هم چون قاعده لاحرج استناد نموده‌اند؛ و از جمله، می‌توان به مرحوم سید عاملی<sup>(۲)</sup>، مرحوم صاحب جواهر<sup>(۳)</sup>، مرحوم محقق خوانساری<sup>(۴)</sup>، مرحوم محقق

ص: ۱۵۰

۱- (۱). محمد الفاضل اللنکرانی، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، کتاب الحجّ، ج ۴، ص ۱۷۰.

۲- (۲). السید محمد الموسوی العاملی، مدارک الأحکام، ج ۷، ص ۳۵۱.

۳- (۳). محمد حسن النجفی، جواهر الکلام، ج ۱۸، ص ۳۷۸.

۴- (۴). السید احمد الخوانساری، جامع المدارک، ج ۲، ص ۴۰۸.



خوئی (۱) و والد محقق و فقیه بزرگوارمان در «تفصیل الشریعه» (۲) اشاره نمود. عبارت مرحوم عاملی در این رابطه چنین است:

«و أما جواز إزالته مع الضروره فموضع وفاق بین العلماء أيضاً، و يدلّ عليه مضافاً على الأصل ونفى الحرج و...» (۳).

۲) از موارد دیگری که در حجّ به قاعده لاجرج برای رفع حرمت استناد شده، مسأله حرمت خروج از مکه برای کسی که عمره تمتّع را انجام داده است، می باشد. در این مورد، به مشهور فقها نسبت داده شده که خروج از مکه حرام است، لیکن در مواردی که ماندن در مکه برای شخصی که عمره تمتّع انجام داده، حرجی باشد، می تواند از مکه خارج شود. (۴) مرحوم سید یزدی در کتاب «عروه الوثقی» در این مورد آورده است:

«ثم إنَّ عدم جواز الخروج على القول به إنما هو في غير حال الضروره، بل مطلق الحاجه؛ و أما مع الضروره أو الحاجه مع كون الإحرام بالحجّ غير ممكن أو حرجاً عليه فلا إشكال فيه» (۵)؛

عدم جواز خروج از مکه - در صورتی که قائل به آن شویم - مربوط به صورتی است که خروج از مکه ضروری نباشد و یا نیاز به آن نباشد؛ اما در صورت ضرورت و یا احتیاج به خروج، اگر احرام به حجّ غیر ممکن و یا حرجی باشد، هیچ اشکالی برای خروج از مکه وجود ندارد.

ص: ۱۵۱

---

۱- (۱). السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، موسوعه الإمام الخوئی، شرح المناسک، ج ۲۸، ص ۴۶۵.

۲- (۲). محمّد الفاضل اللنکرانی، پیشین، ج ۴، ص ۱۶۹.

۳- (۳). السید محمّد الموسوی العاملی، پیشین، ج ۷، ص ۳۵۱.

۴- (۴). ر. ک: السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، موسوعه الإمام الخوئی، شرح العروه الوثقی، ج ۲۷، ص ۲۰۸.

۵- (۵). السید محمّد کاظم الطباطبائی الیزدی، العروه الوثقی، ج ۲، ص ۳۳۵، فی کیفیه حجّ التمتع....

مرحوم فاضل هندی نیز در همین رابطه بیان می کند:

«ویدل علی جواز الخروج محلاً مع التضرر كثيراً بالبقاء على الإحرام، الأصل وانتفاء الحرج في الدين...»<sup>(۱)</sup>.

بنابراین، از کلمات فقها استفاده می شود که چنان چه ماندن در مکه حرجی باشد، حکم حرمت به استناد قاعده نفی حرج برداشته می شود. البته از کلمات مرحوم محقق خوئی قدس سره<sup>(۲)</sup> بدست می آید که در این فرض، وجوب خروج با حالت احرام به استناد لا-حرج برداشته می شود؛ هم چنین از کلمات والد محقق نیز این نکته استفاده می شود؛ ایشان در «تفصیل الشریعه» آورده اند:

«وأما ترك الإحرام للحج من مكة على تقدير الحاجة إلى الخروج، والقول بوجوب الإحرام في هذا الحال، فلا يسوغ مجرد الحاجة غير البالغة حد الإضرار، وذلك لظهور الأدلة على هذا القول في الوجوب من دون تعليق له على شيء، ولا ملازمه بين الأمرين: الخروج وترك الإحرام؛ فإذا كان المسوغ للأول مجرد الحاجة، فلا يستلزم أن يكون المجوز للثاني أيضاً... بل الراجع لهذا الوجوب والمسوغ للترك هو قاعده الحرج...»<sup>(۳)</sup>.

از موارد دیگر آن که ورود به مکه بدون احرام جایز نیست، مگر برای کسی که به صورت مکرر بخواد رفت و آمد کند؛ مانند: زغال فروش، هیزم فروش و چوپان؛ مرحوم فاضل هندی<sup>(۴)</sup> دلیل این استثناء را علاوه بر روایات وارده، قاعده لا-حرج دانسته است؛ مرحوم خوانساری نیز در این مورد می فرماید:

«وأما إستثناء من يتكرر دخوله، فادعى الإتفاق عليه للحرج... أما

ص: ۱۵۲

۱- (۱) . محمد بن الحسن الإصفهانی (الفاضل الهندی)، كشف اللثام، ج ۵، ص ۴۶.

۲- (۲) . السيد ابوالقاسم الموسوي الخوئي، موسوعه الإمام الخوئي، شرح العروه الوثقى، ج ۲۷، ص ۲۱۹.

۳- (۳) . محمد الفاضل اللكراني، پیشین، ج ۲، ص ۳۶۹.

۴- (۴) . محمد بن الحسن الإصفهانی (الفاضل الهندی)، پیشین، ج ۵، ص ۳۰۴.

التمسك بقاعده نفي الحرج فله وجه لكن المدار على الحرج الشخصي، ويدور الحكم مداره»<sup>(۱)</sup>؛

امّا استثنای شخصی که مکرر داخل مکه می شود، در مورد آن به خاطر حرج، ادّعیای اتّفاق شده است؛ تمسک به قاعده لا-حرج در این مورد وجهی دارد، امّا باید توجه داشت که منظور از حرج در اینجا حرج شخصی است و حکم فوق بر همین اساس است.

مرحوم صاحب جواهر نیز بعد از آن که بیان می دارد ورود به مکه برای امثال چوپان بدون احرام جائز است و مخالفی در این مسأله وجود ندارد، از جمله دلیلی که برای آن ذکر می کند تمسک به قاعده لا-حرج است.<sup>(۲)</sup> از دیگر محرمات احرام چیدن ناخن است؛ امّا فقها تصریح نموده اند که در صورت ضرورت و حرج، محرم می تواند ناخن خود را بچیند؛ بسیاری از فقها از جمله مرحوم محقق خوئی قدس سره تصریح نموده اند: مراد از ضرورت، ضرورت عرفی است که همان حرج و مشقت است.<sup>(۳)</sup> مورد دیگری که می توان به آن اشاره نمود، این است که یکی از محرمات احرام، حرمت تدهین - روغن و کرم مالی - برای محرم است، امّا در مواردی که محرم به جهت درد شدید ناچار از استعمال باشد، و عدم استعمال برای او مستلزم عسر و حرج باشد، فقها فتوا به جواز داده اند. به عنوان مثال: مرحوم علامه حلی رحمه الله در این زمینه بیان می دارد:

«ويدلّ علی جواز التدهین عند الضروره أوّلاً أدلّه نفي العسر والحرج...»<sup>(۴)</sup>.

ص: ۱۵۳

۱- (۱). السید احمد الخوانساری، پیشین، ج ۲، ص ۴۲۳.

۲- (۲). محمّد حسن النجفی، جواهر الکلام، ج ۱۸، ص ۴۴۸.

۳- (۳). السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۲۸، ص ۵۰۷.

۴- (۴). حسن بن یوسف بن المطهر الأسدی (العلّامه الحلی)، تذکره الفقهاء، ج ۷، ص ۳۲۳.

موارد فوق نمونه هایی از استدلال به قاعده لاحرج برای رفع حرمت در باب محرمات احرام است؛ و از سوی دیگر، آیه شریفه «مَيَّا جَعَلْ عَلَيْنَا فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» که مهمترین دلیل بر این قاعده است، عمومیت دارد و شامل هر حکم حرجی می شود، اعم از واجبات و محرمات؛ خصوصاً با توجه به کلمه «فی الدین» که مجموعه تکالیف را شامل می شود.

