

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه مجازی المصطفی

دوفصلنامه انجمن علمی

«الشريعة الإسلامية»

پژوهش‌های فقهی - حقوقی

سال سوم، شماره پنجم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

(۲۰۲۴/۱۴۴۵)

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمية سنة ۱۴۰۲

دانشگاه مجازی المصطفی سنة ۱۴۰۲، گروه علمی تربیتی فقه و اصول با همکاری معاونت پژوهشی

مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر سعید ارجمندفر

سر دبیر: حجت الاسلام امیر امینی

دبیر علمی: حجت الاسلام فرهاد پورکیوان

مدیر اجرایی: حجت الاسلام مجتبی عفتی

نشانی: قم، خیابان ساحلی، ساحلی جنوبی، نرسیده به مصلی، بین کوچه ۶ و ۴

صندوق پستی: ۳۷۱۳۹۱۳۵۵۴

تلفن و نمابر: ۹۸۲۵۳۲۱۱۴۱۸۵ - ۹۸۲۵۳۲۶۱۳۸۷۵

شمارگان: چاپ الکترونیکی

تعداد صفحات: ۲۹۵ صفحه

Email: research@mou.ir

هیئت تحریریه:

مدیر گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام امیر امینی
مدرس گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام محمد شببانی
مدرس گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام جواد سالمی
مدرس گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام فرهاد پورکیوان
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية ﷺ	حجت الاسلام دکتر سید حسین شفیعی دارابی
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية ﷺ	حجت الاسلام صادق اخوان (روشندل)
مدرس گروه حکمت و مطالعات اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام دکتر محمد حسین شریفی
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية ﷺ	حجت الاسلام دکتر علی پاکپور
مدرس گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام مجتبی عفتی

بر اساس مجوز:

اداره کل ساماندهی و پشتیبانی پژوهشی
معاونت پژوهشی جامعه المصطفی العالمية ﷺ

(مورخ: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶)

این نشریه در سطح نشریات علمی

(ویژه انجمن های علمی طلاب و دانشجویان)

تعیین شد.

راهنمای نویسندگان مقالات

۱. مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد:
 - ✓ **عنوان**، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، بیان مسئله (سؤال اصلی تحقیق)، مبانی نظری پژوهش (تبیین واژگان کلیدی)، روش تحقیق، بدنه اصلی مقاله، نتیجه‌گیری، فهرست منابع.
۲. تنها مقاله‌هایی قابل بررسی است که قبلاً منتشر نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آن در جای دیگر نباشد.
۳. مسئولیت محتوایی مقاله به لحاظ علمی و حقوقی بر عهده نویسنده مسئول است.
۴. حق رد یا قبول مقاله‌ها برای نشریه محفوظ است.
۵. تأیید نهایی مقاله برای چاپ بر اساس نظر داوران و تأیید سردبیر نشریه است.
۶. حجم مقاله حداقل ۸ صفحه و حداکثر ۳۰ صفحه ۲۵۰ کلمه‌ای خواهد بود.
۷. نقل و اقتباس از مقاله‌های نشریه با بیان منبع آن، آزاد است.
۸. جهت نوشتن مقاله از فونت ۱۴ و خط "IRLotus" استفاده شود.
۹. فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا و به شرح زیر درج شود:
 - ✓ **کتاب**: نام خانوادگی، نام (سال نشر)، عنوان "Bold" نام مترجم (در صورت ترجمه)، چاپ، محل نشر: ناشر.
 - ✓ **مقاله**: نام خانوادگی، نام (سال نشر)، عنوان "Bold"، نام نشریه (ایتالیک)، دوره انتشار، شماره نشریه: شماره صفحات.
۱۰. درج ارجاعات مربوط به منابع در متن به صورت (نام مؤلف، سال نشر: صفحه) آورده شود. دقت شود که هیچ منبعی در پاورقی نباید درج گردد.
۱۱. ارجاعات هر صفحه مانند معادل لاتین واژگان تخصصی، شرح اصطلاحات و توضیحات جانبی در پاورقی همان صفحه درج شود.
۱۲. نویسنده لازم است به همراه ارسال مقاله به نشانی نشریه علمی، مشخصات تحصیلی و رتبه علمی خود را ارسال نماید.

فهرست مطالب

- سخن سردبیر..... ۹
- دلالت های فقهی قرآن در موضوع فرزند خواندگی..... ۱۱
سید محسن آل نبی
- تأثیرگذاری فقه اسلامی در فناوری های نوظهور با تأکید بر اندیشه مراجع تقلید شیعه..... ۳۱
امیر امینی ، محمودرضا محمددوست
- نظریه شرط متأخر شیخ انصاری ره در بوته نقد..... ۵۱
علی فاضلی
- کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خویی (رحمت الله علیهما) پیرامون حکم تقدم زن بر مرد در نماز
فردا..... ۷۷
علی احمد متقی نوری
- مقتضای اصل عملی در مشروعیت رحم جایگزین..... ۱۱۵
فاطمه صافی، جمال ثابتی
- پژوهشی در تعریف، اوصاف و ضابطه نفقه زوجه در فقه اسلامی و حقوق افغانستان..... ۱۳۵
احمدبهر کوهستانی ، فرهاد پورکیوان
- ابعاد حقوق مالی و ولایی والدین از نگاه فقه امامیه..... ۱۵۱
حسین علی شریفی
- بررسی قاعده لاحرج از دیدگاه مرحوم نراقی..... ۱۷۳
زینب انصاری، سید حسین شفیعی دارابی، فرهاد پورکیوان
- بررسی دیدگاه میرزای قمی (ره) پیرامون قاعده «نفی عسر و حرج»..... ۱۹۷
سید حسین شفیعی دارابی ، رقیه قطمیری قصرالدشتی ، فرهاد پورکیوان

- ۲۱۹..... بررسی قاعده لاجرح با تاکید بر دیدگاه سید محمد مجاهد
حکیمه حق شناس، سید حسین شفیعی دارابی، فرهاد پورکیوان
- ۲۴۹..... نقد و بررسی نظریه شیخ حرعاملی پیرامون «قاعده لاجرح»
مرضیه کوثری، سید حسین شفیعی دارابی، فرهاد پورکیوان
- ۲۷۳..... بررسی قاعده «لاجرح» از دیدگاه امام خمینی (ره)
مریم مشایخی، سید حسین شفیعی دارابی، فرهاد پورکیوان

سخن سردیر

پژوهش، تتبع و نوشتن، میزان توان و اعتبار یک فرد، دانشگاه، منطقه، جامعه و ملت را نشان می دهد تا جایی که بخش عمده‌ای از توانایی‌ها بر اساس آن چه مکتوب می‌شود سنجنده شده و ملاک‌های ارزیابی روی آن آثار مکتوب اعمال می‌گردد. بنابراین کسانی که در نوشتن قوی‌تر هستند، می‌توانند از آن چه دارند با در نظر گرفتن زمان کمتر، آثار بیشتری ارائه دهند و از این طریق ارزش و اعتبار خود را بیشتر و مهم‌تر نشان دهند. لذا بسیاری از ایده‌ها، طرح‌ها و توانایی‌ها و حتی واقعیت‌ها و حقایق، تنها به سبب ضعف در ارائه، گم و بی‌اثر می‌شوند.

بر این اساس، تولید نشریه‌های علمی بستر مناسبی جهت مکتوب ساختن اندیشه‌های دانشجویان فراهم می‌کند؛ چرا که به تصویر کشیدن علم کار دشواری است که دانشجو باید در قدم اول با قلم زدن، توان نگارش خود را تقویت کند تا در آینده، نوشته‌ها و مقاله‌ها و آثار علمی او ارتقا یافته و به تولید علم و دانش منجر شود. با این توصیف، نگاه به تولیدات دانش‌پژوهی، نگاهی سطحی و به دور از شاخصه‌های مقالات علمی نیست؛ هم‌چنان‌که این نگاه، فراتر از توانایی‌های علمی دانش‌پژوهان نیز نمی‌باشد.

انتظار می‌رود دانش‌پژوهان و استادان ناظر ایشان، در گام اول با قلم زدن در عرصه دانش فقه و حقوق، به صورت روزافزون بر توانایی‌های علمی و قلمی خود بیفزایند و در گام‌های بعدی، تولیدات فاخر علمی ارائه نمایند تا رسیدن به روزی که یافته‌های حاصل از مطالعات پژوهشی خود و یا جمع‌بندی یافته‌های سایرین را در قالب یک مطالعه مروری به موضوعی بدیع و مؤثر، مبدل سازند. تحقق این هدف و تسریع در رسیدن به آن، همت علم‌آموزان فرهیخته را می‌طلبد.

شماره دوم دوفصلنامه «پژوهش‌های فقهی - حقوقی» با تمرکز بر مباحث تخصصی فقه و حقوق، مشتمل بر سیزده مقاله است که به دو زبان فارسی و عربی منتشر شده و ماحصل تلاش نویسندگانی از هفت ملیت (ایران، افغانستان، عراق، سوریه، لبنان، بحرین و استرالیا) است که در راستای تبیین و ترویج مباحث آموزشی و پژوهشی جامعه المصطفی‌العالمیه در عرصه بین الملل می‌باشد.

در پایان، لازم است از همکاری و همراهی معاونت محترم پژوهشی و تولید و زحمات استادان گرانقدر؛ به ویژه حجت الاسلام پورکیوان، حجت الاسلام سالمی و حجت الاسلام دکتر الیوسف که در راه‌اندازی و تولید دوفصلنامه «پژوهش‌های فقهی - حقوقی» تلاش فراوان داشتند، قدردانی و سپاسگزاری نمود.

دلالت‌های فقهی قرآن در موضوع فرزند خواندگی

دکتر سید محسن آل نبی (ایران)^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۳

فرزند خواندگی ریشه‌ای دیرینه دارد و در فرهنگ‌ها و رسوم گوناگون مصادیق و گونه‌های مختلفی از این پدیده نمود یافته است. قرآن کریم از دو منظر به این موضوع ورود کرده است. از سویی به گفته مفسران، این تنوع و تکثر مصادیق را مورد اشاره قرار داده و از سوی دیگر با توجه به اهمیت این پدیده در حیات اجتماعی به برخی از احکام و مقررات شرعی پیرامون آن ورود کرده است. تشریح قرآنی در موضوع فرزند خواندگی بدیع و منفک از نظام باورها و ارزشی دوره قبل از اسلام است و در بردارنده احکام خاصی است. این مقاله ضمن اشاره به بعد اول، با ارجاع به نگاه مفسرین و فقهاء در صدد واکاوی دلالت‌های فقهی قرآن در موضوع فرزند خواندگی است. عدم جواز انتساب فرزند خوانده به فرزند پذیر، عدم محرمیت، عدم وجوب نفقه، ارث نبردن فرزند خوانده از پذیرنده و جواز وصیت برای فرزند خوانده از احکام فقهی برآمده از قرآن کریم است.

واژگان کلیدی: فرزند خواندگی، فرزند حقیقی، فقه، تفسیر، قرآن

^۱ استاد مدعو - مربی - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم

دانشگاه مجازی المصطفی (ص) <mailto:smallnabi@ut.ac.ir>

طرح مساله

فرزند خواندگی ریشه‌ای دیرینه دارد و در فرهنگ‌ها و رسوم گوناگون مصادیق و گونه‌های مختلفی از این پدیده نمود یافته است. انگیزه‌های مختلفی از قبیل نیازهای عاطفی، مسائل اجتماعی همچون تفاخر، عصبیت و تمایل به اثرگذاری بیشتر در اجتماع، و نیز نگاه اقتصادی و تقویت نیروی کار و ... از عوامل روی آوردن افراد به پدیده فرزند پذیری بوده است. به اعتبار ابتلاء و اهمیت آن در زیست اجتماعی، قرآن کریم و روایات تفسیری به این موضوع ورود کرده است و احکام و مقررات مرتبط با این پدیده را تشریح نموده است. تشریح قرآنی در موضوع فرزند خواندگی بدیع و منفک از نظام باورها و ارزشی دوره قبل از اسلام است و در بردارنده احکام خاصی است که در مقاله به آنها اشاره می‌شود. ابتدا به جهت دوری از خلط مباحث و تبیین درست و منطقی، به بررسی واژه فرزند خوانده و تعریف آن اشاره می‌شود.

فرزند خوانده

«فرزند» به معنای ولد و نسل اعم از دختر و پسر (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۰/۱۵۰۵۳) و «خواندگی» اسم و به معنای قبول آمده است. «فرزند خواندگی» به معنای آن است که فردی را دیگری به فرزند پذیرد، می‌باشد. (همان) مترادف این کلمه در لغت عرب تبنی است (ازهری، ۱۴۲۱: ۸۰/۳؛ فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۴/۳۰۷) و در قرآن از واژه دعی استفاده شده است. (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۳/۲۱۹) دعی و یا فرزند خواندگی در فقه (انصاری، ۱۴۲۹: ۳/۲۳۴؛ مشکینی، ۱۳۹۲: ۱۲۶) به فردی اطلاق می‌شود که از دیگری متولد شده است اما انسان او را تحت تربیت خود قرار می‌دهد و مانند فرزند به خود منسوب می‌کند. (فاضل جواد، ۱۳۶۵: ۳/۳۳۸-۳۳۹) حال چه نسب آن فرد مشخص باشد همانند یتیم و چه این که نسب او مجهول باشد همانند طفلی که گم شده است و بعد از یافت شدن، کسی او را به عنوان فرزند خود برمی‌گزیند. (انصاری،

دلالت های فقهی قرآن در موضوع فرزند خواندگی/ ۱۳

۱۴۲۹: ۲۳۴/۳) برخی مفسرین فرزند خواندگی را مربوط به پسران دانسته اند زیرا نگرش حاکم در گذشته این بوده است که قوام اجتماع به وجود مردان است و اولاد حقیقی انسان، فرزندان پسر می‌باشند.^۱ چرا که بقای نسل نیز به بقای پسران است. همین اعتقاد منشا پیدایش عمل تبنی (فرزند خواندگی) شده است، یعنی اشخاص بی پسر، پسر دیگری را فرزند خود می‌خواندند و ملحق به خود می‌کردند و تمامی آثار فرزند واقعی را نسبت به او مترتب می‌کردند مثلاً به او ارث می‌دادند و از او ارث می‌بردند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۲۶۶)

با توضیحات گذشته روشن می‌شود که فرزند خواندگی در تقابل با فرزند حقیقی معنا می‌یابد. در کتاب نکاح و احکام الاولاد تصریح شده است که فرزند حقیقی کسی است که از فراش متولد گردد و در این رابطه اختلافی میان شیعه و سنی نیست. یعنی اگر زنی به واسطه مباشرت شوهر و پس از گذشت مدت شش ماه، فرزند کاملی را متولد کرد، به حکم شریعت و عادت بشری به شوهر ملحق می‌شود و مرد نمی‌تواند این فرزند را انکار و از خود نفی کند. (مفید، ۱۴۱۰: ۵۳۷) این فرایند موجب می‌شود که رابطه فرزند با والدین خود رابطه‌ای فطری و غیر قابل زوال باشد بر خلاف فرزند خوانده که قابل فسخ و زوال است لذا قانونگذار نیز به منظور حمایت از طفل و رعایت مصلحت وی و همچنین رعایت مصالح خانواده اصلی و خانواده پذیرنده کودک مواردی را برای فسخ سرپرستی پیش بینی کرده است.

آیات موضوعی

قرآن کریم از تعبیر فرزند خواندگی دو بار در سوره احزاب با واژه ادعیاء « وَ مَا جَعَلَ ادْعِيَاءَكُمْ اَبْنَاءَكُمْ » (احزاب/ ۲۳، ۴) و آیه « لَّا يَكُونُ عَلٰى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِىْ اَزْوَاجٍ ادْعِيَاءِهِمْ » (احزاب/ ۲۳، ۳۷) و در دو آیه دیگر نسبت به حضرت موسی و حضرت یوسف با تعبیر « نَتَّخِذُهُ وِلْدَانًا » یاد کرده است. « اَوْ نَتَّخِذُهُ وِلْدَانًا » (قصص/ ۲۸، ۹ و یوسف/ ۱۲، ۲۱) همچنین به گفته مفسرین آیه « وَ حَلَائِلُ اَبْنَائِكُمُ الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ » (نساء/ ۴، ۲۳) تعبیر « مِنْ اَصْلَابِكُمْ » اشاره

^۱. بنونا بنوا ابناؤنا و بناتنا بنوهن بنوا الرجال

به فرزند نسبی انسان دارد در برابر فرزند خوانده که از دیگری تولد یافته است و در آن زمان میان اعراب شایع بود. برخی دیگر در ذیل آیه « وَ الَّذِينَ عَقَدْتُمْ اَیْمَانُكُمْ فَاَتَوْهُمْ نَصِیْبُهُمْ » (نساء/۴، ۳۳) از سعید بن مسیب نقل کرده‌اند که مقصود از آن، رعایت پسر خوانده‌ها است و در آیه دستور داده شده است که برای پسر خوانده‌ها چیزی وصیت کنند. (عاملی، ۱۳۶۰: ۳۹۰/۲) از مجموع آیات اشاره شده، شیوع این پدیده در میان ملل پیشین و سپس الغاء آن در شریعت اسلام و نیز برخی احکام فقهی قابل استفاده است که در ذیل به آنها پرداخته می‌شود.

الف: فرزند خواندگی در شرایع و ملل پیشین

جمعی از مفسرین و فقهاء برآنند که در همه دوره‌های تاریخی فرزند خواندگی شایع بوده است و در نظام حقوقی بعضی ملت‌ها از قبیل اعراب، ایرانیان، رومیان و یونانیان به رسمیت شناخته شده و آثار حقوقی بر آن بار می‌شده است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۱۸/۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۲۶۵) قرآن کریم در دو مورد فرزند خواندگی حضرت موسی توسط فرعون « وَ قَالَتِ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ قُرَّةُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا» (قصص/۹، ۲۸) و حضرت یوسف توسط عزیز مصر « وَ قَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا» (یوسف/۱۲، ۲۱) را گزارش کرده است. بعضی مفسرین از این دو آیه شیوع پدیده فرزند خواندگی را در میان قوم موسی و یوسف استفاده کرده‌اند زیرا تعبیر « نَتَّخِذَهُ وَلَدًا» اشاره به وجود یک رویه و سنت پذیرفته شده در میان آنان دارد. (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۱۰۸۰/۳)

ب: فرزند خواندگی در جاهلیت

فرزند خواندگی در جاهلیت نیز پدیده‌ای مرسوم بوده است و آنان فرزند خوانده را همانند فرزند حقیقی خود تلقی می‌کردند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۱۸/۹) در برخی منابع تاریخی آمده است هنگامی که در ابتدای بعثت، مشرکین حمایت ابوطالب از پیامبر را بر نمی‌تافتند عماره بن ولید بن مغیره را نزد ابوطالب بردند و گفتند ای ابو طالب عماره بن ولید زیبا روترین و شاعرترین افراد ما است تو او را فرزند خوانده خود بدان و در مقابل، برادرزاده ات را که به دین تو و پدرانت پشت نموده، تسلیم ما کن (طبری، بی‌تا: ۲/۳۲۶-۳۲۷) بعضی فرزند خواندگی زید بن حارثه توسط پیامبر را بر اساس همین رسم دانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۱/۲۶۰) (نه این که پیامبر

او را فرزند خوانده خود قرار دهد) برخی دیگر برآنند که زید در ابتدا غلام خدیجه بود سپس او را به پیامبر بخشید و پیامبر او را آزاد کرد. (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۱۳۰/۲) بعد از شنیدن خبر آزادی او، حارثه پدر زید و عمویش کعب برای بازگشت او نزد پیامبر آمدند ولی زید تمایلی به بازگشت نداشت، از این رو پدرش قریش را شاهد گرفت و اعلام کرد که از این پس زید پسر او نیست. پیامبر در واکنش به رفتار پدر زید، وی را فرزند خود دانست (ابن عاشور، همان؛ زرکلی، ۱۳۹۶: ۵۷/۳) و از آن پس او را « زید بن محمد» خواندند. (طبری، پیشین، ۴۹۶/۱؛ المراغی، ۱۳۷۱: ۱۲۶/۲۱) در آن هنگام هنوز ایشان پیامبر نبود. (ابن هشام، بی‌تا: ۲۴۸/۱)

ج: فرزند خواندگی برای خداوند

اعتقاد به فرزند داشتن خداوند از گذشته دور در میان ملل مختلف وجود داشته است تا آنجا که به پیروان برخی از ادیان و نیز مشرکین سرایت کرده و آنان برخی از افراد را به عنوان فرزند خداوند می‌خواندند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰/۱۶؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۲۳۵/۱) قرآن از یهود و نصاری و نیز مشرکین یاد کرده است که عزیر، عیسی و ملانکه را فرزندان خداوند می‌دانستند. (توبه/۹، ۳۱؛ صافات/۳۷، ۱۴۹) و در آیه دیگر یهود و نصاری خود را فرزندان خدا محسوب می‌کردند. (مائده/۵، ۱۸) همچنین در آیات مختلف دیگری به این اعتقاد اشاره و البته به صراحت آن را مردود اعلام نموده است. (از جمله مریم/۱۹، ۳۵؛ مومنون/۲۳، ۹۱؛ جن/۷۲، ۳؛ کهف/۱۸، ۳) که شان خداوند مبرای از آن است. «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ» (انعام/۶، ۱۰۰؛ نساء/۴، ۱۷۱)

در این‌که مراد از فرزند در آیات گفته شده چیست؟ نظر مفسرین متفاوت است. بیشتر مفسرین آیه « وَ قَالَتِ الْيَهُودُ وَ النَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَ أَحِبَّاءُهُ» (مانده/۵، ۱۸) را مربوط به فرزند خوانده دانسته‌اند (قرائتی، ۱۳۸۸: ۵۴/۳) زیرا آنان با روحیه برتری جویی و تفوق طلبی که داشتند با اعلام خود به عنوان فرزند خوانده خداوند، در صدد اثبات نزدیکی و داشتن رابطه

دلالت های فقهی قرآن در موضوع فرزند خواندگی/ ۱۷

متمایز با خداوند بودند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۴/۳۱؛ طباطبایی، پیشین: ۲۴۸/۵) همچنین از نگاه برخی تعبیر « اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا » (بقره/۲، ۱۱۵؛ یونس/۱۰، ۶۸) به معنای فرزند خوانده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸۵/۷) نسبت به اعتقاد مشرکین در آیه « فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَ لَهُمُ الْبُنُونَ » (صافات/۳۷، ۱۴۸) و اعتقاد مشرکین به این که ملائکه دختران خدا هستند، برخی مراد از بنات را دختران حقیقی دانسته‌اند که از خداوند تولید یافته‌اند (طباطبایی، پیشین: ۲۴۸/۵) چنان‌که از آیه « وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ » (صافات/۳۷، ۱۵۲) نیز استفاده می‌شود که مشرکین ملائکه را فرزندان حقیقی خداوند می‌دانستند که از او تولد یافته است (طباطبایی، همان: ۱۷۲/۱۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۲۶/۹) در مقابل، برخی دلالت آیه را بر فرزند حقیقی نفی کرده‌اند. (طبرسی، پیشین: ۷۱۸/۸) نسبت به آن دسته از آیاتی که یهود و نصاری، عزیر و عیسی را پسران خداوند می‌دانستند، برخی معتقدند که نصاری عیسی را فرزند حقیقی خدا می‌دانستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۲۹/۴) به گفته بعضی از ظاهر آیه « وَ قَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ » و آیه بعد که می‌گوید « لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ » استفاده می‌شود که هم یهود و هم نصاری، عزیر و عیسی را فرزند حقیقی خداوند تلقی می‌کردند. (قریشی، پیشین: ۲۳۴/۱) در نقلی از رسول خدا رسیده است که: خشم خداوند بر یهود و نصاری شدت یافت هنگامی که یهود عزیر و نصاری مسیح را فرزندان خداوند گرفتند. (بحرانی، ۱۴۱۵: ۷۶۷/۲) قمی در تفسیر خود از ابی الجارود از ابی جعفر امام باقر (ع) آورده است که: « الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ » بدین منظور گفته شده است که برخی از مسیحیان او را تعظیم نموده و در دل آن قدر بزرگ می‌دانستند که خیال می‌کردند او معبود و پسر خدا است. (قمی، ۱۳۶۳: ۲۸۹/۱) برخی دیگر برآنند که فرزند خواندن عزیر توسط یهود به منظور تکریم و احترام نهادن به عزیر بوده است و در واقع قائل به الوهیت عزیر نبوده‌اند اما نصاری به الوهیت عیسی نظر داشتند. این مفسر این تمایز را از آیه بعد استفاده نموده است « اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ » که در آن اشاره به این-

که یهود و نصاری احبار (دانشمندان) و نصاری، راهبان را خدا گرفتند تنها نام عیسی بن مریم را ذکر کرده است که او را به عنوان رب خود تلقی کردند. (طباطبایی، پیشین: ۲۴۵/۹)

د: کفالت و سرپرستی

نوع دیگری از فرزند خواندگی که از گذشته تا کنون در جوامع اسلامی شایع بوده، عبارت است از سرپرستی و تکفل فرزندان که یا والدین آنها مجهول و ناشناخته‌اند و یا از دنیا رفته و فرزندان آنها یتیم شده‌اند. در این معنا از کفالت و سرپرستی فرد، تعبیر به فرزند خوانده شده است و البته (بر خلاف فرزند خواندگی در دوره جاهلیت) هیچ یک از احکام شرعی فرزندی از قبیل ارث، محرمیت و.. جاری نمی‌شود و طفل نیز فرزند نسبی دیگری محسوب می‌شود. (هاشمی شاهرودی، پیشین: ۲۸۶/۲۴) به عبارت دیگر دین اسلام به منظور رعایت عواطف انسانی و دستگیری از افراد بی سرپرست و تربیت صحیح این افراد و نیز رعایت حال کسانی که صاحب فرزند نشده‌اند، تبنی و کفالت را توصیه نموده است. از این رو برخی حکم به استحباب (همان) و برخی آن را واجب شمرده‌اند (رک: نجفی، بی تا: ۱۷۴/۱۷۳/۳۸؛ شهید ثانی، بی تا: ۲۴۱/۲) و حتی گفته شده است که فرد بخشی از مال خود را برای فرزند خوانده وصیت نماید تا در آینده به سختی نیفتد. (محبوب، ۱۹۹۳: ۴۶۶/۸) به گفته برخی مفسرین در قرآن نیز بدین معنای از کفالت در دو جا از سوره آل عمران به این معنای از فرزند خواندگی اشاره دارد. «وَ كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا» (آل عمران/۳، ۳۷) «وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ» (آل عمران/۳، ۴۴) به گفته مفسرین این دو آیه به ماجرای سرپرستی مریم توسط زکریا اشاره کرده است. (قمی، پیشین: ۱۰۲/۱، فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۱/۶) در نقلی از امام باقر علیه اسلام آمده است که هنگامی که مریم یتیم شد و پدر و مادر خود را از دست داد، زکریا به توسط قرعه به سرپرستی او انتخاب شد و این کرامت و فضیلتی برای مریم و عیسی است. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷۳/۱) در صدر اسلام نیز این‌گونه از سرپرستی نسبت به ایتام رواج داشت و افراد زیادی که

دلالت های فقهی قرآن در موضوع فرزند خواندگی/ ۱۹

پدر و مادر خود را از دست داده بودند توسط دیگران سرپرستی و اداره می شدند. برخی از آیات قرآن به این موضوع پرداخته است و مسلمانان را به رعایت حال ایتام فرا می خواند. (نساء/ ۴، ۶)

فرزند خواندگی در اسلام

از برخی افراد به عنوان فرزند خوانندگان پیامبر نام برده شده است. (طبری، پیشین) و در قرآن کریم موضوع فرزند خواندگی زید توسط پیامبر آمده است. مفسرین شان نزول آیات ۳۶ تا ۴۰ سوره احزاب را مربوط به ازدواج زید با زینب بنت جهش و سپس طلاق او توسط زید دانسته اند که در نهایت پیامبر با مطلقه فرزند خوانده خود (زید) ازدواج کرد. (طوسی، بی تا: ۳۴۳/۸)

به دلیل شیوع فرزند خوانده گی در جاهلیت و رسوخ در فرهنگ اجتماعی آنان، قرآن کریم با تعبیر گوناگون در صدد نفی پدیده فرزند خواندگی برآمده است. ابتدا در آیه ۳ سوره احزاب فرزند خواندگی را رد و ملغی (حکیم، ۱۴۳۳: ۵۴/۳) و با صراحت گفته است که فرزند خواندگی از اسباب بنوت و فرزند نیست. « وَ مَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ » (احزاب/ ۳۳، ۴) و سپس می افزاید این باور، فقط بر زبان شما جاری می شود و در واقع اعتباری ندارد « ذَلِكَمُ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ » برخی مفسرین دلیل رد فرزند خواندگی در این آیه را ممانعت از فرزند خواندن برخی افراد برای خداوند دانسته اند چنان که عیسی مسیح را فرزند خدا دانستند. (ابن عربی، پیشین: ۱۵۰۴/۳) در آیه بعد دستور می دهد که فرزند خوانده گان خود را به نام پدران حقیقی خود بخوانید چرا که به انصاف نزدیک تر است و اگر پدران آنان را نمی شناسید آنان برادران دینی و دوستان شما هستند و در هر حال فرزند شما محسوب نمی شوند. « ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِيكُمْ » (احزاب/ ۳۳، ۵) در نهایت در ادامه سوره احزاب آیه ۳۷ با نقل فعل پیامبر که ازدواج با مطلقه زید (فرزند خوانده پیامبر) بود آثار و احکام جاهلی فرزند خواندگی که همان عدم جواز ازدواج با همسر فرزند خوانده بود را نیز باطل اعلام می کند. « فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا » (احزاب/ ۳۳، ۳۷) در نقلی از

امام سجاده علیه السلام رسیده است که خداوند به پیامبر وحی کرد که او به زودی با زینب بنت جحش ازدواج خواهد کرد و نقلی دیگر از تزویج پیامبر با زینب توسط خداوند خبر داده است. (ابن عاشور، پیشین: ۲۱/۲۶۱)

برخی از مفسرین به دلیل حساسیت ازدواج با همسر فرزند خوانده در جاهلیت معتقدند آیه « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ » (احزاب/۳۳، ۳۶) ابتدا در صدد زمینه سازی برای بیان حکم جواز ازدواج با همسر فرزند خوانده است چرا که آیه از لزوم تبعیت از قانون و دستور خدا و رسول او سخن می‌گوید و می‌خواهد به کسانی که به پیامبر اعتراض می‌کردند تذکر دهد که این مساله از شئون خدا و رسول خداست و شما حق مداخله ندارید. در آیه بعد « وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ » (احزاب/۳۳، ۳۷) از انعام و لطف خداوند و پیامبرش به زید سخن می‌گوید که اولاً پیامبر او را آزاد کرد و ثانیاً دختر عمه خود - زینب دختر جحش - را همسر او کرد. ادامه آیه از ترس پیامبر از مردم و پنهان داشتن مطلبی سخن گفته است و سپس می‌فرماید تنها خداست که باید از او ترسید. « وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ » در دلیل ترس پیامبر مفسرین اقوالی را ذکر کرده‌اند اما از ذیل آیه که ازدواج پیامبر با زینب را نقل می‌کند معلوم می‌شود که دلیل خوف پیامبر از مردم این بود که این اقدام موجی از انتقاد را ضدّ پیامبر به همراه داشت و منافقان و یهودیان می‌گفتند: محمد ازدواج با زنان فرزند را حرام دانسته؛ ولی خود به آن پای‌بند نمانده است (واحدی، ۱۴۱۱: ۳۶۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴۴۸/۳) برخی مفسرین نزول آیه را در پاسخ به طعنه منافقان دانسته‌اند که می‌گفتند پیامبر با همسر فرزند خود ازدواج نموده است و آیه در رد این گفته آنان نازل شده است. (ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۴۰۶/۴) از این رو خداوند ازدواج پیامبر با زینب را به خود نسبت داده است « فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا » (احزاب/۳۳، ۳۷) از این تعبیر به خوبی پیداست که گویی ازدواج با زینب از اراده و اختیار رسول خدا (ص) خارج بوده، و خدا این کار را کرده

دلالت های فقهی قرآن در موضوع فرزند خواندگی / ۲۱

و در ادامه هم می فرماید « وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا » کارهای خدا انجام شدنی است. در ادامه آیه به عامل این ازدواج اشاره شده و آمده است که ما او را به همسری تو درآوردیم تا دیگران نیز نگران ازدواج با همسران پسرخوانده هایشان نباشند و خواست خدا، شدنی است. « لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطْرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا » سپس در آیه ۴۰ همین سوره تأکید شده که محمد پدر هیچ کسی نیست « مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ » (احزاب/۳۳، ۴۰)

احکام فقهی فرزند خواندگی

در فقه اسلامی بر فرزند خوانده هیچ یک از آثار فقهی از قبیل ارث، محرمیت، نفقه، و جوب اطاعت، ولایت، سیادت و.. مترتب نمی شود. (مغنیه، ۱۴۲۱: ۳۷۰/۲؛ صدر، ۱۴۳۰: ۳۹/۵- ۴۱) عدم ترتب این آثار از آیه « وَ مَا جَعَلَ أَدْعِيَائَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ » (احزاب/۳۳، ۴) استفاده می شود زیرا آیه در مقام نفی فرزند خواندگی مرسوم در جاهلیت است و با نفی اصل، احکام مترتب بر آن از قبیل ارث، محرمیت و... نیز ملغی می شود. در عین حال قرآن کریم به برخی از این آثار تصریح کرده است که در ذیل به آنها اشاره می شود.

عدم جواز فرزند خواندگی

فرزند خواندگی بدین معنا که انسان سرپرستی کسی را قبول کند و مانند فرزند خود امور مربوط به او را متکفل شود بدون این که او را فرزند واقعی خود تلقی کند و نیز احکام محرمیت و ارث و .. را جاری نداند، مشروع و جایز است و قابل انکار نیست و بلکه در مواردی واجب تلقی شده است. چنان که مثلاً در مورد فرزند لقطه یعنی طفل گم شده ای که توسط فردی پیدا شده است در صورت خوف هلاک او سرپرستی و حضانت واجب کفایی است (نجفی و شهید ثانی، پیشین) به خوبی روشن است که حفظ حیات و جان فرد مبنای حضانت و سرپرستی قرار گرفته است. اما تبیین بدین معنا که فرزند پذیر فرزند خوانده را همچون فرزند حقیقی خود تلقی نماید

واحکام فرزند واقعی را در مورد او نیز جاری بدانند، ممنوع است. چنان‌که برخی به آیه و مَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ» (احزاب/۳۳، ۴) استناد کرده‌اند و از لزوم انتساب فرزندخوانده به پدر اصلی خود سخن گفته‌اند. «ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ» ادعوهم به معنای انسوبهم آمده (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۲۵/۴) و لام در «لِأَبَائِهِمْ» لام اختصاص است یعنی تنها آنان را به پدران خود منسوب کنید. (طباطبایی، پیشین: ۲۷۵/۱۶) برخی از عالمان اهل سنت نیز می‌نویسد تبنی در اسلام حرام است، زیرا با حقیقت سازگاری ندارد. (وهبه الزحیلی، ۱۴۳۱: ۲۱/۲۳۶) در نقلی از عبد الله بن عمر آمده است که ما همواره زید بن حارثه را به عنوان زید بن محمد می‌خواندیم تا این که این آیه نازل شد و از آن به بعد او را زید بن حارثه خطاب می‌کردیم. (ابن عربی، پیشین: ۳۷۹/۱) برخی دیگر گفته‌اند «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ» (احزاب/۳۳، ۴۰) در باره زید بن حارثه نازل شده است و آیه انتساب زید به پیامبر (ص) را نفی کرده است. (آل غازی، ۱۳۸۲: ۴۵۷/۵) به عبارت دیگر چنان‌که تبری و نفی نسب در اسلام حرام است و انسان حق ندارد از نسبش دوری جوید و خود را به دیگری نسبت دهد و در روایت ابن فضال از امام صادق علیه السلام به منزله کفر به خداوند عظیم دانسته شده است (حکیم، پیشین) همچنین انتساب فرزند به غیر والدین حقیقی او نیز پذیرفته نیست.

عدم محرمیت همسر فرزند خوانده

در آیه «وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ» (نساء/۲۳، ۴) که خداوند در صدد بیان محارم است، همسران پسران هر مرد را نیز جزو محارم برمی‌شمارد ولی آن را مقید می‌سازد که پسران باید از خود همان پدر باشند «مِنْ أَصْلَابِكُمْ» یعنی از صلب شما باشند بنا بر این حلیله فرزندخوانده‌ها محرم شما نیستند. از این رو وقتی که محرمیت نباشد ازدواج با آنان و یا همسران آنان نیز جایز خواهد بود. (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۲۴۲/۱۲؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۱۷۸/۷) قرآن کریم در ماجرای زید بعد از این که همسر خود را طلاق داد به ازدواج پیامبر با همسر مطلقه زید اشاره کرده است که در واقع این فعل پیامبر حاکی از جواز ازدواج با مطلقه

دلالت های فقهی قرآن در موضوع فرزند خواندگی / ۲۳

فرزند خوانده است. « فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا » (احزاب/۳۳، ۳۷)

ارث نبردن فرزند خوانده

به گفته برخی اسباب ارث در قبل از اسلام نسب و عهد (قرار داد) بود و عهد شامل حلف (سوگند) و تبنی می شد یعنی هر یک از پدر و فرزند خوانده در صورت فوت از دیگری ارث می برد. (فخر رازی، پیشین، ۵۰۸/۹) در نقلی آمده است که در قبل از بعثت و ماجرای زید پیامبر اشاره فرمود که گواه باشید که زید پسر من است. او از من و من از او ارث می برم. (ابن عاشور، پیشین: ۲۶۰/۲۱) این رویه با نزول آیه « وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ » (انفال/۸، ۷۵) باطل گردید (قمی، پیشین: ۱۳۷/۱) و ارث منحصر در رابطه نسبی و سببی شد. همچنین در نقلی از سعید بن مسیب، آیه « وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ » (نساء/۴، ۳۳) درباره الغاء حق ارث فرزند خوانده نازل شده است زیرا در قبل از اسلام فرزند خوانده از متوفی ارث می برد اما این آیه ارث را به نزدیکان و خویشان اختصاص داده است. (واحدی، پیشین: ۱۵۵) همین معنا در فقه نیز بازتاب یافته است و فرزند خوانده در طبقات ارث جایی ندارد. زیرا اسباب در ارث نسب و سبب محدود شده است. (مفید، ۱۴۱۰: ۶۸۰؛ ابن براج، ۱۴۰۶: ۱۲۳/۲-۱۲۴) و هیچ کدام شامل فرزند خوانده نیست. چنان که فرزند گیرنده نیز از فرزند خوانده ارث نمی برد.

عدم وجوب نفقه

به گفته فقهاء اسباب وجوب نفقه منحصر در سه مورد قرابت (والدین و فرزندان نسبی)، زوجیت و ملکیت (غلام و کنیز) است و در غیر این موارد پرداخت نفقه واجب نیست. (آبی، ۱۴۰۸: ۲۰۱/۲؛ خوانساری، ۱۳۵۵: ۴/۸۵) از انحصار نفقه در سه مورد استفاده می‌شود که پرداخت نفقه فرزند خوانده بر فرزند خواه واجب نیست.

وصیت برای فرزند خوانده

برخی از مفسرین در ذیل آیه « وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ » معتقدند که آیه در صدد نفی ارث بردن فرزند خوانده است اما وصیت به سهمی از اموال برای فرزند خوانده را مجاز شمرده است. (واحدی، پیشین: ۱۵۵) فَاتَّوَهُم نَصِيَّهُمْ» (نساء/۴، ۳۳) در مقابل جمع زیادی از مفسرین اهل سنت مراد از وَ الَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانَكُمْ را هم پیمان دانسته‌اند. زیرا در دوران جاهلیت، شخصی با دیگری پیمان می‌بست و می‌گفت خون من، خون تو، جنگ من، جنگ تو و صلح من صلح توست. من از تو ارث می‌برم و تو از من. با این پیمان يك ششم مال شخص، در موقع تقسیم میراث، به هم پیمانانش تعلق می‌گرفت. (طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۲۹/۲؛ ایجی، ۱۴۲۴: ۳۳/۵) برخی دیگر منظور از آن را مهاجرین و انصاری دانسته‌اند که با یکدیگر عقد اخوت می‌بستند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۴۹/۲) در روایتی از امام رضا علیه السلام مراد عقد امامت بیان شده است که خداوند بین ائمه علیهم السلام و شیعیان بسته است. (عیاشی، پیشین: ۲۴۰/۱) ضمن این که به نقل ابن عباس، مجاهد و دیگران آیه مربوط به اموال نیست بلکه مراد از نصیب، یاری کردن، خیر خواهی و حسن معاشرت است. (طوسی، پیشین: ۱۸۸/۳) البته آنچه در باب ارث و نفقه گفته شد نافی تأمین هزینه فرزند خوانده توسط سرپرست و یا هبه بخش و یا همه اموال خود به فرزند خوانده نیست. چنان‌که در برخی مواد قانون مدنی مواردی چون تأمین مخارج و هزینه های زندگی متعارف فرزند خوانده توسط فرزند خوانده ماده قانونی

دلالت های فقهی قرآن در موضوع فرزند خواندگی/ ۲۵

تلقی شده است و البته این امور ناشی از تعهد و قبول مسئولیت فرزند پذیر است و از این حیث مشروع دانسته شده است.

گناه نبودن انتساب فرزند خوانده در جایگاه فرزند از روی خطا و اشتباه

در سوره احزاب پس از بیان لزوم انتساب فرزند خوانده به پدر واقعی خود به بیان حکم خطا و اشتباه پرداخته است و می فرماید اگر به اشتباه فرزند خوانده را به غیر پدر حقیقی خود منتسب کردید باکی بر شما نیست (طوسی، همان:): لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ (احزاب/ ۳۳)، البته در ادامه آیه با جمله « وَ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ » می فرماید اگر با قصد و اراده (عمدا) چنین کنید مواخذه می شوید. (همان) در نقلی از پیامبر اسلام نیز (ص) رسیده است که ایشان از انتساب فرد به غیر پدر خود منع کرده است. (کاشانی، بی تا: ۲۵۱/۷) برخی از مفسرین خطا و اشتباه را مربوط به قبل از ورود نهی (وَ مَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ) و تعمد را به بعد از ورود نهی دانسته اند. (آلوسی، پیشین: ۱۴۶/۱۱) از قتاده نقل شده است که مفاد آیه این است که اگر به خطا فردی را به غیر پدر حقیقی خود نسبت دادید باکی بر شما نیست از این رو آیه اختصاص به فرزند خوانده ندارد. (سایس، ۱۴۲۳: ۶۲۷)

نتیجه گیری

چنان که در متن مقاله اشاره شد، فرزند خواندگی پدیده ای متداول و مرسوم در میان فرهنگ ها و قومیت ها گونه گون بوده است و از گذشته دور مصادیق و گونه های مختلفی از این پدیده نمود یافته است. آنچه که بر رواج و توسعه آن افزوده است، کارکردها و پیامدهای مختلفی از قبیل نیاز های عاطفی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی بوده است و البته هر نظام اجتماعی مقررات و قوانین خاصی را در جهت ساماندهی و انتظام بخشی به این واقعیت اجتماعی مبذول داشته است.

نظام تشریحی اسلام نیز ضمن توجه به کارکردها و پیامدهای این پدیده در بستر اجتماع، در صدد تبیین احکام و مقررات خاص آن برآمده است.

بر اساس آنچه گذشت، از نگاه مفسران قرآن کریم از سویی انواع و گونه‌هایی از فرزندخواندگی را حکایت نموده است و از سوی دیگر با توجه به اهمیت این پدیده در حیات اجتماعی به برخی از احکام و مقررات شرعی پیرامون آن ورود کرده است. این مقاله ضمن اشاره به بعد اول، با ارجاع به نگاه مفسرین و فقهاء در صدد واکاوی دلالت‌های فقهی قرآن در موضوع فرزندخواندگی برآمد. عدم جواز انتساب فرزند خوانده به فرزند پذیر، عدم محرمیت همسر فرزند خوانده، ارث نبردن فرزند خوانده از پذیرنده، عدم وجوب نفقه، جواز وصیت برای فرزند خوانده از احکام فقهی برآمده از قرآن کریم بود.

منابع:

۱. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۰)، *النهايه في مجرد الفقه و الفتوى*، لبنان، دار الكتاب العربي.
۲. ابن اثير (۱۴۰۹)، *اسد الغابه*، بيروت، دار الفكر.
۳. ابن براج، عبد العزيز بن نحرير (۱۴۰۶)، *المهذب*، قم، جماعه المدرسين في الحوزه العلميه بقم.
۴. ابن جوزي، عبدالرحمن بن علي (۱۴۲۲)، *زاد المسير*، لبنان، دار الكتاب العربي.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰)، *التحرير و التنوير*، لبنان، موسسه التاريخ العربي .
۶. ابن عجيبيه، احمد (۱۴۱۹)، *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد*، قاهره، حسن عباس زكي .
۷. ابن عربي، محمد بن عبد الله (۱۴۰۸)، *احكام القرآن*، لبنان، دار الجيل.
۸. ابن هشام (بي تا)، *السيرة النبويه*، بيروت، دار المعرفه .
۹. ابوحيان، محمد بن يوسف (۱۴۲۰)، *البحر المحيط في التفسير*، بيروت، دار الفكر.
۱۰. ازهرى، محمد بن احمد (۱۴۲۱)، *تهذيب اللغة*، بيروت، دار احياء التراث العربي.
۱۱. آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲)، *بيان المعاني*، دمشق، مطبعه الترقى.
۱۲. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵)، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دار الكتب العلميه.
۱۳. انصارى، قدرت الله (۱۴۲۹)، *موسوعة أحكام الأطفال و أدلتها*، قم، مركز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام.
۱۴. انصارى، قدرت الله (۱۴۲۹)، *مركز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام*.

١٥. ایجی، محمد عبد الرحمن (١٤٢٤)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه.
١٦. بحرانی، هاشم (١٤١٥)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه البعثه.
١٧. بیضاوی، عبدالله بن عمر (١٤١٨)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
١٨. حکیم، سید محمد سعید (١٤٣٣)، منهاج الصالحین، قم، دار الهلال.
١٩. حلّی، جعفر بن حسن (١٤٠٨)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، اسماعیلیان.
٢٠. دهخدا، علی اکبر (١٣٧٣)، لغت نامه دهخدا، تهران، دانتشگاه تهران.
٢١. زحیلی، وهبه (١٤٣١)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج. سوریه، دار الفکر.
٢٢. زرکلی، خیر الدین (١٣٩٦) الأعلام، بیروت، دار العلم للملایین.
٢٣. سائس، حمد علی (١٤٢٣)، تفسیر آیات الأحکام، بیروت، المكتبه العصریه.
٢٤. سنن ترمذی ج ٥ ص ٣٢٥٨٣٠
٢٥. سیوطی، جلال الدین (١٤٠٤)، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
٢٦. شهید ثانی، زین الدین بن علی (بی تا)، الروضه البهیة فی الشرح اللمعه الدمشقیه، بی جا، بی نا.
٢٧. صدر، سید محمد (١٤٣٠)، ما وراء الفقه، بیروت، دار الاضواء.
٢٨. طباطبائی، سید محمد حسین (١٣٩٠)، المیزان فی تفسیر القرآن، لبنان، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
٢٩. طبرانی، سلیمان بن احمد (٢٠٠٨)، تفسیر القرآن العظیم، اردن، دار الکتب الثقافی.

دلالت های فقهی قرآن در موضوع فرزند خواندگی/ ۲۹

۳۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.

۳۱. طبری، محمد بن جریر (بی تا) تاریخ الأمم و الملوك.

۳۲. طوسی، محمد بن الحسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی .

۳۳. عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰)، تهران، کتابفروشی صدوق.

۳۴. عیاشی، محمود بن مسعود (۱۳۸۰)، تفسیر العیاشی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.

۳۵. فاضل آبی، حسن بن ابیطالب (۱۴۰۸)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، قم، جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم.

۳۶. فاضل جواد، جواد بن سعید (۱۳۶۵)، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، تهران، مرتضوی.

۳۷. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶)، کشف اللثام عن قواعد الاحکام، قم، جماعه المدرسین.

۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰) مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۹. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹)، من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک.

۴۰. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵)، القاموس المحیط، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۴۱. قرائتی، محسن (۱۳۸۸)، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس های از قرآن.

۴۲. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۴۳. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، قم، دار الکتب.

۴۴. کاشانی، فتح الله (بی تا)، منهج الصادقین، تهران، کتابفروشی اسلامیه.

۴۵. محبوب، فاطمه محمد (۱۹۹۳)، الموسوعه الذهبیه للعلوم الاسلامیه، قاهره، دار الغد.

۴۶. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴)، جامع المقاصد، قم، موسسه آل البيت لاحياء التراث.
۴۷. مراغی، احمد نصطفی (۱۳۷۱) تفسیر المراغی، لبنان، دار الفكر.
۴۸. مشکینی، علی (۱۳۹۲)، قم؛ موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۴۹. مصطفوی، سید حسن (۱۳۸۵)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز نشر آثار مصطفوی .
۵۰. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۱)، الفقه علی المذاهب الخمسة، بیروت، دار التیار الجدید .
۵۱. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۰) قم، موسسه النشر الاسلامی.
۵۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۰)، قم، جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۵۴. موسوی خوانساری، سید احمد (۱۳۵۵)، جامع المدارک، تران، مکتبه الصدوق.
۵۵. نجفی، محمد حسن (بی تا)، جواهر الکلام، بیروت، ار احیاء التراث العربی.
۵۶. واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱)، اسباب نزول القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه

تاثیرگذاری فقه اسلامی در فناوری های نوظهور با تاکید بر اندیشه مراجع تقلید شیعه

محمودرضا محمد دوست (ایران)^۱، امیر امینی (ایران)^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶

چکیده

سرعت بالای تحولات پیچیده فناوری های نوظهور، از دنیایی جدید برای تسخیر ذهنیت بشر پرده بر می دارد؛ دنیایی که جوانب مختلف زیست فردی و اجتماعی را در بر خواهد گرفت و بر آنان تاثیر ویژه خواهد داشت. این پدیده می تواند بر موضوعات دینی (اعم از نهادها، مسئله ها، راهکارها و...)، مخصوصا علم دست یابی به احکام شریعت یعنی «فقه» تاثیر گذار باشد؛ لذا بی تفاوتی در پاسخگویی و تحلیل درست موضوعات جدید فقهی، تهدیدهایی را ایجاد خواهد نمود و فقه را دچار نوعی انزوا خواهد کرد، همچنین آمادگی برای مدیریت آینده این فناوری ها، فرصت نقش آفرینی برای مسئولیت تاریخی فقه خواهد داشت. به این سبب، مساله اصلی این تحقیق بررسی تاثیرگذاری فقه اسلامی در فناوری های نوظهور با تاکید بر اندیشه مراجع تقلید شیعه است. از اینرو این نوشتار با هدف فهم صحیح متخصصین متعهد، از الزامات تمدنی فناوری های نوین، نگارش شده تا با آینده پژوهی دقیق، امنیت اعتقادی و رفتاری، پویایی فقه اسلامی، در امان نگه داشته شود. نتیجه آنکه، «فناوری های نوظهور» همانطور که می تواند در تسریع و تدقیق فرآیند اجتهاد و ارتقاء آن موثر باشد، همچنین می تواند با ظاهرگرایی و حکم سازی دست یابی به احکام دینی را دچار چالش نماید تا جایی که می توان گفت عدم جواز به-کارگیری آن ها به عنوان فتوا دهنده، از اتقان بیشتری برخوردار است.

کلیدواژه: فناوری های نوظهور، فقه، مراجع تقلید، فرصت ها و چالش ها.

۱ استاد مدعو- استادیار- گروه فقه و اصول- دانشکده فقه خانواده- جامعه المصطفی (ص)- دانشگاه مجازی المصطفی (ص)- قم
دانشگاه مجازی المصطفی (ص)

mailto:Mohammaddostmr@gmail.com (نویسنده مسئول)

۲ هیئت علمی- استادیار- گروه فقه و اصول- دانشکده فقه خانواده- جامعه المصطفی (ص)- دانشگاه مجازی المصطفی (ص)- قم
amir_amini@miu.ac.ir

مقدمه

سیطره گسترده و غیرقابل انکار رسانه به گونه ای تمام زوایای فضای واقعی زندگی بشر را در کنترل خود قرار داده است، به گونه ای که چشم انداز انسان امروز با رسانه تغییر و بلکه معنا پیدا می‌کند. از این رو فضای رسانه؛ محیط زندگی انسان، بلکه میدان ذهنیت سازی و قدرت نمایی آرزوهای او می‌باشد. رسانه انسان هوشمندی است که انسان آن را خلق کرده و تازه نفس‌ترین بازیگر این جهان گردیده است. فناوری‌های نوظهور روز به روز با هدایت بزرگترین شبیه سازی تاریخ بشر در حال تعیین نسبت‌ها می‌باشد و پیش‌بینی می‌شود در آینده نه چندان دور، با فرهنگ سازی و رفتارسازی، تغییرات شگرفی در شیوه‌های حکمرانی و راهبری در همه ابعاد زندگی بشر ایجاد نماید.

فناوری‌های نوظهور مثل متاورس، میکروسوزن‌ها (برای داشتن تزریق بدون درد)، هواپیماهای الکتریکی، شیمی خورشیدی، محاسبات فضایی و... توانسته از مرحله جستجوی لفظی به جستجوی معنایی گذر کند و در این رهگذر، ابزارها و ارزش‌های افزوده متنوعی جهت استفاده محققان و پژوهشگران تولید و ارائه نماید. با کمک هوش مصنوعی دستیابی به بسیاری از پیشرفت‌های گذشته بشر تسریع می‌شود. در آینده نزدیک دارنده‌های تکنولوژی هوش مصنوعی حکمرانان مهم دنیا خواهند بود و این پدیده سبک زندگی جدیدی برای انسان‌ها در اعتقادات و اخلاق و احکام ایجاد خواهد کرد. حتی ممکن است ماشین‌هایی تولید شود که قابلیت استدلال و ورزی و استنتاج بر مبنای منطق را داشته باشند (بهرامی، ۱۳۹۹: ۹).

با پیشرفت‌های چشمگیر و روزافزون سطوح کاربردی فناوری‌های نوظهور، عملکردی شبیه عملکرد ذهن انسان دارند که در آینده نزدیک، این قرابت عملکردی بیش از پیش خواهد بود و در حل بسیاری از معضلات و خواسته‌های پیچیده بشر، نقش آفرینی موثری خواهد داشت. همچنین فناوری‌های نوظهور می‌تواند در حل مسائل مختلف اجتماعی مانند کاهش فقر، بهبود نظام سلامت، و مدیریت منابع طبیعی، بهبود دانش و آموزش‌های مرتبط با ادیان، تسهیل

برخی از مسائل دینی مانند ترجمه متون مقدس، تفسیر آیات قرآنی، و ارائه فتاواها به کمک روش های پیشرفته مانند پردازش زبان طبیعی و تحلیل داده های بزرگ مفید باشد.

فناوری های نوظهور می تواند برخی از مشکلات را که با روش های سنتی غیرقابل حل تلقی می شد حل کند و نشان دهنده فرصتی جدید برای بهبود زندگی انسان از نظر محاسباتی است. فناوری های نوظهور را می توان به عنوان مثال برای بهبود سیستم های امنیتی و ایمنی، مانند ردیابی وسایل نقلیه دزدیده شده یا شناسایی اشیاء و... استفاده کرد. فناوری های نوظهور همچنین می تواند به گسترش و تسریع دامنه اکتشافات علمی و فناوری کمک کند و راه را برای پیشرفت های جدید در بسیاری از زمینه ها باز کند.

فناوری های نوظهور به دلیل ظرفیت های جدیدی که در توصیف، تحلیل و کنترل رفتار انسان ایجاد می کند و از طریق تأثیرات شگرف و شگفتی که بر زیست فردی و اجتماعی انسان دارد، سبب می شود که پرسش های جدیدی درباره نسبت این پدیده ها با اهداف دین ایجاد کند. پس می تواند نقش مهمی در تسریع تحقق تمدن نوین اسلامی ایفا کرده و در ایجاد یک جامعه پویا، پیشرفته و متعادل تأثیرگذار باشد.

بنابراین فناوری های نوظهور امروزه در جوامع ما جایگاه فزاینده ای در تغییر همه چیز را به خود اختصاص داده و به همین دلیل بیش از پیش اهمیت پیدا کرده است. البته امکان پردازش حجم عظیم اطلاعات تولید شده، هم فرصتی برای ایجاد دنیای درخشان جدیدی از امکانات هیجان-انگیز بی پایان و هم تهدیدی برای کشاندن جامعه بشری به ویرانشهری وحشتناک است. زیرا ضمن آن که در مقدمات حل مسأله کمک فراوانی به فقیه انجام می دهد، از بسیاری از قوای شناختی انسان تقلید می کند، تا جایی که برخی از افراد به سبب تحمیل اختلالات مختلف این تکنولوژی به جامعه انسانی نگران آینده آن شده اند. خطراتی مثل اینکه یک انسان چگونه در جامعه، فعال باقی خواهد ماند، چه کاری می تواند انجام دهد، و خروجی فناوری های نوظهور تا کجا پیش خواهد رفت.

فناوری‌های نوظهور انقلابی بزرگ در حوزه توسعه و تعمیق امنیت و قدرت ملی کشورها، خصوصاً در بخش علوم دینی ایجاد خواهد نمود. بلکه شاید بدون استفاده از آن، عمق لازم در مطالعات دینی، انجام نخواهد گرفت، درآینده نزدیک کشور ما مثل بقیه مصرف‌کنندگان این فناوری، چالش‌های جدی را تجربه خواهد کرد. ضمن آن که عقب ماندن از این ضرورت اجتناب‌ناپذیر نیز می‌تواند ضررهای زیادی داشته باشد. فقه به عنوان تئوری اداره حیات و نظام زندگی انسان‌ها در قبال چنین هیولائی که بزودی با تخیلات فانتزی بشر را درگیر خواهد کرد، می‌بایست آماده پاسخگویی به مسئولیت تاریخی خود باشد و گرنه در تعاملات با دنیا دچار انزوای جدی خواهد شد. به همین سبب رهبر معظم انقلاب در دیدار با نخبگان و استعداد‌های برتر علمی، از «هوش مصنوعی» به‌عنوان یک مسئله مهم و آینده‌ساز نام بردند و با اشاره به تجربیات کشورهای مختلف دنیا در توسعه هوش مصنوعی تأکید کردند:

«این مسئله در اداره آینده دنیا نقش دارد و باید به‌گونه‌ای عمل کنیم که ایران جزو ۱۰ کشور برتر هوش مصنوعی در دنیا قرار بگیرد» (رهبر انقلاب، آبان/۱۴۰۰).

آغاز فعالیت ستاد راهبری فناوری‌های هوشمند حوزه علمیه، برگزاری همایش‌های مختلف با عناوین هوش مصنوعی و علوم اسلامی و... بخشی از اقداماتی بوده که تاکنون برای آمادگی در مواجهه با هوش مصنوعی انجام شده است که یقیناً گسترش آن به امنیت بیشتر باورهای اسلامی کمک خواهد نمود.

به هر حال با پیشرفت فناوری‌های نوظهور و حداقل بزرگ‌نمایی قدرت افسانه‌ای آن، سؤالاتی مطرح می‌شود که:

- فناوری‌های نوظهور چگونه می‌توانند از فقه فعال و تأثیرگذار پشتیبانی کنند؟
- فقهاء مسلمان چه استفاده‌ای از فناوری‌های نوظهور خواهند کرد؟
- آیا فناوری‌های نوظهور می‌توانند فتوا دهند؟
- آیا فناوری‌های نوظهور سبب می‌شود ما از مرجع تقلید بی‌نیاز باشیم؟

تاثیرگذاری فقه اسلامی در فناوری های نوظهور با تاکید بر .../۳۵

هرچند پاسخ به پرسش‌های بالا فراتر از مقصود نوشته ما می باشد، اما تا حقیقت و ماهیت فناوری های نوظهور تبیین نشود، پاسخ به کارآمدی آن دشوار خواهد بود. برای پاسخ به چگونگی مواجهه فقهاء، ابتدا لازم است مفهوم هوش مصنوعی، بازشناسی شود.

مفهوم شناسی هوش مصنوعی

هوش مصنوعی، ماشین های هوشمندی است که توانایی انجام وظایفی که نیازمند به هوش انسانی است را داشته باشد. هوش مصنوعی در حقیقت نوعی شبیه سازی هوش انسانی برای کامپیوتر است و منظور از هوش مصنوعی در واقع ماشینی است که به گونه ای برنامه نویسی شده که همانند انسان فکر کند و توانایی تقلید از رفتار انسان را داشته باشد (مشبکی، ۱۳۷۹).

مطابق تعاریف مشهور، مقصود از هوش مصنوعی پیاده سازی، شبیه سازی و همانند سازی تقریبی هوش طبیعی انسان توسط ماشین است. یا به تعبیر دیگر هوش مصنوعی؛ سامانه‌ای است که می‌تواند محیط اطراف خود را درک کرده و سپس یک تصمیم هوشمندانه مبتنی بر آن درک پیشین اتخاذ نماید. به عبارت دیگر فرآیندهای هوشمند انسانی نظیر شبیه سازی فرآیندهای تفکری و شیوه های استدلالی انسانی و پاسخ موفق به آنها و یادگیری و توانایی کسب دانش و استدلال برای حل مسائل توسط ماشین می باشد. مجموعه ای از تکنیک ها و ابزارهایی که از محاسبات و برنامه نویسی برای نمایش و شبیه سازی هوش انسان استفاده می کند (مینایی، ۱۳۸۴: ۳).

بنابراین هوش مصنوعی انسان‌واره‌هایی می‌باشد که ساختار تفکر و اندیشیدن دارند. هوش مصنوعی قرار است توانمندی‌های شناختی انسان را تقلید کرده و در مرحله بعد در اجرای این توانمندی‌ها از انسان سبقت بگیرد. این بدان معنا نیست که هوش مصنوعی خود هوشمند و دارای ادراک می‌باشد، بلکه صرفاً قرار است همچون یک موجود هوشمند رفتار کند.

فرصت‌های هوش مصنوعی برای فقه

حال که به کارگیری هوش مصنوعی در بخش‌های مختلف زندگی به ضرورتی غیر قابل انکار تبدیل شده است، برای قضاوت در باره کارائی آن، ابتدا باید امکانات هوش مصنوعی شناسایی شود. هوش مصنوعی مزایای فراوانی از جمله استفاده بهینه از وقت، دقت در تحلیل اطلاعات، کاهش خطای انسانی، دسترسی همیشگی، ریسک پذیری بالا، شناخت موضوعات فقهی جدید، جستجوی تاریخی، کشف پیش فرض‌های فقهی گذشته برای کمک به وصول به نتیجه و سرعت در تصمیم‌گیری دارد.

هوش مصنوعی می‌تواند ثمرات فراوانی در مسیر اجتهاد داشته باشد. هوش مصنوعی می‌تواند علاوه بر محافظت از گنجینه ارزشمند منابع دینی و فقهی، تبیین، تفسیر و ترجمه آن به زبان‌های مختلف، در پژوهش‌های فقهی و اسلامی به عنوان یک ابزار کمکی مورد استفاده قرار گیرد. از مثال‌های این کاربرد می‌توان به استخراج اصول و مبانی، تجزیه و تحلیل مسائل پیچیده فقهی، پیدا کردن تفاوت‌ها و تطابق‌های میان متون مختلف فقهی، و استخراج اطلاعات مفید برای محققان، تولید مقالات، کتب، و مطالب فقهی و اسلامی بر اساس نیازهای مخاطبان اشاره کرد (صاعدرازی، ۱۴۰۰: ۴۸۰؛ قایمی نیا، ۱۳۸۵: ۳۶).

یکی از کارویژه‌های هوش مصنوعی در فرآیند اجتهاد، تجمیع، یکپارچه‌سازی و تنظیم اطلاعات مستقل و غیرمستقل [خام و ترکیب‌شده] بر اساس موضوعات مختلف است؛ هوش مصنوعی در تجمیع بالاترین قدرت را از خود نشان خواهد داد؛ یعنی هوش مصنوعی هم می‌تواند اطلاعات خام را مهیا و تنظیم کند و هم می‌تواند اطلاعات ترکیب‌شده را بر اساس موضوعات مختلف به فقیه ارائه دهد؛ به گونه‌ای که بعید است هوش بسیاری از افراد به پای هوش مصنوعی برسد (ر.ک: سایت شبکه اجتهاد).

از سوی دیگر تجمیع اطلاعات از مقدمات لازم و اصلی در اجتهاد است. زیرا مجتهد نیاز به حجم عظیمی از اطلاعات دارد، در فقه لایه‌ها و وجوه استدلالی پیچیده‌ای شکل یافته، تحلیل و فهم گزاره‌های فقهی در گرو فهم دقیق عناوین و قرائن متصل و منفصل است؛ اگر فقیه به‌طور

دقیق موضوع را نداند و موضوع را ناقص ببیند، حکمی که می‌دهد مربوط به موضوع ذهنی اوست؛ نه موضوع بیرونی و واقعی اجتماعی؛ به همین جهت وقتی که حکم بر اجتماع عرضه می‌شود؛ ممکن است اثر عکس را به دنبال داشته باشد؛ پس باید فقیه به کمک هوش مصنوعی فرآیند اجتهاد را تسریع بخشد و در مسیر رسیدن به حکم، مسیر را گم نکند و یقیناً حجم اطلاعات هرچه قدر گسترده و بیشتر باشد، احتمالات بیشتر می‌شود و حکم به واقعیت نزدیک‌تر می‌شود (سلمانی، ۱۴۰۲: ۲۶۵).

کاربرد بعدی تکنولوژی هوش مصنوعی در فرآیند اجتهاد، پاسخگویی به مسائل و کشف احکام موضوعات مربوط به تکنولوژی هوش مصنوعی است. فقیه باید موضوعات و موضوع‌شناسی را مسلط شود که کار دشواری است؛ چون در این موضوعات منابع دخیل زیاد هستند، منابع لازم‌الرجوع نیز باید زیاد باشد؛ پس مجتهد نیاز به حجم عظیمی از اطلاعات دارد؛ و هوش مصنوعی می‌تواند بخشی از اطلاعاتی که باعث روشن شدن موضوع - به خصوص در موضوعات اجتماعی - برای فقیه می‌شود را برای او روشن کند، اگر هوش مصنوعی همین یک فایده را داشته باشند کفایت می‌کند.

کاربرد مهم تکنولوژی هوش مصنوعی در فرآیند اجتهاد، تنظیم اطلاعات در بحث اجتهاد می‌باشد که مثلاً مطلق و مقید را تعیین می‌کند. یا تنسیق و کنارهم نهادن مجموعه اطلاعات رجالی، موضوعی و فقهی و به نتیجه رساندن آن برای دستیابی فقیه به حکم الهی. روشن است که تنسیق نهایی با مدیریت هوش انسانی انجام می‌شود که فقط انسان‌ها می‌توانند تشریح را بفهمند، زیرا ارتکازات شرعی و عقلایی مختص فقیه است که یا از تتبع و یا از فطرت انسان‌ها برمی‌خیزند و این وضعیت، فرایندی ایجاد می‌کند که انسان زبان تشریح را بفهمد پس در این قسمت هوش مصنوعی از هوش انسانی کمک می‌گیرد.

پس یکی از کاربردهای کلیدی تکنولوژی هوش مصنوعی در مراحل مختلف فرآیند، کاربرد مجتهدیاری است؛ بدین معنا که این فناوری کمک کار فقیه در مسیر استنباط احکام الهی است و می‌تواند به عنوان دستیار در کنار فقیه ایفای نقش مشورتی داشته باشد. به همین سبب وقتی

مبنا و قاعده به آن داده می‌شود، می‌تواند مثلاً تغایرات و تناقضات در فتاوی مختلف فقیه را استخراج و گوشزد کند تا فقیه خلاف مبنای خود استنباط نکند (ر.ک: سایت شبکه اجتهاد).
تطبیق احکام شرعی در مواجهه با تکنولوژی، ترجمه و تحلیل دقیق و سریع متون دینی، تفکیک مبانی، یادآوری اشتباهات، توسعه روش‌های جدید برای استفاده از هوش مصنوعی برای تفسیر مسائل فقهی، تشخیص ذائقه مخاطب، پر شدن شکاف اطلاعاتی، شکاف احتمالاتی، شناخت موضوعات معاصر و ترکیب کردن و پیوند دادن بین اطلاعات؛ از دیگر فرصت‌های هوش مصنوعی در دستیابی به مدل‌هایی متناسب با سطح فهم فقیه هست (قاسمی، ۱۴۰۰: ۱۷۹).
در کل، می‌توان هوش مصنوعی را به عنوان امکان جدیدی برای تسهیل، تسریع و تدقیق در فرآیند اجتهاد و ارتقاء کیفیت زندگی و حل مسائل اجتماعی دانست که در فرض مدیریت و کنترل آن با قوانین و دستورالعمل‌های موثر اخلاقی و دینی به کمک فقها خواهد آمد تا با مسائل جدید ناشی از پیشرفت فناوری روبرو شوند و از فرصت‌های جدیدی که این فناوری ارائه می‌دهد برای بازنگری در مکانیسم صدور فتوا و نیز ترویج سبک اجتهاد گروهی به عنوان راهکار مقابله با بحران فتوا بهره‌مند شوند. اما برای این اتفاق، نیاز به همکاری و تلاش مشترک علمای دین و محققان فناوری می‌باشد.

چالش‌های فقه با هوش مصنوعی

هرچند که استفاده از هوش مصنوعی در فقه و فتوای فقها می‌تواند پیشرو بوده و مزایایی داشته باشد، اما فقهای مسلمان به عوارض و چالش‌های احتمالی آن در آینده نیز توجه داشته‌اند. نسبت به این پرسش که: هوش مصنوعی چه امکاناتی را از ما خواهد گرفت؟؛ برخی از اندیشمندان نسبت به چهره متفاوت هوش مصنوعی در در موقعیت‌های مختلف هشدار داده‌اند و بلکه اعلام خطر کرده‌اند، حتی افرادی مانند استیون هاوکینگ؛ فیزیکدان معروف، مدعی شدند که ممکن است با گسترش انفعال و مرعوب شدن در برابر هوش مصنوعی، دنیا جنگل

تاثیرگذاری فقه اسلامی در فناوری های نوظهور با تاکید بر .../۳۹

مدرنی شود که نسل بشر به پایان خود برسد (فارس نیوز، ۱۲/۰۲/۱۴۰۲؛ مدیریت دانش و نوآوری ۱۴۰۱: ۲۵).

چنانکه پاپ فرانسیس در پیام خود برای پنجاه و هفتمین روز جهانی صلح به تأثیر هوش مصنوعی بر صلح جهانی اشاره کرده و از جامعه بین المللی خواست که یک معاهده بین المللی الزام آور برای توسعه و استفاده از آن تنظیم کنند. وی تصریح کرده است: "ماشین های سخنگو" هرگز نمی توانند دارای "روح" باشند، بنابراین پیشرفت های فناوری باید به گونه ای اتفاق بیفتد که از "تغییر شکل انسان" جلوگیری شود. سطحی از روابط انسانی فراتر از زبان وجود دارد که شامل عواطف، میل و قصد می شود و تنها انسان ها می توانند به لطف خداوند این مبادلات همدلانه را به روابط مثبت و سودمند با دیگران تبدیل کنند. فن آوری های جدید باید همیشه در راستای پیگیری صلح و خیر عمومی و در خدمت توسعه یکپارچه افراد و جوامع باشند. رهبران جهان اطمینان حاصل کنند که پیشرفت در توسعه انواع هوش مصنوعی "در نهایت در خدمت برادری و صلح بشری خواهد بود. از یک طرف، اگر این پیشرفت ها به نظم بیشتر در جامعه بشری و مشارکت برادرانه و آزادی بیشتر کمک کند، می تواند به بهبود بشریت و دگرگونی جهان منجر شود. از سوی دیگر، پیشرفت های فنی-علمی، به ویژه در حوزه دیجیتال، "گستره وسیعی از گزینه ها را در دست انسان قرار می دهد، از جمله برخی از گزینه ها که ممکن است برای بقای ما خطر داشته باشند و جهان مشترک ما را به خطر بیندازند (ایسنا، ۱۸/۰۵/۱۴۰۲).

برخی از فقهای مسلمان به چالش ها و مسائل اخلاقی و فتاوی فقهی که با پیشرفت های تکنولوژیکی و هوش مصنوعی همراه است، توجه کرده اند، که به برخی از آن ها اشاره می شود:

۱. دقت و اعتمادپذیری: برای تفسیر و صدور فتوا بر اساس متون فقهی، نیاز است که هوش مصنوعی بتواند متون را به درستی مطالعه و تحلیل کند. هوش مصنوعی به کمک مجموعه اطلاعاتی بزرگی کار می کند که در حالت ایده آل اجازه ارزیابی اشتباه را به صورت بهینه تر امکان پذیر می کند. این ممکن است با محدودیت هایی همچون مفهوم پذیری نامناسب و

قابلیت مطالعه محدود متون فقهی همراه باشد. تفسیر مفاهیم دینی و اصول فقهی نیازمند دانش عمیق و تجربه فقهی است که ممکن است هوش مصنوعی به آن نخواهد رسید. یکی از چالش‌های اصلی استفاده از هوش مصنوعی در فقه، دقت و اعتمادپذیری آن است. ممکن است این سامانه‌ها نتایجی نادرست یا ناقص تولید کنند که می‌تواند به عدم اعتماد به آن‌ها منجر شود (قربانی، ۱۴۰۰: ۶۰۳).

۲. فهم مفاهیم فقهی: هر چند مراجعه به هوش مصنوعی، رجوع جاهل به عالم هست. اما درک و تفسیر مفاهیم پیچیده و متنوع فقهی، برای یک سامانه هوش مصنوعی ممکن است سخت باشد. زیرا شأن استشراق و دریافت حکم شرعی، مقوله‌ای فوق هوش مصنوعی قوی است که انسان به اندازه انس با فطرت، در فهم تشریح موفق خواهد شد زیرا زبان شارع مبتنی بر زبان فطرت انسانی است و ماشین هرگز نمی‌تواند به آن دست یابد،

- مخاطب دستورات فقهی رهبران دینی انسان هست یا ابزار؟
- آیا انسان در استنباط احکام موضوعیت دارد یا طریقت؟
- اگر موضوعیت داشته باشد، هوش مصنوعی کافی نیست؟
- اگر طریقت داشته باشد آیا هوش مصنوعی مثل انسان می‌تواند فتوا بداد؟
- هوش مصنوعی چگونه می‌تواند ارتکازات عقلایی در فقه را درک کند؟

ماهیت اجتهاد قطع و اطمینان معتبر است چنان که آیات قرآن براین اساس وعده و وعید داده است. لذا خداوند تشریح و تفسیر نصوص را براساس ظن و گمان و ارتکازات عقلایی، محل داوری قرار داده است و ظن و گمان هم فقط در انسان رخ می‌دهد و نه ماشین؛ البته ظن و گمان هم مقطعی نیست و فرایند دائمی دارد و این کار انسان است نه هوش مصنوعی. در فرض که هوش مصنوعی، ارتکازات فقها را در آرای آنها درک کند، قرائن لبیه یا ادله غیر لفظی را نخواهد توانست درک کند.

بنابراین به نظر می‌رسد هوش مصنوعی نمی‌تواند جایگزین فقها شود و در عرصه اجتهاد به‌تنهایی حکم دهد و به حکم شرعی برسد و انشاء حکم نماید، زیرا حکم را باید ذی روح

بدهد. اجتهاد باید از هوش بشری عبور کند و نتایج هوش مصنوعی نیز باید در نهایت از همین مسیر عبور کند. فقیه باید مذاق شارع را درک کند، این موضوع را هوش غیرانسانی درک نمی‌کند. این مذاق، خاصیتی انسانی است. ضمناً شارع مقدس قول فقها را حجت قرار داده، ولی ابزار را حجت قرار نداده، مگر اینکه یقین آور باشد. بنابراین در استفاده از هوش مصنوعی در فقه و فتواها باید به دقت و احتیاط انسانی توجه شود و همواره نظارت و تأیید از سوی علمای متخصص لحاظ شود.

بر فرض که فتوای هوش مصنوعی مفید اطمینان منطقی یا عرفی باشد، پرسش مهم این است که آیا اطمینان حاصل شده، مانند اطمینانی که از علوم غریبه مانند جفر و رمل حاصل می‌شود نیست؟ که اگر باشد حجت نیست (ر.ک: متقی، ۱۴۰۱).