علاوه بر موارد فوق، شاهد دیگر آن است که فقها در باب خوردن حرام مانند: اکل میته و اکل مال غیر، در صورتی که ترک آن موجب اضطرار باشد و شخص به جهت گرسنگی و یا تشنگی در اضطرار قرار گیرد، فتوا به جواز آن داده اند، و با استدلال به قاعده لاحرج، حکم حرمت اکل حرام و حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن مالک را مرفوع دانسته اند؛ و علاوه بر کتاب و سنت به ادله نفی حرج نیز استدلال شده است.

هم چنین، در باب نوشیدن شراب برای مضطرّ - (که با عنوان مداوا فرق می کند) - گرچه شیخ طوسی رحمه الله در «مبسوط» (۱) و «خلاف» (۲) قائل به عدم جواز شده است، اما مشهور فتوای به جواز داده اند (۳). بنابراین، اگر کسی به جهت عطش، ترس تلف شدن دارد و غیر از شراب چیز دیگری در اختیار او نباشد، می تواند از آن به مقدار رفع عطش استفاده نماید؛ و برخی از فقها تصریح دارند بر این که در شریعت اکل میته برای مضطرّ تجویز شده است، پس باید برای او نوشیدن شراب به طریق اولی تجویز شود؛ چه آن که تحریم حیوان مرده شدیدتر از تحریم شراب است.

مرحوم نراقی رحمه الله در مورد مداوای با شراب که محلّ خلاف است، قائل به جواز شده اند و ضمن بیان ادله فرموده است:

«دلیل الأول (أى الجواز): صدق الإضطرار والضرورة المجوزين

ص: ۱۵۴

۱- (۱). محمد بن الحسن الطوسی، المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۶، ص ۲۸۸.

۲- (۲). محمد بن الحسن الطوسی، کتاب الخلاف، ج ۶، ص ۹۷، مسأله ۲۷.

۳- (۳). به عنوان نمونه، ر. ک: عبدالعزیز بن البرّاج، المهذب، ج ۲، ص ۴۳۳؛ محمّد بن ادریس الحلّی، السرائر، ج ۳، ص ۱۲۶؛ العلّامه الحلّی، مختلف الشیعه، ج ۸، ص ۳۵۷؛ احمد بن محمّد بن فهد الحلّی، المهذب البارع، ج ۴، ص ۱۸۶؛ المولی احمد المقدّس الأردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، ج ۱۱، ص ۳۱۶.

للتناول - كما مرّ -، مع توقّف العلاج عليه، وأدّله نفي العسر والخرج والضرر والضرار»<sup>(۱)</sup>.

ایشان در مورد دیگر نیز بیان می کنند:

«ظاهر الآيات المبيحة للمحرّمات للمضطرّ وأكثر رواياتها وإن اختصّ بإباحه أكل ما حرّم أكله للمضطرّ، إلّا أنّ مقتضى عموم تفسير الإمام المتقدّم وأدّله نفي العسر والخرج والضرر: إباحه كلّ محرّم للمضطرّ في الأكل والشرب من غير اختصاص بإباحه ما يحرم أكله وشربه، ولذا أبيع مال الغير، مع أنّ التصرّف فيه والأخذ فيه وإجباره محرّم أيضاً.

وعلى هذا، فتباح بالإضطرار إلى الأكل والشرب الأفعال المحرّمه لو توقّف عليها، كما لو وجدت إمراه دفع اضطرارها بالتمكين من بضعها، أو شرب خمر، أو ترك صلاه، بأن لا يبذل المالك قدر الضروره إلّا بأحد هذه الأفعال، فتباح هذه الأفعال، لمعارضه أدّله حرمتها مع أدّله المضطرّ، فيرجع إلى الأصل»<sup>(۲)</sup>.

مرحوم نراقی رحمه الله بر حسب این کلام معتقد است گرچه آیات کریمه دلالت بر اباحه حرام گوشت برای مضطرّ دارد، اما متقاضی قاعده لاجرح و لاضرر آن است که اگر کسی نسبت به خوردن و نوشیدن اضطرار پیدا نمود، برای رفع اضطرار خود می تواند هر حرامی را مرتکب شود؛ مگر در مواردی که ادّله نفي ضرر و حرج در دو طرف جاری شود؛ مانند: موردی که متوقّف بر قتل ذمی یا مستأمن باشد.

نکته ای که تأمّل در آن ضروری است، این است که گرچه از کلام مرحوم نراقی رحمه الله استفاده می شود که ایشان بین اضطرار و حرج فرقی قائل نشده اند، اما ممکن است گفته

ص: ۱۵۵

۱- (۱). احمد بن محمّد مهدی النراقی، مستند الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۴.

۲- (۲). همان، ص ۳۲.

شود در استعمالات عرف بین حرج و اضطرار فرق است. اضطرار عنوانی است ما فوق حرج و در بحث های گذشته بیان کردیم در حرج مطلق مشقت کافی است؛ و بنابراین، لازم نیست که حتی عنوان مشقت شدید وجود داشته باشد؛ در حالی که اضطرار، یا مشقت شدید است و یا از مشقت شدید بالا-تر بوده و در مواردی است که چنانچه مرتکب حرام نشود، جان شخص در خطر است. در این گونه موارد، تزامم بین دو فعل حرام یا یک واجب و یک حرام تحقق دارد که باید هر کدام را که از نظر ملاک قوی تر است، انتخاب نماییم. البته اگر حرج را به مشقت شدیدی که به طور عادی قابل تحمل نباشد، معنا کنیم، در این صورت، فرق چندانی بین حرج و اضطرار وجود ندارد.

بنا بر این نکته، نمی توانیم از اباحه محرمات در موارد اضطرار، جریان قاعده لاجرح در محرمات استفاده نماییم.

### کلام محقق بجنوردی رحمه الله

مرحوم محقق بجنوردی رحمه الله بعد از یادآوری این نکته که فقیه نمی تواند در مواردی که ترک حرام موجب حرج است، فتوای به ارتکاب دهد، چنین بیان می کند:

«فاللازم علی الفقیه فی مقام إجراء هذه القاعده أن يعمل النظر، ويهتم غايه الإهتمام بأن يكون المورد ممّا لا يرضى الشارع بترکه ولو كان الفعل حرجياً شاقاً علی المکلف، كالواجبات التي بنى الإسلام علیها، كالصلاه، والزکاه، وصوم شهر رمضان، والحجّ، وأمثالها ممّا لا يرضى الشارع بترکها علی کلّ حال؛ وكذلك لا يكون ممّا لا يرضى بفعله لاشتماله علی المفسده العظیمه، کقتل النفس المحرّمه، والزنا بذات البعل، واللواط، والفرار عن الزحف، وارتکاب المعامله الربويه، والقمار، وشرب الخمر و...» (۱)؛

ص: ۱۵۶

---

۱- (۱). السید محمد حسن البجنوردی، پیشین، ج ۱، صص ۲۶۵ و ۲۶۶.

بر فقیه لازم است که در مقام اجرای این قاعده، دقت نظر داشته باشد و تمام کوشش را انجام دهد که مورد اجرای قاعده از مواردی نباشد که شارع راضی به ترک آن نیست، هر چند که انجام آن فعل برای مکلف حرجی و سخت باشد؛ مانند: واجباتی که اسلام بر آنها بنا شده است؛ از قبیل: نماز، زکات، روزه ماه رمضان، حج و همانند این موارد از افعالی که شارع متعال راضی به ترکشان در هیچ حالتی نیست؛ هم چنین لازم است که توجه نماید مورد اجرای قاعده از مواردی نباشد که شارع راضی به انجام آن مورد به خاطر فساد زیادی که دارد، نیست؛ مانند: کشتن نفس محترمه، زنا با زن شوهردار، لواط، فرار از جنگ، ربا، قمار، نوشیدن شراب و....

ایشان در دلیل بر مطلب فوق بیان می کنند که این قاعده از باب لطف و امتنان خداوند بر مکلفین است و نمی تواند رخصت نسبت به هر حرامی و یا ترک هر واجبی باشد.

### اشکال بر محقق بجنوردی رحمه الله

ملاحظه ای که بر فرموده محقق بجنوردی رحمه الله وجود دارد، آن است که اولاً: این بیان مستلزم عدم جریان قاعده در تمام موارد است؛ زیرا، در تمام موارد واجبات ما نمی دانیم که آیا شارع راضی به ترک است یا خیر؟ بنابراین، از وجود این قاعده عدم آن لازم می آید.

ثانیاً: لسان ادله لاجرح به صورتی است که شارع، فوق مسأله لطف و امتنان را ابراز می دارد؛ هنگامی که می فرماید: در دین حکم حرجی وجود ندارد، و این مطلب را به عنوان یکی از شاخصه های دین ابراز می دارد؛ همان طور که در تعابیر شریعت سمحه و سهله و یا این که دین، دین یسر و آسان است، مسأله لطف و امتنان وجود ندارد؛ بلکه این مطلب را به عنوان یکی از ویژگی های دین ذکر فرموده است.

بنابراین، این دلیل، حاکم بر تمام ادله اولیه است؛ به این معنا که هر حکمی که به حدّ حرج برسد، به عنوان حکم شرعی نیست؛ و شارع هیچ گاه به حکم حرجی رضایت نداده است.

ثالثاً: در بحث های گذشته بیان نمودیم که قاعده لاجرح نسبت به حرجی که در ذات تکالیف وجود دارد، تصرّفی نمی کند؛ بلکه در حرج زائد تصرّف می کند؛ از این جهت، اگر در انجام حجّ و یا جهاد، حرجی زائد بر اصل مشقّت متعارف موجود در آن وجود داشته باشد، وجوب حجّ و یا وجوب جهاد را برمی دارد.

میرزا محمّدحسن آشتیانی رحمه الله (۱) در تنبیه اول از تنبیهات این قاعده ابتدا آورده است که قاعده لاجرح بر تمام انواع تکالیف حکومت دارد؛ و در احکام وجوبی، فرقی بین وجوب نفسی، غیری، تعبیدی، توصیلمی، عینی و کفائی نیست؛ و سپس تصریح می کند که این قاعده شامل تمام اقسام تکالیف تحریمی نیز می شود. ایشان این معنی را از حکومت قاعده لاجرح بر ادله تکالیف و عدم مقاومت آنها نسبت به قاعده لاجرح استفاده نموده اند؛ لکن در ادامه می فرماید:

«نعم، هنا کلام بالنسبه إلى المحرّمات، لا من حیث شمولها، فإنّه ممّا لا إشکال فیه؛ بل من حیث أنّ التمسک بها لتسویغ جمیع المحرّمات الإلهیّه، المتعلّقه بالنفوس والأعراض والأموال، من دون ملاحظه فتوی الفقهاء بموجبها لعلّه یوجب فقهاً جدیداً کما أشرنا إليه سابقاً، فهذه النکته لابدّ من ملاحظتها» (۲)؛

آری، در مورد اجرای قاعده نسبت به محرّمات بحثی وجود دارد؛ نه از این جهت که ادله لاجرح شامل محرّمات نیز می شود؛ چرا که در این زمینه هیچ اشکالی وجود ندارد؛ بلکه از این جهت بحث است که اجرا و تمسک به قاعده لاجرح به خاطر جواز ارتکاب همه محرّمات الهی که به جان، آبرو و مال انسان تعلّق می گیرد، بدون در نظر گرفتن علّت فتوای فقها در این زمینه، شاید موجب تأسیس فقه جدیدی شود، همان گونه که قبلاً به آن اشاره داشتیم. در نتیجه، توجه به این نکته ضروری می نماید.

ص: ۱۵۸

---

۱- (۱). الرسائل التسع، ص ۲۴۱.

۲- (۲). همان، صص ۲۴۱ و ۲۴۲.



بنابراین، مرحوم آشتیانی قائل است ادله لاجرح شامل محرمات نیز می شود؛ لیکن از آنجا که مستلزم تأسیس فقه جدید بوده و دارای آثاری است که نمی توان به آنها ملتزم شد، لذا، نمی توان بر اساس آن فتوا داد.

علاوه بر این نکته، برای عدم جریان این قاعده در محرمات، سه جهت دیگر به ذهن می رسد که هیچ کدام از آنها تمام نیست؛ این سه جهت عبارتند از:

الف) بنای فقها و علما بر عدم جریان قاعده لاجرح در محرمات است؛ و چنان چه ترک یک حرام موجب حرج باشد، فقها ارتکاب آن را جایز نمی دانند. البته در مواردی که موجب فساد و قتل نفس باشد، ارتکاب آن را جایز می دانند؛ اما این مطلب ارتباطی به قاعده لاجرح ندارد.

مناقشه ای که بر مطلب فوق ایراد می شود، این است که فقها غالباً نسبت به جریان این قاعده در محرمات بیان و تعرضی ندارند؛ و از این جهت، نمی توان گفت بنای فقها بر این مطلب بوده است.

ب) این قاعده از باب امتنان بر مکلف است و ارتکاب حرام که موجب ایقاع مکلف در مفسده است، هیچ امتنانی بر مکلف نیست. به عبارت دیگر، در موارد حرجی تفویت مصلحت، با امتنان مخالفت ندارد؛ بخلاف ایقاع در مفسده.

باید گفت این مطلب نیز مخدوش است؛ زیرا، در مباحث گذشته و در بحث از روایات بیان نمودیم که ائمه علیهم السلام در مورد محرمات احرام، برای ارتکاب محرم و جواز آن، در صورت حرج، به این قاعده تمسک نموده اند؛ از این رو، این دلیل از قبیل اجتهاد در مقابل نص است.

ج) ممکن است گفته شود حرج، صفت برای فعل است و فعل اتصاف به حرج پیدا می کند؛ از این جهت، در محرمات فعل حرجی وجود ندارد و بلکه در ترک آن حرج وجود دارد، مگر این که گفته شود معیار عبارت از تکلیف است که هم شامل واجبات و هم شامل محرمات می باشد.

نتیجه مطالب این می شود که سه نکته فوق نمی تواند دلالت داشته باشد بر این که قاعده لاجرح در محرمات جریان ندارد، و باید گفت: بر حسب عموم ادله و فتاوا

و روایاتی که در خصوص محرمات احرام وارد شده است، این قاعده در محرمات نیز جریان دارد.

آری، ممکن است گفته شود که بین محرمات ذاتی و محرمات عینی فرق است؛ به عنوان مثال: حرمت در باب احرام، عنوان حرام عرضی را دارد و در حرام بالعرض، مفسده ذاتی وجود ندارد؛ و از این جهت، می توان گفت: قاعده لا-حرج در چنین محرماتی جریان دارد، و روایات یاد شده، بیش از این دلالت ندارند. و به عبارت دیگر، از مجموع فتاوا و روایات می توان استفاده کرد که این قاعده نسبت به محرمات صغیره حکومت دارد. فتأمل جیداً.

مطلب مهمی که به عنوان حسم ماده نزاع می توان بیان داشت، این است که شکی نیست قاعده لا-حرج براساس ملاکی از سوی شارع جعل گردیده که نمی توان گفت مجرد امتنان است، بلکه به نظر می رسد ملاک این قاعده، تسهیل بر مکلفین می باشد؛ این عنوان به خوبی از ادله و مدارک قاعده استفاده می شود؛ خصوصاً با توجه به آیه شریفه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» (۱) که از ادله این قاعده است. هم چنین در آیه دوم از ادله این قاعده، کلامی از امام خمینی قدس سره ذکر نمودیم که مشروعیت تیمم به جهت تسهیل مکلفین است و ایشان نکته مهم در تشریح تیمم را تسهیل دانسته اند. (۲) هم چنین باید توجه داشت که عنوان تسهیل اعم از امتنان است؛ بدین معنا که ممکن است در موردی تسهیل باشد اما امتنان وجود نداشته باشد و یا حتی جعل حکم بر خلاف امتنان نباشد اما بر خلاف تسهیل باشد، و شارع به عنوان این که خصوصیت و ویژگی این دین آسان بودن آن است تا در مجموع، پذیرش آن برای انسان ها بهتر و سریع تر باشد، این قاعده را بیان فرموده است.

بنابراین، نباید توهم شود که بین این دو عنوان - یعنی: تسهیل و امتنان - فرقی وجود ندارد؛ به خصوص با توجه به این که امتنان در ملاک احکام نمی تواند جریان داشته باشد،

ص: ۱۶۰

۱- (۱). سوره بقره: آیه ۱۸۵.

۲- (۲). ر. ک: الإمام الخميني، كتاب الطهاره، ج ۲، ص ۱۳.

چنان که در مباحث گذشته روشن نمودیم؛ در حالی که تسهیل در ملاک احکام وجود دارد. لذا، باید بین این ملاک و سائر افعال وجوبی و تحریمی از نظر ملاک مقایسه صورت گیرد. در هر موردی که ملاک تسهیل بر ملاک لزومی - اعم از وجوب و حرمت - مقدم باشد، در آن مورد قاعده لا-حرج جریان دارد؛ و در مواردی که ملاک وجوبی یا تحریمی مقدم بر ملاک تسهیل باشد، دیگر قاعده لا-حرج در آن جاری نخواهد بود.