۳. حفظ حریم خصوصی و اطلاعات شخصی: استفاده از هوش مصنوعی در فقه ممکن است با خطراتی همچون تهدید آزادی‌های فردی، نقض آزادی‌های مدنی و حریم خصوصی با ایجاد حجمی از اطلاعات نادرست، گسترش شایعات و جعل اسناد شبه واقع و انتشار اطلاعات شخصی مربوط به مؤمنین و افراد پاکدامن حرمت آن‌ها را مخدوش کند، که با روح دیانت منافات دارد؛ از این رو نیاز به راهکارهای مناسب برای حفاظت از این اطلاعات را ایجاد می‌کند.

۴. تحولات اخلاقی: همواره مطرح است که چگونگی استفاده از هوش مصنوعی در فقه و فتواها نیازمند توجه به اصول و ارزش‌های اخلاقی و معنوی است، به طوری که فتواها و تحلیل‌های ارائه شده توسط هوش مصنوعی، با ارزش‌های دینی و اخلاقی سازگار باشند. هوش مصنوعی می‌تواند به مسائل اخلاقی پیچیده‌تری منجر شود، برای مثال، در زمینه تصمیم‌گیری در نزاحات اخلاقی و فقهی و تعیین مسئولیت در صورت وقوع خطاها معلوم نیست هوش مصنوعی بتواند نظر درست شرعی را پیدا نماید (مینایی، ۱۳۸۴: ۷).

۵. تعیین حکم شرعی برای فناوری‌های جدید: بسیاری از فناوری‌های هوش مصنوعی، مانند رباتیک و بیوانفورماتیک، مسائل جدیدی را برای فقها ایجاد کرده است که نیازمند تعیین حکم

شرعی می‌باشد. پرسش‌های فقهی ناشی از هوش مصنوعی: مثلاً، آیا یک ربات می‌تواند شهادت دهد؟ یا آیا ربات‌ها می‌توانند به عنوان وارثان موروثی شناخته شوند؟ این نوع پرسش‌ها نیازمند تحلیل دقیق فقهی هستند.

با توجه به چالش‌های فوق، استنباط حکم خدا از منابع اسلامی مقوله‌ای پیچیده، گسترده، حساس، دقیق و عمیق می‌باشد که علاوه بر شناخت جامع و کامل از اسلام، نیازمند آگاهی از رفتار و نیاز امت اسلامی است، تا فقیه متقی با استنباط درست به وسیله متقن‌ترین نتایج دست‌یافته، پاسخگوی نیازهای امت اسلامی باشد.

داده‌های هوش مصنوعی معیار نیست، چون زمانی می‌تواند معیار باشد که حجیت داشته باشد. زمانی می‌تواند حجیت داشته باشد که مُدرک باشد، هوش مصنوعی مُدرک نیست. هر چیزی با اختیار انسان در مقام اجتهاد منافات پیدا کند شرعاً پذیرفته نیست. مثلاً اگر بین دو نظر اختلاف شود، هر دو نظر نتیجه‌ای متفاوت می‌دهد و داده‌های هوش مصنوعی نمی‌تواند معیار نهایی برای تشخیص درستی آن باشد. هوش مصنوعی نهایتاً می‌تواند در مقام دستیار مجتهد کمک کند اما حرف آخر را فقیه می‌زند.

۶. کنترل توسط قدرت‌های سیاسی اجتماعی: گسترش بی‌رویه هوش مصنوعی به اهداف و منافع صاحبان و توسعه دهندگان آن و به موقعیت‌هایی که در آن به کار خواهد رفت مرتبط است که می‌تواند به تمرکز ثروت و قدرت در دست عده معدودی بینجامد. هوش مصنوعی براساس برنامه سفارشی که به آن داده می‌شود عمل می‌کند، اختیارش در دست فقیه نیست و هر مجموعه‌ای می‌تواند، آن را طراحی کند و براساس اهداف کلانی که دارد، به دین‌پژوهی و استنباط دین پردازد و نتایج نادرست ارائه دهد و چه بسا عملاً سبب تضعیف و تزلزل اعتقادات مردم و انتقال احکام نادرستی شود که به جامعه دینی آسیب وارد نماید. چه بسا برای مرجعیت دینی هوش مصنوعی، می‌توان ابعاد خطرناک تری در ایجاد بحران فقهی هم تصور نمود، به گونه‌ای که ارزش‌های استعماری و منفعت‌محور غرب را جایگزین روش فقه‌پژوهی کند. حتی ممکن است برخی که در حوزه استنباط تخصص کافی را ندارند، اظهار نظر کنند و این ابزار

دستاویزی شود که هر فردی خیال کند با استفاده از هوش مصنوعی می تواند نظر فقهی اسلام را به دست آورد.

حتی استفاده از هوش مصنوعی می تواند در کنترل دولت ها و قدرت های بزرگ سیاسی یا در اختیار تبهکاران برای کنترل نارضایتی ها قرار گیرد و با دستکاری در مبانی و مصالح شرعی، جامعه را به صورت ناخودآگاه به سوی افزایش اسلام هراسی و استبداد فکری سوق دهد. می تواند ضمن نیازسنجی، نیازسازی انسانها را به دست گیرد و با مدد هوش مصنوعی به مدیریت هوش طبیعی انسانها بپردازد و آدمیان را بازیچه سازد و جبر اجتماعی رسانه ای پدید آورد. مردم در این الگو مشارکت حداکثری کنند، اما با میل خود، ظلم و فساد و اسارت را پذیرا شوند. فرهنگ بی حیایی و بردهگی مدرن را با تخیل و نسبی گرایی و تناسخ هویتی بپذیرند.

" آیا دستگاهی که بیشتر امکان انتخاب بین گزینه های مشکوک را در اختیار قرار می دهد واقعاً مفید است؟ "

۸. مسئولیت ناپذیری هوش مصنوعی: هوش مصنوعی اراده ای ندارد تا در برابر داده های خود، مسئولیت پذیر باشد. مسئولیت متوجه کاربر است؛ نه خود هوش مصنوعی. بنابراین چون مسئولیت پذیر نیست، حجیت ندارد؛ یعنی اعتماد بر برون دادهای هوش مصنوعی، انسان را در برابر خدا معذور نمی کند و فقیهی که با تکیه بر داده های هوش مصنوعی، حکمی فقهی صادر کند، حکمش نه برای خودش حجت است و نه برای دیگران. او در برابر خداوند مسئول است و معذور نیست که ادعا کند من با اعتماد به هوش مصنوعی حکم فقهی صادر کرده و یا فتوا داده ام. ضمن آن که عدالت بر فرضی مطرح می شود که انسان باشد، در حالی که گناه در هوش مصنوعی، سالبه به انتفاء موضوع است (ر.ک: سایت شبکه اجتهاد).

فضای هوش مصنوعی فضای تنوع طلبانه ای است. در فضای هوش مصنوعی، انسان احساس «بی مکانی و عدم تعلق به مکان خاصی» و «فقدان هویت» می کند و اساساً نمی داند به کجا تعلق دارد و برای چه به این دنیا آمده است و لذت، عنصر اصلی هوش مصنوعی خواهد بود؛ به خاطر تنوعی که هوش مصنوعی ایجاد می کند. او کم کم احساس تعلق فرهنگی را از دست

می‌دهد و به سمت سبک زندگی خاصی می‌رود. فرهنگ والا و فرهنگ عامه در این سبک زندگی، جابه‌جا و مخلوط می‌شود. هنر والا دیگر چندان مفهومی ندارد. فقط تنوع مفهوم دارد. فرم بر محتوا غالب می‌شود (صادقی، ۱۳۹۷: ۷۱؛ کنعانی و دیگران، ۱۴۰۰: ۷۶).

عدم دقت مطلوب در تفسیر متون، عدم درک اصول فقهی و شرایط ویژه، امکان وارد کردن خطاهای ماشینی، حکم‌سازی، ظاهرگرایی، سردرگمی ادراک افراد از دانش و هوش معنوی، از بین رفتن برخی شغل‌ها با تعدیل نیرو، بیکاری گسترده، تشدید شکاف‌های طبقاتی، آسیب به روان کاربران، افزایش تبعیض، تبلی، فریبکاری، کنترل اجتماعی، سلب فرصت تفکر، سلب حریم خصوصی، تأثیرات روانی و اجتماعی، کاهش قدرت تمکز و حافظه، ابهام مساله مالکیت، کاهش دایره تکلیف، تضعیف ارزش‌های دینی و اخلاقی، کاهش رابطه مردم با مرجعیت دینی، تزلزل اعتقادات مردم، تضعیف و تزلزل ارتباطات انسانی مخصوصاً تضعیف صله رحم و ترویج تنهایی از دیگر چالش‌هایی است که مقاصد شریعت را مختل کند.

بنابراین هوش مصنوعی در حالی که ظرفیت‌های فراوانی برای انسان می‌تواند فراهم کند، اثرات مشکوک آن می‌تواند تکنولوژی مخرب و مضر باشد که به سلامت دنیوی و اخروی انسان آسیب برساند؛ از این رو باید مانند پدیده‌های نوظهور و تازه که در اختیار بشر قرار داده شده‌اند، با احتیاط کامل با آن مواجه شد و انسان بر آن مسلط باشد نه اینکه اقتدار هوش مصنوعی انسان را مغلوب و منفعل کند. مدیریت آن در دست متقین متخصص باشد، در این صورت می‌توان در مقاصد و اهداف دیانت از آن استفاده کرد، اما اگر دست افراد ناصالح و غیر متخصص افتاد و بر انسان مسلط شد، به دیانت و اخلاق لطمه خواهد زد. پس عدم جواز به‌کارگیری هوش مصنوعی به عنوان فتوادهنده، از اتقان بیشتری برخوردار می‌باشد.

نتیجه

صف آرایی پدیده‌های پرشتاب مدرن به جهان اسلام و چگونگی مواجهه فقها با آنها، همیشه به عنوان یک مسئله جدی و قابل تأمل مطرح بوده است. هرچند تجربه گذشته، غلبه فرهنگ تکنولوژی بر زیست فردی و اجتماعی مسلمانان بوده، اما راهبرد اغلب فقهاء، تفکیک و تجزیه نقاط مثبت و منفی تکنولوژی از همدیگر و تجویز استفاده از نقاط مثبت آنها در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان بوده و هست.

فقه به عنوان عهده‌دار بیان احکام مربوط به بشر، نمی‌تواند از نفوذ فناوری غفلت کند. تعامل میان فقه و فناوری نیز فقط به بررسی فناوری توسط فقه ختم نمی‌شود، بلکه میان فقه و فناوری یک رابطه دوطرفه تجلی کرده، چراکه فقه از فناوری جدا نیست. اگر فقهاء در جامعه‌ای که از فناوری های نوظهور استفاده می‌کند و مناسبات انسانی را با تأثیر از آن‌ها تعریف می‌کنند، با اقتضانات و ضرورت‌های دنیای جدید سازگار شوند، جایگاه فقه و حوزه های علمی ارتقا خواهد داشت؛ زیرا همواره حوزه‌های علمی، قلب و مغز مردم در مباحث سیاسی اجتماعی، اقتصادی بوده است. ولی اگر فقها و حوزه نسبت به این فرآیند منفعل باشند، باید منتظر آسیب‌های جبران‌ناپذیری باشند.

از آنجایی که تغییر مقیاس به تغییر موضوع و تغییر حکم می‌انجامد، بایستی موضوع فناوری های نوظهور را در کلان‌ترین مقیاس یعنی الزامات تمدنی دید. وقتی مقیاس نگاه به هوش مصنوعی از فرد و خرد به رویکرد تمدنی تغییر یافت، درک از موضوع تغییر و به تبع حکم هم متفاوت می‌شود.

هرچند واکنش‌های فقهای مسلمان نسبت به فناوری های نوظهور متنوع بوده است و برخی نسبت به فراگیری آن در فقه هشدار داده و مخالفت‌های ایشان ناشی از مخالفت با مظاهر غربی بوده است، اما بیشتر آن‌ها با توجه به فواید پیشرفت‌های فناوری‌های مرتبط با آن مانند نقش

مشورتی برای فقیه در تفحص دقیق از منابع فراوان فقه در جهت بهبود کیفیت زندگی، پزشکی، آموزش، و امکانات ارتباطی؛ فرصت‌های ابزار پر قدرت و مبهم هوش مصنوعی را بسیار بیشتر از چالش‌های آن دانسته و ضمن شناسایی پیش نیازهای خاص آن، از فواید آن در مقدمات اجتهاد و فقه پژوهشی، نگاه منفی انکاری یا ممنوعیت به حکمرانی هوش مصنوعی ندارند و حتی بسیاری از فقهای دین را در تکاپوی بازسازی روش مطالعات دینی و فقهی قرار داده است.

در مجموع، امکان پذیری کاربرد فقه در فناوری‌های نوظهور و بلکه انقلاب فقهی، در گرو فائق آمدن انسان متحول گرا و تفکرنگر بر همه نگرانی‌های مذکور خواهد بود، که مستلزم انجام مطالعات گسترده، نظارت و ارزیابی عمیق و دقیق فقها و تدوین پروتکل‌های مستحکم شرعی و فقهی دارای پشتوانه محلی، ملی و جهانی برای حفظ هویت اسلامی، رعایت اصول اخلاقی و شرعی، خدمت عادلانه به منافع عمومی و مصلحت انسانها و بهبود کیفیت زندگی آنها باشد، در غیر این صورت فرصت هوش مصنوعی می‌تواند تبدیل به تهدید علیه فقه و حتی اصل دین شود و به ضعف جامعه اسلامی بینجامد.

تأثیرگذاری فقه اسلامی در فناوری های نوظهور با تاکید بر .../۴۷

به تعبیر دیگر فناوری های نوظهور، در عین پیشرو بودن و خدماتی که می تواند ارائه کند، عوارض ناخوشایندی هم احتمالا به وجود خواهد آورد. از این رو اگر فقهای مسلمان بتوانند هوشمندانه و با احتیاط کامل با آن مواجه شده و به جای ترسیم خطوط قرمز، خطوط سبز حرکت آنها را ترسیم کنند و با مشورت از متخصصین موحد متعهد، وارد مرحله مدیریت فناوری های نوظهور شوند و طراحی نظام جایگزین، نظارت و کنترل محتوای آن را جدی بگیرند؛ منافع زیادی مانند پویایی مسلمانان با نمایش فقه کارآمد، تثبیت اجتماعی بودن دین و امنیت اعتقادی و فقهی مسلمانان را فراهم خواهند نمود.

منابع

۱. بهرامی، محمدحسین، ضرورت کاربست هوش مصنوعی در علوم اسلامی، گفت وگو با رئیس مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ره آورد نور، پاییز ۱۳۹۹ - شماره ۷۲ (صفحه ۶ تا ۹)
۲. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه ای [/https://farsi.khamenei.ir](https://farsi.khamenei.ir)
۳. سایت شبکه اجتهاد [www/http://ijtihadnet.ir](http://www.ijtihadnet.ir)
۴. سلمانپور، محمد جواد؛ طالبی علی، مریم، امکان سنجی و نحوه استفاده از هوش مصنوعی در امر اجتهاد فقیه، مطالعات حقوقی «تابستان ۱۴۰۲، دوره جدید - شماره ۳۴ (صفحه ۲۵۳ تا ۲۶۵).
۵. صادقی، حسن، انسان در محاصره هوش مصنوعی، نامه اتاق بازرگانی، اسفند ۱۳۹۷، شماره ۱۲۱ (صفحه ۶۵ تا ۷۱)
۶. صاعدرازی، محمد، هوش مصنوعی چه تحولی در فقه و اصول ایجاد می‌کند؟ همایش ملی هوش مصنوعی و علوم اسلامی، ۱۴۰۰، «مجموعه مقالات همایش ملی هوش مصنوعی و علوم اسلامی، (صفحه ۴۶۷ تا ۴۸۰)
۷. قاسمی، محمدرضا، هوش مصنوعی و حکمرانی آینده، حوزه، بهار و تابستان ۱۴۰۰، دوره سی و هشتم - شماره ۱۸۷ و ۱۸۸ (صفحه ۱۶۶ تا ۱۷۹)
۸. قائمی نیا، علی رضا، دین و هوش مصنوعی، ذهن، بهار ۱۳۸۵ - شماره ۲۵ ISC (صفحه ۲۳ تا ۳۶)
۹. قربانی، علیرضا، تأثیرات غیرمستقیم هوش مصنوعی بر برخی از احکام فقهی، همایش ملی هوش مصنوعی و علوم اسلامی، ۱۴۰۰، «مجموعه مقالات همایش ملی هوش مصنوعی و علوم اسلامی، (صفحه ۵۸۱ تا ۶۰۶).

تاثیرگذاری فقه اسلامی در فناوری های نوظهور با تاکید بر .../۴۹

۱۰. کنعانی، فاطمه؛ واشقانی فراهانی، محمدمامین؛ رسولیان، پریسا. تحلیل و بررسی اثرات اتوماسیون و هوش مصنوعی بر مشاغل آینده: تدبیر، زمستان ۱۴۰۰ - شماره ۳۲۶ (صفحه ۷۲ تا ۸۰)

۱۱. متقی، ناصر، مفهوم شناسی اطمینان عرفی، قم: میراث ماندگار، ۱۴۰۱

۱۲. مدیریت دانش و نوآوری دانا، معرفی کتاب؛ عصر هوش مصنوعی و آینده ما انسان‌ها؛ شهریور ۱۴۰۱ - شماره ۱۵ (صفحه ۲۵).

۱۳. مشبکی، علی اصغر، آشنائی با هوش مصنوعی و کاربرد آن در صنایع (۱)، توسعه مدیریت. ۱۳۷۹، شماره ۱۳.

۱۴. مینایی، بهروز، بررسی موانع و مشکلات ایجاد سیستم خبره فقه، ره آورد نور، تابستان ۱۳۸۴ - شماره ۱۱ (ص ۲ تا ۷).

نظریه شرط متأخر شیخ انصاری ره در بوته نقد

علی فاضلی

چکیده

مرحوم شیخ انصاری ره به عنوان یکی از شاخص ترین چهره های علمی حوزه در سده های اخیر است که آرای او همچنان در مجامع علمی حوزوی و غیر آن حائز اهمیت است. یکی از نظرات شاخص این فقیه اصولی، مسئله امتناع شرط متأخر است که پس از ایشان مورد نقد و بررسی بسیاری از علما قرار گرفته است. در این پژوهش تلاش شده تا نقدهای مهم بر دیدگاه این عالم برجسته از جهت اصل مدعای امتناع و استدلال آن و از جهت توجیه ایشان نسبت به شرط های متأخر فقهی، استقصا شده و مورد بررسی قرار گیرد. بررسی های صورت گرفته مبتنی بر روش تحلیل داده های متنی و مطالعات کتابخانه ای است و از مجموع ۸ نقد بر اصل مدعای امتناع و استدلال آن به نظر می رسد که نقد مرحوم آخوند بر استدلال مرحوم شیخ ره وارد است و از ۴ نقد بر توجیه ایشان نسبت به شرط متأخر نقدی که بر معقول نبودن تصویر وصف انتزاعی برای شرط متأخر است وارد بوده اما نقدهایی که بر تصویر شرط متأخر به نحو وجود دهی است صحیح نمی باشد.

واژگان کلیدی: امکان، شرط متأخر، شیخ انصاری ره.

أ. مقدمه

مرحوم شیخ انصاری ره را می توان یکی از برجسته ترین چهره های اصولی سده های اخیر دانست که تأثیری بسزایی در ارتقای این دانش داشته به طوری که آثار به جای مانده از او همچنان مورد توجه مجامع علمی قرار دارد. از جمله مباحثی که در آثار فقهی و اصولی ایشان به چشم می خورد مسئله امکان شرط متأخر است که می توان شیخ را از مدعیان جدی امتناع آن دانست. دیدگاه شیخ انصاری در این مسئله و نوع مواجهه وی با ادله ای که ظهور در اخذ شرط متأخر در امور شرعی دارد در مقاله ای به صورت مستقل توسط نگارنده مورد بررسی قرار گرفته است اما رویکرد این نوشتار به بررسی نقدهای

مطرح شده و یا قابل طرح نسبت به دیدگاه شیخ ره است که از خلال آن می‌توان به زوایای بهتری از نظریه ایشان دست یافت. در این میان آثار عده ای از فقها مورد اهتمام قرار گرفته است که می‌توان به صاحب جواهر ره، محقق یزدی ره، آخوند خراسانی ره و محقق نایینی ره اشاره نمود. بررسی صورت گرفته مبتنی بر روش تحلیل داده‌های متنی و مطالعات کتابخانه ای است. در این نوشتار ابتدا خلاصه ای از نظریه شیخ انصاری نسبت به امتناع شرط متأخر و تبیینی که وی نسبت به موارد ظاهر در شرط متأخر فقهی دارد، ارائه می‌گردد و سپس به تفصیل نقدهای مطرح شده مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مفهوم شناسی واژگان کلیدی

قبل از ورود به بحث، مناسبت است مفهوم واژگان اصلی این تحقیق - با تأکید بر نظرات مرحوم شیخ انصاری - مورد بررسی قرار بگیرد:

الف - واژه «امکان»

واژه «امکان» در لغت، از ماده «مکن» و ثلاثی مجرد آن بر وزن «فَعَلَ» و به معنای منزلت یافتن است (فیومی، احمد بن محمد، ج ۲: ۵۷۷) این واژه در وزن «إفعال» از ثلاثی مزید به معنای «قدرت» و «استطاعت انجام کار» است (بستانی، فواد افرام، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳ و جوهری، اسماعیل بن حماد، ج ۶: ۲۲۰۵).

مفهوم اصطلاحی واژه «امکان»، به لحاظ پسوندهای آن، متعدد است؛ مانند: امکان خاص، امکان عام، امکان اخص، امکان وقوعی، امکان استعدادی و ... اما آنچه در این بحث از مباحث اصولی مورد نظر می‌باشد، «امکان وقوعی» است. در تعریف امکان وقوعی نیز گفته شده به معنای سلب امتناع از جانب موافق می‌باشد؛ به عبارت دیگر زمانی گفته می‌شود که شیئی داری امکان وقوعی است که از وقوع آن شیء محالی پیش نمی‌آید. (طباطبایی، سید محمد حسین، «بدایه الحکمه»، ص ۴۹)

نظریه شرط متأخر شیخ انصاری ره در بوته نقد/ ۵۳

ب- واژه «شرط»

بسیاری از لغت نامه‌ها به خاطر وضوح واژه «شرط»، تعریف خاصی از آن ذکر نکرده اند؛ (فراهیدی، خلیل بن احمد، ج ۶: ۲۳۴ و ابن درید، محمد بن حسن، ج ۲: ۷۲۶ و صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، ج ۷: ۲۹۱ و جوهری، اسماعیل بن حماد ج ۳: ۱۱۳۶). ولی بعضی از کتب لغت نظیر «القاموس المحيط» و «المحکم و المحيط الاعظم» آن را به معنای «الزام و التزام در بیع و امثال آن» دانسته‌اند. ابن سیده، علی بن اسماعیل، ج ۸: ۱۳ و فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، ج ۲: ۵۵۹. مرحوم شیخ انصاری نسبت به تعریف لغوی شرط می‌گوید: «یکی از آن دو (معنایی که در عرف بر شرط اطلاق می‌شود)، معنای حدی است که در این صورت «شرط»، مصدر خواهد بود و به معنای «الزام» است. تفاوتی هم نمی‌کند که این الزام، ابتدایی باشد و یا اینکه در ضمن عقدی واقع شود؛ مثل اینکه گفته می‌شود: «شرط علی نفسه کذا»». (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۲)

وی در ادامه و در اشکال به کلام «القاموس المحيط»، می‌گوید: «ظاهر کلام «قاموس» این است که استعمال این لفظ در الزام ابتدایی مجازی بوده و یا صحیح نباشد و حال آنکه این استعمال بدون هیچ اشکالی صحیح است و حتی در میان استعمالات این لفظ، شایع است.» (همان)

اما از نظر اصطلاحی در کلمات مرحوم شیخ انصاری می‌توان تعریفی را برای آن یافت؛ او در جایی شرط را اینگونه تعریف می‌کند: «شرط چیزی است که در وجود (معلول) مؤثر است یا به این صورت که جزئی مؤثر (در وجود معلول) است - چنان که اینگونه توهم شده است - یا به این صورت که در اقتضای مقتضی دخیل است - چنانکه ظاهر همین است -». (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۰۷) و در جایی دیگر با تعبیری متفاوت به تعریف شرط پرداخته و می‌گوید: «شرط

چیزی است که خارج از مشروط اما مقارن با آن است و به گونه‌ای است که اگر حاصل نشود، مشروط نیز حاصل نمی‌شود.» (همان، ج ۳: ۵۳۹)^۱

ج- واژه «شرط متأخر»

با توجه به اینکه مراد از شرط در موضوع این نوشته، مطلق چیزی است که شیء دیگری بر آن توقف دارد به گونه‌ای که در صورت فقدان آن، مشروط هم معدوم خواهد شد؛ بنابراین مراد از شرط متأخر مقدمه یا شرطی است که بعد از تحقق ذی المقدمه یا مشروط آن محقق می‌شود.

ب. امتناع شرط متأخر و ادله آن از دیدگاه شیخ انصاری

از عبارات شیخ انصاری اینگونه استفاده می‌شود که ایشان از قائلین به امتناع شرط متأخر است. (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹۰ و شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۲۶، ص ۱۴۱ و شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵، ج ۳: ۴۰۱). مدعای ایشان بر اساس مقدماتی که از کلام ایشان قابل اصطیاد است اثبات می‌گردد:

۲. مقدمه اول: وجود رابطه علی میان مقدمه و ذی المقدمه

در نگاه مرحوم شیخ انصاری رابطه میان مقدمه و ذی المقدمه همان رابطه‌ای است که میان علت و معلول، وجود دارد. این مطلب با توجه به تعریف او از مقدمه و انقساماتی که برای آن ذکر می‌کند، به دست می‌آید.

او در ابتدای بحث مقدمه واجب و تقسیم آن به مقدمه داخلی و خارجی، می‌گوید: «مقدمه خارجی چیزی است که خارج از ماهیت ذی المقدمه بوده اما وجود ذی المقدمه بر آن توقف دارد (شیخ

۱ به نظر می‌رسد این دو بیان، از دو جهت مفهوم شرط را تبیین می‌کند: در تعریف اول، به نحوه تأثیر شرط در تحقق معلول اشاره می‌کند و در تعریف دوم، دو خصوصیت از خصوصیات شرط را بیان می‌کند: اینکه خارج از حقیقت مشروط است و اینکه لازم است مقارن با مشروط باشد. از این رو این دو تعریف منافاتی با یکدیگر ندارند.

نظریه شرط متأخر شیخ انصاری ره در بوته نقد/ ۵۵

انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۰۴). ایشان در جای دیگر، بعد از بررسی تعریف سبب و شرط و همچنین نقض و ابرام‌هایی که بر آنها وارد می‌شود؛ می‌گوید: «این تعریف‌ها، تعریف‌های لفظی هستند و از آنها کشف جدیدی بیش از آنچه انسان بر اساس درک غریزی خود می‌فهمد اراده نمی‌شود. مقصود توجه دادن به چیزی است که مسمای این الفاظ است از میان معناهایی که برای آنها ترسیم شده است. واقعیت امر همان چیزی است که ما به آن توجه دادیم از اختلاف مراتبی که در واقع و در نفس الامر در نحوه توقف یک شیء بر شیء دیگر وجود دارد.» (همان، ص ۲۰۹)

۳. مقدمه دوم: تطبیق احکام علت بر مقدمه شرعی

در نظر شیخ انصاری، احکامی که میان علت و معلول وجود دارد، میان مقدمه و ذی المقدمه شرعی نیز وجود دارد. البته این از نتایج نگرشی است که در مقدمه اول بیان شد. وی در جایی که بحث تعدد اسباب بر مسبب واحد مطرح می‌شود، تصریح می‌کند:

ورود چند سبب بر مسبب واحد همان طور که در جای خود بیان شده، محال است و مواردی که در فقه، به نظر می‌رسد چند سبب در یک مسبب تأثیر گذاشته‌اند یا باید گفت که هر کدام از آن اسباب در مسبب خاصی تأثیر می‌گذارند به گونه‌ای که مسبب دیگر بر آن سبب مترتب نمی‌شود، و یا باید گفت که آنچه سبب است قدر مشترک بین آن اسباب است نه خصوص هر یک از آنها تا وحدت میان سبب و مسبب حفظ شود. (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۷، و شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۲۶، ۴۹۴-۵۰۰)

۴. مقدمه سوم: لزوم مقارنت شرط با مشروط

یکی از احکامی که میان علت و معلول ثابت است، این است که معلول نمی‌تواند بر علت خود پیشی بگیرد و بر آن مقدم شود و شرط نیز همین طور است. دلیل آن این است: -همان طور که در معنای شرط بیان شد- شرط امری است خارج از مشروط اما مقارن آن به نحوی که اگر حاصل نشود مشروط هم حاصل نمی‌شود؛ بنابراین وجود مشروط بدون تحقق شرط، محال است. عبارت مرحوم شیخ در

بیان استحاله شرط متأخر این است: به درستی که معقول نیست شیئی مشروط به شرط متأخر شود زیرا در حالیکه شرط وجود ندارد وجود مشروط محال است و در غیر این صورت آن شیء شرط نبود. (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹۰)

از این عبارت دو نکته را می‌توان در وجه استحاله به دست آورد:

۱- در آن حالی که شرط معدوم است وجود مشروط ممتنع است؛ زیرا با نبود شرط، علت وجود شیء تمام نیست و با نبود علت، وجود معلول ممتنع است. چرا که به مقتضای قانون علیت، محال است معلول، بدون علت خود موجود شود.

۲- اگر فرض شود که مشروط محقق شده و بعد از تحقق آن، شرط موجود می‌شود، خلف پیش می‌آید؛ زیرا این فرض، خلف شرط بودن شرط است و اگر شرط بود، مشروط بدون آن محقق نمی‌گشت.

۵. نتیجه: اثبات استحاله شرط متأخر

با توجه به این مقدمات، وقتی چیزی به عنوان مقدمه و جوب قرار می‌گیرد و جوب، متوقف بر آن می‌شود امکان ندارد که حکم، قبل از تحقق آن شیء (متوقف علیه)، محقق شود و در مواردی که ظاهراً امر متأخری به عنوان شرط اخذ شده است باید چیز دیگری شرط باشد. (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۲۶، ص ۱۴۱)

به پشتوانه این استدلال، مرحوم شیخ انصاری با صراحت می‌گوید: «ما در اموری که شأنیت تعقل دارند، چیزی را که به عقل درک نکنیم، نمی‌پذیریم و محل بحث ما (شرطیت امر متأخر در شیء متقدم) از این قبیل است.» (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹۰)

نظریه شرط متأخر شیخ انصاری ره در بوته نقد/ ۵۷

ت. تحلیل شیخ انصاری نسبت به موارد شرط متأخر در فقه

بعد از پذیرش امتناع شرط متأخر توسط مرحوم شیخ این سؤال مطرح می‌شود که او مواردی که در فقه ظاهراً امر متأخری به عنوان شرط اخذ شده است، چگونه توضیح می‌دهد؟ با ملاحظه عبارات شیخ انصاری در کتب اصولی و فقهی و تقریرات برخی از شاگردان مبرز او، به طور عمده دو توجیه را می‌توان به دست آورد:

ث. توجیه اول: بازگشت شرط متأخر به شرط انتزاعی مقارن

توجیه اول، توجیهی است که از عبارات مکاسب محرّمه و مطارح الانظار استفاده می‌شود و به نظر می‌رسد او بیان صاحب فصول؛ در دفع معقول نبودن شرط متأخر را پذیرفته است؛ اگر چه در تطبیق آن بر موارد ادعا شده، اشکال می‌کند.

مرحوم شیخ انصاری در بحث کاشفیّت یا ناقلیّت اجازه در بیع فضولی، بعد از انتساب قول کشف به مشهور و ذکر ادله آنها، اشکال لزوم شرط متأخر را بنا بر قول به کشف مطرح می‌کند و می‌گوید: «در تمام مواردی که توهم آن می‌رود که شرط در آنها به نحو شرط متأخر باشد باید ملتزم شد که امر متأخر سبب یا شرط نیست؛ بلکه آنچه سبب یا شرط است امری انتزاعی از آن (متأخر) است. البته این بیان برای دفع شبهه شرط متأخر در بحث ما (کاشفیّت اجازه) تمام نیست... زیرا مخالف آن چیزی است که از ادله به دست می‌آید.» (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۰۱).

در اینجا مرحوم شیخ انصاری با صراحت می‌گوید: در تمام مواردی که ظهور در شرطیت امر متأخر دارند باید امری انتزاعی از آن امر متأخر را شرط بدانیم؛ ولی در بحث کاشفیّت اجازه، مشکل را در عدم انطباق ادله با شرطیت امر انتزاعی می‌داند، نه عدم معقولیت و عدم صحت این تصویر از شرط متأخر. به همین جهت است که او در بحث تأثیر اجازه در عقد فضولی قائل به کشف حکمی می‌شود.

ج. توجیه دوم: مقارنت شرط متأخر با مشروط در وجود دهری

توجیه دیگری که منتسب به شیخ اعظم است مطلبی است که میرزای شیرازی در تقریرات خود به ایشان نسبت می‌دهد. میرزای شیرازی که در تنبیه چهارم از تنبیهات بحث مقدمه واجب، بحث شرط متأخر و اشکال آن را طرح کرده است؛ در ضمن بررسی نظریه‌های مختلف در این مسئله به نقل نظریه استاد خود، مرحوم شیخ انصاری می‌پردازد. حاصل مطالب وی را می‌توان به طور خلاصه، این گونه از زبان او بیان کرد:

پاسخ حلی شبهه این است که وقتی چیزی به عنوان شرط قرار می‌گیرد:

گاهی وجود مطلق شیء - بدون تقید به حالت خاصی -، به عنوان شرط لحاظ می‌شود؛ در این صورت لازم است شرط مقارن با مشروط باشد.

گاهی وجود شرط با تقید به حالت خاصی به عنوان شرط قرار می‌گیرد؛ مثل اینکه گفته می‌شود برای وجوب روزه بر زن، طهارت فردا که مثلاً روز پنجشنبه است شرط است، در این صورت لازم نیست که طهارت روز پنجشنبه، قبل از پنجشنبه حاصل باشد؛ بلکه اصلاً معقول نیست؛ زیرا طهارت مقید به فردا، محال است در غیر فردا حاصل شود و اگر طهارتی قبل از آن حاصل باشد طهارت مقید به فردا نیست. این مطلب، اختصاصی به شرط‌های زمانی ندارد و در سایر شروط نیز مطرح می‌شود.

با تأمل در این مطلب روشن می‌شود که همه تکالیف به صورت مطلوب تنجیزی مولا هستند و متوقف بر حصول امری نیستند و تکالیف مشروط، فقط در حق کسانی که واجد شرط هستند تنجز و فعلیت دارند؛ اما کسانی که واجد شرط نیستند اصلاً خطابی متوجه آنها نمی‌شود! پس در مواردی که امر متأخر یا متقدمی به عنوان شرط اخذ می‌شود، در واقع «وجود متصف به تأخر یا انقضاء»، به عنوان شرط اخذ شده است؛ نه اینکه «وجود مطلق» چیزی شرط شده باشد و آن شرط در زمان مشروط معدوم باشد. این صفت «تأخر» و یا «انقضاء» جزئی از شرط است و در وجود آن دخیل می‌باشد و شکی نیست

نظریه شرط متأخر شیخ انصاری ره در بوته نقد/ ۵۹

وجود شرطی که مقید به یکی از این دو صفت است، الآن در محل خود موجود است و صدق می‌کند که گفته شود این شخص الآن وجود متأخر یا متقدم را دارا است.

و می‌توان این مطلب را اینگونه بیان کرد که شرط و مشروط در مواردی که شرط با صفت «تأخر» یا «انقضاء» اخذ می‌شود، در وجود دهری^۱ مقارن یکدیگر هستند و آنچه که عقلاً محال است، این است که در وجود دهری نیز از یکدیگر منفک باشند.

خلاصه اینکه اگر شرط به نحو خاص یا صفت خاصی معتبر شد، محال است که بدون آن صفت موجود شود و وجود آن در ظرف و محل خود برای تنجز واجب کافی است. (میرزای شیرازی، سید محمد حسن، ۱۴۰۹، ج ۲: ۲۶۷ - ۲۷۱).

همان طور که ملاحظه می‌شود، میرزای شیرازی ره مختار شیخ انصاری ره را شرط بودن یک شیء با وصف تأخر می‌داند نه وجود متأخر شرط و با این بیان که شرط و مشروط، به لحاظ وجود دهری مقارن هستند شبهه امتناع را دفع می‌نماید.

ح. بررسی نقدهای مطرح بر دیدگاه شیخ انصاری

بعد از روشن شدن دیدگاه شیخ انصاری ره در شرط متأخر به بررسی نقدهای مطرح شده بر آن می‌پردازیم^۲ که برخی از این نقدها بر اصل مدعای شیخ انصاری وارد می‌شود و برخی دیگر بر توجیه ایشان نسبت به موارد ظاهر در شرط متأخر مطرح می‌شود:

۱ وجودات زمانی با قطع نظر از زمان در وعائی به نام وعاء دهر موجود هستند وجود آنها در این وعاء در عرض واحد بوده و با یکدیگر جمع می‌باشند یعنی تقدم و تاخر زمانی میان آنها مطرح نیست و می‌توان به هر یک از آنها به لحاظ این وعاء اطلاق شود که موجود است یعنی معدوم نیست و به این لحاظ آن را موجود به وجود دهری می‌نامند. (خرازی، محسن، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۲۰).

۲ لازم به ذکر است در طرح مناقشات، مطالبی که به عنوان اشکال بر دیدگاه شیخ انصاری مطرح است ذکر می‌شود. برخی از این نقدها از اشکال و جواب‌هایی که در کلمات خود شیخ انصاری وجود دارد استفاده می‌شود و برخی از آنها اگرچه به عنوان اشکال بر شیخ انصاری مطرح شده است؛ اما در حقیقت موافق با دیدگاه او بوده و آنها نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد.

خ. قسم اول: نقد مدعای شیخ انصاری در امتناع شرط متأخر

• نقد اول: خارج بودن ادعای شیخ انصاری از محل نزاع

میرزای نایینی در یکی از مقدمات بحث شرط متأخر، نکته‌ای را بیان می‌کند که می‌توان آن را اشکالی بر بیان مرحوم شیخ در امتناع شرط متأخر دانست، وی می‌گوید: «بحث امکان شرط متأخر نسبت به مقدمات عقلیه، مطرح نیست یعنی مقدمه عقلیه به هر نحوی که باشد؛ مقتضی، شرط، مانع و یا معد باشد؛ داخل در نزاع امکان و عدم امکان شرط متأخر (در علم اصول) نیست.» (نایینی، میرزا محمد حسین، ۱۳۵۲، ۱: ۲۲۰ و نایینی، میرزا محمد حسین، ۱۳۷۶، ۱: ۲۷۴).

حال با توجه به اینکه مرحوم شیخ در بحث مقدمه واجب، رابطه مقدمه را از سنخ مقدمه عقلیه می‌داند و همین مقدمه است که دارای سه قسم متقدم، مقارن و متأخر می‌باشد؛ در این صورت بر اساس سخن میرزای نایینی، ادعای مرحوم شیخ نسبت به امتناع قسم اخیر، خارج از محل نزاع خواهد بود.

• بررسی

به نظر می‌رسد نکته‌ای که از سوی مرحوم میرزای نایینی مطرح شد، یک اشکال ساختاری بر کلام شیخ باشد که چرا ایشان بحث امکان شرط متأخر را به لحاظ مقدمات عقلیه طرح نموده‌اند و حال آنکه به لحاظ این مقدمات، مسئله کاملاً واضح بوده و استحاله تأخر شرط، بدیهی می‌باشد. اما در اصل مدعا - یعنی استحاله شرط متأخر - هم نظر هستند.

به عبارت دیگر، روح این اشکال به اختلاف این دو بزرگوار در تصویر شرایط حکم بر می‌گردد؛ چه اینکه مرحوم شیخ شرایط حکم را همان چیزی می‌داند که حکم بر حصول آن توقف دارد؛ همان توقفی که میان معلول و اجزای علت تامه آن برقرار است؛ اما مرحوم نایینی شرایط حکم را همان قیودی می‌داند که در موضوع قضیه حقیقیه اخذ می‌شود و در نتیجه سنخ توقف میان حکم و شرط از سنخ توقف حکم بر موضوع است؛ نه معلول بر علت. (نایینی، میرزا محمد حسین، ۱۳۵۲، ۱: ۲۲۴).

نظریه شرط متأخر شیخ انصاری ره در بوته نقد/ ۶۱

آنچه در این میان صحیح به نظر می‌رسد این است که اگر شرایط را به لحاظ عالم ملاکات و مبادی احکام در نظر بگیریم نسبتی که میان شرط و مشروط برقرار است، همان نسبت توقفی است که مرحوم شیخ ادعا می‌نماید و اگر به لحاظ عالم جعل و اعتبار در نظر بگیریم، کلام میرزای نایینی صحیح می‌باشد که به لحاظ عالم اعتبار، علیّت و معلولیت، میان احکام و شرایط آن وجود ندارد و تطبیق احکام علت بر شرایط حکم به لحاظ عالم جعل و اعتبار صحیح نیست. البته منافاتی ندارد که بیان‌های دیگری برای امتناع شرط متأخر به لحاظ عالم جعل و اعتبار مطرح باشد که در جای خود نیازمند بررسی است.

د. نقد دوم: تفکیک میان شرایط شرعی و شرایط عقلی

از کلمات صاحب جواهر^۱ (۱۱۹۲-۱۲۶۶ق) استفاده می‌شود که میان شرط شرعی و شرط عقلی تفاوت قائل است، شرط شرعی، تابع جعل شارع و نحوه اعتبار او است، ممکن است شارع به نحوی اعتبار کند که شبیه مقدم شدن مسبب بر سبب باشد مثل اینکه غسل جمعه که سبب آن آمدن روز جمعه است را، در روز پنجشنبه تجویز کند و یا اینکه دادن فطریه را قبل از آمدن وقت آن تجویز نماید. اینها مواردی است که مسبب بر سبب مقدم شده است و تقدیم مشروط بر شرط که از آن بالاتر نیست. (نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴، ۲۲: ۲۸۵ و ۲۸۶).

احکام شرعی مانند امور تکوینی نیستند که وجود آنها متوقف بر وجود علل آنها در رتبه سابقه باشد؛ بلکه اموری اعتباری هستند که تابع نحوه اعتبار معتبر خود می‌باشند؛ لذا ممکن است معتبر، چیزی را به عنوان شرط متأخر و مؤثر در شیء متقدم اعتبار کند. با توجه به این مطلب، شارع هم که حکمی را جعل می‌کند در واقع آن را اعتبار می‌کند؛ پس می‌تواند برای یک حکم شرطی را اعتبار کند که از آن متأخر است. شرط‌های اعتباری مانند شرط‌های تکوینی نیستند که تا حاصل نشود مشروط هم محقق نشود. (جزائری، سید محمد جعفر مروج، ۱۴۰۲، ۵: ۲۳).

^۱ محمد حسن نجفی معروف به صاحب جواهر.

ممکن است کلام مرحوم نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ق)؛ در کتاب مستند الشیعه، اشاره به همین اشکال باشد که می‌گوید: «ادعای قطع به عدم شرطیت غسل آینده در صحت صوم مستحاضه تمام نیست؛ زیرا چنین قطعی که از طریق نقل حاصل نشده در امور شرعی راه ندارد.» (نراقی، مولی احمد، ۱۴۱۵، ۳: ۳۹). اما کلام صاحب جواهر در بحث کاشفیت اجازه در عقد فضولی صراحت بیشتری در بیان ادعای تفکیک میان شرایط شرعی و عقلی دارد. لذا انتساب این اشکال به ایشان وجیه تر است.

• بررسی

نسبت به این مناقشه که مبتنی بر ادعای تفکیک میان شرایط عقلی و شرعی است، چند پاسخ در کلمات مرحوم شیخ انصاری وجود دارد:

• پاسخ اول

«وقتی چیزی به عنوان سبب یا شرط برای شیء دیگری فرض شد، دیگر فرقی میان شرعی یا غیر شرعی بودن آن وجود ندارد.» (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵، ۳: ۴۰۱). زیرا شرط چه شرعی باشد و چه غیر شرعی باید حاصل شود تا مشروط آن حاصل شود و عدم توقف وجود مشروط بر حصول شرط، خلف فرض شرطیت آن است.

• پاسخ دوم

«اینکه مثال‌های مختلفی ذکر شود که در آن مسبب بر سبب مقدم شده یا مشروط بر شرط مقدم شده باشد، نمی‌تواند دلیلی بر وقوع محال عقلی باشد» (همان) وقتی ثبوتاً وقوع چیزی محال باشد، مواردی که در مقام اثبات، ظهور در وقوع محال دارند باید توجیه شود؛ تا خطاب از استلزام استهجان خارج شود. زیرا قبیح است متکلم حکیم، کلامی را که مشتمل بر معنای غیر معقولی است بیان کند؛ مثل اینکه بگوید وقتی خورشید طلوع کند، روز روشن نیست! اگر فرض این است که متکلم حکیم می‌باشد باید آن را حمل بر فرض کسوف خورشید کرد تا از استهجان و قبح خارج شود.

نظریه شرط متأخر شیخ انصاری ره در بوته نقد/ ۶۳

• پاسخ سوم

برای این ادعا نقضی وجود دارد که قابل التزام نیست زیرا: «این ادعا مثل این است که گفته شود تناقض شرعی میان دو چیز، مانع اجتماع آن دو نیست؛ زیرا نقیض شرعی با نقیض عقلی متفاوت است.» (همان) به طور مثال، وقتی شارع حدث را نقیض طهارت قرار می دهد، نمی توان گفت شخصی هم طاهر است و هم محدث است با این ادعا که مناقضه میان طهارت و حدث شرعی است و تناقض شرعی غیر از تناقض عقلی است.^۱

• نقد سوم: نقض به شرایط متقدم

وجه استحاله در شرط متأخر، امتناع تأثیر معدوم در موجود است و این وجه در موارد تقدم شرط بر مشروط نیز می آید و اختصاصی به شرط متأخر ندارد. در نتیجه قائل به امتناع شرط متأخر باید موارد شرط متقدم را هم ممتنع بداند و برای دفع شبهه بیانی را ارائه کند. این مناقشه را صاحب عروه^۲ (۱۲۴۸-۱۳۳۷ق)؛ در حاشیه مکاسب مطرح می کند. (طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، ۱۴۲۱، ج ۱، ص

(۱۵۰)

• بررسی

این نقض را که مبتنی بر سرایت دادن اشکال به شرط و مقتضی متقدم است، نمی توان به عنوان اشکال بر مرحوم شیخ مطرح کرد؛ زیرا:

۱ البته می توان در ما نحن فیه نیز اجتماع نقیضین را تطبیق کرد؛ زیرا اعتبار شرطیت برای چیزی، به معنای توقف وجود مشروط بر آن شیء است و وجود مشروط بدون شرط به معنای عدم توقف آن شیء برای مشروط است پس ادعای وقوع شرط متأخر ادعای وقوع اجتماع نقیضین است زیرا شینی هم شرط است و هم شرط نیست، شرط است چون مشروط بدون آن حاصل نمی شود و شرط نیست چون مشروط قبل از وجود آن حاصل شده است.

۲ سید محمد کاظم طباطبایی یزدی معروف به صاحب عروه.

اولاً: مرحوم شیخ انصاری به این مسئله التفات داشته و حتی بنا بر آنچه در تقریرات میرزای بزرگ آمده است و سابقاً به آن اشاره شد، خود او این نقض را مطرح نموده و دامنه اشکال را شامل شرایط متقدم می‌دانسته است.

ثانیاً: توجیه «مقارنت به لحاظ وجود دهری» که از سوی مرحوم شیخ انصاری برای دفع اشکال شرط متأخر بیان شد، شامل شرایط متقدم نیز می‌شود و شبهه امتناع به لحاظ این شرایط را دفع می‌کند.

• نقد چهارم: مقارنت به لحاظ وجود دهری

اگر وجود دهری شرط را در مشروط مؤثر بدانیم، امتناعی وجود نخواهد داشت؛ زیرا وجود دهری شرط، مقارن با مشروط است و تأخر فقط به لحاظ زمان می‌باشد. (همان)

• بررسی

مرحوم سید یزدی در حاشیه مکاسب، این بیان را -که شرط به وجود دهری خود شرط است- به عنوان مناقشه‌ای بر ادعای امتناع تأخر شرط مطرح می‌نماید؛ اما زمانی می‌توان این بیان را اشکالی بر ادعای امتناع مرحوم شیخ انصاری دانست که خود او در مقام توجیه موارد واقع شده از شرط متأخر، در صدد بیان این وجه نباشد. و این در حالی است که از کلمات میرزای شیرازی استفاده می‌شود که این وجه منسوب به شیخ انصاری است و قرائن و شواهدی نیز برای آن وجود دارد که در جای خود مورد بررسی قرار گرفته است.

بنابراین، کلام مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه که در مقام بررسی کلام سید یزدی، می‌گوید: «ظاهر این است که این وجه را از میرزای شیرازی گرفته است.» (مشکینی اردبیلی، ابوالحسن، ۱۴۱۳، ۱: ۴۷۷). تمام نیست؛ زیرا ظاهراً میرزای شیرازی نیز این وجه را از شیخ گرفته است و در نتیجه سید یزدی اشکال بر شیخ را از خود شیخ گرفته است!

نظریه شرط متأخر شیخ انصاری ره در بوته نقد/۶۵

• نقد پنجم: فقدان نکته استحاله در موارد شرط متأخر

استحاله تأثیر معدوم در موجود، مختص معدوم صرف است نه معدومی که در آینده موجود می‌شود. معدومی که در آینده موجود می‌شود، به لحاظ وجود خود در آینده، می‌تواند در شیء موجود تأثیر گذار باشد؛ اما معدوم صرف، محال است که در موجود تأثیری داشته باشد. (طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، ۱۴۲۱، ۱: ۱۵۰).

• بررسی

مرحوم سید یزدی این اشکال را با قطع نظر از وجهی که در نقد پنجم مطرح شد، بیان می‌کند و مبتنی بر این ادعا است که با توجه به اینکه ملاک امتناع شرط متأخر، امتناع تأثیر معدوم در موجود است این ملاک در معدوم مطلق وجود دارد نه معدومی که بالآخره موجود می‌شود، اما بطلان این حرف کاملاً واضح است؛ زیرا همان نکته ای که در امتناع تأثیر معدوم مطلق وجود دارد، در معدومی که در آینده موجود می‌شود نیز وجود دارد. نکته امتناع، این است که معدوم در زمان اثر گذاری بر موجود، معدوم است؛ (مشکینی اردبیلی، ابوالحسن، ۱۴۱۳، ۱: ۴۷۹). چه سابقاً موجود شده و الآن معدوم باشد و چه الآن معدوم بوده و بعداً موجود گردد. مهم این است که در زمان تأثیر، وجود ندارد تا بتواند در موجود تأثیر بگذارد.

• نقد ششم: انحصار استحاله در تقدم مسبب بر سبب تام

بر فرض پذیرش امتناع شرط متأخر، محذور در تأخر چیزی است که مؤثریت تام دارد نه چیزی که فقط مدخلیت در تأثیر دارد و این راه هم در امور شرعی و هم امور عقلی می‌توان دید و بهترین دلیل برای امکان یک شیء وقوع آن در خارج است. (طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، ۱۴۲۱، ۱: ۱۵۰).

• بررسی

در این مناقشه دو ادعا از سوی سید یزدی مطرح شده است:

۱- انحصار لزوم رعایت تقدم و تأخر بین سبب تام و مسبب آن

۲- وقوع مسبب پیش از تحقق آنچه در سبب آن دخیل است در امور عقلیه

وی بر اساس ادعای اول، تأخر شرط نسبت به مشروط را ممکن می‌داند؛ چون استحاله تأثیر متأخر در متقدم فقط میان سبب تام و مسبب وجود دارد و بر اساس ادعای دوم با توجه به اینکه در خارج و نسبت به امور عقلی، تقدم آنچه در سبب دخیل باشد، اتفاق افتاده است؛ بالاترین دلیل برای ممکن بودن یک شیء، واقع شدن آن در خارج است بنابراین تأخر شرط از مشروط ممکن است.

در پاسخ از ادعای اول ایشان می‌توان گفت:

ملاک حکم عقل به لزوم تقدم علت و استحاله تأخر آن از معلول، شامل اجزاء علت و هر چه که در وجود معلول دخیل است، می‌شود؛ (مشکینی اردبیلی، ابوالحسن، ۱۴۱۳، ۱: ۴۸۰) زیرا ملاک حکم عقل خلف و تناقض و لزوم تأثیر معدوم در موجود است. فرقی نمی‌کند آنچه در زمان مسبب معدوم است، سبب تام باشد یا اینکه جزء العله باشد یا چیزی باشد که به نحوی در مسبب مؤثر است؛ ولی در زمان تحقق آن معدوم باشد. مهم این است که فرض توقف یک شیء بر شیئی دیگر با وجود «متوقف» بدون «متوقف علیه» قابل جمع نیست؛ خلف فرض توقف است و در تناقض کامل با آن است. زیرا باید ملتزم شد که یک شیء بر شیء دیگری هم متوقف است و هم متوقف نیست.

اما در پاسخ از ادعای دوم ایشان گفته می‌شود:

اگر از وجود چنین مواردی در امور عقلی، قطع به امکان وقوع آنها پیدا می‌شود؛ این قطع کاشف از عدم استحاله تقدم مسبب بر سبب است چه در مواردی که سببیت تام باشد و چه مواردی که فقط دخیل در سببیت باشد؛ زیرا معلوم می‌شود که آنچه به عنوان ملاک در استحاله گفته شد ثابت نیست.

اگر از وجود این موارد ظن به امکان حاصل می‌شود؛ در این صورت نمی‌تواند در مقابل برهان عقلی مقاومت کرده و مانع از آن شود. اگر فرض شود که هم وجود خارجی این موارد و هم برهان عقلی، موجب قطع می‌شوند، این مطلب ممکن نیست؛ زیرا قطع به دو امر متناقض معقول نیست. اگر هر دو ظن آور باشند، هیچ کدام مفید نخواهند بود نه در جانب امکان و نه در جانب استحاله. (همان)

نظریه شرط متأخر شیخ انصاری ره در بوته نقد/۶۷

• نقد هفتم: ثبوت استحاله در شرطیت متأخر بوصف متأخر

مرحوم آخوند بر بیان استاد خود در توجیه موارد تأخر شرط از مشروط - با این بیان که وجود متأخر با وصف متأخر شرط است نه وجود مطلق آن -؛ اشکال کرده و آن را تمام نمی‌داند؛ زیرا محذور شرط متأخر وجود مشروط بدون شرط است و صرف اخذ قید تأخر در شرط، مشکل وجود شیء بدون علت تامه را برطرف نمی‌کند. (آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۷، ۵۸) مرحوم نایینی نیز توجیه شیخ انصاری را نقد کرده و می‌گوید: «اینکه گفته شود متأخر با وصف متأخر، خود شرط است مثل این است که گفته شود معدوم با این وصف که معدوم است، شرط است و در معلول مؤثر می‌باشد. التزام به این مطلب چیزی نیست که از هیچ عاقلی سر بزند.» (نایینی، میرزا محمد حسین، ۱۳۵۲، ۱: ۲۲۰).

• بررسی

در نگاه اول، به نظر می‌رسد این اشکال که از سوی بزرگانی چون صاحب کفایه، میرزای نایینی و ... مطرح شده است بر مرحوم شیخ انصاری وارد باشد؛ زیرا بازگشت این وجه به وجود معلول قبل از وجود علت تامه آن است که بطلان آن از بدیهیات است.

اما این اشکال در صورتی وارد خواهد بود که بیان شیخ انصاری، منحصر در همان مقداری باشد که مستشکل در بیان اشکال مطرح کرده است؛ اما اگر بیان او در شرطیت متأخر به وصف متأخر، را با تقریب شرطیت شیئی به وجود دهری در نظر بگیریم اشکال وارد نخواهد بود؛ زیرا شیخ انصاری شرط را امری موجود می‌داند که به وجود دهری مقارن با مشروط موجود است؛ اما چون وصف متأخر در ماهیت آن اخذ شده است به لحاظ وجود زمانی، محال است قبل از مشروط یا حتی مقارن مشروط موجود شود. در نتیجه این اشکال بر ایشان وارد نخواهد بود. اگرچه ذیل قسم دوم به بررسی این توجیه خواهیم پرداخت.

• نقد هشتم: نفی استحاله بادر نظر گرفتن وجود لحاظی شرط نزد شارع

مرحوم آخوند خراسانی برای اثبات امکان شرط متأخر در شرایط تکلیف جوابی را اختیار کرده است، که پاسخ وی را می‌توان با متمیم عبارت شهید صدر ره اینگونه توضیح داد:

آنچه در عالم جعل به عنوان شرط قرار می‌گیرد، وجود لحاظی شرط است - نه وجود خارجی آن - . وجود لحاظی شرط، مقارن با جعل است نه اینکه متأخر از آن باشد. (آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹، ص ۹۳) حکم حقیقتی است که قائم به نفس مولی است و بر تصوّر شرط و لحاظ آن توقف دارد تا بعد از لحاظ و تصوّر آن بتواند حکم خود را مقید به آن جعل نماید و این تصوّر و لحاظ، از نظر زمان مقارن با حکم است و حکم او هیچ توقفی بر تحقق خارجی شرط ندارد. (صدر، سید محمد باقر، ۱۴۲۵، ۲: ۳۵۲).

بنابراین کسی که در صدد اثبات امتناع به لحاظ عالم جعل بوده است، از ماهیت و حقیقت جعل و اعتبار غفلت نموده است. حکم و جعل به عنوان حقیقتی در نفس شارع و معتبر، فعل اختیاری او به حساب می‌آید و بدیهی است از مبادی حصول فعل اختیاری و شکل‌گیری اراده، این است که آنچه را که اراده می‌کند ابتدا تصوّر کرده و لحاظ کند و مصالح و مفاسد مترتب بر آن را در نظر بگیرد تا بعد، نسبت به تحقق آن در او رغبت و میل ایجاد شود و آن را اراده کند. بنابراین، هر خصوصیت از خصوصیات آن چیزی که لحاظ کرده، اگر در مصلحت یا مفاسد داشتن آن دخیل بوده و بالتبع در شوق و اراده او مؤثر باشد، شرط و قید اراده او خواهد بود؛ خواه آن خصوصیت در خارج مقارن با اراده او موجود باشد یا اینکه اینگونه نبوده و آن خصوصیت در خارج، متقدم یا متأخر باشد؛ مهم این است که آنچه شرط جعل است، لحاظ و تصوّر آن خصوصیت و شرط است و این لحاظ پیوسته مقارن با مشروط است.

• بررسی

پاسخ مذکور اگرچه استحاله امتناع تاثیر متأخر در متقدم را پاسخ می‌دهد اما با اشکال دیگری روبروست که تهافت در لحاظ حاکم به لحاظ مشروط و شرط است. توضیح اینکه مشکل در این است

نظریه شرط متأخر شیخ انصاری ره در بوته نقد/ ۶۹

که لحاظ خود حکم در زمان سابق و لحاظ شرط در زمان لاحق با یکدیگر تهافت دارد؛ یعنی مولا نمی‌تواند هم چیزی را به عنوان شرط حکم لحاظ کرده و تحقق آن را در زمان مستقبل فرض کند و هم حکم را در زمان ماضی فرض کند. زیرا همین که شرط را تحقق چیزی در زمان مستقبل فرض می‌کند مشروط آن نیز استقبالی می‌شود. نمی‌توان شرط تحقق یک شیء را در آینده لحاظ کرد ولی تحقق آن شیء را در زمان گذشته لحاظ کرد. این تهافت در لحاظ به هنگام جعل وجود دارد. البته این اشکال، غیر از نکته استحاله ای است که شیخ انصاری ره مطرح نمود از این رو به نظر می‌رسد این اشکال بر تقریبی که شیخ برای استحاله مطرح نمود وارد است.

۶. قسم دوم: نقد توجیه شیخ نسبت به موارد شرط متأخر فقهی

• نقد اول: معقول نبودن توجیه شرطیت وصف اعتباری انتزاعی مقارن^۱

گفته می‌شود عدم معقولیت شرط متأخر، به خاطر عدم توجه به حقیقت شرط در مواردی است که گفته می‌شود امر متأخری شرط قرار داده شده است و حال آنکه در آن موارد، شرط وصفی اعتباری و انتزاعی است که از شیء مشروط به اعتبار لحوق شرط انتزاع می‌شود. اشتراط چنین شرطی نه مستلزم تقدم معلول بر اجزاء علت است و نه خلف شرطیت است؛ (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ۱: ۲۹۱). زیرا وصف لحوق و تعقب شرط، وصفی است که در زمان وجود مشروط حاصل است، در نتیجه اشتراط این وصف اشتراط چیزی مقارن با مشروط است.

این بیان را می‌توان در کلمات صاحب فصول در دفع امتناع شرط متأخر مشاهده کرد. (حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبدالرحیم، ۱۴۰۴، ۸۰). با وجود اینکه این توجیه در کلمات مرحوم شیخ ذکر شده از برخی کلمات دیگر شیخ انصاری استفاده می‌شود که این تصویر را معقول نمی‌داند؛ و

^۱ شرطیت وصف انتزاعی اگر چه در کلمات مرحوم شیخ انصاری به عنوان یکی از توجیه های امتناع شرط متأخر دیده می‌شود؛ اما به این خاطر که خود او، این مطلب را به عنوان نقد بر امتناع شرط متأخر مطرح نموده و پاسخ هایی از آن داده است، در ضمن نقد های وارد شده بردیدگاه او مطرح می‌شود.

از آن اینگونه تعبیر می‌کند: «این وجه، «علی تقدیر التعقل» اشکال ما در باطل بودن تأخر شرط از مشروط را دفع می‌کند.» (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ۱: ۲۹۲).

مرحوم میرزای شیرازی در هنگام بررسی نظریه صاحب فصول، بیانی دارند که ممکن است در نظر مرحوم شیخ نیز همین بیان منشأ اشکال در معقولیت این توجیه باشد. وی می‌گوید: «شکی نیست که هنگام تحقق مشروط، هنوز اموری که قرار است از لحوق آنها وصف تعقب انتزاع شود حاصل نشده‌اند؛ پس آن عنوانی که به عنوان شرط در نظر گرفته شده است امری عدمی است چون از شیء معدوم انتزاع شده است و واقعیتی برای آن وجود ندارد؛ بلکه قوام آن به اعتبار معتبر است به گونه‌ای که با عدم اعتبار معدوم می‌گردد... در نتیجه واقعیتی ندارد و نمی‌تواند به عنوان شرط در یک امر وجودی لحاظ شود. عدم تأثیرگذاری معدوم در موجود امری بدیهی است.» (میرزای شیرازی، سید محمد حسن، ۱۴۰۹، ۲: ۲۶۵).

آنچه از کلام میرزا استفاده می‌شود این است که شرط قرار دادن عنوان لحوق یا تعقب، غیر معقول است؛ زیرا با توجه به معدوم بودن منشأ انتزاع، عنوان انتزاع شده نیز عدمی است یعنی واقعیتی ندارد و تنها به این خاطر که معتبر، وجود آن را در آینده مفروض دانسته است؛ وصف تعقب، به اعتبار حصول آن در آینده، انتزاع شده است؛ پس حقیقتی و رای اعتبار معتبر ندارد.

اشکال نشود که قوام امر انتزاعی به منشأ انتزاع آن است نه اعتبار معتبر و منشأ انتزاع در ظرف خود موجود می‌شود؛ پس چرا در این بحث، عنوان تعقب که امری انتزاعی است، به اعتبار معتبر منوط می‌شود؟

زیرا در جواب گفته خواهد شد که در حین انتزاع، منشأ انتزاعی وجود ندارد که عنوان منتزع بخواهد از آن انتزاع شود؛ بلکه فقط اعتباراً موجود فرض شده است و بر اساس این اعتبار، انتزاع صورت می‌گیرد؛ در نتیجه قوام این انتزاع به اعتبار معتبر است و بدون اعتبار تحقق شرط در آینده، معدوم بوده و هیچ

نظریه شرط متأخر شیخ انصاری ره در بوته نقد/ ۷۱

واقعیتی ندارد. بنابراین چنین شرطی، واقعیتی ندارد و معقول نیست که امری عدمی در مشروط که امری واقعی و وجودی است تأثیر بگذارد.

• **نقد دوم: عدم انطباق توجیه شرطیت وصف انتزاعی بر همه موارد شرط متأخر**

بیان صاحب فصول، بر همه موارد شرط متأخر قابل تطبیق نیست؛ زیرا طبق این تصویر، آنچه حقیقتاً شرط قرار می‌گیرد وصف تعقب است که عنوانی انتزاعی به اعتبار لحوق شرط به مشروط است و این خلاف ظاهر ادله‌ای است که خود شیء متأخر را شرط می‌دانند نه عنوان انتزاعی از لحوق و تعقب آن را. (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵، ۳: ۴۰۱ و شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ۲: ۲۹۳).

• **نقد سوم: صحیح نبودن توجیه موارد شرط متأخر با تصویر وجود دهری**

همانطور که گفته شد توجیه دومی که بر اساس شواهد و قرائن، بعید نیست مراد مرحوم شیخ بوده باشد مقارنت شرط و مشروط به لحاظ وجود دهری است محقق خراسانی اگر چه این وجه را به استاد خود میرزای شیرازی نسبت می‌دهد و آن را فی نفسه وجهی لطیف می‌خواند؛ اما آن را به خاطر دو اشکال ناتمام می‌داند. (آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۷، ۵۸) اشکال اول ایشان اشکال ثبوتی است و می‌فرماید: شرط و مشروط باید از حیث زمانی بودن یا نبودن مطابقت داشته باشند؛ به این صورت که وقتی مشروط امری زمانی است، شرط آن نیز باید زمانی باشد. (همان.)

ملاحظه مواردی که شرط متأخر در آنها به عنوان شرط اخذ شده است به روشنی می‌رساند که همه آنها از امور زمانی هستند. در نتیجه شرط آنها نیز باید زمانی باشد و نمی‌توان گفت که مشروط به وجود زمانی موجود است اما شرط آن به وجود دهری شرط است.

• بررسی

اگر مقصود محقق خراسانی این باشد که این تصویر ثبوتاً صحیح نیست زیرا اینکه فقط شرط را به وجود دهری موجود و مقارن با مشروط بدانیم مشکل را حل نمی‌کند چرا که مشروط زمانی است و مقارنت میان شرط و مشروط از این حیث لازم است، در این صورت گفته می‌شود آنچه به عنوان شرط و مشروط در لسان دلیل اخذ شده اگرچه هر دو در ظاهر زمانی هستند اما نزد شارع مقدس چه در هنگام جعل و چه در مرحله فعلیت، هر دو به وجود دهری، مقارن هستند. به عبارت دیگر در این توجیه اینگونه نیست که فقط وجود شرط به عنوان وجود دهری لحاظ شود و وجود مشروط زمانی فرض شود تا اشکال وارد شود بلکه در مقام تصویر ثبوتی از اشتراط شیئی به شرط متأخر گفته می‌شود که وجود دهری آن شرط در وجود دهری این شیء مؤثر است.

اما اگر مقصود محقق خراسانی این باشد که با توجه به اینکه آنچه از ادله و خطابات استفاده می‌شود زمانی بودن وجود مشروط است پس با توجه به لزوم مطابقت باید شرط نیز زمانی باشد این اشکال به وجه بعد بر می‌گردد که بررسی خواهد شد.

• نقد چهارم: خلاف ظاهر بودن توجیه دوم

آنچه از ظاهر ادله استفاده می‌شود این است که خود شرط امری زمانی است. (همان.) پس علاوه بر اینکه در موارد شبهه، مشروط زمانی است؛ آنچه از ادله شرایط استفاده می‌شود این است که خود شرط هم زمانی است و به وجود کونی و زمانی خود شرط است نه وجود دهری. به عبارت دیگر: حمل شرط‌های متأخر بر شرط‌هایی با وجود دهری، خلاف ظاهر ادله است.

در عبارت مرحوم آخوند بیان دیگری نیز وجود دارد که اگر آن را ناظر به تصویر وجود دهری بدانیم اشکال به این وجه خواهد بود: مواردی در شرع وجود دارد که شرط متأخر به وصف تأخر قید قرار نگرفته است و در آن موارد توجیه ایشان تمام نیست. (همان.) لذا باید توجیهی را که تمام موارد را شامل شود، اتخاذ کرد.

نظریه شرط متأخر شیخ انصاری ره در بوته نقد/۷۳

۷. بررسی

این نقد را می‌توان مناقشه‌ای اثباتی دانست با این تقریب که اگر تصویر شیخ از شرط متأخر تمام باشد پاسخگوی تمام مواردی که شیء متأخری به عنوان شرط اخذ شده است نمی‌باشد. شاید نظر صاحب کفایه در این مناقشه به اشکالی باشد که میرزای شیرازی نیز در تقریرات خود آورده است: «در مثل اجازه نمی‌توان ملتزم شد که اجازه با وصف تأخر شرط باشد؛ زیرا بدیهی است که این صفت هیچ دخالتی در اثر گذاری عقد ندارد آنچه مهم است، خود رضایت مالک و اذن اوست (چه مقارن باشد و چه متأخر). در غیر این صورت باید ملتزم شد که اگر عقد فضولی مقارن با اذن مالک واقع شود تأثیر خود را نداشته باشد و این خلاف بدیهیات فقه است.» (میرزای شیرازی، سید محمد حسن، ۱۴۰۹، ۲: ۲۶۷).

مرحوم میرزای شیرازی بعد از تقریب اشکال، این گونه از آن پاسخ می‌دهد: ممکن است در این موارد آنچه شرط قرار گرفته «جامع رضایت مالک» باشد که شامل رضایت مقارن و متأخر شود و رضایت متأخر، فردی از آن جامع است که به عنوان شرط قرار گرفته است در نتیجه وجه ایشان در بحث اجازه نیز قابل تطبیق خواهد بود. (همان)

البته این اشکال با بیان دیگری نیز قابل تقریب است که در کلام برخی از اصولیان معاصر دیده می‌شود: خطابات شرعی را نمی‌توان بر این وجه حمل کرد؛ زیرا: خطابات شرعی برای عرف عام وارد شده است و این بیان - اگر صحیح هم باشد - برای عرف قابل فهم نیست؛ آنچه عرف می‌فهمد شرط بودن چیزی است که به وجود زمانی موجود است. (حسینی میلانی، سید علی، ۱۴۲۸، ۲: ۲۷۵ - ۲۷۶). به عبارت دیگر، بیان شرطیت یک شیء به وجود دهری آن، خارج از حدود مکالمات عرفیه‌ای است که احکام شرع به لسان آن بیان شده است. (خرازی، محسن، ۱۴۲۲، ۲: ۴۲۰).

به نظر می‌رسد این اشکال تمام نیست زیرا مرحوم شیخ در مقام توجیه ثبوتی مواردی است که در ظاهر امر متأخری موثر در متقدم لحاظ شده است و اگر محذور عقلی که ایشان ادعا نموده پذیرفته شود به دلالت اقتضا باید کلام حکیم را به گونه‌ای معنا کرد که محذور فوق لازم نیاید اگرچه خلاف ظاهر

باشد این یک توجیه ثبوتی است و در تحلیل عقلی اشتراط یک شیء به امر متأخر بیان می‌شود و ضرورتی ندارد که تحلیل ثبوتی ظاهر یک خطاب شرعی، عرفی باشد.

جمع بندی

به نظر می‌رسد که از نقدهای مذکور در قسم اول نقد هشتم از محقق خراسانی نسبت به استدلال شیخ انصاری در اثبات استحاله وارد است اگرچه همچنان به لحاظ اصل مدعا آن را رد نمی‌کند و نسبت به قسم دوم نقد ثبوتی بر توجیه اول شیخ انصاری وارد بوده اما نقد اثباتی در فرض پذیرش استحاله و معقول بودن توجیه شرط متأخر در شرطیت وصف انتزاعی و منحصر بودن این توجیه تمام نیست و قابل التزام خواهد بود؛ اما نقدهایی که بر توجیه دوم ایشان با در نظر گرفتن وجود دهری شرط و مشروط مطرح شد، وارد نبوده و قابل دفاع است.

منابع

۱. ابن درید، محمد بن حسن، بی تا، «جمهرة اللغة» چاپ اول، بیروت، دارالعلم للملایین.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل، بی تا «المحکم و المحيط الأعظم»، چاپ اول، بیروت، دارالکتب.
۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۷ ق، «فوائد الأصول»، چاپ اول، تهران، وزارت ارشاد.
۴. آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹ ق، «کفایة الاصول» چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۵. بستانی، فؤاد افرام، ۱۳۷۵ ش. «فرهنگ ابجدی»، چاپ دوم، تهران، اسلامی.
۶. جزائری، سید محمد جعفر مروج، ۱۴۱۶ ق، «هدی الطالب في شرح المكاسب»، چاپ اول، قم، دارالکتاب.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، بی تا، «الصحاح» چاپ اول، بیروت، دارالعلم للملایین.
۸. حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبدالرحیم، ۱۴۰۴ ق، «الفصول الغروية في الأصول الفقهية» چاپ اول، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه.
۹. حسینی میلانی، سید علی، ۱۴۲۸ ق، «تحقیق الأصول» چاپ دوم، قم، الحقایق.
۱۰. خرازی، محسن، ۱۴۲۲ ق «عمدة الأصول»، چاپ اول، قم، مؤسسه در راه حق.
۱۱. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳ ش «مطرح الانظار»، چاپ دوم، قم، مجمع الفکر.
۱۲. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵ ق «کتاب المكاسب»، چاپ اول، قم، کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۳. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۲۶ ق «الفوائد الأصولية»، چاپ اول، تهران، شمس تبریزی.
۱۴. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، بی تا «المحیط في اللغة»، چاپ اول، بیروت، عالم الکتب.
۱۵. صدر، سید محمد باقر، ۱۴۲۵ ق «مباحث الاصول القسم الاول»، حسینی حائری، کاظم، چاپ دوم، قم، دارالبشیر.
۱۶. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، ۱۴۲۱ ق، «حاشية المكاسب»، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، بی تا، «بدايه الحكمه»، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، بی تا، «کتاب العين»، چاپ دوم، قم، نشر هجرت.
۱۹. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، بی تا «القاموس المحيط»، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۰. فیومی، احمد بن محمد، بی تا «المصباح المنیر»، چاپ دوم، قم، مؤسسه دارالهجرة.

۲۱. میرزای شیرازی، سید محمد حسن، ۱۴۰۹ ق، «تقریرات آیت الله المجدد الشیرازی» تقریرات روزدری، مولی علی، چاپ اول، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم‌السلام.
۲۲. نایینی، میرزا محمد حسین، ۱۳۷۶ ش، «فوائد الأصول»، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین .
۲۳. نایینی، میرزا محمد حسین، تقریرات خوبی، سید ابوالقاسم، ۱۳۵۲ ش، «اجود التقریرات»، چاپ اول، قم، مطبعه‌العرفان.
۲۴. نجفی، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ ق، «جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام»، چاپ هفتم، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۲۵. نراقی، مولی احمد، ۱۴۱۵ ق، «مستند الشیعة فی أحكام الشریعة»، چاپ اول، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم‌السلام.

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوئی (رحمت‌الله علیهما) پیرامون

حکم تقدم زن بر مرد در نماز فردا

علی احمد متقی - نوری (افغانستان)^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱

چکیده

نماز از ارکان دین است و در اسلام هیچ عملی پس از خداشناسی به پای آن نمی‌رسد به گونه ای که قبولی و رد بقیه‌ی اعمال بستگی به قبول شدن یا نشدن نماز انسان دارد؛ لذا به گونه‌ای گسترده در مباحث فقهی مورد بحث قرار گرفته است. یکی از مسائلی که ضمن آن بررسی می‌گردد و از شرایط آن است مکان نمازگزار است که از فروعاتی که در مکان نماز گزار مطرح می‌گردد، تقدم زن بر مرد در نماز فرادا است که بخاطر مبتلا به بودن آن حائز اهمیت است. مقاله حاضر با در نظر داشتن این مسئله، به بررسی پاسخی برای این پرسش پرداخته است که از نظر دو تا از فقهای نامدار امامیه یعنی مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوئی، تقدم زن بر مرد در نماز فرادا چه حکمی دارد؟ به نظر می‌رسد که مرحوم صاحب جواهر تقدم زن بر مرد را بلاشکال و مرحوم خوئی قایل به تفصیل در مسئله است. بر این اساس، در این مقاله تلاش شد تا با بررسی نظریات این دو فقیه و مقایسه ی آنها در مسأله ضمن نوآوری‌هایی در تقسیمات فروعات مسأله، مخاطب را متوجه اشتراک و جدایی نظر این دو فقیه نموده و برای رسیدن به این هدف از روش تحقیق کیفی - توصیفی استفاده شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مرحوم صاحب جواهر تقدم را جایز اما مکروه می‌دانند؛ ولی مرحوم خوئی در صورت فاصله‌ی کمتر از یک شبر حرام و مفسد و در فاصله‌ی یک شبر و بیشتر از آن جایز و مکروه میدانند.