با این بیان، روشن می شود که قاعده لا-حرج هم در واجبات و هم در محرمات جریان دارد؛ اما در همه آنها جاری نیست، و بلکه نسبت به برخی از آنها با وجود اهمیت ملاک جریان دارد. این مطلب از ظاهر و بلکه صریح کلمات مرحوم محقق خوانساری رحمه الله استفاده می شود؛ ایشان آورده اند:

«ويمكن أن يقال: لا نسلم حكومه دليل نفي الضرر ودليل نفي الحرج على أدلّه جميع المحرمات وأدلّه الواجبات، ألا ترى أنه لو اكره على فعل الزنا بالمحارم أو بامرأه ذات زوج بحيث لو لم يفعل المكروه - بالفتح - توجه إليه ضرر مالي أو اكره على إعطاء شيء من ماله بلا عوض إذا أراد الحجّ، هل يلتزم بجواز الفعل في الصورة الأولى والترك في الصورة الثانية، ويلتزم بسقوط الحجّ عن غالب الناس في هذه الأعصار؟ والظاهر أنه من باب المزاحمه...» (۱)؛

ممکن است گفته شود: حکومت دلیل قاعده لا-ضرر و قاعده لا-حرج بر ادله همه محرمات و واجبات پذیرفته نیست؛ به عنوان مثال: اگر کسی بر انجام زنا یا محارم و با زنا یا زن شوهردار اکره شود به گونه ای که اگر این کار را انجام ندهد، ضرری مالی متوجه اش می شود؛ و یا اگر قصد داشته باشد که حجّ بجا آورد، مستلزم آن است که مالی را بلا عوض پرداخت کند؛ آیا در صورت اول می توان به جواز فعل زنا ملتزم شد و یا در مورد دوم قائل به جواز ترک حجّ شد، که در این صورت، باید به سقوط حجّ از اکثر

ص: ۱۶۱

مردم در این زمان ملتزم شد؟ ظاهر در این مسأله آن است که این موارد از باب تراحم می باشد...»

نتیجه آن که مرحوم خوانساری رحمه الله نیز بالاخره مسأله را از طریق تراحم بین ملاکات احکام حلّ نموده اند.

البته نکته مهمی که در اینجا باید توجه داشت، آن است که ظاهر کلمات اصولیین در باب حکومت این است که دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدّم است، و هیچ ملاحظه اهمّیت ملاک را نمی نماید. از این جهت، اشکالی که مسأله تراحم در ما نحن فیه دارد، آن است که اگر بپذیریم دلیل لاجرح بر سائر ادلّه اولیه حکومت دارد، دیگر چگونه می توانیم مسأله تراحم بین ملاکات را مطرح نمائیم؟؛ اما با قطع نظر از این اشکال، از نظر فقهی و دیدگاه علمی، بدون آن که در مقام فتوا باشیم، می توان گفت: در موردی که مردی با زنی در زمان عدّه ازدواج نموده و نسبت به حرمت آن جاهل بوده است، چنان چه بعد از گذشت چندین سال که دارای فرزند شده اند، بخواهند از یکدیگر جدا شوند، موجب حرج است و در این مورد، ملاک تسهیل بر ملاک حرمت ابدی مقدّم است. بنابراین، بعید نیست که بتوان گفت در چنین فرضی، به وسیله قاعده لاجرح، حرمت ابدی برای این زوج و زوجه برداشته می شود. البته در صورتی که هنوز ازدواجی صورت نگرفته و یا اوائل ازدواج آنها باشد و بتوانند از یکدیگر جدا شوند، حرمت ابدی وجود دارد. واللّه العالم.

در اینجا توصیه اکید داریم که محققان و اهل فقه و استنباط، لازم است در این بحث تلاش بیشتری داشته باشند و به آن چه که یادآور شده ایم، اکتفا نمایند؛ چه بسا با جریان این قاعده در محرمات، نتایج مهمی که جامعه بشری امروزه بدان نیاز دارد، بدست آید.

از سوی دیگر، باید صناعت در استنباط، به طور کامل محفوظ بماند و هیچ نظری خارج از چارچوب استنباطی فقه نباشد؛ و پر واضح است که در این مسیر جز عنایت و مدد حق تعالی و استمداد از حضرات معصومین علیهم السلام چیز دیگری نمی تواند چراغ راه باشد.

والحمد لله رب العالمین.

نسبت بين قاعده لاجرح و حقوق

در فقه عنوان «حقّ» یکی از عناوین رائج و شایع می باشد؛ و در مواردی، حقوقی از قبیل: حقّ حضانت، حقّ خیار، حقّ ابوت و ولایت پدر بر فرزند، حقّ حاکم، حقّ زوج بر زوجه و... بر مکلفین ثابت است. حال، سؤال این است که آیا قاعده لاجرح همان طور که می تواند احکام تکلیفی و جوب را رفع نماید، رافع حقوق نیز می باشد یا خیر؟ به عنوان مثال: در مواردی که رعایت حق پدر و مادر مستلزم جرح باشد، یا اجازه از پدر در عقد دختر بالغه رشیده موجب جرح باشد، یا در مواردی که رعایت حق حضانت ملازم با جرح باشد و یا اگر رعایت حق زوج نسبت به اجازه زوجه برای خروج از منزل، حرجی باشد، آیا می توان گفت به وسیله قاعده لاجرح این نوع از حقوق ساقط می شود؟

این نزاع در صورتی صحیح است که عنوان «حقّ»، یک عنوان مستقلی باشد، امّا اگر گفته شود تمام موارد حقوق، منتزع از احکام تکلیفی است، - همان گونه که در رساله فرق میان حقّ و حکم و تکلیف، این نظریه را قائل شده ایم - در این صورت، مجالی برای این بحث باقی نمی ماند و با جریان قاعده لاجرح در احکام تکلیفی، حقوق منتزعه از آنها نیز ساقط می شود. بنابراین، نزاع در این بحث بر اساس مبنای اول صحیح است.

برخی از فقها در باب حق حضانت این مطلب را پذیرفته اند که اگر مادر برای شیردادن طفل، اجرت زیادی درخواست کند، بر پدر قبول آن واجب نیست و بلکه می تواند کودک را به دایه دیگری تحویل دهد. در این فرض، جماعتی از فقها هم چون:

محقق رحمه الله در «شرايع» (۱) و سيد طباطبائي رحمه الله در «رياض» (۲) قائل به سقوط حق حضانت شده اند و برای اين مدعا به ادله نفی عسر و حرج استدلال نموده اند؛ چرا که قول به عدم سقوط، مستلزم رجوع و تردد دايه به مادر برای شيردهی است و چه بسا اين تردد در يک شبانه روز در مرتبه های فراوانی باشد، خصوصاً در ماه های اوليه که کودک نیاز بیشتری به شير دارد؛ و پر واضح است که اين عمل از مصاديق روشن حرج است.

مرحوم صاحب رياض رحمه الله در اين مورد، می فرماید:

«... مضافاً إلى استلزام بقاء حق الحضانه مع انتفاء حق الرضاعه، العسر والحرج والضرر بتردد المرضعه إلى الأم في كل وقت يحتاج إلى الإرضاع، وهما منفيان آيه وروايه» (۳).

بنابراین، می توان گفت: قاعده لاجرح نسبت به حقوق نیز جريان پیدا می کند.

البته جريان اين قاعده فقط نسبت به حقوقی است که در شرع از طرف شارع مقدس به عنوان دين تشريع شده است؛ مانند: حق حضانه، ولايت پدر بر دختر بالغه رشیده و حتی رعايت حق حاکم و حق زوج؛ اما اگر حقوقی با قطع نظر از شريعت و دين ثابت باشد، مانند: تمام انواع حقوق عقلائیة ای که در میان مردم وجود دارد و يا حق خيار که به وسيله متعاقدين ایجاد شده است - حتی خيار مجلس که باید متعاقدين موضوع آن را ایجاد نمایند - در چنین مواردی، نمی توان قاعده لاجرح را جاری نمود؛ به دليل آن که از قاعده استفاده می شود شارع مقدس به عنوان دين، حکم يا حق حرجی را جعل نموده است و اين شامل حق خيار و يا حقوق ثابت عقلائی نمی شود.

ص: ۱۶۴

۱- (۱). المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۳۴۵.

۲- (۲). السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل، ج ۱۰، ص ۵۲۱.

۳- (۳). همان، ج ۱۰، صص ۵۲۲ و ۵۲۳.

تعارض بين قاعدة لاجرح و قاعدة لاضرر

مسأله مورد بحث در اين تنبيه آن است كه چنان چه بين اين دو قاعده تعارض واقع شود، مقتضای قاعده چيست؟ به عنوان مثال: اگر كسى بخواهد در خانه خود چاه فاضلاب حفر نمايد به گونه اى كه احداث آن موجب ضرر به همسايه شود، قاعده لاضرر - بنا بر تفسير مشهور كه معتقدند بر احكام اوليه حكومت دارد - بر قاعده «الناس مسلطون على أموالهم» مقدم مى شود. از سوى ديگر، اگر بخواهيم اين شخص را از حفر چاه منع نماييم و ملزم شود به اين كه فضولات منزل را هر روز به خارج خانه حمل كند و آن ها را در محلى بعيد قرار دهد، موجب حرج و مشقت بر اوست؛ در نتيجه، بين قاعده لاضرر كه مانع از حفر چاه است و قاعده لاجرح كه به او اجازه حفر مى دهد، تعارض واقع مى شود.

مرحوم شيخ انصارى رحمه الله در «رسائل»<sup>(۱)</sup> در اواخر بحث قاعده لاضرر ابتدا فرموده اند: بايد حق را به مالك خانه دهيم و او اجازه دارد كه چاه را حفر كند؛ از اين جهت كه اين دو قاعده در يك مرتبه واحده هستند و بعد از تعارض و تساقط، دليل «الناس مسلطون على أموالهم» به قوت خود باقى مى ماند. اما در ادامه اين احتمال را يادآور مى شود كه قاعده لاجرح بر قاعده لاضرر حكومت دارد؛ در حالى كه منشأ اين احتمال را ذكر نمى كند.

ص: ۱۶۵

---

۱- (۱). مرتضى الأنصارى، فرائد الأصول، ج ۲، ص ۴۶۷.

مرحوم محقق نائینی رحمه الله<sup>(۱)</sup> در مورد منشأ این احتمال مرحوم شیخ انصاری رحمه الله می فرماید: این احتمال مبتنی بر دو مقدمه است که هر دو باطل می باشد.

اولین مقدمه آن است که شیخ رحمه الله می بایست تعارض بین لاجرح و لاضرر را تصویر نماید؛ اما از آنجا که هر دو قاعده عنوان عدمی دارند، نمی توان بین آنها تعارض را تصویر نمود. و دومین مقدمه آن که ایشان باید ملتزم شود که لاجرح متأخر از لاضرر است تا بتواند ناظر و حاکم بر آن باشد؛ در حالی که این دو قاعده در یک مرتبه واحد و در عرض یکدیگرند.

بر قسمت اول کلام میرزای نائینی رحمه الله این مناقشه وارد است که ملاک در تعارض تنافی و تکاذب است که بین دو امر عدمی نیز تحقق دارد؛ و تصویر آن از این جهت است که عدم مضاف مانند عدم مطلق نیست و آثار وجودی بر آن مترتب می شود. اما قسمت دوم کلام ایشان متین است و این دو قاعده در عرض و مرتبه واحد هستند. بنابراین، نمی توان حکومت یکی بر دیگری را پذیرفت؛ گرچه ممکن است گفته شود در حکومت لازم نیست که دلیل حاکم متأخر از دلیل محکوم باشد و مجرد ناظر بودن کافی می باشد؛ با این حال این دو دلیل هیچکدام ناظر بر یکدیگر نیستند و در فرض تعارض، تساقط می نمایند و باید به ادله دیگر مراجعه نمود.

ص: ۱۶۶

---

۱- (۱) ر. ک: موسی بن محمد النجفی الخوانساری، پیشین، ج ۳، صص ۴۲۷ و ۴۲۸.



عدم شمول قاعده نسبت به احكام غير الزامی

آيا قاعده لاجرح همان طور كه نسبت به ادله تكاليف الزامی حكومت دارد، نسبت به تكاليف استحبابی يا كراهتی نیز چنین است؟ به عبارت ديگر، چنان چه انجام يك فعل مستحبی مستلزم حرج باشد، آيا شارع ديگر استحبابی برای آن قائل نيست؟

از يك سو اطلاق لاجرح اقتضای شمول دارد؛ چه آن كه كلمات «جعل» و «فی الدين» موجود در آيه شريفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» عام است و شامل مستحبات نیز می شود؛ بنابراین، اگر يك فعل مستحبی مقارن يا مستلزم حرج باشد، نمی توان گفت شارع مقدس به عنوان دين برای آن فعل، استحباب قائل باشد.

اما از سوی ديگر، ملاحظه می كنيم، فقها<sup>(۱)</sup> فتوا داده اند كه عبادات شاقّ مستحبه صحيح است و اگر کسی تمام ايام سال بجز عيدين را روزه بگيرد، صحيح است؛ هر چند كه اين روزه برای او حرجی باشد. هم چنین با توجه به اين كه قاعده لاجرح از باب لطف و امتنان است، اقتضا دارد كه اين قاعده فقط در الزاميات جريان پيدا كند.

ص: ۱۶۷

---

۱- (۱). به عنوان نمونه، ر. ك: آقا رضا همدانی، مصباح الفقيه، ج ۶، ص ۱۵۰؛ السيد محمد كاظم الطباطبائي، العروه الوثقى، ج ۲، ص ۱۷۱؛ محمد حسن الآشتياني، الرسائل التسع، ص ۲۴۲.

مرحوم صاحب فصول رحمه الله در این زمینه فرموده است:

«ثم اعلم أنّ نفی الحرج مختصّ بالإيجاب والتحریم دون الندب والکراهه، لأنّ الحرج إنّما هو فی الإلزام لا الترغیب فی الفعل لنیل الثواب إذا رخص فی المخالفه»<sup>(۱)</sup>.

بدان که قاعده نفی حرج به واجبات و محرّمات اختصاص دارد و شامل مستحبات و مکروهات نمی شود؛ زیرا، سختی و مشقّت فقط در اجبار است؛ و در تشویق به انجام عملی به خاطر رسیدن به ثواب آن، مشقّتی وجود ندارد؛ چراکه عدم انجام آن اجازه داده شده است.

ایشان معتقد است در موردی که الزامی وجود ندارد، دیگر حرج معنا ندارد و موضوع آن منتفی است.

### اشکال بر صاحب فصول رحمه الله

به نظر می رسد استدلال صاحب فصول رحمه الله صحیح نیست؛ زیرا، وجود و عدم حرج ارتباطی به الزام و عدم الزام ندارد؛ چه آن که، حرج مربوط به ذات فعل، نسبت به مکلف است با قطع نظر از این که نسبت به آن جعلی تحقّق پیدا کند یا نکند؛ در حالی که بر اساس کلام صاحب فصول رحمه الله حرج از ناحیه جعل الزامی شارع بوجود می آید. بنابراین، نمی توان گفت تریخیس در مخالفت، موجب انتفای حرج خواهد بود.

### کلام میرزای آشتیانی رحمه الله

مرحوم میرزاحمدحسن آشتیانی رحمه الله قائل است که در غیر الزامیات نیز موضوع حرج محقّق است؛ اما ظاهر از ادله قاعده این است که شارع سببیت در القای مردم در حرج

ص: ۱۶۸

---

۱- (۱). محمّدحسین الحائری الإصفهانی، الفصول الغرویّه فی الأصول الفقهیّه، ص ۳۳۵.

نداشته باشد و وقوع مردم در حرج مستند به شارع نباشد. بنابراین، در مواردی که وقوع مردم در حرج مستند به خود آنان باشد، دیگر مشمول این قاعده نیست.

در عبارت مرحوم آشتیانی چنین آمده است:

«أَنَّ الظاهر من أدلته عدم تسبب الشارع وجعله لإلقاء الناس في الحرج، بحيث يستند وقوعهم فيه إلى جعله، فلا يشمل ما رخص الشارع في تركه؛ لأجل ذلك لا لعدم صدق أصل الموضوع مع الترخيص المذكور»<sup>(۱)</sup>.

### مناقشه در کلام آشتیانی رحمه الله

بر این کلام مرحوم آشتیانی رحمه الله نیز مناقشه ای وارد است و آن این که شارع با جعل حکم استحبابی که امتثال آن موجب حرج باشد، سبب برای ایقاع مکلف در حرج می شود؛ و از این جهت، فرقی بین الزام و غیرالزام نیست.

بنابراین، برای خروج غیر الزامیات هیچ بیانی غیر از این که این قاعده در مقام لطف و امتنان بوده و این امر فقط در الزامیات معنادار است، وجود ندارد.

در اینجا توجه به این نکته نیز لازم است که اگر مفاد قاعده لاجرح را یک معنای ترخیصی و از باب رخصت بدانیم، می توان گفت این قاعده در غیر الزامیات جریان ندارد؛ اما بنا بر مبنایی که قبلاً اختیار نمودیم و این قاعده را از باب عزیمت دانستیم، باید گفت: این جهت در غیر الزامیات نیز جریان دارد؛ به خصوص نسبت به مکروهات که چنانچه یک عمل مکروهی، ترک آن حرجی باشد، می توان گفت قاعده لاجرح، کراهت را بر می دارد؛ و با وجود حرج، شارع نمی تواند کراهت را ثابت بداند؛ حتی اگر در مورد محرمات قائل به عدم جریان قاعده شویم؛ اما ظاهراً واضح است که قاعده در مکروهات جریان پیدا می کند.