واژگان کلیدی: تقدم زن بر مرد، نماز فرادا، مرحوم صاحب جواهر، مرحوم خوئی، ذراع، شبر

^۱ دانشجوی کارشناسی رشته فلسفه و عرفان اسلامی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه

مقدمه

نماز از اصول و ارکان دین اسلام است که معیار پذیرش و عدم پذیرش اعمال دیگر معرفی شده است؛ به گونه‌ای که اگر نماز انسان پذیرفته نشود، بقیه‌ی اعمال عبادی انسان پذیرفته نمی‌شود ولی اگر نماز پذیرفته شود بقیه اعمال عبادی انسان هم پذیرفته می‌شود. لذا از مبتلا به‌ترین امور جاری در زندگی همه‌ی مسلمانان است.

شرایط، احکام و فروع متعدد راجع به مسئله نماز مطرح است که محققین و پژوهشگران از جهات گوناگون و عرصه‌های فقهی، روان‌شناختی، تأثیر اجتماعی و... به بررسی آن پرداخته‌اند که یکی از فروع مطرح در آن، مسأله‌ی تقدم زن بر مرد در نماز فرادا است که معمولاً در ضمن مسئله‌ی مکان نمازگزار مطرح می‌گردد.

علت اهمیت یافتن این مسأله از این روست که از مورد ابتلا‌ترین مسائل در بین مردم است و مردمی که پنج وقت در روز ملزم به ادای نماز هستند مسلماً با تقارن نماز مرد و زن در یک مکان این سوال مطرح می‌گردد که تقدم زن در مکان بر مرد در حین نماز جایز است یا خیر.

با توجه به این اهمیت، ضروری است که راجع به مسئله این تحقیق در سایه منابع فقهی صورت بگیرد تا دانسته شود که حکم مسئله چیست؟ و در این زمینه پژوهش‌هایی صورت گرفته است نظیر رساله علمی تحت عنوان «تقدم مرد بر زن در نماز از دیدگاه مذاهب اسلامی» سید یاسین سجادی؛ اما در ضمن بررسی حکم نماز مرد؛ ولی تحقیقی در این زمینه به گونه‌ی مستقل نشده است که حکم زن در صورت تقدم بر مرد در نماز چیست؟ گذشته از اینکه نظر تطبیقی دو فقیه در این مسأله بررسی شده باشد.

بر این اساس، در پژوهش حاضر با ارائه‌ی دسته بندی متفاوت در برخی فروع مسأله و بیان چند حکم مبتلا به سعی می‌گردد در تبیین مسأله اقدام شود.

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوئی (رحمت‌الله علیهما) پیرامون .../۷۹

از حیث روش شناسی نیز این پژوهش به روش توصیفی انجام شده است که تلاش می‌شود اشتراکات و افتراقات نظر دو تا از اعلام شیعه (مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوئی) در این زمینه بیان شود؛ همچنین موانع جریان حکم نیز بیان شده و دخالت اجنبیت و صحت نماز مرد در جریان این حکم نیز بررسی می‌گردد.

مبانی نظری پژوهش

به منظور تبیین بهتر مسأله، به بررسی چند کلید واژه اصلی پژوهش پرداخته می‌شود:

- «حکم»، مصدر از ریشه‌ی «حَ كَ مَ»، به معنای قضاوت کردن، بازداشتن، فرمان دادن، دانش و حکمت است. (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ج ۳: ۶۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۹۱؛ ابن منظور، ج ۱۲: ۱۴۱) و در اصطلاح فقهی، حکم عبارت است از قانونی که از جانب خداوند برای بندگان خدا صادر شده است. (شهرکانی، ۱۴۳۰: ۳۱)
- «تقدم» در لغت اول بودن شیء، سیر کردن به طرف جلو و ترقی و تطور و پیش شدن آمده است و معنای اصطلاحی آن با معنای لغوی آن تفاوتی ندارد. (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳، ج ۳۰: ۲۸۲)
- «تقدم زن بر مرد در نماز» به این معنا است که زن و مردی همزمان نماز بخوانند به گونه‌ی که مکان نماز زن نسبت به مکان نماز مرد جلوتر باشد.
- «نماز» معادل فارسی صلاة است و صلاة در لغت به معنای دعا کردن است و در اصطلاح فقه و شرع (که مراد ما هم همین معنا است) عبارت است از عمل عبادی مرکب از اجزائی که مشروط به شروط و مقید به عدم موانع و قواطع است (شهرکانی،

۱۴۳۰: ۲۳۰) و نماز فرادا یعنی نمازی که فرد به تنهایی بدون اقتدا به کسی و بدون اینکه کسی به او اقتدا کند می‌خواند.

● «صاحب جواهر»؛ محمد حسن فرزند شیخ محمد باقر نجفی (متولد ۱۲۰۰ یا ۱۲۰۲ و متوفای ۱۲۶۶ هجری قمری) مشهور به «صاحب جواهر»، از فقهای نام‌آور شیعه در قرن سیزدهم هجری قمری بود ایشان از علمایی همچون سید محمد جواد عاملی، شیخ جعفر کاشف الغطاء، سید حسین شقرایی عاملی، وحید بهبانی، سید بحر العلوم و دیگران دانش علوم دینی آموخته. و در بیست و پنج سالگی به درجه اجتهاد رسیده و نوشتن کتاب جواهر الکلام را آغاز نموده است و ایشان ریاست مرجعیت شیعه در عصر خود را بر عهده داشتند و ایشان تألیفات بسیاری داشتند که مهمترین آن‌ها کتاب جواهر الکلام است که به خاطر این کتاب، ایشان به «صاحب جواهر» معروف شدند که این کتاب دائرة المعارف فقه شیعه نامیده می‌شود و معتبرترین متن درسی عالی‌ترین سطح دروس حوزه‌های علمیه شیعه، یعنی درس خارج فقه است. (ویکی فقه)

● «مرحوم خویی»؛ سید ابوالقاسم خویی (۱۲۷۸-۱۳۷۱ ش/ ۱۳۱۷-۱۴۱۳ ق)، مرجع تقلید شیعه، فقیه، اصولی مبرز و رجالی صاحب نام معاصر و دارای آثار برجسته در فقه، اصول، رجال و علوم قرآنی بود. از ایشان آثار متعددی در حوزه‌های گوناگون برجای مانده است از جمله: معجم رجال الحدیث، البیان فی تفسیر القرآن، منهاج الصالحین، نفحات الاعجاز، مستند العروة الوثقی و... از جمله‌ی این آثار اند. (ویکی فقه)

● «شبر» به معنای وجب یعنی اندازه‌ی مابین سر ابهام (شصت) تا سر انگشت کوچک دست در حالی که هر دو کشیده شده باشد، است. (بصمه جی، ۲۰۰۹: ۳۲۸)

● «ذراع» فاصله بین آرنج دست تا سر انگشتان را گویند. (مروج، ۱۳۷۹: ۲۳۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۷۰۵)

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوبی (رحمت‌الله علیهما) پیرامون .../۸۱

- «عظم ذراع» یا استخوان ذراع استخوانی است که از آرنج تا مچ وجود دارد و تقریباً به اندازه‌ی یک شبر (یک وجب) است.
- «حائل» به مانع بین دو چیز و زن غیر آبستن گفته می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۹۲)

تقدم زن بر مرد در نماز فرادا به نظر صاحب جواهر:

حکم تقدم زن بر مرد در نماز در کلام صاحب جواهر به گونه‌ی مستقل مورد کنکاش قرار نگرفته است بلکه برای بدست آوردن این حکم باید به چند نکته در کلام ایشان توجه داشت:

۱. برخی از علماء در مورد مردان تقدم زن را مطرح نکرده اند بلکه فقط محاذات را مطرح کرده اند ولی این کلام آن‌ها شامل تقدم هم می‌گردد بنحاضر اینکه؛ اولاً: امکان دارد ادعای اجماع کنیم بر عدم فصل بین حکم تقدم و محاذات (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۴) و ثانیاً: اگر محاذات زن در نماز مثلاً موجب بطلان نماز مرد گردد، تقدم وی به طریق اولی موجب بطلان می‌گردد. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۴) پس از حکم محاذات در روایات و فتاوا می‌توان حکم تقدم را بدست آورد.
۲. از منع در این مسأله، بطلان و فساد هم اراده شده است. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۴)
۳. حکم مسأله‌ی تقدم و محاذات زن در نماز نسبت به هردو (مرد و زن نمازگزار) جاری است، نه اینکه تنها این حکم در مورد مرد جاری باشد و این را از تدبر در ادله و در عبارات علماء که تصریح به این حکم در مورد زن نکرده اند می‌توان بدست آورد. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۴) پس با اثبات حکم در مردان

می‌توان آن را در مورد زنان اثبات کرد و در روایات که در بیشتر آن‌ها تصریح به مرد شده و در مورد زن حکمی بیان نشده است مراد مرد و زن هر دو است. در مورد مسأله‌ی تقدم زن بر مرد در نماز در مجموع سه قول وجود دارد (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۴-۵۴۶-۵۴۷):

۱. حرمت و فساد
۲. جواز و کراهت (عدم فساد)
۳. تفصیل

قول اول: حرمت و فساد

طبق این قول اگر زنی مقابل مرد نمازگزار، نماز بخواند این عمل وی حرام است (حکم تکلیفی) و نماز وی نیز باطل و فاسد است (حکم وضعی). این قول به اکثر قدماء و مشهور علماء نسبت داده شده است (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۵)

که از جمله می‌توان به شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۰: ۱۵۲)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۸۶؛ طوسی، ۱۴۰۰: ۱۰۰)، ابن حمزه (ابن حمزه، ۱۴۰۸: ۸۹)، ابن براج (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱: ۹۸)، ابن زهره (ابن زهره، ۱۴۱۷، ج ۱: ۸۲) و حلبی (حلبی، ۱۴۱۴: ۹۲) اشاره کرد. که مهم‌ترین ادله این قول عبارت‌اند از ادله‌ی زیر:

- اجماع: مرحوم شیخ طوسی در خلاف (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۲۴) و ابن زهره در غنیه (ابن زهره، ۱۴۱۷، ج ۱: ۸۲) ادعای اجماع بر این حکم کرده‌اند که این اجماع حجت است بخاطر اینکه مشهور قدماء قایل به عدم جواز اند و این معتضد اجماع است. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۵)

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوبی (رحمت‌الله علیهما) پیرامون .../۸۳

اما این دو اجماع بخاطر اینکه سید مرتضی و اکثر متأخرین بلکه عموم متأخرین قایل بر خلاف آن شده اند ضعیف اند و بلکه از شیخ که حاکی یکی از دو اجماع است حکایت شده که ایشان هم با کراهت موافقت کرده است. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۹)

● روایات: برای این قول به روایاتی استدلال نموده اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

○ صحیحۃ ابن مسلم عن أحدهما (علیه السلام) قال: «سألته عن المرأة ترامل الرجل في المحمل يصلیان جميعاً، قال: لا و لكن يصلی الرجل فإذا فرغ صلت المرأة» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ج ۴: ۱۲۴)؛ «از امام جعفر باقر (ع) یا امام صادق (ع) پرسیدم در حال سفرکه زن و مرد در یک کجاوه برابر هم سوارند، می‌توانند با هم نماز بخوانند؟ آن حضرت فرمود: نه. اول مرد، نماز بخواند و بعد از تمام شدن نماز او، زن نماز خود را شروع کند.» (بهبودی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۳)

در این صحیحۃ از محاذات زن و مرد در حین نماز نهی شده است و نهی ظهور در حرمت دارد و از طرفی نهی از شیء مقتضی فساد آن است لذا این روایت دلالت دارد که محاذات زن و مرد حرام است و اگر کسی در این حالت نماز بخواند نمازش فاسد است، و از آن‌جا که حکم صورت محاذات و تقدم یکی است لذا در صورت تقدم زن بر مرد در حین نماز هم این حکم جاری می‌گردد.

○ خیر إدريس بن عبد الله القمّي: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي و بحیاله امرأة قائمة على فراشها أجنبية؟ فقال: «إن كانت قاعدة فلا يضرك، و إن كانت تصلّي فلا». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۵)؛ صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۵)؛ «از امام صادق (ع) پرسیدم: اگر مردی نماز

بخواند و در کنار او، خانمی بر روی نهالی خود نشسته باشد، چه صورت دارد؟ امام (ع) فرمود: اگر آن خانم نشسته باشد اشکالی ندارد، اما اگر در حال نماز باشد، نماز خواندن مرد، در کنار او روا نیست.» (بهبودی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۳)

در این روایت نیز محاذات زن در نماز ممنوع شده است و به حکم همسانی حکم محاذات و تقدم، حکم به حرمت و فساد در مورد بحث می‌گردد.

ولی مشکل این روایت این است که نهایتش در صورت محاذات، ضرر را ثابت می‌کند و ضرر اعم از کراهت و فساد است؛ زیرا که همانگونه که ضرر با انعدام ثوابی که خداوند برای طبیعت نماز قرار داده (در صورت فساد) تحقق پیدا می‌کند، در صورت نقصان این ثواب (کراهت) هم محقق می‌گردد. و حتی ادعا شده است که ثوابی بر عبادت مکروه مترتب نمی‌شود پس شکی در حصول ضرر در صورت کراهت نیست. پس دلیل شما اعم از مدعای شما است.

○ موثّق عمّار عن الصادق عليه السلام: أنّه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلّي و بين يديه امرأة تصلّي؟ قال: «لا يصلّي حتى يجعل بينه و بينها أكثر من عشرة أذرع، و إن كانت عن يمينه و عن يساره جعل بينه و بينها مثل ذلك، فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس و إن كانت تصيب ثوبه، و إن كانت المرأة قاعدة أو نائمة أو قائمة في غير صلاة فلا بأس حيث كانت» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۸؛ صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۵) «در موثقه‌ی عمار از امام صادق (ع) آمده است که کسی از امام صادق (ع) در مورد مردی پرسید که می‌خواهد نماز بخواند در حالی که جلو وی زنی در حال نماز است که حکمش چیست؟ امام (ع) فرمود: نماز نخواند تا اینکه بین خود و

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوبی (رحمت‌الله علیهما) پیرامون .../۸۵

بین زن فاصله‌ی بیشتر از ده ذراع قرار دهد و اگر زن در طرف راست یا چپ او باشد هم بین خود و زن این فاصله را قرار بدهد و اگر زن پشت سر مرد نماز بخواند اشکالی ندارد، اگر چه به لباس مرد برخورد کند. و اگر زن نشسته یا خوابیده یا ایستاده باشد اما نماز نخواند هرجوری که باشد اشکالی ندارد»

طبق این روایت هم تقدم زن بر مرد در نماز اشکال دارد چون در آن نهی کرده از نماز خواندن مرد عقیب زن نمازگزار تا اینکه فاصله‌ی بیشتر از ده ذراع بین آنها محقق گردد (و آنچه مورد بحث است در فاصله‌ی کمتر از ده ذراع است نه بیشتر از آن چون در فاصله‌ی بیشتر از ده ذراع اختلافی در جواز نیست)، و از منع در مورد مرد حکم زن هم فهمیده می‌شود که منع باشد.

اما با تدبیر در این روایت به این می‌رسیم که برگشت آن به نفی استقامت در صورت نبودن فاصله‌ی مذکوره است؛ زیرا که در آن سوال با «یستقیم» شده است لذا لفظ «لا» که در جواب بکار رفته برای نفی استقامت است و نفی استقامت اولاً که مشعر به کراهت است و ثانیاً اگر مشعر به کراهت نباشد شکی در تحقق نفی استقامت توسط کراهت نیست؛ زیرا که مکروه به خاطر نقصانش از آنچه که فعل مجرد از امثال این عوارض (تقدم زن یا محاذات آن) بر آن وضع شده است، استقامت و اعتدال و استواء ندارد. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۸)

○ النبوی: «أخْرهن حیث أخْرهن الله». (نوری، ۱۴۰۸، ج ۳: ۳۳۳؛ صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۵)؛ «زنان را به مؤخر کنید در جایی که خدا آنها را مؤخر کرده است».

در این روایت امر شده به اینکه زنان را در جایی که خدا آن‌ها را مؤخر کرده است مؤخر کنید و از آن‌جا که در غیر نماز خداوند امر به تأخیر آن‌ها نکرده است پس لابد در نماز مراد است.

ولی در این بحث است که آیا این نماز همان جایی هست که مراد است یا خیر. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۹)

○ صحیح ابن ابی یعفر: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلي والمرأة إلى جنبي و هي تصلي؟ فقال: «لا، إلا أن تتقدم هي أو أنت، و لا بأس أن تصلي و هي بحذاء جالسة أو قائمة» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۴-۱۲۵؛ صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۵)؛ «ابن ابی یعفر می‌گوید به امام صادق (ع) عرض کردم که من نماز می‌خوانم در حالی که در کنارم زنی نماز می‌خواند، حکم این چیست؟ امام (ع) فرمود: نه، مگر اینکه او نمازش را اول بخواند یا تو، و اشکالی ندارد که تو نماز بخوانی در حالی که زنی در کنارت نشسته باشد یا ایستاده».

در این روایت هم از خواندن نماز در کنار زن نهی شده است و در مورد مرد به خاطر همسانی حکم تقدم و محاذات حرمت و فساد اثبات می‌گردد پس در مورد زن هم بخاطر دو طرفه بودن این حکم همین حکم جاری است. البته این در صورتی است که مراد از جمله‌ی «الا أن تتقدم هي او أنت»، تقدم نماز یکی بر دیگری باشد بدین معنا که اول یکی نماز بخواند و بعد از اتمام نماز وی دیگری به نماز بایستد که به حسب ظاهر همین مراد است.

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوبی (رحمت‌الله علیهما) پیرامون .../۸۷

اما در مورد این روایت باید گفت که در آن فقط نهی آمده است که ممکن است که از آن کراهت اراده شده باشد و از طرفی احتمال دارد نهی نباشد بلکه «لا» برای نفی باشد و اینکه سوال از جواز بدون کراهت باشد. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۹)

قول دوم: جواز و کراهت (عدم فساد)

این‌ها می‌گویند تقدم زن بر مرد در نماز مکروه است ولی حرام نیست و موجب بطلان نماز وی نمی‌گردد.

و سید مرتضی و اکثر متأخرین و متأخری متأخرین بجز چند نفر این نظر را دارند که از جمله دلایل این‌ها عبارت‌اند از:

• شبهه‌ی این قول به اصول و اطلاق ادله

این قول شبهه و نزدیک به اصول عملیه نظیر اصل عدم حرمت و اصالت الجواز است که اگر ادله‌ی اجتهادی معتبر وجود نداشته باشد با اصل عدم حرمت تقدم نماز زن بر مرد، و اصالت جواز تقدم، جواز قابل اثبات است.

و از طرفی ادله‌ی که نماز را بر زنان واجب کرده است مطلق است و آن را مقید به عدم تقدم بر مردان نکرده‌اند؛ لذا تا زمانی که دلیل قطعی بر حرمت نماز در یک موقعیت وجود نداشته باشد، طبق اطلاق ادله حکم به جواز می‌گردد. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۶)

تعبیر به شبهه بودن در اینجا به خاطر وجود ادله‌ی اجتهادی است و الا با تمسک به اصول مشکل حل می‌شد.

● **روایات:** دسته‌ای از روایات نیز بر جواز دلالت دارند؛ از جمله:

○ فی خبر ابن فضال عن أخته عن جميل عن الصادق عليه السلام: في الرجل يصلّي و المرأة تصلّي بحذاء، فقال: «لا بأس» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۵؛ صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۶)؛ «در مرسله‌ی ابن فضال از جمیل بن دراج روایت شده که از امام صادق در مورد مردی پرسیده شد که نماز می‌خواند در حالی که زنی در کنارش نماز می‌خواند. حضرت (ع) فرمودند: اشکالی ندارد.»

طبق این روایت محاذی بودن زن با مرد در نماز اشکالی ندارد و چون حکم تحاذی و تقدم یکسان است و از طرفی اثبات این حکم در این جا برای مرد، این حکم را برای زن هم اثبات می‌کند چون حکم هم نسبت به مرد است و هم نسبت به زن، پس بر اساس این روایت در مورد زن هم در نماز تقدم اشکالی ندارد و جایز است. و ارسال این روایت ضرری ندارد زیرا که اکثر متأخرین به آن عمل کرده‌اند خصوصاً که در بین عمل کنندگان طبق آن، کسانی مثل سید مرتضی و ابن ادریس است که جز به قطعیات عمل نمی‌کنند. و عمل این‌ها جابر سند این روایت است. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۶)

○ صحیح الفضیل المروئی عن العلل عن أبي جعفر عليه السلام: «إنما سمیت مکة بکة لأنه یبک بها الرجال و النساء، و المرأة تصلّي بین یدیک و عن یمینک و عن یسارک و معک، و لا بأس بذلك، و إنما یکره فی سائر البلدان». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۶؛ صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۶)؛ «امام باقر (ع) فرمودند: مکه را به خاطر آن بگه نامیده‌اند که مردان و زنان در آن می‌گریند و در آن جا اشکالی ندارد که زن جلو یا راست و یا

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوئی (رحمت‌الله علیهما) پیرامون .../۸۹

چپ و یا در عرض شما (که مرد هستید) بایستد و نماز بخواند ولی در سائر

شهرها این عمل مکروه است.» (ابن بابویه، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۸۷)

این روایت در صورتی که در زمان امام باقر (ع) حقیقت شرعی یا حقیقت متشرعه در لفظ کراهت ثابت شده باشد، نص در مطلوب است و صریحاً می‌گوید که تقدم زن بر مرد در نماز مکروه است؛ اما اگر در زمان امام (ع) حقیقت شرعی یا حقیقت متشرعه در لفظ کراهت ثابت نشده باشد، ظاهر در مطلوب است خصوصاً بعد از اینکه وقتی که توسط لفظی غیر از آن حرمت اراده می‌شود تعبیر از کراهت اصطلاحی به آن غالب و زیاد است.

علاوه بر آن امکان دارد که برای نص در مطلوب بودن این روایت استدلال کنیم به اینکه در این روایت گفته شده که در مکه، تقدم زن بر مرد در نماز اشکالی ندارد پس از طریق اضافه کردن عدم قول به فصل بین مکه و غیر مکه، به این نتیجه می‌رسیم که این نص بر مطلوب است و تقدم زن بر مرد در حین نماز در غیر مکه هم اشکالی ندارد فثبت الجواز.

○ خبر عیسی بن عبد الله القمّی: سأل الصادق علیه السلام عن امرأة صلّت مع الرجال و خلفها صفوف و قدّامها صفوف؟ قال: «مضت صلاتها و لم تفسد علی أحد و لا تعید». (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۲۸۰؛ صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۶)؛ «از امام صادق (ع) در مورد زنی سوال گردید که همراه با مردان نماز می‌خواند درحالی که پشت سرش و پیش‌رویش صف‌هایی است؟ امام (ع) فرمود: نمازش صحیح است و نماز هیچ‌کسی فاسد نشده است.»

طبق این روایت هم امام صادق (ع) تقدم زن بر مردان در نماز را منع نکرده است و فرموده نماز وی و نماز بقیه صحیح است. فثبت الجواز.

• شدت اختلاف نصوص مقتضی رفع منع (زایل کننده حکم در مانحن فیه)

در فاصله بین زن و مرد

روایاتی که می‌گویند در صورتی که در فلان فرض یا در صورت فلان فاصله بین زن و مرد، منع (حرمت و بطلان) برداشته می‌شود و جواز می‌آید و در فلان فاصله نماز با تقدم و محاذات جایز است اختلاف شدیدی با هم دارند، برخی این فاصله را یک شبر و برخی یک گام و برخی یک شبر یا ذراع و بعضی ده ذراع و عده‌ی یک رحل می‌دانند.

خلاصه اینکه روایاتی که فاصله‌ی مد نظر برای رفع منع را بیان کرده اند با هم اختلاف شدیدی دارند و این دال بر جواز تقدم و محاذات است یا بخاطر اینکه این اختلاف شدید فقط با کراهت که به اعتبار اختلاف مراتب شدت و ضعف دارای مراتب اختلاف است می‌سازد که هرچه فاصله کمتر باشد کراهت شدیدتر و هر چه فاصله بیشتر باشد کراهت کمتر می‌گردد تا اینکه کراهت هم برداشته شود.

و یا به این دلیل که همه‌ی این نصوص اشتراک دارند در این که حائل و فاصله‌ی ده ذراع برای رفع منع لازم نیست (بلکه عوامل و فاصله‌های دیگری مثل یک شبر و عظم ذراع و امثال آن هم برای رفع منع کافی است) پس وقتی عدم لزوم و عدم اعتبار حائل و ده ذراع برای رفع منع اثبات شد، جواز به طور مطلق اثبات می‌شود؛ چونکه قول به فصل (منع در کمتر از یک شبر یا عظم ذراع و جواز در صورت فاصله به اندازه‌ی یک شبر و بیشتر از آن) که از جعفی حکایت شده است تمام نیست؛ پس وقتی قول به فصل درست نباشد ناچاریم که نهی بر برخی از نصوص و بآس در مفهوم برخی دیگر

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوبی (رحمت‌الله علیهما) پیرامون .../۹۱

از نصوص را حمل بر کراهت کنیم زیرا که حمل بر صورت ممکن اولی از این است که نظیر این روایات را طرح کنیم تا قول به منع درست گردد؛ چون حمل نصوص منع بر کراهت مجاز شایع است و حتی ادعا شده است که حمل منع بر کراهت مساوی با حقیقت است. و الا لازم می‌آید که ادله‌ی جواز را که بیشتر از ادله‌ی منع است و از طرفی سند و دلالت واضح تر نسبت به ادله‌ی منع، طرح کنیم که کار درستی نیست. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۸)

قول سوم: تفصیل (حرمت در فاصله‌ی کمتر از شبر و جواز در فاصله‌ی یک شبر و بیشتر از آن)

قول سوم این است که در صورتی که زن در نماز مقدم بر مرد باشد اگر فاصله بین آن‌ها از شبر کمتر باشد این تقدم حرام و نماز باطل است، اما اگر فاصله بین آن‌ها یک شبر یا بیشتر از آن باشد تقدم جایز و مکروه است اما نماز صحیح است.

مرحوم صاحب جواهر دلیلی برای این قول نیاورده، فقط در ضمن بیان دلیل برای قول خود این قول را مطرح و آن را رد کرده است به این صورت که:

کسی قائل به فصل نیست مگر جعفری طبق آن چه از وی حکایت شده است که در فاصله‌ی کمتر از استخوان ذراع (یک شبر) نماز خواندن زن ممنوع است و در فاصله‌ی یک استخوان ذراع و بیشتر از آن جایز است، ولی این قول شاذ است و مگر قلیلی از علماء آن را نقل نکرده اند، بلکه ظاهر جمعی از علماء اجماع بر خلاف این قول است چون آن‌ها عدم قول به فرق بین دو قول مشهور (منع و جواز) را ادعا کرده اند که این اذن ادعای اجماع بر فساد قول سوم (تفصیل و هر قول دیگری) است. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۷-۵۴۸)

خلاصه سخن این که مرحوم صاحب جواهر دلایل قول اول را رد کرد و قول سوم را شاذ دانست و قبول نکرد، بلکه ایشان قایل به قول دوم است؛ یعنی به نظر ایشان تقدم زن بر مرد در نماز فرادا جایز است اما مکروه. لذا نماز وی صحیح است.

دخالت و عدم دخالت برخی از امور در جریان حکم در مسأله:

یکی از مباحثی که در ضمن این مسأله و مرتبط با آن است این است که برای جریان حکم در مسأله آیا برخی از امور دخالت دارند یا نه؟ که از جمله اجنبی بودن و صحت نماز مرد است.

۱) دخالت یا عدم دخالت محرمیت و اجنبیت در مسأله:

در این مسأله محرم بودن یا اجنبی بودن دخالتی ندارد و فرقی نمی‌کند که زن مقدم بر مرد نامحرم نماز بخواند یا مقدم بر مرد محرم و شوهر؛ در هر صورت حکم واحد است که طبق نظر مختار صاحب جواهر جواز و کراهت می‌باشد؛ و دلیل این مسأله این است که:

- اولاً اکثر نصوص و فتاوی علماء مطلق است و قید اجنبی در آن نیامده است. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۳)
- ثانیاً اجماع از تحریر حکایت شده است. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۳)

۲) دخالت یا عدم دخالت صحت نماز مرد برای جریان حکم در نظر مختار:

از آن جا که نظر مختار صاحب جواهر این است که تقدم زن بر مرد در نماز فرادا مکروه است در اینجا سوالی مطرح است که آیا برای جریان این حکم لازم است که نماز مرد هم مانند نماز وی صحیح باشد یا خیر؟

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوبی (رحمت‌الله علیهما) پیرامون .../۹۳

مرحوم صاحب جواهر برای جریان این حکم در مانحن فیه، صحت نماز مرد را شرط می‌داند لذا اگر نماز وی صحیح نباشد بلکه فاسد باشد کراهت نیست. دلیل ایشان این است که:

اگر قایل به وضع الفاظ عبادات برای عبادت صحیح باشیم که واضح است چون آن نمازی در این فرض باعث جریان حکم می‌گردد که صحیح باشد و الا اگر نماز صحیح نباشد بر آن اصلاً نماز اطلاق نمی‌گردد که باعث کراهت نماز زن مقدم بر وی گردد.

اما اگر قایل به وضع الفاظ عبادات برای اعم از صحیح و فاسد گردیم به این دلیل این جا صحت نماز مرد شرط است که آنچه در امثال این مقامات از نماز متبادر به ذهن است نماز صحیح است. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۵۱) پس اینکه سوال می‌گردد که نماز زن در صورت تقدم بر مرد نمازگزار حکمش چیست مرادش این است که حکم نماز زن در صورتی که نماز مرد صحیح باشد و زن مقدم بر وی نماز بخواند چیست؟

و الا اگر نماز مرد فاسد باشد بخاطر عاملی مثل عدم طهارت و امثال آن این نماز وی با بقیه‌ی کارهای وی مثل نشستن وی فرقی ندارد.

عوامل زائل کننده‌ی حکم (کراهت طبق مختار و حرمت طبق نظر مخالف)

عواملی که باعث می‌شود کراهت بنا بر نظر مختار و حرمت بنا بر نظر دیگری برداشته شود عبارتند از:

(۱) حائل:

بدون خلاف اگر بین زن متقدم در مکان نماز و مرد نمازگزار اگر حائلی باشد حکم (کراهت بنا بر نظر مختار صاحب جواهر و حرمت طبق قول اول) برداشته می‌شود. که ادله‌ی آن عبارت‌اند از:

• اجماعی که از معتبر و منتهی حکایت شده است. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۵۶)

• روایات:

مستفاد از روایات نیز این است که حائل مانع حکم است؛ که مهمترین آن‌ها عبارت‌اند از:

○ صحیح ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة تصلّي عند الرجل، قال: «إذا كان بينهما حاجز فلا بأس». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۹-۱۳۰؛ صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۵۶)؛ صحیح ابن مسلم از امام باقر (ع) در مورد زنی که در کنار مرد نماز می‌خواند، که امام فرمود: «اگر بین زن و مرد حائلی باشد اشکالی ندارد».

و چون حکم محاذات و تقدم یکی است پس در تقدم هم حائل رافع است و حرمت و کراهتی نیست.

• المرووي عن قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسين عن علي بن جعفر أنه سأل أخاه عليه السلام: عن الرجل هل يصلح له أن يصلّي في مسجد قصير الحائط و امرأته قائمة تصلّي و هو يراها و تراه؟ قال: «إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس». (حمیری، ۱۴۱۳: ۲۰۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۳۰؛ صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۵۶)؛ از

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوبی (رحمت الله علیهما) پیرامون .../۹۵

قرب الإسناد از عبدالله بن حسین از علی بن جعفر روایت شده که وی از برادرش (امام کاظم علیه السلام) پرسید: که آیا برای مرد صلاح است که در مسجدی نماز بخواند که دیوارش کوتاه است و زنش (مقابلش) به نماز ایستاده در حالی که زن می‌تواند مرد را ببیند و مرد می‌تواند زن را ببیند؟ فرمود: «اگر بین آنها دیواری باشد اشکالی ندارد چه دیوار کوتاه باشد یا بلند».

طبق این روایت هم در صورت حائل شدن دیوار بین زن و مرد منع و کراهت برداشته می‌شود.

• صحیح‌ه‌ی حلبی: سألته یعنی أبا عبدالله عن الرجل یصلی فی زاویة الحجره و امرأته أو ابنته تصلی بحذاء فی الزاویة الأخری، قال: «لا ینبغی ذلك إلا أن یتكون بینهما ستر، فإن كان بینهما ستر أجزاء». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۳۰)؛ «از امام صادق (ع) در مورد مردی پرسیدم که در زاویه‌ی حجره نماز می‌خواند در حالی که زنش یا دخترش در کنارش در زاویه‌ی دیگر نماز می‌خواند، فرمود: شایسته نیست این مگر اینکه بین آنها ستر باشد، پس اگر بین آنها ستری باشد کفایت می‌کند».

طبق این روایت کراهت با ستر که حائل است در صورت محاذات برداشته می‌شود پس در صورت تقدم هم چنین است.

در حائل شرط نیست که مانع از دیدن باشد چون ظاهر روایت اولی و صراحت روایت دومی چنین است. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۵۷)؛ اما تاریکی و کوری و پوشاندن چشم عرفا سائر و حاجز نیست لذا رافع حکم (کراهت یا حرمت) نیست. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۵۵)

(۲) فاصله‌ی ده ذراع

یکی از چیزهای که حکم در مسأله (کراهت بنا بر مختار و حرمت بنا بر نظر مخالف) را برمی‌دارد این است که اگر زن مقدم بر مرد نماز می‌خواند، فاصله بین آن‌ها ده ذراع باشد که در حالت ایستاده از انگشت ابهام مرد تا عقیب پای زن و در حالت سجده از آخر سر مرد تا عقیب پای زن ده ذراع باشد. مهم‌ترین دلایل آن عبارت‌اند از:

- اجماعی که از معتبر حکایت شده است. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۵۸)
- روایت علی بن جعفر:

از قرب الاسناد از علی بن جعفر روایت شده که: سأل أخاه عليه السلام: عن الرجل يصلّي الضحی و أمامه امرأة تصلّي بينهما عشرة أذرع؟ قال: «لا بأس ليمض في صلاته». (حمیری، ۱۴۱۳: ۲۰۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۹؛ صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۵۸)؛ «علی بن جعفر از برادرش امام کاظم (ع) در مورد مردی پرسید که نماز ظهر را می‌خواند در حالی که در مقابلش زنی نماز می‌خواند و بین آن‌ها ده ذراع فاصله است؟ امام (ع) فرمود: اشکالی ندارد که نمازش را انجام دهد.

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوبی (رحمت‌الله علیهما) پیرامون .../۹۷

از آنجا که طبق این روایت، برای مرد با این فاصله نماز اشکال ندارد برای زن هم چنین است.

۳) بلندی و پائینی مکان نماز

اگر زن در حال نماز جلو تر از مرد بایستد ولی مکان یکی از زن و مرد پایین و مکان دیگری بالا باشد در این صورت هم حکم (کراهت بنا بر نظر مختار و حرمت بنا بر نظر مخالف) جاری نیست. زیرا که ادله نسبت به فوقیت و تحتیت مطلق است؛ البته به شرط اینکه فوقیت و تحتیت به صورتی نباشد که وصف تقدم صدق کند و الا اگر عرفا وصف تقدم زن بر مرد صدق کند در این صورت هم حکم جاری است. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۶۰)

۴) اضطرار و ضیق وقت

اگر در جایی دوری ده ذراع امکان نداشت و حائلی هم بین زن و مرد نبود و وقت هم ضیق بود نیز حکم برداشته می‌شود. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۶۳)

حکم مسأله در صورت اضطرار

اگر موردی پیش بیاید که فاصله‌ی ده ذراع و تأخر امکان نداشته باشد، در این صورت حکم چیست؟

در این صورت یک وقت، زمان موسع است یا مضیق:

اگر وقت موسع باشد مستحب است نماز را به ترتیب بخوانند که اول یکی نماز بخواند و بعد دیگری. و تقدم نماز مرد مستحب است. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۶۲)

اما اگر وقت مضیق باشد در این صورت هر دو باید با هم نماز خوانند و استحبابی در تقدم نماز یکی نیست. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۶۳)

تقدم زن بر مرد در نماز فرادا به نظر مرحوم خوئی (ره)

مرحوم آیت الله خوئی (ره) در بیان شرایط مکان نماز گزار این بحث را مطرح کرده است. و وقتی که یکی از شرایط نماز به نظر صاحب عروه را توضیح و شرح می‌دهند که بحث تقدم و محاذات زن و مرد را به طور مطلق آورده است و حکم آن را تنها متوجه مرد نکرده است بلکه متوجه نماز گزار است که شامل مرد و زن می‌گردد، اعتراضی بر حکم نکرده اند و گذشته از آن صریحاً بیان کرده اند که حکم در مورد هم مرد و هم زن است.

برای بدست آوردن حکم و دلایل آن باید به چند نکته همانگونه که قبلاً هم یادآوری شد توجه گردد:

۱. حکم مسأله‌ی محاذات و تقدم زن بر مرد در نماز با هم یکسان است.
۲. مراد از منع، حرمت و بطلان است.
۳. حکم این مسأله در مورد زن و مرد جاری است اگر چه در اکثر ادله و برخی از فتاوی‌ای علماء فقط این بحث را نسبت به مرد مطرح کرده اند، اما عین حکم در مورد زن هم جاری است.

در مورد این مسأله آقای خوئی (ره) هم سه نظریه‌ی (حرمت - کراهت و تفصیل) را ذکر کرده اند و منشأ اختلاف علماء و قایل شدن به این سه قول را اختلاف اخبار می‌دانند زیرا که اخبار وارده در این باب سه دسته اند:

دسته‌ی اول - روایاتی که به طور مطلق تقدم زن بر مرد را ممنوع می‌دانند:

در بین این روایات صحیحه و موثقه وجود دارد: مثل:

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خویی (رحمت‌الله علیهما) پیرامون .../۹۹

- صحیحۃ إدريس بن عبد الله القمي قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلي و بحياله امرأة قائمة على فراشها جنباً، فقال: إن كانت قاعدة فلا يضرك و إن كانت تصلي فلا». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۱؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۰۶)

که در روایت محاذات زن در نماز ممنوع شده است، و به حکم همسانی حکم محاذات و تقدم حکم در مورد مرد اثبات می‌گردد و به حکم همسانی حکم مرد و زن در مسأله، این حکم در مورد تقدم زن هم جاری می‌گردد.

- صحیحۃ زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن المرأة تصلي عند الرجل، فقال: لا تصلي المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدمها و لو بصدرة». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۷؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۰۶)؛ «از امام باقر (ع) پرسیدم: زن‌ها می‌توانند برابر با مردان نماز بخوانند؟ امام (ع) فرمود: زن نمی‌تواند برابر با مرد نماز بخواند مگر آن‌که مرد به اندازه‌ی یک سینه بر زن مقدم باشد.»

در این روایت که امام کلام خود را خبریه‌ی در مقام انشاء آورده است از نماز خواندن زن در کنار مرد نهی کرده است و فرموده که مرد باید مقدم بر زن در نماز باشد. از صدر این روایت هم حکم منع و فساد در مسأله استفاده می‌گردد و از ذیل آن هم. از صدر آن به این صورت که طبق آن محاذات ممنوع است و بخاطر همسانی حکم محاذات و تقدم، پس تقدم زن هم در نماز ممنوع است و مفسد نماز. و از ذیل آن به این دلیل که مفهوم ذیل این است که نماز زن فقط در صورت تأخر نسبت به مرد صحیح است و در صورت تقدم و محاذات صحیح نیست. که در مفهوم ذیل این روایت ما نیاز به آوردن آن واسطه (همسانی حکم محاذات و تقدم) نداریم.

- موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث «أنه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلي و بين يديه امرأة تصلي، قال: إن كانت تصلي خلفه فلا بأس،

و إن كانت تصيب ثوبه». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۷؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۰۶)؛ «در موثقه‌ی عمار از امام صادق (ع) آمده است که کسی از امام صادق (ع) در مورد مردی پرسید که می‌خواهد نماز بخواند در حالی که جلو وی زنی در حال نماز است که حکمش چیست؟ امام (ع) فرمود: اگر زن پشت سر مرد نماز بخواند اشکالی ندارد، اگر چه به لباس مرد برخورد کند.» طبق این موثقه فقط در صورتی که زن پشت سر مرد نماز بخواند اشکالی در نماز وی نیست مفهوم آن این است که اگر محاذی با مرد یا مقدم بر آن باشد اشکال دارد.

• صحیحۃ ابن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: «سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحمل يصليان جميعاً، قال: لا ولكن يصلّي الرجل فإذا فرغ صلت المرأة». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۴؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۰۶) این صحیح‌ه هم از محاذات زن و مرد در حین نماز نهی شده است و چون حکم محاذات و تقدم واحد است لذا تقدم هم منهی عنه است و نهی از شیء مقتضی فساد است فثبت الحرمة و الفساد.

دسته‌ی دوم - روایاتی که به طور مطلق تقدم زن بر مرد در نماز را جایز می‌دانند:

که از جمله‌ی این روایات عبارت‌اند از:

• ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن علي بن فضال عمّن أخبره عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) «في الرجل يصلّي و المرأة تصلّي بحذاء، قال: لا بأس». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۵؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۰۶)

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوئی (رحمت الله علیهما) پیرامون ... ۱۰۱/

اما این روایت مرسله است و جابری هم ندارد چون مسأله اختلافی است و مشهور بین قدماء این بوده که تقدم ممنوع است و از طرفی جبران سند با عمل اصحاب درست نیست. (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۰۶)

• صحیحۃ الفضیل عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: إنما سميت بكة، لأنه تبك فيها الرجال والنساء، والمرأة تصلي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك ولا بأس بذلك، وإنما يكره في سائر البلدان». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۶؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۰۹)

که بنابر عدم فصل در جواز و منع بین مکة و بقیه‌ی سرزمین‌ها دلالت بر جواز تقدم زن بر مرد می‌کند. و لذا توسط آن روایات دسته‌ی اول که تفصیل می‌داد در مورد حکم نماز مرد، بین صورتی که زن در حال نماز باشد یا نباشد را حمل بر کراهت می‌کنیم لذا منافات بین روایات طایفه‌ی اولی و دومی برداشته می‌شود. پس طبق این دلایل قول دوم (جواز با کراهت) ثابت می‌شود.

دسته‌ی سوم - روایاتی که متضمن تفصیل است:

اینجا هم دو دسته روایت است: موثقه‌ی عمار گفته اگر فاصله بین زن و مرد ده ذراع باشد جایز است و الا خیر.

• موثقه‌ی عمار: «عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلي و بين يديه امرأة تصلي؟ قال: لا يصلي حتى يجعل بينه و بينها أكثر من عشرة أذرع، و إن كانت عن يمينه و عن يساره جعل بينه و بينها مثل ذلك، فان كانت تصلي خلفه فلا بأس...» إلخ. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۸؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۰۹)

که اگر ما باشیم و این موثقه، طبق آن حکم می‌کردیم؛ ولی دسته‌ی دیگر از روایات هم است که گفته اند اگر فاصله یک شبر باشد اشکالی ندارد و نماز صحیح است و الا اگر فاصله بین زن و مرد کمتر از یک شبر باشد تقدم حرام است و نماز باطل. که از جمله‌ی این روایات، روایات زیر است:

- صحیحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (عليه السلام) «أنه سأله عن الرجل و المرأة يصليان في بيت واحد، قال: إذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذاه وحدها و هو وحده و لا بأس». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۵؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۰)

که طبق این روایت در صورتی که فاصله یک شبر باشد تقدم و محاذات اشکالی ندارد اما کمتر از آن اشکال دارد.

- صحیحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: إذا كان بينها و بينه ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً فلا بأس». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۵؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۰)

بر اساس این روایت اگر فاصله یک گام یا به اندازه‌ی استخوان ذراع - که نزدیک یک شبر است (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۰) - اشکالی ندارد.

و مقتضای جمع عرفی بین این دسته از روایات و موثقه‌ی عمار و بقیه‌ی روایات این است که در صورتی که فاصله بین یک شبر تا ده ذراع باشد حکم است و اگر فاصله کمتر از یک شبر باشد حکم حرمت و فساد نماز.

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوئی (رحمت الله علیهما) پیرامون .../۱۰۳

خلاصه اینکه به نظر مرحوم خوئی (ره) وقتی ما به اخبار و دلایل نظر کنیم می بینیم اخبار متفاوت است و مقتضای جمع عرفی بین روایات این است که قایل به تفصیل شویم اگر چه قول به تفصیل شاذ است ولی نتیجه‌ی جمع عرفی همین قول است.

دخالت و عدم دخالت برخی از امور در جریان حکم در مسأله

باید بررسی کرد که آیا مسائلی مانند اجنبی بودن مرد و صحت نماز وی در حکم دخالتی دارد یا خیر.

۱) دخالت یا عدم دخالت محرمیت و اجنبیت در مسأله:

در این مسأله فرقی بین اینکه زن و مرد با هم محرم باشند یا اجنبی باشند؛ یا خانم و شوهر باشند نیست؛ زیرا که نصوص نسبت به این مورد مطلق است و بلکه حتی در بعضی از نصوص نص و تصریح هم است که مشتمل بر تعبیر زوجه و بنت هم آمده است لذا اینگونه نیست که فقط در مورد مرد و زن نامحرم جاری باشد بلکه حتی اگر برادر یا شوهر زن هم باشد باز حکم جاری است. (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۲۰)

۲) دخالت یا عدم دخالت صحت نماز زن و مرد (لولا المحاذاة و التقدم)

برای جریان حکم در نظر مختار:

نظر مختار آقای خوئی (ره) در این مسأله تفصیل بین فاصله‌ی کمتر از یک شبر و بین فاصله‌ی شبر و بیشتر از آن شد، که در فاصله‌ی کمتر از یک شبر نماز حرام و فاسد است اما در فاصله‌ی یک شبر و بیشتر از آن تا ده ذراع، جایز و مکروه است.

ولی یکی از سوالاتی که مطرح است این است که آیا در جریان این حکم شرط است که لولا التقدم، نماز مرد بخاطر فقد کدام شرط دیگر یا کدام عامل دیگر فاسد نباشد بلکه صحیح

باشد؟ به گونه‌ی که اگر نماز مرد مثلاً بخاطر فقد شرطی مثل غصبی بودن مکان فاسد باشد، اگر فاصله بین زن نمازگزار متقدم و مرد متأخر کمتر از یک شبر باشد، نماز زن نه حرام باشد و نه باطل؟ و اگر فاصله از یک شبر تا ده ذراع باشد، نمازش مکروه نباشد؟

اقوا این است که چنین چیزی شرط نیست بلکه چه نماز مرد صحیح باشد یا فاسد حکم جاری می‌گردد اما مشروط به اینکه به این نماز فاسد، نماز صدق کند.

اما اگر به این نماز فاسد بخاطر فقد یکی از ارکان مقوم نماز مثل طهارت یا رکوع یا سجود، نماز صدق نکند در این صورت این نماز اثری ندارد و در صورتی که خانمی پیشروی این مرد نمازگزار نماز بخواند در صورت فاصله‌ی کمتر از یک شبر، حرمت و فساد نیست و در فاصله‌ی یک شبر و بیشتر از آن کراهت.

و دلیل این حکم که فرقی بین نماز صحیح و فاسد در این جا نیست این است که الفاظ عبادات برای جامع بین صحیح و فاسد وضع شده است لذا وقتی در حکم آمده نماز، شامل نماز فاسدی که بر آن اسم نماز صدق کند هم می‌گردد. (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۴)

نکته: سر این که قید «لولا التقدّم» را در اینجا آوردیم این بود که طبق قول مختار فاصله‌ی کمتر از یک شبر در صورت تقدم زن بر مرد مبطل نماز است و برای اینکه روشن گردد که آنچه مورد بحث است شرطیت آن صحت و عدم صحت لولا التقدّم است و الا با تقدم که مسلماً نماز باطل می‌گردد در فاصله‌ی کمتر از یک شبر و طرف دیگری بنام صحت نیست که بگوییم شرط است یا نه، و از طرفی شیء شرط خودش بوده نمی‌تواند.

عوامل رافع حکم

تا به حال اثبات شد که نظر آقای خویی (ره) در مورد مسأله تفصیل است و در فرضی قایل به حرمت و در فرض دیگر قایل به کراهت هستند. حالا بحث در این است که با چه چیزی این حرمت و کراهت برداشته می‌شود؟

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوئی (رحمت الله علیهما) پیرامون .../۱۰۵

چند تا چیز را به عنوان رافع حکم ذکر کرده است:

(۱) حائل:

اگر بین زن و مرد حائلی واقع شده باشد اگر چه فاصله‌ی آن‌ها کمتر از یک شبر باشد حکم برداشته می‌شود و نه حرمت می‌آید و نه کراهت؛ چه این حائل کوتاه باشد یا بلند. و از جمله دلایل رفع حکم توسط حائل عبارت اند از:

- صحیحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) «في المرأة تصلي عند الرجل، قال إذا كان بينهما حاجز فلا بأس». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۹؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۲)

- صحیحة ابن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) في حديث قال: «سألته عن الرجل يصلي في مسجد حيطانه كوي كله قبلته و جانباه و امرأته تصلي حياله يراها و لا تراه قال: لا بأس». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۹؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۲)

در این روایت امام (ع) نماز خواندن مرد در صورتی که بین نماز گزار زن و او، دیوار مسجد حائل شده باشد را بلا اشکال دانسته است پس این حکم در مورد زن هم به خاطر عدم قول به فصل بین حکم زن و مرد جاری است.

(۲) فاصله‌ی ده ذراع:

یکی از اموری که رافع حکم در مانحن فیه است این است که بین زن و مرد فاصله‌ی ده ذراع و بیشتر از آن باشد؛ البته اکتفاء به ده ذراع در صورتی درست است که اجماع تبعدی بر آن قایم

شده باشد و الا اگر اجماع تعبدی نباشد اکتفاء به ده ذراع مشکل است (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۳). ولی در فاصله‌ی بیشتر از ده ذراع اختلافی نیست که حکم برداشته میشود.

۳) بلندی و پائینی مکان نماز

یکی از اموری که باعث می‌شود که حکم در مانحن فیه جاری نگردد این است که مکان مرد و زن از حیث بلندی و پائینی متفاوت باشد به گونه‌ای که با آن عرفاً تقدم صدق نکند اگر چه فاصله‌ی علوی و انخفاض به ده ذراع نرسد. آره، اگر ارتفاع خیلی کم باشد به گونه‌ی که عرفاً با وجود آن هم تقدم صدق کند در این صورت حکم شامل آن می‌گردد لذا اگر فاصله به اندازه‌ی کمتر از یک شبر باشد بنابر نظر مختار باطل است و الا مکروه است. (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۴)

۴) اضطرار و ضیق وقت

اگر تباعد ده ذراع امکان نداشته باشد و حائلی هم نباشد در این صورت هم حکم برداشته می‌شود البته در برداشته شدن حکم حرمت (در فاصله‌ی کمتر از یک شبر) شرط است که با ترتب حتی، یک رکعت از نماز خود را فردی که نمازش را به تأخیر انداشته در وقتش خوانده نتواند. (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۲۲-۱۲۳)

حکم مسأله در صورت اضطرار

آنچه تا بحال بیان شد حکم در صورت اختیار بود اما در صورت اضطرار و در موردی که جا تنگ است و تباعد به اندازه‌ی که گفته شد امکان ندارد و حائلی هم نباشد در این صورت چند فرض است:

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوئی (رحمت الله علیهما) پیرامون .../۱۰۷

اگر وقت نماز ضیق است در این صورت نه منع است و نه کراهت.

اما کراهت برداشته می شود زیرا که خطاب تنزیهی برگشتش به این است که اشاره می کند به اینکه منقصه و کمی در فرد منهی عنه وجود دارد که در عبادات موجب کم شدن ثواب می گردد، و ارشاد می کند که انسان باید فرد دیگری را که اکمل و افضل است اختیار کند که این فرد یا واجد مزایایی است یا حد اقل عاری از این نقیصه است. و روشن است که ارشاد مذکور متفرع بر این است که مکلف قدرت داشته باشد که هر فردی را که بخواهد اختیار کند، اما اگر طبیعت در فرد اول مثلا منحصر شود مثل اینکه در حمام محبوس باشد به گونه ای که امر دایر باشد بین ترک نماز به کلی و بین اتیان نماز در حمام که مکروه است، پس در این صورت موقع التزام به مرجوحیت آن فرد و اتصاف آن به کراهت نیست.

اما مانعیت و به تعبیری حرمت برداشته می شود زیرا که فرض این است که طبیعت در فردی منحصر شده که مقترن به مانع است به گونه ای که امر بین ترک آن به کلی و بین اتیان آن طبیعت مقرون به آن مانع دایر است و چون نماز در هیچ حالی ساقط نمی شود، پس چاره ای جز انجام آن فرد مقرون به آن مانع نیست، لذا از آن مانع به مقتضای دلیل ثانوی (اضطرار) رفع ید می شود و مانع و حرمت برداشته می شود.

البته باید توجه داشت که برای برداشته شدن حرمت در این صورت لازم است که ضیق وقت به صورتی باشد که اگر زن صبر کند یا مرد صبر کند که بعد از نماز دیگری نماز بخواند حتی در یک رکعت از نماز وقت را درک نتواند اما اگر بتواند به اندازه ای یک رکعت وقت را درک کند در صورتی که فاصله کمتر از یک شبر باشد باید صبر کند و ترتب در این صورت واجب است.

(خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۲۲-۱۲۳)

اما اگر وقت واسع باشد در این صورت یکی از آن‌ها نمازش را به تأخیر بیندازد تا دیگری نماز بخواند و بعد از اتمام نماز وی، دومی شروع به نماز کند. که این تأخیر یا وجوبی است یا استحبابی به خاطر دوری از مانعیت یا کراهت بر حسب دو مبنایی که در مسأله است (در فاصله‌ی کمتر از یک شبر واجب است که یکی از آن‌ها نمازش را به تأخیر بیندازد و در فاصله‌ی یک شبر و بیشتر از آن تا بیشتر از ده ذراع تأخر مستحب است). (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۲۳)

اولی و بهتر این است که زن نمازش را به تأخیر بیندازد و بعد از اتمام نماز مرد، او نماز بخواند. به دلیل:

- صحیح‌ه‌ی محمد بن مسلم از امام باقر یا امام صادق (علیهما السلام)؛ «سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحمل يصليان جميعاً؟ قال: لا، و لكن يصلي الرجل فإذا فرغ صلت المرأة». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۴؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۲۳)

که این روایت توسط روایتی که ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت کرده تأیید می‌گردد.

- روایت ابی بصیر عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «سألته عن الرجل و المرأة يصليان معاً في المحمل، قال: لا، و لكن يصلي الرجل و تصلي المرأة بعده». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۳۲؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۲۳)

افتراقات و اشتراکات قول مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خویی

افتراقات آرای دو فقیه:

۱. مرحوم صاحب جواهر قایل به جواز و کراهت در مسأله است (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۶) اما مرحوم خویی قایل به تفصیل [در فاصله‌ی کمتر از یک شبر

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوئی (رحمت الله علیهما) پیرامون .../۱۰۹

قایل به حرمت و فساد و در فاصله‌ی بین یک شبر تا ده ذراع قایل به کراهت [خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۱-۱۱۲].

۲. مرحوم صاحب جواهر قول به تفصیل را به خاطر شاذ بودن، رد می‌کند (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۷)؛ اما مرحوم خوئی با وجود اینکه قایل به شاذ بودن این قول است اما می‌فرماید مقتضی جمع عرفی بین روایات وارده در این مسأله، قول سوم است لذا قایل به آن می‌شود (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۰).

۳. مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید صحت نماز مرد با قطع نظر از مسأله‌ی تقدم برای جریان حکم شرط است لذا اگر با قطع نظر از مسأله‌ی تقدم نماز مرد فاسد باشد این حکم در مورد زنی که نماز را متقدم بر مرد خوانده جاری نمی‌گردد و نماز وی مکروه هم نیست (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۵۱). اما مرحوم خوئی چون قایل به وضع الفاظ عبادات برای جامع بین صحیح و فاسد است لذا صحت نماز مرد را برای جریان حکم در مورد زن شرط نمی‌داند و می‌فرماید که چه نماز مرد صحیح باشد یا فاسد، این حکم (طبق همان تفصیلی که نظر ایشان است) جاری است البته به شرط اینکه عرفا بر این نماز فاسد، نماز صدق کند اما اگر بخاطر فقد ارکان، عرفا نماز بر نماز فاسد مرد (مثلا بخاطر فقد رکوع) صدق نکرد در این صورت حکم جاری نیست (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۵).

۴. مرحوم صاحب جواهر، فاصله‌ی ده ذراع را مانع و زایل کننده‌ی حکم می‌دانند (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۵۸) اما مرحوم خوئی می‌فرماید که اگر اجماع تعبّدی در این مورد وجود نداشته باشد اثبات مانع بودن خود ده ذراع برای حکم مشکل است (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۳).

۵. در مورد اضطرار (که تباعد به ده ذراع امکان نداشته باشد و مثلا حائلی هم نباشد) مرحوم صاحب جواهر در صورت وسعت وقت قایل به استحباب ترتب در نماز (که اول یکی بعد دیگری نماز بخواند) است (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۶۲). اما

مرحوم خوئی می‌فرماید که اگر فاصله کمتر از یک شبر است در این صورت ترتب (که اول یکی و بعد دیگری نماز بخواند) واجب است؛ ولی اگر فاصله یک شبر یا بیشتر است ترتب مستحب است (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۲۳).

۶. در مورد برداشته شدن حکم حرمت در صورت اضطرار و ضیق وقت مرحوم خوئی، عدم امکان درک وقت حتی در یک رکعت نماز را شرط می‌داند (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۲۳)، اما مرحوم صاحب جواهر با اینکه نظرشان در مسأله، کراهت است اما بر فرض قول به حرمت هم، برای برداشته شدن حکم با اضطرار و ضیق وقت، چنین شرطی را لازم نمی‌دانند (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۶۳).

اشتراکات آرای این دو فقیه:

۱. هر دو فقیه قول اول (حرمت و فساد) به طور مطلق را قبول ندارند. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۹؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۱-۱۱۲)
۲. هر دو قول به تفصیل را شاذ می‌دانند. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۷؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۰)
۳. هر دو، محرمیت و غیر محرمیت را دخیل در حکم نمی‌دانند. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۴۴؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۲۰)
۴. هر دو حائل و تفاوت مکان از حیث ارتفاع و پابینی را با شرایط مساوی رافع حکم می‌دانند. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۵۶-۵۵۷-۵۵۹-۵۶۰؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۱۴)
۵. هر دو در مورد اضطرار و ضیق وقت قایل به رفع حکم هستند. (صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۶۳؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۱۲۲)

کنکاش آرای مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خوئی (رحمت الله علیهما) پیرامون .../۱۱۱

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در مورد تقدم زن بر مرد در نماز فرادا در مجموع سه قول وجود دارد که مرحوم صاحب جواهر قایل به کراهت تقدم زن است اما مرحوم خوئی (ره) در فاصله‌ی کمتر از یک وجب (شبر) قایل به حرمت تقدم و فساد نماز و در فاصله‌ی یک وجب و بیشتر از آن قایل به کراهت است.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۰). *علل الشرایع*. محمد جواد ذهنی تهرانی. چاپ ۱. قم: مؤمنین.
۲. ابن براج، عبدالعزیز بن نحری (۱۴۰۶). *المهذب*. چاپ ۱. قم: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.
۳. ابن حمزه، محمد بن علی (۱۴۰۸). *الوسيلة الى نيل الفضيلة*. چاپ ۱. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (ره).
۴. ابن زهره، حمزه بن علی (۱۴۱۷). *غنية النزوع الى علمي الأصول و الفروع*. چاپ ۱. قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴). *معجم مقائيس اللغة*. قم: مكتب الاعلام الاسلامي، مركز النشر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (بدون تاریخ). *لسان العرب*. بيروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع.
۷. بصمه جی (۲۰۰۹). *معجم مصطلحات ألفاظ الفقه الاسلامي*. دمشق سوریه: صفحات للدراسات و النشر.

۸. بهبودی، محمد باقر (۱۳۷۰). *گزیده تهذیب*. چاپ ۱. تهران: انتشارات کویر.
۹. *تارنمای ویکی فقه* (<http://fa.wikifeqh.ir/>).
۱۰. جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳). *موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام*. چاپ ۱. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه*. چاپ ۱. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۲. حلبی، علی بن حسن (۱۴۱۴). *اشارة السبق*. چاپ ۱. قم: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۳. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳). *قرب الإسناد*. چاپ ۱. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۴. خلیل بن احمد (۱۴۰۹). *العین*. چاپ ۲. قم: مؤسسه دار الهجرة.
۱۵. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸). *موسوعة الإمام الخوئی*. چاپ ۱. قم: مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی.
۱۶. شهرکانی، ابراهیم اسماعیل (۱۴۳۰). *معجم المصطلحات الفقهية*. چاپ ۱. قم: ذوی القربی.
۱۷. صاحب جواهر، محمد بن حسن بن باقر (۱۴۲۱). *جواهر الكلام*. چاپ ۱. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
۱۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). *المبسوط في الفقه الإمامية*. چاپ ۳. تهران: مكتبة المرتضوية.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰). *النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى*. چاپ ۲. بيروت: دار الكتاب العربي.

كنكاش آراى مرحوم صاحب جواهر و مرحوم خويى (رحمت الله عليهما) پيرامون .../١١٣

٢٠. طوسى، محمد بن حسن (١٤٠٧). **الخلاف**. چاپ ١. قم: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامى.
٢١. فاضل هندی، محمد بن حسن (١٤١٦). **كشف اللثام**. چاپ ١. قم: جامعه مدرسين حوزة علميه قم، مؤسسه نشر اسلامى.
٢٢. مروج، حسين (١٣٧٩). **اصطلاحات فقهي**. چاپ ١. قم: بخشايش.
٢٣. مفيد، محمد بن محمد (١٤١٠). **المقنعه**. چاپ ٢. قم: جامعه مدرسين حوزة علميه قم، مؤسسه نشر اسلامى.
٢٤. نورى، حسين بن محمدتقى (١٤٠٨). **مستدرک الوسائل**. چاپ ١. لبنان: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٢٥. هاشمى شاهرودى، محمود (١٣٨٢). **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت عليهم السلام**. چاپ ١. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت عليهم السلام.

مقتضای اصل عملی در مشروعیت رحم جایگزین

فاطمه صافی (ایران)^۱، جمال ثابتی (ایران)^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۱

چکیده

رحم جایگزین یکی از روش های کمک باروری است که در آن زنی داوطلب می شود تا جنین زوج دیگری را تا هنگام تولد در رحم خود نگهداری کند. در بررسی نصوص و روایات موجود دلیلی بر حرمت یا اباحه این عمل یافت نگردید و با توجه به مبانی موجود در اصول و فقه در صورت عدم دلیل لفظی ناچار هستیم برای روشن شدن حکم و تکلیف مکلفین از اصول عملیه استفاده کنیم. قائلین به احتیاط در استناد به عدم جواز؛ اجماع و مذاق شرع و برخی روایات را ذکر کرده اند که استدلال آنان ناتمام است با ناکافی بودن ادله حرمت در شبهات تحریمیه مانند این مسئله حکم به برائت و جواز این عمل شده است.

کلید واژگان

مشروعیت، مقتضای اصل عملی، رحم، جایگزین، رحم جایگزین، تلقیح مصنوعی، مسائل مستحدثه، اصل برائت، اصل احتیاط.

مقدمه

ذ. بیان مسأله

رحم جایگزین یکی از روش های جدید کمک ناباروری و استفاده از آن یک راه حل انتخابی برای داشتن فرزند است. استفاده از جایگزینی رحمی به دو صورت عمده؛ جایگزینی سنتی رحم و جایگزینی بارداری مورد بحث واقع می شود. در جایگزینی بارداری جنین زوج نابارور با استفاده

^۱. مدرس جامعه الزهرا (س)، قم، ایران unnamed@gmail.com (نویسنده مسئول)

^۲. دانشجوی کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی، طلبه سطح سه حوزه علمیه، قم، ایران،

از روش‌های لقاح خارج از رحم به رحم جایگزین منتقل می‌گردد و حامل هیچ‌گونه وابستگی تکوینی از طریق تخمک با کودک ندارد به خلاف روش جایگزینی سنتی که تخمک متعلق به مادر جانشین است در واقع هم رحم و هم تخمک متعلق به غیر همسر است. با رجوع به منابع اولیه و ثانویه مبحث رحم جایگزین به صراحت تبیین نشده است و بیشتر مباحث هم در مورد تلقیح مصنوعی می‌باشد و بحث مستقلی تحت عنوان رحم اجاره ای در فقه شیعه سابقه کمتری دارد با توجه به اینکه اصول لفظیه تکلیف مکلفین را در همه موارد این باب مشخص نموده است فقهاء از اصول عملیه استفاده نموده اند؛ اصول عملیه مورد بحث در اینجا در دو اصل خلاصه می‌شود ۱- اصل احتیاط ۲- اصل برائت.

در علت انتخاب موضوع و اهمیت و فایده آن به نظر می‌رسد ناباروری و درمان آن یکی از موضوعات و مشکلاتی است که زوجین نابارور همیشه با آن روبرو بوده اند؛ ناباروری یکی از حیطه‌هایی است که پیشرفت علم پزشکی و فناوری مربوطه توانسته است امکان پاسخ‌گویی به نیاز انسان‌ها را فراهم کند یکی از این روش‌های درمان استفاده از رحم جایگزین است در این روش با جدا شدن نقش حمل و زایمان و مادری و عدم آگاهی زوجین از احکام شرعی باعث بروز مشکلاتی در این زمینه می‌شود و این تردید در آنها وجود دارد که از نظر شرعی آیا انجام این عمل جایز است یا خیر؟ با توجه به مستحده بودن این موضوع جستجو در این زمینه و پیدا کردن راهکار و دستورالعمل فقهاء می‌تواند کارگشای زوجینی باشد که از این عمل استفاده می‌کنند. لذا به نظر می‌رسد باید دانست دیدگاه‌های مهم در مساله رحم جایگزین چیست؟ و نیز

روش‌های رحم جایگزین به چند صورت انجام می‌شود؟ بنابراین جای این سوال اصلی است که مقتضای اصل عملی در مشروعیت رحم جایگزین چیست؟

ر. پیش فرض‌های تحقیق:

علما و فقهاء در بحث اهداء جنین که از آن به رحم جایگزین تعبیر می‌شود نظرات

متفاوتی دارند:

برخی مطلقاً این‌گونه لقاح را حرام می‌دانند.

مقتضای اصل عملی در مشروعیت رحم جایگزین/ ۱۱۷

برخی دیگر صوری که اسپرم و تخمک از زوجین شرعی باشد را جایز دانسته اند و در بقیه صور حکم به حرمت کرده اند. در دین اسلام به مسئله نسب اهمیت زیادی داده شده است. آیات و روایت گوناگونی در مورد حفظ فروج و اهمیت آن بیان شده است. این مباحث علاوه بر فقه شیعه در فقه اهل سنت نیز مطرح شده است.

ز. فرضیه های تحقیق:

دیدگاه مهم در مساله رحم جایگزین دو دیدگاه است که بر اساس اصول عملیه احتیاط و برائت شکل می گیرد قائلین به اصل برائت جواز این عمل را اثبات کرده اند و قائلین اصل احتیاط نیز عدم جواز این عمل را ثابت کرده اند. رحم جایگزین به سه صورت انجام می شود: رحم و تخمک متعلق به مادر جایگزین، تخمک متعلق به همسر و رحم متعلق به مادر جایگزین، تخمک متعلق به همسر و رحم متعلق به همسر دوم

روش تدوین تحقیق در این نوشتار توصیفی - تبیینی می باشد. همچنین روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش میدانی و کتابخانه ای است.

۱- بخش اول: مبانی نظری و پیشینه

س. - رحم:

به فتح اول و کسر دوم، رحم زن، جای کودک در شکم مادر، زهدان، بچه دان و قرارگاه نطفه. عضو عضلانی که در داخل لگن خاصره قرار دارد و جنین در آن تکامل پیدا می کند. دارای جداری ضخیم و قابل انقباض است و برای جا دادن و نمو تخم (تخمک لقاح یافته) به کار می رود. رحم در طی حاملگی با ازدیاد فشار داخلی بزرگ می شود و حجم آن به حدی می رسد که بتواند جنین، جفت و کیسه جنین را در خود جای دهد که پس از وضع حمل در چند روز رفته رفته به حجم عادی خود باز می گردد.

قرباب و نزدیکی و رابطه خویشاوندی. رحم زن از این جهت رحم نامیده اند که ولد از رحم است و سبب خویشاوندی است و قوم و خویش از یک رحم خارج شده اند.

ش. - تلقیح مصنوعی:

کاشت نطفه در رحم از غیر راه آمیزش. بارور سازی یا تلقیح مصنوعی در انسان بر اثر پیشرفت بشر در دانش پزشکی از مرحله ی امکان به واقعیت پیوست و با تزریق نطفه ی مرد به رحم زن و یا ترکیب نطفه ی مرد و زن در خارج پس از انتقال به رحم، عینیت خارجی پیدا کرده است.

ص. - رحم جایگزین:

شیوه ای است برای دستیابی زوج های نابارور که به موجب آن زن صاحب رحمی که آمادگی خود را برای بارداری اعلام کرده به وسیله روش های کمکی تولید مثل باردار می شود. این روش دو صورت دارد صورت اول جنین با استفاده از تخمک و اسپرم زوج نابارور تشکیل شده و در رحم مادر جانشین قرار می گیرد و در صورت دوم جنین با استفاده از تخمک زن صاحب رحم و اسپرم همسر زن نابارور حاصل می شود که در این صورت زن صاحب رحم از نظر ژنتیکی به کودک وابسته است.

- اصل احتیاط: اصل احتیاط که گاهی از آن به اصل اشتغال نیز تعبیر می شود و غالباً در شبهات مقرون به علم اجمالی جاری می شود و بر دو قسم است:

۱- اصل احتیاط عقلی ۲- اصل احتیاط شرعی.

اولی عبارت است از حکم عقل به لزوم انجام فعلی که احتمال ضرر اخروی در ترکش است و لزوم ترک فعلی که احتمال ضرر اخروی در انجامش است.

دومی عبارت است از آنچه شارع به لزوم انجام چیزی که وجوبش محتمل است حکم کرده است و ترک چیزی که حرمتش محتمل است.

- اصل برائت: این اصل نیز بر دو قسم است:

۱- اصل برائت عقلی ۲- اصل برائت شرعی.

اولی عبارت است از حکم عقل به عدم استحقاق عقاب در آنچه شک در حکمش داریم و دلیلی نیز در این مورد وارد نشده است.

دومی عبارت است از حکم شارع به فعلی نبودن تکلیف یا حکم به اباحه و اجازه در فعل یا ترک آنچه شک در حکم واقعی آنها داریم. (مشکینی، ۱۳۷۴، ص ۴۲-۴۶)

ض. پیشینه موضوع:

با توجه به پیشرفت علم خصوصاً در زمینه ناباروری افراد زیادی به بیان این مطالب پرداخته اند. روش رحم جایگزین پس از چندین دهه کاربرد در سایر کشورها به تازگی در جامعه ما نیز مطرح شده است که با توجه به پیش زمینه های دینی و اخلاقی در جامعه ی ما علاوه بر نگرانی افراد ممکن است باعث ایجاد مقاومت در مسئولین و سیاست گذاران بخش درمانی گردد. به منظور ارزیابی ابعاد مختلف این روش مقالاتی در این زمینه نوشته شده است که از جنبه های اخلاقی، حقوقی، اجتماعی و فقهی این موضوع را بررسی می کنند. عنوان هیچ کتاب یا مقاله ای به صراحت به مقتضای اصل عملی در مشروعیت یا عدم مشروعیت رحم جایگزین نمی باشد اما این موضوع با عناوین مختلف در کتاب هایی چون تحریر الوسيله، کلمات سدیده، الميسوط في فقه المسائل الطيبه و بررسی فقهی حقوقی تلقیح مصنوعی مطرح گردیده است در نرم افزار های جامع فقه ۲ و جامع التفاسیر نیز مطالبی در باره این عنوان یافت می گردد. در این مقاله سعی بر این است ضمن بررسی ادله قائلین به این دو اصل مشروعیت رحم جایگزین را نسبت به زوجین مکلف بررسی کند.

۲- بخش دوم: دیدگاه های مهم در مسئله رحم جایگزین

بحثی که در اینجا وارد می شود این است که در صورت قصور ادله لفظیه اصل عملی چیست؟ برخی در باب فروج به اصل احتیاط تمسک کرده اند و حکم به حرمت این عمل داده اند و برخی اصل احتیاط را نهایتاً راجح دانسته اند و در مقام عمل به اصل برائت تمسک کرده اند و حکم به جواز این عمل داده اند.

ط. ۱. دیدگاه اول اصل احتیاط

ادله ای که قائلین به این دیدگاه بیان کرده اند به سه دسته تقسیم می شود:

۸. دلیل اول: مذاق شرع

برخی از فقهاء بیان کرده اند در باب فروج مذاق شریعت بر احتیاط است که در مقام شک در حکم شرعی اصل اولی احتیاط است و باید بر طبق آن عمل کرد. اشکالاتی بر این مطلب وارد شده است:

۱. « اولاً معلوم نیست که مذاق شارع بر لزوم است یا رجحان آن »
۲. با بررسی نصوص و ادله لفظیه نهایت مطلبی که از مذاق شریعت بدست می آید رجحان احتیاط است به همین دلیل گفته شده: « اما الاستناد فی ذلك الی معرفتهم مذاق الشرع فهو نوع تهجس لا یصلح مستنداً للحکم ما لم یتحقق ذلك بمراجعة الادلة اللفظية الحاكية عن ذلك بنوع من الحکایة » (لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۲۳)

۹. دلیل دوم: اجماع

- « المعروف بینهم ذلك و ربما كان مورداً لاتفاقهم كما یشهد بذلك التعبير عنه فی موارد كثيرة فی کلماتهم » (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۶)
- از جمله کسانی که به وجوب احتیاط در باب فروج حکم کرده اند؛ علامه حلی (ره) در تذکره الفقهاء «و الفروج تجب الاحتیاط فیها» (حسن بن یوسف، ۱۳۹۳، ص ۵۹۸) و شهید ثانی (ره) در الروضة البهیة « و مراعاة الاحتیاط فی الفروج المبنیة علیه... ». (زین الدین بن علی، ۱۴۰۰، ص ۵۹۸)

۱۰. دلیل سوم: روایات

۱. روایت اول:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَفْصَةَ عَنْ شُعَيْبِ الْحَدَّادِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ رَجُلٌ مِنْ مَوَالِكِ - يُقْرَنُكَ السَّلَامُ وَ قَدْ أَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ امْرَأَةً - وَ قَدْ وَافَقْتَهُ وَ أَعْجَبَهُ بَعْضُ شَأْنِهَا - وَ قَدْ كَانَ لَهَا زَوْجٌ فَطَلَّقَهَا عَلَى غَيْرِ السُّنَّةِ - وَ قَدْ كَرِهَ أَنْ يُقَدِّمَ عَلَيَّ تَزْوِيجِهَا - حَتَّى يَسْتَأْمَرَكَ فَتَكُونِ أَنْتَ تَأْمَرُهُ - فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ هُوَ الْفَرْجُ وَ أَمْرُ الْفَرْجِ شَدِيدٌ - وَ مِنْهُ يَكُونُ الْوَلَدُ وَ نَحْنُ نَحْتَاطُ فَلَا يَتَزَوَّجُهَا. (محمد بن حسن حرعاملی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۸)

اشکالاتی که بر استدلال به این روایت وارد شده است.

احتمال اول: مُطَلَّقٌ شیعه باشد و یکی از شرایط طلاق از روی جهل یا به خاطر عدم مبالات رعایت نشده است.

طبق این احتمال احتیاط وجهی ندارد و امام (علیه السلام) قاعدتاً به طور جزمی حکم به بطلان می کردند مگر اینکه در مقام تقیه باشد و قصد امام این است که از باب احتیاط حکم به بطلان می کنند نه اینکه فتوای جزمی به بطلان دهند.

مقتضای اصل عملی در مشروعیت رحم جایگزین/ ۱۲۱

احتمال دوم: مُطَلَّق سنی باشد که بر طبق مذهب خودش طلاق را جاری کرده است که در اینجا سوال سائل از جهت جهل به مفاد قاعده الزام است و شبهه آن حکمیه است.