ص: ۱۶۹

---

۱- (۱). محمدحسن الآشتیانی، پیشین، ص ۲۴۳.

بنابراین، می توان گفت: این قاعده در غیر الزامیّات نیز جریان دارد؛ و این که فقها در مستحبات اگر هم حرجی باشد، فتوی به صحّت داده اند، دلیل بر عدم جریان قاعده نیست؛ - چرا که در چنین مواردی با توجه به ترغیب های فراوان، دلیل و قرینه وجود دارد که با وجود حرج نیز استحباب به قوّت خود باقی است و در هر موردی که قرینه باشد - مانند: عبادات - باید همین مطلب را ملتزم شد؛ اما در مودی که قرینه وجود ندارد، باید طبق قاعده لاحرج، استحباب را مرتفع بدانیم.

تنبیه نهم

جریان قاعده در موارد سببیت مکلف برای حرج

تنبیه نهم پاسخ به این پرسش است که آیا قاعده لاجرح در مواردی که مکلف سبب در تحقق حرج باشد، جریان دارد؟ به عنوان مثال: اگر شخص بیماری، خود را عمداً به جنابت اندازد، و از طرفی غسل برای او ضروری و یا حرجی باشد، آیا در این مورد به وسیله قاعده لاجرح می توان وجوب غسل را برداشت یا خیر؟

ممکن است گفته شود آن چه مستفاد از دلیل این قاعده می باشد آن است که شارع و دین، مکلف را در حرج قرار نمی دهد و از ناحیه شارع، حکم حرجی جعل نشده است؛ و در مواردی که حرج مستند به شارع نباشد، دیگر مرفوع نیست. از همین جهت، در باب مقدمات انسداد، برخی در اعتراض به بطلان احتیاط گفته اند: لزوم احتیاط به جهت اشتباه احکام و اختفای آن است و منشأ این امر، مکلفین و کوتاهی آنان در حفظ احکام است. (۱)

### بیان میرزای آشتیانی رحمه الله

مرحوم محقق آشتیانی رحمه الله این مطلب را نپذیرفته و در جریان لاجرح فرقی بین این دو قسم قائل نیست و نسبت به این دو مورد جواب داده اند:

«أما ما ورد فی خصوص المثال المزبور فظاهره، بل صریحه، لزوم

ص: ۱۷۱

---

۱- (۱). ر. ک: مرتضی الأنصاری، پیشین، ج ۱، ص ۴۱۳.

الغسل مع التضرّر أيضاً، ولا- يظنّ أن يلتزم به أحد، وعلى تقدير القول به، من جهة الرواية، يخرج عن مفروض البحث؛ لأنها أخصّ من عمومات نفي الحرج، ومنه يظهر بطلان القول: بالالتزام بوجود الاحتياط عند إنسداد باب العلم بالأحكام؛ نظراً إلى عدم شمول دليل نفي الحرج.

هذا، مضافاً إلى أنّ الحرج في الفرض ممّا يوجب اختلال النظام، فيكون رفعه عقلياً لا شرعياً حتّى يمكن القول بعدم شمول دليل نفي الحرج له، فافهم»(۱).

نسبت به مسأله جنابت، فرموده است که بین ایجاد جنابت و ایجاد غسل ارتباطی نیست و مکلف فقط سبب ایجاد موضوع شده است؛ اما حکم که عبارت از ایجاد غسل است یک مجعول شرعی می باشد؛ و این که در برخی از روایات آمده است چنین بیماری که خود را به عمد جنب نموده است، باید غسل کند، نمی توان به آن ملتزم شد؛ چون ظاهر این روایات آن است که غسل واجب است حتّى اگر ضرر هم داشته باشد.

البته، می توان گفت: اگر مفاد این روایات را نیز بپذیریم، باید از جهت این که در این خصوص روایات وارد شده است، پذیرفت و نسبت به عموم لاجرج اخصّ است.

امّا نسبت به بطلان احتیاط به جهت وجود حرج، اولاً: همان جواب فرع سابق را می گوئیم که مکلف موضوع را ایجاد نموده است؛ و ثانیاً: حرج در این مورد به صورتی است که موجب اختلال نظام است و رفع این حرج عقلی است، نه شرعی.

### اشکال بیان محقق آشتیانی رحمه الله

کلام میرزای آشتیانی رحمه الله مطابق با تحقیق نیست؛ و در تحقیق حرج، بین این که حرج از ناحیه جعل شارع باشد یا آن که موضوع را مکلف ایجاد نموده باشد، فرق است؛

ص: ۱۷۲

---

۱- (۱). محمدحسن الآشتیانی، پیشین، ص ۲۵۵.

چرا که، اولاً: قاعده لا-حرج به مواردی نظر دارد که منشأ حرج، جعل شارع باشد؛ بنابراین، اگر مکلف خودش با اختیار، موضوع حرج را ایجاد کند، دیگر ادله لا-حرج شامل آن نیست؛

و ثانیاً: اگر بپذیریم که این قاعده در مقام امتنان است، در مواردی که مکلف با اختیار حرج را ایجاد کرده باشد، دیگر برای امتنان وجهی نیست.

امّا این مطلب مرحوم آشتیانی رحمه الله که فرموده است: بین ایجاد موضوع و ایجاب غسل ارتباطی نیست، گرچه صحیح می باشد، لکن بحث در ارتباط و عدم ارتباط این دو نیست؛ بلکه بحث در این است که اگر منشأ ایجاب غسل شارع مقدّس باشد، در فرض حرج، جعل ننموده است؛ امّا اگر منشأ همین حکم شارع، فعل مکلف باشد و به تعبیر دیگر، خود مکلف اقدام بر حرج نموده باشد، دیگر مشمول ادله لا-حرج نخواهد بود؛ چنان که در باب ضرر، فقها تصریح نموده اند: در مواردی که شخص اقدام به ضرر نماید، دیگر مشمول قاعده لا-ضرر نمی باشد. بنابراین، اقدام بر حرج مانند اقدام بر ضرر است. واللّه العالم.

صفحه سفید

ص: ۱۷۴



تنبيه دهم

آیا قاعده لاجرح فقط نافی حکم است؟

مسأله مهم دیگری که در مورد قاعده لاجرح وجود دارد، این سؤال است که آیا این قاعده فقط نافی حکم است، یا این که می تواند مثبت حکم نیز باشد؟

در برخی از کلمات بزرگان، گاه اشاره شده است که قاعده لاجرح مانند قاعده لاضرر فقط نافی حکم حرجی است و به وسیله این قاعده نمی توان حکم دیگری را اثبات نمود؛ آنان برای این مطلب به این نکته اشاره دارند که لسان این قاعده، لسان نفی است و نه اثبات. اما در طي مباحث گذشته ثابت شد که این مطلب مطابق تحقیق نیست؛ و در استدلال به دوّمین و سوّمین آیه از آیات شریفه و هم چنین در روایت پنجم و ششم از روایاتی که برای قاعده مورد استدلال قرار گرفت، اثبات شد که این قاعده می تواند مثبت نیز باشد. از این رو، تکرار آن لازم نیست؛ و با وجود شواهد متعدّد، دیگر نمی توان به قرینیت لسان اعتماد نمود.

ص: ۱۷۵

صفحه سفید

ص: ۱۷۶

- ١ - الآشيتاني، محمدحسن، بحرال فوائد في شرح الفرائد، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٣ ق، (چاپ سنگى).
- ٢ - الآشيتاني، محمدحسن، الرسائل التسع، قم: انتشارات زهير، المؤتمر العلامة الآشيتاني، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ق.
- ٣ - آلوسى البغدادي، السيد محمود، روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى، تحقيق: محمد احمد الآمد و عمر عبدالسلام السلامى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.
- ٤ - الأردبيلى، احمد بن محمد، زبده البيان فى براهين أحكام القرآن، تحقيق: رضا الأستادى و على اكبر زمانى نژاد، قم: انتشارات مؤمنين، الطبعة الثانية، ١٤٢١ ق.
- ٥ --، مجمع الفائده و البرهان فى شرح إرشاد الأذهان، تحقيق و تصحيح: مجتبى العراقى، على پناه اشتهااردى و حسين اليزدى، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٦ ق.
- ٦ - الأسدى، حسن بن يوسف بن المطهر (العلامة الحلى)، منتهى المطلب فى تحقيق المذهب، تحقيق: قسم الفقه فى مجمع البحوث الإسلاميه، مشهد: مجمع البحوث الإسلاميه، الطبعة الأولى، ١٤١٢ ق.
- ٧ --، قواعد الأحكام فى معرفه الحلال و الحرام، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤١٣ ق.
- ٨ --، مختلف الشيعه فى أحكام الشريعه، تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلاميه، قم: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلاميه، الطبعة الأولى، ١٤١٢ ق.
- ٩ --، تذكره الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.
- ١٠ --، خلاصه الأقوال فى معرفه الرجال، تحقيق: جواد القيوى، قم: نشر الفقاهه، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.
- ١١ - الأنصارى، مرتضى، فرائد الأصول، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم: مجمع الفكر الإسلامى، الطبعة

الأولى، ١٤١٩ ق.

١٢ -- كتاب الطهاره، تحقيق: لجنه تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم: المؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى المئويّه لميلاد الشيخ الأنصارى، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.

١٣ -- كتاب المكاسب، تحقيق: لجنه تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم: مجمع الفكر الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

١٤ - الأنصارى القرطبي، محمّد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٥ ق.

١٥ - ابن بابويه القمى، محمّد بن على بن الحسين (الشيخ الصدوق)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: محمّد جواد الفقيه، فهرست و تصحيح: يوسف البقاعى، بيروت: دارالأضواء، الطبعة الثانية، ١٤١٣ ق.

١٦ -- التوحيد، تصحيح و تعليق: السيّد هاشم الحسينى الطهرانى، قم: منشورات جماعه المدرّسين فى الحوزه العلميه، بى تا.

١٧ - ابن البرّاج، عبدالعزيز، المهذب، اشراف: جعفر السبحانى، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٦ ق.

١٨ - ابن الجوزى البغدادي، أبوالفرج عبدالرحمن، نواسخ القرآن، بيروت: دارالكتب العلميه، بى تا.

١٩ - ابن قدامه المقدسى، عبدالله بن احمد، المغنى و الشرح الكبير، تحقيق: محمّد شرف الدين خطّاب و السيّد محمّد السيّد، قاهره: دارالحديث، ١٤٢٥ ق.

٢٠ - ابن كثير، ابوالفداء اسماعيل، تفسير القرآن العظيم، قاهره: مكتبه دارالتراث، بى تا.

٢١ - ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.

٢٢ - الإصباحى، مالك بن أنس، المدوّنه الكبرى، بيروت: دار صادر، بى تا.

٢٣ - الإصفهاني، محمّد بن الحسن (الفاضل الهندى)، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ق.

٢٤ - البحرانى، يوسف، الحدائق الناضره فى أحكام العتره الطاهره، تحقيق و تعليق: محمّد تقى الإيروانى، قم:

مؤسسه النشر الإسلامى، بى تا.

٢٥ - البجنوردى، السيّد محمّدحسن، القواعد الفقيهيه، تحقيق: مهدي المهريزى و محمّدحسين الدرايتى، قم: نشر الهادى، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.

٢٦ - البروجردى النجفى، محمّد تقى، نهايه الأفكار، تقريراً لأبحاث آغاضياءالدين العراقى، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٥

٢٧ - البورنوي، محمد صدقي بن احمد، موسوعه القواعد الفقهيّه، بيروت: مؤسسه الرساله، الطبعه الأولى، ١٤٢٤ ق.

٢٨ - البيهقي، احمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى و في ذيله الجوهر النقي، بيروت: دار صادر، بي تا.

٢٩ - الثعلبي، أبو اسحاق احمد، الكشف و البيان (تفسير الثعلبي)، تحقيق: ابي محمد بن عاشور، مراجعه و تدقيق:

نظير الساعدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.

٣٠ - الجزري، مجد الدين المبارك بن محمّد (ابن أثير)، النهايه في غريب الحديث و الأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي و محمود محمّد الطناحي، بيروت: دار الفكر، بي تا.

٣١ - الجوهرى الفارابى، اسماعيل بن حمّاد، تاج اللغة و صحاح العربيّه المسمّى «الصحاح»، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، بيروت: دارالفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

٣٢ - الحائرى الإصفهاني، محمّد حسين، الفصول الغرويه فى الأصول الفقهيّه، الطبعة الحجرية.

٣٣ - الحرّ العاملى، محمّد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ ق.

٣٤ -، الفصول المهمّه فى أصول الأئمّه (تكملة الوسائل)، تحقيق و اشراف: محمّد بن محمّد الحسين القائنى، قم: مؤسسه معارف اسلامى امام رضا عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

٣٥ - الحسينى البحرانى، السيّد الهاشم، البرهان فى تفسير القرآن، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميه لمؤسسه البعثه، قم: مؤسسه البعثه، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.

٣٦ - الحسينى التفرشى، السيّد مصطفى بن الحسين، نقد الرجال، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

٣٧ - الحسينى المراغى، السيّد مير عبدالفتاح، العناوين، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.

٣٨ - الحكيم، السيّد عبدالصاحب، منتقى الأصول، تقريراً لأبحاث السيّد محمّد الحسينى الروحانى، قم: بي نا، الطبعة الثانية، ١٤١٦ ق.

٣٩ - الحلبي، السيّد حمزه بن على بن زهره، غنيه النزوع إلى علمى الأصول و الفروع، تحقيق: ابراهيم البهادرى، قم: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.

٤٠ - الحلّى، احمد بن محمّد بن فهد، المهذب البارع فى شرح المختصر النافع، تحقيق: مجتبى العراقى، قم:

مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الثالثه، ١٤١٤ ق.

٤١ - الحلّى جعفر بن الحسن (المحقّق الحلّى)، شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام، تحقيق، اخراج و تعليق:

عبدالحسين محمّد على، نجف الأشرف، مطبعة الآداب، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ ق.

٤٢ --، المعبر في شرح المختصر، اشراف: ناصر مكارم الشيرازي، قم: مؤسسه سيدالشهداء، ١٣٦٤ ش.

٤٣ - الحويزي، عبدعلی بن جمعه، تفسير نور الثقلين، تصحيح و تعليق: هاشم الرسولي المحلاتي، قم: انتشارات دارالتفسير، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ق.

٤٤ - الخراساني، محمد كاظم، كفايه الأصول، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة الثامنة، ١٤٢٤ ق.

٤٥ - الخوانساري، السيد احمد، جامع المدارك في شرح مختصر النافع، قم: مؤسسه اسماعيليان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ ق.

ص: ١٧٩

٤٦ - الديلمي، ابي يعلاء حمزه بن عبدالعزيز (سلار)، المراسم العلويّه فى الأحكام النبويّه، تحقيق: السيّد محسن الحسينى الأمينى، بيروت: دارالحقّ، ١٤١٤ ق.

٤٧ - الرازى الجصاص، أبوبكر احمد بن على، أحكام القرآن، تحقيق: محمّد الصادق قمحاوى، بيروت: مؤسسه التاريخ العربى و دار إحياء التراث العربى، ١٤١٢ ق.

٤٨ - الراغب الإصفهانى، حسين بن محمّد، المفردات فى غريب القرآن، تحقيق: محمّد سيّد كيلانى، تهران: كتابفروشى مرتضوى، چاپ دوّم، ١٣٦٢ ش.

٤٩ - الراوندى، سعيد بن هبه الله، فقه القرآن، تحقيق: السيّد احمد الحسينى، قم: مكتبه آيه الله العظمى النجفى المرعشى، الطبعة الثانيه، ١٤٠٥ ق.

٥٠ - الشافعى، محمّد بن ادريس، الأمّ، بيروت، دارالفكر، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ ق.

٥١ - الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تقديم و اشراف: السيّد احمد الحسينى، إعداد: السيّد مهدي الرجائى، قم: دارالقران الكريم، ١٤٠٥ ق.

٥٢ - الصنهاجى القرافى، احمد بن ادريس، الفروق أو أنوار البروق فى أنواع الفروق، ضبط و تصحيح: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلميه، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

٥٣ - العاملى، بهاء الدين محمّد بن الحسين، مشرق الشمسين و إكسير السعادتین، تعليق: محمّد اسماعيل الخواجوى الإصفهانى، تحقيق: السيّد مهدي الرجائى، مشهد: مجمع البحوث الإسلاميه، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.

٥٤ - العاملى، السيّد محمّد، نهايه المرام فى شرح مختصر شرائع الاسلام، تحقيق: مجتبى العراقى، على پناه الإشتهاردى و حسين اليزدى، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤١٣ ق.

٥٥ --، مدارك الأحكام فى شرح شرائع الإسلام، مشهد: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٠ ق.

٥٦ - العاملى، محمّد بن مكّى (الشهيد الأوّل)، ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.

٥٧ --، الدروس الشرعيّه فى فقه الإماميه، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الثانيه، ١٤١٧ ق.

٥٨ - العاملى، زين الدين بن على (الشهيد الثانى)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلاميه، الطبعة الأولى، ١٤١٣ ق.



٥٩ - العكبرى البغدادى، محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، المقنعه، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الثانيه، ١٤١٠ ق.

٦٠ - الغروى، على، التنقيح فى شرح العروه الوثقى، تقريراً لأبحاث السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، بى تا.

٦١ - الفارسى، على بن بلبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق و تعليق: شعيب الأرنؤوط، بيروت:

ص: ١٨٠

مؤسسه الرساله، الطبعة الثانيه، ١٤١٨ ق.

٦٢ - الفاضل اللنكرانى، محمّد، ثلاث رسائل، قم: مركز فقه الأئمّه الأطهار عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ق.

٦٣ --، تفصيل الشريعه فى شرح تحرير الوسيله، كتاب الحجّ، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانيه، ١٤١٨ ق.

٦٤ - الفيروز آبادى، محمّد يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب التراث فى مؤسسه الرساله، بيروت: مؤسسه الرساله، الطبعة السابعه، ١٤٢٤ ق.

٦٥ - الفيض الكاشانى، محمّد محسن، تفسير الصافى، تصحيح و تعليق: حسين الأعلمى، بيروت: مؤسسه الأعلمى للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ ق.

٦٦ --، مفاتيح الشرايع، تحقيق: السيّد مهدي رجائى، قم: مجمع الذخائر الإسلاميه، ١٤٠١ ق.

٦٧ --، كتاب الوافى، تحقيق و تصحيح: ضياء الدين الحسينى الإصفهانى، اصفهان: مكتبه الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٢ ق.

٦٨ - صفى پور، عبدالرحيم بن عبدالكريم، منتهى الإرب فى لغه العرب، تهران: انتشارات كتابخانه سنابى، بى تا.

٦٩ - الطباطبائى، السيّد محمّد، مفاتيح الأصول، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام بى تا، (چاپ سنگى).

٧٠ - الطباطبائى، السيّد على، رياض المسائل فى بيان أحكام الشرع بالدلائل، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

٧١ - الطباطبائى، السيّد محمّد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، الطبعة الثالثه، ١٣٩٣ ق.

٧٢ - الطباطبائى اليزدى، السيّد محمّد كاظم، العروه الوثقى، تعليق: عدّه من القهاء العظام، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.

٧٣ - الطبرسى، احمد بن على بن ابى طالب، الإحتجاج، تحقيق: ابراهيم البهدرى و محمّد هادى به، اشراف: جعفر السبحانى، تهران: انتشارات اسوه، ١٤٢٢ ق.

٧٤ - الطبرسى، أبو على الفضل بن الحسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، بيروت: دارالفكر، ١٤١٤ ق.

٧٥ - الطبرى، محمّد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آى القرآن (تفسير الطبرى)، تصحيح و فهرست: مكتب التحقيق و الإعداد العلمى فى دار الأعلام، بيروت: دار ابن حزم و اردن: دار الأعلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ ق.

٧٦ - الطوسى، محمّد بن الحسن، إختيار معرفه الرجال المعروف برجال الكشّى، تحقيق و تصحيح: محمّد تقى فاضل الميبدى و

السيد ابوالفضل الموسويان، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ق.

٧٧ --، المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح و تعليق: السيد محمد تقى الكشفي، تهران: المكتبة المرتضوية، الطبعة الأولى، الثالثة، ١٣٧٨ ق.

ص: ١٨١

- ٧٨ --، تهذيب الأحكام، تصحيح و تعليق: علي أكبر الغفاري، تهران: مكتبة الصدوق، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.
- ٧٩ --، تفسير التبيان، تحقيق و تصحيح: أحمد حبيب قصير العاملی، بيروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بی تا.
- ٨٠ --، الفهرست، تحقيق: جواد القیومی، قم: مؤسسه نشر الفقاهه، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.
- ٨١ - القمی، الميرزا أبو القاسم، قوانين الأصول، چاپ سنگی.
- ٨٢ - كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان، قم: بوستان كتاب، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.
- ٨٣ - الكاظمی الخراسانی، محمّد علی، فوائد الأصول، تقارير بحث آیه الله الميرزا محمّد حسين الغروي النائینی، تعليق: آیه الله الشيخ آفاضیاء الدين العراقي، تحقيق: رحمه الله رحمتی الأراکی، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة الثامنة، ١٤٢٤ ق.
- ٨٤ - الكركی، علی بن الحسين (المحقق الثاني)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ ق.
- ٨٥ - الكلینی، محمّد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: محمّد جواد الفقيه، فهرست و تصحيح: يوسف البقاعي، بيروت: دارالأضواء، ١٤١٣ ق.
- ٨٦ - المازندرانی، محمّد بن اسماعيل (أبو علي الحائري)، منتهی المقال فی أحوال الرجال، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ق.
- ٨٧ - المجلسی، محمّد باقر، بحار الأنوار، بيروت: مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ ق.
- ٨٨ - المزني، اسماعيل بن يحيى، مختصر المزني في فروع الشافعيّة، تحشيه: محمّد عبدالقادر شاهين، بيروت: دارالكتب العلميّه، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.
- ٨٩ - مكارم الشيرازي، ناصر، القواعد الفقهيّة، قم: مدرسه الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ق.
- ٩٠ - الموسوي الخميني، السيد روح الله (الإمام الخميني)، مناهج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق و نشر: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.
- ٩١ --، كتاب الطهارة، تحقيق و نشر: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ق.
- ٩٢ - الموسوي الخوئي، السيد أبو القاسم، أجود التقريرات، تقريراً لأبحاث الميرزا محمّد حسين الغروي النائینی، تحقيق و نشر:

قم، مؤسسه صاحب الأمر (عج)، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.

٩٣ --، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواه، قم: مركز نشر آثار الشيعة، الطبعة الرابعة: ١٤١٠ ق.

٩٤ - الموسوى الخلدالى، السيد محمدرضا، المعتمد فى شرح العروه الوثقى، تقريراً لأبحاث السيد أبوالقاسم الموسوى الخوئى، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، الطبعة الثالثه، ١٤١٩ ق.

٩٥ --، المعتمد فى شرح المناسك، تقريراً لأبحاث السيد أبوالقاسم الموسوى الخوئى، قم: مؤسسه إحياء آثار

ص: ١٨٢

الإمام الخوئي، الطبعة الثالثة، ١٤١٩ ق.

٩٦ - الموسوي الخوانساري، محمّد باقر، روضات الجنّات في أحوال العلماء و السادات، تحقيق: اسدالله اسماعيليان، قم: مكتبة اسماعيليان، ١٣٩٢ ق.

٩٧ - الموسوي السيزواري، السيّد عبدالأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال و الحرام، قم: دفتر آيه الله العظمى السيّد السيزواري، الطبعة الرابعة، ١٤١٦ ق.

٩٨ - النجاشي، احمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيّد موسى الشيرازي، قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرّسين بقم المشرفه، الطبعة السادسة، ١٤١٨ ق.

٩٩ - النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، تحقيق و تعليق: عباس القوجاني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بي تا.

١٠٠ - النجفي الخوانساري، موسى بن محمّد، منه الطالب في شرح المكاسب، تقريرات المحقق الميرزا محمّد حسين النائيني، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ق.

١٠١ - النراقي، احمد، عوائد الأيام، تحقيق: مركز الابحاث و الدراسات الإسلاميه، قم: مكتب الإعلام الإسلامي (دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم)، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.

١٠٢ -، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مشهد: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

١٠٣ - النسائي، احمد بن شعيب، سنن النسائي، بيروت، دارالجيل، بي تا.

١٠٤ - النمازي الشاهرودي، علي، مستدرک سفينه البحار، بي جا، بي نا، بي تا.

١٠٥ - النووي، محيي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب، تحقيق و تقديم: محمود مطرجي، بيروت: دارالفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.

١٠٦ - الواعظ الحسيني البهسودي، محمّد سرور، مصباح الأصول، تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، قم:

مؤسسه احياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٢٢ ق.

١٠٧ - الهمداني، آقا رضا بن محمّد هادي، مصباح الفقيه، تحقيق: المؤسسه الجعفريه لإحياء التراث (محمّد الباقر)، نورعلي النوري، محمّد الميرزايي، قم: المؤسسه مهيد موعود (عج)، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ق.

١٠٨ - اليوسفي، حسن بن ابي طالب (الفاضل الآبي)، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، تحقيق: علي پناه الإشتهاردي،

حسين اليزدي، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعه الثالثه، ١٤١٧ ق.

ص: ١٨٣

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری



۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