طبق این احتمال امام (علیه السلام) مفاد قاعده الزام (قاعده الزام می گوید: هر قانون و عقیده ای را که ملت مذهبی غیر مسلمان برای خود تثبیت شده می داند بایستی نتایج مطلوبه از آن قانون را در باره آن ملت برای همان ملت پذیرفته و نتیجه مفروض را به رسمیت بشناسیم.) (جعفری، ۱۳۷۷، ص ۸۲) را به او تذکر می دادند مگر اینکه گفته شود امام امر به احتیاط استحبابی کرده اند بنابراین بیش از استحباب احتیاط در فروج از آن استفاده نمی شود که در این صورت نهی از ازدواج هم کراهتی است. این روایت دلیل بر وجوب احتیاط در باب فروج نمی تواند باشد. (مهاجری، ۱۳۹۶، ص ۱۵)

۲. روایت دوم:

عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ ع أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهَةِ (وَقِفُوا عِنْدَ الشُّبْهَةِ) يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَأَنَّهَا لَكَ مَحْرَمٌ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ. (شيخ طوسی، ۱۳۸۶، ص ۴۷۴)

دو اشکال بر استدلال به این روایت وارد شده است:

اول اینکه شبهه در این روایت هم شامل شک بدوی است و هم شکی که از خبر و ادعای دیگران به وجود آید پس اگر فقط عبارت «قف عند الشبهه» در روایات بود آنگاه شبهه اطلاق داشت و شامل شبهه و شک ابتدایی نیز بود اما دنباله روایت شبهه را تفسیر کرده است که در این صورت از موضوع بحث خارج است.

دوم اینکه عبارت «وقفوا عند الشبهه» در نسخه های فعلی تهذیب وجود ندارد که این روایت را مجمل می کند و نمی توان به آن استدلال کرد بنابراین این روایت هم وجوب احتیاط را نمی رساند.

ظ. ۲. دیدگاه دوم اصل برائت

بعد از اینکه ادله قائلین به اصل احتیاط رد شد برای مشخص شدن تکلیف در مقام عمل باید از برائت استفاده کنیم براساس این دیدگاه در تمام شبهات حکمیه تحریمیه اصل اولی برائت است؛ هم برائت عقلی و هم برائت شرعی جاری است. طبق نظر این گروه در موارد شک در حکم؛ در برخی از صورت های تلقیح مصنوعی و ناباروری حکم به جواز می دهند. از جمله

قائلین این اصل استاد محمد جواد فاضل است که معتقد است اصل اولی در باب نکاح اصالة البراءة است. پس در فرض‌های مربوط به بحث تلقیح مصنوعی در جایی که دلیلی قاطع و معتبر از آیات و روایات بر منع و عدم جواز پیدا نشد به اصل اولی که همان برائت باشد تمسک کرده و حکم به جواز می‌دهند. (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۱، ص ۵۳)

« ان الاصل الاوولی فی تمام شقوق هذه المسئلة کخیرهم من الشبهات التحريمیه يقتضی الحل و البراءة حیث لا یتم هناک اصل ثانوی بخلافها او دلیل اجتهادی یوافقها او یخالفها » (فانی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۶)

۳- بخش سوم: انواع روش‌های رحم جایگزین

۱. رحم همسر دوم

معتقدان به جواز فرموده اند که اگر نطفه در مهبل زنی بگذارند که بر مرد حلال است دلیلی بر حرام بودن این عمل وجود ندارد چه اینکه صاحب تخمک همسر دیگر او یا کنیز او باشد در تمام این صورت‌ها مرد نطفه خود را در رحمی قرار می‌دهد که حلال است و حرام نیست؛ زن نیز نطفه شوهر یا مولای خود را حمل کرده است. بنابراین دلیلی بر ممنوع بودن آن وجود ندارد. (مومن، ۱۳۷۴، ص ۶۴)

اما اگر بگوئید این نطفه از تخمک یک زن دیگر تشکیل شده است در پاسخ خواهیم گفت: در این فرض دلیلی بر حرام بودن حمل این نطفه وجود ندارد. با توجه به روایات گوناگونی در موضوع باروری وارد شده است استفاده می‌شود که این عمل جایز است.

۱۱. روایت اول:

« عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقَرَّ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمِ يَحْرُمَ عَلَيْهِ » (شیخ کلینی، ۱۳۹۳، ص ۵۴۱)

شدیدترین عذاب‌ها در روز قیامت برای مردی است که نطفه خود را در رحم زنی قرار بدهد که آن رحم بر او حرام است.

۱۲. روایت دوم:

وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ: لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) الرَّثَا شَرٌّ أَوْ شُرْبُ الْخَمْرِ وَ كَيْفَ صَارَ فِي شُرْبِ الْخَمْرِ ثَمَانُونَ وَ فِي الرَّثَا مِائَةٌ؟ فَقَالَ: « يَا إِسْحَاقُ الْحَدُّ وَاحِدٌ وَ لَكِنْ زَيْدٌ هَذَا لِتَضْيِيعِهِ النَّطْفَةَ وَ لَوْضَعِهِ إِيَّاهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا الَّذِي أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ» (حرعاملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۳)

اسحاق بن عمار می گوید: از امام صادق (علیه السلام) سوال کردم زنا بدتر است یا شرب خمر؟ و چرا در شرب خمر ۸۰ تازیانه و در زنا ۱۰۰ تازیانه حد قرار داده شده است؟ حضرت فرمود: حد این دو یکی است زنا و شرب خمر هر دو حدشان ۸۰ عدد تازیانه است اما در زنا ۲۰ عدد تازیانه اضافه شده چون تضییع نطفه می کند و چون این آب (ماء) را در غیر از موضعی که خدا امر کرده قرار می دهد.

« اگر کسی ادعا کند از این روایات فهمیده می شود که قرار دادن تخمک زنی در رحم زنی دیگر نوعی از استقرار نطفه یا افراغ منی در رحم حرام است و یا گذاشتن نطفه در غیرجایی است که خداوند امر کرده است پاسخ داده اند که روایت های یاد شده به جایی انصراف دارد که مرد عامل اصلی و زن نیز رکن دیگر تشکیل دهنده نطفه هستند و تخمک نیز برای پیدایی بچه متعلق به خود همان زن باشد؛ این استدلال در صورت اجنبی بودن زن است. اما در مورد این بحث که نطفه از مرد خود آن زن است و تخمک زن همان مرد در رحمی متعلق به زنی دیگر از همان مرد ریخته می شود نمی توان ادعا کرد که روایت « افراغ منی در رحم حرام» آن را شامل می شود زیرا جمله « یحرم علیه» صراحت دارد که رحم بر او حرام است و دراین فرض رحم بر مرد حرام نیست و منی در غیر موضع آن ریخته است» (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶). در این صورت اشکالی ندارد به شرط این که در گرفتن منی از مرد جهات شرعی رعایت شود و این کار سبب انجام عمل حرام نشود مانند استمناء، لمس عورت این مرد و نگاه به آن؛ از سوی کسی که این کار بر او حرام است. در این گونه باروری نطفه از آب مرد و همسر قانونی وی بسته شده است و تنها لقاح از راه غیر معمول بوده است و دلیلی بر حرام بودن این شیوه لقاح وجود ندارد و نیز اصل برائت شرعی و عقلی بر جایز بودن آن دلالت دارد.

« در نظر برخی از محققان اگر در کنار روایات فوق آیه شریفه «فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» (مومن، آیه (۷:۱)) را مورد توجه قرار دهیم اطلاق دیگری را استفاده می‌کنیم که در آن بر خلاف روایات، که رحم خصوصیت ندارد و تلقیح نطفه مرد با تخمک زن اجنبیه که ماده ای برای تکوین جنین گردد خصوصیت دارد. در این آیه رحم خصوصیت پیدا می‌کند و ضابطه حرمت آن است که زن رحم را در اختیار منی غیرشوهرش قرار دهد خواه منی مرد دیگری باشد یا منی مرد خودش که با تخمک زن دیگری آمیخته شده است؛ در همه این موارد زن مشمول «هم العادون» خواهد بود و مرتکب حرام شده است.» (جاویدان، ۱۴۰۱، ص ۱۳۸) به عبارت دیگر اگر اطلاق آیه شریفه را مورد دقت قرار دهیم میان این که دو زن شوهر شان یک نفر باشد یا خیر فرقی نمی‌گذارد. درست است که زن تخمک دهنده فرجش بر شوهر آن زن حلال است اما فرج آنها بر یکدیگر حرام است و داشتن شوهر واحد موجب حلال بودن فرج آنها بر یکدیگر نمی‌شود.

« بنابراین میان اطلاق آیه و روایت تعارض پیش می‌آید و باید قواعد باب تعارض در اینجا جاری کنیم. به عبارت دیگر از این روایات ملاکی را استنباط نمی‌کنیم که قرار دادن نطفه در رحم اجنبیه به هر طریقی که باشد حرام است؛ حال که چنین ملاکی به دست نیاوردیم اگر شک کنیم که آیا این کار حلال است یا حرام است؟ اصل عملی جاری می‌شود و حکم به براءت و حلیت می‌کنیم. پس دلالت روایات بر حرمت تلقیح مصنوعی تمام نیست پس نوبت به اطلاق گیری و تعارض آن با اطلاق آیه نخواهد رسید.» (جاویدان، ۱۴۰۱، ص ۱۳۹) به نظر این گروه در اختیار قرار دادن رحم توسط دیگری چه به صورت اجاره باشد یا هر عنوان دیگری حرام است. (جاویدان، ۱۴۰۱، ص ۱۳۹)

علی‌رغم استدلال‌های متفاوت مخالفان جواز؛ عده ای از فقهاء به جواز آن تصریح کرده‌اند از جمله آیه... مومن، مرحوم آیه... فاضل، آیه... سید محمد صدر و امام خمینی که قائل به جواز این عمل می‌باشند. « امام خمینی فرموده‌اند: هنگامی که عملیات ترکیب بین دو نطفه در بیرون رحم محقق گردد سپس به رحم زن دیگری انتقال یابد تا دوران جنینی خود را کامل نماید. پس اگر زن نسبت به مرد بیگانه نباشد به این که زوجه دوم وی باشد جایز است وگرنه جایز نیست.» (رضانیا معلم، ۱۳۸۶، ص ۲۵۰)

مقتضای اصل عملی در مشروعیت رحم جایگزین/ ۱۲۵

بنابراین طبق نظر اکثر محققان ترکیب اسپرم و تخمک زوجین و انتقال آن به رحم همسر دیگر شوهر جایز است حتی اگر همسر جهت انجام این عملیات عقد شده باشد و همسر موقت به حساب آید.

۲. رحم بیگانه (غیر همسر)

در این روش از رحم زن بیگانه به عنوان رحم جانشین استفاده می شود. منظور از زن بیگانه هر زنی است که همسر زوج مورد بحث نباشد و رابطه زوجیت بین او و زوج نباشد خواه از محارم مانند خواهر، مادر و ... و یا از زنان دیگر که هیچ نسبتی با زوج ندارند باشد. این فرض نیز شامل دو قسمت می شود:

۱۳. الف) باروری با استفاده از تخمک همسر

مخالفان به کارگیری رحم اجاره ای استدلال های متعددی دارند براساس استدلال آنان روایاتی که بر حرمت تلقیح نطفه مرد بیگانه به زن بیگانه دلالت می کند فراگیر بوده و شامل موضوع بحث می شود هر چند موضوع بحث انتقال تخمک بارور شده از نطفه دو زوج باشد. از نمونه روایاتی که به آن استدلال کرده اند روایت علی بن سالم از امام صادق (علیه السلام) است؛ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقْرَ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهَا. (کلینی، ۱۳۹۳، ص ۵۴۱)

« اولاً همان طور که قرار دادن مستقیم نطفه در مهبل از راه زنا (که راه معمول به حساب می آید) حرام است از راه غیر معمول (ترکیب اسپرم و تخمک و انتقال آن به رحم زن بیگانه) نیز حرام خواهد بود زیرا موضوع که قرار دادن نطفه در رحم حرام (غیر همسر) محقق شده است حکم به حرمت نیز خواهد آمد.

ثانیاً منظور از نطفه همان آمیخته ی منی مرد و تخمک زن است چنان که در روایت اسحاق بن عمار آمده « عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (ع) الْمَرْأَةُ تَخَافُ الْحَبَلَ فَتَشْرِبُ الدَّوَاءَ فَتُلْقِي مَا فِي بَطْنِهَا. قَالَ: لَا. فَقُلْتُ: إِنَّمَا هُوَ نُطْفَةٌ فَقَالَ: إِنَّ أَوَّلَ مَا يُخْلَقُ نُطْفَةٌ» (حرعاملی، ۳۸۶، ص ۲۶)

از امام رضا (علیه السلام) پرسیدم: زنی از بارداری می‌ترسد آیا می‌تواند دواایی بنوشد و آنچه در شکم دارد بیفکند؟ امام (علیه السلام) فرمودند: خیر. گفتم: آنچه در شکم دارد نطفه است. فرمودند: نخستین چیزی که آفریدن می‌شود نطفه است.

ثالثاً جایگاه مشروع نطفه مهبل و رحم همسر است حال اگر در غیر این جایگاه یعنی در رحم زنی گذاشته شود که همسر او نیست طبق روایات یاد شده این عمل حرام است. در روایت دیگر اسحاق بن عمار به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم زنا بهتر است یا شراب.... عبارت فی غیر موضعه یعنی غیر جایگاه شرعی مراد می‌باشد. (رضانیامعلم، ۱۳۸۶، ص ۲۵۴)

با توجه به این مقدمات نطفه (آمیخته اسپرم و تخمک) چه مشروع باشد و چه حرام باشد صرف قرار دادن آن در رحم غیر مشروع و ممنوع، حرام است. خواه رحم محارم باشد و خواه رحم غیر محارم (بیگانه). علاوه بر روایات به پیامدهای غیر اخلاقی استناد شده است:

«۱- پدر و مادر بودن بر چند پایه استوار است؛ اسپرم، تخمک و رحم که این سه از نظر شرعی باید در یک شخص به نام همسر جمع گردد. با دخالت رحم زن دیگر تغییر پیدا می‌کند و تشخیص مادر دچار ابهام و اشتباه می‌گردد پس هر چیزی که منجر به اختلاط انساب گردد به دلیل قیاس و زنا و فرزند خواندگی حرام است.

۲- یکی از لوازم و پیامدهای غالب شیوه‌های باروری غیر طبیعی و پزشکی؛ کشف عورت است. این عمل نسبت به همسر زوج به دلیل ضرورت، اضطراب و عسر و حرج در برخی موارد قابل توجیه می‌باشد اما برای مادر جانشین که نیاز به مادر شدن ندارد توجیه پذیر نیست پس به این دلیل انجام آن حرام است. (رضانیامعلم، ۱۳۸۶، ص ۲۵۴)

در تایید این استدلال‌ها به فتوای برخی از فقهاء که آن را حرام دانسته‌اند مانند آیه... سیستانی و مرحوم آیه... فاضل (ره) می‌توان اشاره کرد. (رضانیامعلم، ۱۳۸۶، ص ۲۵۵)

از نظر موافقان «گرفتن دو عنصر لازم از زن و شوهر و ترکیب آنها در خارج رحم و سپس کاشتن جنین در رحم غیر همسر به عنوان اجاره کردن رحم خواه زنی که جنین در رحم او کاشته می‌شود شوهردار باشد یا بدون شوهر چنین می‌نماید که این کار در هر دو صورت یاد شده جایز است زیرا هیچ کدام از عنوان‌های حرام بر فرایندی که صورت پذیرفته یعنی گرفتن اسپرم و اولول و ترکیب آن دو در خارج و کاشتن در رحم صدق نمی‌کند، چه جای دادن جنین در رحم زنی

مقتضای اصل عملی در مشروعیت رحم جایگزین/ ۱۲۷

بیگانه نه مصداق زنا است نه مصداق ریختن نطفه در رحمی که بر مرد حلال نیست و نه مصداق جای دادن نطفه در چنین رحمی. زیرا روایات رسیده در این باب تنها به آمیزش نامشروع نظر دارند.» (یزدی، ۱۳۷۸، ص ۵۶)

« بعضی دیگر می گویند: روایات یاد شده به موردی انصراف دارد که مهبل زن یکی از دو رکن تشکیل نطفه باشد به طوری که این نطفه به وسیله تخمک همین مهبل تشکیل یافته باشد اما در موضوع بحث؛ مهبل هیچ نقشی در تشکیل نطفه ندارد بلکه ظرف مناسبی است که نطفه سپرده شده در آن پرورش می یابد و رشد می کند. از این رو اخبار و روایات این مورد را در بر نمی گیرد بلکه از آن انصراف دارد.» (رضانیامعلم، ۱۳۸۶، ص ۲۵۶)

موید استدلال های یاد شده نظر بعضی از فقهاء مثل آیه ... خامنه ای (رضانیامعلم، ۱۳۸۶، ص ۲۵۶)، آیه ... صافی گلپایگانی و آیه ... مکارم شیرازی (رضانیامعلم، ۱۳۸۶، ص ۴۶۳) می باشد که به جواز فتوا داده اند.

« بعضی از فقهاء بیان کرده اند که عبارت « فی غیر موضعه » در روایات یاد شده نتیجه می دهد که قرار دادن نطفه در غیر جایگاه مرد حرام است و منظور از جایگاه مرد، همان موضع و مکانی است که از دیدگاه شرعی در اختیار او گذارده شده است و مفهوم آن این است که اگر این نطفه در رحم زنی گذاشته شود که همسر او نباشد مشمول روایت می گردد، در پاسخ گفته اند که:

اولاً با توجه به عبارت جایگاه مرد فهمیده می شود که منشاء فرزند آوری تنها مرد نیست اگر مرد نطفه خود را در جایگاه خود قرار ندهد اثری بر آن مترتب نمی شود. از این رو موضوع بحث در جایی است که نطفه و جایگاه مرد هر دو نقش دارند. همچنان که از عبارت « فی رحم یحرم علیه » فهمیده می شود پس به این دلیل که رحم نقش دارد قرار دادن نطفه در آن حرام شده است اما در موضوع بحث که رحم نقش تاثیر گذاری در تشکیل جنین ندارد مشمول حدیث نمی گردد.

ثانیاً این روایت در نسخه کافی به صورت « فی غیر موضعها » نقل شده است و موضع به نطفه استناد داده شده است. در این صورت موضع نطفه، تخمک است که در موضوع بحث نطفه در جایگاه خودش یعنی تخمک همسر مشروع و قانونی وی باشد قرار گرفته است.» (مومن، ۱۳۷۳، ص ۹۲).

ثالثاً واژه نطفه که در روایات ذکر شده شامل تخمک بارور شده نمی باشد چون در زمان صدور روایات، استعمال نطفه در مایع منی گسترش و غلبه داشته است نه در تخمک بارور، چرا که اساساً امکان اخذ تخمک از تخمدان زن و باروری خارج رحمی امکان پذیر نبوده است و مقصود از قرار دادن نطفه به ضمیر مذکر « نطفته» قرار دادن مایع منی تنها منظور است چنان که رحم مورد استفاده یکی از دو رکن و عنصر تشکیل دهنده زیگوت بوده است و معمولاً به شیوه مقاربت جنسی و مستقیم صورت می گرفته است بر فرض فراگیر بودن ادعای انصراف بعید به نظر نمی رسد. (رضانیا معلم، ۱۳۸۶، ص ۲۶۹).

۱۴. ب) باروری با استفاده از تخمک زن صاحب رحم

در این مورد نطفه از آب مرد و تخمک زنی تشکیل می شود که بر مرد آمیزش با او حرام است و آن گاه این نطفه در رحم همین زنی که صاحب تخمک است و یا رحم یک زن دیگر که این مرد حرام است کاشته می شود.

استدلال قائلین به جواز از دو جهت می باشد:

یکی در اصل بسته شدن نطفه و دیگر در کاشتن این نطفه در مهبل پس از بسته شدن آن در بیرون مهبل. در مورد بسته شدن نطفه، عناوینی که در دلایل حرام بودن آمده اند آن را در بر نمی گیرند زیرا آنها عناوین ویژه ای هستند که از قرار دادن منی یا نطفه در داخل مهبل انتزاع می شود در حالی که در مورد فرض نطفه در خارج مهبل بسته شده است بنابراین دلیل های حرام بودن این فرض را در بر نمی گیرند.

اما کاشتن نطفه ای که به صورت یاد شده بسته شده است در داخل رحم به این صورت است: عمل حرام (اگر به عدم جواز عمل قائل شدیم) همانا عبارت است از تشکیل نطفه به وسیله آب مرد و زن بیگانه. اما اگر چنین نطفه ای تشکیل شد نگهداشتن آن حرام نیست. از این روی برای زنی که از زنا باردار می شود سقط جنین جایز نیست. در این صورت دلیلی بر حرام بودن نگهداری این نطفه تشکیل شده (اگر نگوئیم واجب است) وجود ندارد. یکی از راه های نگهداری این نطفه، کاشتن این نطفه در داخل مهبل یک زن است خواه این زن صاحب تخمک باشد و خواه زن دیگر، زن دیگری که بر مرد حلال است یا زن دیگری که رحم او برای مرد حلال نیست.

مقتضای اصل عملی در مشروعیت رحم جایگزین/ ۱۲۹

دلیل جایز بودن این عمل آن است که دلیل های موجود بر باردار شدن زن از نطفه ای که با تخمک زنی دیگر بسته شده است (هرچند این زن بر مرد صاحب منی حرام باشد) دلالت ندارد و بارداری زن از نطفه ای که به وسیله مرد و زن نامحرم بسته شده است نیز همین حکم را دارد جایز است زیرا این دو فرض از لحاظ نگهداری نطفه تشکیل شده یکسان هستند (مومن، ۱۳۷۳، ص ۴۹).

گروه دیگری از قائلین به جواز این گونه استدلال کرده اند که تلقیح در اینجا به معنی ریختن منی مرد در رحم زن نیست بلکه به این معنی است که منی تجزیه و از میان اسپرم های فراوان موجود در آن، اسپرم زنده و سالم که بر خودار از شرایط لازم برای زندگی است گزینش می شود و هر گونه میکروبی از آن زدوده و سپس همین اسپرم برگزیده در جزیی که در رحم پدید آمده است تخمک آن هم در فضایی بیرون از رحم تلقیح شده است که این به معنای ریختن منی در رحم و جای دادن نطفه در آن نیست. مگر اینکه گفته شود «نطفه» همه منی و همچنین جز به جز اجزای موجود در منی را در بر می گیرد و استقرار نطفه در رحم نیز اختصاصی به استقرار از راه طبیعی ندارد و اطلاق «مَنْ أَقَرَّ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ» این صورت را هم در بر می گیرد. اما در پاسخ گفته اند اثبات چنین چیزی بسیار دشوار است و دیگر اینکه این روایت به زنا بر می گردد و به آن نظر دارد (یزدی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۴).

قائلین به عدم جواز معتقدند که در روایت « مَنْ أَقَرَّ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ» رحم خصوصیتی ندارد آنچه خصوصیت دارد تلقیح نطفه این مرد با تخمک زن اجنبیه است آنجا که این تلقیح ماده اولیه برای تشکیل جنین گردد سپس نتیجه گرفته اند که اطلاق آیه شامل آن می شود که ملاک حرمت تلقیح در جایی است که تلقیح میان نطفه مرد و تخمک زن اجنبیه باشد. پس اولاً تلقیح میان نطفه مرد و تخمک زن اجنبیه را جایز ندانسته اند. ثانیاً داخل کردن این ماده در رحم زن اجنبیه که شامل یحرم علیه است مشمول « فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ » خواهد شد.

بنابراین این گروه نه تلقیح را جایز می دانند و نه قرار دادن آن در رحم زن اجنبیه را جایز

می دانند.

این گروه در جواب قائلین به جواز که استدلال آورده اند زنی که از زنا باردار شود سقط کردن جنین برای او جایز نیست بنابراین باید جنین تشکیل شده از آب مرد و تخمک زن اجنبیه را در

رحم زن اجنبیه قرار دهند بیان کرده اند قائلین به جواز مغالطه کرده اند و موضوع بحث در رابطه با نطفه تلقیح یافته ای است که هنوز در رحم قرار نگرفته است و اگر به حال خود رها شود از بین می رود و ادامه زندگی برای آن وجود ندارد. اما در موضوع سقط جنین در زنا، نطفه تلقیح یافته ای است که در رحم جای گرفته است و اگر به حال خود رها شود به طور طبیعی شرایط برای رشد و تبدیل آن به انسان وجود دارد. در حالی که نطفه و تخمک تلقیح یافته سلول جنینی را تشکیل داده است اما این سلول در این مرحله هنوز عنوان نفس محترمه را پیدا نکرده است و زمانی نفس محترمه می شود که در رحم قرار گیرد و تبدیل به جنین شود. (جاویدان، ۱۴۰۱، ص ۱۳۶)

۴- نتیجه گیری

رحم جایگزین یکی از روش های جدید کمک باروری است که استفاده از آن یک راه حل انتخابی برای داشتن فرزند است. بررسی احکام فقهی رحم جایگزین موضوع تحقیق حاضر است و از آنجا که در گستره ی علم پزشکی و فقه است لازم است برخی مفاهیم مربوط که در ضمن این مقاله مورد استفاده قرار خواهد گرفت تبیین شود.

فرایند مادر جایگزین به شرط رعایت برخی ضوابط و در نظر برخی از مراجع عظام عملی قابل قبول، اخلاقی و نوع دوستانه است که به منظور ارائه خدمات می باشد. از بررسی آراء و نظرات فقهاء روشن می شود که فقه شیعه، فقهی پویا است که در تمامی مسائل از جمله مسائل مستحدثه توانایی حل مشکلات و پاسخ گویی را دارد. فقه ما همواره همراه با پیشرفت علم و فناوری حرکت می کند و می تواند راهکار های مناسبی را در پیش روی نیازمندان به استفاده از این روش، قرار دهد.

در بررسی نصوص و روایات موجود دلیلی بر حرمت یا اباحه این عمل یافت نگردید و با توجه به مبانی موجود در اصول و فقه در صورت عدم دلیل لفظی ناچار هستیم برای روشن شدن حکم و تکلیف مکلفین از اصول عملیه استفاده کنیم. با بررسی ادله قائلین به احتیاط و حرمت این عمل معلوم شد که استدلال آنان ناتمام است و از آنجا که مکلف در مقام حکم شرعی را می خواهد بداند با ناکافی بودن ادله حرمت در شبهات تحریمیه مانند این مسئله حکم به برائت و جواز این عمل شده است و ادله قائلین به برائت حاکم گردیده است. بنابر جواز یا حرمت احکام بعدی از قبیل محرمیت و ارث و ... بر آن جاری می شود. موضوع این مقاله چون از مباحث جدید و

مقتضای اصل عملی در مشروعیت رحم جایگزین/۱۳۱

مستحدثه است چندان گسترده و تحلیلی بحث نشده است و نواقصی در زمینه استدلال های فقهی دارد که امید است تحقیقات و مباحث کامل تر و بیشتری در این زمینه انجام شود تا راهکاری در پیش پای زوجین نابارور که نیازمند انجام این روش هستند باشد.

فهرست منابع

- ۵ - قرآن کریم. (۱۳۷۳). ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دارالقرآن الکریم
- ۶ - ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ه.ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ۷ - جعفری، محمد تقی. (۱۴۱۹ه.ق). رسائل فقهی، تهران: موسسه منشورات کرامت
- ۸ - بهجت، محمد تقی. (۱۴۲۸ه.ق). استفتاءات، قم: انتشارات دفتر حضرت آیه الله بهجت
- ۹ - تبریزی، جواد. (۱۳۷۸). استفتاءات جدید، قم: انتشارات سرور
- ۱۰ - حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). أجوبة الاستفتاءات، تهران: انتشارات بین المللی الهدی
- ۱۱ - حسینی سیستانی، سید علی. (۱۳۸۳). توضیح المسائل، مشهد: انتشارات هاتف
- ۱۲ - رضانیا معلم، محمد رضا. (۱۳۸۶). باروری ها پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق، قم: بوستان کتاب
- ۱۳ - مکارم شیرازی، ناصر؛ علیان نژادی، ابوالقاسم. (۱۳۹۸). استفتاءات جدید، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع)
- ۱۴ - صافی گلپایگانی، لطف الله؛ محمدی، محمدرضا. (۱۴۰۰). استفتاءات پزشکی، قم: انتشارات دفتر آیت ... صافی گلپایگانی (ره)
- ۱۵ - صدر، سید محمد. (۱۳۸۳). ماوراء الفقه، قم: انتشارات محبین
- ۱۶ - طوسی، أبو جعفر محمد بن الحسن. (۱۴۰۰ ه.ق). نهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، بیروت: انتشارات دار الكتاب العربي
- ۱۷ - طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ه.ق). تهذیب الاحکام، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه
- ۱۸ - عاملی، شیخ حر. (۱۴۰۹ه.ق). وسائل الشیعه، قم: انتشارات موسسه آل البيت
- ۱۹ - عاملی (شهیدثانی)، زین الدین بن علی بن احمد. (۱۴۰۰)، روضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، قم: مجمع الفكر الاسلامی

مقتضای اصل عملی در مشروعیت رحم جایگزین/ ۱۳۳

۲۰- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۳۹۳)، تذکرة الفقهاء، قم: موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث

۲۱- فاضل لنکرانی، محمد جواد. (۱۳۹۳)، بررسی فقهی - حقوقی تلقیح مصنوعی، قم: انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار

۲۲- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۴)، جامع المسائل، قم: انتشارات امیر العلم

۲۳- خدادادی، غلامحسین. (۱۳۸۶)، احکام پزشکان و بیماران، قم: انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

۲۴- قانعی، محمد. (۱۳۸۲)، المبسوط فی فقه المسائل المعاصره (المسائل الطبیه)، قم: انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار

۲۵- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵)، اصول کافی، تهران: انتشارات دار الکتب اسلامیه

۲۶- موسسه بوستان کتاب. (۱۳۸۶)، مسائل مستحدثه پزشکی، قم: انتشارات بوستان کتاب

۲۷- مشکینی، علی. (۱۳۹۴)، اصطلاحات الاصول، قم: انتشارات بوستان کتاب

۲۸- معین، محمد. (۱۳۸۳)، فرهنگ فارسی متوسط، تهران: انتشارات امیرکبیر

۲۹- موسوی خمینی، سیدروح... (۱۳۸۶)، تحریر الوسیله، تهران: انتشارات موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)

۳۰- موسوی خوئی، سید ابوالقاسم؛ تبریزی، جواد. (۱۳۸۴) صراط النجاه فی اجوبه الاستفتاءات، قم: انتشارات مدین

۳۱- مومن قمی، محمد. (۱۳۷۳)، کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة، قم: دفتر انتشارات اسلامی

۳۲- هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۸۲)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی

- ۳۳- آخوندی، محمد مهدی؛ بهجتی اردکانی، زهره. (۱۳۸۷)، رحم جایگزین و ضرورت استفاده از آن در درمان ناباروری، تهران: فصلنامه باروری و ناباروری
- ۳۴- فاضلی، لیلا، پایان نامه باروری های پزشکی، ۱۳۸۶.
- ۳۵- مومن قمی، محمد. (۱۳۷۴)، سخنی درباره تلقیح، مجله فقه اهل بیت (ع)، قم: دائرةالمعارف فقه اسلامی
- ۳۶- یزدی، محمد. (۱۳۷۵)، باروری های مصنوعی و حکم فقهی آن، مجله فقه اهل بیت (ع)، قم: دائرةالمعارف فقه اسلامی
- ۳۷- رحیمی ثابت، علیرضا، نرم افزار جامع فقه اهل بیت ۱/۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.
- ۳۸- رحیمی ثابت، علیرضا، نرم افزار جامع فقه اهل بیت ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.
- ۳۹- نرم افزار جامع الاحادیث، نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.
- ۴۰- نرم افزار جامع التفاسیر، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.
- ۴۱- سایت پژوهشکده ابن سینا.
- ۴۲- سایت مرکز ناباروری رویان.

پژوهشی در تعریف، اوصاف و ضابطه نفقه زوجه در فقه اسلامی و حقوق افغانستان

احمدبهر کوهستانی (افغانستان)^۱، فرهاد پورکیوان (ایران)^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۱

چکیده

نفقه به عنوان یک تعهد اجتماعی و حقوقی در حوزه فقه و حقوق تعریف می‌شود که به عنوان وظیفه مالی شوهر نسبت به همسرش مطرح گردیده و شامل پرداخت هزینه‌های معیشتی و اجتماعی می‌شود. عدالت، کفایت، توازن و پایداری را می‌توان از اوصاف نفقه یاد کرد. پس نفقه باید با عدالت و کفایت تعیین شده و توازن بین حقوق و وظایف را حفظ کرده و با اصول اسلامی پرداخت گردد. ضوابط نفقه نیز در قالب قوانین و مقررات حقوقی، مسائلی چون توان مالی فرد، پوشش نیازهای اساسی، انصاف در تعیین مقدار، تغییرات شرایط، و ملاحظه نیازهای خاص را تعیین می‌کند. این تعهد به عنوان یک رکن اساسی در حفظ و تقویت خانواده و ایجاد تعادل اجتماعی نقش بسزایی دارد. بنابراین، مقاله حاضر بر این پرسش می‌پردازد که پیچیدگی‌های حقوقی در زمینه نفقه زوجه در فقه اسلامی و حقوق افغانستان در شرایط خاصی چگونه تغییر می‌یابد؟ اثبات خواهیم نمود که در شرایط خاصی مانند عدم توانایی، بیماری، ناتوانی جسمی و یا شرایط اقتصادی ویژه، وظایف مالی شوهر در نفقه زوجه قابل تغییر باشد. این تحقیق به دیده هدف کاربردی است و به بررسی پیچیدگی‌های حقوقی مرتبط با نفقه زوجه در قالب فقه اسلامی و حقوق افغانستان به منظور ارائه شناخت عمیق‌تری از این مسئله پرداخته

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته حقوق خصوصی، جامعه المصطفی العالمية، دانشگاه مجازی المصطفی، قم، ایران، ahmadbaheerkohistani@gmail.com (نویسنده مسئول)

۲. عضو هیئت علمی، جامعه المصطفی العالمية، دانشگاه مجازی المصطفی، قم، ایران، f_pourkeivan@aou.ac.ir

است. این مقاله، به شیوه توصیفی و با استناد به مراجع فقهی و قوانین، پیچیدگی‌های حقوقی نفقه زوجه را بررسی کرده و تعدیلات ممکن در شرایط خاص را مورد بررسی قرار داده است. در نتیجه اثبات نمودیم که وجود پیچیدگی‌های حقوقی مرتبط با نفقه زوجه در فقه اسلامی و حقوق افغانستان با توجه بر شرایط ویژه نظیر بیماری، ناتوانی جسمی و شرایط اقتصادی خاص، موجب تخصیص مالیات بیشتر و یا کاهش آن از ذمه شوهر می‌شود.

کلید واژه: نفقه، عدالت، تعدیلات، پیچیدگی‌های حقوقی، مراجع فقهی.

مقدمه

در پیدایش بشر زن و مرد مکمل نیازهای روحی و روانی یکدیگر اند و هر یک بدون دیگری احساس فقر و نیاز نموده و در وجود خود خلاء و کمبودی احساس میکنند. ازدواج مرحله‌ای برای تشکیل خانواده است و به عنوان یکی از مهمترین مراحل زندگی هر شخص از آن یاد میشود. اسلام نیز در نظام اجتماعی خود برای مسئله ازدواج اهمیت و جایگاهی خاصی قائل شده و همین گونه در آیات و احادیث پیامبر به تشویق‌های وافر درباره آن بر میخوریم زیرا ازدواج و تشکیل خانواده پیمان مقدسی است که جلوی بند باری و هرج و مرج طلبی‌ها را می‌گیرد و انسان را در مسیر رعایت اصول حیات اجتماعی قرار میدهد. اسلام در رابطه زوجیت برای هر کدام زن و مرد، حقوق و تکالیف تعیین نموده است. نفقه زوجه در اسلام به عنوان یک وظیفه شرعی شوهر تعریف می‌شود و پرداخت آن از وظایف مالی شوهر است اما این مساله پیچیده‌گی‌های حقوقی دارد و در شرایط خاص مانند عدم توانایی مالی شوهر یا شرایط ویژه‌ای ممکن است این وظایف تغییر کنند. برخی از شرایط خاص ممکن است شامل بیماری، ناتوانی جسمی، یا شرایط اقتصادی ویژه باشند که موجب تخصیص مالیات بیشتر یا کاهش وظایف مالی شود. این تعدیلات می‌توانند بر اساس تشخیص مراجع فقهی یا قوانین اعمال شوند. در کل، نفقه زوجه در اسلام یک مسئله حقوقی است که با توجه به شرایط خاص و تعلیمات دینی

ممکن است تغییر کند. ایجاب میکند تا درکنار شناخت اوصاف و ضوابط نفقه، از میزان، مقدار و تعدیلات ممکن آن در شرایط خاص نیز بدانیم. هر چند نویسنده گان و گرد آورنده گان آثار و رسائل ارشمندی فقهی در جایگاه اصول و ضابطه نفقه جاء گذاشته اند. ما در کنار بررسی دیدگاه فقهاء به احکام قانونی آن با استفاده از روش توصیفی به بررسی و پژوهش پرداخته ایم. فقه و حقوق بر پرداخت نفقه زوجه در نکاح صحیح اتفاق دارند. و اما نفقه چیست و چه چیز شامل آن میشود؟

بیان مسأله

پس از آن که دانستیم، از جمله مهمترین حقوقی مالی زن نسبت به مرد پرداخت نفقه بوده و اداء آن برای زوجه که شامل مسکن، لباس و مایحتاج های زندگی می باشد، بر عهده زوج واجب است. پس لازم است تا اسباب و جوب، اوصاف و میزان و مقدار نفقه را دانسته و بدانیم این که در چه صورت نفقه به زن تعلق نمی گیرد و احکام نفقه بعد از جدائی و فرقت میان آنها چگونه است؟

مفهوم شناسی مصطلحات

الف- نفقه

نفقه در لغت به معنای خرچ، هزینه و ما یحتاج معاش آمده است. (الراغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۸۱۹) و اما در اصطلاح فقه و حقوق به معنای مالی است که در تأمین هزینه ها مصرف می شود. (مشکینی، ۱۴۲۸: ۱۳۱) نفقه شامل خوراک، پوشاک، اسکان و سایر مخارج زندگی میباشد. (الزحیلی، ۱۹۹۷، ج ۱۰: ۷۳۷۱) در قانون مدنی افغانستان نیز در ماده ۱۱۷ در خصوص نفقه چنین آمده است؛ نفقه با عقد صحیح و نافذ بر زوج لازم میگردد. و قانون افغانستان نفقه زوجه را مشتمل بر طعام، لباس، مسکن و تداوی متناسب به توان مالی زوج دانسته است. (ق م ا، ماده: ۱۱۷-۱۱۸)

ب- نکاح

نکاح از ریشه نکح بوده و معنای آن در بیشتر موارد تزویج و عقد ازدواج است. لسان العرب از قول ازهری و جوهری می‌گوید: اصل نکاح در کلام عرب به معنای همبستری است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲ : ۶۲۶) برخی هم معتقدند که همبستری را نباید معنای اصلی نکاح دانست، اگر چه از آثار نکاح به لحاظ تولید نسل و تشکیل خانواده، مجامعت می‌باشد. (المصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲ : ۲۳۵) اما برخی مفسران گفته‌اند؛ اصل نکاح به معنای جماع است و بر کثرت استعمال در معنای عقد به کار رفته است. (طبرسی و بلاغی، ۱۳۷۲، ج ۳ : ۴۵)

ج- نشوز

نشوز از نَسَز گرفته شده به معنای نافرمانی می‌باشد و در اصطلاح فقه و حقوق به معنی تمکین نکردن، نافرمانی و عدم ایفاء مکلفیت‌های همسری از سوی یکی از زوجین؛ ممکن است از طرف زوجه، زوج و یا هر دو صورت گیرد. (معتصم و محمد، ۲۰۰۷ : ۳۹-۴۳)

د- ارتداد

ارتداد در لغت به معنای بازگشتن است و در اصطلاح به معنای خروج فرد مسلمان از دین اسلام و برگشتن از ایمان به کفر است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳ : ۷۹) از آیات قرآن کریم بر می‌آید، که تعیین جزاء برای فرد مرتد از جهت ماهیت عمل وی و جلوگیری از پیامد‌های بد آن می‌باشد، نه به جهت اعمال و یا تغییر عقیده. چون پذیرفتن اسلام باید استوار بر مبنای منطقی و خرد باشد؛ و آن کس که اسلام را بعد از پذیرش رها کند، معمولاً دلیل موجه و صحیحی ندارد بنابراین عدول او به خیانت شبیه‌تر است.

ه- طلاق

طلاق اسم مصدر به معنای رهائی، آزاد کردن، ترک کردن، واگذاشتن و سرانجام رهائی و خالی شدن از پیوند وعهد و برداشتن محدودیت است. خواه این محدودیت، محدودیت طبیعی باشد یا به قید ثانوی و یا به واسطه عهد و پیمان باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱ : ۵۳۲) -

پژوهشی در تعریف، اوصاف و ضابطه نفقه زوجه در .../۱۳۹

(مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۷: ۱۱۲) و اما در اصطلاح لغوی طلاق به برداشته شدن و جدا کردن زن از محدودیتی است که به وسیله عقد و پیمان بین زوجین برقرار شده است. (فراهیدی، ۱۳۶۴، ج ۵: ۱۰۱) طلاق از دید قانون عبارت از؛ انحلال رابطه زوجیت صحیحه در حال یا آینده، بین زوج و زوجه به الفاظی که وقوع طلاق صراحتاً از آن افاده شده بتواند. (ق م ا، ماده: ۱۳۵)

و- عدت

عده به کسر عین و فتح دال مشدد، از ریشه عدد گرفته شده و به معنای گروه، شمردن، مدت سوگ زن به مرگ شوهر و ایام حیض یا طهر زن است و در اصطلاح فقهاء عبارت از تربص (حالت انتظار) شرعی است که زن بعد از طلاق و زوال نکاح و یا وفات لازم است مدتی درنگ کرده و سپس شوهر دیگر اختیار کند. (دهخدا، ۱۹۳۱، ج ۳۳: ۱۳۰) قانون مدنی افغانستان عدت را چنین تعریف نموده است؛ عدت عبارت از مدت معینیست که با انقضای آن تمام آثار مرتبه ازدواج از بین می‌رود. (ق م ا، ماده: ۱۹۸) و هدف اصلی عدت شناخت براءت رحم و جنین در بطن مادر میباشد. اموری که موجب عدت می‌شوند عبارتند از؛ وفات، اقسام مختلف طلاق، فسخ عقد به واسطه عیبه‌ها، انفساخ به مثل ارتداد، آمیزش اشتباهی وغیره.

اسباب وجوب نفقه

فقهاء بر وجوب نفقه زوجه (مسلمان/کافر) در نکاح صحیح اتفاق دارند. (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۲۳۱) (قرطبی، ۱۴۳۱، ج ۲: ۵۳) آیات و روایات متعددی در خصوص وجوب نفقه زوجه وجود دارد ما هم به ذکر چندی اکتفاء می‌نمائیم.

خداوند متعال در کلام خود میفرماید: لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ. (الطلاق، آیه ۷) ترجمه: هر مالدار از مال خود نفقه دهد. همان‌طور که میدانیم آیه فوق دلالت بر وجوب و لزوم دارد و به معنی باید است، یعنی؛ باید انفاق نمایند و این وجوب انفاق در حق کسانی است که واجب

التفقه هستند و شامل هر زمانی می‌گردد؛ ایام عده و حتا شامل ایام شیر دادن همسر طلاق شده می‌شود.

همچنان خداوند تعالی در سوره الطلاق آیه ۶ نیز فرموده اند: **أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِيُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**. (الطلاق، آیه ۶) ترجمه: (زنانی که در عده طلاق رجعی اند) آنها را در همان منزل خویش که میسر شماست بنشانید و به ایشان (در نفقه و سکنی) آزار و زیان نرسانید تا آنان را در مضیقه و رنج در افکندید (که ناچار از حق خود بگذرند) و به زنان مطلقه اگر حامله باشند تا وقت وضع حمل نفقه دهید. هر چند آیه فوق و جواب تأمین نفقه را برای زنی که در حال عده طلاق قرار دارد بیان می‌نماید، اما به طریق اولی شامل زنانی هم می‌شود که طلاق داده نشده اند.

همین گونه در احادیث بسیاری از سنت رسول خدا بر وجوب تأمین مایحتاج ضروری زنان اشاره شده است؛ چنانچه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم در روز عرفه در خطبه طویل حجة الوداع فرمودند: **لهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف**. (صحیح البخاری، ۱۲۱۸) ترجمه: مردان باید رزق و لباس زنان را به طور شایسته بپردازند. در حدیثی دیگری در خصوص ارزش نفقه فرموده اند: **كفى بالمرء إثما ان يضيع من يقوت**. (سنن ابی داود، ۱۶۹۲) ترجمه: برای انسان تنها مرتکب شدن این گناه کافی است که نفقه ای کسی را که بر او واجب است ضایع کند. همین گونه در مورد انفاق برای خانواده فرمودند: **دينار انفقته في سبيل الله و دينار انفقته في و دينار تصدقت به على مسكين ودينارا انفقته على اهلك اعظمها اجرا الذي انفقته على اهلك**. (صحیح المسلم، ۱۶۹۲) ترجمه: از دیناری که در راه خدا، در راه آزاد سازی بنده‌ای، در راه صدقه به مسکینی و در راه مخارج خانواده ات انفاق می‌کنی بزرگترین و بهترین اجر و پاداش مربوط به انفاق و بخششی است که در راه خانواده ات باشد.

و ابوداود از معاویه قشیری نقل نموده که گفته است: به خدمت رسول الله رسیدم و پرسیدم رای تو در مورد همسران ما چیست؟ فرمودند: از همان غذایی که می‌خورید به آنها بدهید و از همان پارچه ای که لباس خود را تهیه می‌کنید، لباس آنها را هم تهیه نمایید، آنان را مورد ضرب و

پژوهشی در تعریف، اوصاف و ضابطه نفقه زوجه در .../۱۴۱

شتم قرار ندهید و با کردار و گفتار زشت و ناپسند با آنها رفتار ننمائید. (سنن ابن ماجه، ۱۸۵۰) و در صحیح البخاری آمده است؛ که نبی علیه السلام فرمودند: **إذا أنفق الرجل على أهله يحسبها فهو له صدقة.** (صحیح البخاری، ۵۵) ترجمه: هنگامی که مرد به خانواده اش انفاق میکند و به آن راضی است این انفاق برای او صدقه محسوب میشود.

خانواده یک نهاد کوچک اجتماعی همانند سایر اجتماعات است و سنت طبیعی و شرایط زندگی مقتضی اینست که در خانواده قیام و سرپرستی وجود داشته باشد که به اداره امور زندگی پرداخته و مسائل و اوضاع آنرا به عهده گیرد و از مال خود برای آن هزینه کند تا رسالت خود را به کاملترین صورت به انجام برساند و نیز هسته و خواستگاهی برای جامعه ای انسانی مورد نظر اسلام باشد حالا که خانواده نیازمند سرپرستی میباشد پس باید مرد و یا زن یکی به عنوان سرپرست و دیگری در کنار او برای مشاورت باشد. مرد بخاطر موهبت عقل و قدرت تصمیم گیری و اراده خدادادی، تواناتر است و بخاطر این که خداوند او را مکلف به تلاش برای کسب درآمد نموده است، نسبت به سرپرستی داشتن بر زن مستحق تر است و این سرپرستی در حقیقت مسئولیت و تکلیف است نه درجه برتری و شرف. قانون مدنی افغانستان همچنان نفقه را بر زوج لازم دانسته و چنین صراحت دارد؛ با عقد نکاح صحیح و نافذ نفقه بر زوج را لازم میگردد. (ق م ا، ماده: ۱۱۷) و همچنان در خصوص امتناع زوج از اداء آن چنین بیان نموده است؛ هرگاه زوج از ادای نفقه امتناع ورزد یا تقصیری وی در آن ثابت گردد، محکمه با صلاحیت زوج را به ادای نفقه مکلف می گرداند. (همان، ماده: ۱۱۹)

نفقه شامل چه مواردی می شود؟

نفقه شامل موارد مختلفی از جمله مسکن، لباس و سایر مخارج زندگی میگردد، که بصورت مختصر به شرح هر کدام پرداخته ایم.

الف؛ مسکن: فقهاء دیدگاه شان بر این است که شوهر در حد توانائی باید محل سکونت را برای همسرش فراهم نماید.

برای شوهر لازم است که زن خود را در خانه مستقل سکونت بدهد که در آن کسی از اهل خانه شوهر نباشد، البته اگر زن خود سکونت با اهل شوهر را پذیرفت و اختیار کرد باکی ندارد. چون سکونت حق واجبی زن است و شوهر نمی‌تواند در حق او کسی را شریک سازد. (المرغینانی، ج ۲: ۲۸۸)

ماده ۱۱۵ قانون مدنی افغانستان در مورد مسکن زوجه تذکر داده است: زوج مطابق توان مالی خود برای زوجه اش مسکن مناسب تهیه می‌نماید. و هرگاه شخصی بیش از یک زوجه داشته باشد نمی‌تواند بدون رضایت، آنها را در مسکن واحد مجبور به رهایش گرداند. (ق م ا، ماده: ۱۱۵-۱۱۶)

ب؛ لباس: فقهای مالکیه می‌گویند بر مرد واجب است لباس و پوشش متناسب با شخصیت زن و عرف محل را که بدن او را بپوشاند و از گرمای تابستان و سرمای زمستان مصنون بدارد، تهیه کند. اما تهیه لوازم آرایشی مانند: حنا، کرم، عطر و .. بر مرد واجب نیست. (زحیلی، ۱۴۲۹: ۱۰۲)

قانون مدنی افغانستان در رابطه به مشتملات نفقه زوجه چنین بیان نموده است: نفقه زوجه مشتمل بر طعام، لباس، مسکن و تداوی متناسب به توان مالی زوج. (ق م ا، ماده: ۱۱۸)

ج؛ سایر مخارج زندگی: همین گونه مرد لازم به اندازه کافی برای استحمام و شستشوی لباس ها و ظروف شوینده در اختیارش قرار دهد و از همه مهمتر این است که به هنگام بیماری زن شوهر باید او را نزد پزشک ببرد و هزینه دوا و درمان او را بپردازد و مراقبت لازم را از او به عمل بیاورد. (زحیلی، ۱۴۲۹: ۱۰۲) چنانچه در قانون مدنی افغانستان نیز تذکر رفته است.

در کتاب جواهر الثمینه که فقه امام مالک می‌باشد آمده است که پخت و پز و شست و شو و دیگر کار های منزل بر همسر واجب نیست به ویژه زنی که توانائی کار های منزل را ندارد شوهر نباید او را به آن مجبور نماید یا زن را مجبور کند که خادمی را برای کار منزل استخدام کند و خود زن حقوقش را بپردازد.

پژوهشی در تعریف، اوصاف و ضابطه نفقه زوجه در .../۱۴۳

در کنار موارد فوق تهیه نمودن مواد غذایی، مواد سوختی و سایر مصارفات مخارج زندگی بر مرد لازم و واجب است.

میزان و مبلغ نفقه

پس از آن که دانستیم نفقه بر عهده مرد است، و با این که شارع تعیین مقدار آن را به توافق طرفین و عرف واگذار کرده است. در این مورد بین فقهاء چند قول وجود دارد که در ذیل به توضیح آنها می پردازیم.

الف: بعضی از فقهاء معتقد هستند که نفقه بر اساس شأن هر دو زن و شوهر پرداخت گردد، و همین مذهب راجع امام خصاف رحمه الله است و فتاوی نیز بر همین است. (المرغینانی، ج ۲ : ۲۸۵)

ب: قول دیگر که دیدگاه امام کرخی و شافعی میباشد، در معیار تعیین مقدار نفقه زن، ملاحظه توانائی مالی مرد را ملاک دانسته است و بر اساس این قول شوهر باید به حسب توانائی مالی خود نفقه همسر خود را پرداخت نماید. (همان، : ۲۸۵)

قانون مدنی افغانستان همچنان میزان و مبلغ نفقه زوجه را بر حسب توان مالی مرد دانسته و چنین بیان نموده است؛ نفقه زوجه مطابق بتوان مالی زوج تامین میگردد، مشروط بر اینکه نفقه از حد اقل کفاف زوجه کمتر باشد. (ق م ا، ماده: ۱۲۳) و همچنان در ماده ۱۲۴ زیادت و تنقیص نفقه را تابع تحول در توان مالی زوج و تغییر قیمت اشیای محل بیان نموده است.

در قوانین بعضی از کشور های اسلامی نیز در باب نفقه، معیار توان مالی زوج قرار گرفته است به عنوان مثال در ماده ۲۵ قانون مدنی مصر که در سال ۱۹۲۵ تصویب شده آمده است: نفقه زوجه که بر شوهر وی واجب است به ملاحظه حال زوج از نظر فقر و غنا تعیین میگردد و وضعیت زوجه هر چه باشد در آن هیچ دخالتی ندارد. (مغنیه، ۱۴۲۱ : ۸۷) و همچنان بعضی از دانشمندان حقوق ایران نیز در این باره آورده اند. در ماده ۱۰۰۷ معیار تعیین نفقه تنها وضع زن قرار داده شده است ولی بنظر میرسد که جایگاه مالی شوهر نیز باید مورد نظر باشد زیرا زن و

شوهر پس از نکاح یک خانواده تشکیل می‌دهند و جدا از هم نیستند، بنابراین اگر مردی ثروت مند با زن فقیر ازدواج کند، حق ندارد حالت گذشته او را مبنی تعیین مقدار نفقه بداند. (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۵۷)

مواردی که نفقه بر زن تعلق نمی‌گیرد

از جمله مهمترین حقوق مالی زن که به سبب عقد ازدواج بر وی تعلق می‌گیرد نفقه است. بنابراین زن پس از عقد نکاح در صورت تمکین به شوهر حق دریافت آن را دارد. با وجود این گاهی ممکن است که حق دریافت نفقه توسط زن ساقط گردد. تعدادی از عوامل سقوط آن عبارتند از:

أ؛ نکاح فاسد: از جمله عوامل سقوط نفقه نکاح فاسد می‌باشد و در نکاح فاسد برای زن نفقه نیست زیرا خلوت بر اساس فاسد بودن نکاح از بین می‌رود. (السرخسی، ج ۵: ۱۹۳) و همین گونه قانون مدنی افغانستان از جمله شرایط لزوم نفقه برای زن را عقد صحیح و نافذ می‌داند: با عقد صحیح و نافذ نفقه بر زوج لازم است. (ق م ا، ماده: ۱۱۷)

ب؛ نشوؤ: از عوامل دیگر سقوط نفقه زن نافرمانی وی از شوهر در آن حقوقی می‌باشد که شوهر به او به اثر عقد ازدواج دارا می‌باشد، پس نفقه در صورت عدم تمکین زن ساقط می‌گردد. چون نفقه در مقابل تمتع است و در صورت امتناع از آن نفقه ای وجود ندارد. (المرغینانی، ج ۲: ۲۸۶) قانون مدنی افغانستان در بیان حالاتی که زوجه مستحق نفقه نمی‌گردد، بیان نموده: در صورتی که زوجه به امور زوجیت اطاعت نداشته باشد. (ق م ا، ماده: ۱۲۲)

ج؛ خارج شدن از مسکن بغیر جائز بدون اجازه شوهر: هرگاه زن بدون اذن شوهر از خانه خارج گردد و یا قصد مسافرت نماید و حتی بدون اذن شوهر احرام کند، نافرمانی است. مگر در صورت ضرورت و یا غدر؛ پس در مواردی چون رفتن به خانه پدر برای زیارت و احوال گیری و یا هم عیادت شامل نافرمانی محسوب نمی‌گردد. (زحیلی، ۱۴۰۹، ج ۱۰: ۷۳۶۴) فقهای شافعی بیرون رفتن زن را در هنگام غیبت شوهر برای دیدار با اقارب، خویشاوندان و همسایه گان را جائز می‌دانند و آنرا شامل نافرمانی محسوب نمی‌کنند. (همان، ج ۱۰: ۷۳۶۴) -

پژوهشی در تعریف، اوصاف و ضابطه نفقه زوجه در .../۱۴۵

(المعرانی، ۱۴۲۱، ج ۱۱: ۱۹۰) فقهای حنابله میگویند در صورتی که زن برای حاجتی از خودش و یا گردش بدون اذن شوهر سفری پیش گیرد برایش نفقه نیست. (زحیلی، ۱۴۰۹، ج ۱۰: ۷۳۶۴)

ماده ۱۲۲ قانون مدنی افغانستان در خصوص چنین حکم دارد: در صورتی که زوجه بدون اجازه زوج یا بغیر مقاصد جایز از مسکن خارج گردد - مستحق نفقه نمی‌گردد. (ق م ا، ماده: ۱۲۲)

د؛ ارتداد: ارتداد و خارج شدن از اسلام یکی دیگر از صورت های سقوط نفقه زن میباشد، زیرا او دیگر مسلمان نیست و از اسلام خارج شده است. شوافع و حنابله معتقدند که اگر زن مرتده به اسلام باز گردد برایش نفقه میباشد. (زحیلی، ۱۴۰۹، ج ۱۰: ۷۳۶۶)

ه؛ امتناع ورزیدن از رفتن به مسکن زوج: هرگاه زن از رفتن به مسکن شوهر امتناع ورزد بر وی نفقه لازم نمی‌باشد. تا هنگامی که از سرکشی باز گردد و به خانه شوهر آید. (المرغینانی، ج ۲: ۲۸۶) و دیدگاه علمای متأخرین هم چنین است. (ابن مازة البخاری، ۱۴۲۴، ج ۳: ۵۱۹)

ماده ۱۱۷ قانون مدنی افغانستان همچنان در زمینه بیان نموده است: که اگر زوجه از رفتن به مسکن زوج بدون حق امتناع ورزد نفقه وی بر زوج لازم نمی‌گردد. در ادامه در فقره دوم جهت توضیح بهتر؛ حق نرفتن زوجه را به تهیه نشدن مسکن مناسب و یا تأدیه نگردیدن مهر معجل وی بازگو کرده است. (ق م ا، ماده: ۱۱۷)

و؛ فوت یکی از زوجین: اگر مرد قبل از پرداخت نفقه فوت کرد زن نمی‌تواند از مال او نفقه خود را بگیرد و همچنان در صورت فوت زن ورثه او نمی‌توانند در خواست نفقه وی را نمایند. (زحیلی، ۱۴۰۹، ج ۱۰: ۷۳۶۳) - (المرغینانی، ج ۲: ۲۸۸) اما اگر شوهر نفقه را بصورت پیشکی از قبل پرداخت، و فوت کرد در این صورت آنچه پرداخت شده است باز گردانده نمی‌شود و این نظرات امامان ابوحنیفه و ابو یوسف میباشد. (المرغینانی، ج ۲: ۲۸۸)

احکام نفقه بعد از جدائی

نفقه بر اثر عقد نکاح صحیح و نافذ بر زوج لازم می‌گردد و هرگاه زوج از ادای نفقه واجبه امتناع ورزد به اداء نفقه زوج مکلف می‌گردد. اما پرداخت و ادای نفقه بعد از به میان آمدن فرقت و جدائی (در زمان عده) چگونه است؟

در زمینه باید گفت؛ لزوم و عدم لزوم اداء نفقه مرتبط به نوع عاملی می‌باشد که باعث ایجاد فرقت میان زوجین گردیده و هر کدام احکام متفاوت دارند.

الف؛ جدائی به اثر طلاق: خداوند متعال عده را بر زن مطلقه واجب گردانیده و میفرماید: **وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**. (البقرة، آیه ۲۲۸) ترجمه: زنان مطلقه (بعد از طلاق) باید به مدت سه بار عادت ماهانه انتظار بکشند.

دیدگاه احناف در خصوص نفقه زن مطلقه معتده اینست که بر شوهر اداء نفقه لازم و واجب است برابر است که این طلاق بائن باشد یا رجعی. (المرغینانی، ج ۲: ۲۹۰) دیدگاه امام شافعی چیز دیگریست؛ ایشان نفقه را بر عدت طلاق بائن واجب نمی‌دانند مگر در صورتی که مطلقه حامله باشد. (البغوی، ج ۶: ۲۹۰)

همین گونه قانون مدنی افغانستان در ماده ۲۱۲ چنین بیان نموده است؛ هر نوع تفریقی که از جانب زوج واقع می‌گردد، خواه طلاق باشد یا فسخ موجب اسقاط نفقه عدت زوجه نمی‌گردد. و در ادامه در بیان معتداتی که نفقه آنها بر زوج لازم است چنین حکم نموده است: معتده طلاق رجعی، بائن صغری و بائن کبری خواه زوجه حامله باشد یا نه.

ب؛ جدائی به اثر فوت شوهر: خداوند متعال میفرماید: **وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا**. (البقرة، آیه ۲۳۴) ترجمه: کسانی که از شما (مردان) می‌میرند و همسرانی از خود بجای می‌گذارند، همسران شان باید چهار ماه و ده روز انتظاری بکشند و عده نگاه دارند. پس عدت زنی که شوهرش وفات نموده باشد چهار ماه و ده روز واجب گردیده است. قانون مدنی افغانستان نیز عدت وفات را بر همین میزان مقدر کرده است. (ق م ا، ماده: ۲۰۷)

پژوهشی در تعریف، اوصاف و ضابطه نفقه زوجه در .../۱۴۷

اما نفقه زوجه در عدت وفات؛ فقهاء معتقدند که در عده وفات شوهر، برای زن نفقه لازم نیست. و این دیدگاه امام محمد و یک قول امام شافعی نیز می‌باشد. (المرغینانی، ج ۲: ۲۹۰) قانون مدنی افغانستان در خصوص چنین حکم نموده است؛ در صورت وفات زوج، زوجه مستحق نفقه نمی‌گردد، خواه زوجه حامله باشد یا نباشد. (ق م ا، ماده: ۲۱۵)

ج؛ هرگاه فرقت از جانب زن باشد: چنانچه تذکر دادیم، اگر فرقت و جدائی بر اساس معصیت از طرف زن صورت گیرد؛ مثل مرتد شدن زن، در این صورت نیز برای زن نفقه لازم نمی‌باشد. البته این خلاف آنست که فرقت از جانب وی بدون معصیت واقع گردد؛ پس اگر به دلیل هم کفو نبودن، یا فرقت به سبب خیار بلوغ و حتا تفریق به اثر لعان صورت گرفته باشد، برای وی نفقه لازم و واجب بوده و مرد ملزم به ادای آن می‌باشد. (المرغینانی، ج ۲: ۲۹۰) قانون مدنی افغانستان در ماده ۲۱۲ بیان می‌دارد؛ نفقه معتدات آتی الذکر بر زوج لازم است: (ق م ا، ماده: ۲۱۲)

1. معتده طلاق رجعی، بائن صغری و بائن کبری خواه زوج حامله باشد یا نه.
2. معتده لعان، ایلاء و خلع مگر اینکه از نفقه خود ابراء داده باشد.
3. معتده ایکه تفریق به سبب امتناع زوج از قبول اسلام صورت گرفته باشد.
4. معتده ایکه زوج عقد نکاح را به سبب خیار بلوغ و افاقه، فسخ نموده باشد.
5. معتده ایکه تفریق وی به اثر مرتد شدن زوج یا به اثر ارتکاب فعلی که موجب حرمت مصاهره می‌گردد صورت گرفته باشد.

نتیجه

اصل حق و وجیبه در روابط انسانی، بنیاد غیر قابل تفکیک است که در مشترکات اجتماعی بر روابط افراد حاکم می‌باشد. پابندی به این اصل زن و شوهر را در مسیر و جایی که در قبال هم دارند، سوق می‌دهد. اگر اساس زنده گی مشترک زن و شوهر بر مبنای روحیه معروف گذاشته شود، این خود متضمن تأمین رعایت سایر حقوق یگدیگر آنها خواهد بود. به شرط این که هر

دو از حقوق هم به نسبت هم آگاهی داشته و پذیرای برخی تفاوت‌های حقوقی یگدیگر نیز باشند و با پذیرش تعهدی، بجهت رعایت آن حقوق را نیز در خود احساس کنند. از این مهم؛ یکی نفقه زن بر عهده شوهر است که شوهر خود را متعهد به رعایت این وجبه در خصوص همسر خویش دانسته و تا سر حد توان کوشا به اداء آن به وجه احسن می‌باشد. آیات و روایات متعددی در زمینه نقل شده است و فقهاء بر وجوب نفقه زن اتفاق دارند. شوهر در حد توانایی باید محل سکونت را برای همسرش فراهم نماید، پوشاک و سایر مخارج زندگی اعم از؛ مصارف دارو و درمان و حتی پرداخت نفقه خادم او بر عهده مرد است. قانون افغانستان با رعایت ارزش‌های اسلامی و با متابعت از اصول فقهی به صورت تفصیلی به موضوع نفقه زن پرداخته است و مرد را مکلف به رعایت و اداء نفقه همسرش دانسته و این امر را از اثرات مهم ازدواج بیان می‌دارد. نفقه در صورت به میان آمدن یک سلسله شرایط خاص که فقه و قانون آنرا پیش بینی نموده است، ساقط می‌گردد؛ فوت أحد طرفین، عدم تکمین، ارتداد و سایر موارد را میتوان از عوامل سقوط آن شمرد. فقهاء پرداخت نفقه را در عدت طلاق واجب و در عدت وفات شوهر لازم نمی‌دانند و در صورتی که فرقت از جانب زن به اسبابی چون؛ خیار بلوغ، افاقه و یا مرتد شدن زوج صورت گرفته باشد، بازهم قانون نفقه را برجا دانسته و زوج را مکلف به اداء آن نموده است. نهایتاً رعایت این حق و انجام این مسئولیت سبب نزدیکی و صمیمیت بیشتر میان زن و شوهر گردیده و از ایجاد هرج و مرج و بروز مشکلات جلوگیری می‌کند.

فهرست منابع

الف: منابع عربی

۱. القرآنکریم
۲. ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۱۸). سنن ابن ماجه، چاپ اول، بیروت- لبنان: دار الجیل.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۴. ابن مازه البخاری، محمود بن أحمد (۱۴۲۴). المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی، الطبعة الاولى، بیروت - لبنان: دارالکتب العلمیة.
۵. البخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم (۱۲۱۸). صحیح البخاری،
۶. بغوی، الحسین بن مسعود (۱۹۹۷). التهذیب فی الفقه الإمام شافعی، بیروت- لبنان: دارالکتب العلمیة.
۷. السرخسی، محمد بن احمد (۱۴۲۱). المبسوط، ج ۳۰، چاپ اول، بیروت- لبنان: دارالکتب العلمیة.
۸. المرغیلانی، علی بن ابی بکر (۱۳۹۷). الهدایه فی شرح البدایه المبتدی، بیروت- لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۹. الزحیلی، وهبة (۱۹۹۷). الفقه الإسلامی و أدلته، ج ۱۰، الطبعة الاولى دار الفکر المعاصر للباعة والنشر والتوزیع.
۱۰. الزحیلی، وهبة (۱۴۲۹). الأسرة المسلمة فی العالم المعاصر، الطبعة الاولى، دمشق- سوريا: دارالفکر.
۱۱. السجستانی، ابوداود سلیمان بن الأشعث (۱۶۹۲). سنن ابی داود بیروت- لبنان: دارالفکر.
۱۲. المعرانی، أبوالحسین یحیی بن ابی الخیر (۱۴۲۱). البیان فی مذهب الامام شافعی، طبعه الأولى، جدة: دارالمنهاج.
۱۳. المصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶). مفردات الفاظ قرآن، چاپ اول، بیروت- لبنان: دار الشافقة.
۱۵. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴). فتح القدر، دمشق - سوریه.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن؛ بلاغی، محمد جواد. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، : چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
۱۸. فراهیدی، عبدالرحمن الخلیل (۱۳۶۴). کتاب العین، چاپ اول، تهران: انتشارات دار الهجره.
۱۹. قرطبی، محمد بن احمد بن محمد بن رشد (۱۴۳۱). بدایه المجتهد و نهاية المقتصد، چاپ اول، تهران- ایران: المجمع العالمی للتقريب بین المذاهب الإسلامیة.
۲۰. مشکینی، علی (۱۴۲۸). مصطلحات الفقه، چاپ چهارم، قم: موسسه الهادی.
۲۱. معتصم، بن عبدالرحمن؛ محمد، بن منصور (۲۰۰۷). احکام نشوز الزوجه فی الشریعة الإسلامیة، الطبعة الاولى، نابلس - فلسطین: جامعة النجاح الوطنیة.
۲۲. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۱). الفقه علی المذاهب الخمسة، چاپ دهم، بیروت: دارالتیاریت الجدید.
۲۳. مسلم بن حجاج، ابوالحسن القشیری النیشاپوری (۱۶۹۲). صحیح المسلم، مصر: دارالحدیث قاهره.

۱۵۰ / پژوهش‌های فقهی - حقوقی، سال ۳، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

ب: منابع فارسی

۱. جریده رسمی شماره ۳۵۳ (۱۳۵۵). قانون مدنی، وزارت عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان.
۲. دهخدا، علی اکبر (۱۹۳۱). لغت نامه دهخدا، تهران.
۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۴. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵). حقوق مدنی، چاپ هفتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

ابعاد حقوق مالی و ولایی والدین از نگاه فقه امامیه

حسین علی شریفی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۱

چکیده

در دین مبین اسلام رعایت حقوق والدین در قرآنکریم و سخنان پیشوایان دین مورد توجه قرار گرفته و در بینش اسلامی حیات خانواده مبتنی بر ظوابط ایمان و اخلاق و متکی بر حقوق است که دامنه آن دربرگیرنده ای حقوق والدین است در این بررسی کوتاه سعی شده به توضیح تشریح حقوقی والدین در یک خانواده اسلامی پرداخته شود در منطق اسلامیت و انسانیت حکم بر این است که انسان در برابری کسانی حقی در گردن آدمی دارد احترام نموده و تا سرحد امکان در صدد خوبی و نیکی متقابل برآیند روی این اصل کلی و قانون انسانیت است که همه افراد بشر موظف اند برای ریشه وجود خود یعنی پدر و مادر احترام بی سزای خود و در جبران یک هزارم بلکه یک میلیونم محبت آنها برآید گرچه عواطف انسانی و مسئله حق شناسی به تنهایی برای رعایت احترام در برابر والدین کافی است ولی از آنجایی که اسلام حتی در مسایلی که عقل در درک آن استقلال کامل دارد و عاطفه نیز به وضوح تر می یابد سکوت روا نمی دارد بلکه به عنوان تأکید در این گونه موارد به خصوص در موارد حقوق و احترام والدین دستورات لازم را داده است هدف در اینجا آشنا ساختن جوانان با شیوه ارتباط و برخورد صحیح با پدر و مادر است تا هرچه بیشتر آنان نسبت به وظایف چون اطاعت از پدر و مادر... در حق ایشان، حق شناسی سپاس گذاری از زحمات و تلاش والدین می باشد

۱ کارشناسی ارشد رشته فقه خانواده دانشگاهی مجازی جامعه المصطفی العالمیه

کلید واژه:

❖ حقوق

❖ والدین

❖ اطاعت

❖ نفقه

مقدمه

پدر و مادر در طول زنده گی فرزند زحمات طاقت فرسایی را متحمل می شوند آنها از تمام وجود شان مایه میگذارند تا فرزند عزیز شان در آرامش و راحتی زنده گی نماید مادر رنج دورانی بارداری را تحمل نموده و از شیر ای جانس به فرزندش میخوراند و شب های بسیار درکناری فرزند بیدار می ماند و درد فرزند را دردی خودش می خواند. پدر نتیجه ای زحمات خویش را با طیب خاطر در اختیار فرزندانش قرار میدهد و با تمام وجود از آنها حمایت میکند و در مقابل چنین فداکاری ها و جان نثاری های، فکرت سالم متواضع می شود و نمی تواند حقوقی را که پدر و مادر بر فرزندانش دارد انجام ندهد و اسلام که دین فطرت است و دستورات اش براساس فطرت انسان صادر گردیده و برای فرزند و وظایف را معین میکند تا فرزندان بتواند مقداری از زحمات والدین خود را جبران کند آیات و روایاتی بسیاری که بر وظیفه سنگین فرزند نسبت به والدین تاکید دارد، نشان دهنده اهمیت فراوان این وظیفه می باشد. امام سجاد در رساله حقوق شان از حق پدر و مادر به عظمت یاد کردند و زحمات ایثارگری های آنها را گوش زد کرده و حق آنها را آنقدر عظیم دانسته اند که فرموده: جز با یاری خداوند و توفیق او کسی قادر به شکر زحمات آنها نمی باشد ((حق مادرت بر تو این است که بدانی او زمانی تو را حمل کرده کسی دیگر این کار را نمی کرد و از میوه قلب اش تو را تغذیه کرده درحالی که دیگری چنین کاری را انجام نمی داد و تو را با تمام اعضایش حفظ کرد. او خود گرسنه می ماند به تو غذا میداد، او تشنه بود اما تو را سیر آب میکرد، بی لباس بود اما تو را می پوشاند، خود در آفتاب سوزان بود تو را در سایه آغوشش پناه میداد و خواب را به بخاطر تو را میگرد و تو را از گرما و سرما حفظ می کرد تا

ابعاد حقوق مالی و ولایی والدین از نگاه فقه امامیه/۱۵۳

برای او باشی و تو توانایی سپاس گذاری زحمات او را نداری مگر با یاری خداوند اما حق پدرت این است که بدانی که او اصل وریشه تو است و اگر او نبودی تو نبودی از وظایف مهم فرزند به پدر و مادر ادا کردن حقوق آنها می باشد و این مباحث به حقوق والدین اشاره دارد.

اطاعت یعنی چه؟

اطاعت در لغت از ریشه ((طلوع))، به معنای ((انقیاد)) و متضاد به معنای ((کراه)). یعنی نا فرمانیست (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۲۰۹؛ راغب اصفهانی ۱۴۱۲، ج ۱: ۵۲۹، ابن منظور ۱۴۱۴، ج ۸: ۲۴۰). طاعت نیز به معنای فرمان برداری است؛ اما بیشتر در جای استعمال می شود که با اختیار همراه باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۵۲۹). ریشه معنای طاعه را عمل به مقتضای حکم و امر همراه با خضوع و رغبت می داند. از نظر ایشان در این ریشه سه قید وجود دارد: رغبت، خضوع و عمل بر طبق دستور. بنا بر این اگر رغبت و تمایل در فرمان برداری وجود نداشته باشد، ((کراه)) صدق می کند، هر چند دو قید دیگر مفقود باشد.

اطاعت در اصطلاح فقهی، معنای مجزا از معنای لغوی ندارد (علی دوست و ساجدی، ۱۳۹۰)؛ اما با توجه به مضاف الیه آن، حدود ثغور روشن می شود. بر این اساس اطاعت به دو دسته تکوینی و تشریحی تقسیم بندی می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ۴۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶: ۱۷۰) که مقصود در این جا اطاعت تشریحی می باشد. اطاعت تشریحی از خداوند (ج) پیغمبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) به حکم آیه (یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم) (نسا، ۵۹)، به صورت مطلق واجب است؛ اما اطاعت از غیر، زمانی شرعا لازم می شود که شخص مطاع در صدور امر و نهی از طرف شارع اجازه داشته باشد (علی دوست ساجدی ۱۳۹۰). ابتدا باید ببینیم که ادله، وجوب شرعی چنین اطاعتی بر فرزند استفاده می شود یا خیر؟ یعنی آیا خداوند بر فرزندان واجب کرده است که اوامر والدین را اجابت کنند؟ اگر جواب این سوال مثبت باشد پس باید محدوده اطاعت از والدین روشن شود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۳: ۲۱؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۱۱۵) آنچه میان فقها

مطرح است، مقید بودن اطاعت از والدین می باشد، ولی متأسفانه آثار آیات عظام اطاعت از والدین به صورت مستقل مورد بررسی قرار نگرفته ابعاد آن یا روشن نشده یا به صورت ناقص در میان مباحث دیگر مطرح شده است.

اطاعت از پدر و مادر واجب است؟

اکثر والدین پیشرفت و مصلحت فرزندان شان را خواستار اند و فطرت آن‌ها چنین ایجاب می کند و بسیار کم اند والدینی که بر ضرر و زیان فرزندان خود شان گام بر دارند روی این اساس با توجه به تجربه های ارزشمند که در سالیان متمادی کسب کردند، اسلام به پیروانش دستور می دهد که از دستورات پدر و مادر شان اطاعت نماید به جز مواردی که پدر و مادر امر به حرام و نهی از واجب نماید لازم نیست که اطاعت نماید اطاعت از والدین باعث می شود که فرزند به راه خیر و صلاح هدایت گردیده و شخص مفید برای جامعه باشد از جهت دیگر با اطاعت نمودن رضایت والدینش را که رضای خدا است به دست آورد این عمل گرمی خاصی به کانون خانواده خواهد بخشید و سبب می گردد که مهر و عطوفت در بین اعضای خانواده حاکم شده و از آن در جهت تکامل و اعتلای خود اسفاده نماید.

وجوب اطاعت از پدر و مادر

عاملی در بحث از حقوق والدین، ده امر را به عنوان حقوق اختصاصی والدین ذکر می کند (عاملی، ۱۴۰۰، ج ۲: ۴۷). به نقل از امام غزالی می فرماید: ((بَعْضُهُمْ يَجِبُ عَلَيْهِ طَاعَتُهُمَا فِي كُلِّ فِعْلٍ وَ أَنْ كَانَ شُبَّهً، فَلَوْ أَمْرَاهُ بِالْأَكْلِ مَعَهُمَا مِنْ مَالٍ يَعْتَقِدُ شُبَّهَتَهُ أَكَلَ لِأَنَّ طَاعَتَهُمَا وَاجِبَةٌ وَ تَرَكَ الشُّبَّهَ مُسْتَحَبٌّ)) (غزالی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۳۸) طبق این بیان، اطاعت از پدر و مادر حتی در مورد شبهه ناک واجب است. لذا نقل این دیدگاه در ضمن اختصاصی حقوق پدر و مادر بدون آن که از جانب ایشان رد شود، دال بر آن است که که ایشان نیز به این مسئله معتقد است. از نظر ایشان سفر مباح و مستحبی بدون اجازه والدین حرام است؛ اما در این جا استثنایی را قائل می شود و آن سفری است که برای تجارت یا کسب علم

باشد. که این سفر در صورتی که امکان تجارت یا کسب علم در شهر خودش وجود نداشته باشد، بدون اجازه والدین جایز است اگر چه سفر تجاری برای سود بیشتر باشد یا در شهر خودش عالم است، اما نسبت به این طالب علم حاذق نیست (عاملی، ۱۴۰۰، ج ۱: ۳۳۶) مواردی دیگر که ایشان وجوب اطاعت از والدین را استثنا کرده نماز جماعت است. ایشان معتقد است که والدین نمی توانند فرزند را از رفتن به نماز جماعت منع نمایند. اما یک استثنا ذکر می کند و آن زمانی است که رفتن به نماز جماعت در هنگام شب یا صبح، به علت تاریکی هوا برای پدر و مادر مشقتی داشته باشد. نکته دیگری ایشان به عنوان حق اختصاصی والدین ذکر می کند، مسئله ایذای والدین است می فرماید: ((فرزند باید کوشش نماید تا اذیتی به والدینش نرسد، هرچند کم باشد؛

اردبیلی معتقد است که می توان از آیات و روایات، وجوب تبعیت از والدین را فهمید: ((وَ يَفْهَمُ وَجُوبَ مُتَابَعَةِ الْوَالِدَيْنِ وَ طَاعَتِهِمَا مِنَ الْآيَاتِ وَالْأَخْبَارِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَصَرَّحَ بِهِ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ)) (اردبیلی بی تا،: ۱۳۸۰) در ادامه می فرماید: ((طَاعَتُهُمَا تَجِبُ وَ لَا يَجُوزُ مُخَالَفَتُهُمَا فِي أَمْرٍ يَكُونُ نَفْعٌ لَهُ وَ يَضُرُّ بِحَالِهِ دِينًا أَوْ دُنْيَا أَوْ يَخْرُجُ عَنْ رِيِّ امْتَالِهِ وَ مَا يَتَعَارَفُ مِنْهُ وَ لَا يَلْبِقُ بِحَالِهِ بِحَيْثُ يَذْمَهُ الْعُقَلَاءُ وَ يَعْتَرِفُونَ أَنَّ الْحَقَّ أَنْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ وَ لَا حَاجَةَ لَهُ فِي ذَلِكَ وَ لَا ضَرَرَ عَلَيْهِ بِتَرْكِهِ وَ يَحْتَمِلُ الْعُمُومُ لِلْعُمُومِ إِلَّا مَا أَخْرَجَهُ الدَّلِيلُ بِحَيْثُ يَعْلَمُ الْجَوَازُ شَرْعاً لِاجْتِمَاعِ وَنَحْوِهِ مِثْلَ تَرْكِ الْوَاجِبَاتِ الْعَيْنِيَّةِ وَالْمَنْدُوبَاتِ غَيْرِ الْمُسْتَسْنَى)) (همان،: ۳۸۱) طبق این بیان، مخالفت با پدر و مادر در کاری که نفع آن برای فرزند بیشتر باشد، ضرری دینی یا دینی به او بزند یا مطابقت شأن او نباشد عقلاً او را در انجام چنین کاری مذمت نماید، جایز نیست. مرحوم علامه حلی می فرماید: ((حُكْمُ أَحَدِ الْآبَوَيْنِ حُكْمُهُمَا مَعاً لِأَنَّ طَاعَةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَرَضٌ كَمَا أَنَّ طَاعَتَهُمَا فَرَضٌ)) (حلی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۹). بنا بر این ایشان نیز قائل به وجوب اطاعت از والدین است؛ اما ظاهراً دامنه وجوب اطاعت را گسترده نمی داند؛ مثلاً در بحث سفر می فرماید: ((اسْتَحَبَّ لَهُ اسْتِئْذَانُهُمَا وَ أَنْ لَا يَخْرُجَ مِنْ دُونِ إِذْنِهِمَا وَلَوْ مَنَعَاهُ لَمْ يَحْرَمَ عَلَيْهِ مُخَالَفَتُهُمَا وَفَارَقَ الْجِهَادَ لِأَنَّ الْغَالِبَ فِيهِ الْهَلَاكُ وَهَذَا الْغَالِبُ فِيهِ السَّلَامَةُ)) که در مسافرت

می‌تواند مخالف نظر والدین عمل کند البته ایشان در این قسمت بحث ایدای والدین را مطرح نکرده است. همچنین در زمینه اطاعت از والدین مجنون می‌فرماید: ((لَوْ كَانَ مَجْنُونِينَ لَمْ يَكُنْ لَهُمَا عِتَابٌ وَلَا اِذْنٌ لَهُمَا لِغَدَمِ امْكَانِ اسْتِثْنَانِهِمَا)) از آن جای امکان اجازه گرفتن از مجنون وجود ندارد، اجازه گرفتن در سفر از والدین مجنون لازم نیست. کاشف الغطا نیز هر یک از والدین را مصداق عنوان ((مفترض الطاعة) می‌داند و صفت و جوب را بر اوامر آنها حمل می‌کند (کاشف الغطا، ۱۴۲۲، ج: ۱، ۱۵۵) محقق اردبیلی عقوق والدین را حرام و اطاعت آنها را واجب می‌داند (اردبیلی، بی تا: ۳۸۰). وی به عنوان برهان عقلی، قاعده و جوب شکر منعم و به عنوان برهان نقلی، برخی از آیات و روایات را شاهد بر این موضوع ذکر می‌کند ایشان می‌فرماید: ((وبالجملة العقل والنقل يدلان على تحريم عقوق ويفهم وجوب متابعه الوالدین وطاعتهما من الايات والَاخبار الْمُتَقَدِّمَةِ وَصَرَّحَ بِهٖ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ اَيْضًا)) میرزای قمی تصریح می‌کند که که اطاعت از والدین به غیر از امر به گناه و نهی از واجبات واجب است. و برای آن فی الجملة ادعای اجماع می‌کند (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج: ۱، ۲۴۰). ایشان رضایت والدین را شرط در امور مباح می‌داند؛ که اگر والدین راضی به انجام کار مباح نباشد نباید آن را انجام دهد. هذا انجام تجارت یا سفر برای کسب علم را نیز موقوف به رضایت والدین می‌داند، البته ایشان با توجه به قاعده نفی ضرر و سر و حرج، مواردی را که نهی والدین سبب ضرر دینی یا دنیوی فرزند باشد، خارج می‌کند با استناد به آیه شریفه ((فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ اِنْ يَنْكَحْنِ اَزْوَاجَهُنَّ)) اطاعت از والدین در امر به عدم ازدواج دختر یا امر به طلاق همسر در پسر واجب نمیداند.

محمد مهدی نراقی در این باره می‌گوید: ((وبالجملة اطاعتها واجبه وطلب رضاها حتم فلیم للولد آن یرتکب شیئا من المباحات والمستحبات بدون اذنها))؛ یعنی اطاعت از والدین و کسب رضایت آنها بر فرزند واجب است، ایشان دامنه اطاعت از والدین را در کلیه مستحبات و مباحات جاری می‌داند و تنها مخالفات با والدین در امور واجب را مثل سفری که برای کسب علم واجب همچون اصول عقاید، احکام دین باشد، جایز می‌داند، آن هم در

صورتی که مسافرت ضروری باشد؛ مثلاً کسی که در شهرش، فردی که بتواند این علوم واجب را به او بیاموزد وجود نداشته باشد (نراقی، بی تا، ج ۲: ۲۷۵). احمد نراقی مسئله اطاعت از والدین را در دو موضوع بحث می کند: یکی اطاعت از والدین و دیگری رنجاندن آن‌ها ایشان پس از دسته بندی موضوع بحث و ذکر اقوال علمای سابق، به عنوان جمع بندی می فرماید: ((حق آن است که در غیر ترک واجب عینی و فعل حرام، اطاعت والدین یا یکی آن‌ها واجب و مخالفت آن حرام است؛ خواه ترک اطاعت موجب رنجیدن آورده شدن ایشان باشد یا نه)) (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۳۹). بنا بر این اطاعت از والدین تنها در جای که ایشان امر به انجام حرام یا ترک واجب عینی کنند، لازم بلکه جایز نیست، اما در غیر این موارد مثلاً در واجب کفایی، مستحبات، مکروهات و افعال مباح، اطاعت از والدین واجب است. ایشان با استناد به روایت محمد بن مروان، وجوب اطاعت از والدین را، حتی در مواردی که فدر متضمن ضرر هم شود لازم می داند در مورد دلیل نفی ضرر و عسر و حرج می گوید: دلایل نسبت به حدیث بن مروان عام مطلق است لذا حدیث فوق که خاص مطلق است بر عام مقدم است. از نظر ایشان این استدلال زمانی جاری است که عدم اطاعت از والدین باعث رنجش و آزرده‌گی والدین نشود والا در صورت آزرده‌گی و رنجش در فرض عدم اطاعت شکی در حرمت آن نیست (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۴۴ و ۲۴۵). وی معتقد است که رنجاندن والدین مطلقاً حرام و از گناهان کبیره است و موجب عقوبت والدین می گردد که رنجش آن‌ها به سبب عدم اتیان فرزند نسبت به امر به فعل حرام یا ترک واجب از طرف والدین باشد، حرمت ندارد در این فرض نیز ایشان توصیه می کند که فرزند کوشش کند با ملاحظت و ایجاد حالت خشوع در خود در برابر ایشان، سعی در عدم رنجش آن‌ها نماید. (همان: ۲۴۴). در میان فقهای معاصر، سید محمد صادق روحانی قائل به وجوب اطاعت از والدین می باشد در پاسخ به استفتایی (کد: ۱۸۳۲۲ - ۲۱۲۵). که از ایشان شده می فرماید: ((اطاعت پدر و مادر بر فرزند واجب است؛ خصوص اگر اطاعت نکردن سبب اذیت آن‌ها شود بلی، در صورتی که اطاعت آن‌ها موجب مشقت شود و حرجی باشد یا موجب ضرر شود به ضرر معنی به وجوب اطاعت ساقط

می شود)). نجفی نویسنده کتاب جواهر الکلام در صورتی که ایذا صورت نگیرد قائل به عدم وجوب اطاعت از والدین است (نجفیک، ۱۴۰۴، ج: ۱۱۹). آقا ضیا عراقی در حاشیه بر عروة الوثقی زده اند، و در ضمن عبارت طباطبایی یزدی می گوید ((بل لا یبعد وجوب هربار احد الوالدین)): بعید نیست نماز جماعت با امر پدر و مادر واجب شود، می فرماید: ((علی وجه وجوب تاذیبهما عن مخالفته کی یدخل فی فحوی عموم فلا تقل لقمان اف والا فلا دلیل علی وجوب عنوان اطاعتها)) (عراقی، ۱۴۱۹، ج: ۳: ۱۱۵). بنابراین بیان ایشان اطاعت از پدر و مادر را واجب نمی داند؛ بلکه تنها عقوق والدین و اذیت پدر و مادر را حرام می داند حائر نیز در حاشیه بر کتاب عروة الوثقی، همین نظر را دارد و می فرماید: ((اذا استلزم مخالفته العقوق)) (طباطبایی یزدی، ج: ۳: ۱۵۵). امام خمینی (ره) نیز در این مورد می فرماید: ((وجوب طاعه الوالدین فی مثله محل تأمل وآن کان احوط)) (همان جا) بنا این ایشان نیز در وجوب اطاعت والدین صرفاً احتیاط مستحب قائل هستند نه وجوب، تبریزی اطاعت از پدر و مادر را صرفاً در محدوده بر طرف کردن نیازهای حلال آنها واجب می داند (تبریزی، ۱۴۲۷، ج: ۶: ۳۷۹). ایشان در جواب سوال ((ما هی حدود الاحسان الی الوالدین؟ ومتی یکون الولد عاقاً؟)) فرمودند: ((حدُّ طاعه الوالدین فی قضا حاجاتهم المباحه واللّه العالم)). لذا اطاعت از پدر و مادر در تحصیل علم، ازدواج، قطع رحم و امور عادی زندگی که ضرری متوجه فرزند نمی شود، واجب نیست. اما این است که نباید موجبات اذیت و غضب آنها را فراهم کرد در جواب شخصی که سؤال کرده: ((آیا اطاعت از والدین در امور حیاتی خاص، مثل این که زید را رها کن، در این مجلس ننشین، به این مکان نرو یا به آن شهر مسافرت نکن، با وجود این که می دانسته در این اعمال ضرری به فرزند نمی رسد و مخالفتی هم با شرع ندارد، واجب است؟)) فرمودند: ((لا تجب اطاعه الوالدین فی کل شیء ولکن علی آن لا یطلعهما علی ما یوذیهما و یغضبهما واللّه العالم)). همچنین ایشان در تعیین تکلیف برای فردی که پدری تند خو داشت که او را به شدت کتک می زد، فرموده است: ((اذا لم یمکن تغییر وضع والده ولو بتوسط بعض الاشخاص الذین یوثرون علی سلوک الوالد مع الولد فلا یاس بترك المنزل)): اگر

به هیچ عنوانی نمی توان رفتار پدر این شخص را تغییر داد، این فرد می تواند منزل را ترک نماید. ایشان حتی حرمت اذیت شدند والدین را ام مطلق نمی داند؛ که گفته اگر والدین فرزند را از شرکت در مساجد برای یاد گیری احکام دینی در ضمن انجام اعمال دینی در آن مکان، منع نماید فرزند هم اطاعت ننماید و موجب اذیت والدین گردد، اطاعت را واجب نمی داند. از نظر ایشان فقط در صورتی که از حضور در مسجد، قصد تعلیم احکام دین نداشته باشد، احتیاط در رعایت حال والدین است (تبریزی، ۱۴۲۷، ج ۶: ۳۸۹) حسینی شاهرودی نیز پس از رد دلایل احتمالی وجوب اطاعت از والدین می گوید: ((فظهرانه لا یمكن اثبات وجوب اطاعت مطلقاً للولد بالنسبه آلی الوالد)) (حسینی شاهرودی، ۱۴۰۲، ج: ۳۵۴). لذا ایشان نیز قائل به عدم وجوب اطاعت از پدر و به تبع آن مادر هستند .

اطاعت از پدر و مادر از نظر قرآن کریم

در قرآن در مورد رابطه فرزند با والدین، چهار دسته آیه وجود دارد: الف_ آیات که افراد را امر به نیکی به والدین می کند مانند آیات (بقره/۸۳)، (نساء/۳۶)، (انعام/۱۵۱)، (اسراء/۲۳)، (احقاف/۱۵). ب_ آیه که شکر گزاری از آن دو را واجب دانسته است؛ (لقمان/۱۴). ج_ آیه ای که از توهین نمودن به پدر و مادر حتی در حد ((أف)) گفتن نهی می کند؛ (اسراء/۲۳) د_ آیات که از اطاعت از والدین نهی می کند (عنکبوت/۸، لقمان/۱۵) بنا بر این در سه دسته اول، آیه که اطاعت از والدین را واجب بدانند، وجود ندارد. البته برخی وجوب اطاعت را از آیاتی که تصریح به نیکوکاری در حق پدر و مادر دارد، احسان و نیکوکاری به والدین توسط معاشرت و برخورد نیک، رعایت حال آنها، امثال و انجام دستورات آنها و فروتنی در برابر آنها محقق می شود اولاً بی سند و دلیل است؛ ثانیاً چه بسا در موارد مثل اطاعت از پدر و مادر در ترک واجبات و انجام محرمات بر عرف مسلمانان مخالف با احسان تلقی شود. بنابراین تشخیص اینکه چه امر مصداق احسان است و چه امر مخالف آن، بدون کمک شرع و دلیل آن ممکن است. ولی برخی از مفسران گفته است

مقصود از احسان اموری است که به آنها مرتبط می‌شود: مانند انجام کار خوب در حق آنها آرام سخن گفتن به آنها فروتنی نسبت به آنها (طبرسی، ۱۳۷۲، ج: ۱، ۳۹۸). حتی اگر پذیرفته شود اطاعت از آنها مصداق احسان است به طبع تحقق عنوان احسان واجب خواهد بود نه از آن جهتیکه عنوان اطاعت دارد. به عبارت دیگر آنچه در دین موضوعیت دارد احسان است به اطاعت لذا اطاعت عنوان مستقل و دارای حکم واجب نیست برای تشخیص آن که مصداق احسام محسوب می‌شود یاخیر نیاز به بیان شارع دارد. آیات دسته چهارم نیز مبین نهی از اطاعت والدین در شرک به خداوند ربط به ج.ب اطاعت از والدین ندارد مستلزم این هم نیست که در غیر موارد فرمان به شرک اطاعت از آنها واجب است! به عبارت علمی از این آیات نمی‌توان از راه مفهوم شرط اطاعت از والدین را در غیر شرک واجب دانست زیرا در هردو آیه شرک برای بیان موضوع یعنی «تلاش بر شرک ورزیدن» آمده و به رفتن این موضوع از باب سالبه به انتفاع موضوع حکم وجوب اطاعت باقی نمی‌ماند. از باب مفهوم وصف نیز قابل استفاده نیست اولاً مفهوم وصف باقد حجیت است (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹: ۲۰۶؛ موسوی خویی، ۱۳۵۲: ج: ۱، ۴۳۳؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۱۲۱) ثانیاً اینجا از باب مفهوم لقب است؛ زیرا مفهوم وصف در جایی است که با رفتن وصف موضوع باقی بماند در حالیکه در اینجا با رفتن تلاش در شرک موضوع نیز منتفی می‌شود و مفهوم لقب از ضعیف‌ترین مفاهیم است کسی قائل به حجیت آن نیست (همان: ۱۲۰ و ۱۳۰).

اطاعت والدین از نظر روایات

پس روایات معلوم می‌شود که محدثان بابی بنام «اطاعة الوالدین» یا «وجوب اطاعة الوالدین» ندارد هر آنچه است بنام «برالوالدین» است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۷۱: ۲۲؛ کلینی، ۱۴۴۹، ج: ۳: ۴۰۳) اما نکته قابل توجه این است که وقتی درباره معنی نیکی و احسان به والدین: به روایات مراجعه شود میبایم که معصوم اشاره به اینکه اطاعت از مصادق نیکی است نکرده است؛ هرچند با توجه به در مقام بیان بودن، در صورت صحن چنین برداشت معصوم باید آنرا ذکر می‌کرد. با ایتن حال در میان روایات باب «برالوالدین» دو روایت یافت شده است یکی از آن دو

ظهور در وجوب اطاعت دارد و دیگر ظهور در احسان و نیکی در به والدین: « مردی خدمت پیامبر آمد و گفت: ای رسول خدا به منت سفارش بفرما رسول خدا فرمود: چیزی را شریک خدا قرار مده، اگر سوزانیده شوی مگر اینکه دلت به ایمان آرام باشد و از پدر و ماد راطاعت کن و به آنان نیکی نما زنده باشد یا مرده اگر این دو به تو امر کردند که از خانواده و مالت بیرون آیی چنین کن چرا که این از ایمان است». (کلینی ۱۴۲۹، ج ۳: ۴۰۵). این روایت از لحاظ سند ضعیف است چون نام « خالد بن نافع بجلی» جزء در دو کتاب رجالی (طوسی، ۱۴۲۷: ۱۰۲؛ براقی، ۱۳۸۳: ۳۱)، در هیچ مأخذ رجالی دیگر نیامده قابل وثوق نیست نیز به دلیل اشتراک میان دوازده نفر مجهول می باشد. ونوعی سند نیز معلق است از لحاظ متن نیز قابل قبول نیست چون روایت به دو بخش تقسیم می شود در بخش نخست نهی از شرک به خداوند وجوب اطاعت از والدین و نیکی به آنها آمده است در بخش دوم نیز وجوب اطاعت از والدین و امر شان به طلاق یه رها کردند مال مورد تأکید قرار گرفته و از لوازم ایمان دانسته شده است. آنجائیکه هیچ فقهی نسبت به ذیل روایت نمی توان ملتزم شود (غروی نائینی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۵۸) قاعدتاً امکان التزام به اول هم نخواهد بود زیرا تفکیک در پذیرش قسمت از یک روایت و عدم پذیرش قسمت دیگر منطقی و عقلاً صحیح نیست بهتر است که گفته شود چون روایت قابل تفکیک ندارد نمی توان به آن عمل کرد.

از امام صادق درباره فرمایش خداوند به والدین نیکی کنید پرسیدند که مقصود از احسان چیست؟ فرمود احسان این است که به آنان نیک رفتار کنی و آنانرا به زحمت نیندازی که در مورد نیاز خود از تو درخواست نماید هر چند ثروتمند باشد ایا خداوند نمی فرماید هرگز به حقیقت نیکو کاری نمی رسید مگر اینکه از آنچه که دوست دارید در راه خدا انفاق نمایند راوی می گوید: سپس امام صادق فرمود اما فرمایش خداوند: هرگاه یکی از آن دو یا هر دوی آن نزد تو به سن پیری رسد کمترین اهانت را به آنها روا مدار و به آنها فریاد نزن مقصود این است که اگر آن دو ترا آزار دادند به آنها اُف نگو حتی اگر ترا زدن آنانرا از خود مران. مقصود از آیه . گفتار لطیف . سنجیده و بزرگووارانه به آنها بگو آنست که اگر ترا زدند به آنها بگو خدا شما را ببخشد که

این همان سخن لطیف و بزرگوارانه است مقصود از آیه و بالهای خود را تواضع خویش را از محبت و لطف در برابر آنان فرود آر اینست که هیچ گاه جزء با نگاهی رحمت و رأفت به آنان نگاه نکن صدایت را روی صدای آنان بلند نکن و دستت را بالاتر از دست آنان قرار نده و خود را از آنها جلو نینداز.» (کلینی ۱۴۲۹، ج ۳: ۴۰۳). هرچند این روایت از جهت سند صحیح است ولی هیچ دلالت بر وجوب اطاعت از والدین ندارد چنانکه واضح است امام در مقام بیان مصادق احسان اطاعت را از مصادق آن به حساب نیاورده است.

وجوب اطاعت والدین از نظر فقها

بحث اطاعت از والدین جزء در مورد اندک مورد بررسی فقهای عظام قرار نگرفته است به شکل فرعی به طبع دیگر مباحث به آن پرداخته بیشتر فقها اطاعت والدین را در صورتیکه با واجبات و محرمات الهی مخالف نباشد واجب دانسته اند مثل شهید اول و شهید ثانی و عده دیگر از فقها معتقد اند که به خاطر فقدان دلیل به هیچ صورت نمی‌توان حکم به وجوب اطاعت از والدین نمود و عده دیگر عدم وجوب را مطلق ندانسته می‌گویند اگر اطاعت سبب آزار والدین گردد مشمول حکم وجوب خواهد شد آنگونه که از گفتار ایشان بدست می‌آید اگر ترک اطاعت از والدین منجر به عقوق و یا ایذا آنها شود حرام است و الا حرمت ندارد بنابراین آنچه که در شرع وجود دارد عناوین حرمت عقوق و حرمت ایذا والدین است وجوب اطاعت والدین از عنوان مستقل در شرع ندارد.

نفقه والدین

تأمین هزینه اقارب نسبی از واجبات دینی و مسلمات فقه اسلامی است کمک به دیگر اقارب نیازمند، هم از مستحبات شرعی شمرده می‌شود، اما بسیاری از فرزندان از وظایف خود در قبال والدین تنگ دست که از بارزترین مصادق اقارب نسبی بشمار می‌رود، ترک انفاق ایشان اطلاع کافی ندارد و در برابر این وظیفه بزرگ الهی، تنها براساس عرف و عادت با تمایلاتی درونی که دارد رفتار می‌نماید. اما حقوق اسلامی که مبتنی بر کرامت انسانی و عدالت

اجتماعی است، مسلمانان را ملزم به پرداخت نفقه اقربای مستمند نموده است و به صله رحم نیز سفارش نموده است. آیت الله جوادی آملی با استناد، به آیه پانزده سوره لقمان می نویسد: برخی از احکام اسلام به مثابه قوانین بین المللی است، از جمله رعایت حقوق پدر و مادر، پس اگر پدر و مادر ملحد نیز باشد احترام آنها و رفع نیاز های شان بر فرزندان واجب است، و صله رحم تنها این نیست که که انسان به خانه بستگان خود برود و یادی از آن ها نماید بلکه مصداق کامل آن است که قبل از دیگران نیاز آن ها را بر آورده نماید (جوادی آملی،) لذا صله رحم و دستگیری از خویشاوندان مستمندان واجبات شرعی و وظایف انسانی دانسته، در این میان والدین که از جایگاه رفیع و اهمیت خاص بر خوردارند. باید فرزندان نفقه آنان را در صورت نیاز بپردازد.

نفقه در لغت به معنی هزینه زندگی، خرج، خرجی، هزینه عیال و اولاد، روزی مایحتاج آمده است (سیاح) در تعریف حقوقی نفقه عبارت است از چیزی که برای گذراندن زندگی مورد نیاز است، که به دو بخش می توان در نظر گرفت نفقه زوجه و نفقه اقارب، که از میان اقارب پدر و مادر مقدم است و تقدم پدر و مادر علی دارد.

اتفاق به پدر و مادر هم اتفاق است، هم صله رحم و هم نیکی به ایشان. پیامبر گرامی اسلام (ص) در باره پاداش اتفاق و انجام عمل خیر برای پدر و مادر فرموده: ((کسی که به نیت پدر و مادرش حج انجام دهد یا بدهکاری آن ها را بپردازد، خداوند در قیامت او را با نیکان بر می انگیزد)). (متقی هندی).

اتفاق در قرآن

اتفاق اموال از مهم ترین اموری است که خداوند متعال، پس از اقامه نماز از انسان خواسته است و می فرماید: ((یسئلونک ما ذا ینفقون قل ما انفقتم من خیر فللوالدین والاقربین؛ از تو می پرسند که چه اتفاق کنند. بگو هر مالی که می بخشید، پس بهتر است به والدین و نزدیکان ببخشید)) پدر مادر را در صدر کسانی قرار داده که باید به آنها کمک شود. این آیه نسبت به اتفاق واجب و مستحب است ولی در صورت نیاز اتفاق واجب می شود و خیر فقد شامل امور مادی

نیست، بلکه امور معنوی را نیز شامل می‌شود هر چند نمود آن در مورد انفاق اموال است تقدم انفاق به پدر و مادر بر سایر گروه‌ها عللی دارد که می‌توان آنها را چنین بر شمرد:

✓ در بیشتر موارد فرزندان به تشکیل خانواده پدر و مادر را از یاد می‌برند؛ خداوند به آنها یادآوری می‌کند که آنان را فراموش نکنند.

✓ حق پدر و مادر از حقوق دیگران بالاتر است؛ زیرا خداوند احسان به پدر و مادر را در کنار توحید قرار داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۵۱۷). رسول اکرم درباره پاداش انفاق و انجام عمل خیر برای پدر و مادر فرموده ((من حج عن والدیه اوقضی عنهما مغرماً بعثه الله یوم القیامة مع الابرار؛ کسی که به نیت پدر و مادرش حج انجام دهد یا بدهکاری آنها بپردازد خداوند او را در روز قیامت با نیکان برمی‌انگیزد)) (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۱۶: ۴۶۸))

در آیه ۲۱۵ سوره بقره می‌فرماید ((قل ما انفقتم من خیر فللوالدین والاقربین والیتامی والمساکین ابن السبیل....)) بگوه‌رچه که از خیر انفاق می‌کنید به پدر و مادر و خویشان نزدیک و یتیمان و فقیران و درمانده‌گان انفاق کنید. که در این آیه شریفه هم خداوند پدر و مادر را مقدم بر سایر اقارب نموده است.

پرداخت نفقه والدین به عنوان تکلیف اولاد در حقوق اسلامی از بعد اجتماعی نیز قابل تامل است امام سجاد در خصوص حقوق والدین می‌فرماید: حق مادر این است که بدانی وقت تو را حمل کرد هیچ کس دیگری را حمل نمی‌کند میوه‌ای را از دل خود به تو داد که احدی به دیگری نمی‌دهد، با همه اعضا در حفظ تو کوشید، باکی نداشت که تو را غذا بدهد و خود گرسنه بماند، تو را آب دهد و خود تشنه بماند، تو را بپوشاند و خود برهنه بسر برد، سایه به سرافکند و خویش در حرارت آفتاب بسوزد، از آب چشم بپوشد تا از سرما و گرما تو را نگهدارد و تنها بهره‌اش از همه رنج این باشد که فرزند داشته باشد، توقدرت شکر و سپاس او را نداری جزء این که خدا توفیق دهد و کمک کند، و حق پدر این است که بدانی منشا وجود تو است اگر نبود توهم نبود، خدا را شکر کن و به قدر این نعمت شکر گذار باش (حیدری، نراقی، ۱۳۸۴:

۱۲۷). حضرت علم و آگاهی اولاد به زحمات والدین را حق ایشان می شمارد در این کلام نکته ظریفی نهفته است و آن این که اگر فرزندان به معنی واقعی کلمه زحمات و فداکاری های والدین را درک نمایند به هیچ وجه در خصوص حقوق ایشان مسامحه نمیکنند.

نفقه اقارب از نظر فقهای امامیه و قانون مدنی

مستحق نفقه کسی است که مالی برای گذاران زنده گی و رفع احتیاجات نداشته باشد و نتواند به وسیله اشتغال و سایر معیشت خود را فراهم سازد؛ لذا فقر و عجز از تکسب تنها شریطی است که در فقه امامیه و قانون مدنی در مورد مستحق نفقه مقرر شده است از نظر فقه امامیه واجب النفقه کسی است که هزینه یک سال خود را و خانواده اش را نداشته باشد، و برخی گفتند هر کسی هزینه یک شبانه روزی خود و خانواده اش را نداشته باشد واجب النفقه محسوب می شود این افراد حسب مقررات مواد ۱۱۰۶، ۱۱۹۵ و ۱۲۰۹ قانون مدنی عبارتند از زوجه دایم، پدر، مادر، اولاد، نوه ها و اجداد. طبق ماده ۱۱۹۶ ق، م اقارب و خویشاوندان نسبی در خط عمودی اعم از صعودی و نزولی ملزم به انفاق به یک دیگر اند و الزام به انفاق در خویشاوندان نسبی یا رضاعی و خویشاوندان نسبی در خط افقی وجود ندارد؛ لذا خواهر و برادر، دایی و خاله، عمو و عمه واجب النفقه نیست؛ اما پدر و مادر هر چه بالاتر رود فرزند و اولاد ایشان واجب النفقه محسوب می شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۱، شماره ۵۷۷۲: ۱۷۱۸). و به تصریح ماده ۱۲۰۰ ق، م نفقه ابوین با رعایت الاقرب فالاقرب به عهدی اولاد اولاد است.

فقه های امامیه برای نفقه ضمانت اجرایی حقوق و کیفری در نظر گرفته اند؛ از جمله محقق حلی در شرایع الاسلام به بیانی ضمانت اجرایی حقوقی نفقه می پردازد: هرگاه کسی که نفقه اقارب بر او واجب است از نفقه دادن سرباز زند و دفع الوقت کند مجبور کند حاکم او را پس اگر امتناع کند حبس کند او را حاکم اگر مالی برای او باشد که ظاهر باشد جایز است که حاکم بردارد از مالش به قدری که صرف کند در نفقه (حلی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۷۴۴). شهید اول نیز در رابطه با تارک

انفاق، قایل به اجبار حاکم قصاص از اموال وی توسط حاکم می باشد (مکی‌العاملی، بی تا، ج ۲: ۷۶). لذا در صورت امتناع فرد ملزم به انفاق از پرداخت نفقه هر واجب‌النفقة ای می تواند به دادگاه مراجعه نموده درخواست کند که ممتنع از انفاق را اجبار به پرداخت نفقه کند. صاحب‌جواهر به هردو ضمانت اجرای جزایی و حقوقی اشاره نموده نه تنها در صورت امتناع منفق از پرداخت نفقه، حاکم را مجاز به اجبار وی به پرداخت می داند، بلکه در صورت عدم امکان اجبار، به حبس نظر داده است (نجفی، ۱۳۷۶، ج ۱۱: ۲۴۹). در قوانین موضوعه که مبتنی بر فقه امامیه است، ضمانت‌اجرائی کیفری نفقه، مجازات است که در قانون مجازات اسلامی برای ترک انفاق مقرر شده است. تا قبل از تصویب قانون جزای عمومی در سال ۱۳۱۲ به علت عدم وجودی ماده قانونی در زمینه ترک انفاق چنین جرم موضوعیت نداشت پس از تصویب این قانون ماده ۱۴ و بعد از آن ماده ۲۲ قانون حمایت از خانواده مصوب ۱۳۵۳، اصل قانون بودن این جرم را تأمین می کرد. ماده ۱۰۵ قانون تعزیرات مصوب ۱۳۶۲، بجای حبس، برای ترک انفاق مجازات شلاق در ۷۴ ضربه مقرر داشت؛ لیکن این ماده به موجب ماده ۶۴۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵ نسخ گردید و برای ترک انفاق مجازات حبس از سه ماه و یک روز تا پنج ماه مقرر گردید. به تصریح بخش آخری ماده ۱۲۰۶ ق.م.ا.ق.ب از جمله والدین فقط در خصوص آتیه می تواند مطالبه نفقه نماید اما برای نفقه زمان گذشته خود نمی تواند اقامه دعوی نماید لذا اگر نفقه در وقت خود پرداخت نگردد چیزی به ذمه منفق نمی آید.

حقوق پدر از نظر فقهی

پدر از نظر فقهی نیز حقوق دارد از حقوق ویژه پدر بر فرزندی غیربالغ، سفیه، دیوانه است به شرط که سفاهت و دیوانگی بعد از بلوغ عارض نشده باشد. مادر چنین ولایت را ندارد پدر وجدی پدری هرچه بالا رود می تواند در اموال فرزند صغیر، سفیه، دیوانه تصرف کند البته تصرفی که به مصلحت فرزند باشد یا حداقل ضرری بر او نداشته باشد. و هم چنین ولایت دارد بر او در امر ازدواج می تواند برای پسر صغیر دختری را عقد کند یا در صغیر خود را برای مردی عقد کند این ولایت نیز مشروط است به رعایت مصلحت او و عدم مفسده حتماً و از

حقوقی ویژه پدر در امر ازدواج دختر باکره است هر چند بالغ، عاقل باشد سفیه نباشد البته این ولایت از نظر فقها مورد اختلاف است بعضی از فقها بطوری کلی ولایت را قایل اند یعنی پدر می تواند دختر بالغ و عاقل خود را بدون اجازه او به عقد کسی در آورد و دختر حق اعتراض ندارد و براین امر روایات دلالت کرده است و روایات نیز بر خلاف آن دلالت دارد. مرحوم سید در عروه احتیاط می کنند که اگر چنین عقدی صورت گیرد یا دختر رضایت بدهد یا شوهر طلاق دهد و هم چنین عقدی با موافقت دختر بدون رضایت پدر یا جدی پدری بود هم حضرت امام در این مسئله حاشیه ای ندارد معنی این احتیاط این است که ممکن است عقد صحیح باشد ولی چون مسئله مهم است و احتمال فساد عقد بدون رضایت دختر وجود دارد نباید به این عقد ترتیب اثر داده شود و لذا لازم است بنابر احتیاط طلاق دهد. و بعضی از فقها تفصیل داده اند و حضرت امام گر چند در تحریر الوسیله و توضیح المسائل کسب رضایت پدر احتیاطا لازم دانسته اند ولی استفتاهای که بعدا از محضر ایشان شده است به این امر فتوا داده اند در دو مورد این حق از پدر سلب می شود:

۱. در صورتیکه پدر غایب باشد به گونه ای که اجازه گرفتن از او ممکن نباشد با فرض نیاز دختر به تعجیل در ازدواج.

۲. در صورتیکه پدر بدون دلیل موجهی دختر را از ازدواج با مردی که شرعا و عرفا کفو او است منع کند با فرض تمایل دختر و در استفتائات اخیر به این امر قید دیگری اضافه شده و آن نیازی دختر است به ازدواج با فرض اینکه بترسد اگر از این ازدواج صرف نظر کند شوهر خوبی برای او پیدا نشود.

ضمنا حق مذکور همان قسم که برای پدر است برای جدی پدر نیز می باشد ولی رضایت مادر، برادر و جدی مادری و امثال آن دخالت ندارد.

از ویژه گی های حقوق پدر این است که روزه مستحبی فرزند بدون اذن او مکروه است یعنی ثواب اش کم می شود بلکه احتیاط در ترک است. و اگر موجب اذیت او باشد به لحاظ شفقت و دلسوزی، روزه باطل و حرام است که البته این حکم در مورد ایذا مادر نیز صدق می کند اگر

روزه مستحبی فرزند باعث ایذا مادر باشد که از روی دلسوزی منع کند روزه باطل است و رعایت نهی غیر شفقتی مادر نیز خوب است ولی اجازه او شرط نیست یعنی اگر او اطلاع نداشته باشد اشکالی ندارد اما اذن پدر به احتیاط مستحب خوب است رعایت شود یعنی بهتر است بدون اطلاع او روزه مستحبی نگیرد مگر اینکه بداند او راضی است،

از ویژه گی های پدر است که قسم قرزند با من او صحیح نیست یعنی اگر فرزند قسم بخورد کاری انجام دهد یا ترک کند اگر پدرش از قسم خوردن منع کند، قسمش منعقد نمی شود و اگر مخالفت آن کند كفاره ای ندارد بلکه اگر قسم بخورد پدر مطلع شود می تواند قسم او را فسخ نماید. و اثر آن از بین می رود و این امر اختصاص ندارد فرزندى که تحت سرپرستی پدر است حتى اگر مستقل باشد. و از این بالاتر اینکه اگر فرزند بدون اطلاع پدر قسم بخورد باز هم به فتوای حضرت امام قسمش منعقد نیست باید رضایت او را تحصیل نماید و اگر مطلع باشد ساکت نماید نه رضایت دهد و نه او را منع نماید باز هم قسم او صحیح نیست و اثری بر او مترتب نیست گرچه در این دو صورت احتیاط مستحب این است که مخالفت قسم نکند و اگر کرد كفاره بدهد و مسئله اختلافی است ولی فتوای حضرت امام در تحریر الوسیله همان است که ذکر شد.

نتیجه گیری

از آنچه که گفته شد بدست می آید یکی از بحث های مهم و ارزشمندی که همواره در جوامع انسانی مطرح بوده و هست، بحث حقوق است که با زندگی انسان سر چشمه گرفته است موضوع حقوق در مکتب انبیا الهی به ویژه در مکتب نورانی اسلام مورد توجه خاص قرار گرفته و آن سخن به میان آمده از نظر اسلام انسان در مقابل تمام نعمت های الهی پیرامون خود موظف و مسؤول است او باید در عین استفاده و بهره مندی از این نعمت شکر گزار لطف الهی باشد و حقوق آنها را ادا کند که از جمله این نعمت ها داشتن والدین است؛ والدین که با زحمت های زیادی را متقبل می شود و برای رشد و پرورش فرزندش زحمت می کشد خداوند در قرآن کریم نسبت به مسئله نیکی به پدر و مادر اهمیت خاص قایل شده به گونه که چندین بار

بلافاصله پس از مسئله مهم توحید، عبادت الهی وعدم شرک به اوبه به نیکی به والدین سفارش کرده است و پیشوایان اسلام توصیه ها و سفارش های زیاد در این زمینه دارند. اسلام آن چنان به این مسئله اهمیت داده است که حتی می گوید کسی که در باره پدر و مادر خود بدی کند به اصطلاح عاق والدین باشد نماز و روزه و عبادت او مورد قبول خداوند نخواهد بود از همین جا به اهمیت موضوع پی می بریم و نیز اهمیت خاصی که اسلام به پدر و مادر است این از این جا معلوم می شود که توصیه شده فرزندان پدر و مادر خود را زیارت کند چه در حالی حیات و چه پس از مرگ آن ها اگر والدین زنده اند. فرزند به عللی از آنها دور است باید به قدر وسع هر روز به زیارت آن ها برود.

منابع و مأخذ:

الف: منابع عربی:

۱: قرآن کریم

۲: فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹هـ ق). العین. ج، ۲، قم: انتشارات هجرت

۳: راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲هـ ق). مفردات الفاظ القرآن، ج ۱، چ ۱، بیروت: دارالعلم

— دارالشامیه.

۴: طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰هـ ش). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه

الاعلمی للمطبوعات.

۵: ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴هـ ق). لسان العرب، چ ۳، بیروت: دارالفکر للطابعه

والنشر والتوزیع

۶: طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹هـ ق). العروه الوثقی، چ ۲، بیروت: موسسه

الاعلمی للمطبوعات

۷: آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹هـ ق). کفایه الاصول، قم: انتشارات موسسه آل

البيت

- ۸: حسینی شاهرودی، سید محمود بن علی (۱۴۰۲ هـ ق). هدایه الامه الی احکام الایمه، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- ۹: تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۷ هـ ق). صراط النجاه، قم: دار الصدیقه الشهیده.
- ۱۰: ساجدی، مهدی و علی دوست، ابوقاسم (۱۳۹۰ هـ ش). بررسی فقهی اطاعت زوجه از زوج. حقوق اسلامی، ص ۷
- ۱۱: عاملی، محمد بن مکی (۱۴۰۰ هـ ق). القواعد والفوائد، قم: کتاب فروشی مفید.
- ۱۲: قمی، میرزا بن محمد حسن، القوانین المحکمه فی الاصول، قم: احیا الکتب الاسلامیه.
- ۱۳: غزالی، محمد بن محمد (۱۴۰۴ هـ ق). احیا العلوم الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه
- ۱۴: نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ هـ ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۷، بیروت: انتشارات دار احیا التراث العربی
- ۱۵: حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ هـ ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. ج ۴، چ ۱، مشهد: انتشارات مجمع البحوث الاسلامیه.
- ۱۶: اردبیلی، احمد بن محمد، (۹۹۸ هـ ق)، زبده البیان فی احکام القرآن، چ ۱، تهران: المکتبه المرتضویه
- ۱۷: کاشفی الغطا، جعفر بن خضر مالکی، (۱۴۲۲ هـ ق) کشف الغطا عن مبهمات الشریعه الغراء، قم: دفتری تبلیغات اسلامی.
- ۱۸: نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر، (۱۳۱۲ هـ ش)، جامع السعادات، ج ۳، بیروت: موسسه الالعلمی للمطبوعات
- ۱۹: محقق حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن، (۱۴۱۰ هـ ق)، المختصر النافع فقه الامامیه، چ ۳، تهران: موسسه المطبوعات المدینه.
- ۲۰: مکی عاملی، محمد بن جمال الدین، (۱۴۲۴ هـ ق) اللمعه دمشقیه، بیروت: دارالعلم اسلامی
- ۲۱: حلی، ابوالقاسم، (۶۷۰ هـ ق) شرایع الاسلام، تهران: موسسه و دانشگاه تهران.

ابعاد حقوق مالی و ولایی والدین از نگاه فقه امامیه/ ۱۷۱

۲۲: غروی ناینی، محمدحسین، (۱۴۱۱هـ.ق)، کتاب الصلاة، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی
۲۳: کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷هـ.ق)، اصول کافی، ج ۱۵، قم: دارالحدیث.
۲۴: طبرسی، امین الدین ابوعلی فصل بن حسن، (۵۳۶هـ.ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.

۲۵: برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۴۳۳هـ.ق)، طبقات الرجال، تهران: دانشگاه تهران.
۲۶: طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۳۷۸هـ.ق)، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: المكتبة المرتضوية لاحیا الاثار الجعفری.

ب: منابع فارسی

- ۱: موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (۱۳۴۵هـ.ق)، جود التقریرات، تقریری در اصول، قم: مطبوعه العرفان.
- ۲: مکارم شیرازی (۱۳۷۱هـ.ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه
- ۳: نجفی، محمد حسن، (۱۱۹۲هـ.ق)، جواهر الکلام، تهران: دارالکتب الاسلام.
- ۴: جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۴۶هـ.ش)، ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش.
- ۵: جوادی املی، عبدالله، (۱۳۹۰هـ.ش)، اسلام ومحیط زیست، قم: اسرا.
- ۶: حیدری نراقی، علی محمد، (۱۳۸۵هـ.ش)، رساله حقوق امام سجاد، تهران: مهدی نراقی.
- ۷: نراقی، احمد، (۱۳۸۵هـ.ش)، رسایل ومسایل، قم: نشر کنکره بزرگداشت محققان نراقی.
- ۸: عراقی، ضیاالدین، (۱۳۶۹هـ.ش)، تعلیقة استدلالیة علی العروة الوثقی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

بررسی قاعده لاجرح از دیدگاه مرحوم نراقی

زینب انصاری (ایران)^۱، سید حسین شفیعی دارابی (ایران)^۲، فرهاد پورکیوان (ایران)^۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۹

چکیده

«قاعده لا حرج» از جمله قواعد مهم فقهی است که مورد توجه فقیهان شیعه و سنی قرار گرفته، و در بسیاری از مسائل فقهی و غیر فقهی به این قاعده استدلال نموده و می نمایند در بحث مستندات قاعده لا حرج، به چهار دلیل: قرآن، روایات، عقل و اجماع استناد کردند البته فقهایی اهل سنت، مهم ترین منبع و مستند برای این قاعده را استناد به آیات شریفه قرآنی و سنت پیامبر اکرم (ص) می دانند. از میان فقهاء شیعه، فقیه بزرگواری همچون ملا احمد نراقی (ه) در ضمن قاعده نوزدهم از کتاب «عوائد الایام»، بصورت مفصل، این قاعده را مورد بررسی قرار داده است؛ بدین جهت، این مقاله که به شیوه توصیفی-تحلیلی و با استفاده از داده های کتابخانه ای تدوین یافت، در پی پاسخ به این پرسش است که مهمترین اقدامات این فقیه نام ور شیعه پیرامون این قاعده مهم فقهی، چیست؟ نتیجه برآمده از این تحقیق اینست: ایشان در این اثر گرانسنگ خود؛ ضمن طرح و بررسی مباحثی همچون: جایگاه قاعده لاجرح، مستندات قرآنی و غیر قرآنی این قاعده، مراتب تکلیف، و مختلف بودن مصادیق «عُسر» و «حَرَج» نسبت به شهرها و زمانها؛ به بیان و بررسی نقطه نظرهای شیخ حر عاملی و سید بحرالعلوم در مورد

۱. دانش آوخته ی سطح ۴ رشته تفسیر و علوم و علوم قرآنی (گرایش علوم و معارف قرآن)، جامعه الزهراء، قم، ایران.

۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، دکترای تفسیر و علوم قرآنی، هیئت علمی و استادیار جامعه المصطفی (ص)، مدیر گروه

تفسیر و علوم قرآنی جامعه الزهرا(س).

syedhosein_shafieidarabi@miu.ac.ir

ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۲-۳۱۷۲-۳۷۲۰

۳ سطح ۴ فقه و اصول، گروه فقه و اصول، دانشکده عالی دارالشفاء، حوزه علمیه، قم، ایران، farhad_pourkyvan@miu.ac.ir

ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۲-۰۶۷۲-۱۸۳۰

قاعده «لا حرج» پرداخته، و بخشی از دیدگاه‌های این دو فقیه شیعی پیرامون این قاعده مهم فقهی را مورد نقد قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: حرج، عسر، قاعده لا حرج، نراقی، عوائد الایام

مقدمه

«قاعده لا حرج» یا «قاعده نفی عسر و حرج» از جمله قواعد معروف و مهم فقهی است که از دیرباز مورد بحث علماء فریقین (بویژه فقهاء شیعه) قرار گرفته، و در بسیاری از فروع فقهی، اعم از عبادات، معاملات و سیاسات به بهره‌وری از آن پرداخته‌اند (شهید اول، ه ق، ج ۱: ۱۲۳-۱۳۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۳ ه ق، ۷۴-۸۱). و در موارد متعددی به آن استناد کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ ه ق، ج ۱: ۱۵۴ و ۱۵۹-۱۵۸؛ حلی، علامه، ۱۴۱۳ ه ق، ج ۱: ۴۳۷؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ه ق، ج ۱: ۳۳۳؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۵: ۹۸). بی تردید، بررسی این قاعده فوائد زیادی را به دنبال دارد؛ به عنوان مثال: در پرتو این قاعده، روشن می‌شود که شریعت اسلام، تنگ نظر و سخت‌گیر نبوده و احکامش مطابق و موافق فطرت انسانی است. از سوی دیگر، به برکت این قاعده، استفاده می‌کنیم که سستی در احکام الهی نیز مردود است.

نتیجه سخن اینکه: در پرتو این قاعده، به دو نکته اساسی دست خواهیم یافت:

۱- در دین اسلام احکام حرجی وجود ندارد؛

۲- به صرف وجود مشقت و سختی، تعطیلی احکام شرع جایز نیست.

نکته شایان توجه اینکه: اگرچه در گذشته، کسی از میان فقهای امامیه بصورت مستقل از قاعده لا حرج بحث نکرده؛ و تنها به شکل پراکنده و در ضمن بعضی از فروع فقهیه به آن پرداخته‌اند؛ اما در صد ساله اخیر، برخی از بزرگان از جمله مرحوم ملا احمد نراقی کاشانی؛ معروف به فاضل نراقی (متوفای ۱۲۴۵ق)، در پرتو قاعده نوزدهم از کتاب «عوائد الایام»، بصورت مستقل، این قاعده را مورد بررسی قرار داده‌اند. از آنجا که تاکنون به صورت جامع و مستقل، تلاشی، پیرامون جمع‌آوری نظرات این فقیه خوش‌آوازه شیعی در مورد این قاعده صورت نپذیرفته است؛ ما در خلال این مقاله، ضمن نقل و بررسی دیدگاه این بزرگوار پیرامون این قاعده

بررسی قاعده لاجرح از دیدگاه مرحوم نراقی/ ۱۷۵

و مباحث پیرامونی آن؛ به بیان نقدهای وی نسبت به نظرات آیت الله محمد بن حسن معروف به شیخ حرّ عاملی (۱۰۳۳ - ۱۱۰۴ق) و سید محمد مهدی طباطبائی بروجردی، معروف به بحر العلوم (۱۱۵۵-۱۲۱۲ق) نسبت به این قاعده فقهی پرکابرد، خواهیم پرداخت.

۱- باور مرحوم نراقی به قاعده لاجرح

مرحوم نراقی در کتاب «عوائد الایام» فرموده اند: «قاعده لا حرج» به عنوان یک اماره و دلیل برای فقیه نیست که در هر موردی دید، حرج است، بخواهد به آن استدلال کند. ایشان می فرماید: «قاعده لا حرج» در حد یکی از اصول عملیه است؛ همان گونه که در موارد فقدان دلیل بر تکلیف وعدم ورود بیان از طرف شارع، اصاله البرائت جاری می شود، در مورد اجراء قاعده لاجرح نیز چنین است؛ یعنی در مواردی که دلیلی برای الزام به تکلیف حرجی وجود ندارد، به قاعده لاجرح استدلال می شود. ایشان برای اثبات مشروعیت این قاعده، به چهار دلیل: قرآن، روایات، عقل و اجماع استناد می کند. (نراقی، ۱۴۱۷ ه ق، ۱۷۳ و ۱۹۰)

۲- نوآوری های مرحوم نراقی در پرتو «قاعده لاجرح»

مرحوم نراقی در کتاب «عوائد الایام» در قاعده نوزدهم، بصورت مفصل این قاعده را مورد بررسی قرار داده. (همان، ۱۴۱۷ ه ق، ۱۷۳) وی، در ذیل این قاعده، مباحثی را مطرح کرده اند که مورد توجه دیگران نبوده اند.

وی در قسمت ذکر ادله برای مشروعیت این قاعده، به چهار مستند: آیات، روایات عقل، و اجماع استناد کردند؛ یکی از امتیازات ایشان، در پرداختن به این قاعده، استناد به روایات است. این فقیه ارجمند شیعی، در جهت اثبات مشروعیت این قاعده، هجده روایت را جمع آوری کردند. از بین این روایات، ذکر پنج روایت صحیح و یک روایت موثق، دلیل بر برجستگی و اهمیت خاص این قاعده می باشد. هم چنین مطالبی از قبیل: مراتب تکالیف، ملاک در تعیین عسر و ضیق، اختلاف عسر و حرج نسبت به شهرها و زمان ها و در نهایت نقد و بررسی نظرات شیخ حر عاملی و سید بحر العلوم مورد توجه مرحوم نراقی بوده است.

۲- مفهوم شناسی

مرحوم نراقی، دومین بحث از مجموعه مباحث مربوط به قاعده «لا حرج» را به بحث مفهوم شناسی اختصاص داده است؛ و در این راستا؛ با توجه به متم آیات و روایات مربوطه، به شرح معنی واژگان هفتگانه «الطاقة، السعة، الضيق، الاستطاعة، الإصر، الحرج، والعسر» پرداخته است (نک: نراقی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۱۸۱-۱۸۳)؛ ما در ادامه به ذکر اجمالی مفهوم دو واژه اصلی «حرج» و «عسر» بسنده می‌نمائیم:

الف) مفهوم «حرج»: ارباب لغت، از «گناه» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ص ۲۳۳) و «تنگی» (قرشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲: ۱۱۶) به عنوان معنی لغوی این واژه یاد نموده‌اند. اصل آن، به معنی «محل جمع شدن شیء» است که ملازم با تنگی است، لذا به تنگی و گناه «حرج» گفته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۲۲۶). به سخن دیگر: حرج در لغت به معنی ضیق، تنگی، تنگنا، گناه و حرام است. گفته‌اند حرج در اصل به معنی اجتماع و انبوهی شیء است، به گونه‌ای که موجب حصول تصور ضیق و تنگی میان آن اشیا شود (الراغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه.ق، ج ۱، ص ۱۱۲؛ صفی پور، عبدالرحیم بن عبد الکریم، ۱۳۸۹ ه.ش، ج ۱: ۲۳۴)

در روایات نیز واژه حرج به معنی ضیق و تنگی استعمال شده است؛ چنان که در روایت ابی بصیر آمده است: «إِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)» (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ ه.ق، ج ۱: ۱۶۳)؛ «زیرا دین دارای سختی نیست، چرا که خداوند می‌فرماید: «در دین، حرجی قرار نداده است».

در اصطلاح، تکلیف حرجی به آن گویند که در انجام آن، برای مکلفین عسر و مشقت باشد. عاملی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۶۷)

ب) مفهوم «عسر»: از حیث لغت، این کلمه به معنی ضد یُسْر (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۳: ۴۰۱) ضیق، شدت، صعوبت (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ج ۴: ۵۶۳) آمده؛ از جهت اصطلاح به عملی گویند که شخص را به تنگنا و سختی بیندازد و انجام یا تحملش برای مکلف سخت و دشوار باشد.

بررسی قاعده لاجرح از دیدگاه مرحوم نراقی/ ۱۷۷

البته به نظر مرحوم نراقی حرج، شدیدتر از عسر است و نسبت میان آن دو، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر حرجی عسر است ولی هر عسری حرج نیست. (نک: نراقی، ۱۴۱۷ ه.ق، ص ۱۸۲)؛

مرحوم نراقی در بیان معنی «ضیق» گفته است: ضیق، به هر شدت و سختی صدق می کند اما عرف به هر سختی و شدتی، ضیق اطلاق نمی کند بلکه عسر بر آن اطلاق می کند (نراقی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۱۸۴)

ع. ۳- مستندات قاعده لاجرح

یکی از مباحث مهم پیرامون قاعده «لاجرح»، مستندات این قاعده می باشد؛ مرحوم نراقی در این راستا به بیان مستندات چهارگانه پرداخته است

۱۵. ۱-۳- آیات قرآن

مرحوم ملا احمد نراقی همانند دیگر فقهاء اسلام، از آیات پنجگانه قرآن کریم، در جهت اثبات مشروعیت قاعده «لاجرح» یاد نموده است (نک: نراقی، ۱۴۱۷ ه.ق، ص ۱۷۳ و ۱۸۵ و...); از جمله:

۱- الف) سوره بقره، آیه ۱۸۵

«فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۷۸) از متن آیه فوق به دست می آید که روزه همراه با مریضی و در سفر سخت است اما در ایام دیگر که خالی از مریضی و سفر باشد آسان است؛ پس تعلیل مذکور در این آیه، دلالت می کند که خداوند برای بندگان خودش «یُسْر» (آسانی) خواسته و «عُسْر» (دشواری) نخواست (نراقی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۱۸۴-۱۸۵) و این یک قاعده کلی است که فقها از آن به «نفی عسر و حرج» تعبیر می کنند. سیاق آیه مذکور و ذوق متعارف، شاهدی قوی بر این قاعده است. در تفسیر زبدة البیان نیز در ذیل آیه مذکور آمده: «خدا بر

مریض و مسافر رخصت داده، یعنی روزه گرفتن بر آنها واجب نیست» (مقدس اردبیلی، بی تا، ج: ۱، ۱۴۷).

نکته شایان توجه اینکه: اگر چه فراز اول این آیه مربوط به روزه است؛ اما ملا فتح الله کاشانی می فرماید: «واژه یُسْر در این جا، همه امور را در بر می گیرد». (کاشانی، ۱۳۳۶ ه ش، ج: ۱، ۳۹۵)؛ بنابراین، آیه در صدد بیان یک حکم کلی است. و بطور کلی حرج و سختی در تکالیف را نفی می کند.

۲- ب) سوره بقره، آیه ۲۸۶

«لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»

خداوند متعال در این آیه شریفه می فرماید: کسی را جز به اندازه توانایی اش تکلیف نمی کنیم. مشهور علما «وسع» را به «طاقت و توانایی» معنا می کنند؛ در علم اصول نیز هنگامی که از شرایط 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 مالا یطاق قبیح و ممتنع است، خود شارع نیز می فرماید: «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» آنچه از این آیه برداشت می شود این است که خداوند به اندازه وسع تکلیف کرده، اگر امری عسر و مشقت داشت، تکلیف نداریم و این چیزی جز مضمون قاعده نفی عسر و حرج نیست. (لنکرانی، ۱۳۸۵ ه ش، ۸۱)

در کتاب احکام القرآن ابن عربی نیز ذیل این آیه آمده: خدا ما را مکلف به امر سختی نمی کند و این یک اصل بزرگی در دین اسلام و رکنی از ارکان شریعت مسلمین است (ابن عربی، بی تا، ج: ۱، ۲۶۴)

۳- ج) سوره حج، آیه ۷۸

«وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»

اکثر مفسران عامّه و خاصّه، مخاطب این آیه شریفه را عموم مردم و مقصود از جهاد در راه خدا، همه کارهای نیکو، عبادت و اطاعت دانسته اند (طبرسی، ۱۳۶۰ ه ش، ج: ۱۷، ۲۶)

بررسی قاعده لاجرح از دیدگاه مرحوم نراقی/ ۱۷۹

«وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» تعلیل بر «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» است. در این صورت، آیه شریفه بدین صورت معنا می شود: 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. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ه ق، ج ۳: ۲۳۶- الجصاص، ۱۴۰۵ ه ق، ج ۵: ۳۹۰- راوندی، ۱۴۰۵ ه ق، ج ۱: ۳۲۹) طبق تفسیر جصاص هر چیزی که موجب ضیق باشد این آیه آن را نفی می کند و هر چه توسعه داشته باشد پس همان شایسته انجام دادن است (الجصاص، ۱۴۰۵ ه ق، ج ۵: ۹۰) هم چنین طبق تفسیر زبده البیان این آیه به کمک دلیل عقلی و روایات بر نفی عسر و حرج دلالت دارد (مقدس اردبیلی، بی تا، ج ۱: ۳۰۷)

۱۶. ۲-۳- روایات اهل بیت (علیهم السلام)

مرحوم نراقی برای اثبات مشروعیت قاعده «لا حرج»، هجده روایت نقل نموده و به آن ها استدلال کرده (نک: نراقی، ۱۴۱۷ ه ق، ۱۷۳ تا ۱۸۰).؛ که پنج تای آن آنها صحیحه و آراسته به سلسله سند افراد موثق و متصل به معصوم است.

به نظر می رسد: فزونی تعداد این روایات، موجب رسیدن مفاد آنها به حد تواتر معنوی گردد. ب ا دقت در در تعداد و مفاد آنها، اگر قائل به تواتر لفظی نباشیم حداقل تواتر معنوی از این روایات برداشت می شود چون مفهوم تمام این روایات این است که خدا تکلیف ما لایطاق نمی کند و حرج و سختی در دین قرار نداده است. روایات مورد قبول وقتی قوت بیشتری می گیرند که شخصیت های معتبری آن ها را در کتاب های روایی از قبیل: کافی کلینی، خصال شیخ صدوق، توحید صدوق، بحار الانوار مجلسی، و..... نقل کرده باشند.

نکته مهم در تایید این روایات، همخوانی مفاد آن ها با قرآن است. چون ذکر همه روایات را، موجب طولانی شدن بحث می شود، بدین جهت، ما تنها به ذکر سه روایت بسنده می نمایم.

۴ - الف) صحیحۀ فضیل بن یسار

عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في الرجل الجنب يغتسل فينضح من الماء في الإناء، فقال: «لا بأس ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۳: ۱۴ - حر عاملی، ۱۴۰۹ هـ ق، ج ۱: ۲۱۲)؛

نکته شایان ذکر اینکه: مرحوم نراقی از این روایت به عنوان «صحیحۀ فضیل بن یسار» نام برده است. (نک: نراقی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۱۷۴)

این روایت در مورد مردی است که با دلو کوچکی آب را می کشید و غسل می کرد، غسله‌ی آب جنب می ریخت بر همان آبی که از آن غسل می کرد. به نظر مغتسل این مضر بود، حضرت می فرماید این اشکالی ندارد و دین وسعتر از این است.

اگر کسی غسل کند و تمام آب غسل در طشتی جمع شود، دو مرتبه جایز نیست از آن آب غسل کند؛ ولی در اینجا چون قطرات اندکی بوده، اشکالی ندارد بعد امام فرمودند: «ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

نکته مهم این است که با غسله‌ی حدث اکبر نمی توان غسل کرد، اما با غسله‌ی وضو می توان وضو گرفت، وقتی پیامبر اکرم (ص) وضو می گرفت مردم با غسله‌ی آن حضرت وضو می گرفتند، اما با غسله‌ی حدث اکبر جایز نیست. شرع مقدس اجازه نمی دهد که کسی با غسله‌ی حدث اکبر غسل کند یا وضو بگیرد. ولی اینکه در اینجا اجازه داده است به خاطر این است که بسیار اندک است. (سبحانی، جعفر، ۱۴۳۶ هـ.ق، ج ۳: ۳۲) با استناد به این آیه امام فرمودند: اشکالی ندارد.

۵ - ب) صحیحۀ هشام بن سالم

عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اللَّهِ أَكْرَمُ مَنْ أَنْ يَكْلَفَ النَّاسَ مَا لَا يَطِيقُونَ» (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱: ۱۶۰) مرحوم نراقی از این روایت نیز تحت عنوان «صحیحۀ هشام بن سالم» یاد کرده است (نک: نراقی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۱۷۶)

بررسی قاعده لاجرح از دیدگاه مرحوم نراقی/ ۱۸۱

این روایت در واقع یک حقیقت عقلی را تایید می کند، که وظایف و تکالیف الهی هیچ‌گاه بالاتر از میزان قدرت و توانایی افراد نیست بنابراین تمام احکام با توجه با این روایت، به مواردی که تحت قدرت انسان است اختصاص می‌یابد. بدیهی است یک قانونگذار حکیم و دادگر نمی‌تواند غیر از این قانون وضع کند. مضمون روایت مورد نظر چیزی جز تایید قاعده لاجرح نیست.

۶- ج) صحیحۃ بزنی

قال: سألت عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء، لا يدري أذكيه هي أم غير ذكية، أ يصلّي فيها؟ قال: «نعم، ليس عليكم المسألة، إن أبا جعفر عليه السّلام كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، وإن الدين أوسع من ذلك (مجلسی، محمد باقر ۱۴۱۰ هـ ق، ج ۲: ۲۸۲- محمد بن حسن طوسی، ۱۴۰۷ هـ ق، ج ۲: ۳۹۶) مرحوم نراقی از این روایت نیز به عنوان «صحیحۃ بزنی یاد کرده است (نک: نراقی، ۱۴۱۷ هـ ق، ۱۷۵)

بزنی می گوید: از امام پرسیدم مردی در بازار لباسی از گورخر می خرد و نمی داند آیا تذکیه شده یا نه، آیا می تواند با آن نماز بخواند؟ امام فرمود: آری، اشکالی ندارد. و نیز در ادامه فرمودند: خوارج از روی نادانی بر خود سخت و دشوار گرفتند همانا دین، ساده تر از این است. طبق بیان امام (علیه السلام) حکم حلّیت خرید از سوق مسلمین اختصاصی به مورد پوست ندارد و دین اسلام در تمامی جنبه هایش توسعه دارد و در آن حکم حرجی و تضییقی که از جهالت ناشی می شود، وجود ندارد. (لنکرانی، همان، ص ۸۷). در بحث رجال «احمد بن محمد بن ابی نصر البزنی» از ثقات و جلیل القدر است، دو کتاب به نام های «الجامع» و «کتاب النوادر» دارد؛ سند شیخ طوسی (ره) 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، مؤثّق است؛ بنابراین، در هر دو صورت، روایات او معتبر است (نجاشی ۱۳۶۵ هـ ش، ۷۵)

نتیجه اینکه قاعده «لا حرج» را می‌توان به صراحت از این روایات استنباط نمود؛ بدین جهت است که می‌گوییم: این روایات می‌تواند یک منبع مناسبی برای اثبات مشروعیت قاعده «لا حرج» باشند.

۱۷. ۳-۳-۳-۳-۳ دلیل عقلی

مرحوم نراقی اولین دلیلی که در جهت اثبات مشروعیت قاعده «لا حرج» ذکر نموده، دلیل عقلی است؛ فشرده بیان وی در مقام شرح این دلیل اینست: از نظر عقلی، تحمیل اموری که در آنها عسر، حرج و مشقت وجود دارد، قبیح است؛ در نتیجه این قاعده، هر تکلیف را بر نمی‌دارد چون در این صورت مستلزم باطل شدن بسیاری از تکالیف سخت می‌شود؛ این در حالی است که اصلاً معنی تکلیف، یعنی چیزی که در آن مشقت و سختی باشد. حتی در بعضی موارد ممکن است تکلیف، همراه با مشقت و سختی زیادی باشد، اما چون بر آن مشقت و سختی، سهولت و گشایش و نتایجی مترتب است که از جهت ملاک بالاتر از سختی است؛ مقتضای لطف آن است که مولا برای دست یافتن مکلف به آنها، 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 خاطر سلامتی اش منع کند، از نظر عقلی اشکالی ندارد؛ چه آن که بر این تکلیف حرجی فرزند، صحت و تندرستی دائمی مترتب است. (نراقی، ۱۴۱۷ ه ق، ۱۷۳) نتیجه سخن اینکه: اگر تکلیف به حکمی، سبب عسر و حرجی شود که خارج از طاقت انسان باشد و یا موجب اختلال نظام در زندگی فرد و جامعه می‌شود، به حکم عقل چنین حکمی برداشته می‌شود. (نراقی، ۱۴۱۷ ه ق، ۱۷۳؛ انصاری، ۱۴۱۶ ه ق، ج ۱: ۱۹۶؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ه ق، ۳۱۳)

۱۸. ۳-۴-۱-۳-۴ اجماع

دیگر دلیلی که فقها امامیه برای اثبات مشروعیت قاعده «لا حرج» مطرح کرده‌اند، دلیل اجماع است. البته اجماعی که در این جا ثابت شده، همانند عقل، مخصوص به اموری است که حتی با مشقت فراوان هم نتوان آن‌ها را انجام داد بنابراین اگر از اموری باشد که امکان انجام دادن آن،

بررسی قاعده لاجرح از دیدگاه مرحوم نراقی/ ۱۸۳

اگرچه همراه با سختی زیاد باشد؛ اجماعی بر نفی آنها، ثابت نشده است. (نراقی، ۱۴۱۷ هـ ق، ۱۷۴)

البته از سوی برخی از فقها و متتبعان در عرصه فقهی، سه اشکال بر این دلیل وارد شده است: اشکال اول: این که اجماع فقط در صورتی حجّت 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 حجّت برخوردار نیست و به اصطلاح چون «یقینی المدرك» و یا «محمتم المدرك» 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. (بجنوردی، ۱۴۱۹ هـ ق، ج ۱: ۲۵۲ - محمدفاضل لنکرانی، ۱۴۲۵ هـ ق، ۹۰ - ناصر مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ هـ ق، ج ۱: ۱۶۲)

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 شیخ حر عاملی (حرّ عاملی، ۱۳۷۶ هـ ش، ج ۱: ۶۲۶) وجود چنین قاعده ای را منکرند. بنابراین، ادّعیای استقرار چنین اجماعی مشکل و مورد تردید است.

اشکال سوم: که بر این دلیل وارد است، منقول بودن آن می باشد؛ به عنوان مثال سیّد محمد مجاهد طباطبایی آن را از قول استاد خویش - مرحوم علامه بحر العلوم - بیان می کنند (مجاهد حائری طباطبائی، ۱۲۹۶ هـ ق، ۵۳۷)؛ اجماع منقول نیز حجّتی ندارد.

ناگفته نماند که مرحوم نراقی این قاعده را از باب اصول عملیه می داند نه دلیل و اماره که فقیه در هر موردی دید حرج است بخواهد به آن استدلال کند بلکه در مواردی که دلیل برای تکلیف حرجی نداریم به این قاعده استدلال می کنیم. (نراقی، ۱۴۱۷ هـ ق، ۱۷۳)

غ. ۴- مراتب تکلیف

مرحوم نراقی می‌فرماید: بین مفهوم «عسر» و «ضیق»، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ بدین صورت که «عسر» بر هر سختی و شدتی صدق می‌کند، اما «ضیق» فقط بر مواردی که در نهایت سختی و شدت قرار دارد، اطلاق می‌شود؛ به عبارت دیگر، «عسر» در مرتبه ای خفیف تر و ضعیف تر از «ضیق» قرار دارد.

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

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

در مرحله اول و آخر هیچ بحثی وجود ندارد که تکلیف به مالایطاق از نظر عقل و شرع منتفی است و تکلیف یسری نیز هیچ شك و شبهه ای در جواز تکلیف به آن و تحققش وجود ندارد؛ اما مرحله دوم و سوم - تکلیف عسری و تکلیف حرجی و ضیقی - محل بحث و کلام است. به عبارت دیگر، ادعای 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، ادله وارده در لاجرح به هر دو مرتبه اشاره دارد و انتفای تکلیف در آنها را بیان می‌کند (نراقی ۱۴۱۷ ه ق، ۱۸۵)

ف. ۵- طرح دیدگاه شیخ خزّاعلی و سید بحر العلوم و نقد آن دو

از جمله اقدامات مرحوم نراقی در خلال بررسی قاعده «لا حرج»، طرح دیدگاه شیخ خزّاعلی (متوفی ۲۱ رمضان ۱۱۰۴) و سید بحر العلوم (متوفی ۱۲۱۲ ه ق) و نقد و بررسی آن دو می‌باشد؛ ما نیز در ادامه این مقاله، ضمن تبیین دیدگاه این دو شخصیت مهم شیعی پیرامون این قاعده، به ذکر نقدهای مرحوم نراقی نسبت به سخنان این دو شخصیت می‌پردازیم:

۱۹. ۱-۵- تبیین دیدگاه شیخ حر عاملی (ره) و نقد آن

۷- الف) تبیین دیدگاه شیخ حرّ عاملی

شیخ حرّ عاملی (متوفی ۲۱ رمضان ۱۱۰۴) قائل به این نظر هستند: اساساً قاعده ای به نام قاعده لاجرح نداریم بخاطر اینکه این قاعده مستلزم آن است که تمام تکالیفی را که شارع بیان فرموده است از بین برود؛ سخن ایشان چنین است: «أقول: نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق، وإلا لزم رفع جميع التكليف» (شیخ حرّ عاملی، ۱۳۷۶ ه ش، ج ۱، ۶۲۶): «به نظر من، نفی حرج مجمل است و تنها مورد قطعی آن تکالیف ما لا یطاق هستند، زیرا در غیر این صورت، باید بگوییم همه تکالیف به خاطر این قاعده رفع می شوند».

آیت الله سبحانی در درس خارج فقهشان فرمود: «اشکال بر قاعده لاجرح از زمان مرحوم سید بحرالعلوم (متوفی ۱۲۱۲ ه ق) مطرح شده، من کسی را ندیدم که قبل از سید بحرالعلوم اشکالی بر این قاعده مطرح کرده باشد. اما همان طور که اشاره شد ریشه اشکال بر این قاعده به شیخ حرعاملی برمی گردد.» (سبحانی، جعفر ۹۳/۱۲/۲۶ ه ش، درس خارج قواعدفقهیه)

اشکال این است که چگونه شرع مقدس شعار می دهد و می گوید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/ آیه ۷۸) و حال آنکه از اول کتاب طهارت تا آخر کتاب دیات، حرج است، آیا نماز خواندن در وقت سرما یا وضو و غسل کردن با آب سرد حرج نیست؟ یا آدمی که دستش شکسته یا زخمی شده باید وضوی جبیره ای بگیرد، این خودش حرج نیست؟ و هم چنین حج رفتن، مخصوصاً حج رفتن در زمان سابق که با کاروان می رفتند و همراه با هزاران خطر و مشقت بوده است، و بقیه مسائل، مانند اجرای حدود، قصاص و دیات همه اینها احکام حرجی اند، با وجود این همه حرج در احکام شرعی، شرع مقدس چطور می فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/ آیه ۷۸) (سبحانی، ۱۴۳۶ ه ق: ۳۷)

شیخ حر عاملی می فرماید: نفی حرج مجمل است آیه مبارکه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» ناظر به تکلیف ما لا یطاق است و تکلیف به محال را می گوید، مثل اینکه به کسی بگویند: «طر إلى السماء» به آسمان بپر، بنابراین این آیه مربوط به یک مسأله کلامی است و

اصلاً ربطی به مسائل شرعی ندارد، چون در غیر این صورت باعث تعطیلی همه تکالیف می شود. (حرّ عاملی، ۱۳۷۶ ه ش، ج ۱: ۶۲۶)

۲۰. ب- نقد دیدگاه شیخ حرّ عاملی

مرحوم محقق نراقی در ردّ دیدگاه شیخ حر عاملی این گونه می فرمایند: این طور نیست که همه تکالیف در آن عسر و حرج باشد بخاطر اینکه مرجع در تحقق مصادیق این الفاظ، عرف است. پس عسر و حرج در نظر عرف چیزی است که مشقت زیادی دارد و بر فاعلش سخت است. مثلاً اگر مولا بنده ای داشته باشد که برای او معیشت و روزی اش را آماده می کند، وقتی او را امر به خریدن می کند بنده هر روز برای عیال مولی، نان و گوشت و... از بازار می خرد در حالیکه نمی گوید بر من سخت است حتی اگر کارهای دیگری هم از قبیل علوفه دادن، باز و بسته کردن در و... اضافه کند باز هم سختی نیست. چنین مثال هایی در تکالیف شرعی بیش از حد شمارش است مثل جواب سلام، یا روزه در ایام سرد و کوتاه، وضو در ایام گرم و... تکلیف است اما سخت نیست.

از طرفی اگر بگوئیم قاعده نفی حرج، مجمل است، باید از آن در همه ابواب فقه دست برداریم، در حالی که این خلاف سیره و روش فقهاست، بلکه بر عکس، همه آنها، در موارد زیادی به این قاعده تمسک کرده اند. (نراقی، همان، ۱۸۵ و ۱۸۸)

آیت الله سبحانی نیز در نقد گفتار شیخ حرّ عاملی فرمود: سخن ایشان صحیح نیست؛ تکلیف ما لا یطاق اصلاً قابل «وضع» (نهادن) نیست تا شرع مقدس آن را «رفع» کند، رفع (برداشتن) در جایی است که قابلیت وضع داشته باشد، اما چیزی است که در توان من نیست. رفع می گوید من آن را از تو برداشتم؛ بنابراین، جواب شیخ حر عاملی که این قاعده را به «تکلیف ما لا یطاق» برگردانده و قهراً این قاعده را از دست فقها گرفته، درست نیست، چون فقها با این آیه از اول کتاب طهارت تا آخر کتاب دیات استدلال می کنند، ولی ایشان می فرماید: اصلاً این قاعده مربوط به احکام شرعی نیست بلکه مربوط است به تکالیف ما لا یطاق، مانند پریدن به آسمان.

اگر ما آیه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/ آیه ۷۸) را از دست فقها بگیریم یک خسارتی در فقه وارد می‌شود که قابل جبران نیست حتی مسأله خاتمیت هم به مشکل بر می‌خورد، یعنی خاتمیت احکام، چطور؟ چون این آیه می‌تواند احکام را تعدیل کند تا قابل اجرا در هر زمانی و هر مکانی باشد، پس ما با جواب شیخ حر عاملی خدا حافظی کنیم و آن را کنار می‌گذاریم. (سبحانی، جعفر ۹۳/۱۲/۲۶ ه. ش، درس خارج قواعد فقهیه)

برای رفع تکلیف «ما لا یطاق» نیاز به بیان امتنانی این آیه نیست، زیرا چنین تکلیفی عقلاً قبیح است و خداوند حکیم چنین تکلیفی نمی‌کند، پس مفاد آیه باید چیزی غیر تکلیف «ما لا یطاق» باشد. (سبحانی، همان، ۳۸).

۲۱. ۵-۲- تبیین دیدگاه سید بحر العلوم (ره) و نقد آن

۲۲. الف) تبیین دیدگاه سید بحر العلوم (ره)

نظر سید محمد مهدی بحر العلوم (۱۱۵۵-۱۲۱۲ق) پیرامون قاعده لاجرح نیز چنین است: احکامی که در شرع مقدس اسلام آمده چه کسی گفته که اینها حرجی‌اند؟ هرگز حرجی نیستند. به دلیل اینکه نظیرش در جوامع بشری هم وجود دارد، مثلاً شما می‌گویید دیه بر عاقله حرجی است یا روزه گرفتن در ایام صیف و تابستان حرجی است، ولی ما قبول نداریم که حرجی باشند؛ یعنی اینها حرجی نیستند. چون بسیاری از مردم برای تجارت و کارهای دنیوی شان مشقت‌های زیادی را تحمل می‌کنند و خم به ابرو هم نمی‌آورد، آنگاه مثال می‌زند و می‌گوید امروز کسانی هستند که بخاطر تعصب، خود را به کشتن می‌دهند، گاهی هم می‌گویند مزدور داریم، یعنی افرادی در جامعه وجود دارند که پول می‌گیرند و به نفع صاحب پول با دشمنانش می‌جنگند. 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 می‌کردند و رویه‌ای معمول در میان آنها نبود.

خلاصه مرحوم سید بحر العلوم می‌فرمایند: «من فکر نمی‌کنم که اینها حرجی باشند، چون همه اینها در زندگی مردم به چشم می‌خورد و هست.» (حائری طباطبائی، ۱۲۹۶ ه. ق، ۵۳۷) دیدگاه سید بحر العلوم درست نقطه مقابل دیدگاه شیخ حر عاملی است، شیخ حر عاملی می‌گوید: «همه اینها حرجی‌اند، ولی آیه ناظر به اینها نیست، بلکه آیه ناظر به تکلیف ما لا یطاق است، ولی ایشان اصلاً خود موضوع را منکر است و می‌گوید ما اصلاً حرجی نداریم، همه اینها در زندگی مردم وجود دارد و هست.»

۲۳. ب) نقد دیدگاه سید بحر العلوم (ره)

محقق نراقی (ره) سه اشکال بر سخن علامه بحر العلوم (ره) وارد می‌کنند:

اشکال اول: این است که جواب ایشان برعکس گفتار مرحوم شیخ حرّ عاملی که افراطی است، طرف تفریط قرار گرفته است و همانند آن از حدّ تعادل خارج می‌باشد. مرحوم شیخ حرّ عاملی به اندازه‌ای دائره حرج را توسعه داده که معتقد است تکلیف غیر حرجی نداریم؛ در حالی که سید بحر العلوم می‌گوید اصلاً تکلیف حرجی نداریم و این تفریط در مقابل آن افراط است بنابراین جواب سید بحر العلوم نقطه مقابل جواب شیخ حر عاملی است، شیخ حر عاملی می‌گوید همه‌اش حرج است، ولی آیه ناظر بر آنها نیست، موضوع را قبول دارد، منتها می‌گوید آیه شاملش نیست، اما ایشان اصلاً نفی موضوع می‌کند.

اشکال دوم: آن است که بر فرض، حرجی نبودن برخی از احکام هم چون: جهاد، خمس، زکات را بپذیریم، اما به طور قطع پاره‌ای 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 می‌شوند. بنابراین، این گونه نیست که به طور کلّ تکالیف حرجی در شریعت نداشته باشیم.

اشکال سوم: نیز این است که علامه بحر العلوم (ره) بیان می‌دارند: «مردم همانند این تکالیف را در عالم خارج حتّی بدون عوض انجام می‌دهند» 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

بررسی قاعده لاجرح از دیدگاه مرحوم نراقی/ ۱۸۹

نیست و اگر شارع بگوید اینها را بدون عوض انجام دهید، به طور قطع حرجی خواهد بود. (نراقی، ۱۴۱۷ ه ق، ۱۸۹)

آیت الله سبحانی نیز در رد نظریه سید بحر العلوم می فرمایند: «از نظر من جواب این مسأله معلوم است، این مطلب درست نیست، چون حرج یک مسأله فلسفی و عرفانی نیست بلکه یک مسأله عرفی است، اگر ما واقعاً از شرع مقدس بپرسیم آیا کسانی که با صد مشقت و سختی به حج می روند و گرمای تابستان و سرمای زمستان را از نزدیک تحمل می کنند آنهم با وسائل زمان قدیم و طولانی بودن راه، آیا این حرج نیست؟ مسلماً نباید ما این حرجی ها را انکار کنیم.» (سبحانی، ۱۴۳۶ ه ق، ۳۹)

۶- دیدگاه مرحوم نراقی در مورد اختلاف عسر و حرج نسبت به أعصار و أمصار

مرحوم نراقی معتقد است همان طور که عسر و حرج نسبت به اشخاص و احوال مختلف است نسبت به شهر و زمان نیز اختلاف دارد مثلاً ممکن است چیزی نسبت به شخصی دارای عسر و حرج باشد اما نسبت به شخص دیگر حرجی نداشته باشد. مانند شخص قوی و ضعیف یا بیمار و سالم.

همین اختلاف ممکن است نسبت به شهر و زمان باشد. مانند اینکه چیزی در شهری یا زمانی دارای عسر و حرج باشد اما در شهر یا زمان دیگر این چنین نباشد. این مسئله به اعتبار عرف و عادت است (نراقی، همان، ۱۹۹)

نتیجه گیری

«قاعده لا حرج» از قواعد مهمی است که در همه ابواب فقه اعم از عبادات، معاملات، سیاسات جاری می شود. بررسی این قاعده، فوائد زیادی را بدنبال دارد بخاطر همین مورد توجه علما و بزرگانی از جمله مرحوم نراقی قرار گرفته است. ایشان در ضمن «عائده» (فائده) نوزدهم از کتاب «عوائد الأیام» بطور مفصل از این قاعده بحث کرده؛ و برای اثبات این قاعده به چهار دلیل: آیات، روایات، عقل و اجماع استناد کردند. بعضی از علما مانند شیخ حر عاملی و سید بحر العلوم، بطور کلی وجود این قاعده را منکر شدند. البته مرحوم نراقی «قاعده لا حرج» را در حد یکی از اصول عملیه می داند. ایشان معتقدند که این قاعده به عنوان یک اماره و دلیل برای فقیه نیست که در تمامی موارد حرجی، به آن استدلال شود بلکه همان گونه که در موارد فقدان

بررسی قاعده لاجرح از دیدگاه مرحوم نراقی/ ۱۹۱

دلیل بر تکلیف وعدم ورود بیان از طرف شارع، اصاله البرائنه جاری می شود، در مورد قاعده لاجرح نیز در مواردی که دلیلی برای تکلیف حرجی وجود ندارد، به لاجرح استدلال می شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم/ ترجمه مکارم شیرازی، ناصر) ۱۳۸۰ش (؛ تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، بی‌چاپ.
۲. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دارصادر، سؤم.
۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ ه.ق)، احکام القرآن (ابن عربی)، لبنان - بیروت، دار الجیل، اول.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ه.ق)، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، لبنان - بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، اول.
۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۴۰۹ ق، کفایة الأصول (طبع آل البيت) - قم، چاپ: اول.
۶. اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران، المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة، اول.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۶ ق، فرائد الأصول - قم، چاپ: پنجم.
۸. بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ ه.ق)، القواعد الفقهیة، قم، نشر الهادی، اول.
۹. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌چاپ.
۱۰. حائری طباطبائی، سید محمد مجاهد (۱۲۹۶ ه.ق)، مفاتیح الاصول، قم، موسسه آل بیت

بررسی قاعده لاجرح از دیدگاه مرحوم نراقی/۱۹۳

(علیهم السلام)، اول.

۱۱. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم، آل بیت (ع)، اول.
۱۲. (۱۳۷۶ش)، فصول المهمه فی اصول الانمه، قم، موسسه معارف اسلامی، اول.
۱۳. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ۱۴۱۳ هـ ق، مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، ۹ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم.
۱۴. حلّی، مقداد بن عبد الله سیوری، ۱۴۰۳ هـ ق، نضد القواعد الفقہیة علی مذهب الإمامیة، در یک جلد، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی - ره، قم - ایران، اول.
۱۵. خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ هـ.ق)، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت - لبنان، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، اول.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت - لبنان، دار القلم، بی چا.
۱۷. راوندی، قطب الدین، سعید بن هبة الله (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، بی چا.
۱۸. سبحانی، جعفر (۱۴۳۶هـ.ق)، الايضاحات السنیة للقواعد الفقہیة، قم، موسسه الامام الصادق (علیه السلام)، بی چا.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰ش)، مجمع البیان، مترجمان، تهران، فراهانی، اول.
۲۰. طریحی، فخر الدین طریحی (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، سوم.
۲۱. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۷ هـ ق)، تهذیب الأحکام، تهران، دار الکتب الإنتشارات سلامیة، - ایران، چهارم.
۲۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ هـ ق، الخلاف، ۶ جلد، دفتر انتشارات اسلامی

- وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول،
۲۳. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، هق، القواعد و الفوائد، ۲ جلد، کتابفروشی مفید، قم - ایران، اول،
۲۴. عاملی، یاسین عیسی (۱۴۱۳ ه.ق)، اصطلاحات فقهی، بیروت، دار البلاغه للطباعة و النشر و التوزیع، اول.
۲۵. عبدالرحیم بن عبدالکریم صفی پوری، (۱۳۸۹ ه.ش)، ویراستار: محمدحسن فوادیان، منتهی الارب فی لغه العرب، ناشر: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، سال چاپ: نوبت چاپ: ۱
۲۶. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ ش)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ششم.
۲۷. کاشانی، فتح الله (۱۳۳۶ ش)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، بی جا.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ ش)، الکافی، تهران، انتشارات اسلامی، دوم.
۲۹. لنکرانی، محمد جواد (۱۳۸۵ ه.ش)، قاعده لا حرج، تقریر سید جواد حسینی خواه، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)، اول.
۳۰. لنکرانی، محمد فاضل (۱۴۲۵ ه.ق)، ثلاث رسائل، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)، اول.
۳۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۱۰ ه.ق)، بحار الأنوار، بیروت - لبنان، مؤسسة الطبع و النشر، اول.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ ه.ق)، القواعد الفقهیه، قم، مدرسه امیر المؤمنین (ع)، سوم.
۳۳. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ ش)، رجال نجاشی، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین، قم، ششم.
۳۴. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، ۱۴۰۴ ه.ق، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت - لبنان، هفتم،

بررسی قاعده لاجرح از دیدگاه مرحوم نراقی/۱۹۵

۳۵. نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، ۱۴۲۲ هـ ق، کشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - الحديثة)، ۴ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول،

۳۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷ هـ ق)، عوائد الايام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، اول.

بررسی دیدگاه میرزای قمی (ره) پیرامون قاعده «نفی عسر و حرج»

سید حسین شفیعی دارابی (ایران)^۱، رقیه قضمیری قصرالدشتی (ایران)^۲، فرهاد پورکیوان (ایران)^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶

چکیده

قاعده «لا حرج» یا قاعده «نفی عسر و حرج»، از جمله قواعد مهم فقهی است که از دیر باز مورد توجه فقهای امامیه و عامه قرار گرفته است؛ همین موجب گردیده تا دیدگاههای مختلفی در جهت قبول و یا رد این قاعده شکل گیرد؛ باورمندان به آن، در حوزه های مختلف فقه اسلامی به آن استناد نموده اند؛ و مخالفان با آن، بهره وری از آن را مواجه با ایراداتی متنوع دانسته اند. میرزای قمی (م۱۲۳۱ق)، از جمله علماء اصولی شیعی است که در نگاشته هایش، به طرح و بررسی این قاعده و ارائه نظری ویژه پیرامون آن روی آورده است؛ هدف از این نوشتار (که به شیوه تحلیلی - توصیفی و با استفاده از داده های کتابخانه ای تدوین یافت)؛ پاسخ به این سوال است که: دیدگاه میرزای قمی (ره) پیرامون اصل «قاعده لا حرج» و نسبت به قلمرو اجراء آن، چیست؟ و نقدهای وارده آن چه می باشد؟. نتیجه برآمده از پژوهش پیش روی اینست: میرزای قمی (ره)، برخلاف سید بحر العلوم (ره) و هم فکرانش، اصل وجود تکالیف های حرجی در شریعت را می پذیرد؛ اما میگوید: مراد از نفی عسر و حرج، نفی حرج افزون بر مقتضای تکالیف است؛ زیرا نفس تکالیف موجود در شریعت، متضمن سختی و مشقت

۱. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، دکترای تفسیر و علوم قرآنی، هیئت علمی و استادیار جامعه المصطفی (ص)، مدیر گروه تفسیر و علوم قرآنی جامعه الزهرا (س)،

syedhosein_shafieidarabi@miu.ac.ir

ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۲-۳۱۷۲-۳۷۲۵

۲. دانش آموخته سطح ۴ رشته تفسیر و علوم قرآنی (گرایش علوم و معارف قرآن) جامعه الزهرا (س)؛ قم؛ ایران،

ghetmiri@iran.ir

۳. سطح ۴ فقه و اصول، گروه فقه و اصول، دانشکده عالی دارالشفاء، حوزه علمیه، قم، ایران، farhad_pourkyvan@miu.ac.ir

ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۲-۵۶۷۲-۱۸۳۰

است؛ بنابراین، قاعده لاحرج، نمی‌تواند حرج اولیه‌ای که در ذات تکالیف شریعت وجود دارد را بردارد؛ بلکه فقط رافع حرج مضاعفی است که بر تکالیف عارض می‌شود.

واژگان کلیدی: عُسْر، حَرْج، قاعده لاحرج، قاعده نفی عسر و حرج، میرزای قمی (ره)

۱ - مقدمه

از جمله قواعد مهم فقهی که فقهای امامیه و عامه در جهت استخراج احکام و... به آن استناد نموده‌اند، «قاعده لاحرج» یا «قاعده نفی عسر و حرج» است؛ قاعده‌ای که در تمامی ابواب فقه اعم از عبادات، معاملات و سیاسات جاری می‌شود (بجنوردی، سید محمد، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۳۶۵؛ فاضل لنکرانی، محمدجواد، ۱۳۸۵ش، ۲۱)؛ مفاد کلی این قاعده این است: «احکام حرجی در شریعت اسلام وجود ندارد»؛ استاد شهید مطهری، این قاعده و امثال آن را سبب کنترل و تغییر احکام می‌داند و از آن به عنوان نشانه انعطاف در قوانین اسلام یاد کرده است. (مطهری، ۱۳۷۲ ه ش، ج ۲۱: ۳۳۵). مطابق این قاعده در صورتی که اجرای یک حکم شرعی باعث ایجاد سختی غیر قابل تحمل بر یک فرد شود، یا تحقق برخی احکام شرعی در شرایط خاص حرج‌آور باشد، انجام آن از عهده مکلف برداشته می‌شود. (مکارم شیرازی، القواعد الفقهية، ۱۴۱۱ه ق، ج ۱: ۱۹۵؛ بجنوردی، سید محمد، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۳۶۸)

بر اساس گفتمان‌های فراوانی که از گذشته تا کنون در مورد ماهیت و اعتبار و قلمرو اجرایی این قاعده صُرت پذیرفته، دیدگاه‌های مختلفی در جهت اثبات و نفی آن شکل گرفته است؛ برخی همچون شیخ محمد بن حسن معروف به شیخ حُرّ عاملی (۱۰۳۳ - ۱۱۰۴ق) بر این عقیده می‌باشد که «نفی حرج مجمل است و تنها مورد قطعی آن، تکالیف ما لا یطاق هستند، زیرا در غیر این صورت، باید بگوئیم همه تکالیف به خاطر این قاعده رفع می‌شوند» (حُرّ عاملی، ۱۴۱۸ ه ق، ج ۱: ۶۲۶)

در مقابل این نظر، دیدگاه سید محمد مهدی معروف به سید بحر العلوم (۱۲۱۲-۱۱۵۵ق) قرار دارد که عصاره باور او اینست: «مردم در حالت عادی، امور حرجی را انجام می‌دهند حتی اگر تکلیف و عوضی برای آنها قرار داده نشده باشد؛ مانند آن که مردم جهاد را با تمام سختی و مشقّتی که دارد برای به

بررسی دیدگاه میرزای قمی (ره) پیرامون قاعده «نفی عسر و حرج»/ ۱۹۹

دست آوردن حمیّت و آزادی برمی گزینند؛ و یا آن که اگر اجرت کمی نیز بر این امور قرار داده شود، آنها را به جای می آورند» (اقتباس از: طباطبائی، ۱۲۹۶ ه ق، ۵۳۶)؛ مطابق نظر ایشان، انجام تکالیف حرجی به طور معمول در میان مردم رایج است و آنها مباشرت به این افعال دارند؛ لذا، تکلیف به این امور حرجی نخواهد بود.

سومین دیدگاه توسط ملا احمد نراقی معروف به فاضل نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ ق) مطرح شده است؛ وی با رد دو دیدگاه پیشین [غالباً یکی را افراطی و دیگری را تقریبطی قلمداد می کنند]، قاعده لا حرج را نه به عنوان یک اماره و دلیل، بلکه در حد یکی از اصول عملیه -که در مواردی که دلیلی برای تکلیف حرجی وجود ندارد، به آن استدلال می شود- پذیرفته است. (نراقی، ۱۳۷۵ ه ش، ۱۸۸).

میرزا ابوالقاسم بن محمدحسن شفتی قمی (۱۱۵۰-۱۲۳۱ ق) معروف به میرزای قمی از جمله فقهاء امامی است که به طور ویژه، به ارائه نظر در باب قاعده لا حرج و طرح اشکالات آن پرداخته، است. وی در کتاب معروف خود (قوانین الاصول)، در جمله ای کوتاه، از قاعده نفی عسر و حرج، به عنوان یک قاعده کلی در تکالیف دین اسلام یاد نموده است (میرزای قمی، ۱۴۳۰ ه ق، ج ۳: ۱۱۸) (میرزای قمی، ۱۴۳۰ ه ق الف، ج ۲: ۴۹ و ۵۰)؛ منتهی در میان کتب و پژوهش های موجود از قدیم تا کنون، نظریه ایشان به قدر کافی مورد توجه قرار نگرفته است. به عنوان مثال فاضل نراقی (ره) که در کتاب عوائد الایام نظریه های مختلف تا آن زمان را نقد و بررسی نموده (نراقی، ۱۳۷۵ ه ش، ۲۰۴)؛ بدون ذکر نام، اشاره ای کوتاه به نظر میرزای قمی (ره) کرده است. در میان فقهای معاصر نیز آیت الله سبحانی که بحوث مفصلی در قاعده لا حرج دارند (نک: سبحانی، ۱۳۹۳ ه ش)، نظریه ایشان را اصلاً مورد توجه قرار نداده اند. البته فقهای همچون: آیت الله محمد فاضل لنکرانی (نک: لنکرانی، محمد فاضل موحدی، ۱۴۱۶ ه ق)، آیت الله مکارم شیرازی (نک: مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۹۱ ه ش) و آیت الله محمدی ری شهری در کتب و دروس خارج فقه خود، نظرات ایشان را در کنار دیدگاه دیگران بررسی نموده اند. اما پژوهش جامعی نسبت به دیدگاه میرزای قمی (ره) در قاعده لا حرج یافت نگردید. این نوشتار با تمرکز بر نظریات میرزای قمی (ره) و نقدهای پیرامون آن به دنبال روشن نمودن نظریات آن بزرگوار و پاسخ به این پرسش است که؛ دیدگاه محقق قمی (ره) در مورد قاعده لا حرج و اشکالات وارد بر آن چگونه است؟ و نقد و نظرهای وارد بر آن چیست؟ و از این جهت دارای مسئله ای جدید است.

۲- مفهوم شناسی قاعده نفی عسر و حرج

برای کسب آگاهی بیشتر از مفاد دو تعبیر «قاعده لا حرج» و «قاعده نفی عسر و حرج»؛ ابتداء به تبیین مفاهیم پیش روی در لغت و اصطلاح می‌پردازیم:

مفهوم لغوی «عُسر» و «حَرْج»

الف) مفهوم «عُسر»

واژه «عُسر» در لغت به معنای صعوبت، مشقت و شدت آمده است؛ راغب اصفهانی می‌فرماید: «العُسر نقیض الیسر؛ قال تعالی: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (انشرح: ۵ و ۶)، (راغب، ۱۳۷۴ه ش، ج ۲: ۵۹۹) فراهیدی نیز گفته است: «العُسر: قلة ذات الید. و العُسر نقیض الیسر». (فراهیدی، ۱۴۰۹ه ق، ج ۱: ۳۲۶)

ب) مفهوم «حَرْج»

حرج در لغت به معنای ضیق، تنگی، تنگنا، گناه و حرام است. ابن فارس در معنای حرج، تعبیر «تَجَمُّع الشيء و ضیقُه» (ابن فارس، ۱۴۰۴ه ق، ج ۲: ۵۰) را ذکر نموده است. فراهیدی نیز حَرْج را به معنای «مأثم» دانسته است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ه ق، ج ۱: ۷۶) ابن اثیر بین این دو معنا جمع کرده است و «حرج» را در اصل به معنای ضیق و تنگی دانسته است و گوید: بنابر مناسبتی، در معنای اثم و حرام استعمال می‌گردد، چرا که گناه برای انسان ضیق آورده و زندگی او را دچار تنگنا می‌کند. البته ابن اثیر به نکته ظریفی در مورد معنای حرج اشاره نموده است و آن تفاوت معنای حرج با ضیق است. به عقیده وی، به مطلق ضیق، حرج نمی‌گویند، بلکه می‌فرماید: الحَرْجُ أَضِيقُ الضَّيْقِ، یعنی حرج مرحله‌ای بالاتر از ضیق است؛ و آن مشقتیکه عادتاً انسان نمی‌تواند آن را تحمل کند را «حرج» می‌گویند. (ابن اثیر، ۱۳۶۷ه ش، ج ۱: ۳۶۱)

۱- مفهوم قرآنی «حرج»

در قرآن کریم واژه «حرج» به معنای ضیق، تنگی، سختی و گناه در نه سوره و بیست و یک مورد استعمال شده است (فاضل لنکرانی، محمد جواد: ۲۷) که از هر کدام نمونه‌ای را ذکر می‌کنیم:

الف) آیاتی که واژه «حرج» در آنها به معنای «ضیق» آمده است:

۱- «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ»

بررسی دیدگاه میرزای قمی (ره) پیرامون قاعده «نفی عسر و حرج»/ ۲۰۱

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

۲- «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُو يَسْرَحْ صَدْرَهُو لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ وَيَجْعَلَ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا... (انعام: ۱۲۵)

خدا کسی را که بخواهد هدایت کند، دلش را برای [پذیرش] اسلام می‌گشاید و هرکس را که بخواهد در گمراهی وانهد، دلش را تنگ و بسته می‌دارد...

ب) آیات شریفه ایکه واژه «حرج» در آنها به معنای «معصیت» و «گناه» به کار رفته است؛ از قبیل:
۱- «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ...» (فتح: ۱۷): «بر نابینا و لنگ و بیمار [اگر به جهاد نیایند] گناهی نیست...»؛

۱- «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرْجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُو...» (احزاب: ۳۸): «بر پیامبر در آن چه خدا برای او فرض گردانیده، گناهی نیست»

۳- ۳- تعریف اصطلاحی قاعده «نفی عسر و حرج»

مفهوم قاعده نفی عسر و حرج در نزد فقها، عبارت است از: «سقوط تکلیفی که انجام آن دارای مشقت و دشواری شدیدی باشد و عاداتاً انجام آن برای مکلف سخت و تحمل آن دشوار باشد»؛ بنابراین، غسل کردن در سرمای شدید یا گرفتن روزه ماه رمضان در حق مریض یا پیر در صورتی که از تحمل عادی آن‌ها فراتر باشد، واجب نیست.» (اقتباس از: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹ ه.ش، ۶۲۵) در کتاب مصطلحات الفقه چنین آمده است:

«و أما في اصطلاح الفقهاء فالمراد بنفي الحرج و شبهه، عدم جعل الله تعالى و تشريعه في دينه، حكما و تكليفيا إلزاميا أو وضعيا، ابتداء أو استدامة، يكون فيه ضيق شديد على المكلف، و إيقاعه في العسر و الشدة التي لا تتحمل عادة،» (مشکینی اردبیلی، ۱۴۱۹ ه.ق، ۴۱۲): «در اصطلاح فقهاء منظور از نفی حرج و شبهه، عدم جعل و تشریح حکم و تکلیفی که که موجب ضیق شدید بر مکلف و قراردادن او در عسر و شدتی که عاداتاً تحمل نشود، از سوی خداوند است. چه الزامی یا وضعی باشد و چه ابتدایی و یا در ادامه ایجاد گردد.»

۲- ۴- مفهوم شناسی قاعده لا حرج از منظر میرزای قمی (ره)

میرزای قمی (ره) در بیان معنای لغوی واژه های «عسر» و «حرج»، این دو واژه را مترادف دانسته، و هر دو را به معنی «مشقت»، «شده» «ضیق» دانسته؛ و چنین نگاشته است: «و معنی العسر و الحرج هو المشقة و الشدة و الضیق» (میرزای قمی، ۱۴۳۰ه ق، ج ۳: ۱۱۸)؛ ایشان در بیان مفهوم اصطلاحی قاعده لا حرج نیز فرموده است: «و العسر المنفی عن فعل الله تعالی، مثل رخصة القعود في الصلاة و الإفطار في الصوم للمريض، و عن أفعال العباد كتكليف الوالدين ولدتهما بما یکون حرجا» (میرزای قمی، ۱۴۳۰ه ق، ج ۳: ۱۱۸): عسر از فعل خدا نفی شده است؛ یعنی خداوند اراده عسر نموده است) مانند اجازه نشستن در نماز و افطار روزه مریض، و همچنین عسر از افعال بندگان نیز نفی شده است همچون تکلیف حرجی والدین بر فرزندشان».

۳- ادله و مستندات قاعده لا حرج

از دیر باز، علمای شیعه، جهت اثبات مشروعیت قاعده «نفی عسر و حرج» = قاعده «لا حرج»؛ به دلایل چهارگانه کتاب، سنت، عقل و اجماع استناد نموده اند (نک: نراقی، ۱۳۷۵ه.ش، ۱۷۴؛ مراغی، ۱۴۱۷ه.ق، ج ۱: ۲۸۲)؛ میرزای قمی (ره) در جمله ای کوتاه نفی عسر و حرج را به عنوان یک قاعده کلی در تکالیف دین اسلام جاری می داند. (میرزای قمی، ۱۴۳۰ه ق، ج ۳: ۱۱۸) نیز همین منش سلف صالح را دنبال نموده، و به ذکر و بررسی این دلایل پرداخته است، در دوره معاصر نیز جمع چشمگیری از فقهای شیعه، به نقل و نقد دلایل مورد استناد در جهت مشروعیت قاعده «لا حرج»، پرداخته اند (نک: بجنوردی، ۱۳۷۷ه.ش، ج ۱: ۲۵۳ و ۲۵۴ و...؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ه.ق، ج ۱: ۱۶۳؛ و...) برای جلوگیری از تلاش پژوهشی تکراری در این حوزه، در این مقاله از نقل این دلایل و کیفیت استناد به آنها، پرهیز می شود؛ و به بیان دو نکته پیش روی بسنده می شود:

۴- ۱) اختلاف در استناد به دلیل عقلی بر مشروعیت قاعده «لا حرج»

در امکان و یا عدم امکان اثبات قاعده «لا حرج» به دلیل «عقلی»، شاهد بروز اختلاف، در بین فقهاء شیعه هستیم. مخالفان معتقدند: عقل در اثبات این قاعده حکمی ندارد؛ زیرا عقل در جایی نفی حکم می کند که آن حکم قبیح باشد. در حالیکه مطالبه تکلیف تحت قدرت مکلف، اگر چه سخت و پر مشقت باشد، از نظر عقلی قبیح نیست. بلکه چنین اوامر و دستوراتی در عرف مردم و عقلا، مرسوم

بررسی دیدگاه میرزای قمی (ره) پیرامون قاعده «نفی عسر و حرج»/ ۲۰۳

است. (میر محمدی، ۱۳۶۶-۶۷ ه ش، ۱۶)؛ البته موافقان استناد به دلیل عقلی در جهت اثبات مشروعیت قاعده «لا حرج» نیز به دو دلیل تمسک جسته اند:

الف) بنای عقلاء: بر این اساس، تکلیف به هر آنچه موجب مشقت تحمل ناپذیر باشد، عقلاً محال است. زیرا انگیزه تکلیف، اطاعت و انقیاد است و این هدف با تکلیف غیر قابل تمحل، نقض می شود. (محقق داماد، ۱۴۰۶ ه ق، ج ۲: ۹۰)

ب) قاعده لطف: طبق این قاعده، تکلیف به آنچه موجب مشقت تحمل ناپذیر است، در واقع مقرّب معصیت و خلاف لطف است و تشریح چنین احکامی با لطف الهی سازگار نیست. (تبریزی، ۱۳۶۹ ه ق، ص ۴۱۸)

۵- ۲) اختلاف در استناد به دلیل اجماع بر مشروعیت قاعده «لا حرج»

از جمله دلایلی که برای درستی استناد به قاعده «لا حرج» به آن استدلال شده است، دلیل اجماع می باشد؛ در شرح این دلیل بیان شده: «اجماع مسلمین بر نفی حکم حرجی در شریعت اسلام است». (طباطبائی، ۱۲۹۶ ه ق، ۵۳۵؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ ه ق، ۳۳۴)

از سوی برخی از علماء بر مستند ساختن مشروعیت قاعده «لا حرج» به دلیل «اجماع»، سه اشکال وارد شده است:

اشکال اول: اجماع فقط در صورتی حجّت است که کاشف از رأی معصوم (ع) باشد؛ بنابراین، اگر مبنای اجماع فقها، دلیل عقلی و یا نقلی باشد، و بر اساس آن، حکم را استنباط کرده باشند، آن اجماع از حجّیت برخوردار نیست؛ چون «یقینی المدرک» و یا «محتمل المدرک» است، پس خودش به عنوان دلیلی مستقل، اعتباری ندارد؛ بدین جهت گفته شده است: اگر در اثبات قاعده لا حرج نیز، به اجماع بر نفی حکم حرجی استدلال شود، اعتباری ندارد؛ زیرا، دلیل اجماع کنندگان در حقیقت، مفاد همان آیات و روایاتی است که بطور مستقل مورد استناد قرار گرفته اند. (بجنوردی، ۱۳۷۷ ه ش، ج ۱: ۲۵۲؛ ۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ ه ق، ۱۶۲)

اشکال دوم: چون اکثر علمای متقدم به قاعده «لا حرج» اشاره نکرده اند- هر چند در بعضی موارد به آیه شریفه «ما جعلَ عَلَیْكُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/ آیه ۷۸)؛ استدلال نموده اند- نمی توان گفت قاعده لا حرج مورد قبول همه علماست؛ حتّی کسانی چون مرحوم صاحب وسائل (شیخ حرّ عاملی)

وجود چنین قاعده‌ای را انکار نموده است (المحرر العاملی، ۱۴۱۸ ه ق، ج ۱: ۶۲۶)؛ و یا فاضل نراقی (ره) این قاعده را به عنوان یک اصل عملی قبول دارد، نه به عنوان دلیل. (نراقی، ۱۳۷۵ ه.ش، ۱۹۰)؛ بنابراین، ادعای استقرار اجماع علماء بر مشروعیت قاعده «لا حرج»، مشکل و مورد تردید است. اشکال سوم: منقول بودن اجماع؛ علامه طباطبایی (ره) آن را از قول استاد خویش - علامه بحر العلوم (ره) - بیان می‌کنند (طباطبایی، ۱۲۹۶ ه ق، ۵۳۵)؛ و اجماع منقول نیز حجیتی ندارد (فاضل لنکرانی، محمد جواد، ۹۴)

۴- استناد میرزای قمی (ره) به حدیث «لا ضرر»، در جهت اثبات مشروعیت قاعده

«لا حرج»

میرزا ابوالقاسم شفتی قمی، مشهور به میرزای قمی (۱۱۵۰-۱۲۳۱ ق) برای اثبات مشروعیت قاعده «لا حرج»، افزون بر بهره‌وری از آیات و روایات مشهور مورد استناد فقهاء پیشین؛ از مفاد دلیل روایی «الاضْرَرَّ وَ لَاضِرَّازَ فِی الْاِسْلَامِ» (المحرر العاملی، وسائل الشیعة، ۱۴/۲۶؛ حلی، ۱۴۱۴ ه ق، ج ۵: ۲۹۱) نیز در این راستا بهره‌جسته است؛ و به صراحت اعلان داشته است: «در بین علماء استدلال به نفی عسر و حرج و نفی ضرر در موارد بسیاری متداول است، فرقی ندارد که این ضرر و حرج از جانب خداوند باشند یا از جانب بنده. آیات و اخبار دال بر نفی عسر و حرج بسیارند...؛ همچون حدیث معروف «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» که علامه حلی در «تذکره الفقهاء» (علامه حلی، ۱۴۱۴ ه ق، ج ۱: ۴۹۷) آورده است: پیامبر (ص) فرمود: «در اسلام ضرر و ضرار نیست...» (اقتباس از: میرزای قمی، ۱۴۳۰ ه ق، ج ۳: ۱۱۵).

با تامل در گفتار میرزای قمی (ره) روشن می‌شود که: عدم اضرار الهی، همان جریان قاعده «لا حرج» صادره از سوی خداوند بر بندگان محسوب می‌شود. بدین جهت می‌گوئیم: از نظر ایشان، روایات دال بر حجیت و مشروعیت «قاعده لا ضرر»، از جمله مستندات «قاعده لا حرج» نیز می‌باشند.

۶- طرح شبهات و اشکالات مربوط به قاعده نفی عسر و حرج

جمعی از علمای شیعه؛ ضمن بیان تعریف «قاعده لا حرج» و اثبات مشروعیت آن از طریق آیات و روایات و دلیل عقلی (بناء عقلاء) و اجماع؛ به طرح اشکالات و شبهات متناسب با این قاعده پرداخته‌اند (نک: بحر العلوم، بی تا، ص ۱۱۸؛ الفائدة: ۳۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ ه ق، ج ۱: ۶۲۶؛ نراقی، احمد، ۱۳۷۵ ه.ش، ۱۸۷ و ۱۸۸؛ جعفر سبحانی، ۱۳۹۳ ه.ش، ج ۱: ۴۰ تا ۴۳؛ و....)؛ میرزای قمی (ره) نیز

بررسی دیدگاه میرزای قمی (ره) پیرامون قاعده «نفی عسر و حرج»/ ۲۰۵

همچون دیگر علماء شیعه، در بخشی از گفتارش پیرامون قاعده «نفی عسر و حرج»، به طرح شبهات و اشکالات چهارگانه مربوطه و پاسخ به آنها پرداخت (میرزای قمی، ۱۴۳۰ه ق، ج ۳: ۱۱۷)؛ این شبهات عبارتند از:

۱: پذیرش نفی عسر و حرج به عنوان یک قاعده عام، چگونه با بسیاری از تکالیف مشقت باری که مشاهده می کنیم، جمع می شود. همچون تکلیف به جهاد، حج، روزه در گرما، جهاد اکبر که همان مجاهده با نفس و تخلیه آن از رذایل و زیور دادن آن با فضایل می باشد، دفع شک و شبهه ها و رویگردانی از ادیان پدران و مادران.

۲: آیا برای عسر و حرج حدی مشخص است؟ یا به عرف و لغت واگذار شده است؟

۳: آیا قاعده لا حرج مثل اصل برائت و اصل عدم است که دلیلی با آن معارضه نمی کند و یا از ادله است؟ و اگر از ادله است، در صورت تعارض ادله، آیا مخصص سایر ادله می باشد یا به مرجحات بر می گردد؟

۴: ما بعضی تکالیف را مشاهده می کنیم که شارع کمترین مشقت و ضرری را در آن راضی نشده، مثل باب تیمم، در حالیکه تکالیف دیگری را (با مشقت بالاتر) می بینیم همچون خمس و زکات و صرف مال در حج و در انفاق والدین و غیره

از میان چهار اشکال میرزای قمی (ره) اشکال اول و چهارم همان اشکالات مشهور و اختلافی است که مورد بحث و نظر فقها واقع شده است، که در ادامه به بررسی این دو اشکال می پردازیم.

۵- پاسخ به اشکالات و شبهات مطرح شده در مورد «قاعده لا حرج»

از گذشته تا کنون، از سوی بزرگان، بیانات مختلفی در پاسخ به اشکالات فوق مطرح شده است؛ جهت تبیین مسأله و روشن شدن درستس یا نادرستی آنها، ابتداء مهمترین پاسخ های داده شده توسط دیگران را به صورت خلاصه مطرح می کنیم و سپس به بررسی پاسخ میرزای قمی (ره) در این زمینه می پردازیم:

۷- ۱- پاسخ شیخ حر عاملی (ره)

شیخ حرّ عاملی (۱۰۳۳ - ۱۱۰۴ ق)، پس از نقل مستندات روایی قاعده لا حرج، می نویسد: «أقول: نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق، وإلا لزم رفع جميع

التکالیف . (حرّ عاملی، ۱۴۱۸ ه.ق، ج: ۱: ۶۲۶) : «به نظر من، نفی حرج مجمل است و تنها مورد قطعی آن، تکالیف ما لا یطاق هستند، زیرا در غیر این صورت، باید بگوییم همه تکالیف به خاطر این قاعده رفع می‌شوند.»

از نظر ایشان، قدر متیقن مفاد آیه «ما جعلَ عَلَیْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/ آیه ۷۸)، تکلیف «ما لا یطاق» است، یعنی قطعاً در اسلام، احکام غیر مقدور انسان نیست؛ اما اینکه شامل احکام مقدوری که انجام آنها موجب حرج می‌شود یا احکامی که موجب ضرر هستند یا پایین‌تر از آن هم، برداشته می‌شود یا نه؟، معلوم نیست؛ لذا در غیر تکلیف «ما لا یطاق»، مفاد آقاعده «لا حرج»، مجمل است و قابل استناد نیست.

۶- ۲- پاسخ سید بحر العلوم (ره)

سید مهدی حسینی طباطبایی بروجردی معروف به «بحر العلوم» (۱۲۱۲-۱۱۵۵ق) استاد بزرگوار ملا احمد نراقی می‌فرماید:

: «آنچه از تکالیف سخت که در اسلام وارد شده - مانند: حج و جهاد و پرداخت زکات نسبت به برخی مردم و پرداخت دیه به بستگان نزدیک کسی که قتل خطایی انجام داده و مانند آن - هیچ کدام از اینها مصداق حرج نمی‌باشند [تا بخواهیم آنها را از قاعده تخصیص بزنیم و بگوییم تخصیص اکثر لازم می‌آید]، زیرا عادت انسان به انجام مانند اینها حکم می‌کند و اصلاً مردم، مانند آن را بدون آنکه دستوری باشد انجام می‌دهند، حال بدون عوض مثل جنگ‌های تعصبی یا در قبال عوض مختصری مثل جنگی که با دریافت مزد انجام شود، ما می‌بینیم که بسیاری از مردم این کارها را با مبلغ کمی انجام می‌دهند. خلاصه آنچه که عادتاً مانند آن انجام می‌شود - هر چند به خودی خود سخت باشد مثل بذل جان و مال - اصلاً حرجی نخواهد بود؛ بلکه عذاب دادن نفس با حرام کردن مباحات بر آن یا منع آن از همه مشتبهات یا برخی از آنها به صورت دائمی، حرج و ضیق خواهد بود و مثل این کار در شرع نفی شده است.» (بحر العلوم، بی تا، ۱۱۸)

حاصل بیان ایشان این است: اصولاً اینها حرج نیستند، چون همه اینها در زندگی مردم به چشم می‌خورد و هست.

۷- ۳- پاسخ محقق نراقی (ره)

بررسی دیدگاه میرزای قمی (ره) پیرامون قاعده «نفی عسر و حرج»/ ۲۰۷

محمد مهدی نراقی معروف به محقق و فاضل نراقی (۱۲۰۹-۱۱۲۸ق)، پس از رد جواب شیخ حر عاملی (ره) و سید بحر العلوم (ره)، ابتدا جواب دیگری را از محقق قمی (ره) نقل کرده و سپس آن را هم ردّ می‌کند - که ما در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد - پس از آن، جواب خود را اینگونه بیان می‌کند:

«تحقیق آن است که نیازی به امثال این تأویلات و توجیهاات نیست؛ بلکه قاعده نفی عسر و حرج مانند بقیه عمومات وارده در قرآن و سنت است که تخصیص خورده است. زیرا (از یک سو) ادله نفی عسر و حرج بر نفی آنها به صورت کلی دلالت دارند، زیرا عسر و حرج دو کلمه‌ای هستند که به صورت مطلق مورد نفی قرار گرفته‌اند، که مفید عموم است. (از سوی دیگر) در شرع، تکلیف به امور شاق و سخت، وارد شده است؛ اما چنین تکالیفی اشکالی را پیش نمی‌آورد، همان طور که وقتی در قرآن می‌فرماید: «غیر از این موارد، بقیه آنها برای شما حلال است» در حالی که موارد زیادی را حرام کرده است، مشکلی به وجود نمی‌آورد، همچنین وقتی می‌فرماید: «بگو: در آنچه به من وحی شده است چیزی نمی‌یابم که برای خورنده‌ای که آن را می‌خورد حرام باشد» و سپس موارد زیادی را حرام می‌شمارد، مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ بلکه این عمومات با ادله تحریم تخصیص می‌خورد. پس در اینجا نیز همین شکل است، زیرا تخصیص عمومات به وسیله مخصصات فراوان است و کم نیست؛ بلکه در ادله احکام این کار، شایع است و روش فقها نیز بر همین بوده است. نهایت آن است که بگوییم: عام بودن ادله نفی عسر و حرج موجب می‌شود در هر جا که برای آن مخصصی نیافتیم، به همان ادله عام عمل کنیم، و اگر مخصصی یافت شد، طبق قاعده تخصیص به دلیل خاص عمل کنیم». (نراقی، ۱۳۷۵ه.ش، ۱۹۲)

در مورد اشکال دوم نیز می‌فرمایند:

«اما اینکه خداوند سبحان در برخی امور به کمترین مشقتی راضی نیست، اما در برخی موارد به سخت‌تر از آن راضی شده، برای ما مشخص نیست که عدم رضایت او در مورد اول به خاطر سختی و عسر بوده باشد؛ بلکه شاید دلیل دیگری داشته باشد که اگر آن را می‌دانستیم، دیگر بین عدم رضایت او به مشقت داشتن در یک مورد و رضایتش به مشقت داشتن در مورد دیگر، منافاتی نبود، چون حتماً مصلحتی داشته که از ما پوشیده است.» (نراقی، ۱۳۷۵ه.ش، ۱۹۳)

نکته شایان توجه اینکه: برخی از فقهاء و فضلاء معاصر، سخنان محقق نراقی را مورد نقد قرار داده، و به ذکر پاسخ به آنها پرداخته‌اند (نک: سبحانی، ۱۳۹۳ ه.ش، ج ۱: ۴۰-۴۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۹۱ ه.ش، ۲۱۷-۲۲۲)

۸-۴ - پاسخ میرزای قمی (ره)

چنانچه اشاره شد، محقق نراقی (ره) پس از بیان جواب صاحب وسائل (ره) و سید بحر العلوم (ره)، جواب سومی را از بعضی از فضلاء معاصر خودش؛ یعنی میرزا ابوالقاسم شفتی قمی جیلانی (گیلانی) معروف به میرزای قمی (۱۱۵۰-۱۲۳۱ ق.) صاحب «قوانین الأصول» است. جواب این فقیه و اصولی شیعه اینچنین است:

«آنچه از دقت نظر به دست می‌آید این است که با وجود قطع به تشریح تکالیف زیادی که مشقت و ضرر دارند، مراد از نفی عسر و حرج و ضرر، نفی آن مقداری است که از حرجی که در طبیعت تکالیف نسبت به طاقت مردم عادی که مریض نیستند، بیشتر باشد، و زیاده از مقدار حرجی باشد که معیار تکالیف است؛ بلکه اصلاً حرج در اصل نفی شده (و تشریح نشده است)، مگر در آنچه ثابت شده، آن هم به مقدار مشخص. خلاصه ما می‌گوییم: مقصود این است که خداوند برای بندگانش عسر و حرج و ضرر را نخواست است، مگر از جهت تکالیفی که حرج در آنها ثابت شده، آن هم به حسب احوال متعارف مردم معمولی که بیشتر افراد را شامل می‌شود، پس بیش از این مقدار نفی شده است، حال یا اصلاً هیچ‌گونه حرجی تشریح نشده یا اگر شده به گونه‌ای است که موجب آن مقدار زیادی نمی‌شود. این نفی زیادی حرج نیز گاه به جهت تنصیف شارع است، کما اینکه در ابواب فقهی زیادی از عبادات و غیر آن چنین است، مثل شکسته شدن نماز مسافر یا نماز خوف و خوردن روزه و مانند آن؛ و گاهی از جهت تعمیم است، مثل جواز عمل به اجتهاد برای کسی که نه در جزئیات مثل وقت نماز و قبله و مانند آنها کم گذاشته، و نه در کلیات مثل احکام شرعیه برای علما.» (میرزای قمی، ۱۴۳۰ ه.ق، ج ۲:

۴۹)

طبق این نظریه، هر تکلیفی به مقدار خودش سختی و مشقت دارد، حال، کم یا زیاد. و اصولاً به خاطر کلفت و مشقت داشتن احکام، به آن «تکلیف» گفته‌اند. پس تا جایی که این سختی مربوط به خود حکم باشد که معمولاً افراد عادی آن را تحمل می‌کنند، حکم منتفی نیست؛ ولی اگر علاوه بر آن،

بررسی دیدگاه میرزای قمی (ره) پیرامون قاعده «نفی عسر و حرج»/ ۲۰۹

سختی دیگری اضافه شد، این مقدار اضافی نفی می‌شود و این همان است که خدا برای بندگانش اراده نکرده است.

به سخن دیگر: مرحوم میرزای قمی (ره) بر خلاف بزرگانی چون مرحوم علامه طباطبایی (ره) و مرحوم صاحب فصول (ره) اصل وجود تکلیف‌های حرجی در شریعت را می‌پذیرد اما مراد از نفی عسر و حرج را، نفی حرج افزون بر مقتضای تکالیف میدانند. 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 اولیه‌ای را که در ذات تکالیف شریعت وجود دارد، نمی‌تواند بردارد؛ اما اگر حرج مضاعفی بر تکلیف عارض شود، آن را برمی‌دارد. 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 تکلیفی از طاقت عموم مردم سالم خارج باشد، قاعده لاجرح آن را بر خواهد داشت.

ایشان در ادامه بیان می‌دارد: خداوند متعال عسر و حرج و ضرر را برای بندگانش اراده نمی‌کند؛ مگر آن مقداری را که در ذات تکالیف و به اندازه طاقت عموم مردم وجود دارد و زیادت 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.

هم‌چنین در بخش سوم کلامشان نیز می‌گویند: 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 نمی‌داند وقت نماز داخل شده است یا نه؟ و به اجتهاد و تشخیص خود عمل می‌کند. «اجتهاد در کلیات» نیز مانند اجتهاد مرسوم بین علما در مورد احکام شرعی، که لاجرح می‌گوید مقداری که مجتهد زحمت کشیده و اجتهاد کرده است، کافی می‌باشد و زائد بر آن چیزی لازم نیست.

(نک: فاضل لنکرانی، محمد جواد، ۱۱۶)

۸- بررسی دیدگاه میرزای قمی (ره) از منظر فقهای دیگر

همانطور که اشاره شد، فقهای گذشته توجه ویژه‌ای به دیدگاه میرزای قمی (ره) نداشته‌اند اما در میان فقها و فضلالی معاصر، تا حدودی، نظر ایشان مورد بررسی و نقد قرار گرفته است؛ که در ادامه به اهم آنها اشاره می‌گردد:

۹- ۱- نظر آیت الله مکارم در مورد پاسخ میرزای قمی (ره)

آیت الله مکارم در نقد و بررسی نظر میرزای قمی (ره) چنین می‌فرماید:

الف) "عبارتی که از ایشان نقل شده، هرچند از اجمال و ابهام خالی نیست، ولی ظاهراً منظور ایشان این است که اصل اولی در احکام، این است که حرجی و ضرری نیستند؛ و زمانی از این اصل خارج می‌شویم که تکلیف حرجی یا ضرری، - یا با دلیل عام و یا با دلیل خاص - ثابت شود، و در این موارد که تکالیف حرجی یا ضرری ثابت شده، به همان موارد و به همان مقدار اکتفا می‌کنیم؛ اما پیش از آنرا با این قاعده نفی می‌نماییم، نهایت اینکه تکالیف حرجی که به واسطه ادله آن ثابت شده است، منصرف است به طاقت و توان مردم معمولی که سالم بوده و عذری ندارند؛ اما نسبت به بقیه افراد، چون دلیل بر اثبات حرج بر آن نداریم، آن هم با همین قاعده نفی می‌شود.

ب) آنچه در پایان کلامشان فرمودند، ظاهراً ناظر بر این است که نفی حرج و ضرر گاهی به واسطه عموماً قاعده لا حرج است، گاهی به واسطه نص شارع به صورت خاص است، مانند نماز شکسته در سفر، افطار روزه در سفر و برای مریض و پیرمرد، و امثال آن؛ و گاهی به واسطه نص شارع به صورت عام است، مانند جواز عمل به ظن در موضوعات، برای همه مردم، در صورتی که کوتاهی نکرده باشند، مانند وقت و قبله؛ و در احکام شرعی کلی، برای مجتهدین.

لازمه این سخن این است که نفی حرج و ضرر به مواردی اختصاص پیدا کند که هیچ دلیلی بر خلاف آن وجود نداشته باشد، نه به نحو عموم و نه به نحو خصوص؛ و فساد این قول نیز ظاهر است، زیرا با آنچه گفتیم که انمه (ع) برای نفی بسیاری از احکام در مواردی که مستلزم عسر و حرج بوده، به عموم نفی حرج تمسک کرده، و ادله آن احکام را با عموم نفی حرج تخصیص زده‌اند؛ و با سیره بسیاری از فقهاء، منافات دارد.

علاوه بر این که نسبت بین عموماً نفی حرج، و ادله اثبات کننده احکام، عموم من وجه است؛ پس وجهی ندارد که آنها را بر عموماً نفی حرج و ضرر مقدم کنیم.

بررسی دیدگاه میرزای قمی (ره) پیرامون قاعده «نفی عسر و حرج»/ ۲۱۱

ج) اما آن احتمالی که محقق نراقی (نراقی، احمد، ۱۳۷۵ ه.ش، ۱۹۰) از کلام ایشان استفاده کرده- که قاعده نفی حرج از باب اصل برائت است، و مقدم کردن آنچه با ادله احکام ثابت شده بر آن، از باب مقدم کردن ادله اجتهادی بر اصول عملی است- علاوه بر اینکه احتمال بعیدی است، فساد آن نیز ظاهر است؛ زیرا اصول عملی، ناظر بر بیان وظیفه شاک است، و در ادله نفی حرج و ضرر اثری از شک وجود ندارد." (مکارم شیرازی، ۱۳۹۱ ه.ش، ۲۰۷)

۱۰- ۲- نظر فاضل لنکرانی در مورد پاسخ میرزای قمی (ره)

جناب استاد محمد جواد فاضل لنکرانی (یکی از محققان جوان حوزه) در بررسی نظر میرزای قم، ی سه احتمال را به شرح زیر، بررسی می کنند:

۱۱- احتمال اول و اشکال وارد بر آن

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:

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 تکلیف در آنها مطرح نگردیده است

۱۲- احتمال دوم و اشکال وارد بر آن

مرحوم نراقی در توضیح کلام میرزای قمی (ره) می گوید: منظور ایشان از این عبارت آن است که قاعده لاجرح از باب اصالة البرائة می باشد؛ همان گونه که اصالة البرائة می گوید اصل بر آزادی عمل است مگر آن که دلیلی بر تکلیف وجوبی یا تکلیف تحریمی وجود داشته باشد- «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ 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 می‌کند. از این رو، هر تکلیفی که بر آن دلیل داشته باشیم - دلیل خاصّ و یا دلیل عامّ - از این اصل خارج می‌شود. (نراقی، احمد، ۱۳۷۵ ه.ش، ۱۹۰)

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

اشکال :

اولاً: با خود ادلّه لاجرح - آیات شریفه قرآن کریم، روایات - سازگاری ندارد؛ زیرا، از این ادلّه استفاده می‌شود که لاجرح اماره است و نه اصل؛ علاوه آن که بر سایر امارات و ادلّه نیز مقدّم می‌باشد؛ ثانیاً: با روش فقها ناسازگار است؛ و با مراجعه به کلمات فقها معلوم می‌گردد که آنان در استدلال‌های خود لاجرح را به عنوان اماره مطرح می‌کنند و نه اصل عملی؛ و ثالثاً: معجرات اصالة البرائة 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 دوم نیز مردود است.

۹ - احتمال سوّم و اشکال وارد بر آن

احتمال دیگری که مرحوم میرعبدالفتاح مراغی، معروف به مراغی (متوفی ۱۲۴۲ق)، فقیه و اصولی امامی قرن سیزدهم، آن را بیان می‌کند، 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؛ (مراغی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۲۹۵) به عبارت دیگر، ایشان کلام مرحوم میرزا را به کلام مرحوم سیّد بحرالعلوم و صاحب فصول باز می‌گرداند.

اشکال : این احتمال به طور قطع برخلاف ظاهر، بلکه صریح عبارت مرحوم میرزای قمی است که بیان می‌کند: «ما قطع داریم در شریعت تکلیف‌های حرجی وجود دارد».

از میان احتمالات فوق، بهترین احتمال، آن است که گفته شود منظور مرحوم میرزای قمی این است که می‌خواهند جمع عرفی را مطرح کند و نه مسأله تخصیص، یا تقیید و یا اصل عملی را؛ لیکن همان‌گونه که بیان شد این جمع، با روایات وارده در باب قاعده لاجرح سازگاری ندارد. (فاضل لنکرانی، محمد جواد، ۱۳۸۵ ه.ق، ۱۱۸)

بررسی دیدگاه میرزای قمی (ره) پیرامون قاعده «نفی عسر و حرج»/ ۲۱۳

جناب آقای فاضل لنکرانی پس از بیان و بررسی تعداد هفت نظریه بزرگان در پاسخ به اشکالات قاعده لا حرج می فرماید:

« به نظر می رسد از میان هفت پاسخ ذکر شده، بهترین و دقیق ترین جواب، پاسخ مرحوم میرزای قمی در «قوانین الاصول» است؛ لکن با این تقریر که منظور از «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/ آیه ۷۸) 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، لاحرج، 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 لاحرج بر ادله وجوب نماز و حجّ مقدم است، باید دید نسبت لاحرج 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 لاحرج این مقدار حرج را نفی می کند.

نتیجه آن که «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»- (قاعده لاحرج- 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. (فاضل لنکرانی، محمد جواد، ۱۳۸۵ ه ق، ۱۲۸)

۱۳- ۳- نظر آیت الله ری شهری در مورد پاسخ میرزای قمی (ره)

آیت الله ری شهری نیز پس از ذکر پاسخ میرزای قمی (ره)؛ و در مقام سنجش آن با پاسخ دیگر بزرگان می فرماید:

"به نظر ما این جواب از بقیه جوابها بهتر است و همه اقسامی را که آیت الله سبحانی یا آیت الله مکارم بیان کردند، شامل می شود مگر احکامی که حرجی بودنشان منتسب به سوء اختیار خود انسان است که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد، اما بقیه موارد مانند حج، خمس، زکات و جهاد یا وضو با

آب سرد در زمستان یا روزه در هوای گرم تابستان چنین است که در تمامی آنها مشقتی طبیعی وجود دارد که باید تحمل شوند؛ ولی اگر مشقتی اضافه بر آن ایجاد شود، طبق قاعده «لا حرج» برداشته می‌شود. ایشان فرمودند: نفی حرج گاه به تنصیص شارع است مانند شکسته شدن نماز مسافر که شارع آن حرج اضافی را که در نماز چهار رکعتی است، از مسافر برداشته است. (محمدی ری شهری، دروس خارج فقه، مبحث قاعده لا حرج)

بنا بر این، از نظر آیت الله ری شهری طبق دیدگاه میرزای قمی (ره)، حرجی بودن یک امر نسبی است و برای هر تکلیفی نسبت به اوسط مردم، متفاوت است، پس اگر اضافه بر حرجی که در طبیعت آن وجود دارد، عسر و حرج دیگری داشته باشد، آن عسر و حرج اضافی نفی می‌شود. این قاعده از احکامی مانند قصاص و حدود و دیات که منشأ حرج در آنها سوء اختیار شخص است، منصرف است، زیرا لسان دلیل این قاعده، امتنانی است، در حالی که برداشتن حکم قصاص یا دیه بر خلاف منت است، چون تشریح چنین احکامی از باب مجازات است و با امتنانی بودنشان جمع نمی‌شود.

۱۰- نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

با ملاحظه مجموعه مطالبی که تا کنون نگاشته‌ایم، به نتایج ذیل دست می‌یابیم:

- ۱- میرزای قمی (ره)، در بخش مفهوم شناسی، همچون دیگر بزرگان، حرج را به معنی مشقت و شدت و تنگنا گرفته و در مقام بیان معنی اصطلاحی، عسر را منفی از فعل خدا میدانند.
- ۲- این فقیه بزرگوار شیعی، در بحث ادله و مستندات قاعده لا حرج؛ علاوه بر بهره‌وری از مفاد آیات و روایات مشهور در بین فقهاء، به ادله قاعده لاضرر هم استناد نموده‌اند.
- ۳- در میان دیدگاه فقهای قدیم پیرامون قاعده لا حرج و اشکالات طرح شده پیرامون آن، نظر میرزای قمی (ره) را می‌توان رافع افراط و تفریط‌های زمان خودش در مورد این قاعده دانست؛ زیرا او علاوه بر اینکه این قاعده را در ابواب فقه جاری دانسته؛ با مقید ساختن «حرج» به «مازاد بر ذات تکالیف»، اشکال تخصیص اکثر را نیز دفع نموده است. پاسخ ایشان تا حدود زیادی نزدیک به پاسخ فقهای معاصر همچون آیت الله سبحانی و آیت الله مکارم می‌باشد. و همه اقسام حرجی را که ایشان بیان کردند،

بررسی دیدگاه میرزای قمی (ره) پیرامون قاعده «نفی عسر و حرج» ۲۱۵/

شامل می‌شود مگر احکامی که حرجی بودنشان منتسب به سوء اختیار خود انسان باشد. بنابراین دیدگاه میرزای قمی (ره)، قابل اعتناء و مورد توجه و قبول است و می‌توان در میان فقهای قدیم، آن را بهترین پاسخ، و نزدیک به پاسخ های فقهای معاصر محسوب نمود.

فهرست منابع

- ۱ قرآن کریم؛ ترجمه مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ ش؛ تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ایران
- ۲ ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷ ه. ش.، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، چ چهارم، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان،
- ۳ ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ه. ق، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی،
- ۴ بجنوردی، سید محمد حسن، ۱۳۷۷ ه. ش، القواعد الفقهیة، قم، نشر الهادی، چ اول
- ۵ بحر العلوم، سید محمد مهدی، بی تا، فوائد الأصولیة، بی نا، بیچا
- ۶ بجنوردی، سید محمد، ۱۴۰۱ ه ق، قواعد فقهیه، تهران، مؤسسه عروج، فارسی، چ سوم
- ۷ تبریزی، موسی بن جعفر، ۱۳۶۹ ه. ق.، اوثق الوسائل، چ اول، قم، کتبی نجفی،
- ۸ الجوهری، اسماعیل بن حمّاد، ۱۴۱۰ ه. ق.، الصحاح، چ اول، بیروت لبنان، دارالعلم للملایین،
- ۹ الحائری الإصفهانی، محمد حسین، ۱۴۰۴ ه. ق.، الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة، چ اول، قم، دارالاحیاء العلوم الاسلامیه،
- ۱۰ الحرّ العاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۹ ه. ق.، وسائل الشیعه، چ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام،
- ۱۱ الحرّ العاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۸ ه. ق.، الفصول المهمّة فی أصول الأنتمة، قم. موسسه معارف اسلامی امام رضاع، اول.

۲۱۶ / پژوهش‌های فقهی - حقوقی، سال ۳، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

- ۱۲ حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ۱۴۱۴ه.ق.، تذکرة الفقهاء، چ اول، قم،
موسسه آل البيت ع،
- ۱۳ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴ ه. ش، مفردات الفاظ القرآن، چ دوم، تهران،
مرتضوي،
- ۱۴ سبحانی جعفر، دروس خارج فقه، مبحث قاعده لا حرج .
- ۱۵ سبحانی، جعفر ۱۳۹۳ه.ش، الايضاحات السنیه للقواعد الفقهیه، چ اول، امام صادق ع،
- ۱۶ شیخ صدوق، محمّد بن علی بن الحسین ابن بابویه القمی، ۱۴۱۳ه.ق.، من لایحضره
الفقیه، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی،
- ۱۷ الطوسی، محمّد بن الحسن، ۱۴۰۷ه.ق.، تهذیب الأحکام، چ اول، تهران، دارالکتب
الاسلامیه،
- ۱۸ فاضل لنکرانی، محمد جواد، ۱۳۸۵ه.ش.، قاعده لا حرج، حسینی خواه، جواد، قم، مرکز
فقهی ائمه اطهار علیهم السلام،
- ۱۹ لنکرانی، محمد فاضل موحدی، ۱۴۱۶ هق، القواعد الفقهیه (للفاضل)، در یک جلد،
چاپخانه مهر، قم - ایران، اول،
- ۲۰ فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ه.ق.، کتاب العین، چ ۲، قم، نشر هجرت،
- ۲۱ فهیمی، محمد حسن، ۱۳۸۴ه.ش.، پایان نامه قاعده لا حرج، قم، جامعه المصطفی العالمیه
ص،
- ۲۲ الفیروزآبادی، محمّد بن یعقوب بن محمّد بن ابراهیم، ۱۴۱۵ه.ق.، القاموس المحيط، چ
اول، بیروت، دارالکتب العلمیه،
- ۲۳ کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ه.ق.، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چ ۴،
- ۲۴ محمدی ری شهری محمد، دروس خارج فقه، مبحث قاعده لا حرج.
- ۲۵ مراغی، سید میر عبد الفتاح بن علی حسینی، ۱۴۱۷ه.ق، العناوین الفقهیه، چ اول، قم، دفتر
انتشارات اسلامی،
- ۲۶ مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲ ه ش، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، فارسی، تعداد جلد: ۳۰،
صدر، قم - ایران، چ ۸

بررسی دیدگاه میرزای قمی (ره) پیرامون قاعده «نفی عسر و حرج»/ ۲۱۷

- ۲۷ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹ ه. ش، فرهنگ نامه اصول فقه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه،
- ۲۸ مشکینی اردبیلی، علی، ۱۴۱۹ ه. ق.، مصطلحات الفقه ومعظم عناوین موضوعیه، چ اول، قم، نشر الهادی،
- ۲۹ مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۹۱ ه. ش، قاعده صحت و لا حرج، مترجم: بنی سعید لنگرودی، سید محمد جواد، قم، مدرسه امام امیرالمومنین ع،
- ۳۰ مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۱ ه. ق.، القواعد الفقہیة، چ سوم، قم، مدرسه امام امیرالمومنین ع،
- ۳۱ مکارم ناصر، دروس خارج فقه، مبحث قاعده لا حرج.
- ۳۲ میر محمدی، ابولفضل، ۱۳۶۶-۶۷ ه. ش، مقالات و بررسی ها، دانشکده الهیات و معارف اسلامی،، شماره ۴۳ و ۴۴
- ۳۳ میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۴۳۰ ه. ق الف، القوانین المحکمة فی الأصول (طبع جدید)، چ اول، احیاء الکتب الاسلامیه، قم
- ۳۴ نراقی، احمد ۱۳۷۵ ه. ش، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام، چ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه،
- ۳۵ محقق داماد یزدی، سید مصطفی، ۱۴۰۶ ه. ق.، قواعد فقه، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، دوازدهم.

بررسی قاعده لاجرح با تاکید بر دیدگاه سید محمد مجاهد

حکیمه حق شناس (ایران)^۱، سید حسین شفیعی دارابی (ایران)^۲، فرهاد پورکیوان (ایران)^۳

چکیده

قاعده «نفی عسر و حرج» از قواعد مهم فقهی است که در ابواب مختلف فقه از جمله در عبادات، معاملات و غیره، مورد استفاده می باشد، مفاد آن این است: «در شریعت اسلام، احکام حرجی وجود ندارد». پیرامون چیستی این قاعده و مستندات و نیز قلمرو آن، شاهد شکل گیری دیدگاه های مختلف در بین دانشوران مسلمان بویژه فقیهان شیعی هستیم؛ از جمله آنها، سید محمد مجاهد (۱۱۸۰-۱۲۴۲ق) می باشد. این مقاله که به شیوه توصیفی - تحلیلی تدوین یافته است در پی پاسخ به این پرسش می باشد که: دیدگاه این فقیه وارسته شیعه در مورد قاعده لاجرح، چیست؟. نتیجه بر آمده از تحقیق پیش روی این است: این شخصیت فرهیخته شیعی همانند دیگر فقهاء شیعه، با ذکر دلایل قرآنی، حدیثی و غیره، باور به این قاعده را امری مشروع میدانند، و سخت مدافع آن می باشند؛ بویژه اینکه هیچیک از تکالیف سختیکه در اسلام وارد شده - مانند: حج و جهاد و پرداخت زکات و مانند آنها - مصداق «حرج» نمی باشند؛ تا بخواهیم آنها را از قاعده لاجرح تخصیص بزنیم و بگوییم تخصیص اکثر لازم می آید؛ زیرا عادت انسان به انجام مانند اینها حکم می کند و اصلا مردم، مانند آن را بدون آنکه دستوری باشد انجام می دهند؛ بله عذاب دادن نفس یا حرام کردن مباحات بر آن یا منع آن از همه مشتهات یا برخی از آنها به صورت دائمی، حرج و ضیق خواهد بود و مثل این کار در شرع نفی

۱ دانش آموخته سطح ۴ رشته تفسیر و علوم قرآنی (گرایش علوم و معارف قرآن) جامعه الزهرا (س)؛ قم؛ ایران.

z@gmail.com۳۴۶۲۳۷۵a (نویسنده مسئول)

۲ مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، دکترای تفسیر و علوم قرآنی، هیئت علمی و استادیار جامعه المصطفی (ص)، مدیر گروه تفسیر و علوم قرآنی جامعه الزهرا(س)،

syedhosein_shafieidarabi@miu.ac.ir

ORCID: ۳۷۲۰-۳۱۷۲-۰۰۰۲-۰۰۰۰

۳ - سطح ۴ فقه و اصول، گروه فقه و اصول، دانشکده عالی دارالشفاء، حوزه علمیه، قم، ایران، farhad_pourkyvan@miu.ac.ir

ORCID: ۱۸۳۰-۱۸۳۰-۰۰۰۲-۰۰۰۰

شده است. البته فقیهانی همچون: فاضل نراقی و...، ضمن باور به مشروعیت «قاعده لاجرح»؛ نتیجه نظریه سید بحر العلوم (ره) را هم سنگ با دیدگاه شیخ حرّ عاملی (ره) دانسته؛ و رسماً اعلان نموده: «صاحب وسائل در طرف تفریط و سید بحر العلوم در طرف افراط قرار دارد، در حالی که نتیجه هر دو این است که این قاعده در ابواب فقه جایی ندارد، زیرا طبق جواب اول همه تکلیفی که حرجی هستند قاعده لاجرح نسبت به آنها مجمل است و طبق جواب دوم، هیچ تکلیفی حرجی نیست، پس قاعده شامل آنها نمی شود».

کلید واژگان: عسر، حرج، قاعده لاجرح، شبهه تخصیص اکثر، سید بحر العلوم، سید محمد مجاهد.

مقدمه:

قاعده «نفی عسر و حرج» از قواعد مهم فقهی است که در ابواب مختلف فقه جاری می شود و در موارد زیادی از جمله عبادات، معاملات، سیاسات و... مورد نیاز فقیه است. مفاد این قاعده این است: در شریعت اسلام، احکام حرجی وجود ندارد. بین فقها و دانشمندان علم اصول در مورد تخصیص این قاعده اختلاف نظرهایی وجود دارد. با تتبع صورت گرفته در مورد قلمرو قاعده «لا جرح»، مشخص گردید که در این راستا، اقوال متنوعی وجود دارد:

الف - محمد بن حسن حرّ عاملی (۱۰۳۳-۱۱۰۴ ه.ق)، معروف به شیخ حر عاملی بر این باور است: قاعده لا جرح تنها در مورد تکلیف «ما لا یطاق» جاری است؛ و سایر موارد تکلیف، همراه با حرج می باشند، و قاعده «لا جرح» نسبت به آنها مجمل است، و در نتیجه غیر قابل تمسک است؛ چون اگر این قاعده را نسبت آنها جاری بدانیم، ملازم با تخصیص اکثر خواهد بود؛ و چنین تخصیصی، قبیح می باشد (اقتباس از: حر عاملی، ۱۳۷۶ ه.ش، ج: ۱، ۶۲۳)

ملا احمد مقدس اردبیلی معروف به «مقدس اردبیلی» (متوفی ۹۹۳ ه.ق) نیز در مورد آیه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) گوید: به این آیه برای رفع ضرر و حرج استدلال شده است؛ اما در مفاد آن اجمال وجود دارد و قابلیت استدلال ندارد» (مقدس اردبیلی، بی تا، ص ۵۹۰).

ب- سید محمد مهدی بحر العلوم (ره) معروف به «بحر العلوم» (۱۱۵۵-۱۲۱۲ق) در جهت نقد ورد دیدگاه شیخ حرّ عاملی (۱۰۳۳-۱۱۰۴ه.ق) گوید: هیچ یک از تکالیف سختیکه در اسلام وارد شده (مانند: حج و جهاد، پرداخت زکات نسبت به برخی از مردم، و...) مصداق حرج نمی باشند [تا بخواهیم آنها را از قاعده لاجرح، تخصیص بزنییم و بگوییم تخصیص اکثر لازم می آید]، زیرا عادت انسان، به انجام مانند اینها حکم می کند و اصلاً مردم، مانند آن را بدون آنکه دستوری باشد انجام می دهند، حال یا بدون عوض مثل جنگ های تعصبی یا در قبال عوضی مختصر مثل جنگی که با دریافت مزد انجام شود؛ ما می بینیم که بسیاری از مردم این کارها را با مبلغ کمی انجام می دهند. خلاصه آنچه که عادتاً مانند آن انجام می شود (هر چند به خودی خود سخت باشد مثل بذل جان و مال) اصلاً حرجی نخواهد بود؛ بله عذاب دادن نفس با حرام کردن مباحات بر آن یا منع آن از همه مشتبهات یا برخی از آنها به صورت دائمی، حرج و ضیق خواهد بود و مثل این کار در شرع نفی شده است» آخرین قول نیز مربوط به است. طبق نظر ایشان اصلاً احکام حرجی در شریعت وجود ندارد و قاعده لاجرح تخصیص بردار نیست. (اقتباس از: بحر العلوم، ۱۴۳۲ ه.ق، ۱۱۸؛ نراقی، ملا احمد؛ ۱۴۱۷ ه.ق، ۱۸۸ و ۱۸۹).

ج) سید محمد مجاهد (۱۱۸۰-۱۲۴۲ق)، نیز، حجیت قاعده لاجرح را برتر از شهرت دانسته (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶، ۳۹۲)؛ و براین باور است: در شریعت اسلامی، بطور مطلقاً حرج برداشته شده است (همان: ۵۰۶)؛ وی، برای اثبات مدعای خود، به روایات و آیات ناظر به مشروعیت قاعده لاجرح استدلال نموده است (همان: ۵۰۷، ۷۰۶ و ۷۱۱)؛ و گوید باور اکثر اصحاب اینست که حجیت «نفی حرج» ریا، شرعی است و نه عقلی (همان: ۵۳۷)؛ و این قاعده را غیر قابل تخصیص دانسته است (همان: ۶۲۴).

د- ملا احمد نراقی معروف به فاضل نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ق) بر این باور است که: «قاعده لاجرح» به عنوان يك «أماره» و دلیل برای فقیه نیست که در تمامی موارد حرجی، به آن استدلال شود بلکه در حدّ یکی از اصول عملیه قابل استناد است؛ همانگونه که در موارد فقدان دلیل بر تکلیف و عدم ورود بیان از طرف شارع، أصالة البرائة جاری می شود؛ در مورد قاعده لاجرح

نیز در مواردی دلیلی بر تکلیف حرجی وجود ندارد، به لا حرج استدلال می‌شود» به سخن دیگر: قاعده نفی عسر و حرج، مانند بقیه عمومات است که به همان صورت عام حجت می‌باشد تا وقتی که دلیل مخصص بیاید و آن را تخصیص بزند؛ طبیعتاً دلیل خاص فقط در همان مورد خودش حجت خواهد بود. (اقتباس از: نراقی، ۱۴۱۷ ه. ق، ۱۹۰)؛

نکته شایان توجه اینکه: گو اینکه فاضل نراقی (ره) به این نکته اشاره دارد که: شیخ حر عاملی (۱۱۰۴-۱۱۰۳۳ ه. ق)، در طرف تقریط و سید بحر العلوم (۱۱۵۵-۱۲۱۲ ه. ق) در طرف افراط قرار دارد، در حالی که نتیجه هر دو دیدگاه این است: این قاعده در ابواب فقه جایی ندارد، زیرا طبق دیدگاه اول، همه تکلیفی که حرجی هستند، قاعده لا حرج نسبت به آنها مجمل است و طبق دیدگاه دوم، هیچ تکلیفی حرجی نیست، پس قاعده شامل آنها نمی‌شود؛ البته لازمه این دیدگاه این است که باید سختی‌های هر حکمی را تحمل کنیم حتی اگر به حد حرج برسد، چون عادتاً مردم آنها را تحمل می‌کنند!

ه- شیخ محمدحسین حائری اصفهانی معروف به صاحب فُصول (درگذشته حدود ۱۲۶۱ ه. ق) بر این عقیده است که: قاعده لا حرج، جزء قواعد مسلمی است که عقل به صورت مستقل آنها را درک، و به آن حکم می‌کند. در بحث مستقلات عقلیه نیز بیان شد که اگر چیزی جزء مستقلات عقلیه باشد، قابلیت تخصیص ندارد، بنابراین قاعده لا حرج به هیچ عنوان تخصیص بردار نیست. ایشان در خلال گفتار خود، به چند مورد از احکام شاق و سختی که در شریعت وجود دارد، اشاره نموده و با دفع اشکال در این موارد، نتیجه می‌گیرند که در شریعت حکم حرجی وجود ندارد. از باب نمونه: ایشان با سه بیان، حرجی بودن جهاد را نفی می‌کند؛ و نیز حرجی بودن حکم قصاص نفس را دفع می‌کند؛ و سر انجام چنین نتیجه می‌گیرد که: نتیجه می‌گیرد که تکلیف ابتدایی- تکلیفی که مسبوق به عمل مکلف نباشد- حرجی و با قطع نظر از حالات نفسانی مکلف در شریعت نداریم؛ بنابراین، قاعده لا حرج به هیچ عنوان تخصیص نخورده است. (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ ه. ق،

بررسی قاعده لاجرح با تاکید بر دیدگاه سید محمد مجاهد/۲۲۳

مقاله حاضر به دنبال پاسخ این سوال است که دیدگاه مرحوم سید محمد مجاهد در مورد قاعده لاجرح، و نقدهای وارد بر آن چیست؟
پیشینه پژوهش:

ق. الف) پیشینه نظری

نظریه سید محمد مجاهد (ره)؛ (مبنی بر اینکه: هیچ یک از تکالیف سختیکه در اسلام وارد شده؛ مانند: حج و جهاد، پرداخت زکات نسبت به برخی از مردم، و ... مصداق حرج نمی باشند تا بخواهیم آنها را از قاعده لاجرح، تخصیص بزنیم و...)، دیدگاهی است که تا قبل از وی مطرح نبوده است و این دیدگاه، در بین فقهاء پیشین، سابقه این ندارد.

۲۴. ب) پیشینه پژوهشی

اگرچه برخی از فقهاء گذشته و حال، در خلال بحث از «قاعده لاجرح»، به دو شیوه مستقیم و غیر مستقیم، به نقل و نقد دیدگاه سید بحر العلوم و سید محمد مجاهد (ره) بویژه سید بحر العلوم (ره) پرداخته اند (نک: نراقی، احمد، ۱۴۰۸ق، ۱۷۲ تا ۲۰۴،؛ الحسینی، السید میر عبد الفتاح، ۱۴۱۷ق، ۲۸۲ تا ۳۰۴؛ سبحانی، جعفر، ۱۳۹۴ ه ش، ج ۱: ۴۰ به بعد؛ و...)؛ ولی تا کنون، کتاب و یا مقاله مستقلی در این راستا تدوین نیافته است؛ بدین جهت معتقدیم: تدوین این مقاله، که تلاشی بدیع و تازه محسوب می شود؛ اقدامی لازم بلکه ضروری است؛ در عین حال، قطعاً آمیخته با کاستیها و نواقص می باشد؛ امید است در فرصت های پیش روی، تکمیل این اقدام، فراهم آید.

مفهوم شناسی قاعده لاجرح

۲۵. الف) مفهوم «حرج»

حرج در لغت

حرج در لغت به معنی ضیق، تنگی، (قرشی، ۱۳۷۱ ه ش، ج ۲: ۱۱۷) تنگنا، گناه و حرام است. (زهری، ۱۴۲۱ ه ق، ج ۴: ۸۴؛ ابن فارس، بی تا، ج ۲: ۵۰؛ عسگری، ۱۴۰۰ ه ق، ج ۱: ۱۸۲؛

فراهیدی، ۱۴۱۰ ه ق، ج ۳: ۷۶؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷ ه ش، ج ۱: ۳۶۱) گفته‌اند حرج در اصل به معنی اجتماع و انبوهی شیء است، به گونه‌ای که موجب حصول تصور ضیق و تنگی میان آن اشیا شود. (صفی پور، ۱۳۸۸ ه ش، ج ۱: ۲۳۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه ق، ج ۱: ۲۳۴؛ زبیدی، ۱۳۰۶ ه ق، ج ۳: ۳۲۱؛ فیروز آبادی، ۱۴۱۲۶ ه ق، ۱۸۳)

حرج در اصطلاح قرآنی

این واژه در قرآن به چند معنا استعمال شده است:

۱- ضیق (تنگی): «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا» (انعام: ۱۲۵): «آن کس را که خدا بخواهد هدایت کند، سینه اش را برای پذیرش اسلام گشاده می‌سازد و آن کسی را که بخواهد گمراه سازد، سینه اش را تنگ می‌کند»؛

۲- گناه: در پاره ای از آیات نیز «حرج» به معنی گناه به کار رفته است؛ چنان که خداوند فرموده است: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ» (نور: ۶۱): «بر نابینا و افراد لنگ و بیمار گناهی نیست»؛

۳- سختی: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...» (حج: ۷۸): «خداوند در دین بر شما کار سنگین و سخت و با مشقت قرار نداده است».

۲۶. تفسیر حرج از دیدگاه سید محمد مجاهد (ره)

سید محمد مجاهد (۱۱۸۰-۱۲۴۲ق)، در جهت تبیین معنای «حرج»، تکالیف را به سه قسم تقسیم نموده است:

۱) تکلیف بالوُسع: ما دون طاقه، کمتر از طاقه، صدور چنین تکلیفی ممکن است و در همه ی ادیان واقع شده است؛

۲) تکلیف حرجی: هو ما فوق الوسع الی منتهی الطاقه؛ منظور ایشان از طاقه در اینجا تکلیفی است که مافوق وسع است اما به امتناع عقلی یا عادی (عرفی) نمی‌رسد و امت پیامبر (صلی الله علیه و آله) که مورد رحم واقع شده اند به این موارد تکلیف نشده اند.

بررسی قاعده لاجرح با تاکید بر دیدگاه سید محمد مجاهد/۲۲۵

۳) تکلیف فوق طاقه : هو تکلیف بما لا یطاق ؛ تکالیفی که هم عقلا و هم شرعا محال هستند و این حکم در مورد همه ی شرائع است. (طباطبایی المجاهد، ۱۲۹۶ ه ق، ۵۳۷)

۲۷. ب) مفهوم «عُسر»

عُسر در لغت

واژه «عُسر» در لغت به معنی صعب، تنگ، و دشوار، (ابن اثیر، ۱۳۶۷ ه ق، ج ۳: ۲۳۵؛ قرشی، ۱۳۷۱ ه ش، ج ۴: ۳۴۹) بدخویی، مشکل، سخت و سخت شدن روزگار است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه ق، ج ۴: ۵۶۴؛ زبیدی، ۱۳۰۶ ه ق، ج ۳: ۳۲۱) این معانی در منابع فارسی هم مورد قبول قرار گرفته است، (دهخدا، ۱۳۷۲ ه ش، ج ۳۲: ۲۴۳) برخی نیز گفته اند عُسر متضاد واژه یُسْر است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ ه ق، ج ۱: ۳۲۶؛ زهری، ۱۴۲۱ ه ق، ج ۲: ۴۹؛ فیروز آبادی، ۱۴۲۶ ه ق، ج ۱: ۴۳۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه ق، ج ۱: ۳۳۴)

«عُسر» در اصطلاح قرآنی

این واژه در قرآن کریم نیز، به همین معنی است؛ چنان که خداوند فرموده است: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (إنشراح/ آیه ۵ و ۶) : «پس بی تردید با دشواری آسانی است. [آری] بی تردید با دشواری آسانی است». یا «سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا». (طلاق، ۷) : «خدا به زودی پس از سختی و تنگنا، فراخی و گشایش قرار می دهد. بدین ترتیب، معنای عسر عبارت از صعوبت، مشقت و شدت است که در فارسی از آن به دشواری و سختی تعبیر می شود». (دهخدا، ۱۳۷۲ ه ش، ج ۳۲: ۲۴۳).

رابطه مفهومی دو واژه «عُسر» و «حرج»

در اینکه نوع رابطه بین دو واژه «عُسر» و «حرج»، چگونه است؟؛ تساوی و مترادف؛ و یا تباین و یا.....؟؛ دیدگاه های متفاوتی مطرح است:

ک. الف) رابطه تباین

عَلَامَهُ مَصْطَفَوِي، به صورت رسمی اعلان به وجود تفاوت بین دو واژه «عُسر» و «حرج» نموده است، و چنین اعلان داشت: «فَإِنَّ الْعُسْرَ عِبَارَةٌ مِنَ الْمَشَقَّةِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِعَضْوٍ مِنْ أَعْضَاءِ الْبَدَنِ وَ أَمَّا الْحَرْجُ فَهُوَ عِبَارَةٌ مِنَ الْمَشَقَّةِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِالنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَ عَلَيْهِ يُقَالُ إِنَّ الْعُسْرَ بَدَنِي وَ الْحَرْجُ نَفْسِي».(مصطفوی، ۱۳۹۳ه ق، ۲۹۸)

ل. ب) رابطه عموم و خصوص مطلق

بعضی رابطه میان عسر و حرج را، عموم و خصوص مطلق دانسته و گفته‌اند: «عُسر اعم و مطلق از حرج و ضیق است؛ زیرا هر ضیقی عُسر است، ولی عکس آن؛ یعنی هر عُسری، حرج هم باشد، صادق نیست»؛ چنان که اگر کسی برده خود را الزام کند که دارویی تلخ بخورد، گفته می‌شود او را در عُسر قرار داده است؛ ولی اینکه گفته شود در ضیق واقع شده و مولایش بر او سخت گرفته، صحیح نیست. به عقیده این افراد، تکالیف از نظر میزان عُسر و حرج، درجاتی به شرح زیر دارند:

۱. تکالیف مادون عُسر که سهل و آسان است؛
۲. تکالیف عُسر آوری که موجب ضیق و تنگنا می‌شود (عُسر)؛
۳. تکالیف ضیق آور که مکلف به سختی، طاقت انجام دادن آنها را دارد (حرج)؛
۴. تکالیف ما لا یطاق که انجام دادن آن، خارج از طاقت مکلف است. (نراقی، ۱۴۱۷ ه ق، ۶۱)

م. ج) رابطه تساوی

برخی از دانشوران شیعه، بر خلاف نظر مرحوم نراقی معتقد هستند، رابطه بین مصادیق عُسر و حرج، تساوی است نه عموم و خصوص مطلق؛ زیرا هر عملی که انسان را به تنگنا و ضیق اندازد، دشوار و سخت هم هست و بر عکس، هر کاری که انجام دادنش برای آدمی سخت و شاق باشد، موجب تنگی و اعمال فشار بر او نیز می‌شود. (مراغی، ۱۴۱۷ ه ق، ج ۱: ۲۸۵) به علاوه، ضابطه تعیین مصداق عسر و حرج، عرف است که مطابق آن، هر کاری که موجب مضیقه و تنگنا باشد، حرج و دشواری نیز تلقی می‌شود. اینکه رابطه میان عسر و حرج بیشتر

بررسی قاعده لاجرح با تاکید بر دیدگاه سید محمد مجاهد/۲۲۷

تساوی است تا عموم و خصوص مطلق، بدین معنی نیست که در میان تکالیف از حیث سهولت و دشواری تفاوتی وجود ندارد و یا اینکه حکم موجب عسر و حرج با تکلیف به ما لا یطاق یکسان است؛ زیرا منظور از تکلیف موجب عسر و حرج بیشتر تکلیفی است که مکلف عقلا قدرت انجام دادن آن را دارد؛ ولی این امر عادتاً برای مکلف قابل تحمل نیست؛ در حالی که تکلیف ما لا یطاق، حکمی است که نه عقلاً مقدور است، و نه عادتاً مکلف توان انجام دادن آن را دارد. (محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶ ه ق، ج ۲: ۸۲)

مستندات قاعده لا حرج از نظر سید محمد مجاهد

سید محمد مجاهد (۱۱۸۰-۱۲۴۲ق)، همانند دیگر فقهاء شیعه، برای اثبات مشروعیت قاعده لا حرج، به آیات، روایات، اجماع و عقل استناد نموده است:

الف: آیات

فقها و محققان شیعی در گذشته و حال، در جهت اثبات قاعده لاجرح به آیات زیادی استناد کرده اند (نراقی، ۱۴۱۷ ه ق، ۱۷۴؛ مراغی حسینی، ۱۴۱۷ ه ق، ج ۱: ۲۸۲؛ بجنوردی، سید حسن، ۱۴۱۹ ه ق، ج ۱: ۲۵۰؛ بجنوردی، سید محمد، ۱۴۱۷ ه ق، ج ۱: ۳۶۶؛ محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶ ه ق، ج ۲: ۷۹)، اما در هیچ منبع و نوشته تفسیری و فقهی، عدد خاصی برای این سلسله از آیات ذکر نکرده اند. البته مفاد آیات مربوطه، متنوع می باشد؛ برخی از آنها به شکل صریح و مستقیم، دلالت بر مشروعیت قاعده «لا حرج» دارند؛ همانند آیه «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»، (حج: ۷۸)؛ اما دسته ای دیگر از آیات، به صورت غیر صریح، دال بر آن می باشند؛ ما در این قسمت، به نمونه هائی از این آیات، که سید مجاهد به آنها استناد کرده است (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶ ه ق، ۵۳۵) یاد می کنیم:

دسته اول: آیات آراسته به واژه «حرج»؛ آیاتی همانند:

آیه اول: آیه ۷۸ سوره حج

وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِثْلَ مَا اجْتَبَاكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ اعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ.»

سخن مرحوم سید مجاهد: «از وجوه [که دلیل بر مشروعیت قاعده لاجرح است] آنچه که به آن تمسک شده است در معتبر و مختلف و ایضاح و مدارک و حاشیه روضه و کشف اللثام و مصنف سید استاذ و غیر ایشان از قوله قوله تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶ه ق، ۵۳۵)

به نظر می‌رسد این آیه شریفه مشهورترین آیه ای است که برای نفی عسر و حرج، به آن استدلال شده است به همین دلیل در این تحقیق بعنوان اولین آیه ذکر شده است. اگرچه مرحوم مجاهد به صورت بسیط و فاقد توضیحات در وجه دلالت آیه و به صرف استناد به علما سلف مدعی خود بر تبیین می‌کنند اما می‌توان گفت آنچه در گفتار مستقل «و ینبغی التنبیه علی أمورالأول [القول فی تفسیر الحرج]» (سید مجاهد، ۱۲۹۶ه ق، ۵۳۶) بیان می‌کنند را مشیر به غرض و اراده جدی ایشان دانست.

از جهت تقویت مدعی سید مجاهد بیان می‌شود که برخی از مفسران در مورد مفهوم آیه گفته اند: خداوند در دین خود، شما را در تنگنایی که نتوانید از عقاب خارج و خلاص شوید، قرار نداده، بلکه راه توبه و کفاره و رد مظالم را بروی شما بازگذاشته است، تا از گناهان خلاص شوید. (طبرسی، ۱۳۷۵ ه ش، ج ۴: ۲۳۳) بنابراین در آئین اسلام، چیزی نیست که بتوان از عقاب آن خلاص شد و از این جهت، هیچکس را در ترك آمادگی برای قیامت عذری نیست. (طوسی، بی تا، ج ۷: ۳۴۴)

علامه طباطبایی می‌فرماید: در واقع، جمله «هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» متنی است از خدا بر مؤمنین به اینکه اگر به خود واگذار می‌شدند هرگز از طرف خودشان به سعادت دین نائل نمی‌شدند، چیزی که هست خدا بر آنان منت نهاد و ایشان را برای دین حق از

بررسی قاعده لاجرح با تاکید بر دیدگاه سید محمد مجاهد/۲۲۹

میان خلائق انتخاب نمود و جمع کرد و هر حرج و دشواری را از سر راه دینداری ایشان برداشت چه حرج در خود احکام دین و چه حرجهای عارضی و اتفاقی. پس از این آیه فهمیده می شود که شریعت اسلام شریعتی است سهل و آسان و شریعت پدرشان ابراهیم حنیف است که برای پروردگار خود تسلیم بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ه ق، ج ۱۴: ۴۴۴)

برخی دیگر نیز می گویند: « یعنی خداوند کار دین را بر شما دشوار نساخته و تکلیفی که از عهده اش بر نیائید برای شما تعیین نکرده است. بنا بر این در ترك تكالیف عذری ندارید ». (طبرسی، بی تا، ج ۱۷: ۲۶)

بدین ترتیب، فراز « ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » ناظر به کلیه قوانین اسلام است و اختصاص به برخی احکام ویژه ندارد و منظور از آیه این است که هرگاه در اثر عمل به احکام و الزامات شرعی، مکلف در عسر و حرج واقع شود، این احکام و الزامات از عهده او برداشته می شود. (محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶ ه ق، ج ۲: ۸۳)

آیه دوم: آیه ی ۶ سوره مائده

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا 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 مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ».

«هان ای کسانی که ایمان آوردید چون خواستید به نماز بایستید صورت و دستهایتان را تا آرنجها بشوئید، و پای خویش را تا غوزک مسح کنید، اگر جنب بودید- با غسل کردن- خود را طاهر سازید، و اگر بیمار و یا در حال سفر بودید، و یا یکی از شما از چاله- گودالی که برای ادرار کردن بدانجا می روند- آمد، و یا با زنان عمل جنسی انجام دادید، و آبی نیافتید تا غسل کنید، و یا وضو بگیرید، با خاک پاک تیمم کنید، دست به خاک زده به صورت و پشت دستها بکشید، خدا

نمی‌خواهد شما دچار مشقت شوید، و لیکن می‌خواهد پاکتان کند، و نعمت خود را بر شما تمام سازد، باشد که شکر به جای آرید.»

سخن مرحوم مجاهد: «و از وجوه [که دلیل بر مشروعیت قاعده لاجرح است] آنچه که به آن تمسک شده است در معتبر و مختلف و ایضاح و مدارک و حاشیه روضه و کشف اللثام و مصنف سید استاذ و غیر ایشان از ... قوله تعالی و ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶ ه ق، ۵۳۵)

از جهت تقویت مدعای سید مجاهد بیان می‌شود که برخی از مفسران می‌گویند « ما یریدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيكُمْ مِنْ حَرَجٍ » به تمام آیه (وضو، غسل، تیمم) مربوط است. (طبرسی، بی تا، ج ۶: ۲۳۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ه ق، ج ۳: ۲۵۳) و همچنین علامه می‌فرماید: "خدای تعالی نمی‌خواهد هیچگونه حرج و دشواری را بر شما تحمیل کند"، در نتیجه می‌فهماند که در بین احکام دینی اصلاً و به هیچ وجه حکمی حرجی و تحمیلی وجود ندارد، و به همین جهت "خواستن حرج" را نفی کرده، نه "خود حرج" را. (طباطبایی ۱۴۱۷ ه ق، ج ۵: ۳۷۴)

مرحوم اردبیلی نیز در زبده البیان ابتدا سخن مرحوم طبرسی را به عنوان «قیل» ذکر می‌کنند که ممکن است « ما یریدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيكُمْ مِنْ حَرَجٍ » بر مجموع آیه شریفه مربوط باشد، اما بعد از آن می‌فرمایند: «این قسمت از آیه شریفه مربوط به تیمم است و خداوند تکلیف شاق مثل بدست آوردن آب به هر صورت ممکن را جعل ننموده و برای مکلفین جعل حرج را اراده نکرده است، بلکه اگر تحصیل آب ممکن نشد، تیمم کنند.» (مقدس اردبیلی، بی تا، ۲۱)

با ملاحظه آیاتی که قبل از آیه مذکور قرار دارند و به پاره‌ای از احکام غیر عبادی مثل حکم نکاح با اهل کتاب مربوط می‌شوند و با عنایت به تأکید ویژه‌ای که در سیاق عبارت آیه و نحوه نفی حرج وجود دارد، به نظر می‌رسد که نفی حرج مندرج در آیه، ناظر به احکامی است که در این آیه و آیات مقدم بر آن در ابتدای سوره مانده آمده است و اضافه بر این، به علت عمومیت و اطلاقی که دارد همه احکام شرع را در بر می‌گیرد و شامل کلیه مقررات اسلامی می‌شود.

محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶ ه ق، ج ۲: ۸۴)

دسته دوم: آیاتی که خبر از صدور تکلیف به اندازه وُسع و توانمندی مکلف می‌دهند؛ همانند آیات:

آیه سوم: آیه ۱۸۵ سوره بقره

«شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.»

(و آن ایام کوتاه ماه رمضان است که قرآن در آن نازل شده تا هدایت مردم و بیاناتی از هدایت و جدا سازنده حق از باطل باشد پس هر کس این ماه را درك کرد باید روزه‌اش بگیرد و هر کس مریض و یا مسافر باشد بجای آن چند روزی از ماههای دیگر بگیرد خدا برای شما آسانی و سهولت را خواسته و دشواری نخواست و منظور اینست که عده سی روزه ماه را تکمیل کرده باشید و خدا را در برابر اینکه هدایتتان کرد تکبیر گفته و شاید شکرگزاری کرده باشید.)

سخن سید محمد مجاهد: «و از وجوه [که دلیل بر مشروعیت قاعده لاجرح است] آن چیزی است که به آن تمسک شده است در حاشیه روضه و کشف اللثام و مصنف سید الاستاذ و غیر او از قوله تعالی «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶ ه ق، ۵۳۵)

از جهت تقویت مدعای سید مجاهد بیان می‌شود که از این آیه ی شریفه نیز اراده شارع در تسهیل امور برداشت می‌شود زیرا وجوب روزه را که از احکام مسلم اولیه است، در روزهای بیماری و سفر، از بیمار و مسافر نفی نموده و رخصت داده که پس از پایان بیماری یا سفر، به این تکلیف عمل شود. (محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶ ه ق، ج ۲: ۸۴؛ مراغی حسینی، ۱۴۱۷ ه ق، ج ۱: ۲۹۴) علتش آن است که روزه همراه با بیماری و سفر عسر، و روزهای پس از بیماری و سفر یسر است. (نراقی، ۱۴۱۷ ه ق، ۱۸۶)

این آیات شریفه دلالت واضحه ای بر این امر دارند که خداوند سبحان در دین مقدس اسلام حکم حرجی تشریح نکرده است و از ناحیه هر حکمی که حرج و استیصال و مشقت لازم آید به

دستور این آیات شریفه این حکم منفی و از صفحه تشریح مرفوع است. (بجنوردی، ۱۴۰۱ ه ق، ج: ۱: ۳۶۶)

ب- روایات

روایات متعددی از معصومان (علیهم السلام) نقل شده که مبنای قاعده نفی عسر و حرج، قرار گرفته است، برخی از آنها به طور صریح به عسر و حرج اشاره دارند و عده ای دیگر روایاتی است که اگرچه به طور صریح به عسر و حرج اشاره نکرده اند، اما مکلف را از عمل شاق و سخت بر حذر داشته اند. بیشترین روایت را که هجده مورد می باشد مرحوم نراقی در کتاب عوائد الایام (نراقی، ۱۳۷۵ ش، ۱۷۴) جمع آوری کرده است، اما بخاطر حجم محدود مقاله، ما تنها به چند روایت از جمله روایاتی که سید سید مجاهد به آن استناد نموده است اشاره می کنیم :

دسته اول: روایاتی که اشاره به سهل و آسان بودن دین می کنند :

روایت اول: حدیث مشهور نبوی «بعثت بالحنیفیة السمحة السهلة» (طوسی، ۱۴۱۴ ه ق، ۵۲۸؛ احسایی، ۱۴۰۵ ه ق، ج: ۱: ۳۸۱؛ ابن حنبل، ۱۴۲۶ ه ق، ج: ۴: ۱۷؛ کلینی، ۱۳۸۳ ه ش، ج: ۳: ۳۹۵)

سید مجاهد می فرمایند: «از روایاتی که برای اثبات قاعده لاجرح به آن در کتاب مختلف و مصنف سید استاد و غیر این دو به ان تمسک کرده اند نبوی مرسل است که می فرمایند: برانگیخته شدم دین سهل و آسان» (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶ ه ق، ۵۳۵)

پس می توان گفت: اگر احکام حرجی و عسر آفرین در دین وجود می داشت، صحیح نبود که حضرت (ص) دین را به مجموعه ای سهل و آسان توصیف کند.

روایت دوم: دین محمد (صلی الله علیه و آله) حنیف (کلینی، ۱۳۸۳ ه ش، ج: ۵: ۴۹۴؛ طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶ ه ق، ۵۳۵)

این دو روایاتی هستند که سید محمد مجاهد برای اثبات قاعده لا حرج به آنها استناد نموده است. (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶ ه ق، ۵۳۵)

بررسی قاعده لاجرح با تاکید بر دیدگاه سید محمد مجاهد/۲۳۳

به نظر می رسد دو چیز در نگاه مرحوم سید محمد مجاهد شایسته تامل است، اول تعبیر به مرسل که از جهت سندی روایات شرایط احتجاج را ندارد، و دوم انتساب تمسک به علما نبرده شده که گویا می شود این نکته را می توان فهمید که در کنار سایر ادله به عنوان موید می تواند باشد. البته برابر با شهرت، از آنجا که مبنای مرحوم سید مجاهد بر حجیت شهرت است (ر.ک: سید مجاهد، ۱۲۹۶ه ق، ۲۵) لذا می توان گفت شهرت منجبر ضعف سند است و از نگاه ایشان دلیل است.

و نیز در روایت اول قید سهله و سمحه برای حنیف رسا است و نفی حرج میکند در روایت دوم که واژه حنیف به صورت مطلق آمده است و مورد استناد مرحوم سید مجاهد است، برای مدعای ایشان، به نظر می رسد بر دو طریق می توان گفت که روایت وافی به مقصود است:

الف- به قرینه منفصله که در مقابله با روایت اول قید می خورد.

ب- واژه حنیف در بردارنده احکامی است که حرجی نباشد

در صورتی که به واژه حنیف در قرآن توجه کنیم ویژگی ها و خصوصیات مفهومی که در بردانده ی آن است، نفی احکام حرجی می کند و می توان گفت ذات دین خارج از حرج است.

توضیح بیشتر: مراد از حنیف و وجه دلالت آن بر مطلوب

واژه حنیف در قرآن آمده است، و لذا مراد از آن با تطبیق بر قرآن باید شناخت، زیرا از پیامبر گرامی داریم: «رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَعَنِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّهُمْ قَالُوا: إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَهُ فَأَطْرَحُوهُ أَوْ رُدُّوهُ عَلَيْنَا» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۴۶۴)

در صورتی که حدیثی از آن رسید به قرآن عرضه کنید اگر موافق آن بود بپذیرید، لذا برداشت از مفهوم حنیف بر خلاف فهم قرآنی انحراف است، در قرآن داریم:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰)

پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسانها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار؛ ولی اکثر مردم نمی دانند!

«إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَ لَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (نحل: ۱۲۰)

ابراهیم (به تنهایی) امتی بود مطیع فرمان خدا؛ خالی از هر گونه انحراف؛ و از مشرکان نبود؛
«قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۱۶۱)

بگو: «پروردگaram مرا به راه راست هدایت کرده؛ آیینی پابرجا (و ضامن سعادت دین و دنیا)؛ آیین ابراهیم؛ که از آیینهای خرافی روی برگرداند؛ و از مشرکان نبود.»
«ما كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَ لَا نَصْرَانِيًّا وَ لَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل عمران: ۶۷)

ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی؛ بلکه موحدی خالص و مسلمان بود؛ و هرگز از مشرکان نبود.
«إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (بقره: ۱۳۱)

در آن هنگام که پروردگارش به او گفت: اسلام بیاور! (و در برابر حق، تسلیم باش! او فرمان پروردگار را، از جان و دل پذیرفت؛ و) گفت: «در برابر پروردگار جهانیان، تسلیم شدم.»
«وَ وَصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَ يَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (بقره: ۱۳۲)

و ابراهیم و یعقوب (در واپسین لحظات عمر)، فرزندان خود را به این آیین، وصیت کردند؛ (و هر کدام به فرزندان خویش گفتند: «فرزندان من! خداوند این آیین پاک را برای شما برگزیده است؛ و شما، جز به آیین اسلام [= تسلیم در برابر فرمان خدا] از دنیا نروید!»)
«وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ» (حج: ۷۸)

... و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار ندارد؛ از آیین پدرتان ابراهیم پیروی کنید؛ خداوند شما را در کتابهای پیشین و در این کتاب آسمانی «مسلمان» نامید ...
«رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَ أَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَ تَبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۲۸)

پروردگارا! ما را تسلیم فرمان خود قرار ده! و از دودمان ما، امتی که تسلیم فرمانت باشند، به وجود آور! و طرز عبادت‌مان را به ما نشان ده و توبه ما را بپذیر، که تو توبه‌پذیر و مهربان نکات قابل تامل:

۱. «حنیف» از ماده ی «حنف» بر وزن کنف، برگشتن از گمراهی به استقامت و راه مستقیم. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۲۶۰)

امام صادق (علیه السلام) در تفسیر عبارت «حَنِيفًا مُسْلِمًا» فرمودند: «خَالِصًا مُخْلِصًا لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ»؛ حضرت ابراهیم فردی خالص و برگزیده بود که ذره‌ای از پرستش بتان در او نبود. (کلینی، ۱۳۸۳ ش، ج ۲: ۱۵)

۲. حنیف به معنی مستقیم و مایل به طرف حق است، و دین مستقیم دینی است که کمترین اعوجاج و انحراف از حق و حقیقت در اعتقادات و دستورات اخلاقی و احکام آن یافت نشود و احکام آن موافق حکمت و مصلحت باشد، و این خاصیت تنها در دین اسلام است. (طیب ۱۳۷۸ ش، ج ۲: ۲۱۱)

به نظر می رسد وجه دوم در تبیین مفهوم حنیف، به خوبی دال بر مطلوب در نفی احکام حرجی است.

حضرت امیرالمومنین (علیه السلام) فرمودند: «... كَانْ حَنِيفًا مُسْلِمًا عَلٰی دینِ مُحَمَّدٍ صَلٰی اللّٰه عَلَیْهِ وَآلِهِ»؛ دین ابراهیم همان دین محمد (صلی الله علیه و آله) بود. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۳۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۶: ۲۸۷)

۳. حنیف به کسی گفته می شود که در مسیر باشد، ولی بت پرستان آن را در مورد خود بکار می بردند و مشرکان نیز "حنفاء" خوانده می شدند. تا این که آیه شریفه با آوردن کلمه ی «مُسْلِمًا» در کنار کلمه ی «حَنِيفًا»، هم دامن ابراهیم را از لوث شرک پاک کرده است و هم دامن این کلمه مقدّس را از لوث مشرکان. (قرائتی، ۱۳۸۳ ش، ج ۲: ۸۴)

دسته دوم: روایاتی که به آیه نفی حرج استناد نموده اند:

روایت اول: روایت عبد الاعلی مولی آل سام. «قلت لأبي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء؟ قال يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عز و جل: قال الله ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، امسح عليه». (طوسی، ۱۴۱۲ ه ق، ج ۱: ۳۶۳؛ حرعاملی، ۱۴۱۶ ه ق، ج ۱: ۴۶۴) در این روایت، راوی به امام صادق (ع) می‌گوید که به زمین افتاده و ناخن وی جدا شده و انگشت خود را با پارچه بسته است، حال چگونه باید وضو بگیرد. امام (ع) می‌فرماید: حکم این قضیه و نظایر آن از کتاب خدا روشن می‌شود؛ زیرا خداوند فرموده است که در دین بر شما حرجی قرار داده نشده است؛ پس بر آن مسح کن. سید مجاهد روایت را نقل نموده و با عبارت «... منها» مفاد روایت را بر اثبات قاعده مورد قبول می‌دادند. (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶ ه ق، ۵۳۶)

این روایت از ظاهر ترین روایاتی است که دلالت بر مطلوب ما دارد، به دلیل اینکه در ارجاع حکم مسئله به کتاب خدا تصریح داشته، و امام (علیه السلام) به استفاده از قول خداوند که فرموده: در دین بر شما حرجی قرار داده نشده است، در امثال این مورد امر نموده است. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ ه ق، ۱۵۹)

از نگاه نویسنده (جهت تقویت مدعای سید مجاهد) با تأمل در مدلول روایت می‌توان از پاسخ امام (ع) نکات زیر را استنتاج نمود:

۱. نفی حرج يك قاعده کلی است و طبق رهنمود امام (علیه السلام) می‌توان از آن برای رفع احکامی که برای مکلفان مضیقه‌ساز و مشقت‌آورند، استفاده کرد.

۲. از اینکه امام (ع) به جای نفی حرج ذیل آیه وضو- که تناسب بیشتری با سؤال دارد- به نفی حرج مذکور در آیه ۷۸ سوره حج استناد می‌کند، چنین بر می‌آید که لا حرج مذکور در آیه اخیر، علاوه بر آنکه از عمومیت و شمولیت بیشتری نسبت به آیه وضو برخوردار است، مربوط به موارد حرج عرفی است تا حرج ذاتی که در آیه وضو ذکر شده است. (محقق دامادزیدی، ۱۴۰۶ ه ق،

بررسی قاعده لاجرح با تاکید بر دیدگاه سید محمد مجاهد/۲۳۷

در واقع این حدیث تصریح دارد بر این که نفی حرج علت حکم بوده، به نحوی که حکم، متوقف بر آن است، و جایز است از این مورد به موارد دیگر نیز گسترش داده شود. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ه ق، ۱۵۵)

روایت دوم: صحیحة الفضیل بن یسار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في الرجل الجنب يغتسل فينضح من الماء في الإناء، فقال: «لا بأس ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (کلینی، ۱۳۸۳ه ق، ج ۳: ۱۴؛ طوسی، ۱۴۱۲ه ق، ج ۱: ۸۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۶ ه ق، ج ۱: ۲۱۱)

«فضل بن یسار از امام صادق (علیه السلام) درباره مردی که غسل جنابت می کند و ذراتی از آب غسل او در درون ظرف می باشد، سوال کرد؛ حضرت فرمود: اشکالی ندارد؛ خداوند در دین کار سنگین و سختی بر شما قرار نداده است.»

سید مجاهد روایت را نقل نموده و با عبارت «... منها» مفاد روایت را بر اثبات قاعده مورد قبول می دادند. (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶ ه ق، ۵۳۶)

به نظر می رسد در استدلال بر مطلوب، از مدلول روایت که منظور راوی از این سوال چه بوده دو احتمال وجود دارد:

۱- منظور او این بوده که آیا غسل با غساله ی آبی که با آن حدث اکبر را برطرف کرده اند جایز است یا نه؟ چرا که وقتی با آب ظرف غسل می کند و از غساله آن درون ظرف می باشد، آب ظرف با آن غساله مخلوط میشود؛ و امکان دارد این غساله به حدی باشد که در آب ظرف مستهلک نشده، و در این صورت بقیه ی غسل با غساله حدث اکبر انجام خواهد شد. در این فرض، روایت دلالت می کند بر جواز غسل با این آب به هنگام ضرورت؛ یا اگر از این مورد الغاء خصوصیت کنیم، دلالت می کند بر جواز غسل به طور مطلق، خواه ضرورت باشد یا نباشد.

۲- منظور راوی این بوده که آب قلیل داخل ظرف، نجس می شود، زیرا شخص جنب غالباً بدنش نجس است؛ در این فرض این روایت از روایاتی خواهد بود که دلالت بر عدم انفعال (نجس شدن) آب قلیل دارد، و در زمره آن ها در می آید؛ همان گونه که بعضی از علمایی که

قائل به عدم انفعال آب قلیل هستند، به این روایت استدلال کرده اند. با وجود این دو احتمال در معنا، روایت مجمل می شود، ولی اجمال روایت از این نظر، ضرری به دلالت روایت بر مقصود ما نمی زند؛ زیرا استناد امام (علیه السلام) به قاعده رفع حرج، در اثبات این حکم، دلالت دارد بر این که اعتبار این قاعده عام بوده و جمیع مقامات را در بر می گیرد. از جمله مطالبی که از این روایات استفاده می شود این است که آن حرجی که از امت برداشته شده، امر گسترده ای است که امثال این موارد در آن محافلی که آب کم بوده، هر چند موجب عسر است ولی در اجتناب از آن مشقت زیادی نیست. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ ه ق، ۱۵۵)

ج- اجماع

دلیل سومی که سید محمد مجاهد (۱۱۸۰-۱۲۴۲ ق)، و بعضی از فقها برای اثبات قاعده لا حرج به آن استدلال کرده اند، «اجماع» می باشد؛ در این دلیل بیان شده که، اجماع مسلمین بر نفی حکم حرجی در شریعت اسلام است. (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶ ه ق، ۵۳۵؛ و نیز حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ ه ق، ۳۳۴)

البته بر این دلیل اشکالاتی وارد کرده اند:

اشکال اول: اجماع در صورتی حجت است که کاشف از رأی معصوم (علیه السلام) باشد؛ بنابراین، اگر مبنای اجماع فقها دلیل عقلی 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. (ر.ک: ایروانی، باقر، ۲۰۰۷ م، ج ۲: ۵۴ و ۵۳؛ علامه حلی، ۱۴۰۴ ق، ۱۹۵؛ مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۸ ه ق، ج ۲: ۴۰۶) پس به قوت می توان گفت اگر در اثبات قاعده لاحرج 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. (بجنوردی، ۱۴۰۱ ه ق، ج ۱: ۲۵۲؛ فاضل لنگرانی، ۱۴۲۵ ه ق، ۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ ه ق، ۱۶۲؛ محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶ ه ق، ج ۲: ۸۸)

بررسی قاعده لاجرح با تاکید بر دیدگاه سید محمد مجاهد/۲۳۹

اشکال دوم: اکثر علمای متقدم به دلیل اجماع اشاره نکرده اند - هرچند برخی از آنان در بعضی موارد به آیه شریفه « مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » استدلال نموده اند - ولی نمی توان گفت قاعده لاجرح مورد قبول همه ی فقهاست؛ (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵ه ق، ۹۳) حتی کسانی چون مرحوم صاحب «وسائل الشیعه» وجود چنین قاعده ای را منکرند. (حرعاملی، ۱۳۷۶ه ش، ج: ۱: ۶۲۶)

طرح شبهه در پرتو قاعده لاجرح

پس از آنکه اثبات شد در شریعت مقدس اسلام «حرج» نفی شده و حکم حرجی جعل نشده است؛ ناچار باید به ایرادی که به بحث اصل ثبوت این قاعده در شریعت وارد ساخته اند پاسخ داده شود.

الف- تبیین شبهه: آیا از اینکه قاعده لاجرح در بسیاری از ابواب فقه- یعنی در عبادات و معاملات و یا سیاست- جریان دارد تخصیص اکثر لازم می آید؟ (ایروانی، ۱۴۲۶ه ق، ج: ۱: ۱۷۷)

بدین معنی که اگر مؤدای آیه شریفه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ...» نفی هر حکمی باشد که بر اثر عوارض خارجی معنون به عنوان حرج است این معنی نزد عقلا مستهجن است؛ زیرا بالضروره انجام بسیاری از احکام (یعنی در ابواب مختلفه مانند جهاد و حج و ضمانات و زکات و خمس و عدم جواز فرار از زحف و صوم و غیر ذلك) بر عموم مکلفین حرج است؛ طبیعتاً اگر بگوئیم به جهت حرجی بودن، انجام آنها بر مکلفین واجب نیست، تخصیص اکثر لازم می آید؛ و آن هم قبیح است (بجنوردی، ۱۴۰۱ه ق، ج: ۱: ۳۶۵)

ب- تاریخچه شبهه: شبهه تخصیص اکثر اشکال معروفی است که از زمان مرحوم سید بحر العلوم (۱۲۱۲-۱۱۵۵ق) مطرح شده، این اشکال هم در قاعده «لا حرج» و هم در قاعده «لا ضرر» (همان، ج: ۱: ۲۲۸) مطرح گردیده است. قبل از وی کسی این سوال و جواب را مطرح نکرده است، بعد از ایشان دومین کسی که متوجه این مسأله شده مرحوم میرزای قمی (۱۱۵۰ق- ۱۲۳۱ق) در کتاب قوانین است، بعد از او، سومین کسی که متوجه این مسأله شده، مرحوم

فاضل نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ق) صاحب کتاب «عواندالایام فی بیان قواعد الأحکام» است؛ در ادامه؛ همین پرسش در کلام شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱ق) و دیگران هم آمده است. البته باور برخی از فقهاء معاصر این است: پیش از سید بحرا العلوم (۱۲۱۲-۱۱۵۵ق)، در کلمات شیخ حر عاملی (۱۰۳۳ - ۱۱۰۴ق) یک اشاره‌ای به آن شده است، یعنی اگر بخواهیم مسأله را ریشه یابی کنیم، باید ریشه‌ی این بحث را در گفتار شیخ حر عاملی (۱۰۳۳ - ۱۱۰۴ق) بدانیم. (سبحانی، درس خارج ۱۳۹۳/۱۲/۲۶).

ج- خاستگاه شبهه:

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

۱- وجود حکم حرجی در دین

از اشکالات قوی‌ای که بر این قاعده وارد کرده اند این است: چگونه حکم کنیم به عمومیت قاعده لاجرح و مدّعی شویم حتی یک مورد تکلیف حرجی وجود ندارد؛ و حال آن که در واقع و عمل می‌دانیم در بسیاری از تکالیف و دستورات وارده در شریعت، چه در عبادات و چه غیر آن، 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، هجرت از وطن برای تحصیل مسائل دینی و انتشار آن بین مسلمین که واجب کفایی است و سخت تر از همه، جهاد اکبر با نفس و جنود شیطان و امثال این موارد که در شریعت وارد شده است. (نراقی، ۱۴۱۷ ه ق، ۱۸۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ ه ق، ۲۰۲؛ میر محمدی، سال ۶۷- ۱۳۶۶، مقالات و بررسی‌ها (دانشکده الهیات و معارف اسلامی)، شماره ۴۳ و ۴۴)، حال، اگر بگوییم قاعده لاجرح عام است، باید همه این موارد را تخصیص بزنیم و در نتیجه، تخصیص اکثر لازم می‌آید که درست نیست؛ (نراقی، ۱۴۱۷ ه ق، ۱۹۳؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵ش، ۱۰۶) چون این تخصیص‌های فراوان موجب سستی این قاعده شده، و مانع می‌شود که به عموم آن تمسک کنیم، زیرا قبیح بودن تخصیص اکثر، دلیلی

است بر این که مراد از این قاعده غیر آن چیزی است که در ابتدای امر از آن فهمیده شده، پس معنای آن مجمل و مبهم می شود و دیگر قابل استدلال نیست. پس عمومیت این قاعده مانند عمومیت قرعه و امثال آن، سست است، و عمل بر طبق آن جایز نیست مگر در مواردی که اصحاب به آن عمل کرده اند. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ ه ق، ۲۰۳)

۲- عدم تناسب در تکالیف شرعی

از يك طرف، مطابق روایات وارده در بحث لاجرح، مانند: روایت «مَرَاهُ»^۱، و روایت غسل، شارع در موارد اندکی بیان می کند که حکم در آنها، 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؟ (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵ ه ش، ۱۰۷)

د- نقد و پاسخ به شبهه :

سید محمد مجاهد در پاسخ به شبهه مذکور فرموده است: «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 درحالت 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

۱. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَتَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظَفْرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرِفُ هَذَا وَ أَشْبَاهَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امْسَحْ عَلَيْهِ. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۳، ۲۷؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۷، ۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۳، ح ۴؛ حرّ عاملی،

اجرت کمی نیز بر این امور قرار داده شود، آنها را به جای می‌آورند. (طباطبایی مجاهد، ۱۲۹۶ ه. ق، ۵۳۶)

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 می‌کردند و رویه‌ای معمول در میان آنها نبود. در واقع سید بحرالعلوم اصل موضوع را منکر است و می‌گوید ما اصلاً تکالیف حرجی نداریم، همه‌ی اینها در زندگی مردم وجود دارد. مگر یک مورد که ترک دائمی مباحات و دوری از مشتهات باشد.

نتایج تحقیق

از مطالعه و دقت در آنچه که در خلال این مقاله از آنها یاد شده است؛ به نتایج ذیل دست خواهیم یافت:

- ۱) سید محمد طباطبایی مجاهد، همانند دیگر فقهاء شیعه بر این باور است که قاعده «لا حرج» از جمله قواعد فقهی است که در اغلب (بلکه در تمامی) ابواب فقه، کاربرد دارد؛ و در حوزه‌های مختلف قابل استفاده و استناد می‌باشد؛
- ۲) این فقیه مجاهد، همانند غالب فقهاء شیعه، به مشروعیت قاعده «لا حرج»، باور دارد؛ و طرح ایراد به اینکه: اعتقاد به این قاعده، موجب تخصیص اکثر می‌شود و... را، مردود و قابل نقد دانسته‌اند؛
- ۳) از منظر سید محمد طباطبایی مجاهد، قاعده فقهی «لا حرج» همانند دیگر قواعد فقهی، قاعده‌ای است که از مستند و پشتوانه دلایل نقلی قرآنی و روایی؛ و نیز عقلی و اجماع برخوردار می‌باشد؛
- ۴) با توجه به اینکه: در شریعت اسلام، تکالیف حرجی وجود دارد؛ پس می‌توان گفت: این قاعده مثل همه‌ی عمومات دیگر تخصیص خورده است، اما موارد قابل تخصیص، به حدی نیست که موجب تخصیص اکثر شود؛

بررسی قاعده لاجرح با تاکید بر دیدگاه سید محمد مجاهد/۲۴۳

۵) تمامی ایراد و اشکالات مطرح شده از سوی برخی از اشخاص در جهت نفی مشروعیت «قاعده لاجرح»، قابل پاسخگویی بوده؛ در نتیجه، طرح آنها از ناحیه برخی از اشخاص، موجب سستی و زوال اعتبار این قاعده نمی شود.

فهرست منابع :

۱. قرآن کریم/ ترجمه مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰ ش)؛ تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، بی چا.
۲. آشتیانی، میرزا محمد حسن، ۱۴۲۵ هـ ق، الرسائل التسع (للاشتیانی)، قم، انتشارات زهیر - کنگره علامه آشتیانی - اول.
۳. ابن ابي جمهور أحسابی، محمد بن زین الدین، ۱۴۰۵ ق.، عوالي اللئالی العزیزية في الأحادیث الدینیة - قم، بی نا، اول.
۴. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷ هـ ش، النهایة في غریب الحدیث و الأثر، محقق/ مصحح: طناحی، محمود محمد/ زاوی، طاهر احمد، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چهارم.
۵. ابن حنبل، احمد، ۱۴۲۶ هـ ق، مسند احمد بن حنبل، موسسه الرسالة، بیروت، لبنان، اول.
۶. ابن فارس، ابوالحسن، احمد، بی تا، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دارالفکر، بی چا.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ هـ ق، لسان العرب، بیروت - لبنان، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، سوم.
۸. ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ هـ ق، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول.
۹. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، اول.
۱۰. ایروانی، باقر، ۲۰۰۷ م، الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني - تهران، چاپ: اول.
۱۱. ایروانی، باقر، ۱۴۲۶ هـ ق، دروس تمهیدیة فی القواعد الفقهیه، قم: دارالفقه للطباعة و النشر، سوم.
۱۲. بجنوردی، سید حسن، ۱۴۱۹ هـ ق، القواعد الفقهیه، قم: نشر الهادی، اول.

۱۳. بجنوردی، سید محمد، ۱۴۰۱ ه ق، قواعد فقهیه، تهران: موسسه عروج، سوم.
۱۴. بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی، ۱۴۳۲ ق. = ۱۳۸۹، فوئد الاصولیه، تحقیق هادی قیسی، الرافد، قم بی چا
۱۵. حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبدالرحیم، ۱۴۰۴ ق، الفصول الغرویه فی الأصول الفقهیه - قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه، اول.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۷۶ ش، الفصول المهمه فی اصول الانمه، قم: موسسه معارف اسلامی، اول.
۱۷. _____، ۱۴۱۶ ق، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشرعیه، قم، مؤسسه آل البيت، بی چا.
۱۸. _____، ۱۴۰۹ ق، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشرعیه، محقق / مصحح: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول.
۱۹. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۳۰۶ ه ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالمکتبه الحیاه، بی چا.
۲۰. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۲ ه ش، لغت نامه دهخدا، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، بی چا.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، المفردات فی غریب القرآن، دمشق - بیروت، دارالعلم الدار الشامیه، اول.
۲۲. زحیلی، وهبه بن مصطفی، ۱۴۱۸ ق، التفسیر المنیر فی العقیده و الشرعیه و المنهج، بیروت: دمشق، دارالفکر المعاصر، دوم.
۲۳. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۹۴ ش، الإیضاحات السنیة للقواعد الفقهیه، قم، مؤسسه الإمام الصادق (علیه السلام)، بی چا.
۲۴. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۹۳/۱۲/۲۶، درس خارج، مدرسه فقاہت.

بررسی قاعده لاجرح با تاکید بر دیدگاه سید محمد مجاهد/۲۴۵

۲۵. صفی پور، عبدالرحیم بن عبدالکریم، ۱۳۸۸ ش، منتهی الارب فی لغه العرب، تهران، دانشگاه تهران، اول.

۲۶. طباطبایی المجاهد، سید محمد بن علی، ۱۲۹۶ ق، مفاتیح الأصول، قم، موسسه آل بیت (علیهم السلام)، اول.

۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، مترجم: موسوی همدانی، سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، قم، انتشارات جامعه المدرسین حوزه علمیه، پنجم.

۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۵ ه.ش، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، اول.

۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، بی تا، ترجمه تفسیر مجمع البیان، تهران، فراهانی، اول.

۳۰. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا، لبنان - بیروت، دار إحياء التراث العربی، اول.

۳۱. _____، ۱۴۱۴ق، أمالی طوسی، قم، دارالثقافه، اول.

۳۲. _____، ۱۴۱۲ق، تهذیب الاحکام، بیروت، دار التعارف، بی چا.

۳۳. _____، الاستبصار، محقق / مصحح: خراسان، حسن الموسوی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، اول.

۳۴. _____، ۱۴۰۷ق، التهذیب، محقق / مصحح: خراسان، حسن الموسوی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چهارم.

۳۵. طیب سید عبد الحسین، ۱۳۷۸ ش، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، فارسی، انتشارات اسلام، تهران، دوم

۳۶. عروسی حویزی عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، تفسیر نور الثقلین، عربی، ناشر: انتشارات اسماعیلیان، قم، چهارم

۳۷. عسکری، أبو هلال، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ ه ق، فروق اللغویه، بیروت - لبنان، دار الافاق الجدیده، چهارم.

۳۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۴ ق، مبای الی الوصول إلى علم الأصول - قم، چاپ: اول،

۳۹. فاضل لنکرانی، محمد جواد، ۱۳۸۵ه ش، تقریر: حسینی خواه، سید جواد، قاعده لاجرح، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)، اول.
۴۰. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۴۲۵ه ق، ثلاث رسائل، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)، اول.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، العین، قم، انتشارات هجرت، دوم.
۴۲. فیروزآبادی، مجد الدین ابوطاهر محمد بن یعقوب، ۱۴۲۶ه ق، قاموس المحيط، لبنان - بیروت، موسسه الرساله للطباعه والنشر و التوزیع، بی چا.
۴۳. قرائتی محسن، ۱۳۸۳ ش، تفسیر نور، فارسی، ناشر: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، یازدهم.
۴۴. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱ه ش، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، سوم.
۴۵. قرطبی انصاری، محمد بن احمد، ۱۳۶۴ ش، جامع لأحكام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، اول.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۳ه ش، الکافی، حسن زاده، صادق، قم، صلوات، اول.
۴۷. _____، ۱۴۰۷ق، الکافی، محقق / مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چهارم.
۴۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم،
۴۹. محقق داماد یزدی، سید مصطفی، ۱۴۰۶ه ق، قواعد فقه، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، دوازدهم.
۵۰. مراغی، سید میر عبدالفتاح، ۱۴۱۷ه ق، العناوین الفقهیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول.
۵۱. مصطفوی، حسن، ۱۳۹۳ه ق، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، اول.
۵۲. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، بی تا، زبده البیان فی احکام القرآن، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، اول.

بررسی قاعده لاجرح با تاکید بر دیدگاه سید محمد مجاهد/۲۴۷

۵۳. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۸ ق، انوار الأصول - قم، چاپ: دوم.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۱ ه ق، القواعد الفقهیه، مترجم: سید محمد جواد بنی سعید لنگرودی، قم، مدرسه امیرالمومنین (علیه السلام)، سوم.
۵۵. میر محمدی، ابوالفضل، سال ۶۷-۱۳۶۶، مقالات و بررسی‌ها (دانشکده الهیات و معارف اسلامی)، شماره ۴۳ و ۴۴
۵۶. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، ۱۴۳۰ ه ق، قوانین الاصول (طبع جدید)، قم، احیاء الکتب الاسلامیه، ق، اول.
۵۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی، ۱۴۱۷ ه ق، عوائد الایام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، اول.

نقد و بررسی نظریه شیخ حرعاملی پیرامون «قاعده لاجرح»

مرضیه کوثری (ایران)^۱، سید حسین شفیعی دارابی (ایران)^۲، فرهاد پورکیوان (ایران)^۳

چکیده

«قاعده لاجرح» یا «قاعده نفی عسر و حرج» از قواعد مهم فقهی است که فقهای امامیه و اهل سنت در تمامی ابواب فقه به آن استناد نموده اند. مفاد این قاعده این است که: احکام حرجی در شریعت اسلام وجود ندارد. فقها در جهت مشروعیت، مستندات، حدود و قلمرو اجرایی این قاعده، نظرات مختلفی را بیان داشته اند. از جمله نظراتی که در این رابطه مطرح است، نظریه شیخ حرعاملی است؛ که معتقد است قاعده لاجرح مجمل است و اگر بخواهیم به آن ملتزم شویم باید دست از همه تکالیف برداریم؛ بدین جهت ایشان، این قاعده را قبول ندارند. وی قدر مسلم از جریان قاعده لاجرح را در تکالیف مالایطاق دانسته و در سایر موارد، از این قاعده رفع ید نموده است. این نظریه مورد نقد جمعی از فقیهان قرار گرفته و هریک پاسخهای گوناگونی نسبت به دیدگاه این محدث و فقیه شیعی ابراز نموده اند. این مقاله که به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از داه‌های کتابخانه‌ای تدوین یافته است؛ در پی پاسخ به این سوال است که: دیدگاه شیخ حرعاملی در رابطه با قاعده نفی عسر و حرج، و نقدهای وارده بر آن، چیست؟؛ نتیجه برآمده از تحقیق پیش روی این است:

۱ دانش‌آموخته سطح ۴ رشته تفسیر و علوم قرآنی (گرایش علوم و معارف قرآن) جامعه الزهرا (س)؛ قم؛ ایران.

kosari.marzieh@gmail.com (نویسنده مسئول)

۲ مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، دکترای تفسیر و علوم قرآنی، هیئت علمی و استادیار جامعه المصطفی (ص)، مدیر گروه تفسیر و علوم قرآنی جامعه الزهرا (س)،

syedhosein_shafieidarabi@miu.ac.ir

ORCID: 0000-0002-3172-3725

۳ سطح ۴ فقه و اصول، گروه فقه و اصول، دانشکده عالی دارالشفاء، حوزه علمیه، قم، ایران،

farhad_pourkyvan@miu.ac.ir

Orcid: 0000-0002-5672-1830

الف) این محدث بزرگ شیعه بر این باور است که: «در غیر تکالیف ما لایطاق، نمی توان به حرجی بودن جزم داشت؛ و در غیر این مورد نمی توان به این قاعده تمسک کرد. در نتیجه ادله لا حرج مجمل است نمی توان به آن تمسک کرد، لذا ایشان لا حرج را بخاطر اجمال قابل استناد نمی داند؛

ب) نقدهای فقیهانی همچون: سید مهدی بحرالعلوم، ملا احمد نراقی، علامه آشتیانی، آیه الله سبحانی و آیه الله مکارم شیرازی و... بر دیدگاه شیخ حُرّ عاملی وارد می باشد؛ در نتیجه، نظریه وی (؛ مبنی بر محدود بودن قلمرو اجرائی قاعده لا حرج به تکالیف ما لایطاق)، پذیرفتنی نیست، و با دلایل مختلف قابل نقد و طرد می باشد».

کلید واژگان: قاعده نفی عسر و حرج، شیخ حُرّ عاملی، اجمال قاعده نفی حرج، تکلیف ما لایطاق،

مقدمه

یکی از قواعد فقهی که نقش تاثیرگذاری در استنباط احکام شرعی دارد؛ «قاعده لا حرج» یا «قاعده نفی عسر و حرج» می باشد. بدین جهت فقهای امامیه و اهل سنت آن را به تفصیل مورد بررسی و نقد قرار داده اند.

در مورد اعتبار و یا عدم اعتبار قاعده «لا حرج» و تعیین قلمرو اجرائی آن، اقوال و دیدگاه های مختلفی شکل گرفته است؛ عمده ترین آنها عبارت است از:

۱- قول مشهور اینست: این قاعده، احکام حرجی را نفی می کند؛ زیرا این قاعده بر احکام تکلیفی، حکومت دارد؛ البته تشخیص «حرج» نیز بر عهده ی مکلف یا فقیه است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ ه ش، ج ۱: ۱۸۵)

۲- قاعده لا حرج مجمل و غیر قابل تمسک است؛ شیخ محمد بن حسن حُرّ عاملی معروف به شیخ حر عاملی (۱۰۳۳-۱۱۰۴ ه.ق). از جمله باورمندان به این قول می باشد. (حُرّ عاملی، ۱۴۱۸ ه ق، ج ۱: ۶۲۳)

نقد و بررسی نظریه شیخ حرعاملی پیرامون «قاعده لاجرح»/۲۵۱

۳- «قاعده لاجرح» به عنوان يك اماره و دلیل برای فقیه نیست که در تمامی موارد حرجی، به آن استدلال کند بلکه در حدّ یکی از اصول عملیه است و یا اینکه مقید است به غیر تکالیف ثابت. مرحوم نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ق) در عوائد الایام این قول را به بعضی از فضلاء معاصر خودش؛ یعنی میرزا ابوالقاسم بن محمدحسن شفتی قمی جیلانی (گیلانی) معروف به میرزای قمی (۱۲۳۱-۱۱۵۰ق) نسبت داده است (نراقی، احمد، ۱۳۷۵ه ش، ۱۹۰)

۴- محمدحسین بن عبدالرحیم حائری اصفهانی؛ معروف به صاحب فصول (درگذشته حدود ۱۲۶۱ق) بر این باور بود: قاعده لاجرح، یک قاعده ای مسلم و مصداقی از «مما یستقل به العقل» می باشد؛ یعنی از مواردی است که عقل استقلالاً به آن حکم می کند. اگر یک چیزی از مستقلات عقلیه شد، قابلیت تخصیص ندارد؛ لذا، معتقدند که این قاعده اصلاً قابلیت تخصیص ندارد.

مقاله پیش رو، در پی بررسی و نقد دیدگاه دوم (نظریه شیخ حرعاملی) و در پی پاسخ به این سوال اصل است که: تبیین دیدگاه شیخ حرعاملی پیرامون قاعده «لاجرح» (نفی عسر و حرج) و نقدهای وارده بر آن، چیست؟

پیشینه

با آنکه خاستگاه اصلی قاعده «لاجرح» و مباحث پیرامونی آن، مفاد آیات شریفه قرآنی (بقره/ آیه ۱۸۵ و ۲۸۶؛ مائده/ آیه ۶؛ حج، آیه ۷۸) و مضمون جمع چشمگیری از روایات می باشد (کلینی، ۱۳۶۲ ه ش، ج ۳: ۳۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ ه ق، ج ۱: ۳۶۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۸ ه ق، ج ۱: ۱۱۳ و ۱۲۰ و ۳۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۲۷۳)؛ ولی در میان فقهای شیعه تا قبل از دوران شیخ جعفر کاشف الغطاء (۱۱۵۶ - ۱۲۲۸ق)، پرداختن به این قاعده به صورت مستقل مورد توجه نبوده است بلکه در کنار مباحث مختلف مربوط به قاعده لاضرر به آن پرداخته می شده است؛ شواهد نشان میدهد: اولین شخصیت شیعی که در قالب قاعده ای مستقل، اقدام به طرح و بررسی قاعده لاجرح نموده، کسی جز شیخ جعفر کاشف الغطاء (متوفای ۱۲۲۸ق) نمی باشد؛ وی در کتاب «القواعد الستة عشر»، تحت عنوان قاعده سیزدهم، این قاعده را مورد

بررسی قرار داده است (نک: کاشف الغطاء، ۱۴۳۲ق - ۲۰۱۱م)؛ البته یکی از پژوهشگران، به جهت طرح مستقل این قاعده در کتاب «عوائد الأيام»، عائده ۱۶، ص ۲۳۰ - ۲۳۷؛ از مؤلف ارجمند آن مرحوم ملاً احمد نراقی معروف به فاضل نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ق)، به عنوان «نخستین کسی که به گونه‌ای مستقل بدان پرداخته»، یاد نموده است (نک: میهن دوست، رضا، ۱۳۸۷ش، ۳۴-۵۴)؛ اما با توجه به تقدم دوران زندگی مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء (متوفای ۱۲۲۸ق) بر حیات مرحوم نراقی (متوفای ۱۲۴۵هـ ق) و طرح قاعده «لا حرج» بصورت قاعده ای مستقل در کتاب «القواعد السّته عشر» مرحوم کاشف الغطاء، قطعاً این قضاوت درست نمی باشد.

ضمناً عالم شیعی معاصر با مرحوم فاضل نراقی؛ یعنی میر عبد الفتاح حسینی مراغی (متوفی سنه ۱۲۵۰ق) نیز، تحت تعبیر «العنوان التاسع في قاعدة العسر و الحرج»، بطور مستقل و تفصیلی تر از پیشینیان، به طرح و بررسی این قاعده پرداخته است (نک: حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ۲۸۱ تا ۳۰۱)

البته در دوره معاصر، بیش از گذشته، قاعده «لا حرج»، مورد توجه فقهاء، و محققان حوزوی و دانشگاهی قرار گرفته است و غالباً در ضمن نوشته هائی غیر مستقل و گاه مستقل، به طرح و بررسی آن پرداخته اند؛ از جمله:

- ۱- (بجنوردی، ۱۳۷۷ش، ج: ۱: ۲۴۷)
 - ۲- (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ه ق، ۲۴۳)
 - ۳- (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ه ش؛ ج: ۱: ۱۵۷)
 - ۴- (سبحانی؛ ه ش، ۱۳۹۴ه ش، ج: ۱: ۳۵ تا ۴۶)
 - ۵- (سید مصطفی محقق داماد؛ ۱۳۸۳ه ش، ج: ۲: ۷۹)
 - ۶- «قاعده لا حرج» تالیف محمد جواد فاضل لنکرانی.
- سه نکته شایان توجه:

نقد و بررسی نظریه شیخ حرعاملی پیرامون «قاعده لاحرج»/۲۵۳

الف) در میان اهل سنت، بررسی این قاعده به صورت مستقل از پیشینه و سابقه بیشتری برخوردار می باشد و عمیقتر است به طوری که طبق نقل جلال الدین سیوطی (متوفای ۹۱۱ ق) در کتاب «الاشباه و النظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية»، اهل سنت کل فقه را به پنج قاعده اصلی برگشت می دهند که سومین آنها، عبارت است از قاعده «المشقه تجلب التيسير»؛ که عبارت دیگری از «قاعده لاحرج» است. (نک: سیوطی، ۱۴۰۳ق)

ب) نقد و بررسی نظریه شیخ حرعاملی در رابطه با ماهیت و اعتبار قاعده نفی عسر و حرج موضوعی است که تا کنون به صورت خاص و مستقل مورد نقد و بررسی قرار نگرفته است؛ اگر چه برخی فقها، از باب نمونه:

۱) از علمای گذشته:

- بحرالعلوم، ۱۴۳۲ ه ق، ۱۱۸ و...؛
- میرزای قمی ۱۳۷۸ ه ش، ج ۲: ۴۹ و...؛
- نراقی، ۱۳۷۵ ش، ۱۹۲ و...؛
- آشتیانی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۲۱۰ و...؛

۲) از علمای معاصر:

- مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ ه ش، ج ۱: ۱۵۷
- (سبحانی؛ ه ش، ۱۳۹۴ ه ش، ج ۱: ۳۵ تا ۴۶)

ضرورت و اهداف

قاعده لاحرج از جهت اثبات و یا نفی آن و تعیین حدود و مرزهای آن در استنباط احکام تاثیر مستقیم دارد؛ بی تردید، قبول و یا رد هر یک از آراء مطرح شده پیرامون این قاعده، در فقه از نتایج مهمی برخوردار است. فرضا اگر نظریه شیخ حرعاملی را بپذیریم، نمی توانیم در فقه به آن استناد کنیم و بنمیشود به وسیله آن، برخی از احکام را نفی کنیم. بر این اساس، نقد و بررسی

نظریه این محدث بزرگوار شیعی، امری است بایسته که در صورت نقد و رد آن می توان از نتایج «قاعده لاجرح» بهره مند شد و همین جهت بیانگر ضرورت بحث از نظریه حر عاملی است.

مفهوم شناسی قاعده لاجرح

حرج در لغت

«حرج» در لغت به معنای قرار گرفتن در تنگنایی و ضیق و نیز گناه می باشد. (فیومی، ۱۴۱۴ ه ق، ج: ۱: ۱۲۸) ابن اثیر می نویسد: «الحرج فی الأصل: الضیق، ویقع علی الإثم والحرام؛ وقیل: الحرج أضیق الضیق» (ابن اثیر، ۱۳۶۷ ه. ش، ج: ۱: ۳۶۱) «معنای اصلی حرج، ضیق و مشقت است و در معنای گناه و حرام نیز استعمال می شود» و گفته شده که مطلق ضیق را حرج نمی گویند، بلکه مراد از حرج، تنگنایی شدیدتر از ضیق است. راغب در مفردات می نویسد: اصل «حرج» جمع شدن دو شیء است بگونه ای که مابین این دو ضیق و تنگنایی باشد.

حرج در اصطلاح قرآنی

«حرج» در قرآن کریم در معانی مختلفی به کار رفته است؛ از قبیل:

(۱) به معنای تنگی؛ همانند:

• «ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ...» (مانده: ۶): «خدا نمی خواهد برای شما تنگی و زحمت قرار دهد»؛

• «كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ» (اعراف: ۲): «این کتابی است که بر تو نازل شده در سینه‌ات از آن تنگی نباشد.» (قرشی، ۱۳۷۱ ه ش، ج: ۲: ۱۱۷)؛

(۲) به معنای گناه؛ نظیر آیات:

• «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ» (توبه: ۹۱): «بر ناتوانان و بیماران و آنان که چیزی برای بخشیدن نمی یابند، گناهی نیست»؛

• «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ» (فتح، ۱۷): «بر نابینا و لنگ و بیمار [اگر به جهاد نیابند] گناهی نیست»؛ ۳؛

نقد و بررسی نظریه شیخ حرعاملی پیرامون «قاعده لاجرح»/ ۲۵۵

• «فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ» (احزاب، ۳۷) «اگر مؤمنین بخواهند همسران پسرخواندگانشان را پس از طلاق به عقد خود درآورند، گناهی نکرده اند.»؛

• «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ» (احزاب، ۳۸): «بر پیامبر در آن چه خدا برای او فرض گردانیده، گناهی نیست.»

«عسر» در لغت

واژه «عسر» در لغت به معنای صعوبت، مشقت و شدت آمده است. (فیومی، ۱۴۱۴ هـ ق، ج ۱: ۱۲۸)؛ راغب اصفهانی: «الْعُسْرُ نَقِيضُ الْيُسْرِ؛ کلمه «عسر»، نقیض و نقطه مقابل «یسر» (آسانی) می باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ هـ ق، ۳۴۶)

«عسر» در اصطلاح قرآنی

راغب اصفهانی در ادامه گفتار پیشین خود گوید: واژه «عسر» در قرآن کریم نیز، در معنی مقابل «یسر» به کار رفته است؛ قال تعالی: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (انشرح، ۵ و ۶) : «پس بی تردید با دشواری آسانی است. [آری] بی تردید با دشواری آسانی است»؛ در ادامه گفته است: «... و یوم عسیرٌ یتصعب فیهِ الأمر...»؛ روز «عسیر» به روزی گفته می شود که گذر زندگی در آن مواجه با دشواری و سختی شود؛ چنان که خداوند فرموده است: «سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا». (طلاق: ۷)

رابطه مفهومی دو واژه «عسر» و «حرج»

۱) نظر ملا احمد نراقی این است: رابطه بین دو واژه «عسر» و «حرج» را، رابطه اعم و اخصص مطلق دانسته اند؛ یعنی عسر اعم و مطلق از حرج و ضیق است، زیرا هر حرج و ضیقی، عسر است ولی عکس آن که هر عسری، ضیق باشد صادق نیست. (نراقی، ۱۳۷۵ هـ ش، ج ۱: ۱۷۴)

۲) باور بعضی از دانشوران خوش آوازه در حوزه لغات قرآنی اینست: رابطه بین دو واژه «عسر» و «حرج»، تباین است؛ سخن وی چنین است: «فإن العسر عبارة من المشقة التي تتعلق بعضو

من اعضاء البدن و اما الحرج فهو عبارة من المشقة التي تتعلق بالنفس الانسانية و عليه يقال ان العسر بدني و الحرج نفسي» (مصطفوی، ۱۳۶۰ هـ ش، ۲۹۸) «عسر، مشقتی است که به عضوی از اعضای بدن تعلق می‌گیرد و حرج به نفس انسانی مربوط می‌شود. مربوط به مشقت بدنی است و حرج مربوط به نفس و روح است.»؛

۳) برخی دیگر بر این عقیده‌اند که رابطه بین این دو واژه «عُسر» و «حَرْج»، تساوی است؛ و گفته‌اند: «هر کاری که انسان را به تنگنا و ضیق اندازد، دشوار و سخت نیز می‌باشد؛ و هر کاری که برای آدمی سخت و طاقت فرسا باشد، باعث تنگی و فشار بر او نیز می‌گردد. اگر کاری آسان باشد و عسر نداشته باشد، ضیقی هم نخواهد داشت؛ و اگر امری باعث حرج آدمی باشد، موجب عسر نیز خواهد شد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ هـ ش، ۱۰۲)؛

به نظر می‌رسد: دیدگاه اول، کاملتر باشد؛ زیرا شاهد لغوی دارد؛ چنانکه در معنای لغوی «حرج» نقل شد که: «حرج به معنای مطلق تنگنایی و ضیق نیست بلکه به تنگنایی شدیدتر، حرج اطلاق می‌شود».

قلمرو قاعده نفی عسر و حرج

در مورد قلمرو اجرائی قاعده «لا حرج»، محورهای مختلفی قابل بررسی است؛ مهمترین آنها عبارت است از:

ن. محور اول: محدود و یا عدم محدود بودن «قاعده لا حرج» نسبت به «تکلیف ما لا يُطاق»

۱. الف) محدود بودن قلمرو قاعده «لا حرج» به «تکلیف ما لا یطاق»

مرحوم شیخ محمد بن حسن حرّ عاملی معروف به شیخ حرّ عاملی (۱۱۰۴-۱۰۳۳ هـ.ق)، برخلاف سایر فقهاء شیعه؛ بر این باور است: قاعده لا حرج، تنها در محدوده «تکلیف ما لا یطاق» مطرح است. و تکلیف ما لا یطاق، حکمی است که انجام آن عقلاً برای مکلف مقدور

نقد و بررسی نظریه شیخ حرعاملی پیرامون «قاعده لاجرح»/ ۲۵۷

نیست، و مکلف توان و تحمل انجام دادن آن را ندارد. ایشان در کتاب «فصول المهمّة فی اصول الأئمّة» (که تکمله وسائل الشیعة است)، پس از نقل این روایات مربوطه، می نویسد: «أقول: نفی الحرج مجمل لا یمكن الجزم به فیما عدا التکلیف بما لا یطاق، وإلا لزم رفع جمیع التکالیف» (حرّ عاملی، ۱۴۱۸ ه ق، ج ۳: ۶۲۶): «به نظر من، نفی حرج مجمل است و تنها مورد قطعی آن تکالیف ما لا یطاق هستند، زیرا در غیر این صورت، باید بگوییم همه تکالیف به خاطر این قاعده رفع می شوند». از نظر ایشان، قدر متیقن مفاد آیه (ما جعل علیکم فی الدّین من حرج) تکلیف «ما لا یطاق» است، یعنی احکامی که مقدور انسان نیست، قطعاً در اسلام نیست؛ اما اینکه شامل احکام مقدوری که انجام آنها موجب حرج می شود یا احکامی که موجب ضرر هستند یا پایین تر از آن هم می شود، معلوم نیست. لذا در غیر تکلیف «ما لا یطاق» مفاد آن مجمل است و قابل استناد نیست.

۲. ب) محدود نبودن قلمرو قاعده «لا حرج» به «تکلیف ما لا یطاق»

عموم فقهاء شیعه، دائره قاعده «لا حرج» توسعه داده؛ و بر این باورند: «هر تکلیفی که انجام دادن آن موجب به حرج افتادن مکلف شود؛ بواسطه این قاعده، آن تکلیف برداشته می شود». آیه الله مکارم شیرازی در بیان تکالیف حرجی می نویسد: «افعال حرجی افعالی هستند که به حد تکلیف مالا یطاق نرسد و نیز موجب اختلال نظام و یا ضرر در اموال و انفس نشوند». ضمناً از تفاوت‌های آشکار میان تکالیف حرجی و ما لا یطاق این است که تشریح تکلیف مالا یطاق از طرف شارع امری محال و غیر معقول است؛ اما در تکلیف به امر حرجی، این گونه نیست. برخی دیگر بر این نظرند که مقصود از حرج، مشقت شدیدی است که مردم عادتاً آنرا در جهت انجام تکلیف، تحمل نمی کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ ه ش، ۱۶۰)

۵. محور دوم: شمول و یا عدم شمول «قاعده لاجرح» نسبت به «امور عدمی»

موضوع دیگری که در رابطه با قلمرو قاعده لاجرح مطرح می‌شود این است که آیا قاعده لاجرح مخصوص امور وجودی است یا شامل امور عدمی و به تعبیر دیگر شامل محرمات نیز می‌شود؟ به عنوان مثال در ترک شرب مشروبات الکلی؛ موضوع که ترک شرب است؛ امری است عدمی. آیا عدمی بودن آن در شمول قاعده لاجرح نسبت به آن تاثیر دارد یا خیر؟ پاسخ این پرسش اینست که در این زمینه، دو نظریه وجود دارد:

۳. الف) شمول قاعده لاجرح نسبت به امور عدمی

جمع چشمگیری از فقهاء، بر این عقیده اند که قلمرو قاعده «لاجرح»، وسیع است و شامل امور عدمی نیز می‌شود (نک: خوئی، ۱۴۲۲ ه ق، ج ۲: ۳۷۷)؛ یکی از دلایل تعمیم قاعده لاجرح نسبت به محرمات عموم آیه شریفه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (سوره حج/ آیه ۷۸)؛ برخی از فقیهان با استناد به این آیه، قاعده لاجرح را نسبت به عدمیات منطبق نموده اند. مرحوم سید محمد کاظم یزدی معروف به «صاحب عروة» (۱۲۴۷ - ۱۳۳۷ ق) گوید: «اگر زوج کمتر از چهار سال مفقود باشد و نفقه زوج نیز پرداخت نشود و عدم جواز طلاق از سوی حاکم موجب حرج و ضرر زوجه باشد، به استناد قاعده نفی حرج، آن ضرر نفی می‌شود.» (محقق داماد، ۱۳۸۳ ه ش، ج ۲: ۹۷)

۴. ب) نفی شمول قاعده لاجرح نسبت به امور عدمی

باور تعداد از فقهای شیعه اینست که: قاعده «لاجرح»، شامل امور عدمی نمی‌شود (نائینی، ۱۳۷۳ ه ق، ج ۳: ۴۲۳) برخی از محققان معاصر، در جهت اثبات عدم شمول «قاعده لاجرح» نسبت به امور عدمی، چنین استدلال نموده اند:

نقد و بررسی نظریه شیخ حرعاملی پیرامون «قاعده لاجرح»/۲۵۹

۱) عدم حکم، حکم شرعی نیست؛ به سخن دیگر: معنای دلیل لا حرج، نفی حکم شرعی مستلزم حرج است؛ اما عدم حکم، يك حکم شرعی نیست تا اینکه به فرض استلزام با حرج، به استناد قاعده نفی حرج مرتفع شود.

۲- موجب تاسیس فقه جدید می شود؛ زیرا اگر پذیرفته شود که قاعده لا حرج شامل احکام عدمی هم می شود، بدین معنی است که فقه جدیدی تأسیس شده است که بر اساس آن، بسیاری از امور حلال دین، حرام و بسیاری از امور ممنوع، مجاز می شود. (محقق داماد، ۱۳۸۳ ه ش، ج ۲: ۹۷)

و. محور سوم: شمول یا عدم شمول «قاعده لاجرح» نسبت به «احکام وضعی»

سومین موضوعی که در رابطه با قلمرو قاعده لاجرح مطرح است این است: آیا این قاعده شامل احکام وضعی می گردد و یا اینکه اختصاص به احکام تکلیفی دارد؟؛ در پاسخ به این پرسش نیز، شاهد شکل گیری دو دیدگاه متفاوت هستیم؛

۵. الف) شمول «قاعده لاجرح» نسبت به احکام وضعی و تکلیفی

باور جمعی از فقهاء اینست که: قاعده لاجرح، هم در احکام وضعی جاری است و هم در احکام تکلیفی؛ (جهت آگاهی بیشتر مراجعه شود به: (خوش نام، مسعود؛ ابراهیمی پاسندی، محمد مهدی؛ رفیعی، محمود، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۸۶ تا ۱۰۱))
دلایل عمومیت «قاعده لاجرح» نسبت به «احکام وضعی» نیز عبارت است از:

۶. ۱- عموم و اطلاق مستفاد از آیه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...»

آیه شریفه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...» (حج: ۷۸) دلالت بر نفی حکم حرجی می کند و این نفی، نسبت به احکام تکلیفی و وضعی اطلاق دارد. همانگونه که اگر وجوب یک عمل موجب حرج شود قاعده لاجرح آن را نفی می کند، شرطیت و لزوم بیع و... را نیز اگر موجب حرج شود؛ نفی می کند. (نراقی، ۱۳۷۵ ه ش، ۱۷۴؛ مراغی، ۱۴۱۷ ه ق، ج ۱: ۲۸۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ ه ش، ج ۱: ۱۶۳؛ نجفی کاشف الغطاء، ه ق، ۳۳)

ی. ۲- عموم و اطلاق مستفاد از روایات

عموم و اطلاق مستفاد از روایات قابل استناد در جهت اثبات مشروعیت قاعده لا حرج، هم شامل احکام تکلیفی می‌شود و هم احکام وضعی؛ از باب نمونه: در روایت تصریح شده که: اداء تکلیف نماز، مشروط به صحّت وضو می‌باشد؛ از جمله احکام دخیل در این صحّت، آن است که آب به پوست برسد؛ و این حکم، مصداقی از احکام وضعیه محسوب می‌شود؛ ولی در صورتی که رساندن آب به پوست، موجب حرج شود، مکلف موظف به وضوی جیره ای می‌باشد؛ و در نتیجه، شرطیت رساندن آب به پوست برداشته می‌شود؛ حتی اگر وضو گرفتن، سبب حرج و مشقت شود، تکلیف اصل وضو برداشته می‌شود؛ و مکلف مأمور به انجام تیمم می‌باشد (اقتباس از: فاضل لنکرانی، محمد جواد، ۱۳۸۵ ه. ش، ۱۴۳)

۷. ب) عدم شمول «قاعده لا حرج» نسبت به احکام وضعی

بعضی از فقهاء، به عدم جریان این قاعده در احکام وضعی باور دارند (جهت آگاهی بیشتر مراجعه شود به: (خوش نام، مسعود؛ ابراهیمی پاسندی، محمدمهدی؛ رفیعی، محمود، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۸۶ تا ۱۰۱)

این جمع از فقهاء نیز برای اثبات مدعاء خویش، به ذکر دلایلی متنوع پرداخته اند؛ از جمله:

۱- عدم جعل استقلالی احکام وضعی

برخی از اصولیین همانند شیخ انصاری (ره) معتقدند: احکام وضعیه، از احکام تکلیفیه انتزاع شده اند و خود، جعلی مستقل ندارند. از سوی دیگر آیه «وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...» (حج: ۷۸) حکم مجعول حرجی را رفع می‌کند و از آنجا که احکام وضعی، مجعول مستقل نیستند؛ پس، موردی برای نفی آنها توسط این آیه باقی نمی‌ماند.

۲- خلاف امتنان بودن شمول قاعده لا حرج نسبت به احکام وضعی صاحب دو طرف

در مقدمه این دلیل گفته می‌شود: احکام وضعی بر دو نوع است:

نقد و بررسی نظریه شیخ حرعاملی پیرامون «قاعده لاجرح»/۲۶۱

الف) احکام وضعیه ای که درای دو طرف هستند؛ مانند: صحّت بیع و یا لزوم و جواز معامله؛ که یک طرف این احکام، بایع می باشد و طرف دیگر آن، مشتری خواهد بود؛ به سخن دیگر: با حکم به صحّت بیع، هم بایع می تواند در ثمن تصرف نماید و هم مشتری مجاز است که از مبیع استفاده نماید؛ هم در حق بایع مطرح است و هم در حق مشتری

ب) احکام وضعیه ای که متعلّق به يك فعل، یا يك شخص و یا يك مکلف می باشند؛ همانند: جزئیّت و یا شرطیّت شیئی در يك عبادت.

نتیجه سخن اینکه: در نوع اول، قاعده لاجرح نمی تواند جریان پیدا کند؛ زیرا، این قاعده بر اساس امتنان است و اگر بخواهد لزوم را نسبت به يك طرف رفع نماید، ممکن است نسبت به طرف دیگر بر خلاف امتنان باشد. (فاضل لنکرانی، محمد جواد، ۱۳۸۵ ه ش، ۱۴۴)

موضع صریح شیخ حرّ عاملی در قبال مستندات روایی قاعده لاجرح از جمله دلایلی که فقها شیعه در جهت اثبات مشروعیت قاعده لاجرح به آن استناد نموده اند، دلیل روایی است؛ مرحوم شیخ حرّ عاملی نیز، در کتاب فصول المهمه فی اصول الأئمه، ج ۳، ص ۶۲۲، در قالب باب ۴۴، و باب «بطلان تکلیف ما لا یطاق و أنّه لا حرج فی الدین»، به نقل روایات مربوطه پرداخته است؛ و در طول ص ۶۲۲ تا ۶۲۶، به ذکر پنج روایت دال بر حجیت قاعده «لا حرج» پرداخته؛ و در پایان چنین نگاشته است: «أقول: و الأحادیث فی ذلک کثیره متواتره»؛ اما ایشان پس از نقل روایت چهارم گفته است: «أقول: نفی الحرج مجمل، لا یمکن الجزم به فیما عدا تکلیف ما لا یطاق، و إلاّ لزم رفع جمیع التکالیف».

نکته شایان توجه اینکه: اگرچه شیخ حرّ عاملی همانند دیگر فقهاء شیعی، روایات متعددی را در جهت اثبات مشروعیت قاعده «لا حرج» ذکر نموده؛ و حتی مدعی متواتر بودن آنها شده است؛ اما قلمرو این قاعده را محدود به حوزه «تکلیف ما لا یطاق» دانسته است.

نقد دیدگاه شیخ حرّ عاملی توسط دیگر فقهاء شیعه

البته نوع فقیهان پس از شیخ حرّ عاملی، به نقد این موضع ایشان پرداخته، و پاسخ‌های متنوعی را ذکر نموده اند؛ که در ادامه به ذکر پاسخهای برخی از آنان بسنده می‌شود:

۸. (۱) پاسخ برخی از فقهاء قرون گذشته

الف) پاسخ سید بحر العلوم به نظریه شیخ حرّ عاملی

همانطور که گفتیم شیخ حرّ عاملی (ره) دایره اجرای قاعده لاجرح را در حد تکالیف مالایطاق دانسته و معتقد بود: اگر به این روایات در جهت نفی احکام اولیه استناد شود، لازم می‌آید که تمام تکالیف را به وسیله آنها رفع نماییم. زیرا در همه تکالیف، سختی و مشقت وجود دارد؛ این در حالی است که سید محمد مهدی بحر العلوم (۱۱۵۵-۱۲۱۲ق) معتقد است: هیچ حرجی در تکالیف شرعی نیست؛ ایشان حتی مصادیقی همچون بذل جان و مال زیاد را از مواردی بر می‌شمارد که در بین مردم رایج است و حرجی ندارد. آن مرحوم، در ادامه گفتارش،

نقد و بررسی نظریه شیخ حرعاملی پیرامون «قاعده لاجرح»/۲۶۳

مواردی همچون: فشار شدید بر نفس و حرام شمردن مباحات و منع از همه یا برخی از مشتبهات را برای همیشه، حرج و ضیق می داند و می فرماید اینها در شرع منتفی است. طباطبایی المجاهد، ۱۴۱۸ ه ق، ۵۳۶)

ب) پاسخ مرحوم نراقی به دیدگاه شیخ حرعاملی
ملاً احمد نراقی معروف به فاضل نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ق) در پاسخ به نظریه شیخ حرعاملی؛ ابتداء برای تعیین دقیق معنای حرج مورد نظر در خلال این قاعده و معنای تکالیف حرجی، تکالیف را به چهار دسته تقسیم نموده اند:

۱- تکالیف مادون عُسْر که سهل و آسان است.

۲- تکالیف عُسْر آوری که موجب ضیق و تنگنا می شود.

۳- تکالیف ضیق آوری که مکلف طاقت انجام دادن آنها را دارد. (حرج)

۴- تکالیف مالایطلاق که انجام دادن آنها خارج از طاقت مکلف است. (نراقی، ۱۳۷۵ ه ش، ۶۱)

و سپس در پاسخ به نظریه شیخ حرعاملی مبنی بر اینکه در همه تکالیف عسر بلکه حرج وجود دارد و...؛ چنین استدلال می فرمایند: مرجع در تحقق مصادیق این الفاظ عرف است. عسر آن چیزی است که در عرف سخت و مشکل باشد و گفته شود که تحملش سخت است یا انجام دهنده آن به سختی دچار می شود.

بسیاری از تکالیف، مثل جواب سلام، وضو، رکعات نماز و روزه مخصوصاً در روزهای کوتاه زمستانی تکالیفی آسان محسوب می شود و در دسته اول قرار می گیرند و عرف به آنها سخت و مشکل نمی گوید. ایشان آیه شریفه «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ، يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵) را دلیل بر این مطلب دانسته به این وجه که روزه برای مریض و مسافر عسر است و روز در حال عدم بیماری و نبود در سفر، یسر می باشد.

تکالیف دسته دوم، تکالیف معسور است؛ اعم از اینکه مکلف در ضیق و تنگنا قرار بگیرد یا خیر. در صورتی که تکالیف مورد عُسْر، موجب ضیق و تنگنایی برای مکلف قرار نگیرد، به آن

حرج گفته نمی‌شود. از باب مثال عرفی: اگر مولایی بنده اش را به نوشیدن دوائی تلخ مجبور کند، عرف به آن عُسَر می‌گوید اما نمی‌گوید بنده اش را در ضیق قرار داده. در مثال شرعی می‌توان به وضو گرفتن در سرمای شدید اشاره نمود، که عُسَر است اما ضیق نیست. دسته سوم یعنی تکالیفی که موجب ضیق و حرج می‌شود؛ که اعم از تکالیف مالایطاق است. در بسیاری از اوقات انجام یک کار انسان را در تنگنا قرار می‌دهد، اما مالایطاق نیست. نتیجه آنکه قسم اول و دوم تکالیفی هستند که هیچگونه عُسَر و حرجی در آنها نیست؛ پس چگونه شیخ حُرّ عاملی همه تکالیف را مصداق حرج دانسته و گفته است اگر بگوییم قاعده لا حرج حاکم بر تکالیف است لازمه اش آن است که همه تکالیف را کنار بگذاریم؟؛ این در حالی است که تنها قسم چهارم که تکلیف مالایطاق محسوب می‌شوند، از موارد حرج خارج هستند. فقط قسم سوم می‌ماند که در این قسم فقها معتقدند قاعده لا حرج در تکالیف اولیه جریان دارد و این دسته هم، همه تکالیف را شامل نیست تا بگوییم با قاعده لا حرج لازم می‌آید که همه تکالیف کنار گذاشته شود. (نراقی، ۱۳۷۵ ه. ش، ۱۸۶)

ج) پاسخ مرحوم آشتیانی به نظریه شیخ حُرّ عاملی

میرزا محمدحسن آشتیانی (۱۲۴۸-۱۳۱۹ق) در جواب شیخ حُرّ عاملی (؛ مبنی بر اینکه: «قاعده لا حرج، مجمل است») فرموده است:

« قاعده لا حرج در بسیاری از موارد هیچگونه ابهام و اجمالی ندارد و جریان این قاعده نسبت به برخی از موارد از ویژگیهای امت اسلامی است. چنانکه بسیاری از فقهای امامیه و اصولیین در موارد بسیاری به این قاعده تمسک نموده اند و در کتابهای آنها مشهود است. و اگر در مواردی تمسک به قاعده لا حرج روشن نیست موجب نمی‌گردد در مواردی که قاعده روشن است از تمسک به قاعده لا حرج دست برداریم. اگر تنها بخاطر عدم وضوح بعضی موارد خواسته باشیم از این قاعده دست برداریم لازمه اش آن است که از بسیاری از احکام متعلق به موضوعات لغوی و عرفی دست برداریم زیرا همه جوانب آن برای ما روشن نیست با اینکه از نظر قواعد

نقد و بررسی نظریه شیخ حرعاملی پیرامون «قاعده لاجرح»/۲۶۵

نسبت به مواردی که روشن هست به آن عمل می شود و کتابهای اصولیین و فقها مشحون از تمسک به آن است. (آشتیانی، ۱۳۸۳ ه ش، ۲۲۹)

۹. (۲) پاسخ برخی از فقهاء دهه های اخیر

الف) پاسخ نظریه حرعاملی از دیدگاه آیه الله سبحانی
آیه الله جعفر سبحانی در نقد نظریه شیخ حرعاملی (؛ مبنی بر مجمل بودن قاعده لاجرح و محدود شدن کاربرد آن در تکلیف مالایطاق) نیز چنین پاسخ می دهد: تکلیف مالایطاق از نظر عقل قبیح است و با دلیل عقلی، وضع چنین تکالیفی امکان ندارد. اگر مستندات قرآنی و روایی قاعده نفی حرج را به رفع تکالیف مالایطاق محدود نماییم در واقع رفع تکلیفی که قابلیت وضع نداشته است را به این مستندات نسبت داده ایم؛ که چنین چیزی صحیح نمی باشد. سبحانی، ۱۳۹۴ ه ش، ۳۷)

آیه الله سبحانی در ادامه مباحث قاعده لاجرح تقسیماتی را برای احکام حرجی ارائه می دهند که گرچه در محدوده پاسخ ایشان به نظریه شیخ حرعاملی نمی باشد ولی می توان از آن در این جهت استفاده نمود. در این قسمت بیان مطلب ایشان مناسب به نظر می رسد.
ایشان احکام همراه با حرج در اسلام را به سه دسته ذیل تقسیم می نمایند:

۱) احکامی که مسلماً حرجی هستند، اما مسبب و عامل، شارع نیست و بلکه خود مکلف است که برای حفظ امنیت و سلامت جامعه به آنها پایبند است؛ چنانچه این احکام در بسیاری از کشورهای غیر اسلامی نیز جاری است؛ مثل قصاص، حدود و دیات و... . مسلماً آیه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/ آیه ۷۸) ناظر به این قسم نیست، زیرا شارع مسبب آن نیست، حتماً آیه بیانگر مواردی است که مسبب خود شارع بوده باشد.

۲) احکامی که مسلماً حرجی هستند و شارع هم آغازگر است؛ مثل جهاد، حج، زکات و... . در این راستا بایستی به دو نکته توجه داشت: اولاً این احکام دارای ماهیت حرجی هستند و به همین جهت است که مسلماً آیه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/ آیه ۷۸) ناظر به

این قسم نیز نیست وگرنه مستلزم تضاد به تمام معنا است. ثانیاً تشریح حکم، بی ملاک نیست بلکه این حرج که حرج فردی است نفع اجتماعی را در پی دارد، مثلاً امنیت در گرو آن است. ۳) احکام حرجی که نه شرع مقدس مسبب حرج است و نه ماهیتشان حرجی است، اما گاهی از اوقات بر حسب حالات مختلف حرجی می شوند. مثل وضو و غسل، نماز. آیه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/ آیه ۷۸) ناظر به همین قسم از احکام حرجی است و احکام حرجی را در شرایطی که عادتاً نمی توان تحمل نمود با این قاعده رفع می نماید. (سبحانی، همان: ۳۹)

آنچه از این مطلب در جواب نظریه شیخ حر عاملی می توان استفاده نمود؛ اینست که احکام حرجی، غیر از تکلیف مالا یطاق بوده و دسته سوم از تقسیم بالا را شامل می شود.

ب) پاسخ آیه الله مکارم شیرازی به نظریه شیخ حر عاملی از دیدگاه آیه الله ناصر مکارم شیرازی در نقد نظریه شیخ حر عاملی که قاعده لاجرح را به دلیل اجمال، مستلزم رفع جمیع تکالیف دانسته؛ ناشی از این می داند که ایشان در تعیین مرتبه حرج، دچار اشکال شده است. آیه الله مکارم شیرازی ابتداء در تبیین اشکال می نویسد: اگر مراد از حرجی که در قاعده منتفی شده است مجرد ضیق و سختی و در مقابل وسعت و آسانی بوده باشد؛ نفی همه تکالیف که شامل کوچکترین مرتبه از سختی و مشقت باشد را موجب می شود و در واقع باید از بسیاری از تکالیف شرعی دست برداریم چرا که همه تکالیف بیشتر اوقات و حالات شامل نوعی مشقت هستند.

ایشان در مرتبه دوم، حرج را در این قاعده با این بیان تعیین می نمایند: «مرتبه ای از حرج که با قاعده نفی حرج منتفی می شود» مشقت شدیدی است که مردم عادتاً در مقاصدشان تحمل نمی کنند. این قدر مسلم از ادله نفی حرج است و قدر مسلم از خروج این قاعده پایینتر از این مرتبه است. دلیل آن نیز اولاً روایات مختلفی مثل روایت بیان حکم جبیره است و ثانیاً اینکه فقها از عمومات نفی حرج غیر از این را دریافت ننموده اند.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ ه ش،

نتیجه تحقیق

از مجموعه آنچه که در صفحات پیشین گفته ایم، به این نتیجه دست می یابیم:

(۱) قاعده لاجرح، از جمله قواعد پرکاربرد در ابواب مختلف فقهی است؛ و مستند به آیات و روایات و دلیل عقلی و اجماع می باشد؛ و از دیر باز مورد توجه علماء شیعی و اهل سنت قرار گرفته است؛

(۲) قاعده لاجرح مخصوص تکلیف مالایطاق نیست و ادعای محدث حرعاملی؛ مبنی بر اینکه: «روایات لاجرح، مجمل هستند»، صحیح نیست زیرا همچنانکه بزرگان همانند سید بحر العلوم، فاضل نراقی و... از فقهاء گذشته؛ و فرزاندگانی همچون: و آیه الله سبحانی و آیت الله مکارم شیرازی و... از فقهاء خوش اوزه شیعه در دهه های اخیر گفته اند؛ این ادعاء شیخ حُر عاملی با واقعیات سازگاری ندارد؛

(۳) استدلال شیخ حرعاملی؛ مبنی بر اینکه: اگر به روایات مورد استناد فقهاء در جهت نفی احکام اولیه استناد شود، لازم می آید که تمام تکالیف به وسیله این قاعده رفع گردد؛ در صورتی صحیح است که قاعده لاجرح نسبت به هرگونه صعوبت، تعمیم داشته باشد، در حالیکه احکام حرجی دارای سه مرتبه هستند: الف) احکامی که مسلماً حرجی هستند، اما مسبب و عامل، شارع نیست و بلکه خود مکلف است؛ ب) احکامی که مسلماً حرجی هستند و شارع هم آغازگر است؛ مثل جهاد، حج، زکات و...؛ ج) احکام حرجی که نه شرع مقدس مسبب حرج است و نه ماهیستان حرجی است، ولی گاهی از اوقات بر حسب حالات مختلف حرجی می شوند. مثل وضو و غسل، نماز. و آیه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» ناظر به همین قسم از احکام حرجی است؛ در نتیجه پذیرش قاعده لاجرح؛ موجب نادیده گیری از بسیاری از احکام شرعی نخواهد شد.

۴) در عین حالیکه «تکالیف مالایطاق»، از گردونه «قاعده لا حرج»، خارج هستند؛ ولی قلمرو این قاعده، وسیع و فراگیر می باشد؛ بدین جهت، ضمن شمول نسبت به امور وجودی، شامل امور عدمی نیز خواهد شد؛ همچنانکه ضمن شمول نسبت به احکام تکلیفی، شامل احکام وضعی هم خواهد شد.

فهرست منابع

۱۰. قرآن کریم / ترجمه مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰ ش)؛ تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، بی چا.
۱۱. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، ۱۴۰۳ ق، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع قدیم) - قم، چاپ: اول،
۱۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷ ه. ش، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، محقق / مصحح: طناحی، محمود محمد / زاوی، طاهر احمد، ۵ جلد، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم
۱۳. اردبیلی، احمد بن محمد، ه ق، زبدة البیان فی أحكام القرآن، در یک جلد، المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة، تهران - ایران، اول
۱۴. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، ۱۳۸۳ ش، الرسائل التسع، المؤتمر العلامه الآشتیانی (ره)، قم، اول،
۱۵. بجنوردی، سید حسن، ۱۳۷۷ ش، القواعد الفقهیة، ۷ جلد، نشر الهادی، قم، چاپ: اول

نقد و بررسی نظریه شیخ حرعاملی پیرامون «قاعده لاجرج»/۲۶۹

۱۶. بجنوردی، سید حسن، ۱۳۷۷ش، القواعد الفقهية، تحقیق: درایتی، محمدحسین و مهریزی، مهدی، قم، نشر الهادی، اول؛
۱۷. بحرالعلوم، محمد مهدی بن مرتضی، ۱۴۳۲ ق.= ۱۳۸۹. الفوائد= فوائد الاصولية، تحقیق هادی قیسی، الرافد، قم
۱۸. حر عاملی، ۱۴۱۸ ه ق، محقق/ مصحح: محمد بن محمد حسین قانثی، الفصول المهمة في أصول الأئمة - تکملة الوسائل، ۳ جلد، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، چاپ: اول، قم- ایران
۱۹. خوش نام، مسعود؛ ابراهیمی پاسندی، محمد مهدی؛ رفیعی، محمود، رابطه «قاعده لاجرج» با «احکام وضعی»، دو فصلنامه عوائد الأيام عن مولانا الرضا علیه السلام، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ - شماره ۳ (۱۶ صفحه - از ۸۶ تا ۱۰۱)
۲۰. خویی، ابوالقاسم، ۱۴۲۲ ق، مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) - قم، چاپ: اول،
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، المفردات في غريب القرآن، محقق: صفوان عدنان داودی، دمشق بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، چاپ اول
۲۲. زحیلی، وهبه بن مصطفى، ۱۴۱۸ ق، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، دار الفکر المعاصر، بیروت دمشق، چاپ دوم
۲۳. سبحانی، جعفر، ۱۳۹۴ ه ش، الايضاحات السنیه للقواعد الفقهیه، قم : مؤسسة الإمام الصادق(علیه السلام).
۲۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر ، ۱۴۰۳ ق.= ۱۹۸۳م، الاشباه و النظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، لبنان - بیروت، دار الکتب العلمیة، اول
۲۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین، ۱۴۰۴ ه ق، من لا یحضره الفقیه، ۴ جلد، چاپ دوم، جامعه مدرسین، قم،

۲۶. طباطبائی المجاهد، محمد بن علی (۱۲۹۶ ق)، مفاتیح الأصول، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول،
۲۷. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ هـ ق، تهذیب الأحكام، ۱۰ جلد، دار الكتب الإسلامية، چاپ: چهارم، تهران- ایران
۲۸. فاضل لنکرانی، محمدجواد، ۱۳۸۵ هـ ش، قاعده لاجرح، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام،
۲۹. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ هـ. ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، ۲ جلد، قم: موسسه دار الهجرة، چاپ دوم
۳۰. قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱ ش، قاموس قرآن، دار الكتب الإسلامية، تهران، چاپ ششم
۳۱. قرطبی انصاری، محمد، ۱۳۶۴ ش، الجامع لأحكام القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ اول.
۳۲. قمی، سید تقی طباطبائی، ۱۴۲۳ هـ ق، الأنوار البهية في القواعد الفقهية، جلد ۱، انتشارات محلاتی، چاپ: اول، قم- ایران
۳۳. کاشانی، فیض، محمد محسن ابن شاه مرتضی، ۱۴۳۰ ق، الوافی، اصفهان: عطر عترت.
۳۴. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲ ش، الکافی، ۵ جلد، اسلامي، تهران، چاپ دوم
۳۵. لنکرانی، محمد فاضل موحدی، ۱۴۱۶ هـ ق، القواعد الفقهية (للفاضل)، در یک جلد، چاپخانه مهر، قم - ایران، اول،
۳۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم،

نقد و بررسی نظریه شیخ حرعاملی پیرامون «قاعده لاجرح» ۲۷۱/

۳۷. محدث عاملی، ۱۴۰۹ ق، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ۳ جلد، آل البیت، قم، چاپ: اول

۳۸. محقق داماد، مصطفی، ۱۳۸۳ ش، قواعد فقه، ۴ جلد، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، چاپ دوازدهم،

۳۹. مراغی، سید میر عبد الفتاح بن علی حسینی، ۱۴۱۷ ه ق، العناوین الفقهیه، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، قم - ایران

۴۰. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰ ه ش، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران

۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۰ ش، القواعد الفقهیه، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، قم، سوم،

۴۲. موسوی بجنوردی، سید محمد، ۱۴۰۱ ق، قواعد فقهیه، ۲ جلد، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، موسسه چاپ و نشر عروج، تهران، چاپ سوم.

۴۳. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، ۱۳۷۸ ق، قوانین الأصول (طبع قدیم) - تهران، چاپ: دوم،

۴۴. میهن دوست، رضا، مهر ۱۳۸۷ ش، نفی حرج، جستار نامه، فصلنامه تخصصی، دوره ۶، ۲۰ (ویژه قواعد فقه ۲) - شماره پیاپی ۲۰،

۴۵. نائینی، میرزا محمد حسین غروی، ۱۳۷۳ ه ق، منیه الطالب فی حاشیه المکاسب، ۲ جلد، المكتبة المحمدية، تهران - ایران، اول،

۴۶. نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، ه ق، القواعد الستة عشر، در یک جلد، مؤسسه کاشف الغطاء،

۴۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی، ۱۳۷۵ ش، عوائد الايام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، اول،

بررسی قاعده «لا حرج» از دیدگاه امام خمینی (ره)

مریم مشایخی (ایران)^۱، سید حسین شفیعی دارابی (ایران)^۲، فرهاد پورکیوان (ایران)^۳

چکیده

نفی عسر و حرج، یکی از مهم ترین و معروف ترین قواعد فقهی است که در اکثر ابواب فقه اعم از عبادات، معاملات و سیاسات و در همه ابواب حقوق اسلامی، قابل استناد می باشد. بر اساس این قاعده، در میان احکام الهی، اگر حکمی یافت شود که انجام آن باعث دشواری و سختی مکلف شود، او مامور به اجرای آن نخواهد بود. از دیر باز، اموری همچون: تبیین چستی این قاعده، مستندات قرآنی و حدیثی، و تعیین قلمرو بهره وری از آن و...، مورد بحث بین فقهاء فریقین قرار گرفته؛ و دیدگاه های متنوعی پیرامون مباحث مذکور و همانند های آنها شکل گرفته است. امام خمینی (ره) نیز همانند دیگر فقهاء شیعه، به صورت پراکنده، مباحثی را پیرامون این قاعده مطرح نموده است. این مقاله که به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از داده های کتابخانه ای تدوین یافته است؛ در پی پاسخ به این پرسش است که: دیدگاه امام خمینی (ره)، در مورد قاعده «نفی عسر و حرج» و زوایای مختلف آن چیست؟. برابند تحقیق پیش روی اینست: این فقیه مجاهد، همانند اکثر قریب به اتفاق فقهاء شیعه، معتقد به مشروعیت این قاعده می باشد؛ و آن را مستقل از قاعده فقهی «لا ضرر» میداند؛ و مشروعیت آن را مستند به پاره ای از آیات و روایات میداند؛ و آن را، حاکم بر سایر ادله دانسته اما نه در همه جا. ضمناً از

^۱ دانش آموخته سطح ۴، رشته تفسیر و علوم قرآنی (گرایش علوم و معارف قرآن) جامعه الزهراء (س)؛ قم؛ ایران.

Fezzel12@gmail.com

^۲ مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، دکترای تفسیر و علوم قرآنی، هیئت علمی و استادیار جامعه المصطفی (ص)، مدیر گروه تفسیر

و علوم قرآنی جامعه الزهراء (س)،

syedhosein_shafieidarabi@miu.ac.ir

ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۲-۳۱۷۲-۳۷۲۵

^۳ سطح ۴ فقه و اصول، گروه فقه و اصول، دانشکده عالی دارالشفاء، حوزه علمیه، قم، ایران، farhad_pourkyvan@miu.ac.ir

آنجا که امام راحل (ره)، قاعده لاضرر را حاکم بر سایر ادله نمی‌داند، در صورت بروز تعارض بین یک امر ضرری و یک امر حرجی، نفی حرج را مقدم می‌داند؛ اما در صورت بروز تعارض بین دو امر حرجی، قائل به تساقط می‌باشد و می‌فرماید: در این گونه موارد، قاعده سلطنت حاکم می‌شود.

کلیدواژه:

حرج، عسر، لاجرح، نفی عسر و حرج، امام خمینی (ره)، مستندات قرآنی لاجرح، مستندات روایی لاجرح.

۱- مقدمه:

قاعده نفی عسر و حرج از جمله قواعدی است که مورد استفاده در تمام ابواب فقهی است. در گذشته، این قاعده، ضمن قاعده لاضرر بیان می‌شد و بصورت جداگانه مطرح نبود. لکن توسط فقیه بزرگوار، کاشف الغطاء نجفی در قالب یک قاعده مستقل مطرح گشت (کاشف الغطاء، ۱۳۱۹ ق، ۱۵۴). بعد از ایشان، شمار زیادی از فقها با بیانات متفاوت به طرح نظرات خویش در این زمینه پرداختند.

امام خمینی (ره) نیز با وجود فعالیت‌های سیاسی خویش، از این قافله، عقب نماندند و در مناسبت‌های مختلف به این قاعده، استناد کرده و در بعضی مواضع، نکته‌هایی را در این باب مطرح فرمودند.

پراکندگی این مباحث، موجب مشخص نبودن نظر امام راحل (ره) در باب نفی حرج می‌باشد. لذا هدف نویسنده آن است تا در قالب نوشته‌ای مستقل، رفع ابهام نماید؛ ضمناً: روش مورد استفاده در انجام این تحقیق، توصیفی - تحلیلی است.

با تتبع صورت گرفته، مشخص گردید: تحقیق مستقلی در جهت تبیین نقطه نظرات مرحوم امام در خصوص قاعده «نفی عسر و حرج» وجود ندارد. البته آقای محمد حسن فهیمی، در خلال پایان نامه «قاعده لاجرح»، بصورت اجمال، به طرح اندیشه امام راحل (ره) در مورد این قاعده

بررسی قاعده «لا حرج» از دیدگاه امام خمینی (ره) / ۲۷۵

و مباحث پیرامونی آن پرداخته است؛ بدین جهت، پرداختن به این بحث، ضروری محسوب می شود.

۲- مفهوم شناسی

۲۸. ۱- مفهوم «حرج» در لغت

ابن فارس و جوهری، مفهوم واژه «حرج» را ضیق می دانند. مکان حرج را جایی دانسته که از فراوانی درخت بسیار تنگ باشد: «مَكَانٌ حَرَجٌ وَ حَرَجٌ، أَيْ ضَيْقٌ كَثِيرٌ الشَّجَرِ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ الرَّاعِيَةُ» (ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ، ج ۲: ۵۰؛ جوهری، ۱۴۱۰ هـ، ج ۱: ۳۰۵)؛ البته فراهیدی در «العین» و راغب در «مفردات»، حرج را به معنای گناه گرفتند؛ اما از آنجا که گناه موجب عدم آرامش و ضیق صدر می شود؛ «حرج» نیز به معنای «ضیق» می باشد. (فراهیدی، ۱۴۱۰ هـ، ج ۳: ۷۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ هـ، ج ۲: ۲۲۶)

۲۹. ۲- مفهوم «عسر» در لغت

واژه «عسر» به معنای سختی و دشواری، نقیض آن، «یُسْر»، به معنای آسانی و راحتی است (ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ، ج ۴: ۳۱۹؛ جوهری، ۱۴۱۰ هـ، ج ۲: ۷۴۴؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ هـ، ج ۱: ۳۲۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ هـ، ج ۲: ۵۶۶)

۳۰. تفاوت مفهوم «حَرَج» و «عُسْر» در فقه:

از نگاه محقق «نراقی» حرج، شدیدتر از عسر است و نسبت میان آن دو، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر حرجی عسر است ولی هر عسری حرج نیست. (نراقی، ۱۴۱۷ هـ، ج ۱، ۶۱)

برخی دیگر از دانشوران لغوی گفته‌اند: «... همانا عُسْر، أخْفّ از حرج است و هر دو از مصادیق مشقت هستند، همانا ابتدای مشقت عبارت است از مرحله عُسْر و نهایت مشقت عبارت است از مرحله حرج،...» (مصطفوی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲: ۱۳۹)

۳۱. ۳- مفهوم «ضرار» در لغت

برای واژه «ضرار» در کتب لغت، معانی متعددی ذکر شده؛ از قبیل: مجازات، ضرر زدن به همنشین و سود بردن از آن، ضرر زدن بدون بردن سود؛ و تکرار و تاکید ضرر (فراهیدی، ۱۴۱۰ ه ق، ج ۳: ۷۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه ق، ۲۲۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ه ق، ج ۴: ۴۸۲؛ طریحی، ۱۴۱۶ ه ق، ج ۳: ۳۷۳)

۳۲. ب- معنای اصطلاحی «حرج»، «عُسْر» و «ضرار» از نگاه امام

خمینی (ره)

امام (ره) در زمینه مفهوم حرج، در ابتدا می‌فرمایند: معمولاً علماء، حرج را مقید به "ما لایتحمل عادة" می‌دانند. و به عنوان مؤید این قول، نظر صحاح و لسان العرب و مجمع البحرین را نقل می‌کنند. لکن ایشان دیدگاه دیگر ائمه لغت را خلاف نظر تقیید «حرج» به "ما لایتحمل عادة" می‌داند و می‌فرماید: «در این کتب، حَرَج به معنای مطلق ضیق آمده، نه ضیقی که عادة تحمل نمی‌شود. علاوه براین، در آیات و روایات نیز، حَرَج مُقَید به "لا یتحمّل عادة نمی‌شود" و به صورت مطلق بیان گردیده. بنابراین مراد از «حرج»، تنگنا است؛ بدون هیچ قید خاص. (خمینی، ۱۴۲۱ ه ق الف؛ ج ۲: ۷۳)

از آنجا که امام خمینی (ره) معنای ضرار را حرج می‌دانند لازم است، غیر از معنای حرج، مفهوم ضرار از نظر ایشان روشن گردد؛ در کتاب «تهذیب الأصول»، بعد از نقل نظرات گوناگون ائمه لغت پیرامون معنای مختلف لغت ضرار، فرمودند: آن بزرگان، با توجه به اینکه ضرار، مصدر باب مفاعله است و مجازات از معنای این باب می‌باشد؛ ضرار را به معنای ضرر زدن به دیگری

بررسی قاعده «لا حرج» از دیدگاه امام خمینی (ره) ۲۷۷/

و مجازات بر ضرر گرفته اند. در حالی که آنان باید به کاربرد این لغت در کتاب و سنت نیز توجه می کردند. ایشان بر اساس کاربردهای این لغت در کتاب و سنت، تنها احتمال باقی مانده برای معنای ضرار را، ضیق و حرج می دانند. به عنوان مثال در آیه ۲۳۱ سوره بقره آمده: «وَأَلَّا تُمَسِّكُوهُمْ ضِرَارًا» زنان مطلقه را با «ضرار» نگه ندارید. امام ارجمند معتقدند، منظور از ضرار در این آیه، حرج و سختی می باشد، نه مجازات و ضرر دو طرفه و یا دیگر معانی اهل لغت. خمینی، ۱۳۸۲ هـ.ق، ج ۳: ۹۲؛ خمینی، بی تا، ج ۱: ۳۰)

در صورتی که ضرار را به معنای حرج بدانیم؛ این مسئله، پیش می آید که با اجراء قاعده فقهی لاضرر، حرج نفی می شود و دیگر نیازی به قاعده نفی عسر و حرج نیست. شاید به همین دلیل است که پیش از مرحوم شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء (از علمای شیعه در قرن چهاردهم هجری و از اساتید حوزه علمیه نجف اشرف و متوفای سال ۱۳۷۳ هجری قمری)، قاعده نفی عسر و حرج، ضمن قاعده لاضرر بیان می شد.

سعی ما در خلال این نوشتار، بیان نظرات امام بزرگوار و طرح دیدگاه ایشان پیرامون این قاعده و مباحث پیرامونی آن را پی می گیریم.

پاسخ این پرسش که آیا با بود قاعده «لا ضرر»، نیازی به وجود قاعد «نفی عسر و حرج» می باشد یا نه؟ را می توان از دل نظر امام (ره) در مورد هیئت ترکیبیه قاعده «لاضرر و لاضرار» بیرون کشید. با این تقریب که ایشان به عکس بسیاری از علماء فقه معتقدند: در عبارت مذکور، «لا» برای نفی نمی باشد. و این از جمله دقت نظرهای امام در مسائل فقهی است.

البته بحث در مورد، «لا»ی لاضرر بسیار مفصل و خارج از حوصله این مقاله است. به طور خلاصه، طبق نظر اکثر علماء، «لا» در این عبارت، نافی است. در این صورت جمله «لاضرر و لاضرار» ممکن است، به معنای نفی مطلق ضرر باشد و ادعا شود که طبق این قاعده، کلاً حکم ضرری وضع نشده یا حکمی که منجر به ضرر می شود، رفع گردد. یا اینکه بگوییم ادعای نفی موضوع، شده. همانند جمله لاشک لکثیر الشک. که در عالم واقع، شک برای کثیر الشک

وجود دارد، لکن طبق این قاعده، احکام آن از کثیر الشک، نفی می‌گردد؛ در اینجا هم در واقع حکم ضرری وجود دارد؛ لکن حکم آن از گردن فرد مبتلا به عسر و حرج نفی می‌گردد. اما امام بزرگوار معتقدند: کلمه «لا» در جمله «لا ضَرَرَ و لا ضِرَارَ فی الإسلام»، نهی سلطانی است. و پیامبر (ص) نه در مقام مبلغ احکام الهی و نه در مقام نبی، بلکه در مقام حاکم حکومت اسلامی این جمله را ایراد فرمودند. شاهدهی که برای این ادعا آوردند؛ روایاتی است که این قاعده به عنوان کبری در انتهای آن آمده. در تمام روایات، رسول الله (ص) به عنوان حاکم حکومت اسلامی در مقام قضاوت و حل و فصل اختلاف بوده اند. به عنوان مثال در روایت سمره، نبی اکرم (ص) طبق حکم خاص، یا دستور مستقیم پروردگار، امر به کندن درخت نکردند، بلکه از مقام خویش به عنوان حاکم الهی استفاده کرده و دستور قلع نخل را صادر فرمودند. و از ایجاد ضرر و ضرار بر دیگری نهی کردند. با این توضیح، در قاعده لاضرر، حرج، نفی نمی‌گردد. و این تفاوت قاعده لاضرر و نفی حرج از دیدگاه رهبر کبیر فقید انقلاب است. (خمینی، بی تا، ج: ۱، ۳۳)

۳۳. امام خمینی (ره) و باور به قاعده «نفی عسر و حرج»

در پاسخ به این پرسش که: آیا امام خمینی (ره)، قاعده لاضرر را به رسمیت می‌شناختند یا خیر؟؛ باید گفت: ایشان در بحث جواز اجتهاد؛ پس از نقل روایت «عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظُفْرِي فَجَعَلْتُ عَلَىٰ إِصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ أَمْسَحَ عَلَيْهِ» (کلینی، ۱۴/۷، ج ۳، ص ۳۳)؛ چنین نگاه داشته است: «فقد أوضح علی السائل كيفية الاستنباط، و ردّ الفروع علی أصولها» (خمینی ۱۳۸۲ هـ ق، ج ۳: ۱۶۹)؛ با تأمل در فراز پایانی این عبارت ایشان، و طرح مسئله ردّ فروع، به اصول و آوردن آن پس از آیه مذکور، روشن می‌گردد که ایشان «نفی حرج» را یک اصل و لازم می‌دانند؛ و فروعاتی مانند چگونگی وضو

بررسی قاعده «لا حرج» از دیدگاه امام خمینی (ره) ۲۷۹/

گرفتن به هنگام جراحت ناخنرا، به آن اصل برمی گردانند. بنابراین یکی از منابع این قاعده را آیه شریفه فوق الذکر می دانند که در ادامه، این مسئله، روشن تر بیان می گردد.

۳- ۴. مستندات قاعده «نفی عسر و حرج»

امام خمینی (ره) در خلال مباحث مختلف، ضمن طرح قاعده لا حرج؛ در بعضی از موارد، به آیات و روایاتی که بیانگر نفی حرج هستند؛ اشاره می کند؛ بدین جهت میگوئیم: مستندات این قاعده از نظر امام راحل (ره) در دو دسته آیات و روایات، مطرح می شود:

أ. الف) مستندات قرآنی

به طور کلی مستندات قرآنی قاعده از نظر امام (ره) به دو مرحله تقسیم می شود:

۳۴. ۱) مرحله اراده:

طبق آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵)، خداوند در مقام اراده، عسرو حرج بر بندگان را نخواسته است. (خمینی، ۱۴۲۱ هـ، ج: ۱: ۴۰۹)

۳۵. ۲) مرحله جعل احکام:

این مرحله، مؤخر از مرحله اول است و آیه «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) بیانگر آن می باشد. در این آیه، بیان شده که خداوند، حکم حرجی را بر بندگان، جعل نکرده است. (خمینی، ۱۴۲۱ هـ، ج: ۱: ۴۰۹)

امام بزرگوار (ره) در مناسبت های مختلفی، از آیه فوق به عنوان مستند قاعده نفی حرج، بیان کردند؛ از جمله: در بحث تعارض دو امر حرجی و ضرری فرمودند: "...اما إذا كان دليل نفی الحرج للإضرار الذي قد عرفت انه بمعنى نفی الحرج فواضح، واما إذا كان دليله قوله تعالى «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) (خمینی، هـ، ج: ۱: ۶۸)

امام (ره) علاوه بر آیه فوق، از آیه معروف به «آیه إصر» (عهد و پیمان) نیز، به عنوان مستند قاعده نفی حرج، یاد نمود. ایشان در کتاب «الطهاره»، پس از تعیین مراد از «حرج» و توضیح

آیات مربوط به آن، فرمودند: آیه عدم اراده «عسر»: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵) و آیه «إصر»: «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا» (بقره: ۲۸۶) [در مقام امتنان هستند و لسانشان عدم جعل احکام حرجی است؛ نتیجه سخن اینکه: ایشان آیه «إصر» را نیز به عنوان مستند قرآنی قاعده «لا حرج» می‌پذیرند. (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق؛ ج ۲: ۷۵)

ب.ب. روایات

امام خمینی (ره) برای تبیین مراد از «حرج» و مستند جلوه دادن آن، از روایات نیز کمک می‌گیرند؛ اما به صورت روشن بیان نمی‌کنند که این روایات را به عنوان منبع قاعده نفی حرج می‌پذیرند یا خیر؟. البته از آنجا که ایشان در مقام توضیح مفهوم «حرج» در روایات هستند؛ می‌توان این گونه نتیجه‌گیری کرد که ایشان روایات مذکور را به عنوان منبع قاعده لا حرج پذیرفتند.

۳۶. ذکر نمونه‌هایی از احادیث

(۱) في صحیحة زرارة المتقدمة عن المشايخ الثلاثة، قال لأبي جعفر (عليه السلام): أ لا تخبرني من أين علمت و قلت: «إنَّ المسح ببعض الرأس»؟ .. و الحديث طويل متعرض لتفسير الآية و النكات التي فيها، و قال في آخره: ثم قال: «ما يُريدُ اللهُ ليجعلَ عليكم من حرجٍ و الحرج: الضيق». (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق، ج ۲: ۷۴)

(۲) وعن «قرب الإسناد» عن الصادق، عن أبيه، عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) قال: «أعطى الله أمّتي و فضّلهم به على سائر الأمم ..» إلى أن قال: «و إنَّ الله تعالى أعطى أمّتي ذلك حيث يقول و ما جعلَ عليكم في الدين من حرجٍ يقول: من ضيق». (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق، ج ۲: ۷۴)

(۳) و في مؤثقة أبي بصير في أبواب المياه قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنّا نسافر، فرّما بلينا بالغدير من المطر .. إلى أن قال:- «افرج الماء بيدك ثم توضع؛ فإنّ الدين ليس بمضيق، فإنّ الله يقول ما جعلَ عليكم في الدين من حرجٍ» (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق، ج ۲: ۷۴)

بررسی قاعده «لا حرج» از دیدگاه امام خمینی (ره) ۲۸۱/

روشن است که هر سه روایت در مقام بیان مراد از «حرج» هستند و آن را ضیق و تنگنا معنا می کنند.

علاوه بر این، امام (ره) در بحث اجتهاد نیز، یکی از روایاتی را که به عنوان نمونه ای از اجتهاد ائمه، ذکر می کند، روایت زیر است، که می توان گفت: ایشان این روایت را نیز سند قاعده مورد بحث می دانند.

عبارت ایشان چنین است: « و يليه ما في رواية عبد الأعلى مولى آل سام بعد ما سئل الإمام عن المسح على ظفره الذي اصابه الجرح لما عثر و جعل عليه جبيرة، قال: هذا و أشباهه يعرف من كتاب الله قال الله تعالى ما جعلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امسح على المرارة» (خمینی، ۱۳۸۲ هـ ق، ج ۳: ۱۶۹)

۴ - ۵. مفاد قاعده

قاعده لا حرج می گوید: «حکم حرجی در دین، وضع نشده و اگر یکی از احکام الهی، برای شخصی، حرج آور بود؛ آن حکم از گردن آن فرد، ساقط است». به عقیده امام بزرگوار تفاوت نمی کند که حرج در خود حکم باشد یا مقدماتش. ایشان این قول را که «مقدمات از دین نیستند و بواسطه آیه، نمی توان حکمی که مقدمه اش حرجی باشد را نفی کرد»؛ با این تقریب، رد می کنند: نفی حرج در آیه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/ آیه ۷۸)، حکم امتنانی است و خداوند متعال در این مقام، تکلیفی که از آن حرج، ناشی می شود؛ جعل نکرده. چه حرج در حکم باشد چه در مقدماتش و چه در نفس مکلف. به عبارت دیگر حکم امتنانی، قابل تقیید نیست. و روایت صحیحه عبد الاعلی را به عنوان مؤید این مدعا نقل می کنند؛ در این روایت آمده: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظُفْرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَاةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوَضُوءِ قَالَ يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ اَمْسَحْ عَلَيْهِ» (الكافی، ۱۴۰۷ هـ ق، ج ۳: ۳۳؛ التهذیب، شیخ طوسی، ۱۴۰۷ هـ ق، ج ۱: ۳۶۳؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ هـ ق، ج ۱: ۶۶۴) : «عبدالاعلی بنده آل سام روایت می کند که به امام صادق (ع) گفتم: زمین خوردم و ناختم کنده شد و روی آن مرهمی قرار داده ام پس

چگونه وضو بسازم فرمود: حکم این مسئله و امثال آن از کتاب خدای بزرگ و بلند مرتبه شناخته و استفاده می‌شود [که می‌فرماید] خداوند کار دشوار و طاقت‌فرسا در دین بر شما قرار نداده است، پس روی آن مرهم مسح کن»

در این روایت، حرج، در مسح کردن بر انگشت با رطوبت دست نیست. بلکه مقدمات وضو، حرج دارد.

علاوه بر اینکه از آیه تیمم... [و إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا...] (سوره ۶: هم می‌توان نفی حکم حرجی در مقدمات را استفاده کرد. چرا که در این آیه، دلیل برداشته شدن حکم وضو و وجوب تیمم،

بیماری یا سفر بیان شده که از اجزاء وضو نیستند. (خمینی، ۱۴۲۱ هـ.ق، ج ۲: ۵۶ و ۹۷) البته اگر عقل را نیز جزء منابع قاعده بدانیم؛ تفاوتی نمی‌کند که حرج در اصل حکم باشد یا در مقدماتش. عقل سلیم هر نوع حرجی که عرف، آن را مشقت بداند؛ نفی می‌کند.

ت. ۶. طرح و تبیین چند مسئله پیرامونی «قاعده لاجرح» در آثار امام خمینی (ره):

در متون مربوطه، شاهد طرح و بررسی چند مسئله مرتبط با «قاعده لاجرح» هستیم؛ از جمله:

۳۷. ۶/۱. آیا رفع حکم حرجی از باب عزیمت است یا رخصت؟

یکی از بحث‌های پیرامونی قاعده «لا جرح» این است: آیا رفع حکم حرجی، علی نحو العزیمه است یا علی نحو الرخصه؟

عزیمت از عزم گرفته شده است، عزم به معنای جزم و قطع است؛ گویا شارع با نفی حکم حرجی، مسأله را یکسره می‌کند و می‌گوید حتماً باید وضو را ترک نموده و به تیمم روی آوری؛ ولی رخصت یعنی شرع مقدس تعین را برداشته؛ به این معنای که شما مخیر هستی بین وضوء حرجی و بین تیمم.

بررسی قاعده «لا حرج» از دیدگاه امام خمینی (ره) / ۲۸۳

بعضی می‌گویند: رفع حکم حرجی، از باب «عزیمت» است؛ یعنی در صورت ضرری بودن وضو، حتما باید وضو گرفتن را ترک کنی و به سراغ تیمم بروی؛ امّ برخی دیگر معتقدند: نفی حکم حرجی، از باب رخصت است، یعنی شرع مقدس تعین را برداشته، تعین وضو برداشته شده است، به این معنای که شما مخیر هستی بین وضوی حرجی و بین تیمم.

محمدحسن نجفی (۱۲۰۲-۱۲۶۶ق) معروف به صاحب جواهر، قائل به عزیمت است، ولی مرحوم حاج آقا رضا همدانی نجفی (۱۲۵۰ق-۱۳۲۲ق) معروف به محقق همدانی، قائل به رخصت است، ما از میان این دو نظر، کدام را انتخاب کنیم؟

۳۸. الف) دیدگاه مشهور

امام (ره) ابتداء می‌فرمایند: مشهور بلکه مسلم بین فقهاء اینست که لا حرج از آنجا که حکم امتنانی است؛ دلالت می‌کند بر نفی وجوب؛ لکن نمی‌توان به وسیله لا حرج، عدم جواز اتیان حکم حرجی را اثبات نمود. به عنوان مثال در جایی که استفاده از آب برای وضو مشقت آور باشد؛ ادله لا حرج، عدم وجوب وضو با آب را می‌رساند ولی حرمت آن را نمی‌رسانند. بنابراین اگر شخص، تحمل حرج کرد و با آب، وضو ساخت؛ وضویش باطل نیست. (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق، ج ۲: ۱۰۱)

۳۹. ب) دیدگاه و دلایل امام خمینی (ره)

اما (ره) در ادامه، نظر مشهور را رد می‌کنند و معتقدند: ادله نفی حرج، ترک حکم حرجی را به عنوان عزیمت می‌رسانند نه رخصت. ایشان برای اثبات ادعای خویش چهار استدلال می‌آورند:

۴۰. (۱) آیات:

در ابتدا آیه ی مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (حج: ۷۸) را می آورند و می فرمایند: «نهایت چیزی که این آیه می رساند؛ عدم دلالت بر رفع به وجه عزیمت است لکن به وسیله این آیه، نمی توانیم رخصت بودن ادله نفی حرج را اثبات کنیم. و اگر دلیلی مبنی بر عزیمت بودن رفع یافتیم با این آیه، تعارض نمی کند.» (خمینی، ۱۴۲۱ هـ، ج ۲: ۱۰۲)

ایشان در ادامه با استناد به آیه «يُسْرَ» [وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ] (بقره: ۱۸۵)، و جوب رفع ید از احکام حرجی را اثبات می کنند. به این تقریب که: هنگامی که خداوند، بر بندگانش اراده یسر کرده؛ ما اجازه نداریم خلاف اراده خداوند عمل کنیم. بنابراین رفع ید از احکام حرجی، واجب (عزیمت) است نه مستحب.

(خمینی، ۱۴۲۱ هـ، ج ۲: ۱۰۲)

۵- (۲) روایات:

ایشان در تایید مدعای خود از روایات زیر نیز استفاده می کند:

۱) روایة یحیی بن ابي العلاء عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: «الصائم في السفر في شهر رمضان كالمفطر فيه في الحضر»؛ ثم قال: «إن رجلاً أتى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: يا رسول الله، أصوم شهر رمضان في السفر؟ فقال: لا، فقال: يا رسول الله، إنّه عليّ يسير، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إن الله تصدق على مرضى أمتي و مسافريها بالإفطار في شهر رمضان، أوجب أحذكم لو تصدق بصدقة أن تردّ عليه صدقته؟!»

امام (قدس سره) توضیح می دهند: طبق روایات، افطار روزه در سفر و در وقت بیماری، مانند صدقه و هدیه ای می ماند که به نیازمند داده می شود. و همان گونه که بازگرداندن صدقه، قبیح است؛ رد امر خدای متعال در این زمینه نیز قبیح می باشد. نه تنها قبیح است بلکه جائز نیست؛ بنابراین بازگرداندن صدقه از نظر امام معصوم (ع) نه تنها قبیح است؛ بلکه جائز نیست. (خمینی،

۱۴۲۱ هـ، ج ۲: ۱۰۳)

بررسی قاعده «لا حرج» از دیدگاه امام خمینی (ره) / ۲۸۵

۲) امام (ره) در مرحله بعدی استدلال خویش، روایت دیگری را ذکر می‌کنند که نفی احکام حرجی را صدقه و هدیه ای از جانب خدای متعال می‌داند: فقی موثقه السکونی، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إنَّ الله عزَّ و جلَّ أهدى إليّ و إلى أمتي هديّة لا يهديها إلى أحد من الأمم؛ كرامةً من الله لنا، فقالوا: ما ذاك يا رسول الله؟ قال: الإفطار في السفر، و التقصير في الصلاة، فمن لم يفعل فقد ردّ على الله عزَّ و جلَّ هديته» (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق، ج ۲: ۱۰۴)

به نظر می‌رسد: با تبیینی که صورت گرفته، صغرا و کبراى استدلال، چیده شده و نوبت نتیجه‌گیری می‌باشد:

صغری: نفی امور حرجی، صدقه و هدیه ای است از جانب خدای متعال؛

کبری: بازگرداندن صدقه و هدیه، جائز نیست؛

نتیجه‌گیری: انجام امور حرجی، جائز نمی‌باشد.

۳) عن عمرو بن مروان الخزاز قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): رُفِعَتْ عَنْ أُمَّتِي أَرْبَعُ خِصَالٍ: مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ، وَ مَا نَسُوا، وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا، وَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَوْلُهُ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَ لَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَ قَوْلُ اللَّهِ إِلَّا مَن أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق، ج ۲: ۱۰۴)

از آنجا که در آیه مذکور در این روایت، حکم تقیه در کنار آیه اصر (نافی حکم سنگین)، آمده و ترک تقیه حرام است؛ بنابراین انجام احکام حرجی نیز حرام می‌باشد.

۴) مرحوم طبرسی در احتجاج آورده است: «عن الكاظم (عليه السلام) و الرواية طويلة جداً، و فيها عدّة موارد رُفِعَتْ الْأَصَارُ عَنْ الْأُمَّةِ بِدَعَاءِ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) وَ هُوَ قَوْلُهُ رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا: منها: رفع قرض أذى النجاسة من أجسادهم، و جعل الماء طهوراً للأُمَّة. و منها: رفع الصلوات المفروضة على سائر الأمم في

ظلم الليل و أنصاف النهار، و جعلها في أطراف الليل و النهار و في أوقات نشاطهم. و منها: رفع خمسين صلاة، و جعل الخمس في أوقات خمسة. (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق، ج ۲: ۱۰۵)
تقریب استدلال این است که همانگونه که آوردن احکامی که بر اتمام قبل، واجب بوده و به لطف خداوند از دوش این امت برداشته شد؛ جائز نیست؛ انجام اعمال حرجی نیز جائز نمی باشد.

ضمناً امام خمینی (ره) می فرمایند: احتمال دارد نفی احکام حرجی به علت عدم رضایت خداوند تعالی از انجام اعمال حرجی توسط بندگان باشد؛ نه امتنان و لطف در حق آنها. بنابراین احتمال، اتیان احکام حرجی به هیچ عنوان، جائز نمی باشد. (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق الف، ج ۲: ۱۰۲).

۴۱. ۶/۲ بطلان یا عدم بطلان عبادت در صورت مخالفت با نفی حکم حرجی

به عنوان مثال: هنگامی که شخصی طهارت مائیه از او ساقط شده و باید تیمم کند؛ اگر وضو گرفت یا غسل کرد؛ آیا وضو و غسل وی صحیح است یا خیر؟ (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق، ج ۲: ۱۱۲)
دو حالت دارد:

حالت اول: تعیین تیمم؛ به جهت متوقف بودن انجام وضو و غسل به مقدمه حرام. مثلاً فرد برای تهیه آب، باید از زمین غصبی رد شود یا باید از مسیر مخوفی برود. به هر حال تهیه آب برای وضو، متوقف بر امر حرام باشد؛ در این صورت اگر تخلف نمود، وضو یا غسل او صحیح است؛ زیرا در اینجا طهارت مائیه و فعل حرام، دو امر جدای از هم هستند.

حالت دوم: وقتی که فعل حرام با وضو و غسل، متحد باشد. مثل اینکه آب برای شخص، ضرر داشته باشد. در این صورت امام (ره) می فرمایند: گفته می شود که این وضو یا غسل باطل است. به خاطر اینکه فعل حرام، قبیح است و امر الهی به فعل قبیح، صورت نمی گیرد.

امام در اینجا مبحث عقلی مفصلی را پیرامون انواع وجودات و قیل و قال های پیرامون آن مطرح می کنند که فعلاً متعرض آن نمی شویم. (خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق الف، ج ۲: ۱۱۲)

بررسی قاعده «لا حرج» از دیدگاه امام خمینی (ره) / ۲۸۷

ث. ۶/۳) توجیه عمل معصومین در صورت اجراء احکام حرجی توسط آنان همانطور که در مبحث قبلی بیان شد؛ امام (ره) بر این عقیده است: احتمال دارد، رفع حرج از بندگان فقط برای امتنان به بندگان نباشد؛ بلکه برای این باشد که خداوند تعالی راضی نمی شود بندگان را در حرج و مشقت ببیند. همانطور که یک پدر دلسوز نمی تواند فرزندش را در سختی و مشقت ببیند.

شاید اینکه خداوند حرج در عبادات را نفی کرده به این دلیل باشد که ممکن است بنده به دلیل انجام عبادت حرجی، منزجر شود و از عبادت خداوند روی برگرداند. ایشان بعد از بیان چند روایت در این زمینه فرمودند: بعید نیست، صحیح باشد بگوییم: اگر بنده با انجام عبادت حرجی، منزجر شود و از دین بیزار گردد؛ انجام عبادت حرجی جائز نیست. سپس ایشان این اشکال را بیان می کنند: پس ائمه (ع) به چه دلیل برای انجام عبادات، به نحو احسن، خود را به حرج می انداختند؟ در پاسخ فرمودند:

اولاً، ائمه (ع) معصوم بودند و از وساوس شیطانی در امان بودند و خطری در زمینه انزجار از دین خداوند، ایشان را تهدید نمی کرد. لکن مردم عادی از این خطر در امان نیستند؛ ثانیاً، آنچه از تحمل مشقت از جانب ائمه (ع) وارد شده؛ در مستحبات است، نه واجبات. (خمینی، ۱۴۲۱ هـ.ق، ج ۲، ص ۱۰۷)

بنابراین معصومین (ع) امر حرجی را در واجبات انجام نمی دادند و آنچه به ما رسیده این است که ایشان در اتیان مستحبات، خویش را به حرج می انداختند.

ج. ۶/۴) کیفیت ارتباط قاعده «لا حرج» با سایر ادله

امام خمینی (ره) بعد از طرح بحث تقیه، برای پاسخ به این سوال که آیا تقیه در همه جا کاربرد دارد یا خیر؟ وارد بحث حکومت ادله لاضرر و نفی حرج بر سایر ادله می شوند. چرا که عقلاً، برای اجرای تقیه به این دلایل، تمسک می جویند.

بیان شد که ایشان معتقدند، "لا" در لاضرر، نهی است و پیامبر (ص) به عنوان حاکم مسلمانان، امر کرده به یکدیگر ضرر نرسانند. بنابراین نمی‌توان برای قاعده لاضرر، حکومتی نسبت به سایر ادله در نظر گرفت.

از سخن امام (ره) بزرگوار اینگونه بر می‌آید که حکومت قاعده نفی حرج بر سایر ادله را می‌پذیرند. اما نه در همه موارد. بلکه استثنائاتی برای این قضیه قائل هستند. به عنوان مثال اگر با متحمل شدن حرج کمی، بتوان مردم را از گمراهی، نجات داد، نمی‌توان قائل به نفی حرج شد. به طور کلی محرماتی که در نظر شارع، اهمیت ویژه‌ای دارند، مثل خراب شدن خانه کعبه و مشاهد مشرفه، به گونه‌ای که اثری از آن‌ها باقی نماند و قابل بازگشت نباشد؛ از احکامی هستند که قاعده نفی حرج بر آنها حکومت ندارند.

بنابراین نظر نهایی امام (ره) این است که تمسک به این دلایل برای اجرای تقیه در همه موارد محل نظر است. (خمینی، ۱۴۲۱ هـ.ق، ج ۲: ۹۳؛ خمینی، ه.ق، ج ۲: ۱۷۷؛ خمینی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۱۲)

ح.ح. ۶/۵) تعیین حکم بروز تعارض بین «تضرر» و «إضرار»

در صورت دوران امر بین «تضرر» و «إضرار»، وظیفه چیست؟

الف) مانند حفر چاه مثلاً (هنگامی که فرض شود که حفر چاه اضرار بر همسایه است و عدم حفر چاه، تضرر [ضرر رسانی بر خود] بر مالک است؛

ب) تصرف در ملک شخصی، موجب ضرر بر دیگری باشد و عدم تصرف در آن، حرج بر خود شخص باشد.

امام رحمة الله می‌فرماید: در صورتی که "لا" را در لاضرر نافیه بگیریم؛ باید قائل به حکومت ادله لاضرر بر سائر ادله شویم. بنابراین در تعارض امر ضرری و حرجی، اگر لاضرر را مقدم بدانیم؛ به معنای وجود امر ضرری در شریعت است و با ادله لاضرر منافات دارد.

بررسی قاعده «لا حرج» از دیدگاه امام خمینی (ره) ۲۸۹/

اما در صورتی که طبق نظر امام (ره) «لا» را ناهیه و نهی را سلطانی بدانیم؛ دلیلی برای حکومت ادله لاضرر بر سائر ادله نخواهیم داشت. بنابراین تعارضی صورت نمی‌گیرد و ادله نفی حرج، مقدم است. (خمینی، ۱۴۲۱ هـ.ق، ج ۱: ۵۲۲)

و در صورتی که دو امر حرجی با هم تعارض داشته باشند؛ مقتضای قاعده، سقوط هر دو و رجوع به قاعده سلطنت است. (خمینی، ۱۳۸۲ هـ.ق، ج ۳: ۱۳۰)

نظر می‌رسد: این فرع خارج از مورد قاعده است، زیرا اخذ به هر یک از دو طرف خلاف امتنان [بخشش و عطا] است.

چنانچه مرحوم محقق خوبی (رحمه الله) می‌فرمایند: همانا حرمت تصرف و منع از آن مخالف امتنان بر مالک است، و ترخیص در آن خلاف امتنان بر همسایه است، بنابراین چیزی از آن مشمول برای حدیث لاضرر نیست. (خویی، ابوالقاسم، ۱۴۲۲ هـ.ق، ج ۲: ۵۶۳ تا ۵۶۶)

خ.خ. ۶/۶) شخصی یا نوعی بودن منفی در ادله «لا حرج»

چه بسا بر مبنای شخصی بودن «حرج» در ادله نافی حرج، این سخن را می‌توان مطرح نمود که: اشکالی نیست که گفته شود: حرجی که رافع تکلیف می‌باشد، همان حرج شخصی است، و این مطلب به این دلیل است که تکلیف شخصی است و خطابات شرعیه نیز، به خطابات شخصیه، برای هر فرد منحل می‌شوند؛ در نتیجه تکلیف، به هر شخص از مکلفین متعلق می‌شود؛ و هنگامی که فرض شود که حرج نوعی باشد، رافع برای تکلیف شخصی نمی‌شود، به علت اختلاف متعلق، پس آنچه با حرج رفع می‌شود متعلق تکلیف نمی‌باشد، و آنچه تعلق به آن تکلیف گرفته است با حرج رفع نمی‌شود و با پیش آمدن چنین وضعیتی، باید حرج شخصی باشد [نه به صورت نوعی].

اما در مقابل آنچه از کلام امام (ره) بزرگوار بر می‌آید، این است که ادله نفی حرج، نفی حرج نوعی می‌کنند نه حرج شخصی. ایشان بیان فرمودند: برخی گمان می‌کنند که ادله نفی حرج، حرج شخصی را نفی می‌کنند و منشا این اشتباه را خلط در این مسئله می‌دانند که امتنان در

دلیل حرج، امتنان بر امت است یا بر شخص؟ و بالاتر از آن اینکه: هنگام وضع قانون، آیا مصلحت شخص در نظر گرفته می‌شود یا نوع مردم؟

پاسخ اینست: مسلماً شارع هنگام وضع قوانین مصلحت نوع مردم را در نظر می‌گیرد. حتی اگر آن حکم، خلاف مصلحت شخصی مثل جانی باشد. در مورد خداوند متعال هم همینگونه است. اگر باری تعالی حکم امتنانی را جعل کرده و در آن حکم، حرج را نفی کرده است؛ مسلماً در این جعل، نگاه شارع به نوع مردم بوده، نه تک تک آنها. (خمینی، ۱۴۲۱ هـ.ق، ج: ۱، ۵۲۶)

۶- (۶/۷) نموده‌ایی از استنادات امام (ره) به قاعده «لا حرج» در ابواب مختلف فقه:

روشن‌ترین دلیل بر اینکه امام خمینی (ره) اگرچه مباحث قاعده لا حرج را یک جا تقریر نفرموده؛ ولی شواهد نشان میدهد که او، آن را به عنوان قاعده ای مستقل و جداگانه قبول دارد؛ زیرا استنادات ایشان به این قاعده، در ابواب مختلف فقه مطرح است. حجم این استنادات بسیار و فراوان می‌باشد؛ قطعاً بیان همه آنها، خارج از حوصله بحث است. فلذا به عنوان نمونه، به ذکر برخی از این استنادات بسنده می‌شود.

دد. الف) استناد به نفی حرج در باب حج:

امام (ره): «و إن حج مع عدم أمن الطريق أو عدم صحة البدن و حصول الحرج فان صار قبل الإحرام مستطیعاً و ارتفع العذر صح و أجزاء بخلاف ما لو فقد شرط في حال الإحرام إلى تمام الأعمال، فلو كان نفس الحج و لو ببعض أجزاءه حرجياً أو ضرورياً على النفس فالظاهر عدم الإجزاء». (خمینی، هـ.ق، ج: ۱، ۳۸۱)

در این مسئله، بیان شده که اگر کسی حج حرجی انجام داد، در صورتی که قبل از احرام، حرج رفع شود، حجش صحیح است. ولی در صورتی که در حال احرام، حرج باقی باشد، حج صحیح نیست.

بررسی قاعده «لا حرج» از دیدگاه امام خمینی (ره) / ۲۹۱

ذ. ب) استناد به نفی حرج در باب امر به معروف و نهی از منکر امام خمینی (ره): «لو كانت إقامة فريضة أو قلع منكر موقوفا على بذل المال المعتقد به لا يجب بذله، لكن حسن مع عدم كونه بحيث يقع في الحرج و الشدة، و معه فلا يبعد عدم الجواز، نعم لو كان الموضوع مما يهتم به الشارع و لا يرضى بخلافه مطلقا يجب». (همان، ج: ۱، ۴۷۲)

در این حکم نیز در صورتی که بذل مال برای اقامه فريضة یا رفع منکر، موجب حرج شود؛ جایز دانسته نشده.

ر. ج) استناد به نفی حرج در باب نماز مسافر امام خمینی (ره): «تثبت المسافة بالعلم و بالبينة، و أما لو شهد العدل الواحد فالأحوط الجمع، و يجب الفحص بسؤال و نحوه عنها على الأحوط ما لم يستلزم الحرج لو شك في بلوغها». (خمینی، ۱۴۰۴ هـ ق، ۷۶)

در این مسئله امام خمینی رحمه الله علیه فحص از مسافت شرعی را واجب می دانند، اما نه در حدی که به حرج منجر گردد.

ز. د) استناد به قاعده نفی حرج در باب روزه امام (ره) پس از طرح این پرسش که: در بعضی از روزهای گرم ماه مبارك رمضان، يك کشاورز نوبت آبیاری دارد در هوای گرم تابستان، آبیاری با حالت روزه تقریبا غیر ممکن است یعنی طوری است که اگر شخص روزه باشد لطمه به زراعت و یا لطمه به سلامتی می زند آیا این شخص می تواند روزه آن روز را افطار کند و قضای آن را بعدا بگیرد؟؛ چنین پاسخ می دهد:

اگر می تواند کار را ترك کند باید روزه بگیرد و اگر نمی تواند هر وقت به حرج افتاد می تواند افطار نماید ولی تا در حرج واقع نشده نباید روزه را باطل کند. (خمینی، ۱۴۲۲ هـ ق، ج: ۱، ۳۱۹)

۷- نتیجه تحقیق

نتایج برآمده از تحقیق صورت پذیرفته، عبارت است از:

۱) در خلال هیچیک از آثار فقهی و اصولی امام خمینی (ره)، بطور مستقل، خبری از پرداختن به «قاعده لا حرج» نیست؛ بلکه در خلال نگاشته های مختلف آن مرحوم و به صورت پراکنده،

شاهد طرح مباحثی متنوع پیرامون این قاعده هستیم؛ سعی ما در قالب این نوشتار بر این بوده: تا با تتبع در مجموعه آثار این فقیه والا مقام شیعی، تمامی مطالب مربوطه را گردآوری نموده؛ و مجموعه آنها را در معرض دید جویندگان دیدگاه آن بزرگوار پیرامون این قاعده قرار دهیم.

(۲) از مقایسه صورت گرفته بین دیدگاه های دانشوران لغوی در بیان معنی دو واژه «حرج» و «عسر»؛ شاهد شکل گیری دو دیدگاه شاخص هستیم؛ برخی از آنان، حرج را به معنی ضیقِ مقید به "ما لایتحمل عادة" می دانند؛ در مقابل، تعداد بسیاری از ارباب لغت، حرج را به معنی مطلق «ضیق» می دانند، وقیدی را در بیان معنی آن، لحاظ ننمودند؛ البته حضرت امام خمینی (ره)، دلایل روایی نفی حرج را مؤید نظر گروه دوم دانسته؛ زیرا در متن این سلسله از روایات، واژه «حرج» به صورت مطلق آمده و مقید به قیدی نشده است؛

(۳) امام خمینی (ره) همانند دیگر فقهاء شیعه، از مفاد آیات حاکی از اراده الهی بر «یُسْر»، نفی «عُسْر» و نیز نفی «حرج» در دین (بقره: آیه ۱۸۵؛ حج: آیه ۷۸) و آیات همخوان با آنها (نور: ۶۱؛ فتح: ۱۷)؛ به عنوان مستندات قرآنی قاعده لاحرج، بهره جسته است؛

(۴) اگرچه در خلال آثار مختلف امام خمینی (ره)، به شیوه مستقیم، شاهد نقل روایاتی در جهت اثبات مشروعیت قاعده لاحرج نیستیم؛ ولی از استدلال های ایشان در خلال مباحث مختلف، می توان به روایاتی دست یافت که از نظر ایشان، سند این قاعده می باشند.

(۵) باتوجه به مفاد دلایل قرآنی و روایی قاعده، به وضوح می توان یافت از نظر امام راحل (ره) نیز، احکام حرجی در دین نفی می شوند؛ چه حرج در نفس حکم باشد و چه در مقدمه اش؛ زیرا مدلول «لاحرج»، حکم امتنانی است و قابل تقیید نیست. علاوه بر اینکه رفع ید از حکم حرجی، واجب است و اگر مکلف، بر خلاف دستور الهی، حکم حرجی را انجام دهد؛ از او پذیرفته نیست. مگر اینکه عمل حرجی با نفس حکم، دو فعل متفاوت محسوب شوند. به عنوان مثال: اگر شخص برای انجام وضو، ناچار باشد که مسیر وحشتناکی را طی کند تا به آب دست

بررسی قاعده «لا حرج» از دیدگاه امام خمینی (ره) / ۲۹۳

پیدا کند؛ اگر او پس از طی این مسیر، به آب دست پیدا کند و وضو بگیرد، وضویش صحیح است، چرا که فعل حرجی چیزی غیر از متعلق امر بوده.

۶) از نگاه امام خمینی (ره)، قاعده لا حرج، حاکم بر سایر ادله می باشد اما نه همه جا. مثلاً اگر در جایی در اثر رفع ید از حکم حرجی، واجبی فوت می شود که نزد شارع، اهمیت زیادی دارد، مثل احیای دین اسلام یا حفظ خانه کعبه از خرابی مطلق و...؛ در اینگونه موارد، نمی توان به واسطه قاعده لا حرج در خانه نشست و سکوت کرد. بلکه باید برای احیاء دین و حفظ شعائر الهی، حتی از طریق مایه گذاشت جان خویش، اقدام عملی نمود.

۷) از آنجا که امام راحل (ره)، قاعده لا ضرر را حاکم بر سایر ادله نمی داند، در صورت بروز تعارض بین یک امر ضرری و یک امر حرجی، نفی حرج را مقدم می دانند؛ اما در صورت بروز تعارض بین دو امر حرجی، قائل به تساقط هستند و می فرمایند: در این گونه موارد، قاعده سلطنت حاکم می شود.

۸) از نمونه های ذکر شده در متن مقاله مشخص گردید که: طبق دیدگاه امام راحل (ره) نوع حرج منفی به ادله لا حرج، حرج نوعی است نه شخصی.

۸- فهرست منابع

۱. قرآن کریم / ترجمه مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰ ش)؛ تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، بی چا
۲. ابن فارس، ابو الحسین، احمد بن زکریا، (۱۴۰۴ هـ ق)، معجم مقائیس اللغة، ۶ جلد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه اول.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرّم، (۱۴۱۴ هـ ق)، لسان العرب، بیروت: لبنان، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، سوم.

۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، (۱۴۱۰ هـ ق)، تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت - لبنان، دار العلم للملایین، اول.
۵. خمینی، سید روح الله موسوی، (۱۳۸۲ هـ ق)، القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (تهذیب الأصول)، قم دار الفکر - کتابفروشی اسماعیلیان، اول.
۶.، (۱۴۰۱ هـ ق)، کتاب البیع (تقریرات، للقدیری)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، اول.
۷.، (۱۴۰۴ هـ ق)، زبدة الأحكام (للإمام الخميني)، در يك جلد، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران - ایران، اول
۸.، (۱۴۰۹ هـ ق)، تحرير الوسيلة، قم، مؤسسه مطبوعات دار العلم، اول.
۹.، (۱۴۲۰ هـ ق)، الرسائل العشرة (للإمام الخميني)، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، اول.
۱۰.، (۱۴۲۱ هـ ق)، كتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديثة)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، اول.
۱۱.، (۱۴۲۲ هـ ق)، استفتاءات (امام خمینی)، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ هـ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان - سوريه، دار العلم - الدار الشامية، اول.
۱۳. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول،
۱۴. طریحی، فخر الدین، (۱۴۱۶ هـ ق)، مجمع البحرين، تهران، کتابفروشی مرتضوی، سوم.
۱۵. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۷ ق، تهذیب الأحكام (تحقیق خراسان) - تهران، چاپ: چهارم،

بررسی قاعده «لا حرج» از دیدگاه امام خمینی (ره) / ۲۹۵

۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ هـ ق، کتاب العین، قم، نشر هجرت، دوم.
۱۷. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، ۱۳۱۹ ق، حق المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئة الأخباریین - تهران، چاپ: اول،
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، الکافی (ط - الإسلامية) - تهران، چاپ: چهارم،
۱۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی، ۱۴۱۷ هـ ق، عوائد الأيام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه