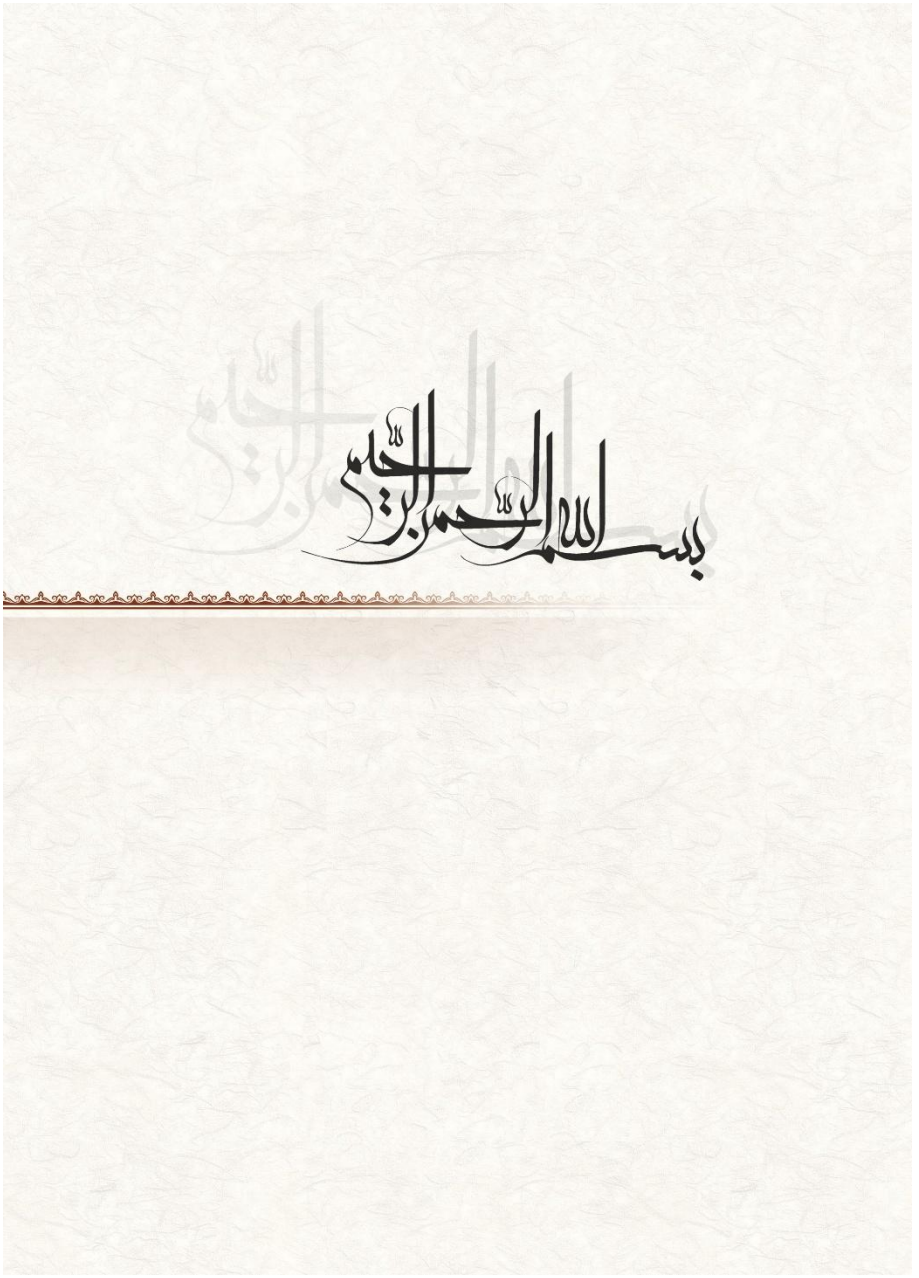
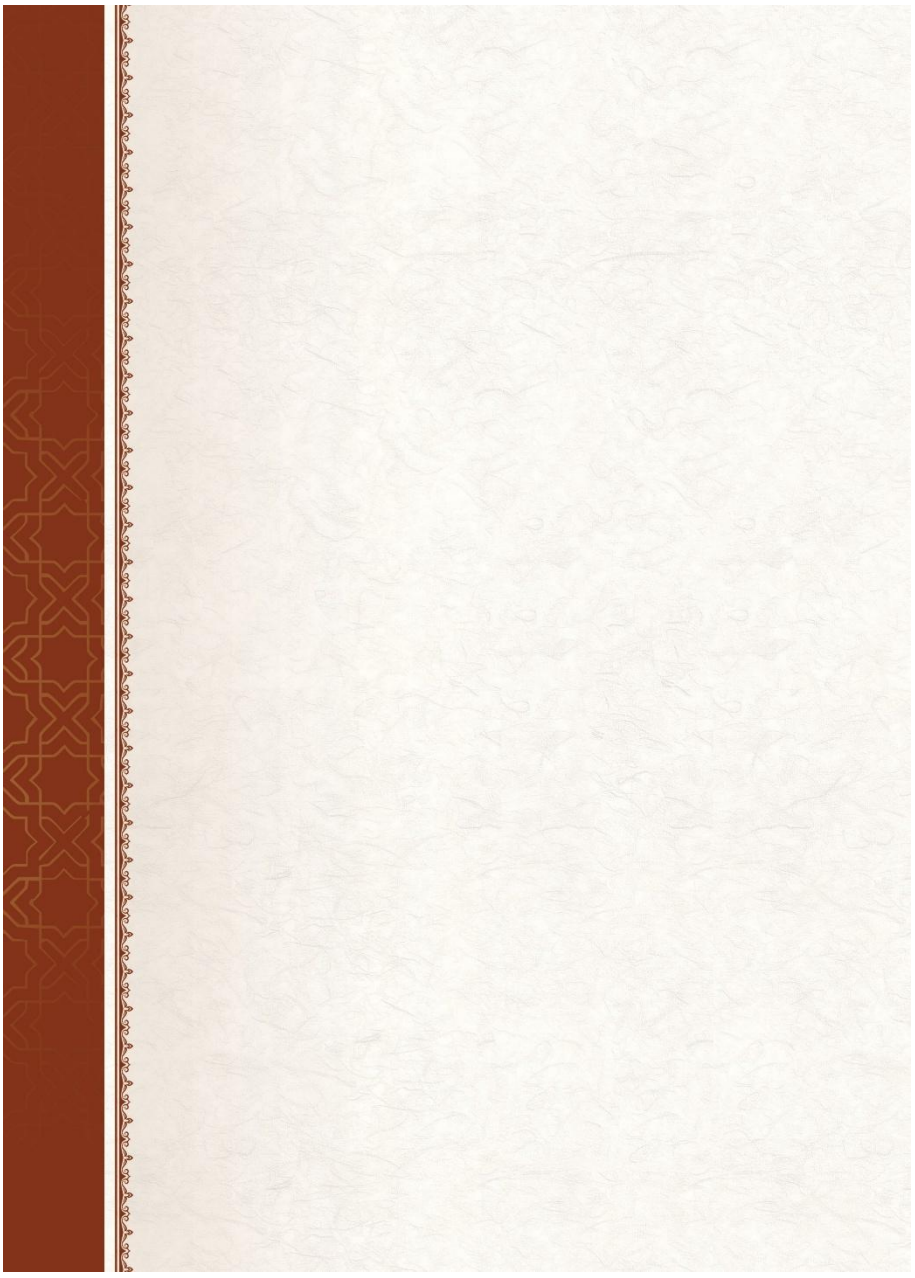

بسم الله الرحمن الرحيم



هو العلیم

قواعد فقهیه

جلد دوم

قاعده لاضَرر و لاضِرار (بخش دوم)

و قاعده لاحرج

حضرت آیة‌الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی مدّ ظلّه

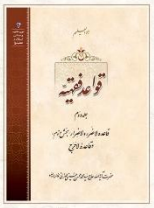
سرشناسه : حسینی طهرانی، سیّد محمّد محسن، ۱۴۴۰-۱۳۷۴ ق.
عنوان و نام پدیدآور: قواعد فقهیه/ سیّد محمّد محسن حسینی‌طهرانی.
مشخصات نشر: طهران: مکتب وحی، ۱۴۴۷ق=۱۴۰۴ش.
مشخصات ظاهری:۴ج.
فروست:دوره علوم و مبانی اسلام و تشیّع؛ ۴.
شابک : ۴-۷۹-۶۱۱۲-۶۰۰-۹۷۸.
وضعیت فهرست نویسی: فاپا
مندرجات: ج.۲. قاعده لاضرر و لاضرار (بخش دوم)؛ و قاعده لاحرج.
موضوع:فقه -- قواعد Islamic law -- Formulae
موضوع: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴
Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- 20th century
رده‌بندی کنگره: BP ۱۶۹/۵ رده بندی دیویی :۲۹۷/۳۲۴
شماره کتابشناسی ملی : ۸۹۹۲۴۸۳

دوره علوم و مبانی اسلام و تشیّع (۴)

قواعد فقهیه

جلد دوم

آیة الله حاج سیّد محمّد محسن حسینی طهرانی



ناشر: مکتب وحی/ طهران
نوبت چاپ: اول/۱۴۴۷ه. ق،۱۴۰۴ه.ش
شابک ج۲ : ۴ - ۷۹ - ۶۱۱۲ - ۶۰۰ - ۹۷۸

حق چاپ محفوظ است

قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم:

«... أنّ اللّهَ تَبارَکَ و تَعالیٰ کانَ إذا بَعَثَ نَبیًّا قالَ لَه: "اِجتَهِد فی دینِک، و لا حَرَجَ عَلَیک!" و إنّ اللّهَ تَبارَکَ و تَعالیٰ أعطیٰ ذٰلک أُمَّتی حَیثُ یَقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَیکُم فِی الدِّینِ مِن حَرَجٍ﴾.»

«... در امم گذشته وقتی خداوند پیامبری را مبعوث می‌کرد به او می‌گفت: "هر تکلّفی می‌خواهی در دینت انجام بده و جهد خودت را در دین به‌کار ببر و برمردم سخت بگیر؛ ولی حرجی بر خودت نیست!" و خداوند این حرج را از امّت ما برداشته است برای اینکه می‌فرماید: ﴿خداوند برای شما در دین حرجی قرار نداده است﴾.»

قرب الإسناد، ص ۸۴

فهرست مطالب

فهرست مطالب و موضوعات

قواعد فقهیه (۲)

عنوان صفحه

درس سی و هفتم إلی چهلم:

جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض عقلائی بودن

۷۵ ـ ۲۳

درس سی و هفتم: مجاری قاعدهٔ لا ضرر براساس عقلائی دانستن آن ۲۵

احکام امضائی و تأسیسی در شریعت ۲۵

احکام اساسی و غیراساسی در شرع ۲۶

برخی مصادیق قاعدهٔ لاضرر در احادیث دیگر ۲۸

تنفیذ شارع بر بسیاری از قواعد فطری و عقلائی ۳۰

قاعدهٔ لاضرر به‌عنوان یکی از قواعد عقلائی و عرفی مُمضا در شریعت ۳۱

جریان قاعدهٔ لاضرر در بحث تیمم و شهادت ۳۲

«منقصت حق» موضوع قاعدهٔ لاضرر ۳۴

اشکال به اطّراد قاعدهٔ لاضرر و نقد آن ۳۵

موارد خارج از شمول قاعده یا عدم جامعیت قاعده ۳۵

درس سی و هشتم: نحوهٔ تقابل نفع و ضرر و اقسام ضرر ۳۷

نحوهٔ تقابل ضرر و نفع نزد آخوند ۳۷

نقد مرحوم اصفهانی بر کلام آخوند ۳۷

نقد برخی محققین بر مرحوم اصفهانی ۳۸
دفاع مؤلف از معنای ضرر نزد مرحوم اصفهانی ۳۸
دو قسم ضرر فردی و اجتماعی ۳۹
نظر مختار در مسئلهٔ اصالت فرد یا اجتماع ۴۰
مدنیّت، تعهّد ضمنی برای قبول آثار اجتماع ۴۳
تطبیق قاعدهٔ لاضرر در روایات ۴۵
تطبیق قاعدهٔ لاضرر بر وجوب وفای به شرط ابتدایی ۴۵
فقهی بودن بسیاری از دستوراتِ به ظاهر اخلاقی در اسلام ۴۷
بررسی ملاک عرف و معروف بودن ۴۷
درس سی و نهم: معنای عرفی و مبنای شرعی در تشریع احکام امضائی **۴۹**
تقسیم احکام به تأسیسی و امضائی ۴۹
قاعدهٔ عدم ردع شارع از سنن پسندیدهٔ اقوام ۵۰
خارج بودن سنت نوروز از قاعدهٔ مزبور ۵۱
ملاکات کلّیهٔ شارع برای حسن‌وقبح‌های عرفی ۵۲
مردود بودن معروف‌ها و منکرهای مبتنی بر اهواء و آراء نفسانی ۵۲
بررسی معنای عرف در لغت ۵۴
تطابق عقل و شرع در مصادیق عرف ۵۷
نظر علامه طهرانی قدّس‌سرّه دربارهٔ حقّ‌التألیف ۵۸
سه قول در دایرهٔ شمول کلمهٔ البیع در آیهٔ ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ ۵۹
شمول ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ نسبت به تمامی عرف‌های ردع‌نشده از سوی شارع ۶۱
حجیّت قول لغوی براساس استقراء فهم عرفی ۶۲
کفایت حُسن عرفی برای صدق عنوان معروفیت بر یک عمل، بدون نیاز به حکم عقل ۶۳
درس چهلم: ملاک تحقّق معروف و منکر **۶۵**
ملاک صدق عرفی، دخول تحت عناوین کلّی حسن‌وقبح عقلی ۶۵
رابطهٔ معروفیت عرفی و معروفیت عقلی ۶۵
کفایت‌نکردن عدم ردع شارع در اثبات عرفیت یک امر ۶۷
عدم امکان تمسک به عموم آیهٔ ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ در موارد مشکوک ۶۷
دخول حقّ‌التألیف تحت ملاک کلی أخذ حقّ شخص ۶۹
نفس انجام دادن عمل، ملاک ایجاد حق نسبت به آن عمل ۷۰

حقّ شخص و جامعه نسبت به اختراعات و اکتشافات ۷۰
اهمیت قضایی قاعدهٔ لاضرار ۷۲
نظر مؤلف محترم قدّس سرّه دربارهٔ حقّ‌التألیف (ت) ۷٤
حاکمیت مستقل عقل نسبت به موضوعات عرفی ۷۵

درس چهل و یکم إلی چهل و سوم:

قاعدهٔ ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع

۷۷ ـ ۱۱۱

درس چهل و یکم: قاعدهٔ ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع (۱) **۷۹**
لزوم سنجش وقایع عرفی با ملاک عقلی یا شرعی ۷۹
مراد از عقل در قاعدهٔ تلازم بین حکم عقلی و حکم شرعی ۷۹
تعبیر از قوهٔ عاقله به قلب در آیاتی از قرآن ۷۹
کوری عقل به‌واسطهٔ انغمار در شهوات و نفسانیات ۸۱
مراد از عقل در آیات قرآن ۸٤
حجّیت ذاتی عقل در قضایای کلّیه و عدم إشراف آن به مسائل جزئیه ۸٤
علت عدم تطابق برخی احکام شرعی با حکم عقلی بشری ۸٦
علت نیاز به پیغمبر و امام برای تشخیص احکام مسائل جزئیه ۸۷
إشراف عقل مستفاد بر ملاکات احکام شرعی ۸۷
درس چهل و دوّم: قاعدهٔ ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع (۲) **۸۹**
مراتب عقل در روایات ۸۹
کمال ارزش‌های اخلاقی با عقل ۹۰
مقصود از تبعیت کردن از عقل در بیان روایات ۹۱
علم و فقه ملاک تبعیت از نظر عقل ۹۳
مخالفت قانون عقل با دمکراسی امروزی ۹۳
طریق عقل در تشخیص أفضل ۹۵
تکلیف براساس میزان عقل ۹۷
عدم دخالت عقل در مسائل جزئیه ۹۹
درس چهل و سوّم: قاعدهٔ ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع (۳) **۱۰۱**
لزوم ممارست در ادلهٔ شرعیّه تا رسیدن به ملاک کلّی حُسن و قُبح شرعی ۱۰۱

استنتاج ملاک کلی شرع در مسئلهٔ مهریّه ۱۰۲
عدم توانایی تشخیص بعضی از ملاکات شرع توسط عقل ۱۰٤
ضرورت لحاظ تمام احکام شرع به‌عنوان مجموعه‌ای واحد جهت رسیدن به ملاک حسن‌وقبح ۱۰۵
لزوم تأیید عرفیت عرف از ناحیهٔ شرع مقدس با استمداد از تاریخ معصومین علیهم‌السّلام ۱۰٦
نحوهٔ تشخیص سنّت‌های کلّی از قضایای شخصی معصومین علیهم‌السّلام ۱۰۷

درس چهل و چهارم إلی چهل و ششم:

نقد اشکال لزوم تخصیص اکثر در قاعدهٔ لاضرر

۱٤٦ ـ ۱۱۳

درس چهل و چهارم: بررسی اشکال لزوم تخصیص اکثر در قاعدهٔ لاضرر (۱) ۱۱۵
جواب شیخ انصاری به اشکال لزوم تخصیص اکثر ۱۱۵
توجیه مرحوم نائینی برای جواب شیخ انصاری ۱۱٦
نقد توجیه مرحوم نائینی ۱۱۸
جواب دیگری به اشکال لزوم تخصیص اکثر ۱۱۹
جواب مؤلف به اشکال لزوم تخصیص اکثر ۱۲۱

درس چهل و پنجم: بررسی اشکال لزوم تخصیص اکثر در قاعدهٔ لاضرر (۲) ۱۲۵
جواب مرحوم شیخ به اشکال لزوم تخصیص اکثر ۱۲۵
تقریر جواب مرحوم آخوند به لزوم تخصیص اکثر ۱۲٦
نقد مرحوم آخوند بر جواب مرحوم شیخ ۱۲۸
نقد آیةالله سیستانی بر جواب مرحوم شیخ ۱۲۹
جواب مرحوم نائینی به اشکال تخصیص اکثر ۱۳۰
نقد جواب مرحوم نائینی ۱۳۱
جواب مرحوم بجنوردی به اشکال تخصیص اکثر ۱۳۲
نقد جواب مرحوم بجنوردی ۱۳۳

درس چهل و ششم: بررسی اشکال لزوم تخصیص أکثر در قاعدهٔ لاضرر (۳) ۱۳۵
نقد اشکال مبنی بر لزوم تخصیص أکثر در قاعدهٔ لاضرر ۱۳۵
توجه به ظاهر و غفلت از باطن احکام شرع ۱۳۸
نقد جواب شیخ انصاری در مسئله لزوم تخصیص اکثر ۱٤۱

نشئت گرفتن قضایای اعتباری از قضایای حقیقی ۱٤۳
رسیدن به حاقّ واقع در استنباط احکام ۱٤٥
وجوب تکلیفی عمل به شرط ابتدائی ۱٤٦

درس چهل و هفتم إلی پنجاه و دوم:

رابطهٔ قاعدهٔ لاضرر با ادلهٔ احکام اولیه و احکام ضرری

۲۰۳ ـ ۱٤۷

درس چهل و هفتم: رابطهٔ قاعدهٔ لاضرر با ادلّهٔ احکام اولیه (۱) **۱٤۹**

رابطهٔ تخصیص بین دو قضیه ۱٤۹
رابطهٔ حکومت بین دو قضیه ۱٤۹
رابطهٔ ورود بین دو قضیه ۱٥۱
نسبت قاعدهٔ لاضرر با ادلهٔ احکام اولیه ۱٥۱
نحوهٔ غلبه و حکومت قاعدهٔ لاضرر بر سایر ادله ۱٥۲
دلیل ترجیح حکومت قاعدهٔ لاضرر بر سایر ادله ۱٥٤
اصل اولیه در رابطهٔ بین قاعدهٔ لاضرر و سایر ادله ۱٥٤
ارتکاب فعل ضرری برای وصول به اهداف والای عقلائی ۱٥٥
احکام ضرری در اسلام ۱٥۷

درس چهل و هشتم: رابطهٔ قاعدهٔ لاضرر با ادلّهٔ احکام اولیه (۲) **۱٥۹**

کلام شیخ انصاری دربارهٔ حکومت قاعدهٔ لاضرر بر ادلهٔ اولیّهٔ احکام ۱٥۹

اشکالات نظریّهٔ حکومت قاعدهٔ لاضرر بر ادلّهٔ اولیه ***۱٦۰***

اشکال اول: عدم تحقق ضرر در اکثر مصادیق ادلّهٔ احکام اولیه ۱٦۰
نقد و بررسی امثلهٔ احکام اولیّهٔ ضرری ۱٦۱
اشکال دوم: اختصاص قاعده به تعبّد شرعی و عدم شمول ضررهای عرفی ۱٦۲
اشکال سوم: تفاوت ماهوی مجرای نظریهٔ حکومت و قاعدهٔ لاضرر ۱٦٥
نظریهٔ مختار: ترجیح مخصّصیت قاعدهٔ لاضرر ۱٦٦

درس چهل و نهم: رابطهٔ قاعدهٔ لاضرر با ادلّهٔ احکام اولیه (۳) **۱٦۷**

تفاوت تخصیص و حکومت ۱٦۷
دلیل رجحان مخصّصیت قاعدهٔ لاضرر نسبت به حکومت آن ۱۷۰
لزوم لحاظ اهتمام و تأکید شارع در ترجیح بین قاعدهٔ لاضرر و ادلّهٔ احکام اولیه ۱۷۲

درس پنجاهم: نسبت قاعدهٔ لاضرر با احکام مجعول در زمینهٔ ضرر ١٧٥
مخصّص بودن لاضرر نسبت به احکام اولیه ١٧٥
نسبت لاضرر با احکام مسلّم ضرری ١٧٦
نسبت قاعدهٔ لاضرر با احکام ضرری ١٧٦
تفصیل بین احکام قطعی و غیرقطعی ضرری ١٧٩
درس پنجاه و یکم: بررسی شمول قاعده نسبت به ضررهای مستحدثه ١٨٣
اختلاف معنا و مصداق ضرر در بین اقوام و ملل مختلف ١٨٣
قول اول: انحصار ضرر به ضررهای حقیقی زمان شارع ١٨٣
قول دوم: توسعهٔ ضرر به همهٔ ضررهای حقیقی و اعتباری عقلائی ١٨٤
وجه اول توسعهٔ ضرر: اطلاق لفظی ١٨٤
وجه دوم توسعهٔ ضرر: اطلاق مقامی ١٨٤
توسعهٔ خطابات براساس شرع متکامل ١٨٨
تطبیق قول دوم بر عدم لزوم عربیّت صیغ عقود و ایقاعات ١٩٠
قاعدهٔ کلی در انحصار و عدم‌انحصار احکام تأسیسی شارع ١٩١
درس پنجاه و دوّم: نحوهٔ دخالت عقل در تعیین ضرر ١٩٣
تبیین معنای ظهور نوعیِ شخصی ١٩٣
تبیین معنای اطلاق مقامی و عدم ارتباط آن با توسعهٔ ضرر ١٩٥
عدم تعیین مصداق توسط شارع در قاعدهٔ لاضرر ١٩٥
نحوهٔ دخالت عقل در تعیین مصادیق ضرر ١٩٦
نحوهٔ تغییر مصادیق حکم براساس شناخت ملاک آن ١٩٧
تعمیم یا تخصیص بعضی احکام به‌واسطهٔ کشف ملاک آن ١٩٨
تعیین مصداق ضرر براساس بناء عقلاء ٢٠٢

درس پنجاه و سوم إلی شصت و یکم:

جریان قاعدهٔ لا ضرر در فرض علم و جهل

٢٩٥ ـ ٢٠٥

درس پنجاه و سوّم: جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض علم به ضرر ٢٠٧
نفی ضرر واقعی یا ضرر معلوم ٢٠٧
رابطهٔ اطلاق لاضرر با حکم وضو در صورت علم به ضرر و عدم علم ٢٠٧

رابطهٔ اطلاق لاضرر با اثبات خیار غبن در صورت علم به ضرر ۲۰۸
تبیین واقعیت اعتباری معاملات ۲۰۹
تبیین واقعیت اعتباری عقد نکاح ۲۱۰
صحت عقد زوجیت در افراد ممنوع‌الدخول و صبیان ۲۱۲
نحوهٔ تقابل مهریه در عقد نکاح ۲۱٤
صحت شرط عدم دخول در عقد نکاح ۲۱٤
عدم شرطیت رضایت پدر در متعه با شرط عدم دخول ۲۱٦
اعتباریّت حکم حاکم اسلامی ۲۱۷
درس پنجاه و چهارم: جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض علم و جهل به ضرر (۱) **۲۱۹**
بررسی جریان قاعدهٔ لاضرر در صورت علم به ضرر ۲۱۹
اختصاص قاعدهٔ امتنانیهٔ لاضرر بر دفع ضررهای خارج از اختیار مکلف ۲۱۹
بررسی جریان قاعدهٔ لاضرر در صورت جهل به ضرر ۲۲۱
بررسی جریان قاعدهٔ لاضرر در صورت غفلت از ضرر ۲۲۳
کیفیت اقتضای قاعدهٔ لاضرر بر أخذ ارش و اختیار فسخ ۲۲۳
درس پنجاه و پنجم: جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض علم و جهل به ضرر (۲) **۲۲۷**
مصادیقی از اقدام بر حکم ضرری در فرض علم به ضرر ۲۲۷
نظر فقها دربارهٔ تخصیص قاعده به موارد علم به ضرر ۲۲۸
دفع ظلم، ریشه و منشأ قاعدهٔ لاضرر ۲۲۸
اقوال فقها در حکم وضوی ضرری در صورت علم به ضرر ۲۳۰
تعلّق نهی به قید عبادات ۲۳۰
نظر مشهور مبنی بر قلّت ثواب در صورت تعلّق نهی به قید عبادت ۲۳۱
نقد نظر مشهور ۲۳۲
تنافی قلّت ثواب با عدم رضایت شارع به قید واجب ۲۳۵
درس پنجاه و ششم: جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض علم و جهل به ضرر (۳) **۲۳۷**
توسعهٔ مجرای قاعدهٔ لاضرر در مصادیق مختلف ۲۳۷
کیفیت انطباق قاعدهٔ لاضرر در موارد جهل به ضرر ۲۳۷
ملاک جریان احکام امتنانیه ۲۳۹
تزاحم قاعدهٔ لاضرر با سایر احکام ۲٤۰
کیفیت انطباق قاعدهٔ لاضرر در موارد علم به ضرر ۲٤۱

درس پنجاه و هفتم: جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض علم و جهل به ضرر (٤) ۲٤۳
تطبیق قاعدهٔ لاضرر بر خیار غبن در معامله ۲٤۳
اشکال محقق اصفهانی بر تطبیق قاعدهٔ لاضرر بر خیار غبن ۲٤۳
نقل اشکال بر محقق اصفهانی و جواب برخی محققین به آن ۲٤٤
جواب مؤلف به اشکال محقق اصفهانی ۲٤٥
مقدمهٔ اول: اقسام ضرر از حیث قابلیّت رفع توسط شارع و عدم آن ۲٤٥
مقدمهٔ دوم: تبیین معنای ضرر ۲٤٦
مقدمهٔ سوم: امکان وجود غرض عقلائی در حفظ معاملهٔ غبنی ۲٤۸
حاصل بحث در ردّ اشکال محقق اصفهانی ۲٥۰
مدلول قاعدهٔ لاضرر: تخییر مغبون بین أخذ ارش و حقّ فسخ ۲٥۰
قاعدهٔ لاضرر مستند بسیاری از خیارات ۲٥۱
درس پنجاه و هشتم: جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض جهل مکلّف (۱) ۲٥۳
نظر صاحب عروه دربارهٔ وضوی ضرری در فرض جهل مکلّف ۲٥۳
عدم وجوب وضوی ضرری به‌واسطهٔ قاعدهٔ لاضرر یا لاحرج ۲٥٤
معنای مرض رافعِ حکم در آیهٔ وضو ۲٥٤
عنوان مشیر بودن «حرج» در آیه ۲٥٥
صحت وضوی ضرری در فرض جهل به ضرر، به‌جهت امتنانی بودن حکم لاضرر ۲٥۸
صحت امور مضطرٌبه براساس جهت امتنانی در حدیث رفع ۲٥۹
قول برخی به امتنان نوعی در توجیه بطلان وضوی ضرری در فرض جهل ۲٦۰
درس پنجاه و نهم: جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض جهل مکلّف (۲) ۲٦۳
تأثیر علم و جهل مکلّف در تعلّق حکم ۲٦۳
تنافی امتنانی بودن حکم لاضرر با صورت جهل ۲٦٥
التزام به امتنان نوعی از بعضی معاصرین جهت رفع تنافی امتنان و جهل ۲٦٥
نقد التزام به امتنان نوعی ۲٦٦
لزوم مراعات خصوصیات فردی در احکام امتنانی ۲٦۷
تبیین معنای امتنان نوعی ۲٦۸
استدلال بر ردّ نوعی بودن امتنان در احکام امتنانی ۲٦۹
تأثیر کیفیت انجام بعضی مسائل در حکم آن مسئله ۲۷۳

درس شصتم: حکم عمل عبادی در فرض علم به ضرر **۲۷۵**
بررسی شمول آیهٔ ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ نسبت به وضوی ضرری ۲۷۵
نقد و بررسی استدلال محقق خوئی بر عدم بطلان وضو و غسل ضرری به‌واسطهٔ عدم تسبیب به ضرر ۲۷۶
تفصیل بین تعلّق حکم به نفس فعل و تعلّق حکم به مسبّب از فعل ۲۷۷
عدم استحباب فعل پس از اثبات مبغوضیت آن نزد شارع ۲۷۸
ردّ نظریهٔ محقق خوئی ۲۷۸
تفصیل بین ضررهای خطیر و غیرخطیر در شمول آیه ۲۷۹
درس شصت و یکم: حکم وضوی ضرری **۲۸۳**
حکم وضوی ضرری در صورت جهل مکلف به ضرر ۲۸۳
دخالت علم و جهل در بطلان وضوی ضرری ۲۸۳
ردّ نظریهٔ قائلین به عدم بطلان وضو در صورت علم به ضرری بودن آن ۲۸۵
مردود بودن تفسیر کراهت در عبادات به أقلّ ثواباً ۲۸۶
توجیه مرحوم علامه طباطبائی در کیفیّت تعلّق نهی به صلاة ۲۸۸
نقد نظریّهٔ تعلّق کراهت به مقارنات صلاة، نه خود آن ۲۹۰
عدم فرق بین سبب و مسبّب در محبوبیت فعل موجد ضرر ۲۹۴

درس شصت و دوم و شصت و سوم:

تعمیم قاعدهٔ لاضرر به موارد عدم الحکم

۲۹۷ ـ ۳۱۶

درس شصت و دوّم: تعمیم قاعدهٔ لاضرر به ضرر ناشی از عدم‌الحکم (۱) **۲۹۹**
بررسی شمول قاعدهٔ لاضرر در موارد ضرر ناشی از عدم‌الحکم ۲۹۹
آثار و برکات اجرای قاعدهٔ لاضرر در احکام اجتماعی ۳۰۲
ملاک کلی در شمول قاعدهٔ لاضرر ۳۰۴
دلیل اول مرحوم نائینی در عدم شمول لاضرر در موارد ضرر ناشی از عدم‌الحکم ۳۰۴
جواب از اشکال مرحوم نائینی در مورد عدم شمول قاعدهٔ لاضرر ۳۰۵
اشکال دوم مرحوم نائینی در عدم شمول قاعده ۳۰۶
جواب از اشکال دوم مرحوم نائینی با استناد به لزوم جعل حکم از جانب شارع در تمام وقایع و مسائل ۳۰۷

نتیجه و اثر تعمیم قاعدهٔ لاضرر ۳۰۸
درس شصت و سوّم: تعمیم قاعدهٔ لاضرر به ضرر ناشی از عدم‌الحکم (۲) **۳۰۹**
استدلال مرحوم نائینی بر عدم دلالت قاعدهٔ لاضرر بر جعل عدم حکم شرعی ۳۰۹
نقد استدلال مرحوم نائینی به‌واسطهٔ اثبات حقّ طلاق برای زن در صورت عدم انفاق ولو بدون إعسار ۳۰۹
بررسی قول به تنصیف مال شوهر در صورت طلاق ۳۱۲
اشکال اول: عدم ارتباط کار کردن مرد در بیرون از خانه با در خانه بودن زن ۳۱۲
اشکال دوم: عدم احتساب هزینه‌های زندگی ۳۱۲
اشکال سوم: گذشتن مرد از برخی حقوق خود در طول زندگی ۳۱٤
اشکال چهارم: لزوم قول به شراکت زن و مرد در اموال یکدیگر ۳۱٤
نظریهٔ مختار: دلالت قاعدهٔ لاضرر بر جعل حکم شرعی ۳۱۵

درس شصت و چهارم و شصت و پنجم:

تعارض با قاعدهٔ لا ضرر

۳۱۷ ـ ۳۳۹

درس شصت و چهارم: تعارض دو حکم ضرری **۳۱۹**
اجرای قاعدهٔ لاضرر در دو حکم ضرری متعارض ۳۱۹
وجوب مراعات میزان ضرر دو حکم ضرری متعارض در اجرای قاعدهٔ لاضرر ۳۲۱
نحوهٔ جمع بین دو حکم ضرری متعارض در صورت تساوی ضررَین ۳۲۳
دلالت قاعدهٔ لاضرر بر رفع مصداق ضرر بیشتر ۳۲٤
لزوم اولویت ولایت امام علیه‌السّلام در تعارض با تمام احکام ۳۲۵
درس شصت و پنجم: تعارض قاعدهٔ لاضرر با سایر ادله **۳۲۹**
صور اربعهٔ متصوَّره در تعارض قاعدهٔ لاضرر و قاعدهٔ سلطه ۳۲۹
بیان حکم صور اربعه ۳۲۹
دلیل مرحوم آخوند در عدم تعارض لاضرر با لاحرج ۳۳۱
نقد دلیل مرحوم آخوند در عدم تعارض لاضرر با لاحرج ۳۳۲
تحقّق مفهوم و تعیین مصادیق ضرر در ناحیهٔ عرف و سیرهٔ عقلاء ۳۳۲
اطلاق قاعدهٔ «النّاسُ مُسلّطون علیٰ أموالِهم» ۳۳۳
نظریهٔ مختار: حکم عقلاء به‌عنوان میزان برای تحقّق و عدم تحقّق ضرر ۳۳٤

وضع و اجرای قانون عقلائیه از مهم‌ترین وظایف مجلس و دولت ۳۳٦
دلالت قاعدهٔ لاضرر بر جواز رجوع به افراد متصدّی امور غریبه برای دفع ضرر ۳۳۸

درس شصت و ششم إلی هفتاد و دوم:

قاعدهٔ لاحرج، ادله، سعهٔ قاعده، رابطهٔ با سایر ادله

٤٢٢ ـ ٣٤١

درس شصت و ششم: ادلهٔ شرعی قاعدهٔ لاحرج **۳٤۳**
فرق قاعدهٔ لاضرر با قاعدهٔ لاحرج ۳٤٤
اقسام چهارگانه حرج ۳٤٥
قسم اول: حرج در تکالیف مالایطاق ۳٤٥
قسم دوم: حرج موجب اختلال نظام ۳٤٥
قسم سوم: حرج موجب ضرر ۳٤٦
قسم چهارم: تکالیف بسیار مشکل ولی بدون ضرر ۳٤٦
ادلهٔ قرآنی قاعدهٔ لاحرج ۳٤۷
دلیل اول: آیهٔ ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ۳٤۷
دلیل دوم: آیهٔ ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ ۳٤۸
دلیل سوم: آیهٔ ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ ۳٥۱
دلیل چهارم: آیهٔ ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ ۳٥۱
دلیل پنجم: آیهٔ ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ ۳٥۳
درس شصت و هفتم: سعهٔ قاعدهٔ لا حرج **۳٥٥**
بررسی دلالت آیهٔ ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ ۳٥٥
تبیین معنا و محدودهٔ حرج در موضوع قاعده ۳٥٦
بیان معنای حرج با توجه به الفاظ آیات ۳٥۷
مصادیقی از احکام حرجی ۳٥۹
بیان معنای حرج با توجه به الفاظ روایات ۳٦۱
وسعت قاعدهٔ لاحرج در روایات ۳٦۲
روایت عجیب أبی‌بصیر در لاحرج ۳٦٤
روایات دیگری در توسعهٔ دایرهٔ حرج ۳٦۷

درس شصت و هشتم: معنای حرج ۳٦۹
استنتاج معنای حقیقی حرج براساس استعمالات قرآنی و روایی آن ۳٦۹
نقد و بررسی نظر مرحوم نراقی در معنای حرج ۳۷۰
بررسی معیار حرج براساس روایت فضَیل بن یسار ۳۷۱
بررسی معیار حرج براساس روایت محمد بن مُیسِّر ۳۷۳
بررسی معیار حرج براساس روایات سوق‌المسلمین ۳۷۵
تعیین معیار اصلی حرج براساس روایات رفع حکم وجوبی یا تحریمی ۳۷۵
ارجاع روایات لاحرج به ارتکازات عرفی ۳۷٦
نقد و بررسی نظر شیخ انصاری در روایت مراره ۳۷۸
درس شصت و نهم: نوعی یا شخصی بودن قاعدهٔ لا حرج ۳۸۱
حکم مستقلّ عقل به قبح ضرر غیر ۳۸۱
عدم وجود حکم عقلی نسبت به قبح حرج ۳۸۱
دستهٔ اول احکام: أخذ جنبهٔ حرجیت در لسان دلیل حکم ۳۸۲
نوعی بودن حرج در احکام دستهٔ اول ۳۸۳
نسبت بین ادلهٔ نزح ماء بئر و ادلهٔ عدم تنجس ماء کرّ ۳۸٤
خروج احکام حرجی فی نفسه از ادله نفی حرج ۳۸۵
عدم أخذ جنبهٔ حرجیت در لسان دلیل برخی احکام ۳۸٦
شخصی بودن حرج در احکامی که حرجیت در آنها أخذ نشده است ۳۸۷
ملاحظهٔ خصوصیات مورد، در اجرای قاعدهٔ لاحرج ۳۸۸
ملاحظهٔ خصوصیات مورد، در اجرای قاعدهٔ عدل ۳۸۹
درس هفتادم: رابطهٔ قاعدهٔ لا حرج با سایر ادله ۳۹۱
نسبت تخصیص بین لاضرر و سایر ادله ۳۹۱
تعلّق لاحرج به اعتبار شارع ۳۹۱
دلیل اول: نشأت گرفتن حرج از حکم، نه از فعل ۳۹۲
دلیل دوم: عدم امکان برداشتن نفس فعل خارجی از سوی شارع ۳۹۲
نسبت تباین بین لاحرج و سایر ادلهٔ شرعی ۳۹٤
تفاوت لاحرج با سایر مخصّصات ۳۹٦
فرض اتّصال همهٔ مخصّصات منفصل در ظرف شرع ۳۹۸

درس هفتاد و یکم: محدودهٔ جریان قاعدهٔ لاحرج ۳۹۹
شمول قاعدهٔ لاحرج نسبت به احکام ثبوتیه و عدمیه ۳۹۹
بررسی جریان قاعدهٔ لاحرج نسبت به احکام دارای مشقّت ٤۰۰
رابطهٔ استطاعت و مشقّت در حج ٤۰۰
اقوال مختلف پیرامون رابطهٔ قاعدهٔ لاحرج و تکالیف شاقّ ٤۰۳
نظر اول: اختصاص لاحرج به موارد عدم تکلیف ٤۰۳
نظر دوم: حمل لاحرج بر تکلیف زائد بر تحمل عرف ٤۰۵
نظر سوم: عرفی بودن مصادیق حرج ٤۰۵
نظریهٔ مختار: لحاظ زمینهٔ جعل احکام برای تعیین جریان قاعده ٤۰٦
نسبت حرج با میزان اهمّیت حکم ٤۰۷
تقدیم احکام أعراض و نفوس و دماء بر حرج مطلقاً ٤۰۸
ملاک جریان و عدم جریان قاعدهٔ نفی حرج به حسب هر تکلیف ٤۱۰
درس هفتاد و دوّم: رخصت یا عزیمت بودن قاعدهٔ لاحرج ٤۱۳
اقوال علما در رخصت یا عزیمت بودن قاعدهٔ لاحرج ٤۱۳
نظر اول: رخصت بودن از باب انحلال حکم به دو مطلوب ٤۱٤
نظر دوم: عزیمت بودن از باب عدم وجود ملاک ٤۱٤
نقد و بررسی استدلال بر رخصت‌بودن لاحرج براساس امتنانی‌بودن این قاعده ٤۱٤
تقریر ملاک شخصی‌بودن امتنان در جریان قاعدهٔ لاحرج ٤۱٦
رابطهٔ امتنان و رخصت در قاعدهٔ لاحرج ٤۱۷
بررسی مفاسد رفع‌شدهٔ به‌واسطهٔ لاحرج ٤۱۸
وجود مفسدهٔ اهم در لاضرر به‌خلاف لاحرج ٤۲۰
رفع تنافی وجوب قصر صلاة مسافر با امتنانی بودن آن ٤۲۲

فهارس عامه ٤۲۳

درس سی و هفتم الی چهلم

جریان قاعدهٔ لاضرر

در فرض عقلایی بودن

درس سی و هفتم:

مجاری قاعدهٔ لا ضرر براساس عقلائی دانستن آن

أعوذ باللَه من الشّیطان الرّجیم
بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم
الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمینَ
و الصّلاةُ علیٰ خیرةِ اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ و آله الطّاهرینَ
و اللّعنةُ علیٰ أعدائِهم أجمعینَ

بحث در مورد قاعدهٔ لاضرر از حیث سند و مفاد تمام شد. صحبت در این است که این قاعده در چه مواردی قابل اجرا است و مجاری این قاعده کجاست؟ یک مطلب عمومی و کلّی در اینجا این است که احکام شارع بر دو قسم است:

اول: احکام امضائی عقلی یا عقلائی؛

دوم: احکام تأسیسی؛

دستهٔ اول احکامی است که جنبهٔ امضائیت دارند. اینها یک سری قواعد و احکامی هستند که لولا تشریع شارع، عقل حکم به اجرای این قوانین می‌کند؛ مانند حرمت ظلم و حرمت کذب و استحسانات عقلی و... . در این موارد، چه این احکام فردی باشد و چه اجتماعی باشد، خود عقل حاکم به آن احکام است، ولو اینکه در اینجا شارع تأسیس و تشریعی نداشته باشد. ما باید راجع به این دسته صحبت کنیم.

دستهٔ دوم احکامی است که تشریع شارع را لازم دارند؛ مانند عبادات و بسیاری از معاملات [بالمعنی الأعم]، مثل حرمت ربا، و مانند احکام مأکولات، مثل حرمت

أکلِ لُحوم محرمّه و نجاسات و امثال‌ذلک. این احکام جنبهٔ تشریعی دارند و جنبهٔ عقلائی ندارند.

مقتضای دستهٔ اول احکام ـ که می‌شود گفت جنبهٔ فطری دارند ـ این است که این احکام برحسب سعه و ضیقشان دائرمدار حکم عقلائی و حکم عقلی هستند؛ حالا چه در اینجا شارع خودش حکمی و یا حدّی داشته باشد یا نداشته باشد. اینکه می‌گوییم آن سعه دائرمدار حکم عقلی می‌باشد به معنای این است که اگر در مواردی شکّ کنیم که آیا حکم شارع در اینجا نافذ است یا نافذ نیست، یا آیا شارع در اینجا حکمش روشن است یا نه، ما از نقطه‌نظر توسعه و ضیق می‌توانیم به آن حکم عقلائی تمسّک کنیم. یکی از آن احکام، همین حکم ضرر و اضرار است.

شارع احکام شرعی را به دو قسم دیگر هم تقسیم می‌کند: یکی احکام اساسی یا رکن و یکی احکام غیراساسی یا فرع؛ و می‌گوید که عدم اضرار یک اصل اوّلی و اساسی برای یک نظام و مملکت است، و برای جلوگیری از همین ضرر و اضرار است که می‌فرماید: ﴿أَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾،[1] یعنی منفعت حدید این است که نظام را قوام می‌دهد، چون اگر حدید و قانون و جلوگیری از ستم و ظلم نباشد نظام پابرجا نمی‌ماند.[2]

بنابراین ما اصلاً می‌توانیم بگوییم که قاعدهٔ لا ضررَ و لا ضِرارَ یک حکم فطری و یک حکم عقلی است و موارد جریان این قاعده براساس تضییق و توسعهٔ عقل و عرف بیان می‌شود. این حکم اوّلی و اساسی است و شرع در اینجا براساس حکم عقل و حکم فطرت این قاعده را امضا کرده است، نه‌اینکه [این امضای شرع بخواهد بگوید که] این قاعده یک حکم عقلی نیست.

---

۱. سوره حدید (۵۷) آیه ۲۵.

۲. ***التوحید***، شیخ صدوق، ص ۲٦٦:

«قالَ عَلِیُّ بنُ أبی‌طالِبٍ علیه السّلام: "... ﴿أَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ یعنی السِّلاحَ و غَیرَ ذٰلِك."»

ما قواعد زیادی داریم که قواعد عقلی نیستند، گرچه وقتی بخواهیم به‌حسب عرف نگاه کنیم می‌بینیم که واقعاً چقدر مصلحت در این قاعده وجود دارد؛ مثلاً «**الطّلاقُ بِیَدِ مَن أخذَ بِالسّاق**»[1] یک قاعدهٔ عقلی نیست، گرچه شارع در اینجا بر طبق مصالح، جانب «**بِیَدِ مَن أخذَ بِالسّاق**» را گرفته است تا کمتر مفسده پیش بیاید نسبت به اینکه طلاق به دست زن باشد؛ ولی فرض کنید اگر شارع می‌گفت که طلاق به دست هر دو است به جایی برنمی‌خورد. بسیاری از قواعد هستند که جنبهٔ تشریعی و تأسیسی دارند و جنبهٔ امضائی ندارند.

ولی اگر در قوانین کلّی، در یک مورد دیدیم که حکم شرعی براساس حکم عقلی است، در اینجا حکومت عقل بر تشریع شارع مقدّم است[2] و این قانون و حکومت عقل در آن مواردی که عقل حاکم است و عقلاء در آنجا حکومت می‌کنند، جریان دارد. بعد اگر دیدیم که در شرع هم به مقتضای همین حکم عقل، شارع هم حکم کرده است، این دیگر حکم امضائی می‌شود. من‌باب‌مثال اگر شارع در یک جا یک موردِ جریانی را بیان کرده باشد، این دلیل نمی‌شود که این قاعده مختصّ آن مورد است و اطّراد ندارد، بلکه این قاعده جنبهٔ کلّی دارد. اما اگر شارع در اینجا خودش حدود و ثغور این قاعده را بیان کرده باشد دیگر نمی‌شود از این حدود و ثغور تخطّی کرد.

آنچه اساس بحث ما را از این به بعد تشکیل می‌دهد این است که آیا قاعدهٔ لاضرر یک قاعدهٔ عقلائی است یا یک قاعدهٔ تأسیسی است؟ اگر یک قاعدهٔ تأسیسی از ناحیهٔ شارع باشد ما ملزم هستیم بر اینکه در مواردی که شارع این قاعده را برحسب سعه و ضیق یا برحسب اطلاقاتی که هست یا برحسب خصوصیّات مورد آن که ما به‌دست می‌آوریم، تعیین کرده باشد فقط باید در همان موارد این قاعده را انجام بدهیم. اما اگر نظام اجتماع، انسان را الزام می‌کند که به این قاعده و قانون عمل کند

---

۱. ***عوالی اللّئالی***، ج ۱، ص ۲۳٤؛ ***المعجم الکبیر***، طبرانی، ج ۱۱، ص ۲۳۹.

۲. جهت کسب اطلاع بیشتر رجوع شود به ***نگرشی بر مقاله قبض و بسط تئوریک شریعت***، ص ۲٦۳.

و این قانون، قانون مدنی و کشوری و قانون فطری است، آن‌وقت دیگر شارع همین قانون را امضا می‌کند. و یؤَیِّدُهُ اینکه مواردی که می‌بینیم شارع بر این قانون برای تنفیذ یک حکم استدلال کرده، همان مواردی است که عقلاء به آن حکم می‌کنند.

من‌باب‌مثال روایتی در *استبصار* در مورد حج داریم:

عَنه عن إبراهیمَ بنِ أبی‌محمودٍ قالَ: قلتُ لِلرّضا علیه السّلام: المُحرِمُ یُظَلِّلُ علیٰ مَحمِلِه و یَفدِی إذا کانتِ الشّمسُ أو المَطَرُ یُضِرُّ به؟ قال: «**نَعَم**.» قلتُ له: کَم الفِداءُ؟ قال: «**شاةٌ**.»[1]

«گفتم: در موقعی که شمس یا مَطَر برای کسی ضرر داشته باشد آیا می‌تواند روی محمل خودش را بپوشاند و فدیه‌اش را بدهد؟ حضرت فرمود: "بله." [گفتم: فدیه‌اش چقدر است؟ فرمود: «یک گوسفند."]»

در اینجا آنچه اوّلاً سؤال کرده است این است که می‌داند این یک حکم عقلائی است که آن ضرری که به‌واسطهٔ یک حکم جزئی به انسان برسد خیلی اهمّیتش از آن فعل مکلّف بیشتر است. اگر انسان به‌خاطر نپوشاندن محمل مریض بشود و بیفتد و از أعمال بماند بهتر است یا محمل را بپوشاند و بعد یک کفاره بدهد؟ یعنی در هم‌چنین جریانی عرف عقلاء ـ نه بقّال و غیره ـ چه حکمی می‌کنند؟ می‌گویند: محمل را بپوشان! تازه روایت در اینجا قائل به کفاره شده است، والاّ اگر اینجا مورد نص نبود ما به حدیث رفع، حتی کفاره را هم برمی‌داشتیم؛ ولی اتفاقاً مورد فداء و کفاره در حج یکی از آن مواردی است که برخلاف حدیث رفع آمده است؛ چون درواقع کفاره به‌خاطر گناهی که این فرد انجام داده نیست ـ برای‌اینکه او گناهی انجام نداده است و به‌خاطر مریضی باید بپوشاند و وظیفه‌اش این است ـ بلکه کفاره به‌خاطر تفویت مصلحتی است که الآن از این فرد فوت شده است.

یکی از آن موارد، حدیثی در *من لا یحضر* است که از ابن‌محبوب روایت می‌کند:

عَن أبی‌أیّوبَ عن عمّارِ بنِ مروانَ عن أبی‌عبدِاللهِ علیه السّلام، قال: سَمِعتُه

---

۱. ***الاستبصار***، ج ۲، ص ۱۸۷.

یَقول: «**مَن سافَرَ قَصَّرَ و أفطَرَ إلّا أن یَکونَ رجُلًا سَفرُه إلیٰ صَیدٍ أو فی مَعصیةِ اللهِ عزّ و جلّ أو رسولًا لِمَن یَعصی اللهَ عزّ و جلّ أو طَلَبِ عدوٍّ أو شَحْناءَ أو سِعایةٍ أو ضَرَرٍ علیٰ قومٍ مِنَ المُسلِمین.**»[۱]

چون ضرر و اضرار بر قوم مسلمین حرام است، بنابراین این سفر، سفر معصیت می‌شود، و وقتی سفر معصیت شد دیگر باید نماز را تمام بخواند. یعنی ضرر رساندن بر مسلمین حرمت تکلیفیّه دارد و چون ضرر عقلاً مقدوح و باطل است، موجب حکم شرعی اتمام در صلاة و اتیان صوم می‌شود.

یکی از آن موارد، روایت محمد بن سهل در *تهذیب* است:

عَن ابن‌سِنانٍ عن إسحاقَ بنِ عمّارٍ قالَ: قلتُ لِأبی‌عبدِاللهِ علیه السّلام: الرّجُلُ یَکونُ عَلیهِ الدَّینُ، فَیُحَلِّفُهُ غَریمُه بِالأیمانِ المُغَلَّظةِ أن لا یَخرُجَ مِنَ البَلَدِ. قال: «**لا یَخرُجْ حتّیٰ یُعلِمَهُ.**» قلتُ: إن أعلَمَهُ لم یَدَعهُ. قال: «**إن کانَ عَلیهِ ضَرَرٌ أو علیٰ عِیالِهِ فَلیَخرُج، و لا شَیءَ علَیه.**»[۲]

«گفتم: یکی بدهکار است، طلبکار [به قسم‌های مؤکّد و غلیظ] قسمش می‌دهد که از این شهر بیرون نرود تا یک وقت نگذارد و دربرود. حضرت فرمود: "نباید خارج بشود، مگر اینکه به او خبر بدهد."

گفتم: اگر به او خبر بدهد رهایش نمی‌کند و این ممکن است موجب ضرر بشود، چون رزقش و خرجی‌اش به‌واسطهٔ این بیرون رفتن است و اگر بیرون نرود ممکن است مشکلی پیش بیاید. [حضرت فرمودند: "اگر بر او یا عیالش ضرری وارد می‌شود، خارج شود و چیزی بر او نیست."]»

در اینجا ضرر بر عیال بر قَسم و أیمان مغلّظه مقدّم شده است، یعنی ضرر بر عیال مهم‌تر از دَین و مهم‌تر از قَسمی است که خورده است که از شهر خارج نشود. این تقدم به‌خاطر این است که این ضرر بر احکام دیگر شرعیّه حکومت دارد و احکام

---

۱. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۲، ص ۱۴۲.

۲. ***تهذیب الأحکام***، ج ۸، ص ۲۹۰.

دیگر شرعی را به‌عنوان حکم اوّلی کنار می‌زند و حکم ثانوی در اینجا پیش می‌آورد. آن ضرر، وجوب عمل به یمین و وجوب عمل به «**المؤمنونَ عِندَ شُروطِهِم**» را کنار می‌زند و بر همهٔ اینها حکومت می‌کند. این حکومت به‌واسطهٔ این است که ضرر پیش شارع یک امر مسلّمی بوده که به مقتضای امضائی که شارع در اینجا کرده، همان مسئلهٔ عقلائی را که حکم فطری است، تنفیذ کرده است.

ما در احکام و قواعد شرعی موارد بسیاری داریم که شارع براساس آن حکم فطری و عقلائی آنها را امضا کرده است. من‌باب‌مثال استصحاب یکی از قواعد فطری و عقلائیه است که شارع آن را تنفیذ و امضا کرده است.[1] البته ما می‌بینیم شارع در بعضی از موارد قدری بیش از آن مقداری که عرف در جریان استصحاب عمل می‌کند توسعه داده است، اما نه‌اینکه به‌طور کلّی همه را کنار بزند.

«**لا تَنقُضِ اليَقينَ بِالشّكِّ**» معنایش این است که نگاه کن همان‌طوری‌که در عرف اگر به حکمی یقین داشته باشی و بعداً برای تو شک پیدا شود استصحاب می‌کنی، در اینجا هم همین‌طور. من‌باب‌مثال اگر صبح سر یخچال رفتی و دیدی ماست هست و بعد از خانه‌ات بیرون آمدی، حالا شک می‌کنی که تا ظهر بچّه‌ات ماست را خورده یا نخورده، استصحاب می‌کنی و می‌گویی إن‌شاءالله که نخورده است؛ اما نه‌اینکه اگر مثلاً فقط پنج درصد احتمال می‌دهی که این ماست باقی مانده است باز هم استصحاب کنی، زیرا این استصحاب دیگر عقلائی نیست. «**لا يَنقُضُ اليَقينَ أبَدًا بِالشَّكِّ و لَكِن يَنقُضُهُ بيَقينٍ آخَرَ**.»[2] نمی‌گوید که باید آن چیزی که جانشین این یقین می‌شود، یقین صددرصدی باشد، بلکه همان علم متعارف عرفی کفایت می‌کند. آن علم جای یقین است، نه یقین به معنای صددرصد بودن.

مراد از این علم در موارد مختلفی که جریان دارد، تفاوت پیدا می‌کند؛ مثلاً در بحث

---

۱. ***مصباح الفقیه***، آقا رضا الهمدانی، ج ۳، ص ۷۲.
۲. ***تهذیب الأحکام***، ج ۱، ص ۸.

خبر ثقه همین علم عرفی مراد است، یا مثلاً در موارد شهادت برحسب اهمّیت موضوع و مورد شهادت، مراد از علم تفاوت پیدا می‌کند و به معنای یقین صددرصدی می‌شود. در این قاعدهٔ استصحاب هم همین ملاک است و مراد از علم همان علم متعارف عرفی است.

بنابراین قاعدهٔ لاضرر یک قاعدهٔ عقلائی و عرفی است که عرف و عقل بر موارد تشخیص موضوع و جریان این قاعده حاکم هستند. شارع از همین قاعده در احکام شرعی استفاده کرده است. پس اصلاً بحث از اینکه آیا ما در شرع حکم ضرری داریم یا نداریم، مطرح نمی‌شود و این قاعدهٔ عقلی است. این مورد قطعاً یکی از مواردی است که «کُلّما حَکَمَ بِهِ العَقلُ حَکَمَ بِهِ الشَّرع» در آن حاکم و ساری است. ما از نقطه‌نظر توسعه و ضیق، دائرمدار حکم عقل و حکم عرف هستیم و خود عرف و عقل میزان و مقدار جریان این قاعده را تعیین می‌کند.

خود عرف و عقل برای جلوگیری از ضرر و ضرار، جعل و اجرای احکام می‌کند. این قوانینی که الآن قوانین مدنی کشورها است، میزان ردع و منع و دفع ضرر و ضرار را بیان می‌کنند و این برحسب قرارداد است. در یک‌جا برای دفع ضرر یک جریمهٔ سنگین تعیین می‌کنند و در یک‌جا جریمهٔ سبک تعیین می‌کنند. این قاعده قاعدهٔ عقلائی است و دیگر نیاز به حکومت امام و اجرای احکام ولائیّه در امور عامّه و مانند اینها ندارد، بلکه هر نظام اجتماعی برای جریانش، به اجرای این قاعده نیاز دارد. پس شاید در قضیهٔ قلع نخله اگر رسول خدا هم نبود خود آن حاکم هم حکم به قلع نخله بکند. یعنی بسته به تشخیص مورد، جریان این قاعده را کم و زیاد بکند و توسعه و ضیق بدهد؛ مثلاً در یک‌جا ممکن است ببیند طرف با دو تا خطاب و عتاب متأثر می‌شود، ولی در یک‌جا نه، تفاوت پیدا می‌کند.

یکی از اشکالاتی که بر این قاعده کرده‌اند این است که چرا رسول خدا امر به قلع نخله کرده است درحالتی‌که راه دیگری هم بود؟ این اشکال واقعاً بی‌اساس است؛ به‌خاطر اینکه جریان این قاعده به یک روال خاص نیست تا اینکه شما بگویید که آیا با قوانین منطبق است یا منطبق نیست؟ خیر، برای دفع ضرر و ضرار راه‌های متفاوتی

هست. چه‌بسا اینکه در این مورد، سَمُره با این لجاجی که داشته، دست برنمی‌داشته و آرام نمی‌گرفته و بیشتر باعث زحمت می‌شده است و برای‌اینکه دیگر آن زحمت‌ها پیش نیاید، حضرت از اول حکم به قلع اصل و ریشه کرده‌اند.[۱] این حکم، حکم عقلائی است. اگر ما هم به‌جای رسول خدا بودیم و به آن موقعیّت و کیفیت نگاه می‌کردیم شاید همین حکم را می‌کردیم. بنابراین مسئله‌ای که در اینجا مورد نظر است این است که قبل از اینکه ما توجه کنیم در شرع در چه مواردی به این قاعده استناد شده است باید بدانیم که قاعده، قاعدهٔ عقلائی است.

بعضی از موارد استناد شرع به این قاعده بیان شد. موارد دیگری هم دارد که لفظ ضرر در آن نیامده است ولی حضرت به این قاعده استدلال کرده‌اند. یکی از این موارد، در باب تیمم است. شخصی را [به‌جای اینکه تیمم بدهند، غسل داده بودند. حضرت فرمودند:]

قَتَلوه؛ قَتَلَهُمُ اللهَ! «او را کشتند؛ [خدا آنها را بکشد!]»

أَلّا یَمَّموهُ؟! «چرا تیمّمش ندادند؟!»[۲]

حضرت می‌گوید که اگر شما عقل داشتید این کار را نمی‌کردید! به‌خاطر یک غسل این بیچاره را کشتید!

اینها همه از موارد اجرای این قاعدهٔ عقلی است؛ لذا اینکه در بعضی از روایات داریم: «**یُعرَف هذا و أشباهُه من کتاب اللهَ**»[۳] یعنی این قاعده را کتاب‌الله هم دارد.

---

۱. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به همین *مجموعه*، ج ۱، ص ۳۳٤ ـ ٤۷۰.

۲. ***الکافی***، ج ۳، ص ٦۸.

۳. ***همان***، ص ۳۳:

«عن عَبدِ الأعلیٰ مَولیٰ آلِ سام قال: قُلتُ لِأبی‌عَبدِاللهِ علیه السّلام: عَثَرتُ فانقَطَعَ ظُفُری فَجَعَلتُ عَلیٰ إصبَعی مَرارَةً، فَکَیفَ أصنَعُ بِالوضوءِ؟ قال: **"یُعرَفُ هَذا و أشباهُهُ مِن کِتابِ اللهِ عزّوجلّ**: ﴿مَا جَعَلَ عَلَیۡکُمۡ فِی ٱلدِّینِ مِنۡ حَرَجٍ﴾؛ **امسَح عَلَیهِ.**"»

یکی از موارد دیگر اجرای این قاعده، در باب کتمان شهادت است. در یک روایت داریم که باید شهادت را ادا بکنید گرچه ضرری بر برادرت باشد؛ یعنی آن ضرر بر برادرت نباید باعث بشود که شما از آن شهادت دست بردارید. این روایت در *من لا یحضره الفقیه* است:

و رُوِیَ عَن علیّ بنَ سُوَیدٍ قال: قلتُ لِأبی‌الحسنِ الماضی علیه السّلام: یُشهِدُنی هٰؤلاءِ علیٰ إخوانی. قال: «**نَعَم، أقِمِ الشّهادةَ لَهُم و إن خِفتَ علیٰ أخیك ضَرَرًا.**»[1]

«می‌گوید: افرادی که جزء دارودستهٔ همین حکومتی‌ها هستند من را به شهادت علیه برادرانم می‌طلبند. حضرت فرمودند: "بله، شهادت به نفع آنها بده ولو اینکه می‌ترسی بر برادرت ضرری وارد شود."»

این روایت دلالت می‌کند که یکی از شیعیان اشتباهی کرده است. انسان نباید در این مسائل پایش را کنار بکشد و کتمان شهادت کند؛ بلکه گرچه ضرری بر برادرت می‌رسد، ولی باید بروی ادای شهادت بکنی، چون خود این کتمان شهادت تو موجب ضرری کلی خواهد شد که عبارت است از ضرر بر تشریع و ضرر بر تشیّع و ضرر بر اسلام، و این ضرر از ضرر بر یک برادر تو بیشتر است. او خیلی اشتباه کرده است، می‌خواست این کار را نکند! مگر هر کاری که شیعیان می‌کنند حتماً درست است؟! ممکن است در یک جا هم حق با مخالفین باشد. وقتی که انسان را به شهادت می‌طلبند باید برود و شهادت بدهد، چون کتمان شهادت خودش یک ضرر است و موجب وهن دین و وهن اسلام و وهن شیعه است و این ضررش اقویٰ است.

البته بیان شد که این یک قاعدهٔ عقلائیه است و باید ببینند که این قاعدهٔ عقلائیه در چه موردی کاربرد دارد. من‌باب‌مثال در موردی که اگر انسان بخواهد ادای شهادتی بکند ممکن است بر مسلمین ضرری وارد بشود و کفّار سوءاستفاده بکنند، در آنجا نبایستی که این کار بشود.

---

۱. *من لا یحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۷۲.

یکی از مسائلی که خیلی مهم و قابل دقّت است و إن‌شاءالله ما باید روی این جهت بحث بکنیم این است که معیار برای حسن‌وقبح چیست. اگر در جایی حسن مشخص شد خلافش قبح می‌شود و قبح هم حرام است؛ بنابراین این قبح، ضرر می‌شود و لا ضررَ و لا ضِرارَ در اینجا می‌آید. این مسئله، مسئلهٔ مهمّی است.

بنابراین این قاعده یک قاعدهٔ عقلی است. وقتی قاعدهٔ عقلی است باید ببینیم موضوع این قاعدهٔ عقلی چیست؛ چون این قاعدهٔ عقلی تحقّق موضوعش وقوع ضرر و ضرار است، و عقل حکم به دفع ضرر و به دفع ضرار می‌کند. در اینجا ما اصلاً کاری به شرع نداریم. بعداً باید ببینیم که آیا این قاعده در مجاری خودش با شرع تنافی دارد یا تنافی ندارد.

ضرر همان‌طوری‌که قبلاً معنا شد عبارت است از ورود یک منقصت، چه منقصت مالیّه یا بدنیّه یا حقّیّه مثل عِرض و آبرو. به‌عبارت‌دیگر، اگر ما همهٔ اینها را جمع بکنیم، ضرر را به عنوان «منقصت حقّی از حقوق یک فرد یا از حقوق اجتماع» می‌دانیم. ممکن است که در این حق، مال هم داخل باشد، چون تسلط بر مال حَقٌّ للشَّخص. ممکن است جان هم باشد، چون تسلّط بر بدن و تسلّط بر نفس حَقٌّ للإنسان. ممکن است از نظر عِرض و آبرو هم باشد، چون تسلّط بر عرض و آبرو و حفظ آبرو حَقٌّ للإنسان. این تعریف «منقصت حقّیه» معنای جامعی است که می‌تواند موضوع برای ضرر باشد. ولو اینکه مثلاً منقصت مالی در اینجا نباشد، اما همین قدر که حقّی سلب بشود به آن ضرر گفته می‌شود.

حالا صحبت در این است که آن حق چیست؟ و ملاک برای تحقّق آن حق چیست؟ درست است که این قاعده، قاعدهٔ عقلائیه است، اما آیا تشخیص موضوعات آن هم به دست عقل است؟ یا به دست شرع است؟ یا اینکه اصلاً بین این دو تنافی نیست؟ و یا اینکه به دست عقل است منتها شرع مخصِّص است؟ اینها مطالبی است که باید در اینجا بحث بکنیم.

بنابراین موضوع ضرر، منقصت حق است و مسئلهٔ اول ما این است که آیا

تشخیص این حق و موضوع به دست عقل و عرف است یا به دست شرع است؟ این، ملاک برای صحبت ماست.

اما اینکه بعضی فرموده‌اند:

> اگر قرار بر این باشد که این قاعده مطّرد باشد لازمه‌اش تخصیص اکثر است؛ چون بسیاری از احکام مانند خمس، حجّ، صوم، زکات و کفارات، احکام ضرری است، پس این قاعده اطّراد ندارد، بلکه منحصر در موارد خاص می‌شود.[۱]

باید به آنها عرض کرد که شما اصلاً معنای ضرر را نفهمیده‌اید و در تشخیص موضوع دچار اشتباه شده‌اید. حالا اگر ما این ضرر را معنا بکنیم و توضیح بدهیم که موضوعش چیست و به چه چیز منقصت حق می‌گویند، در این‌صورت روشن می‌شود که تمام اشکالاتی که مرحوم شیخ و سایرین مطرح کرده‌اند در غیر از مورد خودش است.[۲]

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. ***فرائد الأصول***، ج ۲، ص ۵۳۷؛ ***فقه الإمامیة***، قسم الخیارات، تقریرات درس میرزا حبیب‌الله رشتی، ص ٤٦٨؛ ***حاشیة علیٰ رسالة لا ضرر***، مامقانی، ص ۳۳۳.

۲. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به همین *مجموعه*، ج ۱، ص ۲۵۲.

درس سی و هشتم:

نحوهٔ تقابل نفع و ضرر و اقسام ضرر

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

مرحوم آخوند ضرر و نفع را متقابلان به تقابل عدم و ملکه می‌گیرند و می‌فرمایند:

> ضرر عبارت است از یک امر عدمی در وقت و موقعیتی که قابلیّت انتفاع باشد (یعنی مِن شأنه أن یتّصف بالنّفع)، آن‌وقت به‌واسطهٔ عدم الانتفاع، ضرر متحقّق می‌شود. بنابراین تقابل بین ضرر و نفع، تقابل عدم و ملکه می‌شود.[1]

مرحوم محقق اصفهانی بر ایشان اعتراض دارند و می‌فرمایند:

> ضرر عبارت است از خلوُّ الشَّیءِ عن حدِّ الاکتمال؛ «عدم صفت یا حقی از حدّ اکتمال و از حدّ تساوی» و نفع عبارت است از زیادةُ الشّیءِ عَن حدِّ الاکتمالِ؛ «[زیادی صفت یا حقی از حدّ اکتمال]».

بنابراین اگر فرض کنیم که یک صفت نافع و امر نافعی می‌خواهد بر شیئی در یک مقطع و موردی مترتب بشود ولی مترتب نشود، به این ضرر نمی‌گویند، بلکه به این عدم‌النّفع می‌گویند؛ یعنی ایشان بین نفع و بین ضرر، حدّ فاصلی قائل هستند.

بله، اگر از آن حدّ اکتمال و تساوی، نقصانی پیش بیاید ضرر خواهد بود. مثل‌اینکه به فردی که به‌حسب عادی به او مقام و موقعیّتی نمی‌دهند، مقامی بدهند؛ به این نفع می‌گویند. حالا اگر این فرد را از آن حدّ عادی پایین‌تر بیاورند، مثلاً حقّ

---

۱. رجوع شود به ***کفایة الأصول***، ص ۳۸۱.

تصرف در امور عادی را هم به او ندهند، این ضرر می‌شود. بنابراین ضرر به معنای عدم‌النّفع نیست، بلکه به معنای خُلوُّ الشیء از آن حدّ متساوی است.

این مسئله‌ای است که باید دقت بشود. در بعضی از موارد بر عدم‌النّفع اطلاق ضرر شده است، درحالتی‌که این مسئله عدم‌النّفع است و با ضرر تفاوت دارد و مشمول قاعدهٔ لاضرر نیست.

به‌هرصورت و با این توضیح، دیگر تقابل بین نفع و ضرر تقابل عدم و ملکه نخواهد بود، به‌جهت‌اینکه ضرر مادون تساوی است و نفع فوق تساوی است، نه‌اینکه ضرر عدم‌النّفع است فی موردٍ من شأنه أن ینتفع.

اشکال دیگری که مرحوم اصفهانی می‌فرمایند این است:

> اهل لغت در اینجا می‌گویند: «ضرر و نفع ضدّان هستند.»
> اما این دو ضدّان نیستند، بلکه یکی از اینها عدمی است و دیگری وجودی است، به‌جهت‌اینکه ضرر در اینجا به معنای خلوُّ الشیء عن مرتبة الاکتمال است.[1]

اعتراضی که در بعضی از تقریرات بر مرحوم اصفهانی شده این است:

> مرحوم اصفهانی می‌گوید: «ضرر امر عدمی است و تقابل بین ضرر و نفع تقابل ضدّین نیست.» اما این غلط است؛ به‌جهت‌اینکه ضرر یک امر وجودی است که آن امر وجودی از خُلوُّ الشیءِ عن حدّ الاکتمال منتزع است، یعنی ما ضرر را یک امر وجودی می‌بینیم که به لحاظ آن وجودش اطلاق ضرر شده است.[2]

مثلاً ما به لحاظ وجود سردرد، این ضرر را در سرمان احساس می‌کنیم، یا به لحاظ فقر یا ألم یا تخریبِ دار، ضرر را می‌بینیم و می‌گوییم که ضرر است؛ درحالی‌که همهٔ اینها از امورات وجودی هستند.

در این مطلب نظر است؛ به‌جهت‌اینکه برگشت تمام این امور به رفع اکتمال و رفع صحّت و سلامت است. بله، رفع اینها مقدّماتی دارد و از باب تسمیهٔ ذی‌المقدمه

---

۱. ***نهایة الدرایة***، ج ٤، ص ٤٣٦.
۲. ***بحوث فی علم الأصول***، صدر، ج ٥، ص ٤٥٢.

به اسم مقدمه، بر اینها هم اطلاق ضرر شده است. من‌باب‌مثال اگر آنچه موجب سردرد است در بدن وجود داشته باشد ولی سردرد نباشد، ما دیگر به آن ضرر نمی‌گوییم، یا اگر میکروب در بدن باشد ولی موجب و دردی پیش نیاورد، ما به آن ضرر نمی‌گوییم درحالی‌که میکروب سرجایش است و سلامت بدن هم سرجایش است؛ اما اگر رفع استواء شود، آن‌وقت ضرر می‌گوییم.

بله، مقدّماتی که موجب این رفع استواء می‌شود مقدّمات وجودیّه هستند و دیگر سلبیّه نیستند. میکروب، تخریبِ دار، مقدّمات سرقت و مقدّمات سلبِ حقوق، همه از امورات وجودی هستند که موجب رفع استواء می‌شوند، و هرچه موجب رفع استواء بشود مقدّمهٔ برای آن رفع است و به آن رفع، ضرر گفته می‌شود. بنابراین ضرر یک امر عدمی است.

بر این اساس که ما ضرر را به معنای خُلوُّ الشیء عن حدّ الاکتمال، یعنی عن حدّ الاستواء بگیریم، آن‌وقت این مسئله پیدا می‌شود که این خُلوُّ الشّیء بالنّسبة به چه موردی صادق است؟

این خُلوُّ الشّیء دو قسم می‌شود: یک قسم، فردی است و یک قسم، اجتماعی است.

ما نمی‌خواهیم وارد در این بحث بشویم که آیا اصالت با اجتماع است یا با فرد است؛ چون این مباحث طولانی است و واردشدن در آن برای ما در این برهه مفید نیست و نتیجه‌ای ندارد و در کتب مربوطه ذکر شده است. مرحوم علامهٔ طباطبائی بحث مشبعی را در اصالت اجتماع ذکر می‌کنند[۱] و دیگران هم اشکالاتی به ایشان وارد می‌کنند.[۲]

در اینجا ما چه قائل به اصالت اجتماع بشویم و چه قائل به اصالت فرد بشویم،

---

۱. ***المیزان***، ج ٤، ص ۹۵ ـ ۹۷.

۲. ***جامعه و تاریخ***، شهید مطهّری، ص ۲۳ ـ ۳۳؛ ***جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن***، مصباح یزدی، ص ۱۵ ـ ۹۷.

آن احکامی که موجب اختلال نظام اجتماع است و نظام اجتماعی را از حدّ استواء بیرون می‌آورد ـ یعنی از آن حدّی که هر شخص بتواند استفادهٔ سهل و آسان را طبق نظر عرف و نظر عقلائی انجام بدهد ـ در محدودهٔ ضرر قرار می‌گیرد. البته از نظر ما همهٔ این مسائل از اصل مردود است و ضرر و نفع معانی دیگری دارند.

تلمیذ: *بحث اصالت وارد در این بحث می‌شود، چون وقتی که امر بین ضرر به اجتماع و ضرر به فرد دائر است حتماً ما باید قائل به اصالت یکی از این دوتا بشویم.*

استاد: البته برگشت اصالت هم بالأخره به یک مسئلهٔ کلّی است و آن این است:

بنا به نظر بعضی آقایان، بسیاری از احکام شرع، مانند احکام خمس، زکات، حرب، دیات، قصاص و امثال‌ذلک، موجب اتلاف نفوس و ضرر مالی و نفسی بر افراد است و به همین جهت، از نظر آنها قاعدهٔ لاضرر اطّراد ندارد، چون این احکام موجب ضرر است، لذا تخصیص اکثر لازم می‌آید.

جوابی که در اینجا به این افراد می‌دهند این است:

> بر فرضِ ضرر، امر در اینجا دائر بین اهمّ و مهم است؛ یعنی اگر در اینجا مصلحتِ کلّی که نظام اجتماعی است درنظر گرفته نشود، ضررش بر خود همین فردی هم که الآن ضرر به او وارد شده است وارد می‌شود. وقتی که اجتماع و نظام نباشد، خود این فرد هم نخواهد بود؛ پس برگشت این مسئله باز به فرد است، یعنی در این صورت فرد نمی‌تواند روی پای خودش بایستد و از آن خصوصیّات و مواهب الهیّه که همان زندگی مسالمت‌آمیز در اجتماع است، منتفع و متمتّع بشود.[1]

بنابراین اصالت با اجتماع نیست، بلکه اصالت با فرد است و اجتماع برای تأمین فرد است. ما چیزی به نام اجتماع من حیث هو اجتماع نداریم، بلکه اجتماع یک امر اعتباری است و از این نقطه‌نظر محترم شمرده شده و قوانین و مقرّراتی برایش وضع

---

۱. رجوع شود به ***فرائد الأصول***، ج ۲، ص ۵۳۷؛ ***فقه الإمامیة***، قسم الخیارات، تقریرات درس میرزا حبیب‌الله رشتی، ص ٤٦٨؛ ***حاشیة علی رسالة لا ضرر***، مامقانی، ص ۳۳۳.

شده است که فرد بتواند در آن به کمال مطلوب برسد.

اما سوای این مسئله، یعنی اگر اجتماعی باشد که آن فرد نتواند به کمال برسد و اصالت را به اجتماع من حیث هو هو بدهیم، نه، درست نیست. این اجتماع یک امر اعتباری است و به همین جهت هم برای آن قوانین وضع شده است. آیهٔ بیست و پنج سورهٔ حدید می‌فرماید:

﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِ﴾.[1]

قوام به قسط فی‌حدّنفسه برای اجتماع مطلوبیّت ندارد؛ بلکه اجتماع متشکل از افرادی است که می‌آیند و می‌روند، لذا قوام به قسط از این نقطه‌نظر مطلوبیت دارد که فرد می‌تواند در سایهٔ قوام به قسط، به کمال مطلوب وجودیِ خودش برسد؛ بنابراین باز اصالت با فرد است.

مثل اینکه شما اگر بخواهید زندگی کنید و به کمال مطلوب برسید، نیاز به منزل و مسکن و وسایلی دارید که برای به‌دست آوردن آنها تلاش می‌کنید، درحالی‌که آن وسائل موضوعیّت ندارند و آنها مطلوب بالموضوع و متفرّد بالمطلوبیّه نیستند؛ همین‌طور خود اجتماع هم فی‌حدّنفسه موضوعیّت ندارد، بلکه موضوعیّت اجتماع به لحاظ موضوعیّت فرد است.

همین‌طور برگشت حیات اجتماعی هم به فرد است. اگر در یک اجتماع قصاص نباشد وزر و وبالش دامن‌گیر خود شما هم ـ که حتی جدای از اجتماع هستید ـ خواهد شد. آیهٔ ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾[2] یعنی همین.[3] چرا می‌گویند که اجتماع باید اجتماع پاکیزه باشد؟ به‌خاطر اینکه افراد بتوانند هر کدام به کمالشان برسند و قوا

---

۱. سوره حدید (۵۷) آیه ۲۵.

۲. سوره بقره (۲) آیه ۱۷۹.

۳. جهت کسب اطلاع بیشتر رجوع شود به ***نور ملکوت قرآن***، ج ۱ ص ۳۹.

و استعدادات خودشان را به فعلیت دربیاورند.

اگر اجتماع ناسالمی داشتیم که افراد نمی‌توانستند به کمال برسند یا اگر اجتماع کفّار یا مغول و تاتار باشد آیا باز هم این احکام در آنجا هست؟ نه‌خیر، آنها آن‌قدر همدیگر را بزنند و قلع‌وقمع کنند که همهٔ آنها ازبین بروند و بمیرند!

این احکام باید در اجتماع مسلمان‌ها باشد، این قوانین باید در اجتماعی باشد که هر فرد بتواند به کمال مطلوب برسد؛ اما اگر به کمال نرسد هزار سال اسلام نخواسته است آن اجتماع قوام پیدا کند و عدالت در آنجا جاری بشود. کفّار اجتماع دارند، ما هم اجتماع داریم. کدام‌یک از این اجتماع‌هایی که در کفر و امثال اینها هست اصالت دارد؟! با فرض اینکه در آن اجتماع فرد به کمال نمی‌رسد، آیا باز هم آن اجتماع فی‌حدّنفسه اصالت دارد؟! باز عدالت اجتماعی در آن اجتماع مطلوب شارع است؟! خیر، می‌خواهیم آن اجتماع اصلاً نباشد! اجتماع اسلامی مطلوب شارع است.

بنابراین برگشت تمام اینها به این است که ما احکامی را که عقلاء امضاء می‌کنند و اگر برخلاف آن حکم انجام بشود خلوّ الشّیء عن حدّ الاکتمال است، باید با ملاکات کلّیهٔ اسلام تطبیق بدهیم؛ اگر موافق بود، معیار برای ضرر و نفع می‌شود و اگر موافق نبود، همهٔ آنها از حدّ قاعدهٔ لاضرر خارج می‌شوند. اینها همه به همدیگر مربوط هستند.

به آن اجتماعی اصالت داده شده است که اگر آن اجتماع ازبین برود دیگر استعدادات فرد مسلمان نمی‌تواند به فعلیت برسد. این اجتماع اصالت دارد و اصالتش هم به‌خاطر فرد و افراد است.

لذا شما می‌بینید در اجتماع اسلامی هیچ‌وقت یک فرد مورد تعرّض قرار نمی‌گیرد و حقوقش ازبین نمی‌رود. شما یک مورد مثال بزنید که یک فرد فدای اجتماع شده باشد! ما هم‌چنین چیزی نداریم. اگر شما می‌بینید در اجتماعی خللی پیش می‌آید و یک فرد باید در جایی از حقّش بگذرد باید حقّش را بعداً و در جای دیگری به او داد؛ یعنی این‌طور نیست که حقّش ازبین برود، منتها حالا قرعه به نام او افتاده است.

همان‌طورکه در رابطهٔ بین دو نفر هم همین‌طور است. فرض کنید که مِلکی

بین دو نفر است و یکی از اینها باید چاهِ آبش را پر کند والاّ نسبت به جاهای دیگر خللی پیش می‌آید. اینها باید قرعه بیندازند و یکی باید چاهش را پر کند و دیگران به این کسی که چاهش را پر می‌کند باید آب بدهند. این کاری به اجتماع ندارد، حتی در مورد افراد و حتی در محیط خانواده هم مسئله همین‌طور است.

بنابراین این درست نیست که ما بگوییم که فرد فدای اجتماع می‌شود. هیچ‌وقت فرد فدای اجتماع نمی‌شود؛ بلکه فرد از حقّی می‌گذرد و آن حق بعداً به او داده خواهد شد، حالا اگر این فرد نباشد شخص دیگری باید از حقّش بگذرد. این گذشتن از حق به لحاظ اجتماع نیست، بلکه به لحاظ خودش است؛ یعنی اگر این فرد از حقّش نگذرد باز هم ضرر متوجّه شخص خودش می‌شود و به ضرر اهمّی مبتلا خواهد شد. وقتی که حقّ این فرد را می‌دهند دیگر کجا به این گذشتن از حق، ضرر می‌گویند؟!

فرض کنید که دارند یک خیابان می‌کشند و باید منزل فردی را خراب کنند. او می‌گوید من منزلم را نمی‌دهم، درحالی‌که باید بدهد و در عوض به او منزل دیگری بدهند. آیا می‌توانیم بگوییم که این فرد فدای اجتماع شده است؟! در این‌صورت اگر این منزل خراب نشود، این شلوغی خیابان و ازدحام متوجّه خود او هم خواهد شد و خودش هم بیچاره می‌شود. بالأخره وقتی که انسان مدنیّ‌بالطبع است، نمی‌تواند خودش را از آثار مدنیّت جدا نگه دارد. بنابراین اجتماع به عنوان یک نظام جدای از فرد هیچ‌وقت تلقّی نخواهد شد، بلکه نظام اجتماع، نظامی است متشکل از تک‌تک افرادی که آن را تشکیل داده‌اند.

به‌عبارت‌دیگر، هر کسی در این اجتماع آمده است کأنّ برای قبول آثار این اجتماع یک تعهّد ضمنی داده است که اگر نفعی پیش آمد من پیش‌قدم می‌شوم و اگر ضرری هم پیش آمد من درصدد رفعش برمی‌آیم. به این تعهّد ضمنی «مدنیّت» می‌گویند. اینکه شما در اجتماع زندگی می‌کنید برای این است که خودتان را در بقاء و دوام حیات، نیازمند دیگران دیدید؛ والاّ از اجتماع بیرون می‌رفتید! چرا شما نرفتید در بیابان یا کویر لوت زندگی کنید؟!

این خیلی مسئلهٔ دقیقی است، و خیلی فروعات و مسائل بر این بار می‌شود. من‌باب‌مثال یکی از مسائلی که می‌توانیم از این مدنیّت استنباط بکنیم این است:

می‌گویند: اگر کسی در یک جا دکّانی بزند، شهرداری اجازه نمی‌دهد که یک دکان دیگر از همان صنف در کنارش زده شود، بلکه این شخص دوم باید برود در یک جای دیگر دکان بزند؛ برای اینکه الآن بین آن کاسبی که در اینجا دکان زده و بین اهالی آن محل، ارتباط متقابلی ایجاد می‌شود که آن ارتباط متقابل ایجاب می‌کند که این شخص به‌واسطهٔ این کارش به منافعی برسد. اگر این ارتباط به‌واسطهٔ شریک و رقیبی ازبین برود، کار آن شریک مخالف با تعهّدی است که انجام شده است. حتی افراد هم نباید از این شخص دوم جنس بخرند، بلکه **الفضلُ لِمَن سَبَق**، یعنی باید از این کسی که اولاً در اینجا دکّان زده است جنس بخرند.[1]

اینها مسائلی است که ما در قوانین مدنی کشورهای دیگر هم می‌بینیم، ولی الآن اینجا بی‌نظم و قاعده شده است و اگر ده‌تا دکان میوه‌فروشی یا دوسه‌تا نانوایی کنار هم باشند کسی توجه ندارد؛ درحالتی‌که اینها براساس ریزه‌کاری‌های عقلائیه و مدنیّت است که اقتضاء می‌کند انسان آن قواعد را رعایت کند.

لذا می‌گوییم که قاعدهٔ لاضرر خیلی وسیع است، این‌قدر وسعت دارد که اصلاً می‌توانیم بگوییم که هیچ قاعده‌ای را نمی‌توانیم به وسعت و اندازهٔ این قاعده بسنجیم! این‌قدر مسئله دقیق است!

درهرصورت، چه ما اجتماع را اصالت بدهیم و چه اصالت ندهیم و اصالت با

---

۱. ***الکافی***، ج ۵، ص ۱۵۵:

«عن أبی‌عَبدِاللَهِ علیه السّلام قال: **قال أمیرُ المُؤمِنینَ علیه السّلام: "سوقُ المُسلِمینَ کَمَسجِدِهِم، فَمَن سَبَقَ إلیٰ مَکانٍ فَهوَ أحَقُّ بِهِ إلَی اللَّیلِ."**

عن أبی‌عَبدِاللَهِ علیه السّلام قال: **"سوقُ المُسلِمینَ کَمَسجِدِهِم، یَعنی إذا سَبَقَ إلَی السّوقِ کان لَهُ مِثلَ المَسجِدِ."**»

فرد باشد، اگر نظام فردی انسان و آنچه عقلاء لازمهٔ بقاء انسان می‌دانند ـ که عبارت است از أعراض، دماء، اموال و حقوقِ متعارف یا نظام اجتماعی، یعنی آنچه لازمهٔ بقاء مدنیّت و اجتماع است ـ از حدّ استواء زیاد بشود آن را نفع می‌شمارند و اگر از حدّ استواء کم بشود آن را ضرر اجتماعی یا فردی می‌گویند.[۱]

لذا ما روایات بسیاری از پیغمبر اکرم و ائمه علیهم‌السّلام داریم که براساس همین حکم عقلی، حکم جعل کرده‌اند؛ مثلاً در *کافی* می‌فرماید:

عِدّةٌ مِن أصحابِنا عَن أحمدَ بنِ محمّدٍ... عن عبدِاللَه بنِ بُکَیرٍ عن أبی‌بصیرٍ عن أبی‌جعفرٍ علیه السّلام قال: «**قالَ رسولُ اللَه صلّی اللَه علَیه و آله و سلّم: "سِبابُ المُؤمِنِ فُسوقٌ و قِتالُهُ کُفرٌ و أکلُ لَحمِهِ مَعصیَةٌ و حُرمَةُ مالِهِ کَحُرمَةِ دَمِهِ."**»[۲]

"سبّ‌کردن و دشنام‌دادن به مؤمن، فسق و حرام است [و قتلش کفر است و غیبتش گناه است و حرمت مالش مانند حرمت خونش است]."

شما ببینید در اینجا پیغمبر اکرم در سه موضوع مسئلهٔ ضرر را پیش کشیدند: یکی مسئلهٔ أعراض: «**سِبابُ المؤمن**» و «**أکلُ لَحمِه**» که منظور غیبت است، و مسئلهٔ دوم مسئلهٔ دم، و مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ مال است.

اصلاً برگشت خیلی از این مسائل اخلاقی به همین قاعده است. بسیاری از مواردی که تحت اخلاق آورده‌اند باید تحت فروعات فقهی بیاورند؛ یعنی مسائل اخلاقی ما استنتاجات فقهی است که از همین قواعد استنتاج می‌شود، نه‌اینکه این‌گونه باشد که حالا اگر کسی انجام داد بهتر است یا انجام نداد مثلاً گناهی انجام نداده است.

یکی از مطالبی که فقها در اینجا متعرّض شده‌اند و واقعاً خلاف شرع است و وجوبش لازم، و ترکش حرام است، مسئلهٔ «**المُؤمِنونَ عندَ شُروطِهِم**»[۳] است. در این

---

۱. جهت اطلاع بیشتر پیرامون اصالت فرد یا جامعه رجوع شود به ***اجماع از منظر نقد و نظر***، ص ۱۸.
۲. ***الکافی***، ج ۲، ص ۳۵۹.
۳. ***تهذیب الأحکام***، ج ۷، ص ۳۷۱.

قضیه، آقایان شرط ابتدایی را منجّز نمی‌دانند، و فقط شرط در ضمن عقد را منجّز می‌دانند؛[1] درحالتی‌که هیچ دلیلی بر عدم تنجیز شرط ابتدایی نیست. در کجای دلیل «**المُؤمِنونَ عندَ شُروطِهِم**»، وجوب عمل به شرط، مشروط به وقوع آن عندالعقد شده است؟ آیا لزومش از عندالعقد می‌آید؟ دراین‌صورت دور لازم می‌آید؛ اگر عقد موجب لزوم شرط بشود، از آن‌طرف شرط هم خودش موجب لزوم عقد است و دور پیش می‌آید.

این‌همه خیاراتی که شما برای فسخ إعمال می‌کنید، یا این‌همه شروطی که در باب عقد و معامله هست همه از ناحیهٔ شرط آمده است؛ پس اگر لزوم این معامله از ناحیهٔ شرط بیاید و خود لزوم شرط هم از ناحیهٔ عقد بیاید، دور لازم می‌آید. پس این لزوم عمل و وفاء به شرط از کجا آمده است؟ این خودش دلیل مستقل دارد و دلیلش «**المُؤمِنونَ عندَ شُروطِهِم**» و آیهٔ ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِسۡمَٰعِيلَ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلۡوَعۡدِ﴾[2] و عمل به سیرهٔ عقلائیه در شروط است.

دراین‌صورت اگر عمل نکردن به یک شرط موجب ضرری بر مؤمنی بشود قطعاً شرعاً واجب است که آن مؤمن دیگر تدارک کند. فرض کنید که دو نفر معامله‌ای را مشترکاً انجام می‌دهند و شرط می‌کنند که این مَبیع و جنس را کمتر از این قیمت نفروشند، اما این شخص این جنس را به قیمت کمتر می‌فروشد و هم آبروی شریکش در بازار می‌رود و هم بر سر جنس می‌زند و این جنس‌ها روی دست شریکش می‌ماند. تمام آثار این تخلّف شرط، بر ذمّه و عهدهٔ آن شخص متخلّف خواهد بود؛ چون عمل به شرط واجب است و به‌واسطهٔ عدم عمل به این شرط، این فرد موجب ضرر بر شریک خودش شده است. اینها همه از مسائل فقهی است، نه‌اینکه مسائل اخلاقی باشد.

بعضی از آقایان گفته‌اند:

---

۱. ***کتاب المکاسب***، ج ۵، ص ۲۱ و ۵۳؛ ***فقه الإمامیّة***، قسم الخیارات، تقریرات درس میرزا حبیب‌الله رشتی، ص ۹۹؛ ***القواعد الفقهیّة***، بجنوردی، ج ۳، ص ۲۵٦.

۲. سوره مریم (۱۹) آیه ٥٤.

«**المُؤمِنونَ عندَ شُروطِهِم**» در شرط ضمن عقد جنبهٔ فقهی دارد؛ اما در شرط ابتدایی جنبهٔ فقهی ندارد، بلکه جنبهٔ اخلاقی دارد.

این درست نیست؛ چون چه کسی می‌گوید در شرط ابتدایی فقط جنبهٔ اخلاقی دارد؟! بلکه تمام اینها جنبهٔ فقهی دارد و حرام است.

هم‌چنین روایاتی از پیغمبر اکرم و ائمه علیهم‌السّلام وجود دارد که ایذاء مؤمن بأیِّ وجهٍ کان حرام است، و تضییع حقوق مؤمنین حرام است. تمام اینها حدود و ثغور اجرای قاعدهٔ لاضرر را بیان می‌کند، نه‌اینکه اینها مسائل اخلاقی باشد. ایذاء مؤمن و تصرف در آن حقوق و تصرف در أعراض حرام است. پس همهٔ اینها احکام فقهی است.

لذا این احکام باید ضامن اجرا هم داشته باشد؛ مثلاً در حکومت اسلام کسی که غیبت می‌کند باید تعزیر بشود.[1] در شرط ابتدایی هم همین‌طور است؛ مثلاً اگر در محکمه ثابت بشود که این دوتا باهم قرار گذاشته‌اند که این مال را کمتر نفروشند، حاکم باید اینها را تحلیف کند و آن فرد قسم بخورد و حاکم هم باید حکم کند. لذا ما به همهٔ آثار فقهی بودن این احکام ملتزم هستیم. این حرف‌هایی که اینها می‌گویند: «شرط ابتدایی تعهد اخلاقی است» همه‌اش من‌درآوردی است. یا مثلاً اگر دو مؤمن روی این اساس که به قیمت کمتر نفروشند، شرط کرده‌اند، بعد یکی از آنها ورشکست شده است و بر سر اموالش زده است و حالا به ثلث قیمت هم نمی‌خرند؛ آیا می‌توانیم بگوییم که این فقط یک تعهّد اخلاقی است و هیچ جنبهٔ اجرایی ندارد؟! بیجا می‌کند کسی این حرف را بزند! باید حسابی آن شریک متخلف را مجازات کنند و باید آبرویش را هم ببرند! این حرف‌ها چیست؟!

حالا صحبت در این است که ملاک ما برای به‌دست آوردن معروفیت و عدم معروفیّت، یا همان حسن‌وقبح چیست؟ به چه چیز معروف گفته می‌شود و به چه

---

۱. ***مبانی تکملة المنهاج***، خویی، ج ۲، ص ۴۰۷:
«مَن فَعَلَ مُحرّمًا أو تَرَكَ واجبًا إلهيًّا عالمًا عامدًا عَزَّرَهُ الحاكمُ حسبَ ما يَراه مِنَ المَصلِحَة.»

چیز غیرمعروف گفته می‌شود تا اگر از آن حدّ عرفیت و معروفیت پایین آمد ضرر اجتماعی یا ضرر فردی تلقی بشود و بر آن اساس، قاعدهٔ لاضرر اجرا بشود؟

آیه‌ای در قرآن داریم که خدا به پیغمبر می‌فرماید:

﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾؛[1] «عفو را پیشه کن، و به عرف (هر چیزی که معروف است) امر کن و از جاهلین اعراض کن.»

در مورد ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾ ممکن است گفته شود که امر به عرف یک امر مولوی است؛ ولکن علیٰ ما هو المحقَّق، این امر مولوی نخواهد بود، به‌خاطراینکه ما باید اول در موضوع و مأمورٌبه این عرف دقّت کنیم که اصلاً عرف به چه می‌گویند و این عرف به چه چیزی تحقّق پیدا می‌کند؟ بعد وقتی که موضوع برای ما مشخّص شد، آن‌وقت امر به این عرف می‌آید؛ مانند ﴿وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾[2] [که اول باید صلاة مشخص شود، آن‌وقت امر به این صلاة می‌آید. در امر به عرف هم وقتی حدود موضوع مشخص شد معلوم می‌شود که عقل در تشخیص آن مستقل است] و مثل «وَ أْمر بطاعة اللَه» یا «وَ أْمر بعبادة اللَه» تمام این اوامر، اوامر ارشادی است.

پس بحث ما در این است که عرف به چه چیزی گفته می‌شود؟ آیا عرف به احکام عقلائیه و مستنبطات قیاسیّهٔ عقلائیه اطلاق می‌شود؟ یا اینکه عرف عبارت است از احکام مستنتجه و مستخرجهٔ از شارع؟ کدام‌یک از اینها عرف است؟ و آیا جمع بین احکام عقلائیه و احکام شرعیّه ممکن است یا نه، بین اینها جمع نمی‌شود و یکی داخل در دیگری است؟ این مطلب به یک بحث نسبتاً مفصّلی احتیاج دارد که بحث ملاکات و امثال آن هم پیش می‌آید.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. سوره اعراف (۷) آیه ۱۹۹.

۲. سوره طه (۲۰) آیه ۱۳۲.

درس سی و نهم:

معنای عرفی و مبنای شرعی در تشریع احکام امضائی

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بیان شد که احکام شرعی، یا احکام تأسیسی هستند یا احکام امضائی.[1]

احکام تأسیسی احکامی هستند که شارع یا با توجه به احکامی که در زمان جاهلیت بوده حکمی را برخلاف آن وضع کرده است و یا اینکه اصلاً آن حکم در زمان جاهلیت نبوده، بلکه شارع اوّلاً بلااول آن حکم را تأسیس کرده است؛ مثلاً در آیات شریفه داریم: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾،[2] در اینجا نحوهٔ نماز مشرکین به کیفیت خاصی بود و شارع آن نماز را مطرود و مردود اعلام می‌کند و نماز جدیدی را تأسیس می‌کند؛ یا مثلاً صوم[3] یا حجّی[4] که به یک کیفیت خاص بود با کیفیت دیگری تأسیس می‌کند.

ولی بعضی از احکام امضائی هستند، مانند بیع، صلح، عتق و امثال‌ذلک. البته گاهی شارع در بعضی از فروعات این احکام تغییراتی ایجاد می‌کند؛ مثلاً عتق قبلاً بوده است ـ یعنی وقتی اسیری می‌گرفتند آزاد می‌کردند، گرچه گاهی اوقات آن

---

۱. رجوع شود به درس ۳۷.
۲. سوره انفال (۸) آیه ۳۵.
۳. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۲، ص ۸٤.
٤. ***کافی***، ج ٤، ص ٥٤٢.

آزادکردن جنبه‌های غیرلِله داشت، مثلاً در راه بت‌ها بود ـ و شارع اصل عتق را امضاء می‌کند، اما در خصوصیّاتش تغییری می‌دهد؛ یا مثلاً بیع بود و شارع آن را امضاء می‌کند، ولی در بعضی از اقسامش تغییری می‌دهد، مثلاً بیع کالی به کالی یا بیع غیرممیّز را باطل اعلام می‌کند؛ یا مثلاً در نکاح، همین ایجاب و قبول در زمان جاهلیت هم بود و شارع همان را بدون کمترین تغییری امضاء می‌کند، به این‌صورت که انشاء از طرف زن باشد و قبول هم از طرف مرد باشد، لذا ما می‌بینیم عقدهایی که در زمان جاهلیت بوده است با زمان ما فرقی نداشته است،[1] یعنی در همان زمان مَهر و امثال‌ذلک بوده است، الآن هم همین‌طور است و نحوهٔ صیغهٔ عقدِ خود رسول خدا هم مثل همین عقدی است که الآن هست.[2] اینها احکام امضائی هستند.

پس اینکه الآن شارع، شرعی را به‌وجود آورده است دلیل نمی‌شود که تمام احکامی که قبلاً بوده است باطل باشد. بر همین اساس است که بعضی‌ها قائل شده‌اند که هر آنچه جزء آداب و رسوم پسندیدهٔ ملل است و از طرف شارع ردع و منعی نسبت به آن نرسیده است، از طرف شارع ممضا خواهد بود؛ یعنی کبرای قضیه به این کیفیت است که ما در شرع دلیلی نداریم که آداب و رسوم پسندیدهٔ مللِ دیگر را مردود اعلام کرده باشد. از اینجا استفاده می‌شود که رسم و دَیدن شارع مبارزه با آداب و رسوم ملل به هر کیفیت و موقعیّتی نیست.

من‌باب‌مثال آقایان صغرای این قضیه را مسائل نوروز قرار داده‌اند:

> راجع به نوروز و عید نوروز، سنن و آدابی هست و نسبت به آن ردعی نشده است و روایاتی هم که در اینجا آمده مؤیّد است.[3]

کبرای این قضیه، یعنی اینکه شارع همهٔ آداب و رسوم را ردع نکرده است،

---

۱. ***المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام***، جواد علی، ج ۵، ص ۵۳۳.
۲. ***الکافی***، ج ۵، ص ۳۷٤ ـ ۳۷٦.
۳. رجوع شود به ***نوروز در جاهلیت و اسلام***، ص ۹۵ ـ ۱۹۷.

مطلب صحیح و درست و متینی است و جهتش این است که حکم شارع در قضایای جزئیهٔ عرفیه، روی خصوص مورد و مصداق نرفته است، بلکه شارع یک ملاک کلّی را درنظر می‌گیرد و چون آن ملاک کلّی در نزد او محترم یا مردود است، لذا کارها و حوادث و قضایای جزئیهٔ عرفیه را براساس آن مردود یا صحیح اعلام می‌کند.

ولی در مورد عید نوروز، این سنت با ملاک شارع در مخالفت است؛ لذا امام کاظم علیه‌السّلام خطاب به منصور، نوروز را از سنّت‌های جاهلی و بدعت می‌شمارند: «**إنّه سُنّةُ الفُرسِ و مَحاها الإسلامُ، و مَعاذَ اللهِ أن نُحيِيَ ما مَحاهُ الإسلامُ.**»[1] درحالتی‌که دیدوبازدید و صلهٔرحم و کمک به فقرا و امثال‌ذلک ممدوح است؛ پس چرا شارع این سنت را مردود اعلام کرده است؟! به‌جهت‌اینکه این سنت براساس یک سری از اوهام و تخیّلات مربوط به خدایان، ماه‌ها، ملائکه، خدای زیبایی، خدای قدرت و مانند آن بنا نهاده شده است که ریشهٔ این ماه‌ها و تمام این آداب، آداب زرتشتی است؛ و چون آن آداب مردود است، لذا شارع هم این عید را که بر آن اساس است مردود اعلام کرده است.[2]

اما من‌باب‌مثال آیا شارع ضیافت مهمان را که یکی از آداب خیلی مرسومه در عرب جاهلیت بوده مردود اعلام کرده است؟! آیا ایثار و انفاق یا جود و بخشش را مردود اعلام کرده است؟! نه‌خیر، اتفاقاً خیلی هم تعریف کرده است! من‌باب‌مثال از حاتم طائی تعریف کرده است[3] و خود شارع به بعضی از اشعار و مطالبی که در زمان جاهلیت انشاء شده، تمسّک کرده است.[4] لذا به هرچه در زمان جاهلیت است عنوان

---

۱. ***مناقب آل ابی‌طالب*** علیهم‌السّلام، ج ٤، ص ۳۱۹. ***نوروز در جاهلیت و اسلام***، ص ۱۳۰: «این عید از آداب و رسوم پارسیان است درحالی‌که اسلام آن را محو و نابود ساخته است، و ما به خدا پناه می‌بریم از اینکه آنچه را که اسلام ازبین برده است دوباره زنده گردانیم!»

۲. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***نوروز در جاهلیت و اسلام***، از جمله مؤلّفات مصنّف محترم، رضوان‌الله‌علیه.

۳. ***الإختصاص***، ص ۲۵۳.

٤. ***مصباح الشریعة***، ص ٦۰.

تعرّب و جاهلیت تعلّق نمی‌گیرد.

بنابراین ما در اینجا این مطلب را استفاده می‌کنیم که شارع برای خودش یک سری ملاکاتی برای حسن‌وقبح دارد. ایثار و انفاق یکی از ملاکات است. یک وقت این ایثار و انفاق در یک عرف و در یک مسئله، موافق با این ملاک درمی‌آید، مانند آنچه در زمان جاهلیت، اعراب جاهلی نسبت به مهمان انجام می‌دادند؛ دراین‌صورت شارع خیلی هم تعریف و تمجید می‌کند و می‌گوید که شما هم مثل آنها باشید.

اما یک وقت در یکی از عرف‌ها مثل زماننا‌هذا، در اروپا و غرب ایثار نیست و خود انفاق و ایثار اصلاً ضدّ ارزش می‌شود! چون مثلاً در آنجا محدودیّت است و هر کسی هر کاری می‌کند دسترنج خودش را می‌برد، یا مثلاً در آنجا خرج گران است. البته تمام این دلایل همه بیخود و بیهوده است و عمدهٔ زندگی در آنجا زندگی حیوانی است! اما درهرحال الآن این مسئلهٔ ایثار و بخشش در آنجا مسئلهٔ ضدّ عرفی شده است. در مقابل، عرف این می‌شود که مثلاً هر کسی پول خودش و سهم خودش را حساب بکند و خلاف این را ابلهیّت و خلاف زرنگی و خلاف سیاست و خلاف عقل و درایت به‌حساب می‌آورند. ولی وقتی که ما به شرع نگاه می‌کنیم می‌بینیم نه‌خیر، شرع همین مسئلهٔ عرفی را چون با ملاکات خودش در تعارض می‌بیند، مردود اعلام می‌کند.

بنابراین شرع نه می‌تواند هر قضیهٔ عرفی را به عنوان ممدوحیّت عرفی، مورد امضاء قرار بدهد و نه می‌تواند هر مسئلهٔ عرفی را به عنوان مقبوحیّت عرفی، مورد انکار و ردع قرار بدهد.

در روایت داریم:

یَرکَبُ الحِمارَ العاری و یُردِفُ خَلفَه؛[1] «پیغمبر اکرم سوار الاغ می‌شد و یکی را هم پشتش می‌نشاند.»

و این امر خلاف عرف آن زمان بود. اصلاً به‌طورکلّی مبنای اسلام بر مخالفت با

---

۱. *نهج البلاغة* (صبحی صالح)، ص ۲۲۸.

مقبّحات و مردودات و مستحسنات و معروفات عرفیه‌ای است که مردم بدون ملاکات براساس اهواء و آراء خودشان آن را حسن یا قبیح می‌دانند؛ و کم له من نظیر که در تواریخ ثبت است. مخالفت‌هایی که اسلام با این موارد کرده است براساس این حساب است و فقط برای این جهت است که شارع حوادث و قضایای عرفیه را با ملاکات خودش می‌سنجد.

حالا ما باید ببینیم وقتی که شارع یک مطلب را امضاء کرده است با کدام‌یک از ملاکات کلّیهٔ او موافق است، و وقتی یک مطلب را ردع کرده است با کدام‌یک از ملاکات کلّیهٔ او منطبق است و در تحت کدام ملاک قرار گرفته است.

از اینجا استفاده می‌کنیم: عرفی که در آیهٔ شریفه ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾[1] است به‌عنوان مطلق امر مستحسنهٔ عرفی نیست، بلکه امری است که در تحت ملاکی از ملاکات کلّیه قرار بگیرد.

در باب عرف، این آیه را هم داریم:

﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾؛[2] «امر به عرف و کار پسندیده کن! [و نهی از منکر و امر ناپسند کن!]»

و در آیهٔ دیگری خداوند به پیغمبر می‌فرماید:

﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾.[3]

حالا ما باید ببینیم کار پسندیده به چه می‌گویند تا اینکه پیغمبر امر به آن بکند. آیا

---

۱. سوره اعراف (۷) آیه ۱۹۹.

۲. سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۷.

۳. سوره اعراف (۷) آیه ۱۵۷. ***نور ملکوت قرآن***، ج ۳، ص ۳۵۰:

«کسانی که اطاعت و پیروی می‌کنند از فرستاده و پیامبر درس‌نخوانده‌ای که وی را در کتاب آسمانی تورات و انجیل، نزد خودشان نوشته یافته‌اند؛ که به کارهای معروف و پسندیده آنها را امر می‌کند، و از کارهای منکر و زشت بازشان می‌دارد.»

هرچه عرف آن را پسندیده می‌شمارد پیغمبر باید امر به آن بکند؟ چه‌بسا ممکن است عرف پسندیده به‌حساب بیاورد ولی شارع ناپسند بداند، یا عرف ناپسند به‌حساب بیاورد ولی شارع پسندیده بداند!

مرحوم حضرت آیةالله والد حقّ‌التألیف را نه از طریق قاعدهٔ لاضرر و لاضرار، بلکه از عرفیت و آیات آمره به عرف اثبات کرده‌اند.[1] ایشان ابتدا معنای عُرف و معروف را می‌آورند تا ببینیم که لغویّون عرف را چه معنایی کرده‌اند:

در *اقرب الموارد* می‌گوید:

العُرفُ (بالضمّ): المَعروفُ و الجُود؛ «به هر امر معروفی و به بخشش، عرف می‌گویند.»

و اسمُ ما تَبذُله و تُعطِیه، و مَوجُ البَحرِ، و ضِدُّ النُّکْر، و هو کلُّ ما تَعرِفُهُ النّفسُ مِنَ الخَیرِ و تَطمَئِنُّ إلیه. تَقول: «أولاهُ عرفًا» أی: معروفًا.

عُرفُ اللِّسانِ: ما یُفهَمُ مِنَ اللَّفظِ بِحَسَبِ وَضعِهِ اللُّغَویِّ.

عُرفُ الشّرعِ: ما فَهِمَ منه حَمَلَةُ الشّرعِ و جَعلوهُ مَبنَی الأحکام.

العُرفُ: هو مَا استَقرَّ فِی النُّفوسِ مِن جِهَةِ شهاداتِ العُقولِ و تَلَقَّتهُ الطِّباعُ السَّلیمةُ بالقَبول.[2]

یعنی ایشان در ثبوت معنای عرف شرعی (آنچه شرع آن را پسندیده بشمرد)، حَمَلهٔ

---

۱. ***امام شناسی***، ج ۱۵، ص ۹۲ ـ ۱۰۱؛ ***مطلع انوار***، ج ۷، ص ۲۰۷ ـ ۲۱٤.

۲. ***أقرب الموارد***، ج ۳، ص ۵۲۳ و ۵۲٤. ***امام شناسی***، ج ۱۵، ص ۹٦:

«**"العُرفُ"** با ضمّه به معنی معروف و جود نمودن است، و اسم است برای چیزی که بذل می‌کنی. و به موج دریا هم عرف گفته می‌شود. و ضدّش نُکْر می‌باشد.

عُرْف عبارت است از چیزی که نفس انسان آن را خیر می‌شناسد و بدان آرام می‌گیرد. می‌گویی: **"أولاهُ عُرفًا"** یعنی کار نیکویی برای او انجام داد.

عُرفِ زبان عبارت است از آنچه که از لفظ برحسب وضع لغوی آن فهمیده می‌شود؛ و عرف شرع عبارت است از آنچه که حاملین شرع از آن می‌فهمند و آن را مبنای احکام قرار می‌دهند.

عُرف عبارت است از آنچه که به‌واسطهٔ شهادت‌های اندیشه‌ها و خردها در نفوس استقرار پیدا می‌کند و طبع‌های سلیم آن را تلقّی به قبول می‌نمایند.»

شرع را دخالت می‌دهد.

در *مجمع البحرین* است:

﴿إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ﴾؛[۱] المَعروفُ: اسمٌ جامعٌ لِكلِّ ما عُرِفَ مِن طاعةِ اللهِ و التّقرُّبِ إليه و الإحسانِ إلَى النّاسِ و كلِّ ما يَندُبُ إليه الشّرعُ مِنَ المُحَسَّناتِ و المُقَبَّحات.

و إن شِئتَ قُلتَ: المعروفُ اسمٌ لِكلِّ فِعلٍ يُعرَفُ حُسنُه بالشّرعِ و العَقلِ مِن غيرِ أن يُنازِعَ فيه الشّرعُ.

«هرچه مردم بپسندند و شرع امضاء کند و آن را نیکو بداند، و هرچه عقل آن را نیکو بداند و شرع امضاء کند.»

﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾؛[۲] أی: بِحُسنِ عِشرَةٍ و إنفاقٍ مُناسِبٍ.

﴿أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾؛[۳] بِأن تَترُكوهُنَّ حتّىٰ يَخرُجنَ مِنَ العِدّةِ فتبَيَّنَ مِنكُم، لا بِغَيرِ مَعروفٍ بِأن يُراجِعَها ثُمّ يُطَلِّقَها تَطويلًا لِلعِدَّةِ و قَصدًا لِلمُضارَّةِ.

﴿فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾؛[۴] أی: ما يَسُدُّ حاجَتَه. و المَعروفُ: القُوتُ. و إنّما عُنِيَ الوَصيُّ و القَيِّمُ فی أموالِهِم بِما يَصلَحُهُم.

﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾؛[۵] أی: بِالمَعروف. و المَعروفُ ما عُرِفَ مِن طاعَةِ اللهِ، و المُنكَرُ ما أُخرِجَ مِنها.[۶]

---

۱. سوره نساء (٤) آیه ١١٤.

۲ و ۳. سوره طلاق (٦٥) آیه ۲.

٤. سوره نساء (٤) آیه ٦.

۵. سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۵.

٦. ***مجمع البحرین***، ج ۵، ص ۹۳ و ٩٤. ***امام شناسی***، ج ۱۵، ص ۹۷ و ۹۸:

«آیهٔ قرآن: ﴿إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ﴾؛ معروف اسمی است که جمیع آنچه را که از طاعت خدا شمرده شده است شامل می‌گردد، و هر چیزی که موجب تقرّب به‌سوی اوست، و احسان به مردم است، و هر چیزی که شرع، ما را به انجام آن از مُحسّنات فراخوانده است و از مُقبّحات منع نموده است.

و اگر می‌خواهی بگو: معروف، اسمی است برای هر فعلی که حُسنِ آن در شرع شناخته شده است و نیز در عقل جایی که در آن شرع ردّی و نزاعی ندارد. ⇦

در اینجا می‌بینیم ایشان مسئلهٔ شرع را در ثبوت عرفیت دخیل می‌داند.

در *نهایة* ابن‌اثیر در مادهٔ «عرف» دارد:

المَعروفُ فِی الحَدیثِ: اسمٌ جامعٌ لِکلِّ ما عُرِفَ مِن طاعَةِ اللهِ و التّقرُّبِ إلیه و الإحسانِ إلَی النّاسِ، و کلِّ ما نَدَبَ إلیه الشّرعُ و نَهیٰ عَنه مِنَ المُحَسَّناتِ و المُقَبَّحات.

و المَعروفُ: النَّصَفَةُ و حُسنُ الصُّحبةِ مَعَ الأهلِ و غیرِهِم مِنَ النّاسِ؛ و المُنکَرُ: ضِدُّ ذلکَ جَمیعِه.[1]

⇦ و قول خداوند تعالی: ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ﴾ یعنی با معاشرت نیکو و انفاق مناسب زن‌ها را پاسداری و نگاه‌داری کنید.

﴿أَوۡ فَارِقُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ﴾ یعنی با نیکویی آنان را ترک کنید تا از عدّهٔ طلاق خارج شوند و از شما جدا گردند. و این کار بدون عنوان معروف صورت نپذیرد به اینکه مرد در عدّه رجوع کند، و سپس او را طلاق دهد تا زمان عدّه دراز گردد، و این عمل را به قصد ضرر و آزار زن انجام دهد. این عمل، عمل معروف نمی‌باشد.

و کلام خدا: ﴿إِلَّآ أَن تَقُولُواْ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾ گفته شده است: مراد تعرّض برای خِطبه کردن اوست.

و کلام خدا: ﴿فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾یعنی به مقداری که سدّ حاجت کند، و برداشت قوت و خوراک داخل در معروف است. و منظور، شخص وصیّ و قیّم در اموال یتیمان است به مقداری که در امورشان صلاح به عمل آورده شود.

و کلام خدا: ﴿وَصَاحِبۡهُمَا فِي ٱلدُّنۡيَا مَعۡرُوفٗا﴾ یعنی با والدین خود به معروف مصاحبت نما! و معروف چیزی است که از زمرهٔ طاعت خدا دانسته شود، و منکَر چیزی است که خارج از طاعت باشد.»

۱. ***النهایة فی غریب الحدیث و الأثر***، ج ۳، ص ۲۱٦. ***امام شناسی***، ج ۱۵، ص ۹۸:

«در حدیث نام معروف مکرّراً ذکر شده است و آن اسم جامعی است برای هر چه اطاعت خدا شناخته گردد، و موجب تقرّب به او و احسان به مردم باشد؛ و هر چیزی که شرع ما را بدان فراخوانده است، و از آن نهی نکرده از کارهای پسندیده و ترک افعال نکوهیده. و آن از صفات غالبه بر مردم است، یعنی در میان مردم شناخته شده است به‌طوری‌که اگر آن را ببینند انکار ننمایند. و معروف عبارت است از انصاف و حسن معاشرت با اهل و غیر اهل از سایر مردم. و مُنکَر عبارت است از ضدّ جمیع آنچه که ذکر شد.»

در *صحاح اللغة* است:

المَعروفُ: ضِدُّ المُنكَرِ؛ و العُرْفُ: ضِدُّ النُّكْرِ.[۱]

در *تاج العروس* است:

المَعروفُ: ضِدُّ المُنكَرِ. قالَ اللهُ تعالىٰ: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ و ﴿قُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾.[۲] و مِن هذا قيلَ لِلاقتِصادِ فى الجُودِ مَعروفٌ؛[۳] «انسان اگر بخشش هم می‌کند، زیاده‌روی نکند و متعادل باشد و از حدّ اعتدال خارج نشود.»

در آیهٔ قرآن هم داریم: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾؛[۴] «بخشش نکردن و امساک قبیح است، ولی در بخشش هم نباید زیاده‌روی باشد، (بلکه باید حدّ متعارف را گرفت).»

شما می‌بینید که آنچه شرع امضاء می‌کند همان چیزی است که عقل دارد می‌فهمد، یعنی اگر شما بخواهید این مسئله را به عقلاء عرضه بدارید و بگویید که فلانی تمام اموالش را بخشیده است، می‌گویند: غلط کرده است! بیخود کرده است! برای زن و بچه‌اش چه گذاشته است؟! همین‌طور اگر بگویید که فلانی صد میلیون دارد، اما نم پس نمی‌دهد، می‌گویند: عجب آدم بخیل و خسیسی است و اصلاً نظری به هم‌نوع خودش ندارد! شما می‌بینید در شرع هم حکم بر طبق همین مطلب آمده است. به‌عبارت‌دیگر، بین احکام شرعی و احکام عقلائی عرفیه، تطابقی احساس می‌کنید. البته منظور من احکامی است که حکم عرف بر آنها براساس عادت و استمرار نیست، بلکه یک ریشه و جهت عقلائیه دارد. این مسئله‌ای است که در تمام این موارد روی آن تکیه می‌کنم.

الآن در بعضی کشورهای خارجی خودفروشی یک جنبهٔ معروفیتّی دارد.

---

۱. ***الصّحاح***، جوهری، ج ٤، ص ١٤٠١.
۲. سوره احزاب (۳۳) آیه ۳۲.
۳. ***تاج العروس***، ج ۱۲، ص ۳۷۵.
٤. سوره اسراء (۱۷) آیه ۲۹.

من‌باب‌مثال این هم یک راه امرار معاش برای مردها و جوان‌ها است. شخصی که خودش ناظر بود برای من نقل کرد:

وقتی پدری آمد و دید که پسرش مطلوب واقع شده است اصلاً احساس افتخار می‌کرد که الحمدلله پسرم در زندگی موفّق است!

و این را جدّاً می‌گفت!

الآن در بعضی کشورهای خارجی اگر دختری به سنّ ازدواج برسد و بکارت داشته باشد او را حقیر و ضعیف به‌حساب می‌آورند! من در گزارشی خواندم که اگر هم بکارت دارد برای این قضیه بکارتش را برمی‌دارد و بدون آن در جلسه شرکت می‌کند و پیش داماد می‌رود! چون می‌گویند که این‌قدر آدم ضعیفی است که تابه‌حال نتوانسته است دوست پیدا بکند!

مرحوم والد بعد از بیان این معانی، می‌فرمایند:

منظور از این استشهادات لغویّه آن است که دانسته شود لفظ عرف و معروف در لغت، چیز نیکو و پسندیده است و چون عرفِ عام حقّ‌التألیف را عرف و معروف می‌داند بنابراین به آیهٔ ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[1] و آیهٔ ﴿وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2] می‌توان استدلال بر مشروعیّت حقّ‌التألیف و حقّ‌الصناعة‌والحرفة کرد.[3]

اگر کسی بگوید: از اینکه امروزه حقّ‌التألیف عرفی است کشف کنیم که در زمان شارع هم ثابت بوده و متغیر نشده است.

در پاسخ می‌گوییم: ثبوت حقّ امروزهٔ عرفی، اثبات حقّ سابق عرفی را نمی‌کند، مگر به استصحاب قهقرا که عدم حجّیت آن مجمعٌ‌علیه است.[4]

یعنی این عرفیت امروز کاشف از عرفیت زمان شارع به‌حساب نمی‌آید؛ چون چه‌بسا ممکن است در این زمان معروف باشد، ولی در نزد شارع معروف نباشد. با استصحاب

---

۱. سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۷.
۲. سوره آل‌عمران (۳) آیه ۱۰۴ و ۱۱۴.
۳. ***مطلع انوار***، ج ۷، ص ۲۱۳.
۴. ***همان***، ص ۲۰۸.

قهقرا هم نمی‌توانیم اثبات عرفیتِ زمان شارع را بکنیم، چون استصحاب قهقرا مجمعٌ‌علیه بر بطلان است. مرحوم علامه در اینجا استصحاب قهقرا را به‌طورکلّی مردود می‌دانند. البته ما در استصحاب قهقرا مطلبی داریم که در آینده می‌آید.[1]

اگر کسی بگوید: این عرفیت و معروفیّتِ امروز، کافی بر مصداقیّت برای عرفیت زمان شارع نیست و تا عرفیت در آن زمان ثابت نشود، استدلال به این آیات مشکل است.

در پاسخ گوییم: موضوعات عرفیه از عرف گرفته می‌شود و ربطی به شارع ندارد، مثلاً در ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[2] شما چه می‌گویید؟[3]

از اینجا روشن می‌شود که نظر ایشان این است که شارع بیع را تأسیس نکرده، بلکه امضاء کرده است؛ چون در بیع یک جهت عام مورد نظر شارع است. البته در آنجا بحث است و اقوال فرق می‌کند. یک وقت می‌گوییم: آیا شارع بیع را تأسیس کرده یا بیع آن زمان را امضاء کرده است؟ در مورد ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ می‌گوییم که شارع همان بیعی را که در آن موقع بوده امضاء کرده است.

البته ما در اینجا نظر دیگری داریم و می‌گوییم: «اصلاً بیع روی عنوان معاملهٔ کلّی رفته است، چه در زمان شارع باشد و شارع امضاء کرده باشد یا در زمان‌های بعد به انواع دیگر تحقّق پیدا کند.» این یک مطلب دیگری است، یعنی بالاتر است.

می‌توانیم بگوییم در اینجا سه قول است:

قول اول اینکه شارع از پیش خود یک بیع و معاملهٔ خاصی را با حدود و ثغور خودش بیان و تأسیس کرده است. این یک نظریه است و اصلاً کاری ندارد به اینکه چگونه در زمان جاهلیت معامله انجام می‌دادند، بیعشان چگونه بود، نسیه بود، نقد بود، صرف و سلم بود یا کالی به کالی بود؛ بلکه شارع گفته است: در معامله، مبیع و

---

۱. رجوع شود به نرم‌افزار *کیمیای سعادت*، متن شرح حکمت متعالیه، ج ۲۰، ص ۷۶۷، درس ۶۷۹.
۲. سوره بقره (۲) آیه ۲۷۵.
۳. ***مطلع انوار***، ج ۷، ص ۲۱۳.

ثمن و مدت باید مشخص باشد، نسیه و نقدش این‌طور است، شروطش این‌طور است، این هم خیار مجلس، خیار حیوان، خیار تخلّف شرط و امثال‌ذلک. شارع مقداری حدود و ثغور برای آن بیان می‌کند و می‌گوید که من این را انشاء می‌کنم. این می‌شود تأسیس.

قول دوم اینکه شارع این کار را انجام نمی‌دهد، بلکه می‌گوید: چرا من این‌قدر به خودم زحمت بدهم؟! همین بیع‌هایی که فعلاً در میان مردم رایج و دارج است قبول دارم و امضا می‌کنم؛ البته بعضی از موارد را مثل معاملهٔ ربوی، معاملهٔ طفل غیرممیّز و معاملهٔ کالی به کالی، رد می‌کنم.

قول سوم این است که شارع اصلاً کاری به بیع‌های زمان خودش ندارد که معامله به چه نحو است، بلکه می‌گوید: من بیع را دربست و به‌طورکلی قبول دارم و به نحوهٔ معامله کاری ندارم؛ چه بیع‌هایی که فعلاً هست و متداول در بین عرف الآن است و چه بیع‌هایی که بعداً می‌آید و به‌طورکلی کیفیتش با این معاملات تفاوت دارد و به صورت دیگری است. من خرید و فروش را به هر شکلی که الآن هست و هر طوری که بعداً می‌خواهد باشد، اجازه می‌دهم.

بنابراین بیع‌هایی که الآن در این زمان داریم ولی در آن زمان نبوده است، همه را اجازه می‌دهد؛ مثلاً سرقفلی اصلاً در سابق نبوده است، ولی الآن در بیع سرقفلی کسی اصلاً کاری به ملک ندارد و خود حقّ سرقفلی مبیع است و بعضاً ارزشش از خود ملک هم بیشتر است؛ یا مثلاً حقّ امضاء، حقّ‌التجارة، کارت بازرگانی، حقّ‌التألیف و حقّ اقتباس اصلاً آن موقع نبوده است، ولی الآن حقّ‌التألیف یا حقّ اقتباس و امثال‌ذلک را می‌فروشند.

هم‌چنین الآن مرسوم است که افراد از نظر حِرَف مشخص بشوند و هر کدام حرفهٔ خاصی داشته باشند که در تحت ضابطه باشد؛ ولی در آن موقع این‌طور نبوده است و یک شخص می‌توانست هر چیزی که می‌آورد بفروشد، مثلاً هم برنج و هم خرما و هم طاقهٔ شال یمن بفروشد؛ اما الآن می‌گویند: نه، تو که می‌خواهی فلان

تجارت را بکنی باید در این کانال به‌خصوص باشد، مثلاً اگر می‌خواهی شکر وارد کنی باید کارت بازرگانی‌ات این‌طور و در این رشتهٔ خاص باشد، و این موجب حقّ امتیاز و حقّ شغل است. فرض کنید کسی که حقّ شغل کلّه‌پزی دارد حقّش را به شخصی که می‌خواهد کلّه‌پزی باز کند می‌تواند بفروشد.

اینها چیزهایی است که در آن موقع اصلاً به‌طور کلّی نبوده است؛ اما اگر مبیع و ثمن در اینها مشخص باشند، آیا ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ اینها را می‌گیرد؟ ما باید به‌طور کلّی ببینیم که آیا نظر شارع در این موارد روی عام است و حکم روی عام رفته است یا روی فرد خاص رفته است؟ وقتی که می‌بینیم شارع گفته است: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾، این «ال» در «البیع»، الف و لام جنس است و همهٔ بیع‌ها را شامل می‌شود، و چون خطاب اختصاص به یک زمان ندارد و در همهٔ زمان‌ها ساری و جاری است، پس تمام اینها را هم شامل می‌شود.

البته ما تازه داریم وارد بحث می‌شویم، منتها از باب اینکه بر نظر مرحوم والد اطلاع داشته باشید، این موارد را بیان می‌کنیم.

مرحوم والد می‌فرمایند:

> مثلاً در ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ شما چه می‌گویید؟! غیر از آنکه می‌گویید: در هر زمان و در هر مکان موضوعی تحقّق پیدا کند که عنوان بیع بر آن صادق آید، حکم ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ﴾ آن را شامل می‌شود؟

از اینجا معلوم می‌شود که نظر ایشان هم همین قسم سوم است.

> همین‌طور در موضوع عرف و معروف چنین است، پس در هر زمانی و در هر مکانی در بین مردم حادثه‌ای پدید آید که مردم آن را معروف و نیکو بدانند و خلاف آن را منکر و زشت بشمارند، به حکم قرآن باید آن را مراعات کنند و آن را لازم و نیکو بشمارند و از خلاف آن پرهیز کنند، مگر آنکه نصّی و تصریحی از طرف شرع بر خلافش رسیده باشد؛ مثلاً اگر بین جامعه‌ای این‌طور رایج شود که در هنگام غذا خوردن، دست خود را نشویند و شستن دست را منکَر بدانند، و یا آنکه این‌طور رایج گردد که مردمان با زنان اجنبی و نامحرم دست دهند و مصافحه کنند و خلاف آن را زشت و ناپسند بدانند،

دراین‌صورت دیگر لازم نیست از امر عرفی پیروی کرد، زیراکه نصّ شرعی بر کراهت و یا بر حرمت آن وارد شده است.

نکته‌ای که می‌خواهم در اینجا بیان بکنم این است: این‌طور نیست که شارع در اینجا بر یک امر عرفی، نصّ برخلاف کرده باشد؛ بلکه چون با ملاکات کلّیهٔ خودش مخالف است دیگر اعتباری به آن امر عرفی نیست. این نکته در اینجا نیامده است، ولی در اینجا بیان می‌کنم تا اینکه بعداً این قضیه بهتر روشن بشود.

> و این نص، در حکم دلیل مخصِّص و مقیّد نسبت به عمومات و مطلقات است، و نظیر این امثله بسیار است؛ و اما اگر هیچ دلیل مخصّص و مقیّدی در بین نباشد و آن امر، مکروه و محرّم به شمارش نیاید و عرف بنا بر طرز تفکّر فطری و غریزی و یا براساس تعلیمات اکتسابی آن را نیکو و محترم بشمارد مراعات آن البته لازم است.[1]

در اینجا می‌بینیم که نظر ایشان بر این است که این موضوع را به‌عنوان عرفیتی که دارد باید بپذیریم مگر اینکه از طرف شارع ردعی باشد.

من‌باب‌مثال در یک عرف، روز دوشنبه را عید می‌گیرند و به هم سر می‌زنند یا مثلاً هر جامعه و هر قبیله‌ای برای خودشان در مجالس عروسی و عزا و مانند آن، سنّت‌هایی دارند، مثلاً بعضی‌ها برای مرده بیستم می‌گیرند، ثلاثین می‌گیرند، دهه می‌گیرند و امثال‌ذلک. اینها دأب و دَیْدنشان این‌طور است و از طرف شارع هم ردعی نیامده است، پس اینها تماماً صحیح است. ولی می‌بینیم در خصوص اربعین نظر شارع نظر خلاف است.[2]

تلیمذ: *لغوّیین که شرع را هم در معنای عرف دخالت داده‌اند شاید به لحاظ تقیّدشان به دین اسلام باشد. آن‌وقت دیگر نمی‌توانیم قول آنها را دلیل بگیریم که عرف آن چیزی است که شرع در آن دخالت داشته است؛ یعنی اگر بخواهیم قول آنها*

---

۱. ***همان***، ص ۲۱٤.

۲. رجوع شود به ***اربعین در فرهنگ شیعه***، ص ۷۵ ـ ۱۰٤.

را قبول کنیم باید به یک کبرای دیگری هم ملتزم بشویم و بگوییم: کُلُّ ما حکَم بِهِ الشّرعُ حکَم علَی الفطرةِ البشریّة.

استاد: ما قول لغوی را اصلاً از این باب قبول نمی‌کنیم که شرع را در معنای لغوی دخیل قرار داده است، بلکه ما قول او را از این باب قبول می‌کنیم که از استقراءِ فهمِ عرفی به‌دست آورده است. لغوی چون با عرف‌های مختلف حشر و نشر دارد و مسائل آنها را موافق با نظر شرع می‌بیند، از این نقطه‌نظر می‌گوید آنچه مردم بر عرفیت بر آن حکم می‌کنند همانی است که خود شرع هم روی آن نظر داده است. من‌باب‌مثال خود مردم هم می‌گویند که امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر بکنید یا خود مردم هم صلهٔ‌رحم می‌روند، بذل و بخشش و کمک به فقرا انجام می‌دهند، کلام خوب و صدق می‌گویند، راستگویی دارند، نهی از دروغ دارند و امثال اینهایی که خود مردم انجام می‌دهند و می‌بینیم تمام اینها در شرع آمده است.

اما در اینجا لغوی نخواسته است که اینها را با یک ملاک کلّی بسنجد ـ مثل آن‌طوری‌که بیان شده بود که موارد جزئیه باید با آن ملاک کلّی سنجیده بشود ـ بلکه گفته است: «این مواردی که در عرف است، همانی است که عقل به آن حاکم است و شرع هم آن را امضاء کرده است.» حالا این امضاء شارع بر چه اساسی است؟ دیگر این را نگفته است.

ما همین قدر می‌خواهیم بدانیم که لغویّین و آنهایی که مفاهیم عرفیه را استقراء کرده‌اند، نظرشان بر این است که باید آن مفهوم عرفی با نظرات شرع هم موافقت داشته باشد. این نظر ما است و البته بیشتر از این به آنها کاری نداریم. فقط جنبهٔ معروفیت و اینکه به چه چیز عرف می‌گویند، مورد نظر ما است. عرف به هر امر پسندیده‌ای می‌گویند که موافق با عقل و موافق با شرع است.

البته به نظر می‌رسد براساس آنچه مرحوم آقا می‌فرمایند، قضیه مقداری جلوتر می‌رود. ایشان می‌فرمایند:

هرچند در اینجا خود عقل فی‌حدّنفسه حاکم بر این نباشد که مسئله عرفی

است، ولی همین‌قدر که عرفی مسئله‌ای را مستحسن می‌پندارند، تاوقتی‌که شرع دلیل و نص بر مخالفت نداشته باشد، آن عرف ممدوح است؛ و اگر امری را منکر به‌حساب می‌آورند آن امر منکر است، مگراینکه شارع نص و تصریحی بر تأیید آن بیاورد.[1]

این را هم ما به آن اضافه می‌کنیم: «یا اینکه این ممدوحیت یا منکریّت عرف با ملاکات کلّی شارع مخالف باشد.» پس دلیل شارع باید یا به‌عنوان خصوص و به صورت نص بیاید و یا به‌عنوان عموم و به صورت ملاکات بیاید؛ درهرصورت این مورد هم داخل در حکم منصوص شارع است.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

۱. *مطلع انوار*، ج ۷، ص ۲۱٤.

درس چهلم:
ملاک تحقّق معروف و منکر

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

مسئلهٔ عرف و معروفیت و ضدّ آن، عدم معروفیت و منکریّت، دو وصف و عنوان طاری و عارض بر افعال و صفات انسان هستند. هر قضیه و فعلی که از انسان سر بزند تحت این دو عنوان خواهد بود و به‌طورکلی، نه عرف و نه شرع، هیچ فعلی را به عنوان معروفیت و قباحت متّصف نمی‌کنند مگر اینکه آن فعل مصداق برای این دو عنوان و ملاک کلی باشد.

در شرع وقتی به فعلی فعل قبیح می‌گویند که آن فعل تحت یک حکم کلی باشد. همین‌طور وقتی عرف به یک فعل، معروف یا غیرمعروف و منکَر اطلاق می‌کند، به‌جهت دخولش تحت یک قضیهٔ کلّیه است و به ملاک مصداقیّت برای آن قضیهٔ کلّیه، معروف یا منکر گفته می‌شود و صرف‌نظر از آن، معروف و منکر نمی‌گویند. من‌باب‌مثال اگر می‌بینیم مردم مراسم گذشتِ یک سال یا قبل از آن را محترم می‌شمارند، به‌جهت متابعت و احیاء سنن ملی است و داخل آن عنوان است و مورد قبول آنها است؛ درحالی‌که سنن ملی یعنی احیاء جاهلیّت و عُروبت! بنابراین اگر در شرع می‌بینیم که با این مسئلهٔ احیاء سنن و تفاخرات ملی مخالفت شده است به‌خاطر خودش فی‌حدّنفسه نیست، بلکه به‌جهت تقابل بین این قضیه با آن ملاک و عنوان کلی است، یعنی این قضیهٔ احیاء سنن و تفاخرات ملی به این عنوان کلی در مقابل اسلام قرار می‌گیرد.

الآن بعضی از جوامع در دنیا هستند که عرفیّاتی دارند و مسائلی را منکر

می‌شمارند؛ مثلاً سابق در دربار و در میان اعیان و اشراف فرانسه رسم بر این بود که رفتن زنان به حمام، عیب و نقص به شمار می‌آمد، به‌جهت‌اینکه می‌گفتند:

برای ما زشت است که حمام برویم! مگر بدن ما هم چرک و کثیف می‌شود که به حمام برویم و شستشو بدهیم؟!

الآن این عطرهایی که می‌بینید به‌خاطر همان است که اینها حمام نمی‌رفتند و بالأخره دچار اشکال می‌شدند و بعداً به‌خاطر رفع آن اشکال، از این عطرها و مانند اینها استفاده می‌کردند.[1] ابتدا و ریشهٔ همهٔ این عطرها به‌خاطر آن جهت است و از آنجا آمده است. در آنجا این قضیهٔ منکریّت رفتن به حمام یک مسئلهٔ عرفی بوده است و حتی مردم آن زمان هم آن را پذیرفته و امضاء کرده بودند.

حالا صحبت در این است که ما اصلاً کاری به شرع نداریم، آیا این قضیهٔ عرفی فی‌حدّنفسه مطلوب عقل است و این مطلبی را که الآن عرف مستحسن می‌شمارد، عقل هم آن را امضاء می‌کند یا نه؟! عقل، نظافت را مستحسن می‌شمارد و نظیف‌بودن و پاک‌بودن را جزء امور فطری می‌داند و عقل اصلاً با امر فطری مخالفت ندارد، بلکه موافقت دارد.

یکی از چیزهایی که عقل به‌عنوان ملاک کلی، آن را رد می‌کند تفاخر ملی است؛ یعنی یک گروه به‌واسطهٔ یک خصوصیتشان بر دیگران فخر بفروشند و این تفاخر در کارها و افعال و اعمالشان تأثیر بگذارد. این مطلب را عقل رد می‌کند، چون همهٔ مردم علی‌السّواء هستند و معنا ندارد شما به عنوان اینکه جزء اعیان و اشراف و امثال‌ذلک هستید بخواهید به دیگری فخر بفروشید.[2]

---

۱. رجوع شود به ***تاریخ قرون وسطی تا جنگ صد ساله***، آلبر ماله و ژوال ایزاک، ترجمه عبدالحسین هژیر، ص ۳۹۱؛ ***پطر کبیر***، رابرت ماسی، ترجمه ذبیح‌الله منصوری؛ ***تاریخ تمدن***، ویل دورانت، ترجمه ابوالقاسم طاهری، ج ٤، ص ٥٠١ ـ ٥٠٣؛ ***زندگی و تمدن در قرون وسطا***، صدرالدین میرانی، ص ٤٥؛ ***مطهّرات در اسلام***، مهدی بازرگان، ص ٣٦ و ٣٧.

۲. جهت کسب اطلاع بیشتر رجوع شود به ***نور ملکوت قرآن***، ج ٤ ص ١٣٦.

بـنـی‌آدم اعضـــای یـکـدیـگـرنـد کـه در آفرینش ز یـک گوهرنـد[1]

این تفاخر یک ملاک کلی مردود و منکَر عندالعقل است و عقل حاکم به این است، یعنی این قضیه با فطرت در تعارض و تنافی است و به همین جهت این مسئلهٔ عرفی، دیگر جنبهٔ عرفی و معروفیت پیدا نمی‌کند، بلکه جنبهٔ منکَر پیدا می‌کند.

ما در اینجا کاری به شرع نداریم که همهٔ این مسائل را ازبین برده است، بلکه با عقل کار داریم و عقل فطریات را قبول می‌کند و امور مخالف فطرت را رد می‌کند. خود عقل در استحسانات و مصالح و مفاسد عقلیّه، حاکم است و این یکی از آن موارد است. پس عقل این را رد می‌کند، گرچه عرف آن را امضاء و قبول می‌کند.

بنابراین ما باید ببینیم که احکام و قضایای عرفی، فی‌حدّ‌نفسه و با صرف‌نظر از حکم شارع، تحت کدام یک از ملاکات عقلی است؟ آیا عرفیت یک قضیه داخل در ملاک عرفیت عقلی است یا نه؟

بله، علوم و اکتسابات و عادات و مانند اینها در عرفیت یک شیء مؤثّر هستند، ولی صحبت در این است که خود عرف که حاکم به عرفیت یا قبح است در اطلاق این دو عنوان بر افعال و اعمال از چه ملاکی تبعیت می‌کند؟ آیا از ملاک تفاخر تبعیت می‌کند یا از ملاک استواء جمیع الناس؟ از قضایای فطریه تبعیت می‌کند یا از ضد و نقیض آنها؟

آیا برای مصداقیّت قضایای عرفیه، این قضایا باید با ملاکات عقلی مطابقت بکند یا صِرف عرفیت آنها بدون ردع شرعی کفایت می‌کند؟ نه‌خیر، کفایت نمی‌کند. تمام قضایای عرفیه از نقطه‌نظر صدق عنوان عرف و منکر، صرف‌نظر از شرع، باید در این دو ملاک حسن‌وقبح عقلی داخل باشند تا اینکه عقل آنها را معروف یا قبیح بداند.

حالا اگر قضیه‌ای از نظر عرفیت برای ما مجهول شد و ندانستیم که آیا این قضیه داخل در ملاک عقلی عرف است یا داخل در ملاک عقلی منکر است، آیا می‌توانیم به آیهٔ ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾ تمسّک کنیم؟ نه‌خیر، چون این تمسّک به عام در

---

۱. ***گلستان سعدی*** (ایزدپرست)، ص ۳۳.

شبهۀ مصداقیه می‌شود. پس حکم آیۀ ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾[1] یا آیۀ ﴿وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾[2] بر فرض تحقق و صدق عنوان عرف، براساس ملاکات معروف و منکر عقلی بر این موضوع خاص است.

بحث در این است که ما یک مسئلۀ عرفی داریم که دلیل شرعی هم بر امضاء یا ردع آن نداریم، در اینجا ملاک ما برای پذیرش عرف و عدم عرفیت چیست؟ من‌باب‌مثال در عرف خاصی می‌بینیم که در فلان روز، کار خاصی انجام می‌دهند و از نظر شرعی هم نه دلیلی بر ردع آن داریم و نه بر امضاء آن. ملاک در اینجا انطباق این مسئله با حسن‌وقبح عقلی و با معروفیت و منکریّت عقلی است؛ اگر با این ملاک منطبق شد، معروف می‌شود و آیۀ ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾ آن را شامل می‌شود و اگر نتوانستیم این مسئله را داخل در یکی از دو ملاک قرار دهیم، داخل در شبهۀ مصداقیه می‌شود.

من‌باب‌مثال «أکرمِ العُلماء» آمده است و ما هم در اینجا فردی به نام زید داریم و نمی‌دانیم که آیا این زید داخل در تحت عنوان علما است یا داخل در تحت عنوان فسّاق است؛ اگر داخل در تحت علما باشد یجِبُ إکرامُه و اگر داخل در تحت فساق باشد یحرُمُ إکرامُه. وقتی که نمی‌دانیم، تمسّک به عام در شبهه مصداقیه جایز نیست پس در اینجا بایستی توقف کرد.

امر در «أکرمِ العُلماء» ارشادی نیست؛ اما در آیۀ ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾ قطعاً امر ارشادی است و لذا مسئله خراب‌تر می‌شود، به‌جهت‌اینکه اگر امر و نهی ارشادی باشند، در واقع ارشاد به یک اولویّتی است که ناشی از تحقق یک مصلحت یا یک مفسدت است و با فرض اینکه ما در آن مورد مشتبه، مصلحت عقلی نمی‌بینیم پس عرفیت یا منکریّت آن هم زیر سؤال می‌رود و مشتبه می‌شود؛ بنابراین ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾ به‌هیچ‌وجه شامل آن نمی‌شود. لذا فرض ارشادی‌بودن امر در این آیه بدتر از آن است

---

۱. سوره اعراف (۷) آیه ۱۹۹.
۲. سوره آل‌عمران (۳) آیه ۱۰٤.

که آن را امر مولوی بگیریم.

روی این حساب، در معروفات و منکرات عرفی به صِرف نظر به یک واقعه و حادثه و به صِرف عدم ردع شرعی، نمی‌توانیم به آیهٔ ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾ عمل کنیم و حکم به معروفیت آن کنیم، مگر اینکه برای ما آن ملاک و عنوان کلی برای این قضیه روشن باشد، یعنی بدانیم این مورد داخل در تحت این عنوان کلی یا آن عنوان کلی است.

من‌باب‌مثال یکی از آن مواردی که مرحوم علامه والد فرمودند، همین مسئلهٔ حقّ‌التألیف است. ما می‌خواهیم ببینیم آیا حقّ‌التألیف عرفیت دارد یا ندارد. در اینکه مردم به حقّ‌التألیف عرفیت می‌دهند و مخالفت با آن را قبیح می‌شمارند حرفی نیست. الآن تمام جوامع به حقّ‌التألیف جنبهٔ عرفیت می‌دهند و می‌گویند:

> کسی که کتابی نوشته یا کاری کرده یا برنامه‌ای انجام داده است حقّ‌التألیف دارد و می‌تواند حقّش را واگذار کند یا نکند، می‌تواند آن حق را بگیرد یا از آن صرف‌نظر کند، و مخالفت با این حق را منکر می‌دانند.

حالا ببینیم این حقّ‌التألیف ـ که الآن عرفی است ـ داخل تحت چه ملاکی است. با توجه به اینکه الآن عرف بر حقّ‌التألیف عنوان عرفیت عارض کرده و آن را به عرفیت متّصف کرده است معلوم می‌شود حقّ‌التألیف از نقطه‌نظر صدق عرفیت و عدم صدق عرفیت علی‌السّواء است، مثل امکان ذاتی که گاهی اوقات وجود بر آن عارض می‌شود و گاهی اوقات عدم بر آن طاری می‌شود. وقتی عرف می‌گوید حقّ‌التألیف معروف است، یعنی می‌شود که معروف هم نباشد منتها عرف به این عنوان عرفیت می‌دهد و آن را امضا و اثبات و تحکیم می‌کند.

ما می‌توانیم این حقّ‌التألیف را در تحت ملاک کلی أخذ حقّ هر شخصی نسبت به عملی که انجام می‌دهد قرار بدهیم. هر شخصی نسبت به کاری که انجام می‌دهد تسلط دارد و ما خلاف آن را تضییع حقوق به‌حساب می‌آوریم. پس اگر به حقّ‌التألیف عمل نشود تضییع حق شده است و چون تضییع حق فطرتاً و عقلاً منکر است، لذا ضدّش که احقاق حق باشد مستحسن و معروف می‌شود؛ بنابراین حقّ‌التألیف قضیهٔ عرفیه می‌شود.

بنابراین ما برای اثبات حقّ‌التألیف می‌توانیم به هر دو آیهٔ ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾ و ﴿يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾[1] تمسّک کنیم، اما نه به لحاظ خصوصیت قضیةٌ جزئیة و قضیةٌ خارجیة و نه روی مسئله‌ای که الآن در خارج دارد انجام می‌گیرد و افراد خارجی مصداق برای آن هستند؛ بلکه به لحاظ قضیةٌ طبیعیة، یعنی به لحاظ اینکه حکم روی طبیعت رفته است، چون تضییع حق به‌عنوان کلی تضییع حق، فطرتاً و عقلاً محکوم است و عرف هم این حقّ‌التألیف و امثال آن را یک حق می‌داند و عدم رعایت آن را تضییع حق می‌داند، برای‌اینکه این شخص عملی انجام داده، زحمتی کشیده، فکر یا دستش را به کار انداخته و مثلاً پانزده یا بیست سال از عمرش را صرف این مسئله کرده، اختراع یا اکتشافی کرده و یا کتابی نوشته است؛ پس نسبت به این زحمتش حقّی به او تعلق می‌گیرد. بنابراین این قضیه عرفی و عقلی است.

من‌باب‌مثال چرا شارع حکم کرده است که هر کسی که صید کند بر آن مال تملک پیدا می‌کند؟ به‌خاطراینکه در ازای این زحمت، آن صید را ملک او قرار می‌دهد؛ یعنی چون او زحمت کشیده است پس این صید ملک این شخص است، چون این شخص برای این فعل وقت گذاشته است لذا الآن این فعل به او تعلق می‌گیرد. این از باب تسلط بر حقوق و تسلط انسان بر فعل خودش است؛ مثلاً من بر فعل خودم مسلط هستم و این فعل چون با من نسبت دارد و با دیگری نسبت ندارد لذا این حقّ‌التألیف به من تعلّق می‌گیرد و حقّی را نسبت به فعل من به‌وجود می‌آورد.

ما از اینجا مسئلهٔ بسیار مهمی را استنتاج می‌کنیم ـ که دیگران نسبت به آن غفلت کرده‌اند و اخیراً کم‌کم دارد به این مسئله توجه پیدا می‌شود ـ و آن اینکه اگر انسان با امکاناتی که به او تعلّق ندارد و مثلاً به جامعه تعلّق دارد، اختراع یا اکتشافی بکند، نمی‌توانیم بگوییم که تمام حقوق این قضیه متعلّق به شخص اوست، بلکه مقداری از آن متعلّق به افراد دیگر است.

---

۱. سوره آل‌عمران (۳) آیه ۱۰٤ و ۱۱٤؛ سوره توبه (۹) آیه ۷۱.

اینجا این مسئله پیش می‌آید که در قضایایی که ابزار و ماشین و کامپیوتر و امثال‌ذلک متعلّق به جامعه است و شخص به کمک اینها اکتشاف یا تألیفی می‌کند، ملکیت این حقّ اکتشاف یا تألیف چطور می‌شود؟ در اینجا باید سنجید که این شخص از خودش چقدر مایه گذاشته است و از جامعه برای کار خودش چقدر کمک گرفته است. این مسئلهٔ خیلی دقیقی است!

این‌طور نیست که بگوییم چون این شخص این عمل را انجام داده است پس این اکتشاف دیگر برای او است؛ بلکه او که این عمل را انجام داده است به‌واسطهٔ اموری مثل ماشین و کامپیوتر و امثال‌ذلک بوده است که جامعه در اختیار او گذاشته است، بعد مقداری هم او زحمت کشیده و به این نتیجه رسیده است. بنابراین مثلاً ده یا بیست درصدش برای او است و بقیه‌اش به جامعه تعلق دارد و جهت عمومی و کلی دارد. این مطلب، انسان را به مسائلی می‌کشاند و چیزهای جدیدی پیش می‌آورد که البته الآن اینجا جایش نیست و من فقط به عنوان یک اشاره گفتم تا اینکه متوجّه بشوید.

این کتاب *مبانی اقتصاد* آقای مطهّری را باید مطالعه کرد. البته من نمی‌خواهم بگویم که همهٔ مطالبش صحیح است. این‌طور که معلوم است، این کتابی که چاپ شده است نظرات مطرح‌شدهٔ عمومی نبوده، بلکه یادداشت‌های پراکنده‌ای بوده است که جمع‌آوری کرده‌اند و به نظر می‌رسد که اینها تنقیح نشده باشد و اگر خود ایشان بودند دخل و تصرفاتی در آنها می‌کردند. خود این کتاب فی‌حدّنفسه نشان می‌دهد که ایشان در مبانی فقهی خیلی قوی نبودند، ولی از نقطه‌نظر اطلاع بر مسائل اجتماعی فکر خیلی روشنی داشتند. خواندن این کتاب بسیار مفید است. من ظاهراً حدود ده سال پیش همهٔ این کتاب را البته به طور گذرا خوانده بودم و خوب هم به آن نگاه نکرده بودم و بدم نمی‌آید که دوباره بخوانم. یکی از مطالبی که ایشان در آن کتاب مطرح می‌کند همین قضیهٔ مالکیّت فرد بر اختراع و امثال‌ذلک است.[۱]

---

۱. ***مجموعه آثار استاد شهید مطهری***، ج ۲۰، نظری به نظام اقتصادی اسلام، ص ۴۳۵.

ما در مورد لا ضررَ و لا ضِرارَ هم بیان می‌کنیم که در چه مجاری جریان دارد و مقدار جریانش در هر موردی نسبت به مورد دیگر فرق می‌کند، مثلاً در یک‌جا صددرصد و در یک‌جا هشتاد درصد ضرر متوجّه شخص می‌شود. این مسئله یکی از مطالبی است که مغفولٌ‌عنه است.

مسئلهٔ لاضرار یک مسئلهٔ قضائی است. به‌خاطراینکه اهمّیت قضیه روشن شود و در قضاوت‌های خود بدانیم که چقدر مسئله دقیق و مهم است من قضیه‌ای را که اتفاق افتاده بود، می‌گویم:

می‌گویند رانندهٔ مینی‌بوسی در طهران بیش از ظرفیت، یک عدّه از دخترهای دبیرستانی را سوار کرده بود. یکی از همین دخترها که بزرگ هم بود، روی رکاب در می‌ایستد و دستش را به در می‌گیرد. بعد یک جا درِ مینی‌بوس اتفاقاً باز می‌شود و این دختر پایین می‌افتد و اتفاقاً ماشینی هم رد می‌شود و این دختر را ازبین می‌برد. حالا نمی‌دانم درِ مینی‌بوس چطور بوده است، ضعیف بوده یا محکم بوده است ولی به‌خاطر جمعیّت و تراکم زیاد باز شده است. درهرحال، دادگاه حکم می‌کند که چون این راننده اضافه بر ظرفیت سوار کرده است پس مقصر است و بایستی دیهٔ دختر را بپردازد.

یک کسی از اهل اطلاع گفته بود:

> این دختر، بزرگ بوده است، مثلاً هجده یا نوزده سال سن داشته و این‌گونه نبوده است که نتواند حافظ مصالح و مفاسد و جان خودش باشد؛ لذا خودش هم در این جرم دخیل است. وانگهی درست است که این راننده اضافه بر ظرفیت سوار کرده است، ولی آن دختر خودش اقدام به سوارشدن کرده بود، می‌توانست بگوید که من سوار نمی‌شوم و با وسیلهٔ دیگری می‌روم. علاوهٔ بر این، آیا خراب‌بودن در دست راننده بوده یا دست آن مسئولی بوده است که این فرد فقط رانندهٔ اوست و خبر از این خرابی هم ندارد. من‌حیث‌المجموع شاید یک‌دهم دیه هم متوجّه راننده نشود و بقیه‌اش را مثلاً باید دولت بپردازد یا از جای دیگر گرفته شود. وقتی که قضیهٔ مشکوکه است نمی‌شود فقط به محکومیّت راننده حکم کرد.

هم‌چنین فرض کنید در تصادفاتی که اتفاق می‌افتد و راننده هم بزرگ است و بچه‌ای را زیر می‌گیرد، آیا می‌توانیم مطلقاً بگوییم راننده باید دیه‌اش را بپردازد؟! شاید پدر و مادر این بچه‌ای که الآن روی زمین افتاده است، او را رها کرده بودند و او هم یک‌دفعه وسط خیابان آمده بود. شاید ترمزش خراب بوده است؛ آیا می‌توانیم بگوییم که حتماً راننده هم متوجّه بوده است که ترمزش خراب است؟!

اینها خیلی مهم است و ما به‌جای اینکه بگوییم این راننده زده و کشته است پس باید دیه بدهد، باید با توجّه به تمام این مسائل من‌حیث‌المجموع، مقدار ضرر و جنایت را اندازه‌گیری کنیم.

در قضیهٔ حقّ‌التألیف هم این‌طور نیست که تا یک نفر تألیفی کرد بگوییم که حق و حقوقش محفوظ است؛ بلکه باید ببینیم این تألیفی که کرده از چه راهی کرده است؟ آیا در منزلش نشسته و تألیف کرده یا از امکانات دیگران استفاده کرده است؟ یک وقت شخصی این‌طور تألیف کرده که پشت کامپیوتر نشسته است و در عرض ده ثانیه از طریق آن مرکزی که ارتباط دارد موضوعات مختلف از فلان کتاب برایش جمع‌آوری می‌شود و بعد هم یک پرینتر کنارش است و اینها را می‌نویسد و یادداشت می‌کند و در عرض دو روز یک کتاب می‌نویسد و بیرون می‌دهد و می‌گویند که این آقا مؤلف است! آیا این حقّ‌التألیف شد؟! این که تمام امکاناتش را از دیگران گرفته است و دیگران برایش جمع کرده‌اند! چه مقداری از خودت تألیف کردی؟ همهٔ اینها در تعلّق حقّ‌التألیف دخالت دارد.

بنابراین این‌طور نیست که ما بگوییم که این شخص تألیف کرده است، پس باید تمام حقوق تألیف به او تعلق بگیرد؛ بلکه این مسئله خیلی مشکل و قابل بررسی و دقّت است و تاحدودی در بحث لاضرر می‌آید که حدود آن چه مقدار است. البته ما الآن فقط اشاراتی می‌کنیم و در موارد جزئی باید خودمان تتبّع کنیم و در آنها دقّت کنیم.

بنابراین حقّ‌التألیف به این جهت که داخل در تحت ملاک احقاق حق است، معروف می‌شود و چون خلاف آن، تضییع حق است منکر می‌شود. معروفیت و منکریّت

حقّ‌التألیف از این باب است، نه از باب اینکه یک قضیهٔ عرفیه است؛ چون این قضیهٔ عرفیه داخل در تحت این دو ملاک است، پس آیهٔ ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾[1] شامل آن خواهد شد. یعنی ما نیازی به قاعدهٔ لاضرر و لاضرار از این باب نداریم، گرچه می‌توانیم به قاعدهٔ لاضرر هم تمسّک بکنیم، همان‌طور که بعداً تمسّک خواهیم کرد.[2]

---

۱. سوره اعراف (۷) آیه ۱۹۹.

۲. سایت مکتب وحی، بیانات مؤلف محترم قدس سره در مجمع تحقیق مکتب وحی:
«نظر فقهی بنده بشخصه این است که تألیف‌های دینی و تألیف‌هایی که جنبهٔ الهی دارند حقّ‌تألیف ندارند و مربوط به کلّ جامعه است و شخص نمی‌تواند نسبت به این محدودیتی ایجاد کند. همان‌طورکه اگر کسی بخواهد قرآن، مفاتیح، نهج‌البلاغه، صحیفهٔ سجّادیه و روایات ائمه را چاپ کند، کسی نمی‌تواند بگوید فقط بایستی من چاپ کنم و کس دیگری نباید چاپ کند، بلکه هر کسی می‌تواند چاپ کند؛ همین‌طور کلام اولیای الهی، بزرگان، اصحاب اخلاق و معرفت که کلماتشان جنبهٔ الهی دارد ـ نه‌اینکه صرفاً یک‌سری مسائل اجتماعی باشد ـ حتی خود آنها هم نمی‌توانند نسبت به مطلبشان إعمال محدودیّت و انحصار کنند؛ چون این مطلب به آنها ارتباط ندارد، بلکه این عنایتی است که از طرف خدا از دهان و قلم و بیان آنها صادر شده است و به جنبهٔ ربوبی این مسئله ارتباط دارد.
بنا بر همین مطلب است که من برای مطالب خودم بااینکه مسائل الهی و ربوبی و این حرف‌ها نیست، ولی اصلاً حقّ‌تألیفی نمی‌فهمم و نمی‌شناسم. بنابراین کتب مرحوم آقا ـ رضوان الله علیه ـ و بزرگان را هر کسی در هر جای دنیا می‌تواند چاپ و پخش کند و هیچ‌کسی نمی‌تواند ممانعت کند. بله، نباید دست ببرد، نباید سانسور بکند، و باید به نحو شایسته چاپ بکند؛ این خصوصیات باید رعایت شود، ولی هیچ‌کسی نمی‌تواند جلوی این قضیه و مطلب را بگیرد. هم‌چنین هر کسی می‌تواند به زبان‌های مختلف ترجمه کند و امثال ذلک. این نظر بنده است.
روی این جهت، آنچه نسبت به آن دغدغه داریم این نیست که کسی بخواهد کار این تألیفات را انجام بدهد، چون هر کسی بخواهد می‌تواند این کار را انجام بدهد، و از این نقطه‌نظر ایرادی نیست. ایراد این است که وقتی انسان به جمعی یا مکتبی منتسب است، افراد به او از دید آن مکتب نگاه می‌کنند. شخصی در یک جا صحبت کرده بود و حرف نامربوطی زده بود که اول متوجه من بود، چون از آنجا خبر آوردند که این آقا که منتسب به شما است، در فلان‌جا یک‌چنین چیزی گفته است. ببینید، طرف گریبان او را نمی‌گیرد، بلکه خیلی راحت می‌گوید: «فلان آقا اینجا می‌رود و می‌آید!» متوجه شدید! پس اگر ما کار خلافی می‌کردیم به آقا نسبت می‌دادند: «این پسر آقاست!» ⇦

وقتی که مدار و حدود موضوع برای عرفیت امری اثبات شد و دخول آن امر تحت آن ملاک کلی مشخص شد، حتی اگر ما آیهٔ ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾ را نداشتیم، چون عقل آن را معروف می‌داند و در این تشخیص ملاک، مستقل است آن‌وقت از باب کُلُّ ما حَکَمَ بِهِ العَقلُ حَکَمَ بِهِ الشَّرعُ، حکم شرع هم در اینجا ساری و جاری می‌شود؛ چه برسد به اینکه ما دلیل نقلی هم مثل ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾[1] و ﴿يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾[2] و امثال‌ذلک داریم.

بنابراین ما به هر قضیهٔ عرفیه‌ای که عرف حاکم به عرفیت آن است نمی‌توانیم عمل بکنیم و هم‌چنین به هر قضیهٔ منکری که عرف حاکم به منکریّت آن است نمی‌توانیم تمسّک کنیم، مگر اینکه این دو قضیه داخل در تحت آن ملاک عقلی کلی خودش دربیاید.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

⇦ خواهی‌نخواهی این مسئله هست و یک‌چنین مطلبی وجود دارد.
وقتی این مطلب هست، آن‌وقت انسان باید کاری که انجام می دهد در فضای همین مجموعه شکل بگیرد و در این فضا بایستی تصویب شود و انجام شود.»

۱. سوره اعراف (۷) آیه ۱۹۹.
۲. سوره آل‌عمران (۳) آیه ۱۰٤ و ۱۱٤؛ سوره توبه (۹) آیه ۷۱.

درس چهل و یکم الی چهل و سوم

قاعدهٔ ملازمه بین حکم عقل و شرع

درس چهل و یکم:

قاعدهٔ ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع (۱)

أعوذ باللَه من الشّیطان الرّجیم

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمینَ

و الصّلاةُ علیٰ خیرةِ اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ و آله الطّاهرینَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائِهم أجمعینَ

بیان شد هر واقعه‌ای از وقایع عرفی در اثبات و نفی معروف‌بودن باید براساس ملاکات سنجیده شود، حالا آن ملاک، یا ملاک عقلی است یا ملاک شرعی است، و لاغیر؛ یعنی ما ملاکی نداریم که نه عقلی باشد و نه شرعی، بلکه عرفی باشد. بله، مسائلی هست که صرف عادات است ولی جهت عقلی برای خصوص آن مسئله وجود ندارد. حتی این مسائل را هم برای سنجیدن باید داخل در ملاکات عقلی یا شرعی قرار بدهیم. به‌طورکلی هیچ واقعه‌ای از وقایع نمی‌تواند از اندراج در یکی از این دو ملاک عقلی یا شرعی خالی باشد.

این مطلب بعداً می‌آید که آیا احکام عقلی را شرع امضاء کرده یا امضاء نکرده است. بر فرض ثبوت این مسئله و قاعدهٔ تلازم بین حکم عقل و حکم شرع، حال باید ببینیم که عقل به چه چیزی اطلاق می‌شود؛ آیا هر چیزی که ما عقل می‌دانیم عقل است یا اینکه ممکن است چیز دیگری باشد؟

در قرآن کریم آیات زیادی داریم که از عقل به قلب تعبیر آورده شده است؛

یعنی از قوهٔ درّاکهٔ انسان که همان قوهٔ عاقله است به قلب تعبیر شده است، مثلاً در سورهٔ غافر آیهٔ ۳۵:

﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٖ﴾.[1]

مجادلهٔ بدون سلطان و دلیل در آیات خدا را ناشی از پرده‌پوشی و سِتاری می‌داند که روی قوهٔ مدرکهٔ عاقلهٔ انسان قرار داده شده است. اگر خدا بر قلوب اینها حجاب نمی‌زد آنها هم می‌فهمیدند و دیگر مجادله نمی‌کردند و راه و روش صحیح را اتخاذ می‌کردند. بنابراین اینکه الآن مجادله می‌کنند و این‌طرف و آن‌طرف حرف می‌زنند، به‌واسطهٔ این است که قوهٔ مدرکهٔ آنها را حجاب و سِتار گرفته است و نمی‌توانند ببینند و درست ادراک کنند.

یا در سورهٔ ق آیهٔ ۳۷ می‌فرماید:

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ﴾؛[2] «این قرآن برای کسی که قلب دارد موجب تذکر است.»

کسانی که قلب دارند، یعنی قوهٔ عاقلهٔ دارند، نه قوهٔ مخیّله و قوهٔ واهمه که وقایع مجرّده و کلّیات را ادراک نمی‌کند. قوهٔ مخیّله فقط حواس را ادراک می‌کند و قوهٔ واهمه هم صورت‌سازی این حواس است، مانند آن صوَری که در خارج وجود ندارند. وقتی می‌گویند که فلانی واهمه‌اش قوی است، یعنی صورت‌سازی می‌کند و غیرخارج را خارج جلوه می‌دهد و برای خارج، صورت درست می‌کند. ولی قوهٔ عاقله آن است که حقایق مجرّده را ادراک می‌کند، نبوّت و عدالت و مبدئیّت و معاد را ادراک می‌کند، کلّیات و مسائل اخلاقی را ادراک می‌کند.

آیهٔ ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ﴾ می‌فرماید که این مطالب را کسی ادراک می‌کند که دارای قلب باشد و پرده روی قلبش نیفتاده باشد، در قبال آیهٔ ﴿ٱلَّذِينَ

---

۱. سوره غافر (۴۰) آیه ۳۵.
۲. سوره ق (۵۰) آیه ۳۷.

يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٖ﴾؛ یعنی مخالف ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ﴾، «الّذین لم یُجادلوا» می‌شود که به‌عبارت‌دیگر، همان ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ﴾ است. در این دو آیه از عقل به قلب تعبیر شده است.

یا در سورهٔ اعراف آیهٔ ۱۷۹ دارد:

﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ﴾؛[1] «ما بسیاری از افراد را اصلاً برای جهنم خلق کرده‌ایم!»

یعنی خلق آنها برای جهنم بود. البته به تعبیر عادی و آن‌طوری‌که نحویّین فرموده‌اند، یعنی مآل اینها جهنم است.[2] اما به تعبیر عالی فلسفی، وقتی که علت غائی در ابتدای خلقتِ فاعل محرز شده باشد و فاعل با توجه به علت غائی، فعل خود را انشاء می‌کند، آن‌وقت قدری مسئله دقیق می‌شود و صورت دیگری به‌خود می‌گیرد؛ یعنی از ابتدای خلقت، اینها برای جهنم مُنشأ و خلق شده‌اند، همان‌طورکه از ابتدای خلقت یک عده برای بهشت و رفتن به رضوان الهی خلق شده‌اند، و این سنت الهی قابل تغیّر و تبدّل نیست.

«این افراد قوهٔ درّاکه و عاقله دارند ولی با این قوهٔ عاقلهٔشان تفقّه و فقه ندارند. این افراد چشمِ دل دارند ولیکن با این چشم دل نمی‌توانند حقایق را ببینند. این افراد گوش شنوایی ملکوتی دارند ولی نمی‌توانند با این گوش احساس بکنند. بنابراین این افراد ﴿كَٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾ می‌شوند (که راه هدایت بر آنها بسته است و مسیر آنها مشخّص است)؛ ﴿بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ﴾ (چون أنعام به اهداف غائی خودشان می‌رسند، ولی اینها نمی‌رسند).»

یا در سورهٔ حج آیهٔ ٤٦ می‌فرماید:

---

۱. سوره اعراف (۷) آیه ۱۷۹.

۲. ***المیزان***، ج ۸، ص ۳۳٤؛ ***مجمع البیان***، ج ٤، ص ۳۹۸؛ ***شرح الرضی علی الکافیة***، ج ٤، ص ۲۸٤.

﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾؛[1] «چرا این افراد در زمین حرکت نمی‌کنند و عبرت نمی‌گیرند و عقل‌های خودشان را به‌کار نمی‌اندازند؟!»

در اینجا تعقّل را به قلب نسبت داده است؛ یعنی قوهٔ مدرکهٔ آدمی عبارت است از قلب آدمی، آن قلبی که با إشراف به فطرت و ناموس عالم هستی می‌تواند حقایق را بگیرد.

«این أبصار و چشم‌هایی که می‌بینیم کور نیستند، بلکه کوری برای عقل است!»

یعنی وقتی پرده روی عقل انداخته می‌شود نمی‌تواند مجرّدات و حقایق مجرّده را ادراک کند، نمی‌تواند نور را از ظلمت و راه راست را از راه چپ تشخیص دهد، نمی‌تواند بین پیغمبر و بین سحر تفاوت قائل شود و نمی‌تواند بین شیطان و بین رحمان امتیاز قائل شود، و ولیّ خدا را جای غیر ولیّ قرار می‌دهد و از هوای نفس و شیطان متابعت می‌کند. این عدم ادراک برای این است که روی عقل خود پرده انداخته و نخواسته است که این عقل خودش را به‌کار بیندازد؛ یعنی به‌واسطهٔ ریاست و انغمار در شهوات و به‌واسطهٔ از دست‌ندادن نفسانیّات، نخواسته است تا آن حقایق واقعی را آن‌طورکه باید و شاید من حیث هی هی اتخاذ کند. وقتی که نخواست و عناد و جحد و انکار کرد، ما هم او را از مسائل بعدی مانع شدیم و مسائلی برای او به‌وجود آوردیم که او را بیشتر در این مسئله منغمر کنیم و بیشتر در این اشتباه فروببریم!

البته نه‌اینکه خواست خداوند این بود که او در اشتباه برود،[2] بلکه اول فرمود:

﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾؛ «چرا این افراد نخواستند عبرت بگیرند؟!»

واقعاً انسان لو خُلّی و طبعه اگر بخواهد به راه راست برود، خدا برای انسان راه راست را آماده و مهیّا می‌کند؛ اما چون از اول در مقابل حقیقت جبهه گرفتیم و مقابله کردیم، لذا خدا هم مطالبی که ما را بیشتر در این قضیه فرو می‌برد جلوی پای ما قرار

---

۱. سوره حج (۲۲) آیه ٤٦.

۲. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***المیزان***، ج ۱۳، ص ٦٦؛ ***معاد شناسی***، ج ۸، ص ۲۱۱.

می‌دهد. این معنای ﴿يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[۱] است؛ یعنی مسائلی به‌وجود می‌آورد که ما بیشتر دچار اشتباه بشویم، چون از اول خودمان استکبار کردیم، و به‌قول‌معروف، خدا هم کلاه سر ما می‌گذارد!

می‌گویند:

ملاّنصرالدّین با الاغش از جایی می‌گذشت، بچه‌ای آمد و سیخی به الاغش زد! الاغ ملاّنصرالدّین را به پایین پرت کرد. ملاّنصرالدّین دست در جیبش کرد و یک تومان به بچه داد! بچه خوشحال شد. به ملاّ گفتند: تو را پرت کرد و پدرت درآمد! گفت: من با این یک تومان جانش را خریدم! او دیگر کارش تمام است! هفتهٔ بعد پادشاه از آنجا می‌گذشت و این بچه دید که از کارش در آن هفتهٔ گذشته یک تومان گرفته است، با خودش گفت که این دفعه هم بزنم شاید بتوانم ده تومان بگیرم! سیخ را به اسب پادشاه زد و پادشاه را بر زمین انداخت! پادشاه هم دستور داد سرش را از تنش جدا کردند!

کاری که خدا با ما می‌کند همین است! وقتی که ما در مقام جحد بیاییم، خدا هم شروع می‌کند یک سری تنقلات مشغول‌کننده برای ما می‌گذارد! این می‌شود ﴿يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

ما باید بدانیم مسائلی که به‌واسطهٔ انکار و جحد در این دنیا برای ما پیش می‌آید، خدای‌نکرده از آن چوب‌های خدا نباشد که صدا ندارد، مثلاً رفاهی پیدا بشود؛ اما اگر دیدید که مثلاً طرف به بد وضعی افتاده است و از این قبیل مسائل، معلوم می‌شود که راه نجاتی برایش مانده است و قرار بر تنبّه است.

یا در سورهٔ محمد آیهٔ ۲٤ می‌فرماید:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾.[۲]

در اینجا قوهٔ متدبّره و عاقله را که صلاح و فساد انسان به دست اوست، عقل می‌داند،

---

۱. سوره روم (۳۰) آیه ۵۹.

۲. سوره محمد (٤۷) آیه ۲٤.

و در قبالش آراء و اهواء نفسانی است که روی این قوه را می‌گیرد و حکم قفل را بر این قلب می‌زند و نمی‌گذارد که این قلب و عقل در مسائل اظهارنظر کند و حکم بدهد.

روی این حساب، آنچه از آیات قرآن استفاده می‌شود این است که عقل یک نیرویی است که خداوند متعال در وجود انسان قرار داده است، و این نیرو بنابر همین ادلهٔ نقلیّه هم حجت است و خداوند این حجّیت را از عقل منتزع کرده است. لذا می‌بینیم روایاتی که در مقام عقاب و عتاب و ثواب است تدبر را ملاک عقاب و ثواب قرار می‌دهد که چرا تدبر نمی‌کنند؟! اگر تدبر عقل حجّیت ذاتیّه نداشت خداوند متعال بر ترک آن عقاب و عتاب نمی‌کرد.

اگر بگویید: این حجّیت عقل، حجّیت انضمامی است و شروطی دارد و به‌واسطهٔ آن شرایط، حجت می‌شود.

می‌گوییم: صحبت در این است که اوّلاً بلااول خداوند متعال قبل از قبول رسالت و قبل از اینکه کسی بخواهد مسلمان بشود، افراد را مورد عتاب قرار می‌دهد و می‌گوید که چرا با عقلتان در این قرآن تدبر نمی‌کنید؟! این خطاب به مشرکین قبل از قبول رسالت تعلق گرفته است که چرا با این عقلتان به پیغمبر و قرآن اعتقاد پیدا نمی‌کنید؟! اگر حجّیت این عقل ذاتی نبود و منضمّ به تأیید از نقل و بعث و امثال‌ذلک بود، دور لازم می‌آمد؛ به‌جهت‌اینکه آنها می‌توانستند بگویند: ما این کتاب را قبول نداریم تااینکه بخواهیم در این کتاب نظر کنیم! بلکه خود حجّیت این کتاب مستند به عقل یا به قبول و امثال‌ذلک است.[1]

روی این حساب، حجّیت عقل بنا بر آیات و روایاتی که بعداً می‌آید، حجّیت ذاتی است؛ منتها همان‌طورکه در این آیات هم آمده است، به‌واسطهٔ انکار و شوائب نفسانی و ورود در عالم کثرات و امثال‌ذلک، روی این عقل پوشیده می‌شود و چه‌بسا این عقل دیگر آن‌طورکه بایدوشاید در مسائل حاکم نیست و جهتی از جهات، این عقل را بازمی‌دارد.

آن‌وقت در جایی که شبهه باشد و ما نتوانیم آن حکم عقلی را استنباط کنیم،

---

۱. جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به ***نور ملکوت قرآن***، ج ۲، ص ٤۳٤.

چه باید بکنیم؟ شکی نیست در اینکه عقل وجودی است که وقتی حکمی می‌کند، این حکم حجّت است؛ صرف‌نظر از اینکه بعضی از اوقات این عقل صورت دیگری پیدا می‌کند و مَشوب به اختلاف اهواء می‌شود و از حجّیت ساقط می‌شود.

حالا در اینجا می‌خواهیم اشاره‌ای کنیم که چرا عقل در جزئیات کافی نیست؟ البته فقط اشاره‌ای می‌کنیم و رد می‌شویم، چون اگر بخواهیم بایستیم دیگر از مسائل اینجا باز می‌مانیم و داخل علم کلام و امثال‌ذلک می‌شویم. عقل همیشه إشراف به کلّیات دارد و هیچ‌گاه نمی‌تواند در مسائل جزئیه نظر کند. علّت اینکه ما نیاز به پیغمبر، امام، ولیّ حیّ و استاد راهبر داریم همین است که عقل همیشه کلّیات را ادراک می‌کند و نمی‌تواند امور جزئیه را ادراک بکند. بنابراین در مسائلی که در آینده برای انسان اتّفاق می‌افتد یا در مسائل جزئیهٔ دیگر، با توجه به اینکه عقل ما بر حوادث و وقایع إشراف ندارد و عقل مستفاد نشده و به مقام فعلیت تامّه نرسیده است، عقل ما کافی نیست.[۱]

عقل به‌واسطهٔ حرکت جوهریّه‌ای که دارد از آن مرحلهٔ بالقوه به مرحلهٔ بالفعل و بعد به مرحلهٔ مستفاد می‌رسد.[۲] عقل به‌واسطهٔ آن حرکت جوهریّه و ادراک حقایق مجرّده، هیچ‌گاه در یک مرحله توقف نمی‌کند،[۳] بلکه مرتّباً صور تجردی برای این عقل حاصل می‌شود و باعث می‌شود که از مرحلهٔ احساس و خیال و برزخ مثالی و صورت بیرون بیاید و ادراک کلّیات بکند تااینکه به مرحلهٔ إشراف واقعی برسد که دیگر تمام حقایق برای او منکشف بشود. این عقل در ما بالفعل وجود ندارد، بلکه ما دارای عقل بالقوه هستیم. به همین جهت این عقل فقط در بعضی از مسائل برای ما فعلیت دارد، نه در همهٔ مسائل و ملاکات.

---

۱. جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به ***کشف المراد***، ص ۵۹؛ ***سیرهٔ صالحان***، ص ۱۹۸ ـ ۲۰۱.

۲. ***الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة***، ج ٤، ص ٤٢١.

۳. جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به ***مهرتابان***، ص ۲۳۸.

در بسیاری از مسائلی که بین عقل و بین شرع، اختلاف است ـ مثلاً بعضی می‌گویند که این کار خلاف عقل است درحالتی‌که شرع، آن را تثبیت می‌کند ـ این به‌واسطهٔ اختلاف در درجات عقل است. من‌باب‌مثال قواعدی که در باب عدم تساوی حقوق زن و مرد است ظاهراً با مسائل عقلی نمی‌سازد؛ مثلاً آیهٔ ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾،[1] «دیهٔ زن نصف دیهٔ مرد است» به چه ملاکی است؟ اینها از مسائلی است که عقل امروز آن را نمی‌پسندد. در بعضی از مسائلی که می‌بینیم عقل راهی ندارد، به‌خاطر این است که این عقل دارای نقصان است. ولی اگر همین عقل ما به عقل مستفاد برسد و إشراف بر ملاکات احکام و خصوصیّات جوهری و عرضیِ این شَواکلِ رجال و نساء پیدا کند، آن‌وقت می‌فهمیم که تمام اینها را خود عقل استفاده می‌کند.

انسان چون عقلش عقل ناقص است و مسائل جزئیه را نمی‌فهمد و همیشه به ملاکات کلی عمل می‌کند، در مسائل جزئیه نیاز به امام و استاد دارد. شما آنچه از گوشتان توقّع دارید هیچ‌وقت از چشمتان توقّع ندارید! مثلاً اینکه چشم شما صداهای خوب را بشنود، غلط است. گوش یک وسیله و آلتی است برای یک محدودهٔ خاص و تلقّی مسائل خاصی. چشم هم همین‌طور، یک وسیله و آلتی است برای مسائل خاصی. هر کدام از اینها فقط می‌توانند در حیطهٔ استعداد خودشان فعّالیت داشته باشند و کار کنند. عقل انسان هم همین‌طور است.

این عقلی که خداوند به انسان داده است در حیطهٔ فعلیت خودش تام است؛ ولی صحبت در این است آیا این عقلی که ما الآن داریم به فعلیت رسیده است؟! اگر به فعلیت رسیده باشد دیگر نیازی به پیغمبر نداریم! اگر عقل ما به فعلیت رسیده باشد دیگر این‌همه اختلاف و این‌همه تبصره در قوانین نبود! علّت اینکه این‌همه در قوانین تبصره می‌زنند و عقلاء باهم اختلاف می‌کنند ـ مثلاً یکی از راه برهان به این نتیجه می‌رسد، ولی دیگری از راه برهان به نتیجهٔ خلاف آن می‌رسد ـ به‌خاطر این است که

---

۱. سوره نساء (٤) آیه ۱۱.

عقلشان به فعلیت نرسیده است. والاّ اگر عقل به فعلیت برسد چرا به نتایج مخالف برسند؟! در یک قضیه شما می‌بینید سه‌چهار نظر مخالف است و تمام اینها حکم می‌کنند به عرفیت نظرخودشان و به مطابقت نظر خودشان با عقل!

من خودم با یک نفر بحث می‌کردم، می‌گفت:

الآن پوشیدن این کت‌های بلند غلط است و خلاف است و الآن دیگر این حرف‌ها نیست! و عقل حاکم به این مطلب است؛ چون این امر، یک امر مستهجن است و انسان مشارٌبالبنان می‌شود، پس عقل حاکم است به اینکه نباید انجام بدهیم!

چگونه عقل حاکم به این است؟! کجا پوشیدن این کت‌های بلند غلط است؟! مشارٌبالبنان بودن از نقطه‌نظر خصوصیّات و تفاخر و مسائل نفسانی خلاف است؛ ولی مشارٌبالبنان بودن از حیث التزام به بعضی از مسائل شرعی چه اشکالی دارد؟! چرا مشارٌبالبنان بودن از حیث اینکه یک نفر می‌خواهد به وظیفه‌اش عمل کند خلاف است؟! کدام عقلی حاکم به این است؟! چطور عقل بنده حاکم به این نیست، ولی عقل شما حاکم است؟! این حرف‌ها چیست؟! این افراد متوجّه نیستند که قبح نداشتن این طرز لباس پوشیدن فعلی به‌خاطر این است که جامعه فعلاً جامعهٔ مریض است! اما در یک جامعه و ظرف سالم، ما چنین حکمی نمی‌کنیم. اینها این نکته را متوجّه نشده‌اند و از بعضی مقدمات غافل هستند و مقدمات را خوب تنقیح نکرده‌اند، آن‌وقت یک حکم کلی می‌کنند.

لذا چون عقل ما إشراف بر مسائل ندارد و صلاح و فساد خود را نمی‌توانیم تشخیص بدهیم، و محدودیّتِ فعلیتِ عقلِ ما بسیار ضیق است و هنوز خیلی مانده است که از مرحلهٔ استعداد به فعلیت برسد، لذا برای این مسائل جزئیه و برای حرکت و ادراک صلاح و فساد، ما نیاز به پیغمبر و شخص مطّلع بر غیب داریم و نیاز داریم در بعضی از اوقاتی که مسائل نفسانی با مسائل عقلی ممزوج می‌شود، این شخص مطّلع به غیب بیاید و انسان را در آنجا باز بدارد و از این طرق مختلف، یک طریق را برای انسان تعیین کند.

اما اگر عقلی واقعاً به مقام استفاده رسیده باشد و عقل مستفاد شده باشد و تمام

جهات استعداد در او به فعلیت رسیده باشد، آن‌وقت کلّما حَکمَ به العقل حَکمَ به الشرع. بنابراین قاعدهٔ تلازم بین حکم عقلی و حکم شرعی فقط برای این مورد جاری و ساری است،[1] نه برای عقول ما که گرفتار خیالات و امثال‌ذلک است.

از امیرالمؤمنین علیه‌السّلام می‌پرسند که آیا معاویه عقل دارد یا نه؟ حضرت می‌فرماید: «**اصلاً عقل ندارد! این نَکراء و شیطنت است!**»[2] این کجا عقل است؟! آن عقلی که بخواهد در مقابل حق بایستد ـ بر فرض که ادارهٔ امور هم بکند ـ آن که عقل نیست، آن نکراء و شیطنت است! معاویه جزء ﴿یَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾[3] است؛ یعنی همان عقل انسان تبدیل می‌شود به یک شیطنت و خصوصیّتی که فقط جهات مادی را در نظر دارد! یعنی علاوه بر اینکه تجرد عقلانی پیدا نمی‌کند، بلکه ثقل حیوانی پیدا می‌کند. این ثقل حیوانی از یک نظر تشابه به جهت مجرّد دارد، که هر دو تدبیر می‌کنند و راه و مسیر را نشان می‌دهند، ولی در دو قطب مخالف قرار گرفته‌اند، آن یکی جنبهٔ تجردی و قرب‌إلی‌الله را نشان می‌دهد و این یکی جهت حیوانی و کثرت در مسائل دنیوی را نشان می‌دهد.

این جهتی که الآن در ما هست آمیخته‌ای از آن جنبهٔ تجرّد و این جنبهٔ حیوانی است، لذا با این عقل نمی‌توانیم حکم بکنیم که کلّ ما حکمَ به العقلُ حکمَ به الشّرعُ؛ مگر در مسائل کلّیه‌ای که در باب برهان است و از طریقی که هیچ شائبه‌ای از جهت کثرت و توغّل در ماده وجود نداشته باشد.

إن‌شاءالله فردا آن مسئلهٔ معروف بین مجلسی و مرحوم علامه، و نظراتی که در آنجا آمده است مطرح می‌شود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به ***شرح المنظومة***، ج ۵، ص ۱۶۵ ـ ۱۷۹.
۲. ***الکافی***، ج ۱، ص ۱۱.
۳. سوره غافر (۴۰) آیه ۳۵.

درس چهل و دوّم:
قاعدهٔ ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع (۲)

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بیان شد که عقل در آیات قرآن کریم به معنای قلب و قوّهٔ مدرکه و مبیّنهٔ طریق آمده است.

در روایات عقل به همان معنای واحد که قوّه مدیره و مدبّرهٔ نفس و انسان و چراغی که مایِز بین حق و باطل است، اطلاق می‌شود. آن مرتبه که دارای فعلیت تامّه است عقل مستفاد، به مرتبهٔ مادونش عقل بالفعل، به مرتبهٔ مادونش عقل بالملکه و به مرتبهٔ مادونش عقلِ بالقوّه و بالاستعداد و هیولانی اطلاق می‌شود؛ و همین مراتب را در روایات به صورت دیگری می‌بینیم.

به‌طورکلّی آن نیرو و سرمایه و غریزه‌ای که خداوند در انسان قرار داده است که به‌واسطهٔ آن بین مسائل اعتباریه و حقیقیه، بین مجاز و صحیح و بین باطل و حق مِیز می‌گذارد و به‌عبارت‌دیگر، به غریزه‌ای که بین تقرّب‌إلی‌الله و اکتساب رضوان الهی و بین فرورفتن در کثرات و أهویهٔ شیطانی تفاوت قائل می‌شود، عقل می‌گویند.

بنابراین ما نمی‌توانیم عقل را مانع از طریق بدانیم و برای عقل رتبه‌ای مادون رتبهٔ تقرّب‌إلی‌الله قائل بشویم؛ زیرا در هر مرتبه‌ای که عقل حاکم به قضیه‌ای است که منافی تقرّب انسان إلی‌الله است، در آن قضیه قطعاً أهویهٔ نفسانی دخالت دارد و آن عقلْ مَشوب به هواهای نفسانی است؛ چون همیشه عقل به حدِّ اقربِ طرقِ إلی اللّه حکومت می‌کند و امکان ندارد چیزی را که خداوند حجّیت ذاتی داده است و در

درون ما برای هدایت قرار داده است، باعث بُعد و ابتعاد انسان از مقام قرب باشد. این عقلاً محال است.

روایتی است از محمد عطار از اشعری از محمد بن عبدالجبار تا می‌رسد به امام صادق علیه‌السّلام:

قال: قلتُ لَهُ: ما العَقلُ؟ قال: «**ما عُبِدَ بِهِ الرّحمٰنُ و اکتُسِبَ بِهِ الجِنان.**»

"آن جهت روحی انسان که به‌واسطهٔ آن جهت، کسب رضوان الهی می‌شود عقل گفته می‌شود."

قال: قلتُ: فالَّذی کان فی مُعاویَةَ؟ "پس آنچه معاویه داشت چه بود؟"

حضرت فرمودند: «**تِلكَ النَّکراءُ! تِلكَ الشَّیطَنَةُ! و هی شَبیهَةٌ بِالعَقلِ و لَیسَت بِعَقل.**»[1]

«نکراء» عبارت است از حیله و نیرنگ و زیرکی در باطل. این نکراء جهت خلاف عقل است.

روایت دیگری در *بحار*، جلد اول داریم از *خصال* صدوق از محمد بن ولید از صفار از محمد بن عیسی تا می‌رسد به ابی‌عبدالله علیه‌السّلام:

قالَ: «**لم یُقسَم بینَ العِبادِ أقلُّ مِن خمسٍ: الیقینُ و القُنوعُ و الصّبرُ و الشُّکرُ و الّذی یَکمُلُ بِه هذا کلُّهُ العقلُ.**»[2]

عقل باعث کمال تمام اینها است، یعنی اگر شما یقین بدون عقل، قنوع بدون عقل، صبر بدون عقل و شکر بدون عقل داشته باشید فایده‌ای ندارد. این عقل است که به تمام اینها ارزش و بها می‌دهد.

روایت دیگری هم از محمد بن ولید از امام صادق علیه‌السّلام نقل می‌کند:

قالَ: «**دِعامَةُ الإنسانِ العقلُ، و مِنَ العقلِ الفِطنَةُ و الفهمُ و الحِفظُ و العلمُ. فإذا کانَ تأییدُ عَقلِه مِنَ النّورِ کانَ عالمًا حافظًا زکیًّا فَطِنًا فَهِمًا، و بِالعقلِ یَکمُلُ و هو**

---

۱. ***بحار الأنوار***، ج ۱، ص ۱۱٦؛ ***معانی الأخبار***، ص ۲۳۹.

۲. ***بحار الأنوار***، ج ۱، ص ۸٦؛ ***الخصال***، ج ۱، ص ۲۸۵.

دلیلُه و مُبصِرُه و مِفتاحُ أمرِه.»[۱]

این روایت می‌فرماید که اصل و اساس انسان را عقل تشکیل می‌دهد.

در روایت دیگری دارد:

قال رسول اللَه صلّی اللَه علَیه و آله و سلّم: «**اِستَرشِدوا العَقلَ تُرشَدوا، و لا تَعصوهُ فَتَندَموا.**»[۲]

یعنی همیشه باید از عقل پیروی کرد و او را مفتاح قرار داد.

ببینید، در این روایات هیچ‌وقت نمی‌گوید که بیایید از ما تبعیت کنید! البته این تبعیت از ما و اهل‌بیت به‌جای خودش محفوظ است؛ ولی معنای اینکه می‌گویند از عقل تبعیت کنید، این است که خداوند در هر کسی نیروی عقل را قرار داده است و اگر آن را به‌کار ببندد، این عقل او را هدایت و راهنمایی می‌کند. من‌باب‌مثال در قضیهٔ سقیفه آیا اصحاب رسول خدا واقعاً عقلشان را به‌کار بستند و از عقلشان اطاعت کردند و یا اینکه آن را کنار گذاشتند؟!

وقتی‌که عقل حاکم است به اینکه باید أخذ به حجّت نمود و راه ظنّی و شک را کنار گذاشت ـ البته اگر ظنّ معتبر باشد حجّت است ـ آن‌وقت صحبت در این است که شما امیرالمؤمنین را به چه ملاکی کنار می‌گذارید بااینکه پیغمبر او را منصوب کرده است و حجیّتش تام است و عقل بر این مسئله حکومت می‌کند؟! وقتی ابوبکر را به‌جای امیرالمؤمنین می‌گیرید به چه ملاکی می‌گیرید؟ آیا پیغمبر گفته است؟! نه! آیا علمش از شما بالاتر است؟! نه! آیا سوادش از شما بیشتر است؟! نه!

اما اینکه [در بعضی از روایات دلیل فضیلت امیرالمؤمنین را] من‌باب‌مثال در خانهٔ کعبه به‌دنیاآمدن دانسته‌اند، برای این نکته است که در مقام اثبات به افراد دیگر نشان داده بشود که ببینید علی چنین شخصی است و دارای این خصوصیّات است؛

---

۱. ***بحار الأنوار***، ج ۱، ص ۹۰؛ ***علل الشرائع***، ج ۱، ص ۱۰۳.
۲. ***بحار الأنوار***، ج ۱، ص ۹٦؛ ***کنز الفوائد***، ج ۲، ص ۳۱.

آن‌وقت شما احمق‌ها این علی را کنار گذاشته‌اید و به‌دنبال ابوبکر رفته‌اید! ولی آیا این مطلب دلیل عقلی بر فضیلت اوست؟ نه‌خیر، چون پیغمبر قطعاً از امیرالمؤمنین افضل است و در خانهٔ کعبه به دنیا نیامده است، پس دلیل عقلی بر فضیلت امیرالمؤمنین نیست و نمی‌توان گفت که چون علی در کعبه به دنیا آمده است پس مقام امام حسن، امام حسین، امام سجاد و سائر ائمه تا امام زمان پایین‌تر است، چون اینها در کعبه به دنیا نیامده‌اند! کعبه که برای اینها شرافت نمی‌آورد!

یا اینکه فرض بکنید گریه‌ای که ما برای امام حسین می‌کنیم و بر سرمان می‌زنیم چون امام حسین را این‌طوری کشتند و ازبین بردند، این گریه برای امام حسین چه فایده‌ای دارد؟ آیا دلیل بر این می‌شود که حضرت سجاد مقامش از این نظر پایین‌تر است؟ عقل هیچ‌وقت حاکم نیست به‌اینکه چون طرز رفتن از این دنیا به این کیفیت است، موجب فضیلت شود. نه! اگر امام سجاد هم به‌جای امام حسین بود و همین مسائل به‌سرش می‌آمد حرفی نداشت، اگر امام صادق هم به جای امام حسین بود و همین مسائل برایش پیش می‌آمد حرفی نداشت؛ به‌اندازه سرسوزنی بین ائمه علیهم‌السّلام تفاوت نمی‌کند. اینکه امام حسین باشد یا امام صادق یا امام رضا یا امام جواد فرقی نیست. اینها که فضیلت نیست! حالا این‌طور قرعهٔ فال به نام امام حسین افتاده است و آن‌طور به نام امام حسن. چه‌بسا مصائب آنها سخت‌تر و مشکل‌تر از این بوده است!

ما باید ببینیم عقل ملاک سبقت برای حکومت را چه می‌داند. من‌باب‌مثال امیرالمؤمنین در اینجا به آن مردم عرب می‌گوید: اگر شما ملاک سبقت را سبق در اسلام هم بگیرید باز من از اینها سابق بر اسلام هستم! آن موقعی که نه از تاک نشان بود و نه از تاک‌نشان،[1] من و خدیجه پشت سر پیغمبر نماز می‌خواندیم! در آن موقع ابوبکر کجا بود؟! ولی اگر ما باشیم و این قضیه، و این قضیه را به عقل ارائه بدهیم

---

۱. ***دیوان جامی***، ج ۱، ص ٦٥٤، غزل ۷۱۹:

بودم آن روز در این میکده از دُردکشـــان که نه از تاک نشـان بود و نه از تاک‌نشـان

می‌گوید: سبقت در اسلام ملاک برای متابعت نیست. چه‌بسا بعضی آمدند بر اسلام سبقت گرفتند ولی بعداً بچه‌هایشان از پدر جلو زدند. این سبقت در اسلام ملاک نیست. در آیهٔ قرآن هم داریم که حضرت سلیمان بعد از حضرت داود آمد و حکومت کرد و خداوند به او علم و حکمت و... داد.[۱] بسیاری از افراد بودند که در سال‌های آخر از هجرت پیغمبر آمدند و در مدینه مسلمان شدند ولی بسیار جلوتر بودند از آنهایی که از ابتدا بودند و از اصحاب مکّه بودند. سبقت در اسلام که ملاک نیست!

شجاعت هم همین‌طور است. مگر عقل حاکم است به‌اینکه کسی که شجاع باشد باید از او تبعیت کرد؟ شجاعت اول پهلوانی می‌خواهد، دوم فنون نظامی می‌خواهد، سوم تهوّر و نترسی می‌خواهد. حالا ممکن است یک آدم بی‌کلّه‌ای پیدا بشود که از امیرالمؤمنین هم نترس‌تر باشد! آیا شما استقصاء و جستجو کرده‌اید که تمام افرادی که در جزیرةالعرب بودند زور و توانشان از امام علی علیه‌السّلام پایین‌تر بود؟! نه؛ این ملاک امامت نیست. اگر این‌طور باشد پس حضرت سجاد یا امام جواد و یا امام حسن عسکری که نحیف و لاغر بودند باید بروند صف آخر بنشینند چون زوری نداشتند! این که ملاک نیست!

آنچه عقل حاکم به متابعت می‌داند علم و فقه است![۲] علم و فقه ملاک برای تبعیت است.[۳] لذا «**علیٌّ أعلمُکُم**»[٤] می‌تواند ملاک برای حکم عقل قرار بگیرد، چون رسول خدا که صادق مصدَّق است، فرموده است: «**علیٌّ أعلمُکُم.**» پس عقل حاکم است بر اینکه علی مقدَّم است؛ دو دو تا چهار تا!

لذا اینها به همین حکومت عقل عمل نکردند! همهٔ آنها دروغ می‌گویند و عمل

---

۱. سوره انبیاء (۲۱) آیه ۷۹؛ سوره نمل (۲۷) آیه ۱٦.
۲. سوره مریم (۱۹) آیه ٤۳: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدۡ جَآءَنِي مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَمۡ يَأۡتِكَ فَٱتَّبِعۡنِيٓ أَهۡدِكَ صِرَٰطٗا سَوِيّٗا﴾.
۳. رجوع شود به ***امام شناسی***، ج ۳، ص ۹.
٤. ***مناقب آل ابی‌طالب*** علیهم‌السّلام، ج ۲، ص ۳۲.

نکردند! آیا عقل حاکم است به اینکه هرچه مردم پذیرفتند باید انسان هم بپذیرد؟! ابداً! چه کسی می‌گوید؟! لذا رفراندم، حکومت، دمکراسی و امثال‌ذلک، تمام اینها با قانون عقل مخالف است.[1] متابعت غیر از یک‌سری مسائل ظاهری است، بلکه به‌عنوان سپردن اختیار صلاح و فساد است. نکته این است! کدام عقل می‌گوید که اگر مشهدی حسن بقّال دوغ‌فروش آمد و شخصی را انتخاب کرد، شما باید زمام امور خود را به او بسپرید؟! کدام عقل چنین حرفی می‌زند؟! بنده به نوبهٔ خودم می‌گویم که آیا این مشهدی‌حسن سبزی‌فروش که فقط بلد است پول بگیرد و سبزی به مردم بدهد، می‌تواند برای من که سی سال دارم درس می‌خوانم تکلیف تعیین کند؟! عقل بچه‌گربه هم چنین چیزی را حکم نمی‌کند! یا فرض کنید این قصّابی که فقط بلد است مواضع مختلف گوسفند را از همدیگر جدا بکند آیا می‌تواند صلاح و فساد دین و آخرت من را به دست بگیرد؟! معنی‌اش همین است دیگر.

دمکراسی امروزی که این‌همه از آن شعار می‌دهند و دفاع می‌کنند یعنی همین! و این اصلاً با قانون عقل مخالف است! خود همین افراد زیر بار نمی‌روند. فرض کنید الآن یک استاد دانشگاه نمی‌گوید که این مردم بی‌سواد چه می‌فهمند که دارند برای من تکلیف تعیین می‌کنند؟! خود اینها نمی‌گویند؟! این دمکراسی است؟! دمکراسی براساس منطق عقل است، یعنی کسی که اعلم است او جلو بیفتد؛ یا علی مدد! امام باشد یا فقیه باشد، هر کسی می‌خواهد باشد. عقل حاکم است بر اینکه أعلم و أفقه و أبصر به امور باید جلو باشد، ولو تک باشد. ولو همهٔ دنیا بخواهند مطلب اشتباهی بگویند، ولی انسان نباید تبعیت بکند! این می‌شود حکم عقل.

اما اینکه جامعه و جمهور بخواهند چنین حرفی بزنند، اصلاً این حکم عقل نیست! پس این دمکراسیِ فعلیِ دنیا با خود حکم عقل در تعارض است. از جهات دیگر هم بماند. آیا عقل حاکم است به اینکه کسی که ریشش سفیدتر و سنّش بیشتر

---

۱. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***ولایت فقیه در حکومت اسلام***، ج ۳، ص ۱۹٤.

است باید جلو بیفتد؟ نه‌خیر، هیچ‌گاه عقل چنین حکمی نمی‌کند. پس این افراد نه در کنار گذاشتن علی بن ابی‌طالب مُؤَمِّن دارند و نه در أخذ به قول ابی‌بکر منجِّز دارند. در هر دو مورد، عقل بر بطلان ردّ اول و أخذ به رأی دوم حکومت دارد.

لذا اینجا که می‌فرماید: «**دِعامَةُ الإنسانِ العَقلُ**،[۱] **اِستَرشِدوا العَقلَ تُرشَدوا**»[۲] معنایش این است که اگر آنها خودشان به عقلشان عمل می‌کردند، عقل به آنها می‌گفت: دو دو تا چهار تا! خب بیا بگرد. فرض کنید اگر پیغمبر علی را انتخاب نکرده بودند، عقل می‌گفت: ای احمق، بلند شو بیا از این افرادی که الآن اینجا هستند سؤال کن و هرکدامشان که از دیگران أفقه بود او را بگیر! این کار را هم نکردی؟! بر فرض اگر پیغمبر غدیری را تشکیل نمی‌داد و علی را نصب نمی‌کرد،[۳] آیا تا یکی را همین‌طوری بی‌جهت بالای منبر می‌برند، تو هم مثل گوسفند دنبال او راه می‌افتی؟!

«**اِستَرشِدوا العَقلَ**» یعنی ببین عقلت چه می‌گوید! پس برای همین افراد هم حجّت تمام است. جوابی که به حضرت زهرا دادند این بود: «ببخشید، معذرت می‌خواهیم؛ ولی دیگر وقتش گذشته است! بله، خوب بود زودتر می‌آمدی!»[٤] این که دلیل نشد!

انسان باید تحقیق کند. آن یهودی از صد فرسخ آن‌طرف‌تر به مدینه می‌آمد و أعلم را تشخیص می‌داد! حالا ما و شما نمی‌توانیم تشخیص بدهیم؟! نه‌خیر، حالا هم همین‌طور است و باید برویم با حسن صحبت کنیم، با حسین صحبت کنیم و... . اگر انسان خودش نمی‌تواند تشخیص بدهد باید از اهل‌خبره بپرسد، البته اهل‌خبره‌ای که از هویٰ و مسائل دنیوی به‌دور باشند. اهل‌خبره أعلم را تشخیص می‌دهند.

انسان ولیّ خدا را از کجا می‌شناسد؟ از اینکه می‌رود با او صحبت می‌کند،

---

۱. ***الکافی***، ج ۱، ص ۲۵.
۲. ***کنز الفوائد***، ج ۲، ص ۳۱.
۳. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***اسرار ملکوت***، ج ۲، ص ۳۳۸.
٤. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***رساله مودت***، ص ۱۸۷.

ممارست می‌کند، رفت‌وآمد می‌کند و از او سؤال می‌پرسد؛ آن‌وقت می‌فهمد این حرف‌هایی که می‌زند آیا حرف‌های کتابی است یااینکه از باطن و دلش می‌گوید! مشخّص است دیگر.[۱]

من امروز کتابی از اهل‌فن را می‌خواندم که قطعاً بیست تا بیست و پنج سال سابقهٔ درس فلسفه و حکمت دارد. این آقا چند تا مطلب ذکر کرده است که تمام این مطالبش تناقض بر دیگری است، به‌خاطر اینکه نفهمیده است، چون از کتاب نقل کرده است و از باطن و دلش نگفته است. مثلاً یکی از حرف‌هایی که می‌گوید این است: «مشاهدات باطنی مقدّمهٔ برای نیل به باطن قرآن است.» نه‌خیر، مشاهدهٔ باطنی عین نیل به باطن قرآن است، نه‌اینکه مقدّمه است. مشاهدات عینی ما عین نیل به باطن قرآن است، دیگر مقدّمهٔ برای باطن قرآن نیست. باطن قرآن دیگر چه چیزی می‌تواند باشد؟ اگر شما بگویید باطن قرآن مراتب دیگری دارد، خب مشاهدات آن هم مراتب دیگری دارد. همان‌طور که قرآن بواطنی دارد، مشاهدات عینی ما هم مراتبی دارد؛ به هر مرتبه‌ای که مشاهدهٔ باطنی بکنیم به باطن قرآن راه پیدا کرده‌ایم. معلوم است که این فرد اصلاً نفهمیده است که بین مشاهدات عینی ـ که وصول به عوالم مثالیّه و ملکوتیه و... است ـ با باطن قرآن فرقی نیست، بلکه همهٔ اینها داخل در باطن قرآن است.

همین آقا یک جای دیگر مطلبی را به‌اشتباه رد می‌کند! اینها به‌خاطر این است که مطالبش کتابی است! حالا ای کاش کتابی بود که می‌فهمید! ایشان فقط کتابی را حفظ کرده است! لذا می‌بینیم در تنظیم مطالب دچار تناقض می‌شود.

یکی از افرادی که عقل را کافی نمی‌داند همین آقا است! همین آقا در صحبت‌هایش بااینکه خودش اهل حکمت و این مسائل است، ولی عقل را کافی نمی‌داند. چرا کافی نیست؟! عقل کافی است دیگر. عقل هم یکی از مظاهر حق است: یکی از مظاهر حق، شهود است؛ یکی از مظاهر حقیقت، عقل است؛ یکی از مظاهر حق، أخذ به

---

۱. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***رسالهٔ سیروسلوک منسوب به بحرالعلوم***، ص ۱۶۹.

قول معصوم است؛ اینها همه مظاهر هستند. منتها صحبت در این است که انسان باید این مظاهر را به فعلیت برساند؛ یعنی به علم حضوری وجدان کند تااینکه به‌واسطهٔ حرکت جوهریّه‌ای که در نفس او پیدا می‌شود به کمال برسد. کمال عبارت است از حرکت جوهریّهٔ نفس، نه‌اینکه یک سری مطالب را در نفس انباشتن و کتاب را در سر ذخیره کردن. نه‌خیر، با اینها حرکت جوهری برای نفس پیدا نمی‌شود، بلکه اینها مقدّمه است.

لذا از این روایت که می‌فرماید: «**اِستَرشِدوا العَقلَ تُرشَدوا**» معلوم می‌شود عقل حجّیت ذاتی دارد که رسول خدا مردم را به آن دعوت می‌کند. حضرت نمی‌گوید: اِستَرشِدوا العقل بِانضِمام أوصیائی، یعنی این‌طور نیست که به انضمام اوصیاء من استرشدوا العقل، پس یا اوصیاء هستند یا عقل؛ بلکه معنایش این است که قول اوصیاء و ارشاد عقل جدای از هم نیستند.

یک روایت در همین جلد اول *بحار* است که دلالت می‌کند بر اینکه عقل مقول به تشکیک است، یعنی دارای مراتب است و هر شخصی به هر مرتبه‌ای که عقل دارد، تکلیفش منجّز می‌شود:

المحاسن: عن أبی عن محمدِ بنِ سِنانٍ عن رَجُلٍ مِن هَمدانَ مِن بَنی‌واعِظٍ عن عُبَیدِاللهِ بنِ الوَلیدِ الوَصّافیّ عن أبی‌جَعفَرٍ علیه السّلام قال:

«**کان یَرَی موسَی بنُ عِمرانَ علیه السّلام رَجُلًا مِن بَنی إسرائیلَ یَطولُ سُجودُهُ و یَطولُ سُکوتُهُ، فَلا یَکادُ یَذهَبُ إلیٰ مَوضِعٍ إلّا و هو مَعَهُ. فَبَینا هو یَومًا مِنَ الأیّامِ فی بَعضِ حَوائِجِهِ إذ مَرَّ عَلیٰ أرضٍ مُعشِبَةٍ تَزهو و تَهتَزُّ، فَتَأَوَّهَ الرَّجُلُ، فَقالَ لَهُ موسی: "عَلیٰ ماذا تَأَوَّهتَ؟" قال: "تَمَنَّیتُ أن یَکونَ لِرَبّی حِمارٌ أرعاهُ هاهُنا!" فَأَکَبَّ موسی علیه السّلام طَویلًا بِبَصَرِهِ عَلَی الأرضِ اغتِمامًا بِما سَمِعَ مِنهُ؛ فَانحَطَّ عَلَیهِ الوَحیُ فَقالَ لَهُ: "ما الَّذی أکبَرتَ مِن مَقالَةِ عَبدی؟! أنَا أُؤَاخِذُ عِبادی عَلیٰ قَدرِ ما أعطَیتُهُم مِنَ العَقلِ."**»[1]

---

۱. ***بحار الأنوار***، ج ۱، ص ۹۱؛ ***المحاسن***، ج ۱، ص ۱۹۳.

"حضرت موسی یکی از افراد بنی‌اسرائیل را دید که خیلی سجده می‌کند. هرجا که حضرت موسی می‌رفت آن فرد هم با او بود و همیشه دنبال حضرت بود. یک وقت حضرت موسی داشت راه می‌رفت و به یک سرزمین خوب و سرسبز رسید که خیلی آب و هوای خوبی داشت. این فرد یک آهی کشید و گفت: «ای کاش خر خدا اینجا بود و می‌چرید!»

حضرت موسی خیلی ناراحت شد که این مردک که همیشه در سفر و حضر دنبالش بود ماشاءالله چه عقلی دارد! وحی نازل شد: «چرا ناراحت شدی و نسبت به این حرف بندهٔ من خودت را گرفتی و اظهار ناراحتی کردی؟! من به‌اندازهٔ عقلی که به او داده‌ام به همان اندازه هم تکلیف می‌خواهم. عقل او همین‌قدر است! از تو به آن اندازه تکلیف می‌خواهم، از او هم به این اندازه تکلیف می‌خواهم.»"

اینکه می‌گویند: «حَسَناتُ الأبرارِ سَیِّئاتُ المُقَرَّبین.»[1] برای همین است که تکلیف براساس مقدار عقلی است که به هر کسی داده‌اند. خلاصه، این یک بحث خیلی دقیقی است که تکلیف برای هر فردی متناسب با ظرفیت او است.

گذشته از تمام این مسائل، همین روایت معروف را می‌خوانیم و به مطلب خاتمه می‌دهیم و دیگر این بحث را پیگیری نمی‌کنیم و سراغ بحث دیگری می‌رویم. *بحار* از *امالی* روایت می‌کند:

اِبن‌البَرقیُّ عن أبیهِ عن جَدِّهِ عن عَمرِو بنِ عُثمانَ عن أبی‌جَمیلَةَ عن ابنِ‌طَریفٍ عن ابنِ‌نُباتَةَ عن عَلِیِّ بنِ أبی‌طالِبٍ علیه السّلام قال: «**هَبَطَ جَبرَئیلُ عَلیٰ آدَمَ فَقال: "یا آدَمُ إنّی أُمِرتُ أن أُخَیِّرَكَ واحِدَةً مِن ثَلاثٍ؛ فَاختَرْ واحِدَةً و دَعِ اثنَتَینِ!" فَقالَ لَهُ آدَمُ: "و ما الثَّلاثُ یا جَبرَئیلُ؟" فَقالَ: "العَقلُ و الحَیاءُ و الدّینُ." قال آدَمُ: "فَإنّی قد اختَرتُ العَقلَ." فَقالَ جَبرَئیلُ لِلحَیاءِ و الدّینِ: "اِنصَرِفا و**

---

۱. ***رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم***، ص ۱۱۸، تعلیقه ۳:
«عبارت "حَسَناتُ الأبرارِ" مضمون روایتی نیست، گرچه حکمی است صحیح و مطلبی است واقعی و حقیقی.»

دَعاهُ!" فَقالا له: "یا جَبرَئیلُ، إنّا أُمِرنا أن نَکونَ مَعَ العَقلِ حَیثُما کان." قال: "فَشَأْنَکُما!" و عَرَجَ.»[1]

از این روایت استفاده می‌شود که دین به‌دنبال عقل است و دینی که عقل نداشته باشد به‌درد نمی‌خورد؛ لذا ما از اینجا استفاده می‌کنیم: «**کُلُّ ما حَکَمَ بِهِ العَقلُ حَکَمَ بِهِ الشَّرع.**»[2] یعنی اصل و اساس دین عبارت است از عقل.

بنابراین آنچه مرحوم مجلسی ـ رحمة‌الله‌علیه ـ فرمودند: «عقل به‌تنهایی کفایت نمی‌کند و حجّیت ندارد، بلکه باید از طرف شارع دلیل بیاید.»[3] این صد در صد مردود و غیر وجیه است. ولکن صحبت در این است که عقل حجیّتش حجّیت ذاتی است و آنچه عقل طبق برهان و مستند به قضایای اولیه و بدیهیّه حکم نماید، اگر مقدماتش تمام باشد حجّیتش ذاتی است و به‌هیچ‌وجه با دین منافاتی ندارد.[4]

إنّما الکلام در اینکه همان‌طوری‌که قبلاً بیان شد، خود عقل حاکم است بر اینکه نمی‌تواند در موضوعات جزئیه حکومت کند و حکومت عقل براساس موضوعات کلّیه است. بنابراین مسئلهٔ موضوعات جزئیه را به ارشاد ولیّ و به هدایت نبی و یا امام علیه‌السّلام می‌سپارد. خود عقل در اینجا حاکم است که تاوقتی‌که به مرحلهٔ عقل مستفاد نرسیده است نمی‌تواند در مسائل جزئیه حکومت کند؛ پس این عقول ما که در مرحلهٔ بالملکه یا بالفعل است، برای استکمالش به حکم خود عقل، خود را نیازمند به هدایت امام یا نبی و یا ولیّ می‌داند؛ چون می‌گوید که من نمی‌توانم حکومت کنم، پس باید به‌دنبال حجت شرعی باشم و یا به‌دنبال کسی‌که موثوقٌ‌به است باشم. از این نقطه‌نظر می‌شود گفت که خود عقل در اینجا حاکم است به اینکه باید شرع را لحاظ کرد.

---

۱. ***بحار الأنوار***، ج ۱، ص ۸٦؛ ***الأمالی***، شیخ صدوق، ص ٦۷۲.
۲. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت***، ص ۳۳۲.
۳. ***بحار الأنوار***، ج ۱، ص ۹۹ ـ ۱۰۵؛ ج ۲، ص ۲۸۸؛ ج ٥٤، ص ۳۰٦.
٤. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***مهرتابان***، ص ۱۱۸.

آن‌وقت صحبت ما در اینجا به این مسئله برمی‌گردد که برای عرفیت و غیر عرفیت و حُسن و قبح یک قضیه، در ملاکات خودمان اگر عقل مستقل بود فبها، والاّ اگر مستقل نبود قطعاً باید از طرف شرع برای ما ملاک کلی پیدا بشود. إن‌شاءالله از فردا بحث ما راجع به این است که چگونه می‌توانیم ملاک کلی برای أخذ به سُنن و قضایای جزئیه را تحصیل بکنیم.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس چهل و سوّم:
قاعدهٔ ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع (۳)

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بیان شد که برای تحقّق عنوان عرفیت، یا باید عقل به قضیهٔ کبرویّه استقلال داشته باشد تااینکه بتواند صغری را بر آن تطبیق دهد، یا باید عرف و عنوان عرفیت را از شرع استنتاج نمود.

در مورد اول که عقل به تحقّق کبری و عنوان مستقل باشد، بحثی نیست که به نفس حکم عقل، قضیهٔ کبرویّه می‌تواند موضوعاتی را بر خودش منطبق کند. من‌باب‌مثال فرض کنید اگر در شرع هم نهی از ظلم یا نهی از سرقت یا نهی از تعدّی به حقوق دیگران نداشتیم، این قضایا چون در تحت کبرای استحسان و استقباح عقلی قرار دارند، از این نقطه‌نظر برای تحصیل اینها ما نیازی به شرع نداریم و خود عقل به‌تنهایی کفایت می‌کند.

ولکن اگر قضایای عقلی ما طوری باشد که حکم فطری و ابتدائی از آن استنباط نمی‌شود، بلکه آن قضایا واسطهٔ برای یک حکم فطری است؛ به‌عبارت‌دیگر، نفس استقباح و استحسان عقلی در آن راه ندارد ولی ممکن است حدّوسط قرار بگیرد؛ در این‌صورت چون دخول این عنوان در تحت حُسن و قبح عقلی محرز نشده است، نمی‌توانیم حکم عقلی را بدون درنظرگرفتن و مقایسه با شرع لحاظ کنیم و باید شرع را در اینجا برای ثبوت حکم عقل دخالت بدهیم و از آن استفاده کنیم.

انسان یا باید به‌واسطهٔ ممارست در ادلّهٔ شرعیّه به یک ملاک کلّی در حُسن یا

قبح شرعی برسد تا بتواند این عنوان عرفیت را از شرع کسب کند، یا باید این عنوان مستفاد از آیات قرآن و یا متّخذ از روایات و سیرهٔ ائمه علیهم‌السّلام باشد به‌نحوی‌که با الغاء خصوصیّت در ازمنه و امکنه، آن ملاک کلّی به‌دست بیاید. اما اگر صرفاً در یک جا به قضیهٔ شخصیّه‌ای برخوردیم، این قضیهٔ شخصیه نمی‌تواند ملاک برای حکم کلّی قرار بگیرد، مگر اینکه علّت در آن قضیه ذکر بشود و منصوص‌العلّه باشد یا قرائنی دلالت کند بر اینکه امام علیه‌السّلام در مقام بیان ملاک بوده‌اند.

من‌باب‌مثال در باب مهرالسنّه چنین مسئله‌ای وجود دارد، گرچه آیات قرآن دلالت دارد بر اینکه مَهر به هر مقداری که باشد جایز است،[1] اما سنت همان مهرالسنّه را اقتضاء می‌کند بر طبق آن روایاتی که در *تهذیب*[2] و *من لا یحضره الفقیه*[3] و *اصول کافی*[4] است:

> محمّدُ بنُ یحییٰ عَن أحمدَ بنِ محمّدٍ... عن رَجُلٍ[5] عنِ الحُسینِ بنِ خالدٍ، قال: سَألتُ أبا الحَسنِ عَلیهِ السّلامُ عن مَهرِ السُّنّةِ کَیفَ صارَ خمسَ‌مِائةٍ؟
>
> فَقال: «**إنّ اللهَ تَبارَکَ و تَعالیٰ أوجَبَ علیٰ نَفسِه ألّا یُکَبِّرَهُ مؤمنٌ مِائةَ تَکبیرةٍ و یُسَبِّحَهُ مِائةَ تَسبیحةٍ و یُحَمِّدَهُ مِائةَ تَحمیدةٍ و یُهَلِّلَهُ مِائةَ تَهلیلةٍ و یُصَلِّیَ علیٰ محمّدٍ و آلِه مِائةَ مَرّةٍ، ثمّ یَقول: "اللَهمّ زَوِّجنی مِنَ الحورِ العِینِ" إلّا زَوَّجَهُ اللهُ حَوراءَ عَینٍ و جَعَلَ ذلِکَ مَهرَها، ثمّ أوحَی اللهُ عَزّ و جَلّ إلیٰ نَبیِّه صلّی اللَه علَیه و آله و سلّم أن سُنَّ مُهورَ المُؤمِناتِ خَمسَ‌مِائةِ دِرهَمٍ، فَفَعَلَ ذلِکَ رسولُ اللهِ صلّی**

---

۱. سوره نساء (٤) آیه ۲۰: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾.

۲. ***تهذیب الأحکام***، ج ۷، ص ۳۵٦.

۳. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۳، ص ٤۰۰.

٤. ***الکافی***، ج ۵، ص ۳۷٦.

۵. در اینجا «عَن رَجُلٍ» ارسال است، ولکن چون روایات دیگری در اینجا ضمیمه شده است این ارسال مُنجَبر است. (مؤلف)

اللهَ علَیه و آله و سلّم. و أیُّما مُؤمِنٍ خَطَبَ إلیٰ أخیهِ حُرمتَه فَقال: "خَمسُمِائةِ دِرهَمٍ" فَلَم یُزَوِّجهُ، فَقَد عَقَّهُ وَ استَحَقَّ مِنَ اللهِ عَزّ و جَلّ ألّا یُزَوِّجَهُ حَوراءَ.»[1]

در اینجا این سنت بر مهرالسنّه به ۵۰۰ درهم آمده است و علّتش هم بیان شده است.

روایت دیگری هم از امام صادق علیه‌السّلام در *تهذیب* جلد ۷ روایت ۱۲ است:

النَّضْرِ بنِ سُوَیدٍ عَن عبدِاللهِ بنِ سِنان عن أبیعبدِاللهِ عَلیهِ السّلامُ، قالَ: «**کانَ صَداقُ النِّساءِ علیٰ عَهدِ النّبیِّ صلّی اللهَ علَیه و آله و سلّم اثنَتَیْ عَشرةَ وُقِیّةً و نَشًّا قیمتُها مِنَ الوَرَقِ خَمسُمِائةِ دِرهَمٍ.**»[2]

"مهر زن‌ها در زمان پیغمبر دوازده وُقیّه [و یک نشّ (نصف وقیّه)] بوده است که برابر است با پانصد درهم."

روایت دیگری در *تهذیب*، جلد ۷، صفحهٔ ۳۶۳ است:

محمّدِ بنِ عیسی عن عُثمانَ بنِ عیسی عن أُسامَةَ بنِ حَفصٍ،[3] قلتُ لَهُ: رَجُلٌ یَتَزَوَّجُ امْرأةً و لم یُسَمِّ لها مَهرًا و کانَ فی الکَلامِ: «أتَزَوَّجُكِ عَلیٰ کِتابِ اللهِ و سُنَّةِ نَبیِّهِ.» فَماتَ عَنها أو أرادَ أن یَدخُلَ بِها، فَما لَها مِنَ المَهرِ؟ قال: «**مَهرُالسُّنّةِ.**»

قال قلتُ: «یَقولونَ أهلُها: مُهورُ نِسائِها!» فَقالَ: «**هو مَهرُالسُّنّةِ!**»

و کُلَّما قلتُ لَهُ شَیئًا، قالَ: «**مَهرُالسُّنّةِ!**»[4]

«به امام کاظم علیه‌السّلام عرض می‌کند: اگر یک شخص عقدی خواند و اسم مهر را نیاورد [و در کلامش این بود] که مبنای عقد بر کتاب‌الله و سنت پیغمبر باشد، و از دنیا رفت، مهر او چقدر است؟ قوم و قبیلهٔ او می‌گویند که باید در اینجا مهرالمثل بدهد.

---

۱. ***الکافی***، ج ۵، ص ۳۷۶.

۲. ***تهذیب الأحکام***، ج ۷، ص ۳۵۶.

۳. اسامة بن حفص ملازم با منزل امام کاظم علیه‌السّلام بوده است و گویا امورات حضرت را برعهده داشته است. (مؤلف)

۴. ***تهذیب الأحکام***، ج ۷، ص ۳۶۳.

حضرت فرمودند: "باید مهرالسنّه بدهد!" و هرچه به حضرت می‌گفتم، باز حضرت می‌فرمودند: "مهرالسنّة!"»

نکتهٔ فرمایش حضرت در اینجا است: چون عقد را بر مبنای سنت رسول خدا ذکر کرده است و سنت رسول خدا مهرالسنّه است، لذا می‌گوید: من هرچه به امام می‌گفتم، باز حضرت می‌فرمود: «**مهرالسنّه!**» این روایت از موسی بن جعفر علیه‌السّلام است و دلالت می‌کند بر اینکه اگر سنت به‌طور اطلاق ذکر شد فقط مهرالسنّه را می‌گیرد و لا غیر.[۱]

حالا فرض کنید اگر روایاتی داشتیم که سنت را برای ما تعیین می‌کرد، مانند اینکه پیغمبر اکرم فرمودند:

من روی زمین می‌نشینم و دستور می‌دهم که اصحاب من هم روی زمین بنشینند! این جِلسَه، جلسَهٔ عبید است و من خودم عبد هستم.[۲]

و نظایر این روایاتی که وجود دارد،[۳] در اینجا مسلّم است که نشستن روی زمین سنت است و ملاکش هم همان دستور و روایتی است که از پیغمبر آمده است. حالا اگر در یک عرف، نشستن روی صندلی را ممدوح می‌دانستند و نشستن روی زمین را ممدوح نمی‌دانستند، دیگر در اینجا عقل نمی‌تواند این قضیه را به‌عنوان واسطهٔ برای حسن‌وقبح عقلی به‌حساب بیاورد و حکم به ممدوحیّت کند؛ به‌جهت‌اینکه ما در اینجا دلیل شرعی بر خلافش داریم و با توجه به روایتی که از پیغمبر اکرم آمده است و جِلسَه روی أرض را ممدوح می‌داند، آن جهت حسن عقلی را کنار می‌گذاریم و به آن عمل نمی‌کنیم و بر خلافش عمل می‌کنیم، چون در اینجا ملاک داریم.

نباید گفته شود: پیغمبر فرموده‌اند که نشستن روی صندلی، نشستن اکابر و جبابر است و ممکن است در یک عرف اصلاً این قسم نشستن روی صندلی تکبّر لحاظ نشود و به‌حساب نیاید، بنابراین ملاک شامل آن نمی‌شود.

---

۱. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***سیری در تاریخ پیامبر اکرم***، ج ۱، ص ۳٦٤.
۲. ***روضه المتقین***، ج ۱، ص ۲۵۹.
۳. از جمله: ***دعائم الإسلام***، ج ۲، ص ۱۱۸؛ ***مکارم الأخلاق***، ص ۲۷؛ ***عوالی اللّئالی***، ج ۱، ص ۲۷۸.

لأنّا نقول: چرا خود رسول خدا این مسئله را بیان نکردند و نفرمودند که اگر یک‌جا از نشستن روی صندلی، تکبّر استشمام نشود، در آنجا نشستن روی صندلی اشکالی ندارد؟! اینکه حضرت به‌طور مطلق می‌فرماید، یعنی اصلاً به‌طور کلی خدا از این قسم نشستن ناراحت است. پس دراین‌صورت با حکم عقل معارضه می‌کند و آن حکم عقل را کنار می‌زند.

بنابراین برای رسیدن به آن ملاک کلی در حسن‌وقبح عقلی باید همهٔ احکام را من‌حیث‌المجموع درنظر بگیریم. لذا می‌بینیم گاهی ولو اینکه آن ملاکات عرفی به‌خاطر جهتی با روح اسلام در تعارض است، اما ما موظّف هستیم که به آن عمل کنیم. من‌باب‌مثال بناکردن سقف‌ها و مناره‌ها در مساجد مخالف با سنت است.[۱] سنت رسول خدا «**عَریشٌ کَعَریشِ موسیٰ**»[۲] است. مناره هم باید در حدّ قامت یک مؤذن باشد،[۳] نباید بالاتر از دیوار باشد[٤] و نباید مشرف بر منازل مردم باشد.[٥] اینها سنت است، لذا در روایات داریم که وقتی حضرت ظهور کند تمام این مساجد را خراب می‌کند و گنبدها را ازبین می‌برد؛[٦] اما وقتی راوی از آن حضرت سؤال می‌کند که در اینجا ما چه کنیم؟ حضرت می‌فرماید: «**در اینجا شما انجام بدهید، آن مربوط به زمان قائم ماست.**»[۷]

---

۱. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***اسرار ملکوت***، ج ۳، ص ۱۵۲.

۲. ***الکافی***، ج ۳، ص ۲۹٦.

۳. ***همان***، ص ۳۰۷.

٤. ***تهذیب الأحکام***، ج ۳، ص ۲٥٦.

٥. ***همان***، ص ۲٥۳؛ ***علل الشرائع***، ج ۲، ص ۳۲۰.

٦. ***الإرشاد***، ج ۲، ص ۳۸٥؛ ***الغیبة***، شیخ طوسی، ص ٤۷۲ و ٤۷۳. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۱، ص ۲۳٦: «قال أبوجَعفَرٍ علیه السّلام: "**أوّلُ ما یَبدَأُ بِهِ قائِمُنا سُقوفُ المَساجِدِ فَیُکَسِّرُها و یَأمُرُ بِها فَیُجعَلُ عَریشًا کَعَریشِ موسَی.**"»

۷. ***الکافی***، ج ۳، ص ۳٦۸:

«سُئِلَ أبوعبدِاللهِ علیه السّلام عن المَساجِدِ المُظَلَّلَةِ أیُکرَهُ الصّلاةُ فیها؟ قال: "**نَعَم، ولٰکِن لا یَضُرُّکُمُ** ⇦

حضرت که می‌فرماید شما در اینجا انجام بدهید، یعنی این حکمی است که برای آن زمان است و چاره‌ای نیست، اما الآن باید مقداری با مردم مماشات کرد و آن‌قدر قضیه را مشکل نگرفت.[۱]

لکن در مواردی که نهی اکید شده است، اگرچه الآن مردم این موارد را عرف می‌دانند و خلافش را عرف نمی‌دانند، ولی نباید انجام داد؛ مثلاً این کاشی‌کاری‌ها و نقش‌ونگارهایی که در محراب مساجد است و بالخصوص این مواردی که تزیّن مساجد است، کراهت شدید دارد[۲] و همه مخالف با روح عبادت است و از این نقطه‌نظر نباید انجام داد.

در خصوص سقف روایت داریم که به همین کیفیت باشد تا زمان قائم علیه‌السّلام که سقف همهٔ مساجد را «**عَریشٌ کَعَریشِ موسیٰ**» می‌کند و همه را ازبین می‌برد.[۳]

یا فرض کنید الآن آوردن گل در مجالس فاتحه و مآتم و امثال‌ذلک معروفیت دارد، ولکن باید ببینیم که اینها با آن ملاک شرع منطبق هست یا منطبق نیست؛ ما باید آن ملاک را به‌دست بیاوریم. وقتی که ملاک، ملاک عبرت و به‌یادآوردن قیامت و اینها هست، آن‌وقت این گل آوردن‌ها با این ملاک منافات دارد؛ این از یک جهت. از جهت دیگر، این مسئله به‌عنوان متابعت از کفّار رسمیّت پیدا می‌کند و نباید انجام داد.[٤]

یا به‌عنوان‌مثال غربی‌ها برای ادای احترام نسبت به میّت بلند می‌شوند و می‌ایستند، حالا چون این عرفیت پیدا کرده است آیا ما هم باید این کار را انجام بدهیم و بگوییم الآن عرفیت پیدا کرده است؟! یا نه، ما در اسلام قرائت فاتحه داریم، ترحیم داریم، سورهٔ حمد

⇦ **الیَومَ؛ ولو قد کان العَدلُ لَرَأیتُم کیف یُصنَعُ فی ذٰلِك**... .»

۱. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***انوار الملکوت***، ج ۱، ص ۲۵۵.

۲. ***الکافی***، ج ۳، ص ۳٦۹؛ ***تفسیر القمی***، ج ۲، ص ۳۰۳ ـ ۳۰۵؛ ***سنن أبی‌داود***، ج ۱، ص ۱۱۰؛ ***سنن ابن‌ماجة***، ج ۱، ص ۲٤٤؛ ***المصنّف***، صنعانی، ج ۷، ص ۱۹۷.

۳. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۱، ص ۲۳٦؛ ***الکافی***، ج ۳، ص ۳٦۸.

٤. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***معاد شناسی***، ج ۱، ص ۲٦۹.

و ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ﴾ خواندن داریم. بلندشدن گرچه عرفیت دارد، اما به‌جهت‌اینکه آنها این عمل را انجام می‌دهند، از این نقطه‌نظر ما نباید این کار را انجام دهیم، بلکه باید ترک کنیم.

اینها موارد جزئی است که ما باید داخل در تحت ملاک قرار بدهیم و ببینیم ملاک شرع در اینجا چه حکم می‌کند. به صرف عرفیت، آیهٔ ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾[1] شامل مانحن‌فیه نخواهد شد و نمی‌توانیم یک عمل را ملاک برای تبعیت قرار بدهیم. عرف عرفی است که از ناحیهٔ شرع به تأیید برسد؛ پس برای این‌جهت باید تمام تاریخ ائمه علیهم‌السّلام را حکم تاریخ واحد گرفت، یعنی گویا یک امام علیه‌السّلام دویست و پنجاه و خرده‌ای سال عمر کرده است و در طول این دویست و پنجاه سال مطالب را بیان کرده است، این می‌تواند برای ما ملاک باشد. اما اینکه امام علیه‌السّلام در یک جای به‌خصوص کاری را انجام دادند، به‌هیچ‌وجه ملاک برای ما به‌دست نمی‌آورد. البته در اینجا روایاتش هست و می‌خوانیم.

روایتی در *وسائل*، از معلّی بن خنیس است که بالاجمال بیان می‌کنم:

امیرالمؤمنین علیه‌السّلام لباسی خریدند و فرمودند: «**لباس مسلمین باید این‌طور باشد.**» ولی امام صادق علیه‌السّلام فرمودند: «**الآن نمی‌شود چنین لباسی را پوشید، چون می‌گویند طرف دیوانه و مجنون است!**»[2]

---

۱. سوره اعراف (۷) آیه ۱۹۹.

۲. ***وسائل الشیعة***، ج ۵، ص ٤٠:

«عن مُعَلَّی بنِ خُنَیسٍ عن أبی‌عَبدِ اللَهِ علیه السّلام قال: "**إنَّ عَلیًّا علیه السّلام کان عِندَکُم فَأتیٰ بَنی‌دیوانٍ فاشتَریٰ ثَلاثَةَ أثوابٍ بِدینارٍ: القَمیصُ إلیٰ فَوقِ الکَعبِ و الإزارُ إلیٰ نِصفِ السّاقِ و الرِّداءُ مِن یَدَیهِ إلیٰ ثَدییَیهِ و مِن خَلفِهِ إلیٰ أَلیَیهِ. ثُمَّ رَفَعَ یَدَیهِ إلَی السّماءِ فَلَم یَزَل یَحمَدُ اللَهَ عَلیٰ ما کَساهُ حَتَّیٰ دَخَلَ مَنزِلَهُ ثُمَّ قال**: هٰذا اللِّباسُ الّذی یَنبَغی لِلمُسلِمینَ أن یَلبَسوهُ." قال أبوعَبدِ اللَهِ علیه السّلام: "**ولٰکِن لا تَقدِرونَ أن تَلبَسوها هٰذا الیَومَ، و لو فَعَلنا لَقالُوا مَجنُونٌ و لَقالُوا مُرائی! و اللَهُ عزّوجلّ یَقولُ**: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾.*" قال: "**و ثیابَکَ ارفَعها لا تَجُرَّها؛ فَإذا قامَ قائِمُنا کان هٰذا اللِّباسَ.**"»

* سوره مدّثّر (۷٤) آیه ٤.

از روایت این نکته فهمیده می‌شود که اگر یک‌وقتی مسئلهٔ قبح آن‌قدر شدید بود که از این‌طرف، انسان نمی‌تواند جنبهٔ فعلی ایجاد بکند و جنبهٔ انفعالی‌اش خیلی غلبه دارد، در آنجا چاره‌ای ندارد که تا حدودی موافقت با عرف داشته باشد.

در *وسائل* روایت داریم که حضرت می‌فرماید:

و کان علیُّ بنُ الحُسَینِ علیه السّلام یُعجِبُهُ أن یَسجُدَ فی کُلِّ سورَةٍ فیها سَجدَةٌ؛[1]

«امام سجاد علیه‌السّلام خیلی خوشش می‌آمد [که در تمام سوره‌های سجده‌دار به سجده برود].»

این قضیه نشان می‌دهد که این یک مسئلهٔ کلّی است. اما در خیلی از موارد می‌بینیم که مسائل شخصی بوده است،[2] نه‌اینکه جنبهٔ کلّی داشته باشد؛ مثلاً بعضی از وقت‌ها که خود ائمه علیهم‌السّلام به‌حسب ظاهر از چیزی خوششان می‌آمد، این‌طور نبود که بتوانیم این موارد را گسترش بدهیم؛ مثلاً در *وسائل* از امام باقر علیه‌السّلام دارد:

کانَ علیٌّ علیه السّلام یُعجِبه أن یُفطِرَ عَلَی اللَّبَنِ.[3]

یا در روایت است:

کانَ رسولُ اللهِ صلّی اللهَ علیه و آله و سلّم یُعجِبه الحَلواءُ و العَسَلُ.[4]

یا مثلاً:

کانَ أبوعبدِاللهِ یُعجِبُهُ الزَّبیبَة.[5]

یا مثلاً:

کانَ النّبیُّ یُعجِبُهُ أن یَشرَبَ فی القَدَحِ الشّامی، و کانَ یَقولُ: «هِیَ أنظَفُ آنِیَتِکُم.»[6]

---

۱. ***وسائل الشیعة***، ج ٦، ص ٢٤٤.

۲. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***سیری در تاریخ پیامبر اکرم***، ج ۱، ص ۳۵۸.

۳. ***وسائل الشیعة***، ج ۱۰، ص ۱۵۹.

٤. ***همان***، ج ۲۵، ص ٤٧.

۵. ***همان***، ص ٦٢.

٦. ***همان***، ص ۲۵۵.

این موارد جنبهٔ کلّی ندارد، بلکه یک مسئلهٔ شخصی بوده است و در اینجا جنبهٔ خصوصی لحاظ می‌شود.

یا آن روایتی که بیان می‌کند لباس رسول خدا به این کیفیت بود که دکمه‌های لباس حضرت روی شانهٔ آن حضرت بود.[۱] اگر دلیل بر متابعت از این قضیه بود، خود ائمه علیهم‌السّلام أولیٰ بودند بر اینکه از سنت رسول خدا تبعیت کنند؛ اما چطور ما چنین مسئله‌ای را از آنها ندیده‌ایم؟! پس معلوم می‌شود این یک قضیهٔ شخصیه بوده است که پیغمبر این‌طور لباس می‌پوشیدند.

یا اینکه پوشیدن نعلین زرد مستحب است[۲] و امثال‌ذلک که مربوط به مورد خاص و به‌حسب ظاهر است، نه در همهٔ اوقات و نه در همهٔ امکنه؛ به‌جهت‌اینکه در هر زمانی و در هر شرایطی باید لحاظ آن زمان و آن شرایط را کرد.

من‌حیث‌المجموع اگر ما از امام علیه‌السّلام مسئله‌ای دیدیم که جنبهٔ کلّی داشت، آن‌وقت این مسئله می‌شود یک عرف. فرض کنید که تختّم‌بالیمین عرف است، به‌خاطر اینکه همهٔ ائمه علیهم‌السّلام امر به این تختّم‌به‌یمین کرده‌اند و روایت هم در این زمینه آمده است و نصّ بر علّتش هم ذکر شده است.[۳]

یا مسائلی که امام علیه‌السّلام از باب سنت تذکر می‌دهند و اختصاص به یک زمان خاصی ندارد؛ مانند اطعام در مورد زفاف یا در مورد حجّ یا در مورد خرید منزل و امثال‌ذلک،[۴] که اختصاص به زمانی دون زمان دیگر ندارد و به‌عنوان یک سنت کلّی است. حالا اگر در عرفی این اطعام مذموم بود، ما این عرفیت را به دلیل شرع کنار می‌گذاریم و دلیل شرع را در اینجا غلبه می‌دهیم. اگر در عرفی اطعام مذموم و خلاف

---

۱. ***المحجة البیضاء***، ج ٤، ص ١٤٢.
۲. ***الکافی***، ج ٦، ص ٤٦٦.
۳. ***وسائل الشیعة***، ج ٥، ص ٨١ ـ ٨٤.
٤. ***همان***، ج ٢٠، ص ٩٤ ـ ٩٦.

باشد، این را ناشی از حیوانیّت و بهیمیّت می‌دانیم و ناشی از سیر قهقراییِ وجدانیّات و صفات و غرائض بشر می‌دانیم. در اینجا می‌بینیم که این مطلب برخلاف روح مواساة و موافاة آمده است.

قصد داشتم همان‌طورکه وعده داده بودم برای به‌دست آوردن ملاک کلّی در مسئلهٔ عرفی، خیلی مبسوط وارد بشوم؛ ولی احساس می‌کنم که همین جهت کلّی قضیه گفته شود، والاّ اگر بخواهیم وارد این جزئیاتِ نحوهٔ ملاک‌گیری در باب سنن بشویم ـ که خیلی باب مشکلی است ـ باعث می‌شود از همان قاعدهٔمان باز بمانیم. به‌طور اختصار و اجمال گفته شد، ولی به‌طور مفصّل دیگر نمی‌رسیم. تشخیص اینکه چطور انسان یک مسئله را سنت بداند یا یک قضیهٔ شخصیه بداند، خیلی مشکل است؛ چراکه اگر قضیه را شخصیه بداند نباید متابعت کند و اگر سنت باشد باید متابعت کند.

این مطلب همهٔ ابواب فقه را شامل می‌شود. چند مثال به اجمال بیان کردم تا روشن شود که بعضی از مواردی که ائمه علیهم‌السّلام عمل می‌کردند براساس یک ملاک نبود، بلکه مقداری از قضایا، قضایای شخصیه بوده است که شاکلهٔ هر شخصی اقتضاء می‌کند که آن‌طور عمل کند؛ مثلاً مواردی که یک امام عمل می‌کرد ولی سائر ائمه انجام نمی‌دادند یا بر این مورد امر نمی‌کردند یا دلیل خلاف بر این می‌آمد، این موارد دلالت می‌کند بر اینکه این قضیه به‌عنوان یک سنت نبوده است، بلکه به‌عنوان قضیهٔ شخصیه بوده است.

همین مسئله موردنظر من بود که فقط آن ملاک را بیان کنیم که انسان چطور باید به سنت برسد، اما اینکه وارد خصوصیّات بشویم و بخواهیم مثال بزنیم خیلی طول می‌کشد. نمی‌دانم وارد این قضیه بشویم یا اینکه به همین مقدار که سرنخی به‌دست آمد کفایت می‌کند؟

البته چون بحث ما درمورد قواعد فقهیّه است به‌طورکلّی خواهی‌نخواهی در هر قاعده‌ای باید متعرّض این قضیه بشویم؛ به‌جهت‌اینکه قاعده مطّرد است و شامل موارد مختلف است، مثلاً این قاعدهٔ لاضرار خیلی موارد را می‌گیرد ولکن ممکن

است که اختصاص به آن مورد خاص نداشته باشد و موارد متعدّدی را شامل شود، و هم‌چنین بعضی از موارد هم مورد خاص است. از این نقطه‌نظر دوباره در قواعد دیگر همین مطلب را بیان می‌کنیم.

درهر صورت، برای ملاک‌گیری به‌طور اجمال می‌گویم:

مطلب اول این است که انسان باید یک دورهٔ کامل، تاریخ ائمه علیهم‌السّلام را مطالعهٔ دقیق داشته باشد.

مطلب دوم اینکه باید بر نحوهٔ تخاطب بین امام و مخاطبین اطلاع کامل داشته باشد، که الآن امام علیه‌السّلام با چه شخصی صحبت می‌کند.

مطلب سوم اینکه باید به‌دست بیاورد که آیا این موردی که بیان شده است خصوصیّت مورد در اینجا لحاظ شده است یا امام در مقام بیان حکم کلی است؟

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس چهل و چهارم الی چهل و ششم

نقد اشکال لزوم تخصیص اکثر در قاعدهٔ لاضَرر

درس چهل و چهارم:
بررسی اشکال لزوم تخصیص اکثر در قاعدهٔ لاضرر (۱)

أعوذ باللَه من الشّیطان الرّجیم
بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم
الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمینَ
و الصّلاةُ علیٰ خیرةِ اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ و آله الطّاهرینَ
و اللّعنةُ علیٰ أعدائِهم أجمعینَ

بیان شد که مرحوم شیخ اشکال و جوابی بیان کرده بودند:

اشکال شده است: «این حدیث در بسیاری از موارد تخصیص خورده است.»

و جواب اول به اشکال این است: «این حدیث در مقام امتنان است و تخصیص خورده است، پس دیگر اکثریّت و اقلیّت در آن مطرح نیست.»[1]

از جواب‌های دیگری که به این اشکال داده شده این است:

اگر این قاعده در مقام امتنان است، دیگر اشکالی ندارد که مخصَّص بشود به مخصِّصی که ذا مصلحةٍ و در مقام امتنان است.[2]

در اینجا مرحوم شیخ اصلاً کاری به امتنان ندارد، بلکه به خود قاعده و خود حدیث کار دارد و می‌گوید:

این حکم و این روایت، به اکثر موارد تخصیص خورده است و این تخصیص

---

۱. ***فرائد الأصول***، ج ۲، ص ۵۳۶.
۲. ***قاعدة لا ضرر و لا ضرار***، سیستانی، ص ۲۱۸.

اکثر است و طبعاً مستهجن و باطل است؛ مثلاً اگر مولا بگوید: «أکرمِ العُلماء»، بعد آن‌قدر تخصیص بزند تااینکه از تمام این علماء فقط دو نفر باقی بماند، این مستهجن است! باید از اول بگوید فقط فلانی و فلانی را اکرام کن!

جوابی که مرحوم شیخ می‌دهند این است:

در اینجا تخصیص اکثر نیست، بلکه تخصیص عنوان واحد است. من‌باب‌مثال اگر یک «أکرمِ العُلماء» داشته باشیم، این «أکرمِ العُلماء» به عنوان یک حقیقت نوعیه، اصناف متعددی از علما را دربردارد: یک عنوان فقها، یک عنوان نحویّین، یک عنوان اصولیین و یک عنوان فلاسفه و حکما؛ که اینها عناوین متعدده‌ای هستند. حالا اگر شما یکی از این عناوین را تخصیصاً خارج کنید، اگرچه موجب خروج اکثر افراد شود، ولی اشکالی ندارد؛ به‌خاطر اینکه در اینجا یک عنوان را خارج کردیم و خروج یک عنوان ضرری به عموم علمای ما از باب اشتمال بر عناوین متعدّده نمی‌رساند.[1]

مثلاً اگر بگوید «أکرمِ العُلماء إلّا الفقهاء»، ۸۰ درصد علما از تحت این عام خارج می‌شوند، ولی آن ۲۰ درصد مابقی به عنوان نحویّین، به عنوان اصولیین، به عنوان فلاسفه و به عنوان ریاضیون، تمام اینها هنوز در تحت علماء هستند و با اینکه فقط ۲۰ درصد هستند، اما این تخصیص اشکالی ندارد.

مرحوم نائینی برای توجیه این بیان مرحوم شیخ که می‌گوید: «اگر از تحت یک عموم، یک عنوان واحدی که دارای اکثر افراد آن عام است خارج بشود اشکالی ندارد»، این‌طور فرموده‌اند:

منظور مرحوم شیخ یا قضایای خارجیه است یا قضایای حقیقیه.

اگر قضایای خارجیه باشد، در قضایای خارجیه اگر عنوانی بیاوریم که اکثریت مصادیق این عام و این قضیه را مشتمل باشد و با این عنوان، آن عام را تخصیص بزنیم، چون حکم ناظر به افراد خارج است، تخصیص اکثر لازم

---

۱. ***فرائد الأصول***، ج ۲، ص ۵۳۷. هم‌چنین رجوع شود به ***فقه الإمامیة***، قسم الخیارات، تقریرات درس میرزا حبیب‌الله رشتی، ص ٤٦٨؛ ***حاشیة علی رسالة لا ضرر***، مامقانی، ص ۳۳۳.

می‌آید و خلاف و مستهجن است. من‌باب‌مثال اگر مولا بگوید: «قُتِل مَن فی العسکر»، بعد بگوید «إلّا الأوسیّون» یا «إلّا الخزرجیّون»، درحالتی‌که ۹۰ درصد افرادی که در لشکر هستند برای خزرج یا اوس هستند و فقط ۱۰ درصد آنها برای بنی‌تمیم و بنی‌قُحافه و بنی‌عَدی هستند؛ دراین‌صورت چون قضیه خارجیه است، گرچه یک عنوان است، ولی این عنوان به تک‌تک افرادی که در خارج هستند منحل می‌شود.

البته ما قضیهٔ خارجیه را بنا بر مبنای اینها می‌گیریم، اما گفتیم که این اشتباه است و تمام اینها قضایای شخصیه است.

اما اگر این‌طور معنا کنیم که قضیه قضیهٔ حقیقیه است، نه قضیهٔ خارجیه، چون بنا بر مبنای آقایان قضیهٔ حقیقیه آن است که حکم روی موضوع رفته است ولو افراد مقدّرةالوجود، پس در این‌صورت اگر شما یک عنوان واحدی که مصادیق زیادی دارد از تحت این عام خارج بکنید، دیگر تخصیص اکثر و استهجان لازم نمی‌آید؛ به‌جهت‌اینکه در قضیهٔ حقیقیه نظر روی فرد خارجی نرفته است، بلکه روی موضوع بما هو موضوع رفته است ولو موضوع مقدّر باشد.[1]

قضیهٔ حقیقیه مثل این است که می‌گوییم: «الخمر حرام»، یعنی چه خمرهای فعلی و چه خمرهایی که بعداً تولید می‌شود، همهٔ اینها حرام هستند.

اگر قضیهٔ خارجیه بود و نظر روی فرد خارجی، یعنی زید و عمرو و بکر و خالد می‌رفت، یعنی از اول مولا ناظر به افراد خارج بود، این مستهجن بود؛ مثل‌اینکه مولا از اول این‌طور بگوید: زید و عمرو و بکر و خالد را اکرام بکن، غیر از زید و عمر و بکر. از اول بگو خالد را اکرام بکن! چرا از اول یکی‌یکی اسم می‌آوری بعداً خارج می‌کنی؟! از این‌گونه بیان استهجان لازم می‌آید.

اما اگر از اول بگوید: «أکرِمِ العُلماء» یا «یجب علیك إکرام العلماء» علما باید اکرام

---

۱. ***منیة الطالب***، ج ۲، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ص ۲۱۰؛ ***قاعدة لا ضرر و لا ضرار***، سیستانی، ص ۲۱۹.

بشوند، چه علمای مقدّرةالوجود که بعداً می‌آیند و چه محقّقةالوجود که الآن هستند؛ ولی می‌گوید: من از زید و عمرو و بکر خوشم نمی‌آید. ولی فعلاً یک عالم در قضیهٔ حقیقیه است، در این‌صورت اگر یک عنوان، اکثریّت افراد را شامل بشود استهجانِ تخصیص اکثر لازم نمی‌آید، چون فرد روی موضوع تصوری، یعنی محقّقةالوجود و مقدّرةالوجود رفته است، نه روی موضوع خارجی؛ چون فردفرد افراد خارجی مدّنظر مولا نیست تا خروج آنها موجب استهجان بشود.

لکن در قضیهٔ حقیقیه هم اشکال لازم می‌آید:

برخی اوقات عامّ شما قضیهٔ حقیقیه است، ولی مخصّص آن قضیهٔ خارجیه است؛ مثلاً اگر مولا به‌عنوان یک قضیهٔ حقیقیه ابتدائاً عامّی مانند حرمت شرب خمر را بگوید، بعد به‌عنوان قضایای خارجیه یک عده از خمرهای موجود بالفعل را از تحت این حرمت خارج کند، اشکالی ندارد و استهجان لازم نمی‌آید؛ چون عمومیّت دلیل اول به لحاظ حقیقی بودن قضیه، مشتمل بر افراد محقّقةالوجود و مقدّرةالوجود است و افراد مقدّرةالوجود تخصیص اکثر را درست می‌کند.

ولی اگر هم دلیل اول و هم دلیل مخصِّص، هر دو هم ناظر به محقّقةالوجود و هم ناظر به مقدّرةالوجود باشند، استهجانی که در اینجا لازم می‌آید این است که مولا چطور در عالم تصور و انشاء تمام افراد را تصور و انشاء کرده است و بعداً اکثر این افراد را خارج کرده است؟

منتها این استهجان در مقام تصور است، نه در مقام وقوع خارجی. اگر مولا همهٔ افراد را تصور کرده است، یعنی همهٔ افراد خمری که الآن هستند و همهٔ افرادی که بعداً محقّق می‌شوند، و بعد روی آنها حکم بار کرده است، باز در مقام تصور، چطور ممکن است اکثر افراد محقّقةالوجود و افرادی که بعداً می‌آیند را خارج کند؟! چرا از اول حکم را روی آن عدهٔ خاص نمی‌برد؟! چرا اول به‌طور عام بیان می‌کند؟! این استهجان در مقام انشاء است.

بنابراین به هر دو قسم و به هر دو کیفیت، این جواب مرحوم شیخ مورد اشکال

و مورد تأمّل است. البته اشکال دیگری هم شده است، ولی می‌ماند برای یک بحث دیگر.[۱]

جواب دیگری که به این اشکال داده شده این است:

لسان ادله و احکامی که حکم ضرری از آنها استفاده می‌شود، مانند جهاد، خمس، زکات، وجوب انفاق بر عیال و امثال‌ذلک، لسان حکومت است و لسان حکومت لسان ملایمت و مسالمت با محکومٌ‌بها است؛ یعنی ادله‌ای که متصدّی بیان احکام ضرری هستند ابتدائاً ـ نه به عنوان ثانوی ـ هیچ‌گونه منافاتی با قاعدهٔ لاضرر ندارند، به‌جهت‌اینکه لاضرر بر این ادله حکومت دارد؛ یعنی قاعدهٔ لاضرر به‌جای خودش محفوظ است و در دلالت خودش تام، إلا اینکه این روایات ضرر را تعبداً نفی می‌کند، نه حقیقتاً؛ مثلاً خمس ضرر است، اما تعبداً چون شارع گفته است بپرداز، پس حکم به ضرر نمی‌کنیم؛ یا مثلاً زکاة ضرر است، اما چون شارع گفته است حکم به ضرر نمی‌کنیم؛ یا مثلاً قتال و جهاد با کفار ضرر است، اما چون شارع گفته است تعبداً می‌پذیریم.[۲]

اشکالی که ابتدائاً و فی‌البداهه در اینجا وارد می‌شود این است:

لسان قاعدهٔ لاضرر علاوه بر إبای از تخصیص، حتی آبی از حکومت هم هست و قاعدهٔ لاضرر، ضرر واقعی را برمی‌دارد. پس حکومت در اینجا دیگر چه معنایی دارد؟! وقتی که خمس را یک حکم ضرری بدانیم، هزار بار هم شارع بگوید تعبداً خمس را غیرضرری بدان، می‌گوییم: بیخود می‌گویی! وقتی جهاد را واقعاً حکم ضرری بدانیم که اتلاف نفوس و اتلاف اموال و قرار گرفتن أعراض در معرض هتک است، هر چقدر شارع بگوید که در اینجا ضرر نیست، می‌گوییم: ضرر در اینجا هست! یعنی لسان قاعده، نفی واقعیّت ضرر است و نفی واقعیّت ضرر با تعبّدِ تنزیلیِ عدم ضرر منافات دارد.[۳]

---

۱. رجوع شود به ***قاعدة لا ضرر و لا ضرار***، سیستانی، ص ۲۱۹ ـ ۲۲۳.

۲. ***منیة الطالب***، ج ۲، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ص ۲۱۱؛ ***قاعدة لا ضرر و لا ضرار***، سیستانی، ص ۲۱۸ و ۲۲۹.

۳. ***قاعدة لا ضرر و لا ضرار***، سیستانی، ص ۲۲۹ و ۲٦٤.

مطلب مهمی که در اینجا هست این است:

شما ضرر را چه معنایی کرده‌اید که می‌خواهید ادلّهٔ متضمّنهٔ ضرر را به‌عنوان حکومت در کنار این دلیل قرار دهید؟ پس اول باید راجع به این صحبت شود که ضرر به چه معنایی است؟ بعد ما می‌خواهیم بگوییم که قاعدهٔ لاضرر که نفی حکم ضرری می‌کند، با احکامی که موجب ضرر یا نفس ضرر هستند تنافی ندارد.

احکامی که مثال می‌زنند یکی خمس است، یکی زکات است و یکی جهاد است. فرد از صبح تا شب کار کرده و پول درآورده است، بعد خدا می‌گوید: یک‌پنجمش را بده! این ضرر است. یا فرد این‌همه زحمت کشیده، بیل زده، آب داده، تخم کاشته، سم زده، مواظبت کرده و هزار بلا سرش آمده است، بعد موقع حصاد که می‌شود می‌گویند: باید زکاتش را بدهی! می‌گوید: زحمت را من کشیده‌ام، پول را یکی دیگر بخورد؟! یا خدا به منی که باید از حق طبیعی و زندگی بهره‌مند بشوم و یک زندگی سالم داشته باشم، می‌گوید: بلند شو و به جنگ کفار برو و خودت را به کشتن بده! یا مالیات‌هایی که گرفته می‌شود و امثال‌ذلک، همهٔ اینها ضرر است.

جوابی که آقای سیستانی از این اشکالات داده‌اند این است:

بین ضرر و بین عدم نفع فرق است و احکام اینها تفاوت دارد:

من‌باب‌مثال خمس از باب زیادی است، چون یا خمس عبارت است از غنائمی که برای دارالحرب است، یعنی انسان به جنگ می‌رود و این غنائم خدادادی را به‌دست می‌آورد، پس اگر چیزی به او نمی‌رسید طلبکار نبود، پس ضرر نکرده است که دارد خمس می‌پردازد.

یا خمس از معدن است و چون معادن اصلاً برای امام و جزء انفال است، پس تمام اموالی که انسان از معدن به‌دست آورد همه برای امام است و او منّتی هم سرش گذاشته و گفته است: چهارپنجمش برای تو!

یا خمس از غوص (مال به‌دست آمده از دریا) است و می‌توانست کف دریا نباشد یا کم باشد؛ پس در غوص هم مطلب همین‌طور است.

یا خمس در ارباح مکاسب است و در اینجا هم چون آن کسی که کسب

می‌کند و پول به‌دست می‌آورد بالأخره چه کسی این مشتری را می‌فرستد تا از او جنس بخرد؟ اگر خدا نمی‌فرستاد که صبح تا شب باید مگس می‌پراند! پس این مشتری را خدا آورده است.

یا من‌باب‌مثال در نفقه بر عیال، شما بر عیال نفقه می‌دهید ولی از آن‌طرف هم از او استفاده می‌کنید، پس جای گله نیست. در نفقهٔ بچه‌ها هم این علقهٔ طبیعی اقتضاء می‌کند که شما این اموال را بپردازید.

پس تمام اینها از باب عدم نفع است، نه ضرر.[1]

اگر بخواهیم روی تک‌تک این مطالبی که در مقام جواب گفته شده است بحث بکنیم به هر کدام از اینها اشکال وارد است؛ ولی آنچه به نظر می‌رسد این است که من‌حیث‌المجموع یک جواب برای تمام اینها کافی است. صرف‌نظر از آن مسئلهٔ اصلی که بعداً مطرح می‌کنیم، می‌توانیم جواب همهٔ اینها را به‌طورکلی در این قضیه بگنجانیم که ما ضرر را به عنوان نقصی که قابل جبران نیست می‌دانیم؛ یعنی تمام احکامی که بیان کردید، مثل خمس، زکات، جهاد (به‌عنوان دفاع، نه جهاد ابتدائی)، مالیات و وجوب نفقه بر عیال و امثال‌ذلک، صرف‌نظر از بعضی از اینها که جای تأمّل دارد، هیچ‌کدام از اینها نقص به حساب نمی‌آید.

من‌باب‌مثال عرف هیچ‌وقت نمی‌گوید که اگر شما نفقه بر عیال دادید در مالتان نقص وارد می‌شود. اگر این‌طور است، شما وقتی برای بقای حیات از اموال خودتان می‌خورید پس به اموالتان نقص وارد می‌شود! برای بقای زندگی باید پول خرج کرد؛ حتی برای عمران بلَد و زندگی اجتماعی و مدنیّتی که این افراد باهم دارند به پول نیاز است. اگر دولت از این اموالی که به‌دست می‌آورید مالیات نگیرد پس شهر را چه کسی نظیف نگه دارد؟ رفت‌وآمد را چه کسی تضمین کند؟ امنیّت را چه کسی حفظ کند؟ اگر پول نگیرد و ثغور را مستحکم نکند و برای دفاع خرج نکند امنیّت خود شما به خطر می‌افتد.

---

۱. ***همان***، ص ۲۲۳ ـ ۲۲۶.

یا من‌باب‌مثال تمام این اموالی که از باب خمس و زکات و مالیات و نفقه و... است اصلاً نقص به حساب نمی‌آید، بلکه صرف مالی است که مابإزاء خارجی دارد. مثلاً تشکیل زندگی مابإزائی است که علقهٔ انسانی اقتضاء می‌کند؛ چون حبّ به ذات، بقای وجود ذات را استمراراً لازمهٔ خود می‌گیرد. به‌خاطر این صاحب بچه می‌شوید؛ والاّ بین بچه و بین شما چه ربطی است؟ شما چون خودتان را می‌خواهید، بقای فرزند را می‌خواهید و برای بقای فرزند نیاز به مادر دارید و برای این استمرار نیاز به صرف مال دارید. هیچ‌کس اینها را ضرر به‌حساب نمی‌آورد، زیرا تمام اینها مابإزاء دارد. یا مثلاً چون لازمهٔ حفظ اجتماع و حفظ جهات مدنیّت و انسانیّت این است که صرف مال بشود، لذا خمس و زکات و امثال‌ذلک پرداخته می‌شود. پس تمام اینها یک مابإزاء دارد.

این مابإزاء لازم نیست که فقط مابإزاء مادی باشد، بلکه مابإزاء نفسانی و مابإزاء روحی هم یکی از جهاتی است که نقص را جبران می‌کند، حتی پیش افراد دیگر. وقتی شما می‌بینید که یک حیوان گرسنه است، یک تکّه نان جلویش می‌اندازید. به چه داعی شما یک تکه نان جلوی حیوان می‌اندازید؟ آن علاقه و علقه‌ای که انسانیّت انسان اقتضاء می‌کند که نسبت به افراد بی‌تفاوت نباشد. انسانیّت یک انسان اقتضاء می‌کند که همسایه‌اش گرسنه نباشد. الآن ما حیوان هستیم که از همسایه خبر نداریم! انسانیّت انسان اقتضاء می‌کند که فقیری را که می‌بیند به او کمک کند. اگر کمک نکند حیوان است!

بنابراین حتی اگر ما فرض کنیم که اصلاً وجوب خمس و زکات نداشتیم، ولی باز انسانیّت ما اقتضاء می‌کرد که در این موارد صرف مال بکنیم.

بله، اگر هیچ جهتی برای خمس در دنیا بأیّ‌نحوٍ کان وجود نداشت، مثلاً اصلاً فقیری و سیّدی پیدا نمی‌شد، خمس هم تعطیل می‌شد؛ ولی این را بدانید که هیچ‌وقت چنین چیزی اتفاق نخواهد افتاد.

روایتی نقل می‌کنند:

رسول خدا با امیرالمؤمنین و حضرت فاطمهٔ زهرا و حسنین علیهم‌السّلام نشسته بودند و می‌گفتند و می‌خندیدند. یک‌دفعه جبرئیل آمد و حضرت با او رفت و دیدند که حضرت غبارآلود برگشت. گفتند: چه شده است؟

حضرت بسیار گریه کردند و فرمودند: «**جبرئیل الآن من را به کربلا برد و من مصرع فرزندم حسین را دیدم که چه بود و کسی کمکش نمی‌کرد!**»

حضرت زهرا خیلی متأثّر و ناراحت می‌شود و گریه می‌کند و می‌گوید: «**یا أبتا، مصرع فرزندم همین‌طور می‌ماند؟**»

حضرت فرمودند: «**نه، می‌آیند و آنجا را عمران می‌کنند و او را زیارت می‌کنند. خداوند افرادی را می‌آورد که مصیبت فرزندت را بخوانند و دائماً محل زیارت باشد.**»[1]

از اینجا به بعدش را دیگر از خودشان درآورده‌اند و می‌گویند: «آنهایی که می‌آیند و مصیبت می‌خوانند، خدا هیچ‌وقت آنها را بی‌نیاز نمی‌کند، بلکه همیشه فقیر می‌مانند تا بیایند مصیبت فرزندت را بخوانند!»

شما غصهٔ آن موقعی را که سید فقیری وجود نداشته باشد نخورید! خدا همیشه یک عده را باقی می‌گذارد! همیشه یک زلزله یا یک خرابی می‌آید؛ تا یک جا می‌خواهد آباد بشود یک سیل یا یک زلزله می‌آید. اگر هم روزی دنیا به جایی برسد که دکترها دوای تمام مرض‌ها را کشف کنند و همه را درمان بکنند و عزرائیل بماند چه بکند، یک ضربه به سر افراد می‌زند تا بمیرند.

یکی از جهاتی که در اینجا فراموش شده این است: ممکن است نقص به عنوان ضایعهٔ عدم جبران در مادیات وجود داشته باشد، ولی بعضی از مسائل اصلاً مادی نیست؛ یعنی همان‌طوری‌که ما برای معیشت ظاهری خودمان و مابإزائی که استمرار ظاهری‌مان است صرف مال می‌کنیم، همین‌طور برای بقای معنوی خودمان هم که تکامل روحی‌مان می‌باشد صرف مال می‌کنیم.

---

۱. برگرفته از: ***الإرشاد***، ج ۲، ص ۱۳۰ و ***بحار الأنوار***، ج ٤٤، ص ۲۹۲ و ۲۹۳.

علومی که الآن برای تکامل معنوی می‌خوانند، هیچ‌کس نمی‌گوید صرف مال در آن ضرر است، بلکه مابإزاء دارد و آن، تکامل من است. همین‌طور بعضی از لوازم و مقتضیات ذات به نحوی هستند که اگر به مقتضای آن، صرف مال بشود هیچ‌وقت اشکال و خللی لازم نمی‌آید. یکی از آنها انسانیّت انسان است که اقتضاء می‌کند انسان نسبت به هم‌نوع بی‌تفاوت نباشد. پس این هم مابإزاء دارد. بنابراین وقتی به فقیری کمکی می‌کنید خوشحال می‌شوید به‌خاطر اینکه می‌بینید پولتان هدر نشده است، اما اگر یک دزد پولتان را بزند ناراحت می‌شوید؛ درحالی‌که در هر دو صورت صد تومان از جیبتان رفته است، پس چرا در یک جا خوشحال هستید و در یک جا ناراحت؟ چون می‌بینید در یک جا مابإزاء دارد و در یک جا ندارد.

مابإزاء در اینجا مادی نیست، بلکه انسانیّت و شرافت انسان است. مقام جامعیت انسان است که اقتضاء می‌کند انسان صرف مال بکند.

بنابراین به این بیانی که گذشت، تمام اشکالاتی که مرحوم شیخ نقل کرده‌اند که اگر این قاعده بخواهد مطّرد باشد لازمه‌اش تخصیص اکثر است، حتی در یک مورد هم لازم نمی‌آید؛ چون ما ضرر را به‌عنوان نقص غیرقابل‌جبران می‌دانیم و در تمام این موارد، قابل جبران است.

این بیان اول برای دفع اشکال بود و إن‌شاءالله بیان دوم برای جلسهٔ بعد باشد.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس چهل و پنجم:
بررسی اشکال لزوم تخصیص اکثر در قاعدهٔ لاضرر (۲)

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

به‌طور اجمال بیان شد که مرحوم شیخ اشکالی مطرح کرده بود:

> اگر قاعدهٔ لاضرر مطّرد باشد لازمه‌اش تخصیص اکثر است؛ زیرا می‌توانیم مدّعی شویم که بر بسیاری از احکام فقهی، ضرر مترتب است و مشمول ضرر نسبت به مکلّف می‌شود.

مانند حج که یک حکم ضرری است، چون انسان باید پول خرج کند و زحمت به خودش بدهد، خصوصاً در آن زمان که دزد سرگردنه و دزد قافله و امثال‌ذلک هم بود؛ یا مانند زکات و خمس که حکم ضرری هستند؛ یا مانند جهاد که قطعاً ضرر است، چون در جهاد که حلوا خیر نمی‌کنند، بلکه تیر هست و تفنگ و موشک؛ هم‌چنین همهٔ ابواب ضمان احکام ضرری هستند، ایضاً دیات و قصاص و صوم هم ضرر است.

> بنابراین این قاعده لازمه‌اش تخصیص اکثر است، یعنی اگر این قاعده مطّرد باشد به این معنا است که اکثر ابواب باید از تحت این قاعده بیرون بیایند، به‌جهت‌اینکه ما ملزم به اتیان این احکام هستیم، پس مشمول این قاعده نخواهند بود.

جوابی که مرحوم شیخ به این اشکال می‌دهند این است:

> می‌توانیم بگوییم که در مقام اجمال، یک عام مجموعی داریم که یک عنوان واحد است و گرچه اکثر افرادِ واجدِ ضرر در تحت آن عنوان واحد هستند،

إلا اینکه وقتی که آن افراد به یک عنوان واحد از این قاعده خارج می‌شوند، دیگر استهجانی ندارد و تخصیص اکثر لازم نمی‌آید.[۱]

تخصیص اکثر آنجایی است که عناوین متعدّد باشد، اما اگر عنوان واحد باشد نیست؛ مثلاً اگر بگوید: «**أکرِمِ العُلماء**» و بعد بگوید: «**لا تُکرِم نحویّین**» آنچه در تحت علماء می‌باشد عالم نحوی و عالم فقیه و عالم حکیم و غیره است؛ اما اگر نحویّین را ولو اینکه هشتاد درصد از افراد علماء هستند خارج بکنیم، چون عنوان واحد است استهجانی ندارد.

مرحوم آخوند در اینجا بیانی بسیار متین و موجّه دارند؛ ایشان عام را به شمول انواعی و شمول افرادی تقسیم می‌کنند و می‌فرمایند:

یک وقت عام خطاب به افراد است، مثل «**قُتِل مَن فی العسکر**» که در اینجا قتل روی فردفردِ افراد عسکر رفته است.

در اینجا به اینکه این فردفرد آیا داخل در قبیلهٔ بنی‌تمیم یا قبیلهٔ عدیّ یا قبیلهٔ بنی‌کنانه هستند، کاری ندارد؛ بلکه عنوان قتل روی فرد رفته است و منظورش فرد است و کاری ندارد که این فرد برای کدام قبیله باشد. عسکر همهٔ افراد را در برمی‌گیرد، نه‌اینکه نوع قبایل و مجموعه درنظر باشد؛ یعنی هر کسی که مثلاً دارای یک متر و شصت یا هفتاد سانت قد باشد، زور هم داشته باشد و تاحدودی اطلاع هم داشته باشد، داخل در این مجموعه است؛ دیگر نه به رنگش کار دارد و نه به خصوصیّات دیگر از علم و امثال اینها.

بنابراین به مقتضای تناسب بین حکم و موضوع، شمول عام در اینجا افرادی است و نظر برای حمل این عنوان بر آن موضوع روی افراد خارج رفته است.

در اینجا اگر مخصِّصی بیاید و اکثر افراد را از تحت این عام خارج کند، مثلاً بگویید: «**قُتِل مَن فی العسکر إلّا زیدٌ و عمرٌو و بکرٌ و خالدٌ و فلانٌ و فلانٌ و فلانٌ**» که از یک عسکر که هزار نفر است هشتصد نفر را به اسم خارج کند،

---

۱. ***فرائد الأصول***، ج ۲، ص ۵۳۷.

این مستهجن است؛ چون لفظ «کُلّ مَن فی العسکر» که برای عموم شمولی افرادی وضع شده است و برای تمام هزار نفر است، در غیر عموم، مثلاً در دویست نفر استعمال کرده‌ایم و این خلاف عرف و محاورات عرفیه است. ولی یک وقت شمول عام، انواعی است نه افرادی؛ یعنی در قضیه حکم مترتب و مشمول بر انواع آن موضوع است و حکم روی نوع رفته است، نه روی فرد؛ یعنی ما با نوع طرف هستیم، نه با فرد.

البته اگر این قضیه بخواهد در خارج تحقّق پیدا بکند باید در ضمن فرد تحقق پیدا بکند، ولی متکلّم در مقام انشاء و تصورِ موضوع اصلاً فرد را لحاظ نکرده است، مثلاً وقتی می‌گوید: «أکرمِ العُلماء»، اکرام را روی زید و عمرو و بکر نبرده است، بلکه روی عنوان عالم برده است و در نظرِ این متکلّم، عنوان عالم است که باید مشمول اکرام بشود و عالم هم دارای اصناف و انواعی است: عالم نحوی، عالم فقیه، عالم حکیم و فیلسوف و عالم تفسیر؛ نه اینکه مراد زید و عمرو و بکر خارجی که عالم هستند باشد. یعنی مولا می‌خواهد بگوید در مقام تعلیق حکم به وصف که إشعار به علیّت است، اینکه گفتم باید علما را اکرام کنید، به لحاظ عنوان علما است که دارای عناوینی مثل نحو و فقه هستند، نه به لحاظ خصوصیّت فردیّه، مانند آن زیدی که الآن نحوی یا فقیه است، و هَلُمَّ‌جَرّا.

وقتی که نفْسِ آن عنوان، مورد خطاب مولا واقع شد، بنابراین می‌توانیم بگوییم که این عام در مقام انشاء منقسم می‌شود به اقسام عنوانی مثل فقه و نحو و تفسیر و حکمت و اخلاق و امثال‌ذلک، نه افرادی. بناءًعلی‌هذا اگر مولا نحویّین را خارج کند یک فرد از افراد عام خارج شده است و دیگر تخصیص اکثر لازم نمی‌آید؛ حتی بر فرض که نحویّین هشتاد درصد علمای موجود را هم تشکیل بدهند باز تخصیص اکثر لازم نمی‌آید، چون اصلاً مولا با افراد خارج کاری ندارد، بلکه وقتی می‌گوید: «أکرمِ العُلماء» یعنی این عناوین را اکرام کن.

بله، چون این عناوین در خارج در ضمن فرد تحقّق پیدا می‌کند قهراً ارتباطی هم با خارج پیدا می‌کند، منتها منظور مولا نفس عنوان است و اصلاً کاری به فرد

ندارد، چه افرادی در خارج باشند یا اصلاً هیچ فردی هم در خارج نباشد. اگر مولا اولاً بلااول به بنده‌اش بگوید: «أکرمِ العُلماء» یعنی اگر عالمی در خارج محقق شد باید اکرام بکنی ولو الآن یک فرد عالم هم در خارج نباشد. پس این عنوان مستحق اکرام است، نه فرد؛ زیرا اصلاً کاری به فرد نداریم.

در اینجا خطاب مولا به فرد نیست، بلکه به عنوان است. بنابراین اگر این عام مثلاً به پنج صنف منقسم شود، بعد شما یکی از آن اصناف را که از نظر وجود خارجی بیشتر از بقیّه است خارج کنید، دیگر استهجانی ندارد، چون فقط یک صنف را خارج کرده‌اید.

البته همان‌طوری که خواهد آمد، قاعدهٔ لاضرر اصلاً کاری به عناوین ندارد؛ لکن بیان مرحوم آخوند این است و ما مطلب آخوند را که بسیار وجیه و صحیح و متین است قبول داریم:

> بنابراین اینکه مرحوم شیخ فرمودند: «این قاعده مستلزم تخصیص اکثر نیست، چون همهٔ اینها داخل در تحت یک عنوان هستند، لذا استهجانی لازم نمی‌آید» اگر منظور از عام، شمول افرادی باشد و این عنوان واحد هم دارای افراد کثیر باشد، موجب استهجان می‌شود، و اگر منظور از عام، شمول انواعی و اصنافی باشد، دراین‌صورت خروج عنوان واحد موجب استهجان نمی‌شود.[1]

منتها در اینجا عناوین متعدّدی داریم، مثل عنوان حج و عنوان زکات و عنوان جهاد و... که این عناوین متعدد موجب استهجان می‌شود، زیرا اکثریّت اینها را خارج می‌کنیم. پس در هر دو صورت، کلام مرحوم شیخ غلط است.

جناب شیخ! علاوه بر این، جامع بین همهٔ عناوینی مثل عنوان حج و زکات و جهاد و امثال‌ذلک که از تحت عام خارج می‌کنید چیست که تمام آنها به نحو اجمال داخل در تحت آن یک عنوان هستند؟ ما تابه‌حال نمی‌دانستیم که حج و زکات و جهاد و... همهٔ اینها در تحت یک عنوان هستند. اگر می‌گویید که همه داخل در تحت حکم

---

۱. ***درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد***، آخوند خراسانی، ص ۲۸٤.

شرعی هستند که خیلی زحمت کشیده‌اید![1]

درهرصورت، ما نفهمیدیم این عنوان واحدی که مرحوم شیخ می‌فرمایند: «همهٔ احکام ضرری داخل در تحت یک عنوان واحد هستند که جامع اینها است، لذا تخصیص اکثر لازم نمی‌آید» چه چیز است.

علاوه بر این، اشکال کرده‌اند:

> این قاعده اصلاً نمی‌تواند در مقام شمول انواعی باشد، بلکه در مقام شمول افرادی است. وقتی که رسول‌الله صلّی الله علیه و آله و سلّم می‌فرماید: «**لا ضررَ و لا ضِرارَ**»، این‌طور نیست که احکام عنوانی و کلّی در شرع به‌واسطهٔ ضرر برداشته می‌شود، بلکه منظور احکام فردی است؛ یعنی احکام جزئیه، مثل وضو یا صوم یا حج، اگر ضرری باشند برداشته می‌شود، نه‌اینکه به‌نحو کلی صوم یا وضو یا حج برداشته می‌شود. نظر این قاعده برحسب تناسب حکم و موضوع، روی کُلّ حکمٍ مشخّصٍ خارجیٍّ ضَرَریّ فهو یرتفعُ بإیجابِه الضّررَ است؛ بنابراین اصلاً عام در اینجا عام انواعی نیست، بلکه عام افرادی است و در عام

---

۱. یک دفعه در مشهد خدمت مرحوم آقا بودیم، آدم بذله‌گویی هم بود، صحبتی شد، او گفت: «آقا! من قانونی دارم که اگر آن را رعایت کنیم هیچ‌وقت موقع میوه‌خریدن کلاه سرمان نمی‌رود! می‌دانم از کجا باید بفهمیم که این میوه به حدّ مطلوبش رسیده است.» مثلاً انار نه باید شیرین باشد و نه ترش، هندوانه باید شیرین باشد، هم‌چنین لیموترش، سیب، خربزه و خیار، هرکدام باید به نحوی باشند. اینکه بخواهیم همهٔ میوه‌ها را تحت یک قانون دربیاوریم خیلی مشکل است! ما مانده بودیم که او چه چیزی می‌خواهد بگوید! او گفت: «آقا! از هر کدام مقداری می‌خوریم!» فرض کنید می‌خواهید خربزه یا انار بخرید، از هر کدام مقداری می‌خورید! یک شخص دیگری هم آنجا بود که خیلی این دو باهم رفیق بودند، آن شخص به او گفت: «قربان ننه‌ام (یا عمه‌ام) بروی با این قانون آوردنت!» ایشان می‌گفت: «شخصی بود خوب تعبیر خواب می‌کرد. یک دفعه حاج آقا حسین قمی خواب دید که یک ساعت خریده و در جیبش گذاشته است و دارد راه می رود. پیش آن شخص رفت که خوابش را تعبیر کند. آن شخص به ایشان گفت: "خدا به تو یک پسر می‌دهد!" گفت: "از کجا فهمیدی پسر است؟" گفت: "از عقربه‌هایش فهمیدم!" و اتفاقاً همین‌طور هم شده بود!» بعضی مُعبِّرها واقعاً استادند!

افرادی اگر یک نوع برداشته بشود که موجب تخصیص اکثر باشد باز موجب استهجان می‌شود.[۱]

اما مرحوم نائینی در اینجا بیان دیگری دارند. ایشان در همهٔ قضایا دوباره مسئله را به قضایای حقیقیه و قضایای خارجیه می‌برند. بیان ایشان این است:

در قضایای خارجیه (که بنا بر اصطلاح ایشان حکم روی افراد خارجیِ موجود بالفعل رفته است) حتی اگر یک نوع، استثناء بشود که آن نوع، افراد کثیری را شامل است به‌طوری‌که با آن استثناء، افراد قلیلی در تحت عام باقی بماند، دراین‌صورت تخصیص اکثر و استهجان است؛ مثل «قُتِل مَن فی العسکر» درحالتی‌که شما بنی‌کنانه را خارج کنید و بنی‌کنانه ۹۰ درصد عسکر را شامل است، که در این‌صورت تخصیص اکثر لازم می‌آید و مستهجن است.

اما اگر قضیه حقیقیه باشد، حکم روی نفس موضوع رفته است، ولی نه به شرط وجوده الخارجی؛ یعنی حکم روی موضوعات و روی مکلّف به‌نحو کلی رفته است، یعنی هم برای موضوع بالفعل و هم برای موضوعی که بعداً می‌آید، و هم برای مکلّفینی که فعلاً هستند و هم برای مکلّفینی که بیست سال یا صد سال دیگر می‌آیند.[۲]

مثل اینکه در «الخمرُ حرامٌ» حرمت روی خمر موجودِ بالفعل خارجی نرفته است، بلکه هم روی خمرهایی رفته است که الآن هستند و هم روی خمرهایی رفته است که بعداً خواهند آمد، مثلاً ده سال، بیست سال، صدسال یا هزار سال آینده پیدا می‌شوند؛ یا در «الصّلاة واجبةٌ» وجوب هم روی صلاة بالفعل که وقتش رسیده است رفته است و هم صلاتی را که ده سال یا بیست سال دیگر وقتش می‌رسد شامل می‌شود.

به‌طورکلی ایشان قضایایی را که تعلیق حکم بر موضوع آنها توقّفی بر وجود خارجیِ بالفعلِ موضوع ندارد، قضایای حقیقیه می‌نامد و می‌فرماید:

در قضایای حقیقیه اگر یک نوع را که شامل اکثریّت افراد است، خارج کنید

---

۱. ***قاعدة لا ضرر و لا ضرار***، سیستانی، ص ۲۲۰.

۲. ***منیة الطالب***، ج ۲، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ص ۲۱۱.

و تخصیص بزنید موجب استهجان نخواهد بود، به‌جهت‌اینکه فقط افراد موجود بالفعل مدّنظر نیستند، بلکه شامل افرادی هم هست که بعداً در خارج می‌آیند. استهجان عرفی بر قضایای خارجیه مترتب است، نه بر قضایایی که برخی افراد آن بعداً می‌آیند؛ چون آن افرادی که بعداً می‌آیند، از نظر کثرت، جبران استهجان خروج اکثر از تحت عام را می‌کنند.[۱]

همان‌طور که قبلاً بیان شد،[۲] در این فرض، برای مولا استهجان در مقام انشاء پیدا می‌شود؛ یعنی چطور مولا در مقام انشاء ولو به عنوان قضیهٔ حقیقیه می‌تواند تمام خمرها را درنظر بگیرد ـ چه خمرهای موجود بالفعل و چه خمرهایی که در آینده وجود پیدا می‌کنند ـ بعد اکثر آنها را خارج کند؟! از همان اول عام نگوید تا بعد نخواهد اکثر افراد را خارج کند.

قضیهٔ حقیقیه بر مبنای نائینی قضیه‌ای است که حکم روی افرادی که موجود بالفعل یا مقدّرةالوجود هستند رفته است و وجود آنها مدّنظر است، نه صرف ماهیّت آنها. اما قضیهٔ حقیقیهٔ فلسفیّه مثل قضیهٔ «المثلّثُ له الأضلاعُ الثّلاثة» است که چه در خارج وجود داشته باشد و چه در خارج وجود نداشته باشد، همین حکم را دارد. ولی احکام شرعی درواقع احکام حقیقیّهٔ فلسفیّه نیستند، به‌خاطراینکه حکم روی وجود رفته است، چه وجود بالفعل و چه مقدّرةالوجود؛ ولی هیچ‌وقت حکم روی ماهیّت من حیث هی هی نرفته است؛ چون حکم فقهی با فعل مکلّف سروکار دارد و مکلّف باید مکلّف خارجی باشد و فعل مکلّف یک امر بالفعل و موجود خارجی است، بنابراین احکام خارجی نمی‌تواند به عنوان قضیهٔ حقیقیه فلسفیّه مطرح باشد، بلکه به عنوان قضیهٔ خارجیّهٔ فلسفیّه مطرح است. این اصطلاح قضیهٔ خارجیه فلسفیّه را مرحوم نائینی قضیهٔ حقیقیه می‌گیرند.

ما فعلاً به اینکه این مطلب درست است یا نه، کاری نداریم. ولی ایشان که

---

۱. ***منیة الطالب***، ج ۲، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ص ۲۱۰.
۲. رجوع شود به ص ۱۱۸.

می‌گوید: «مولا صد نوع از خمر را در نظر گرفته است و حکم را روی مفروض‌الوجود و مقدّرةالوجود برده است، لذا این قضیه حقیقیه است و اشکالی ندارد.»

در جواب می‌گوییم: مولا نمی‌تواند در عالم اعتبار یک نوع از خمر که اکثریّت افراد را در بر می‌گیرد خارج کند، مثل اینکه بگوید که تک‌تک افراد خمر موجود حرام است، مگر این نوع که نود درصد آنهایی است که فعلاً هستند و آنهایی که بعداً به‌وجود می‌آیند. بنابراین این مطلب ایشان اشکال دارد.

إلّا أن يُقال: منظور محقق نائینی این است که در این قضایای حقیقیه حکم روی انواع رفته است، نه روی افراد؛ یعنی منظور مولا فرد خارجی خمر نیست، بلکه نوع آن است. مولا می‌گوید نوع خمر در نظرِ من حرام است و به فرد کار ندارم. اگر ما تنازل کنیم و قبول بکنیم که قضایای شرعیّه براساس قضایای خارجیه است، منتها قضایای خارجیّهٔ انواعی، نه افرادی؛ یعنی بگوییم که منظور محقق نائینی این است که انواع مورد نظر شارع است، نه افراد خارجی محقّقةالوجود و مقدّرةالوجود؛ در این‌صورت بیان مرحوم آخوند که می‌فرمایند: «اگر مولا انواع را در نظر داشته باشد و تعلیق حکم را بر انواع موضوع لحاظ کرده باشد، نه برافراد» می‌تواند وجهی داشته باشد و به ایشان اشکالی وارد نشود.

ولٰكن أنّىٰ لنا و أنّىٰ له بإثبات ذٰلك، چون در قضایای شرعیّه احکام روی افراد رفته است، نه روی عنوان؛ بلکه عنوان صرفاً مشیر است و منظور شارع تک‌تک افراد خارجی هست. این کلام مرحوم نائینی و اشکالش بود.

جوابی که مرحوم بجنوردی داده این است:

> این قاعده در مقام انشاء ناظر به احکام اولیه‌ای است که به اطلاقش قابلیّت برای ضرر و عدم ضرر دارد؛ مثلاً وضو به اطلاقش شامل وضوی غیرضرری و وضوی ضرری می‌شود، و صوم به اطلاقش شامل صوم غیرضرری و صوم ضرری می‌شود، و هَلُمَّجَرّا بقیّهٔ احکام. بنابراین این قاعده ناظر به طرف ضرری احکام اولیه است و می‌گوید: احکام اولیه مخصَّص و محدَّد و محکومٌ‌به

مواردی است که ضرر شامل آنها نمی‌شود، و آن حکم اولیه اگر شامل ضرر باشد توسط این قاعده مطرود و مرتفع است. اما این قاعده ناظر به احکامی نمی‌باشد که فی‌حدّنفسه یک جنبه بیشتر ندارند و فقط ضرر محض هستند، مثل حج، زکات، خمس، احکام دیات، قصاص، ضمان و امثال‌ذلک؛ یعنی این احکام تخصصاً از تحت این قاعده خارج هستند، چون دارای دو فرد نیستند تا این قاعده یک فرد را خارج کند، برای‌اینکه اصلاً حج غیرضرری یا خمس غیرضرری نداریم، بلکه همه‌اش ضرر اندر ضرر اندر ضرر است.[1]

مطلبی که در اینجا به نظر می‌رسد این است:

اولاً: قاعدهٔ لاضرر در مقام امتنان بر عباد است و معنا ندارد شارع بگوید که من در این قسمت احکام که هم جنبهٔ ضرری دارند و هم غیرضرری، بر عباد منّت می‌گذارم؛ اما قسمت دیگر از احکام که ضرر خالص است منتّم را بر می‌دارم! چون این با تناسب حکم و موضوع منافات دارد و معنا ندارد که بگوییم این قاعده فقط برای احکامی است که هم جنبهٔ ضرری دارند و هم غیرضرری.

ثانیاً: قاعدهٔ لاضرر به مقتضای تناسب حکم و موضوع اصلاً ضرر را برمی‌دارد؛ یعنی می‌گوید در اسلام اصلاً حکم ضرری نداریم و هرچه در اسلام از احکام داریم خیر محض و منفعت محض و تسهیل بر عباد است. درواقع قاعدهٔ لاضرر، حکم دلیل لبّی و عقلی پیدا می‌کند که قابل تخصیص نیست و اصلاً با بیان خودش در هر حکمی رفع ضرر می‌کند. چطور ممکن است شارع ضرر را تصوّر بکند و درعین‌حال بگوید که ضرری نیست؟!

ثالثاً: شما به چه دلیلی می‌گویید که تخصصاً خارج هستند، و بر گردن دلیل توجیه می‌گذارید؟ اگر حج یا خمس یا زکات حکم ضرری بود و شارع ما را در اتیان و عدم اتیان آنها مختار می‌گذاشت، با فرض اینکه عرف حج یا خمس یا زکات را حکم ضرری می‌داند، آیا با داشتن قاعدهٔ لاضرر لوخلی‌وطبعَه، حکم به رفع آن

---

۱. ***القواعد الفقهیّة***، بجنوردی، ج ۱، ص ۵۱.

احکام نمی‌کردیم؟! اگر ما در اینجا قاعدهٔ لاضرر را داشتیم و فرض بر این است که اصلاً حج غیرضرری نداریم و شارع می‌گفت: اگر حج برای شما ضرری بود من حج را بر می‌دارم! آن‌وقت ما با این قاعده باید وجوب حج را برداریم، و همین‌طور در خمس و زکات، و در این‌صورت دیگر حکمی باقی نمی‌ماند!

منظور من این است: در کجای این قاعده خوابیده است که فقط ناظر به احکام اولیّهٔ اطلاقیّه است؟ بلکه قاعدهٔ لاضرر عام است. شما اول ثبوت احکام ضرری را در شرع تصور می‌کنید، بعد می‌گویید حالاکه چنین احکامی داریم پس این قاعده را در یک وادی دیگری بیندازیم. شما نمی‌توانید بر گردن این قاعده چنین توجیه و معنایی بگذارید، بلکه خود قاعدهٔ لاضرر و لاضرار با آن لای نفی جنسش و با آن نکره‌اش ناظر بر تمام احکام ضرری است. چطور این قاعده را مخصّص به احکامی می‌کنید که هم جنبهٔ ضرری دارند و هم غیرضرری؟ شما نمی‌توانید این حمل را بر گردن دلیل بگذارید. شما چون اول مثلاً احکام حج را ضرری فرض کرده‌اید و حکم شرعی وجوب آن را در ذهن خودتان ثابت و ملزم دانسته‌اید، بنابراین قاعدهٔ لاضرر را تخصیص زده‌اید، نه حج را؛ یعنی قضیه در اینجا عکس می‌شود و این هم خلاف است.

مطلبی که در اینجا به نظر می‌رسد و این اشکالات را رفع می‌کند این است:

همان‌طوری‌که بیان شد، اصلاً این احکام ضرری نیستند تا اینکه از این قاعده تخصصاً یا تخصیصاً خارج بشوند، بلکه تمام اینها احکام نفعیّه و انتفاعی هستند؛ بنابراین مسئله خیلی سهل و آسان می‌شود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس چهل و ششم:
بررسی اشکال لزوم تخصیص أکثر در قاعدهٔ لاضرر (۳)

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بحث در جواب از اشکال لزوم تخصیص اکثر است؛ درصورتی‌که قاعده مطّرد باشد لازمه‌اش تخصیص اکثر، یا به عنوان واحد یا به عناوین متعدده است. بیان شد که جواب مرحوم شیخ: «مخصِّصات در تحت عنوان واحدِ مبهم، از تحت این قاعده خارج هستند» ناتمام است؛ چون اولاً آن عنوان مبهم چیست که مخصِّصات را به نحو اجمال مشتمل است؟ علاوه بر آن، معنا ندارد که در یک قضیهٔ خارجیه، تخصیص اکثر بیاید و برفرض هم که قضیهٔ حقیقیه باشد، این مطلب در مقام انشاء استهجان دارد.

اما به نظر می‌رسد حلّ مسئله به این بیانی که می‌آید می‌تواند مطلوب باشد:

ضرر، هم از نظر لغوی و هم از نظر عرفی، بر نقصان در مال، عِرض، حق و نفْس اطلاق می‌شود؛[1] لکن ما تمام اینها را داخل در حقوقی که انسان بر آنها مختار است و ملکیت دارد قرار می‌دهیم، البته نقصانی که در حقّی از حقوق انسان وارد بشود و آن نقصان جبران و ترمیم نشود.

اگر این ضرر که ضرر ابتدایی است با یک مسئلهٔ دیگر ترمیم و جبران بشود دیگر بر آن، ضرر و نقصان اطلاق نمی‌شود. حالا صحبت در این است که این ترمیمی که موجب رفع ضرر است حتماً باید جنبهٔ مادی داشته باشد یا اگر جنبهٔ معنوی هم

---

۱. رجوع شود به همین *مجموعه*، ج ۱، ص ۲۱۵ ـ ۲۴۱.

داشته باشد کافی است و دیگر عنوان ضرر منتفی است؟

بیان شد که در همین حیات و زندگی دنیوی می‌بینیم که چه‌بسا انسان ضررهایی را برای رسیدن به رغائبی که جنبهٔ مادی ندارند متحمّل می‌شود، و به هیچ‌کدام از اینها ضرر نمی‌گویند.

من‌باب‌مثال برای کسب کمال صَرف مال می‌کند، درحالی‌که به این ضرر نمی‌گویند. حتی در خیلی از موارد برای مسائل و تنعّمات ظاهری صرف مال، وقت، عمر، قدرت و امثال اینها می‌شود، همان نعمت‌های ظاهری که انسان در قبال اینها برای خود بهره می‌گیرد، اگرچه جنبهٔ معنوی ندارند؛ اما مردم از نظر ظاهر به این ضرر نمی‌گویند. فرض کنید که شخصی برای رسیدن به یک مطلب و کشف علمی دربارهٔ نحوهٔ زندگی پرندگان و مورچه‌ها و موریانه‌ها یا سایر حیوانات می‌خواهد تحقیقاتی بکند، تمام اینها از صرف مال و وقت و عمر را انجام می‌دهد؛ اما هیچ‌کدام از اینها ضرر نمی‌باشد به‌جهت‌اینکه مردم رسیدن به مسائل علمی را ولو جنبهٔ اخروی نداشته باشد امر پسندیده‌ای می‌شمارند، زیرا انسان برای کشف مجهولات و معضلات خلق شده است.

وقتی که مطلب از این قرار است، چگونه می‌توانیم تصوّر کنیم احکامی که شارع جعل کرده است و استشمام ضرر و نقص حقّی از حقوق در آن می‌رود، آن احکام بدون جزاء و بدون پاداش است و انسان در برابر اتیان آن احکام هیچ‌گونه منفعتی نمی‌برد و هیچ‌گونه جبرانی نصیبش نمی‌شود؟!

روایت معروفی از حضرت امام مجتبی علیه‌السّلام است که می‌فرمایند:

وقتی که مؤمن از دنیا برود و چشمش به آن نعمت‌هایی بیفتد که خداوند در إزای زحمت‌ها و گرفتاری‌هایی که در این دنیا برای او قرار داده است، می‌گوید: خدایا چرا این زحمت‌ها را برای من چند برابر نکردی؟[1]

---

۱. ***جامع الأخبار***، شعیری، ص ۱۳۳:

«عَن أبی‌عَبدِاللهِ علیه السّلام قالَ: **إنَّ المُؤمِنَ لَیَدعو فی حاجَتِهِ، فَیَقولُ اللهُ تَعالیٰ: "أخِّروا حاجَتَهُ شَوقًا** ⇦

خداوند در إزای هر عُسْری، یُسْری قرار داده است:

﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾؛[1] «هر سختی و ضیقی که برای انسان پیدا بشود این عُسْر با یُسْری معیّت دارد و توأم است (نه‌اینکه جزای او بعداً است.)»

یا در آیهٔ زکات می‌فرماید:

﴿خُذْ مِنْ أَمْوٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾؛[2] «درقبال این زکات و صدقه‌ای که از آنها می‌گیری به آنها طهارت می‌بخشی و آنها را تزکیه می‌کنی و از هر دَنَسی پاک می‌کنی.»

روش و دَیدن عقلائیه بر این است که اگر انسان در إزای رسیدن به یک مطلب و نکتهٔ علمی و کشف مجهولی بذل مال کند، این را ضرر نمی‌دانند؛ بلکه عین مصرف حقیقی اموال می‌شمارند. بنابراین اگر شما چشم باز کنید و آن طهارت و تزکیه را در قبال صدقه و زکات و اعطای خمس و امثال‌ذلک ببینید آیا عقل در مقام قضاوت و حکم نمی‌گوید که نه‌تنها این ضرر نیست، بلکه خدا هزار منّت هم بر تو گذاشته است؟! چه کسی می‌گوید این ضرر است؟!

بالاترین مصداقی که در احکام بتوانیم برای ضرر تصور کنیم جهاد ابتدائی فی‌سبیل‌الله است. بله، در جهاد به‌عنوان دفاع، تمام عقلاء می‌گویند که این ضرر نیست، به‌جهت‌اینکه وقتی امنیّت به خطر می‌افتد انسان باید اقدام کند و اگر این اقدام بر دفع انجام نگیرد ضرری أهم و أقویٰ و أشد ـ که از بین بردن اموال و نفوس و هتک عِرض و امثال‌ذلک است ـ بر انسان مترتب می‌شود، پس هیچ‌کس در هیچ کجا و هیچ قانونی و هیچ کشوری به این اقدام ضرر نمی‌گوید؛ حتی مسئله به اندازه‌ای ضروری

⇦ **إلیٰ دُعائِهِ!" فَإذا کانَ یَومُ القیامَةِ یَقولُ اللهُ تَعالیٰ: "عَبدی، دَعَوتَنی فی کَذا فَأَخَّرتُ إجابَتَکَ فی ثَوابِکَ." قالَ: فَیَتَمَنّیٰ المُؤمِنُ أَنَّهُ لَم یُستَجَب لَهُ دَعوَةٌ فی الدُّنیا لِما یَریٰ مِن حُسنِ ثَوابِهِ.»**

۱. سوره شرح (۹٤) آیه ۵ و ٦.

۲. سوره توبه (۹) آیه ۱۰۳.

و فطری است که در جنگل‌نشینان دور از تمدّن بشری هم وقتی که حریم آنها به خطر بیفتد، می‌بینیم که زن و مرد برای دفاع از آن حریم اقدام می‌کنند. اتّفاقاً حیوانات هم در این قضیه شریک هستند و وقتی حریم آنها به خطر بیفتد دفاع می‌کنند. اصلاً این یک مسئلهٔ فطری است. چگونه به این ضرر گفته بشود؟!

حالا اگر کسی بگوید که در جهاد ابتدایی ضرر است، می‌گوییم که این مسئله هم تحت همین جبرانی است که بیان شد:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾؛[1] «در قبال این بذل جان و این چند روزی که در این دنیا هستی، خدا نعمت بهشت خُلدِ مخلّد را به تو ارزانی داشت.»

این تجارت و بیع و شرائی است که در آن ضرر نیست. در معامله‌ای که انسان با خدا می‌کند، چگونه ممکن است ضرر متوجّه انسان بشود؟! چند روز کمتر زندگی کن و در عوض إلی‌الأبد در بهشت باش! نه‌تنها این ضرر به‌حساب نمی‌آید، بلکه هیچ‌وقت انسان نمی‌تواند از زیر بار این منّت خود را رها کند. زندگی این دنیا کجا و نعمت تأبید بهشت و جنّت کجا؟!

بنابراین استفاده‌ای که می‌کنیم این است:

احکامی که به‌حسب ظاهر ضرری است، چون این احکام از ناحیهٔ شرع آمده است و در قبال اتیان این احکام، خداوند برای انسان جزاء و أجر درنظر گرفته است؛ روی این‌حساب به‌هیچ‌وجه ضرری در اینجا مترتب نمی‌شود، بلکه عین فلاح و رستگاری و عین ربح است.[2]

نکته و اشکالی که در اینجا هست این است:

ما فقه را به‌عنوان یک سری قوانین و احکامی که در محدودهٔ جوارح و اعمال

---

۱. سوره توبه (۹) آیه ۱۱۱.

۲. رجوع شود به همین *مجموعه*، ج ۱، ص ۲۵۲؛ ***عوائد الأیام***، ص ٥٦.

ظاهری است می‌دانیم؛ ولی غافل از این هستیم که جوانح، اعمال باطنی، روح و نفس دخالت بسیار تامّی در تکوّن این احکام و قوانین دارند و یک عُلقه و ارتباط و تناسب تنگاتنگی بین مسائل باطنی و این احکام وجود دارد. ما فقه را به‌عنوان احکامی تعبّدی که صرفاً جنبهٔ مولوی دارد درنظر می‌گیریم که از هر گونه بهره و نعمتی در این دنیا بی‌نصیب است و تمام اینها برای یک سری وعده‌هایی برای آخرت است، بدون اینکه در خصوص این احکام و قوانین، جنبهٔ روحانیّت و تجردی که با آنها معیت و همراهی دارد درنظر بگیریم.

علّت استحباب صلاةاللّیل آن نعمت‌هایی است که در همان موقع به انسان داده می‌شود، علّت وجوب حج همان برکاتی است که در همان هنگام وجوب حج به انسان داده می‌شود، علّت وجوب صلاة همان برکات و نعمت‌هایی است که همراه با نماز به انسان داده می‌شود، علّت وجوب صوم تجرّد روحانی است که در همان هنگام به انسان می‌دهد؛ منتها ما خیال می‌کنیم تمام اینها یک سری احکام تعبّدی می‌باشد که هیچ‌گونه ملاک و مصلحت واقعیّه و نفس‌الأمری بر اینها مترتب نیست و صرفاً عبد در مقام اطاعت و امتثال باید اینها را اتیان بکند و از منهیّات پرهیز بکند تااینکه در روز قیامت خداوند به او اجر بدهد. اما بر طبق آیات و روایات ثواب و عقاب هر عملی، چه عمل زشت و چه عمل خیر، ملازم و مقارن با آن عمل است.

در عمل زشت وارد است:

﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِٱلۡكَٰفِرِينَ﴾؛[1] «جهنّم همین الآن به کافرین احاطه دارد.»

این تلبّس به مبدأ اشتقاق در ﴿مُحِيطَةٌ﴾ دلالت بر زمان حال می‌کند. یا آیه:

﴿فَكَشَفۡنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيدٞ﴾؛[2] «در روز قیامت فقط پرده برداشته می‌شود [و چشم تو تیزبین می‌شود]؛ (اما خداوند چیزی را خلق نمی‌کند.)»

---

۱. سوره توبه (۹) آیه ٤۹؛ سوره عنکبوت (۲۹) آیه ٥٤.
۲. سوره ق (٥۰) آیه ۲۲.

و یا روایاتی که دلالت می‌کند انسان در زمان حیات با جنبهٔ تجردی آن عمل ملازمت دارد و در هر آنی از آنات، صورت برزخی آن عمل برای انسان وجود دارد.[۱]

بنابراین در صورت اتیان احکامی مثل بذل مال در اعطای خمس و اعطای زکات، بذل زاد و نفقه و سختی‌هایی که برای رفتن به حجّ است، قتال و جهاد فی‌سبیل‌الله و امثال‌ذلک، ضرر اصلاً برای ما تصوّر و معنا ندارد؛ چون ملازم با نفس آن عمل، جنبهٔ برزخی و مثالی و بالاتر از اینها جنبهٔ رضوان پروردگار است که حتی از صورت برزخی و مثالی هم بالاتر است و به نحوی برای انسان کفایت می‌کند که او هزار بار تقاضا می‌کند که ای کاش این عمل را تکرار می‌کرد تااینکه حظّش از این قضیه بیشتر می‌شد!

عقل فقط در اعمال ظاهری حکومت نمی‌کند، بلکه عقل همیشه، چه در ظاهر و چه در باطن، حاکم است بر اینکه انسان باید طریق أحسن و أقرب طرق به رضوان الهی را در پیش بگیرد، نه‌اینکه محدودهٔ عقل را به حکومت در امور دنیویّه منحصر کنیم و از مسائل اخرویّه غافل شویم. اگر عقل، عقل عادی باشد در مقام حکومت حکم می‌کند بر اینکه انسان باید این فعل و تکلیف را انجام بدهد و اگر عقل بالاتر از این عقل عادی باشد می‌گوید که اصلاً هرچه هست در آن طرف قضیه هست و اینجا چیزی به‌حساب نمی‌آید.

بناءًعلیٰ‌هذا باتوجه‌به این قضیه، حکم ضرری دیگر تخصصاً از تحت بحث خارج است و فقط آن احکامی می‌ماند که ما توسط ملاکات خودمان چون از شرع دربارهٔ آنها توسعه می‌بینیم و یا در شرع برای جلوگیری از آنها دستور آمده است و خود شرع در آنجا حاکم است، حالا یا از باب سهولت بر عباد یا از باب حفظ نظام اتمّ اجتماعی، این قاعده را در آنجا تسرّی و جریان می‌دهیم. حتی در همان‌جا هم اگر دیدیم که در موردی استثنائی شده است معلوم می‌شود که مولا یک مصلحت أولیٰ و أتمّی را درنظر

---

۱. ***معانی الأخبار***، ص ۲۳۳؛ ***توحید المفضّل***، ص ۹۳.

گرفته است که به‌خاطر آن مصلحت، این قاعده را در آنجا جاری نکرده است.

بنابراین نسبت به اشکالی که در اینجا مطرح کرده‌اند: «اگر این قاعده إطّراد داشته باشد تخصیص اکثر لازم می‌آید»[1] باید گفت: تمام مواردی که شما از باب لزوم تخصیص اکثر مثال می‌زنید، تمام اینها ضرر نیستند و تخصصاً از تحت ضرر خارج هستند، بلکه اصلاً مطلب از آن طرف است؛ یعنی آن‌قدر تدارک این ضرر زیاد است که اصلاً دیگر ضرر به‌حساب نمی‌آید؛ مثل اینکه همسایه شیشهٔ پنجرهٔ شما را شکسته است و قیمتی که در قبال شکستن این پنجره باید بدهد دویست تومان است، ولی او دویست هزار تومان می‌دهد! این دویست هزار تومان نه‌تنها جبران آن ضرر را کرده، بلکه اصلاً آن ضرر را در خودش محو کرده است. اینجا هم قضیه همین‌طور است و روی این حساب اصلاً مسئله ضرری نخواهد بود.

اشکالی که ما در اینجا حتی نسبت به خود شیخ هم داریم این است که ما فقه را فقط به یک سری اعمال جوارحی و اموری که مربوط به دادوستدهای عقلائی همین دنیاست محدود می‌کنیم؛ اما اگر فقه را اعمّ گرفتیم و امور معنوی را هم در تحقّق این احکام دخیل دانستیم، آن‌وقت مسئله توسعه پیدا می‌کند و اصلاً این مسائل و اشکالات مطرح نمی‌شود.

بنابراین اگر ما بخواهیم این قاعده را به محقّقین و کسانی که خارج از دین اسلام هستند عرضه کنیم، حتی آنها هم نمی‌توانند به ما اعتراض کنند و بگویند که این احکام شما مثل خمس و زکات و امثال‌ذلک ضرری است. یعنی وقتی به خود همین افراد گفته شود که اگر انسان به یک داعی عقلائی بذل مال و بذل جان کند آیا به آن ضرر گفته می‌شود؟! می‌گویند خیر! چون اگر به آنها بقبولانیم که ما براساس این اعتقاد و براساس این مبنا، بذل جان و مال و امثال اینها می‌کنیم، عقل خود آنها حاکم است به اینکه در

---

۱. ***فرائد الأصول***، ج ۲، ص ۵۳۷؛ ***فقه الإمامیة***، قسم الخیارات، تقریرات درس میرزا حبیب‌الله رشتی، ص ٤٦٨؛ ***حاشیة علی رسالة لا ضرر***، مامقانی، ص ۳۳۳.

این‌صورت دیگر به آن ضرر نمی‌گویند؛ علاوه بر اینکه ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[1] مربوط به کلّ نظام اجتماعی انسان است و اصلاً کاری به دین اسلام ندارد.

اگر آنها در مصداق شکّ بکنند و بگویند که این داعی عقلائی که شما دارید نتیجه ندارد، و به ما بخندند و بگویند که قیامت و آخرتی در کار نیست و سرتان را کلاه گذاشته‌اند! می‌گوییم: بسیار خوب، شما کبری را قبول دارید که اگر انسان به داعی عقلائی این عمل را انجام بدهد به او ضرری نمی‌زند؟ می‌گویند: بله! می‌گوییم: بسیار خوب، همین مقدار برای ما کافی است تا این موارد را به داعی عقلائی انجام بدهیم. آن داعی عقلائی اجر و مثوبات اخروی است. همین افراد مگر برای حفظ نظام اجتماع، برای حفظ حدود و ثغور، برای امنیّت، برای پلیس و شهر و شهربانی و شهرداری و... مالیات نمی‌دهند؟! پس خودشان هم تصدیق دارند.

بیان شد بذل این اموال و امثال‌ذلک یک جنبهٔ اجتماعی دارد و کسی نمی‌تواند اعتراض کند، به‌جهت‌اینکه اعتراض درصورتی وارد است که انسان بلاعوض یک مال را انفاق و بذل بکند یا حکومت و دولت بخواهد بلاعوض یک چیزی برعهدهٔ او تحمیل بکند. پس از این نقطه‌نظر اصلاً ضرر از دایرهٔ بحث خارج است؛ چون ضرر در آنجایی است که عوض نداشته باشد، ولی اینجا به أضعاف مضاعف در کف دست آدم عوض است!

یک اصولی و کسی که اهل تشریع است و با تقنین قوانین سروکار دارد، در مقام اعتبار ممکن است که مسئله‌ای اعتبار بکند که با جنبهٔ حقیقی مسئله تفاوت داشته باشد. به‌طورکلّی کلّ قضایایی که مقنّن اعتبار می‌کند جنبهٔ اعتباری دارد؛ یعنی به صرف اعتبار معتبر، ارج و قیمت پیدا می‌کند و این غیراز خود اعیان خارجی است که به صرف وجودشان تحقّق پیدا می‌کنند. ولی همان‌طوری‌که بیان شد، صحبت در این است که خود آن معتبر هم که اعتبار می‌کند اول ما‌بإزائی را در خارج درنظر می‌گیرد، بعد اعتبار می‌کند.

---

۱. سوره زلزله (۹۹) آیه ۷.

شما همین ملکیّتی که اعتبار می‌کنید و قانون برای آن وضع می‌کنید و مسئلهٔ لزوم یا عدم لزوم، خیار فسخ یا خیار غبن، ملکیت منجّزه یا ملکیت فضولی و امثال‌ذلک برای آن می‌آورید، آیا تمام اینها فقط صرفاً یک مسئلهٔ اعتباری است یا یک مابه‌إزاء خارجی دارد؟

فصل اعتباری بودن قضایا، یک مسئلهٔ خیلی مهم است که چطور همین قضایای اعتباری از قضایای حقیقی نشئت می‌گیرد؛ مثلاً در همین عُروض عرض جِدَه[1] بر انسان، خود انسان بر نفس و ذات خودش ملکیت دارد و این اعتباری نیست و واقعیّت است. شما از همین ملکیت واقعی یک ملکیت اعتباری، مثل ملکیت پیراهن بر بدنتان، انتزاع می‌کنید. اگر واقعی بود که دیگر این پیراهن را درنمی‌آوردید و کناری نمی‌انداختید یا به زید و عمرو نمی‌بخشیدید. پس معلوم است اعتباری است، ولی این اعتبار یک ریشهٔ حقیقی و واقعی دارد. آن جِدَه و ملکیت واقعی، تسلط شما بر اعضاء و جوارح خودتان است که به هر کسی آن را نمی‌دهید؛ آن ملکیت واقعی می‌شود. آن‌وقت شما از این ملکیت واقعی یک ملکیت اعتباری انتزاع می‌کنید.

نظر آقایان بر این است که در مقام تقنین قوانین نباید به دنبال حقایق بگردیم، یعنی صرفِ اعتبارِ معتبر مصلحت می‌دهد؛ ولی صحبت در این است که آیا اعتباری که معتبر می‌کند، مخصوصاً در بحث الهی و فقهی و شرعی، هزل و لغو است یا اینکه براساس مصالح و مفاسد است؟ ما معتبر را یک معتبر حکیم عادل که دارای انصاف و رحمت و عطوفت و امثال اینها است می‌دانیم. حالاکه معتبر را این‌طور دانستیم آیا در اعتبارات او فقط باید جنبهٔ ظاهریِ اعتبار را لحاظ کنیم؟ درحالتی‌که بیشتر مبانی و احکام فقهی ما جنبهٔ معنوی دارد و جنبهٔ ظاهری ندارد.

---

۱. ***شرح المنظومة***، ج ۲، ص ۴۹۲:
«الجِدَةُ نِسبةُ الشّیءِ إلیٰ ما یُحیطُ بِه بِحیثُ یَنتَقِلُ بِانتقالِه... و الإحاطةُ أعَمُّ مِنَ التّامّةِ و غیرِها، فَیَشمُلُ التّعمُّمَ و التّنعُّلَ کالتّقمُّصِ و التّجَلبُبِ.»

آیا صومی که می‌گیرید فقط جنبهٔ ظاهری حفظ بدن دارد یا جنبهٔ معنوی در نظرش است؟! صلاتی که می‌خوانید و معتبر برای شما اعتبار وجوب کرده است به‌خاطر این است که شما ورزش کنید و جنبهٔ ظاهری دارد یا جنبهٔ معنوی؟! حجّی که انجام می‌دهید جنبه ظاهری دارد یا معنوی؟!

فقط و فقط در باب معاملات و وکالت و امثال‌ذلک جنبهٔ ظاهری دارد. غالب اعمال انسان را که عبادات تشکیل می‌دهد مگر اعتبار معتبر نیست؟! و تمام اینها مگر جنبهٔ معنوی ندارد؟! و مگر برای همین عبادت شما نباید صرف مال و قدرت و... بکنید؟! اگر شما آب را وجدان نکردید مگر نباید برای کسب آب صرف مال کنید؟! چه کسی می‌گوید این صرف مال ضرر است؟ شما در قبال آن به نعمت‌هایی که مترتب بر صلاة است نائل می‌شوید و به این ضرر نمی‌گویند. چرا ضرر و نفع را منحصر در مسائل مادی و دنیوی می‌کنید؟

اول قاعدهٔ **لا ضرر و لا ضرار** را در خصوص مسائل مادی مطّرد می‌دانیم، یعنی نباید هیچ ضرر مادی به این شخص برسد؛ بعد می‌بینیم که خمس و زکات و جهاد فی‌سبیل‌الله و بذل اموال و... تمام اینها جزء ضررهای دنیوی به حساب می‌آیند؛ بعد شروع کنیم برای اینها ممدوحه درست کردن و جواب دادن!

رسول خدا می‌گوید: من گفتم: «**لا ضررَ و لا ضرارَ**»؛ ولی عتق رقبه که ضرر نیست! صومی که انجام می‌دهی که ضرر نیست! صلاتی که می‌خوانی که ضرر نیست! کدام‌یک از اینها ضرر است؟! بذل مالی که برای وضو می‌کنی که ضرر نیست! بذل مالی که برای حج می‌کنی که ضرر نیست!

این دخالت دادن مسائل حقیقی در اعتباری نیست، بلکه صحبت در این است که آیا این اعتبار بر ملاک ظاهر است یا بر ملاک باطن؟ ما می‌گوییم بر ملاک باطن است، پس دیگر ضرر در اینجا معنا ندارد.

قاعدهٔ **لا ضرر** إطّراد دارد و لسانش عاری از تخصیص است. **لا ضرر** می‌گوید: در هیچ‌جایی نباید ضرر باشد. پس عقلاً منتفی است که بگوید: «مگر در اینجا»؛ چون

به‌سبب همان ملاک عقلی که این قاعده براساس آن آمده است نمی‌شود این ملاک، خودش را نقض بکند. پس به‌طورکلّی عاری از تخصیص و حکومت و ورود است.

در قضیهٔ مرحوم بحرالعلوم ایشان به چه ملاکی نماز را تأخیر انداخت و از استحباب اول وقت رفع ید کرد و قلیان کشید؟[1] درحالتی‌که ایشان شخص عادی نبود، بحرالعلوم بود! اگر یک شخص عادی بود این یک مسئلهٔ دیگری بود؛ اما مرحوم بحرالعلوم با آن مقام و موقعیّت کار عبث انجام نمی‌دهد. ملاکش این بود که شکستن دل یک مؤمن از نماز اول وقت اهمّیتش بیشتر است و نباید دل مؤمن بشکند.[2] این ملاک بود. به‌واسطهٔ همین قضیه، معطّل کردن چند هزار نفر و به تأخیر انداختن نماز می‌ارزد به اینکه دل مؤمنی که قلیان آورده است شکسته شود. چه کسی به این ملاک می‌رسد؟ فردی چون بحرالعلوم به این ملاک می‌رسد.

لذا می‌گوییم احکام ارتباطی وثیق با آن ملاکات واقعی دارند و نمی‌توانیم به صرف چند روایت و چند حکم ظاهری که در دست داریم، برای مردم فتوا بدهیم. باید به آن ملاکات برسیم تا بتوانیم به مردم فتوا بدهیم. چه‌بسا واجب تغییر پیدا می‌کند و مستحب یا مکروه یا حرام می‌شود! مکروه مستحب می‌شود! مستحب واجب می‌شود! تمام اینها به‌خاطر لحاظ شرایطی است که موجب تحقق ملاکی شده‌اند و آن ملاک، موجب تغییر در احکام می‌شود و شرایط تغییر پیدا می‌کند. همهٔ اینها برای این جهت است که در استنباط احکام، رسیدن به حاقّ واقع باید مدّنظر قرار بگیرد. در اینجا روایاتی هم هست:

لایجوزُ الفُتیا لِمَن لا یستَفتی [مِنَ اللهِ تَعالیٰ بِصَفاءِ سِرِّهِ و إخلاصِ عَمَلِهِ و عَلانیَتِهِ و بُرهانٍ مِن رَبِّهِ فی کُلِّ حالٍ.][3]

---

۱. رجوع شود به ***مطلع انوار***، ج ۳، ص ۱۹۱، تعلیقهٔ ۲.
۲. رجوع شود به ***المؤمن***، ص ٤٦ ـ ۵۷ و ٦٦ ـ ۷۳.
۳. ***مصباح المتهجّد***، ص ١٦.

بنابراین حتی مسائل اخلاقی را هم باید داخل فقه بیاوریم، چون بسیاری از اینها حکم فقهی دارند.

یکی از مواردی که جنبهٔ فقهی دارد همین مسئلهٔ شرط است که قبلاً ذکر شد.[١] الآن آقایان الزام و التزام به شرط در ضمن معامله را قبول می‌کنند، اما شرط ابتدایی را به‌عنوان یک الزام اخلاقی می‌دانند، نه به‌عنوان یک حکم تکلیفی. شما به چه ملاکی آن را تکلیفی نمی‌دانید؟ درحالتی‌که تعهّد است و مؤمن باید بر تعهّد خودش باقی بماند: «**المُؤمِنونَ عندَ شُروطِهم**»[٢] شامل این هم می‌شود و اختصاص دادن این قضیه به شرط ضمن عقد خلاف قاعده است. اگر «**المُؤمِنونَ عندَ شُروطِهم**» را هم نداشتیم، براساس حکم عقلائیه و امضای شرع، یک مسلمان و یک عاقل به مقتضای مراوده و دادوستد اجتماعی خودش باید متعهّد باشد به اینکه به شروط خودش عمل کند.

یکی دیگر از مواردی که جنبهٔ عرفیت پیدا می‌کند، این است که مثلاً وعده‌ای به یک شخص داده‌اید که به منزلش بروید، ولی نرفته‌اید؛ بعد همین‌طور از روی بی‌اعتنایی بگویید: من دلم نخواست بیایم، چون شرط در ضمن عقد نیست تا واجب باشد، بلکه شرط ابتدایی است و واجب نیست! درحالی‌که آن شخص به‌خاطر همین وعدهٔ شما و برای‌اینکه شما را ببیند چند هزار تومان خرج کرده و سفره تهیه کرده و متحمل ضرر شده است. در اینجا اولاً شما کار حرامی انجام داده‌اید و ثانیاً شرعاً مکلف هستید بر اینکه تمام ضرر را بپردازید، چون برخلاف عرف عمل کرده‌اید و عقلاء شما را مذمت می‌کنند.[٣]

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

١. ص ٤٥.
٢. *تهذیب الأحکام*، ج ٧، ص ٣٧١.
٣. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به *عوائد الأیام*، ص ١٤٢.

درس چهل و هفتم الی پنجاه و دوم

رابطه قاعدهٔ لاضَرر

با ادلّهٔ احکام اولیّه و احکام ضرری

درس چهل و هفتم:

رابطهٔ قاعدهٔ لاضرر با ادلّهٔ احکام اولیه (۱)

أعوذ باللَه من الشّیطان الرّجیم

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمینَ

و الصّلاةُ علیٰ خیرةِ اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ و آله الطّاهرینَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائِهم أجمعینَ

بحثی را در نحوهٔ حکومت این قاعده بر سایر ادله مطرح کرده‌اند: بعضی‌ها قائل به تخصیص و بعضی‌ها هم قائل به حکومت شده‌اند.

در قضیهٔ تخصیص، مسئله روشن است که یک دلیل به دلالت لفظیّه باعث خروج بعضی از افرادِ دلیل عام دیگر خواهد شد. در اینجا این بحث را مجمل و فقط در حدّ بیان مسئله و تنزیل قضیه مطرح می‌کنیم؛ چون بحث حکومت و ورود و تخصیص و تخصّص، روشن و مشخص است و نیازی به گفتن ندارد.

وقتی که مولا می‌گوید: «أکرمِ العُلماء! لا تُکرِمِ الفُسّاقَ مِن العلماء!» این «لا تُکرِمِ الفُسّاقَ مِن العلماء» به بیان لفظی خودش متعرّض حال دلیل دیگر است که همین «أکرمِ العُلماء» باشد [و شمول علماء را به علمای غیر فاسق تخصیص می‌دهد.]

اما در حکومت، یک دلیل نه به دلالت لفظی، بلکه به دلالت لبیّ، تعبداً و اعتباراً و نه وجداناً و حقیقتاً، متعرّض حال دلیل دیگر می‌شود؛ حالا یا به رفع و تضییق موضوع یا محمول آن دلیل دیگر یا به توسعهٔ موضوع یا محمول آن. من‌باب‌مثال

شکی نیست که شارع برای شک، احکامی وضع کرده است و از آن‌طرف هم دلیل داریم که «**لا شكَّ لكثير الشّك**.»[1] شک در نماز احکامی دارد: مثلاً شک بین دو و سه یا شک بین یک و دو یا شک بعد از اتیان و اتمام فعل. اینها احکامی است که برای شک و شاکّ جعل شده است. اما در دلیل حاکم، اینکه می‌گوید: «**لا شكَّ لكثير الشّك**» متعرّض حال آن فرد کثیرالشّک است نه لفظاً، بلکه لبّاً؛ یعنی نه وجداناً و حقیقتاً، بلکه اعتباراً و تعبداً این فرد خاص را از محدودهٔ تعریف شک بیرون می‌آورد و می‌گوید: این شخصی که الآن شک کرده است نزد من شارع کأنّ شک نکرده است و شک او لاشک و فعل او عدم‌الفعل است اعتباراً، نه حقیقتاً، یعنی کأنّ این فعل نفسانیِ او واقع نشده است.

بنابراین دلیل حاکم همیشه به دلالت لبّیه متعرّض حال دلیل دیگر است، اما در تخصیص این‌طور نیست؛ البته نتیجه‌اش در صورت تضییق همان تخصیص است، یعنی بعضی افراد آن موضوع را از تحت دایرهٔ دلیل بیرون می‌آورد. به‌عنوان‌مثال اگر ما برای شک دلیل و احکامی داشته باشیم، بعضی از آن احکام مشمولِ کثیرالشّک نخواهد شد. دایرهٔ نفوذ آن احکام، محدود به غیر کثیرالشّک است و شاملِ کثیرالشّک نیست. همان‌طور که در «أكرِمِ العُلماء» اگر صد نفر عالم در تحت علماء وجود داشته باشد «لا تُكرِمِ الفُسّاقَ مِن العلماء» عدّه‌ای را مثلاً بیست نفر، از تحت این محدوده خارج می‌کند؛ دلیل حاکم هم همین‌طور است.

دلیل در بعضی از جاها تضییق می‌کند، مثلاً «**لا شكَّ لكثير الشّك**»[2] تضییق کرده است؛ و در بعضی از جاها ممکن است توسعه بدهد، مثلاً در «**الطَّوَافُ بِالبَيتِ صَلاةٌ**»[3] احکام صلاة را برای حج توسعه می‌دهد: صلاة یک فعلی از افعال است که دارای

---

۱ و ۲. رجوع شود به ***وسائل الشيعة***، ج ۸، ص ۲۲۷ ـ ۲۲۹، باب عدم وجوب الاحتياط علىٰ من كثُر سهوه.

۳. ***سنن الدارمی***، ج ۲، ص ٤٤؛ ***عوالی اللّئالی***، ج ۱، ص ۲۱٤.

حکم استحباب یا وجوب یا کراهت است و دارای شرایط و مقارنات و اجزائی است، مثلاً یکی از شرایط صلاة طهارت است، یکی استقبال قبله است و امثال‌ذلک. این دلیل حاکم باعث توسعه در دلیل محکوم می‌شود و می‌گوید: آن شرایطی که برای صلاة بود، آن شرایط برای طواف هم هست.

بنابراین شرایط صلاة، مثل طهارت خبثیّه و حدثیّه و طهارت در لباس و یا نیّت، در طواف هم هست ـ البته در طواف، شرط استقبال قبله نیست، ولی می‌توانیم بگوییم که همان حضور در مسجدالحرام جنبهٔ استقبال قبله دارد ـ و یا آنچه موجب بطلان صلاة می‌شود موجب بطلان طواف هم می‌شود، مانند فعل اضافی، البته درصورتی‌که قبل از سه شوط باشد. حکومت در اینجا این شرایط و این دلیل محکوم را توسعه می‌دهد.

اما در ورود، دلیل وارد حقیقتاً و وجداناً باعث رفعِ موضوع از دلیل دیگر است. به‌عنوان‌مثال اگر ما حجّیت اصول عملیّه را از باب عدم‌العلم‌بواقع بدانیم و منظور ما از عدم‌العلم‌بواقع عدم‌وجودالحجیّه است (یعنی فقط در مقام رفع تکلیف هستیم)، دراین‌صورت ادلّهٔ امارات که حجّیتِ دلیل در آنها لحاظ شده است می‌تواند موضوع این اصول عملیّه را بردارد؛ زیرا در موضوع اصول عملیّه «**عدمُ علمِ المُکلّفِ بِالواقع**» یعنی عدم إحراز حجّیت برای مکلّف، أخذ شده است و اماره در اینجا احراز حجّیت می‌کند، بنابراین دیگر موضوعی برای این اصول عملیّه محقق نمی‌شود. این را ورود می‌گوییم.

حالا دیگر بیش از این لازم نیست راجع به این مسئله بحث شود، چون در اصول بحث شده است و در آنجا به این مسئله می‌رسیم و نظرات مختلف بررسی می‌شود.

در اینجا مسئله این است که این قاعدهٔ لاضرر چه نحوه ارتباط و نسبتی با ادلّهٔ احکام دیگر دارد؛ مثلاً ارتباطش با وضو چگونه است؟ ارتباطش با غسل ضرری چگونه است؟ ارتباطش با ایذاء چگونه است؟ ارتباطش با افعال مکلّفین چگونه است؟

بعضی‌ها قائل به تخصیص شده‌اند،[1] یعنی دلیل وضو عام است و هم شامل

---

۱. ***جامع الشّتات***، میرزای قمی، ج ۳، ص ۱۰۱؛ ***عوائد الأیام***، ص ۵۵.

وجوب وضوی غیرضرری (وضوی افراد صحیح) هست و هم شامل وجوب وضوی ضرری (وضوی افراد مریض) هست، آن‌وقت قاعدهٔ لاضرر باعث تخصیص می‌شود و می‌گوید: آن وجوب وضو مختص به وضوی فرد صحیح است. البته در اینجا باید بگوییم که مسئله مسئلهٔ عامّ من‌وجه است، چون همان‌طوری‌که دلیل وضو دو قسم دارد: وضوی غیرضرری و وضوی ضرری، قاعدهٔ لاضرر هم عام است و از این نظر هم شامل وضوی ضرری می‌شود و هم شامل احکام دیگر ضرری غیر از وضو می‌شود، و نقطهٔ تصادم اینها همان مادهٔ اجتماع آنها است که در آن ماده اجتماع باید دید که کدام‌یک از این دو دلیل بر دیگری برتری و رجحان دارند؛ بنابراین عموم من‌وجه هستند.

من‌باب‌مثال اگر شما یک «أکرِمِ العُلماء» داشتی و یک «لا تُکرِمِ الفُسّاق» داشتی، اینها عامّ من‌وجه می‌شوند؛ یعنی آن «أکرِمِ العُلماء» شامل عالم غیرفاسق و فاسق می‌شود و «لا تُکرِمِ الفُسّاق» هم شامل فاسق عالم وغیرعالم می‌شود و اینها در مادهٔ اجتماع با همدیگر تصادم می‌کنند، آن‌وقت باید دنبال مرجّحات برویم.

در مورد قاعدهٔ لاضرر شکی بر این نیست که قضیه از باب عامّ من‌وجه است و حتی افرادی هم که در این مسئله قائل به حکومت شده‌اند، آن را از باب عامّ من‌وجه می‌دانند، یعنی کسی قاعدهٔ لاضرر را از باب مخصّص فردیّهٔ خود آن عام نمی‌داند، بلکه عامّ من‌وجه می‌داند و در این شکی نیست.

بحث در این است که نحوهٔ غلبه و حکومت قاعدهٔ لاضرر بر آن دلیل محکوم چگونه است؟ آیا به نحو مخصّص است و مسئله به أظهر و ظاهر یا نص و ظاهر برمی‌گردد، یا به نحو حکومت یا به نحو دیگری است و مسئله به أظهر و ظاهر یا نص و ظاهر برنمی‌گردد.

در اینجا بعضی‌ها فرموده‌اند: «مطلب از باب حکومت است، یعنی در اینجا قاعدهٔ لاضرر دلیل محکوم را تضییق کرده است.»[1] آن وضویی را که بر صحیح وغیرصحیح

---

۱. ***رسائل فقهیة***، رسالة فی قاعدة لاضرر، شیخ انصاری، ص ۱۱۶.

واجب بود، تضییق و محدود می‌کند به وضویی که برای صحیح است. فقها اشکالی در تضییق آن ندارند.[۱]

اما مسئله‌ای که هنوز مورد بحث واقع نشده است این است که دلیل لاضرر را فی‌حدّنفسه و من حیث هو هو نگاه نکرده‌اند تا ببینند که نسبتش با ادلّهٔ احکام چیست. اینها دیده‌اند که در مسئلهٔ وضو و غسل و در بعضی موارد دیگر لاضرر تخصیص زده است، بعد گفته‌اند که قاعدهٔ لاضرر حکومت دارد و دایرهٔ حکم را تضییق کرده است، و چون در مسئلهٔ تخصیص گفتیم که باید دلیل به دلالت لفظیِ خودش متعرّض حال آن عام شود، ولی در قاعدهٔ لاضرر این‌طور نیست، بنابراین اینجا باید حکومت باشد.

در دلیل مخصّص وقتی می‌گوید: «أکرمِ العُلماء» بعد همان دلیل می‌گوید: «لا تُکرِمِ الفُسّاقَ مِن العلماء»، یعنی به همین دلالت لفظی متعرّض حال آن عام می‌باشد؛ ولی در اینجا به دلالت لفظی نیست، بلکه می‌گوید: «**لا ضررَ و لا ضِرارَ فی الإسلامِ**.» یک وقت شارع می‌گوید که وضو هم بر انسان صحیح و هم بر انسان مریض واجب است، بعد دلیل مخصّص می‌گوید که وضو بر مریض واجب نیست. این می‌شود مخصِّص. بنابراین اگر وضویی ضرری باشد این وضو واجب نیست. این مخصِّص به دلالت لفظی متعرّضِ حال مخصَّص آن عام است.

ولی در قاعدهٔ لاضرر این‌طور نیست. لاضرر اصلاً کاری به وضو ندارد و دو دلیل مستقل هستند: وضو برای خودش دلیلی دارد، قاعدهٔ لاضرر هم می‌گوید که حکم ضرری در اسلام وضع و جعل نشده است و من اصلاً کاری به وضو ندارم. عرف در مقام جمع بین این دو دلیل، دلیل لاضرر را بر دیگری ترجیح می‌دهد، یعنی نگاه می‌کند که آن وضو برای ضرری و غیرضرری بود، این لاضرر هم برای وضو و غیر وضو است، بعد می‌گوید چون قاعدهٔ لاضرر بر آن ترجیح دارد باید بر آن غلبه داشته باشد. این معنای حکومت است.

---

۱. ***منیة الطالب***، ج ۲، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ص ۲۱۱.

حالا مسئله در این است: فقها به‌جهت‌اینکه مورد روایات را دیده‌اند، دلیل لاضرر را به این قسم از جمع عرفی، بر ادلّهٔ دیگر حکومت داده‌اند؛ ولی آیا دیدن مورد به‌تنهایی کفایت می‌کند بر اینکه قاعدهٔ لاضرر را به‌صورت‌کلی بر همهٔ ادله حاکم کرد؟

یعنی در مورد وضو اگر ما بودیم و قاعدهٔ لاضرر، و دلیل و روایت نداشتیم بر اینکه اگر وضو ضرر داشت باید تیمم کنی، آن‌وقت آیا باز قاعدهٔ لاضرر را حاکم کرده و وجوب وضوی ضرری را محکوم می‌کردیم؟! از کجا این قضیه ثابت می‌شود؟! لعلّ اینکه یک نفر در اینجا بگوید: نه‌خیر، قاعدهٔ لاضرر در اینجا شامل وضو نمی‌شود و در مورد اجتماع و تصادم بین وجوبِ وضوی ضرری و بین قاعدهٔ لاضرر، حکومت با دلیل وجوب وضو است. پس شما از کجا توانستید قاعدهٔ لاضرر را بر این ادله به‌نحو کلی حکومت بدهید؟!

نکته در اینجا است! شما نگاه می‌کنید و می‌بینید که در این مورد و آن مورد، شارع قاعدهٔ لاضرر را حاکم کرده است؛ پس حکومت قاعدهٔ لاضرر را یک اصلِ مفروغٌ‌عنه فرض می‌کنید، بعد می‌گویید که نسبت بین قاعدهٔ لاضرر و بین ادلهٔ اولیه حکومت است.

ولی بحث در این است که اگر ما در یک جا روایتی نداشتیم و نمی‌دانستیم که آیا قاعدهٔ لاضرر در آنجا حاکم هست یا نه، آیا می‌توانیم در آنجا قاعدهٔ لاضرر را حاکم کنیم یا نه؟ در آنجا باید چه بکنیم؟ نکته در این قضیه است.

افرادی مثل شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی به‌خاطر همین قضیه و مسئله گفته‌اند: «قاعدهٔ لاضرر دلالت بر حکم تکلیفی می‌کند، نه حکم وضعی.»[1] به‌جهت‌اینکه اگر قرار بر این باشد که بر حکم وضعی دلالت کند تخصیص‌اکثر و استهجان و مخالفت با اغلبِ احکام اولیه لازم می‌آید.

از این نقطه‌نظر اینها خودشان در قاعدهٔ لاضرر من‌حیث‌هی‌هی نظر کرده‌اند و

---

۱. ***قاعدة لا ضرر***، شیخ الشریعة، ص ۱۸ و ۲٦.

گفته‌اند: اگر این قاعده باشد باید خمس، زکات، حج، جهاد، انفاقات، تمام کفارات، ضمان، قاعدهٔ ید و امثال اینها بیرون بروند؛ چون تمام این احکام طبق زعم فقها ضرری است! یعنی اگر ما باشیم و این قاعده، بدون استشهاد امام علیه‌السّلام و بدون اینکه اصلاً امام راجع به حرمت وضوی ضرری روایتی بیان کند، آیا ما می‌توانستیم قاعدهٔ لاضرر را بر دلیل وجوب وضو حکومت بدهیم یا نمی‌توانستیم؟ این نکته و مسئلهٔ مهمی است که در اینجا به آن توجّه نشده است.

بله، نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که اینجا و آنجا مورد استشهاد امام است و از آن‌طرف هم می‌بینیم که آن تعریف و حدّی که راجع به تخصیص می‌زنیم در اینجا نیست و مخصّص باید به بیان لفظی، متعرّض حال آن مخصَّص بشود و در اینجا بیان لفظی نیست بلکه بیان لبّی است، پس این حکومت است و حکومت هم حکومت به تضییق است.

آن مقداری که امام در شرع، قاعدهٔ لاضرر را ترجیح داده‌اند که کاری ندارد! ما هم می‌توانیم آن مقدار را ترجیح بدهیم! بحث در آن موارد دیگری است که در شرع نیامده است و حکومتِ قاعدهٔ لاضرر بر آنها مشکوک است. در اینجا باید چه کنیم؟ آیا در اینجا باید قائل به تخصیص بشویم؟ یا قائل به حکومت بشویم؟ یا قائل به تعارض و رجحان أحدالطرفین بشویم و سراغ باب تعادل‌وتراجیح برویم؟ در یک جا ممکن است آن ادله بر قاعدهٔ لاضرر ترجیح داشته باشد و در یک جا ممکن است که قاعدهٔ لاضرر بر آن ادله ترجیح داشته باشد. این مطلب باید روشن شود.

این مواردی که مرحوم شیخ‌الشریعه و شیخ و امثال اینها ذکر کرده‌اند، مثل جهاد و خمس و زکات و ضمان، اصلاً مسئلهٔ ضرری نیستند. همان‌طورکه قبلاً بیان شد، جهاد ضرری نیست، چون در یک مملکت حتی بدون اینکه هیچ حکم اسلامی هم باشد باز بر افراد آن مملکت واجب است که دفاع کنند! در جنگ هم نان و حلوا خیرات نمی‌کنند، بلکه تیر و زدن و مردن و کشتن و زخمی‌شدن است! به این که ضرر نمی‌گویند! یعنی اگر یک عده رفتند از کیان و آب و خاک مملکتشان دفاع

کردند، به اینها نمی‌گویند که متضرّر شده‌اند؛ بلکه لازمهٔ بقا و تمدّن اجتماعی حفاظت از آن اجتماع در مقابل بیگانگان است و اگر کسی برود و حتی ازبین هم برود، نه‌تنها ضرر نیست، بلکه خیلی از مردم هم از او تعریف و تمجید می‌کنند و می‌گویند: بارک‌الله که از مملکتت دفاع کردی و شهید شدی! این یک قاعدهٔ عقلی است، یعنی هر تمدّنی برای بقای خودش نیاز به ایثار دارد. این را ضرر نمی‌گویند.[1]

ضرر این است که شما دستتان را زیر چرخ خیاطی یا داخل چرخ‌گوشت ببرید و من‌باب‌مثال انگشتتان قطع یا زخمی بشود، یا اینکه چاقو را بردارید و دست خودتان را ببرید، اینها ضرر است.

اما اگر انسان برای یک هدف عقلایی، عملی انجام بدهد که به‌واسطهٔ آن عمل نقصانی بر او وارد شود و آن هدف کلی، آن نقصان را مرتفع و جبران و تدارک کند، دیگر به آن ضرر نمی‌گویند. خمس و زکات و ضمان شامل مانحن‌فیه می‌شود.

من‌باب‌مثال شما شیشهٔ همسایه را شکستید، وقتی شیشهٔ همسایه را شکستید ضرری را بر او وارد کردید و باید جبران کنید، یعنی نفس این عمل و خسارت شما تدارکی را اقتضاء می‌کند، پس به آن مالی که در قبال آن می‌پردازید ضرر نمی‌گویند. فعل شما عملی بود که این بذل مال در قبال آن فعل است. بله، اگر شما همین‌جا نشسته باشید و یکی دیگر شیشهٔ همسایه را شکسته باشد و بخواهند پولش را از شما بگیرند، این ضرر است. او شکسته است، من چه‌کار کنم؟! شما فعلی انجام نداده‌اید که موجب این ضرر و در قبال این باشد.

یا من‌باب‌مثال وقتی شما گرسنه‌تان می‌شود و پول می‌دهید و غذا می‌خرید و می‌خورید، آیا می‌گویند که شما ضرر کرده‌اید؟! ضرر ندارد! چون این پول را برای رفع گرسنگی و ادامهٔ حیاتتان صرف کرده‌اید. بچه‌های شما، عیال شما، متعلّقین و متعلّقات شما همه نیاز به بذل مال و انفاق و امثال‌ذلک دارند و کسی که این را ضرر نمی‌گوید.

---

۱. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***المیزان***، ج ۱، ص ٤۲۳.

پس ما می‌توانیم بگوییم که شاید نود و هشت درصد از مواردی که این فقها آن را ضرر به‌حساب آورده‌اند عقلائیّاً اصلاً ضرر نیست. البته نه آن‌طوری که بعضی فقها می‌گویند که این ضرر است، ولی به بهشت و نعیم و امثال‌ذلک تدارک می‌شود؛[1] بلکه اصلاً ضرر به‌حساب نمی‌آید! وقتی که ضرر نشد، پس این قاعده چه ارتباطی می‌تواند با ادله و احکام دیگر پیدا کند؟!

شاید یک یا چند مورد پیدا کنیم که حکم شرعی به‌حسب ظاهر ضرر باشد، اما چون در این مورد خاص، حکم الهی و دلیل خاصی هست، ما هم یک مصلحت درست می‌کنیم و می‌گوییم که درواقع ضرری نیست، چون در اینجا مصلحت فائته‌ای هست که شارع برای تدارک این مصلحت فائته، این حکم را کرده است.

من‌باب‌مثال یکی از مواردی که برای حکم ضرری داریم و قبلاً بیان شد،[2] راجع به حکم کفاره برای استظلال حاجی مریض است، که به قاعدهٔ رفع و قاعدهٔ لاضرر باید احکام کفاره و تبعاتش برداشته شود، درحالی‌که می‌بینیم کفاره دارد. می‌توانیم بگوییم که کفاره در اینجا به‌خاطر عناد و تخطّی و امثال اینها نیست، بلکه به‌خاطر تدارک مصلحتی است که از این مریض فوت شده است. بالأخره درهرصورت، مصلحتی از این مریض فوت شده است، حالا چه عمدی باشد و چه غیر عمدی؛ در عمدی گناه هم کرده است، ولی در غیرعمدی گناهی نکرده است، ولی بالأخره مصلحتی فوت شده است و در فوت شدن مصلحت، حرف و بحثی نیست. شارع برای تدارک آن مصلحت فائته می‌گوید که کفاره بدهید.[3]

این یکی از مواردی است که حدیث رفع و قاعدهٔ لاضرر تخصیص خورده است؛ چون حدیث رفع و قاعدهٔ لاضرر، کفاره را برمی‌دارند و می‌گویند: «**رُفِعَ ما**

---

۱. ***الوافیة فی أصول الفقه***، ص ۱۹٤؛ ***عوائد الأیام***، ص ۵۵.
۲. رجوع شود به ص ۲۸.
۳. ***علل الشرائع***، ج ۲، ص ٤۵۲.

اضطُرّوا إلَیه»[1] و «**لا ضررَ و لا ضِرارَ**» بنابراین اگر شما مریض باشید و مقصر نباشید و شارع حکم کفاره برای شما جعل کند، این یک ضرر برای شما است؛ اما با وجود این ضرر، شارع در اینجا حکم به وجوب کفاره کرده است. این برای چیست؟! البته در اینجا هم می‌توانیم بگوییم که ضرر نیست، چون یک مصلحت فائته‌ای هست و شارع برای تدارک آن مصلحت فائته کفاره را قرار داده است.

این موارد خیلی خاص و نادر هستند و شاید دو درصد از این موارد پیدا بشود؛ والاّ تمام این مواردی که بعضی‌ها ذکر کرده و گفته‌اند که استهجان دارد و لذا تخصیص اکثر لازم می‌آید، همه‌اش بیخود است و اصلاً ضرری وجود ندارد.

بنابراین ما باید وِزان این قاعده و ارتباطش با ادلّهٔ اولیه را بسنجیم که ادلهٔ اولیه من‌حیث‌هی‌هی چه نحو ارتباطی با این قاعده دارند؟ آیا به نحو تخصیص است یا به نحو حکومت است یا به نحو دیگر خواهد بود؟

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. *الکافی*، ج ۲، ص ٤٦٣.

درس چهل و هشتم:
رابطهٔ قاعدهٔ لاضرر با ادلّهٔ احکام اولیه (۲)

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

قبلاً گفته شد که دایرهٔ حکومت یا به تضییق یا به توسعهٔ دلیلِ محکوم توسط دلیل حاکم است و شرط این توسعه و تضییق، تحقّق موضوع در دلیل محکوم است؛ والاّ اگر موضوع در دلیل محکوم محقّق نباشد حکومت معنا ندارد و به آن تخصّص می‌گویند. اگر قرار باشد که «**أکرمِ العُلماء**» باشد و زید هم در دایرهٔ «**العلماء**» نباشد، این خروج زید خروج تخصصّی است، نه خروج حکومتی و نه خروج تخصیصی.

فرق حکومت با تخصّص این است که در تخصّص خروج فرد از موضوع تکویناً لا تشریعاً است، یعنی خروج تکوینی و نفس‌الأمری است؛ برخلاف حکومت که بحث اعتباری است و معتبر در ناحیهٔ عقدالوضع تصرف می‌کند و اعتباراً فردی را در آن موضوع داخل یا خارج می‌کند و با این اعتبار واقعاً مصداق برای آن موضوع می‌شود؛ برخلاف تخصّص که اصلاً و واقعاً مصداق نیست.

بناءً علی‌هذا مطلبی که در مورد قول به تحکیم دلیل لاضرر بر ادلّهٔ ابتدایی به نظر می‌رسد این است که ما نمی‌توانیم در اینجا با قوم در حکومت مساعدت کنیم.

در حکومت به تضییق، دلیل «**لا شکَّ لکثیر الشّک**»[1] بر ادلّهٔ شک حکومت دارد

---

۱. رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ۸، ص ۲۲۷ ـ ۲۲۹، باب عدم وجوب الاحتیاط علیٰ من کثُر سهوه.

به‌جهت وجود شک در دلیل محکوم، ولی تعبداً و تنزیلاً، لا تکویناً و وجداناً؛ یعنی دلیلِ حاکم، شکّ کثیرالشّک را که در خارج وجود دارد، لاشک فرض می‌کند و وقتی که لاشک فرض شد، مشمول دلیل محکوم نخواهد بود و از دلیل محکوم بیرون می‌رود.

هم‌چنین در حکومت به توسعه، قول بیّنه را مانند علم فرض می‌کند: «البیّنة علمٌ» بنابراین «البیّنة حجّةٌ». پس همان‌طوری‌که حجّیت علم ذاتی است و نیازی به دلیل و تشریع ندارد، حجّیت بیّنه هم مانند علم خواهد شد و آن هم دارای حجّیت است.

حالا باید ببینیم آیا در مورد قاعدهٔ لاضرر که آقایان قائل به حکومت هستند، مطلب از این قرار است یا نه؟

اشکال اوّلی که در اینجا وارد می‌شود این است: مواردی که آقایان ادلّهٔ ابتدایی را شامل تحقّق موضوع ضرر دانسته‌اند و به‌واسطهٔ لاضرر می‌خواهند آن ادلّهٔ ابتدایی را تخصیص بزنند، اگر نگوییم تمام اینها، اغلب اینها یعنی حدود هشتاد درصد از مواردی که برای تحکیم این قاعده بر آن ادله ذکر می‌کنند اصلاً موضوع ضرر محقق نیست، درحالی‌که در باب حکومت گفتیم که دلیل حاکم تعبداً و اعتباراً موضوع را لا موضوع و تحقّق آن را عدمْ تصویر می‌کند. ولی در مواردی که آقایان ذکر کرده‌اند اصلاً ما نیازی به دلیلِ حاکم و قاعدهٔ لاضرر نداریم، چون اصلاً موضوع ضرر محقق نیست.

مبنای قاعدهٔ لاضرر حتی در میان اقوام و ملل مختلف بدون این مسائل هم جاری و ساری است؛ مثلاً اگر دشمنی به مملکتی حمله کند و هجوم آورد خود افراد آن ملل به دفع او قیام می‌کنند، یا اینکه افراد باید برای گردش اجتماع و نظام مدنیِ جامعه مساعدت کنند و مالیات بدهند، و در اینجا کاری به قاعدهٔ لاضرر نداریم. سایر مواردی که آقایان ذکر کرده‌اند اگر نگوییم تمام اینها، اغلب اینها اصلاً وجداناً و تکویناً ضرر نیست تااینکه مشمول قاعدهٔ حاکم باشد؛ یعنی حتی اگر قاعدهٔ لاضرر نداشتیم، باز عرف و عقل حکم به حکومت این قاعده بر این موارد می‌کرد. پس شما به چه دلیلی قاعدهٔ لاضرر را از باب حکومت، بر این ادلّهٔ ابتدایی ترجیح می‌دهید؟

ما در حکومت قائل به دلیل اعتباری هستیم. وقتی مولا به بنده می‌گوید: «أکرمِ

العُلماء.» یک وقت می‌گوید: «لا تُکرِم زیدًا و عمرًا و بکرًا.» این تخصیص می‌شود. اما یک وقت می‌گوید: «زید و عمرو و بکر عالم نیستند.» این دلیل حاکم می‌شود، یعنی من عالم‌بودن آنها را قبول ندارم. این از باب مبالغه است. اینها اگر وجداناً عالم نبودند نیازی نبود که مولا بگوید که اینها عالم نیستند. پس حکومت همیشه در باب اعتبار است، نه در باب تکوین و وجدان؛ درحالی‌که غالب مواردی که آقایان ذکر می‌کنند اصلاً حکم ضرری نیستند و ضرری وجود ندارد تا قاعدهٔ لاضرر شامل اینها شود.

افرادی که قاعدهٔ لاضرر را از ناحیهٔ حکومت گرفتند نمی‌دانیم دارای چه تصوراتی بودند که جهاد، خمس، زکات، انفاقات و امثال اینها را ضرری می‌دانند! اصلاً من تعجّب می‌کنم که این فتواها از کجا درمی‌آید؟! آیا واقعاً ممکن است چنین شخصی جهاد در راه خدا را ضرری بداند؟! کجایش ضرری است؟! همین فتواها را می‌دهند که یک مشت افراد نادان می‌گویند: «اینها خشک هستند و مغز ندارند!»

الآن شما همین احکامی که این آقایان ضرری می‌دانند، بر عرف عرضه بدارید، عرف می‌گوید: کجای اینها ضرری است؟ ضرری نیست. وقتی که یک مجلس، یک ملّت، یک قوم یا یک کشور می‌نشینند و قانون دفاع را تصویب و امضاء می‌کنند، یعنی واقعاً می‌گویند که بله، دفاع ضرری است، ولی ما باید این ضرر را تحمل کنیم؟! اصلاً کسی ضرر نمی‌گوید! یعنی اصلاً چنین فکری نمی‌آید که الآن ضرری متوجّه شده است و باید تحمل کرد.[1]

ضرر را همیشه ضررِ غیرمتدارک می‌دانند.[2] ضرر را همیشه ضرری می‌دانند که حقی پایمال بشود. اما در اینجا اگر افراد هم کشته شوند خیلی‌ها افتخار می‌دانند و به خودش و خانواده‌اش مدال می‌دهند. اینها اصلاً ضرری نیست. یا مثلاً مالیات‌هایی که در کشورها نصب می‌کنند ضرری نیست. اصلاً حکم در اینجا حکمِ ضرری نیست.

---

۱. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***المیزان***، ج ۱، ص ٤٢٣.
۲. ***الوافیة فی أصول الفقه***، ص ۱۹٤؛ ***عوائد الأیام***، ص ۵۵.

بله، در بعضی موارد جزئی مثل وضوی شخص مریض، ضرری است و این دلیل تخصیص می‌آید و این ضرر را خارج می‌کند.

اشکال دوم اینکه اگر قاعدهٔ لاضرر را از باب حکومت بدانیم این قاعده منحصر می‌شود به مواردی که شخصاً شارع آنجا را تخصیص زده است؛ به‌جهت‌اینکه توسعه و ضیقِ حکومتی، دائرمدار توسعه و ضیقِ شارع است، چون حکومت با اعتبار شارع است و شارع مثلاً فقط در این مورد خاص اعتباراً ضرر را لاضرر فرض کرده است، نه در موارد دیگر، پس نمی‌توانیم در جایی که شارع اعتباری نکرده است و ضرر را لاضرر تلقی نکرده است قائل به حکومت شویم و در آن موارد قائل به توسعه بشویم.

فرض کنید که شارع گفته است: «**لا ضررَ**» و دلیلِ وضوی ضرری را حاکم کرده است بر آن دلیل محکوم ابتدایی، یعنی آن دلیل ابتداییِ محکوم از ناحیهٔ حکم اعتباراً لا تکویناً در اینجا شامل مانحن‌فیه (وضوی ضرری برای فرد مریض) نخواهد شد. وقتی که می‌گوییم: «**لا ضررَ**» یعنی اصلاً ضرری وجود ندارد؛ درحالتی‌که ضرر در خارج هست. اینکه ضرری وجود ندارد یعنی شارع با زبان بی‌زبانی می‌گوید: حکم ضرری در اینجا اعتباراً وجود ندارد. پس گرچه در اینجا ضرر وجود دارد، ولی حکومت در ناحیهٔ محمول تصرف می‌کند و می‌گوید: ادلّهٔ ابتدایی در اینجا ناظر به موضع ضرر و غیر ضرر است، ولی وجوب وضو در موضع ضرر، اعتباراً وجود ندارد. پس موضوع ما در وضو می‌شود فرد سالم، فردی که از آب متضرّر نمی‌شود. این تصرف در ناحیهٔ محمول است، نه در ناحیهٔ موضوع.

وقتی که این‌طور شد، پس دلیل توسعه و تضییق لاضرر منحصر می‌شود به مواردی که شارع در آنجا دلیل حاکم را تحکیم داده است بر دلیل محکوم. بنابراین در اینجا ما دیگر نمی‌توانیم خودمان قاعدهٔ لاضرر را به‌طورکلی در مواردی که ضرر است به‌کار ببریم و استفاده کنیم.

گفتیم که حکومت، تصرف حاکم است در ناحیهٔ عقدالحمل، نه در ناحیهٔ عقدالوضع. اگر مولا نگوید که زید و عمرو و بکر عالم نیستند و در ناحیهٔ عقدالوضع

تضییق نکند، آیا خود عبد می‌تواند چنین تصرفی کند و زید و عمرو و بکر را از تحت «أکرمِ العُلماء» بیرون بیاورد؟! نمی‌تواند؛ باید نگاه کند ببیند مولا چه گفته است. از آن‌طرف، اگر زید و عمرو و بکر عالم باشند و مولا در ناحیهٔ عقدالحمل تصرف کند و بگوید که من وجوب اکرام برای زید و عمرو و بکر را لا وجوب، و اکرام را لا اکرام قرار دادم؛ اینجا مولا در ناحیهٔ عقدالحمل تصرف می‌کند. بنابراین وقتی که حکومت را توسعه و تضییقِ دلیلِ حاکم بر دلیل محکوم بدانیم دیگر مقدار آن توسعه و تضییق منوط به توسعه و تضییق مولا است، نه مخاطب. پس شما دیگر نمی‌توانید قاعدهٔ لاضرر را به‌طورکلی بر ادلّهٔ ابتدایی حکومت بدهید.

فرض کنید که فردی در یک بیابان است و برای تحصیل وضو باید از هر طرف چهارصد متر (به اندازهٔ دو تیر یا دو میدان) برود و تحصیل آب کند.[1] در این‌صورت، ضرری متوجّه‌اش می‌شود. آیا شارع در اینجا گفته است که نرو و سرجای خودت بنشین، چون ضرر دارد؟ یا نگفته است؟ بله، در مورد خود وضو شارع گفته است که اگر نفس آب ضرر داشته باشد تیمم کن؛ ولی اگر نفس آب ضرر ندارد، بلکه حرکت برای تحصیل آب ضرر دارد، شارع که در اینجا نگفته است و وقتی نگفته است، شما به چه ملاکی می‌توانید با قاعدهٔ لاضرر، این وجوب وضو را در اینجا بردارید؟

مگر ما مجبور هستیم این را از باب حکومت قبول کنیم تا عدم لغویّت را در اینجا بیاوریم؟ ما می‌توانیم تخصیص بزنیم. گفت: چرا سرت را بستی؟ مگر مریض هستی؟ گفت: اول یک هاون به سرم زدم، دیدم شکست، بعد بستم!! حالا ما هم از راه دیگر وارد می‌شویم. حکومت یعنی اعتبارِ مولا، همین‌که شما می‌گویید اعتبار مولا، یعنی دیگر دست عبد بسته شد و این دیگر دائرمدار اعتبار مولا است. وقتی که مولا بیّنه را به‌جای علم می‌گذارد، دیگر ما نمی‌توانیم از این دایره فراتر برویم و مثلاً طیران طیر را هم جای علم بگذاریم.

---

۱. *تهذیب الأحکام*، ج ۱، ص ۲۰۲.

حضرت آقا ـ خدا رحمتشان کند ـ نقل می‌فرمودند:

شخصی (که اگر اسمش را بگویم شاید شما هم بشناسید) با رفقای همدان به باغی در بیرون همدان رفته بود. دفعهٔ بعد که دوباره رفتند، وقتی به سر دوراهی رسیدند، این شخص گفت: از این طرف باید برویم. این مهمان بود و آنها خودشان همدانی بودند. آنها گفتند: از آن طرف است! او گفت: نه، از این طرف است. هرچه می‌گفتند: آقا ما همدانی هستیم، راه از آن طرف است، تو می‌خواهی به ما یاد بدهی؟! این می‌گفت: نه! گفتند: به چه دلیلی می‌گویی راه از این‌طرف است؟ گفت: هفتهٔ قبل که داشتیم می‌آمدیم دوتا کبوتر داشتند باهم از این‌طرف می‌رفتند، الآن دیدم همان دوتا کبوتر از این‌طرف می‌روند! حتماً لانه‌شان این‌طرف است که دارند می‌روند!!

بله، برای این آقا طیران طیر هم حکم بیّنه دارد! هرچه می‌آورد أقویٰ از بیّنه است!

فرض کنید که خواب و امثال‌ذلک هم به‌جای بیّنه بنشیند. این دیگر دست ما نیست، بلکه دست شارع است. اگر شارع می‌گفت که من بیّنه را به‌عنوان طریق قرار دادم و هرچه برای تو طریق است مثل بیّنه حجّیت دارد، خواب و طیران طیر و امثال‌ذلک هم قبول بود. ولی نگفته است، فقط گفته است: علم و بیّنه! حتی شیر یا خط هم بیندازی، در اینجا کارساز نیست و نمی‌شود و باید به مسائل دیگر مراجعه کرد. پس در اینجا ما نمی‌توانیم به طریقی غیر بیّنه استناد بدهیم. حکومت یعنی اعتبار. اعتبار از نظر تضییق و توسعه دائرمدار معتبر است. وقتی که معتبر اینجا را اعتبار نکرده است ما نمی‌توانیم این اعتبار را در اینجا توسعه یا تضییق بدهیم. پس چه باید بکنیم؟

این مسئلهٔ حکومت و تخصّص و ورود، در کلام قدما نیامده است، بلکه از زمان شیخ به بعد متداول شده است. البته مطلب صحیح و خوبی است. حکومت همان تخصیص است، منتها به لسان دیگر، یعنی اعتبار. تخصیص خروج مخصَّص از دایره مخصَّص است به دلیل لفظی، یعنی بلفظه و بصراحته. حکومت همان خروج به دلیل لبّی است. اینها چیزهایی است که در مورد حکومت و ورود و امثالهم بیان می‌کنند. این اعتبارات را بُلغاء انجام می‌دهند.

فرض کنید که شارع می‌تواند تخصیص بزند و بگوید که شکّ کثیرالشّک دارای این حکم نیست؛ ولی در «**لا شكَّ لكثير الشّك**» اصلاً موضوع شک را برداشته است، کأنّ گفته است: اصلاً نبایست شما فکرش را هم بکنید! این از باب مبالغه است. یا در «**الطَّوَافُ بِالبَيتِ صَلاةٌ**»[1] شارع می‌توانست بگوید که احکامی که مربوط به صلاة است مربوط به طواف هم هست؛ ولی آن‌قدر می‌خواهد اهمّیت موضوع را بیان کند که می‌گوید: اصلاً طواف در بیت مثل صلاة می‌ماند و هیچ فرقی بین اینها نیست! لذا در مسجدالحرام طواف بر صلاة حتی راجح است. انسان در مسجدالحرام طواف کند یا نماز بخواند؟ طواف بر صلاة راجح است و طواف را انجام دهد. اینها به‌جهت مبالغه است. از نظر مبالغه در بلاغت و فصاحت، مولا به‌جای تخصیص، حکومت می‌آورد.

اشکال سوم اینکه وقتی شما قاعدهٔ لاضرر را لوخُلّی‌وطبعه نگاه کنید فقط ناظر به همین ضررهای خارجی و عرفی است و چیزی بیش از این بیان نمی‌کند. «**لا ضررَ و لا ضِرارَ فی الإسلام**»[2] یعنی ضرر عرفی و ضرر خارجی در اسلام برداشته شده است؛ یعنی نه شارع حکم به چنین ضرری کرده است و نه کسی حق دارد چنین ضرری ایجاد کند، نه اضراری هست و نه ضرری. «**لا ضررَ**» یعنی ضررهایی که در خارج هست و عرف اینها را ضرر می‌بیند در اسلام برداشته شده است؛ درحالتی‌که لسان حکومت، لسان علمی و اعتباری است، پس این دیگر از باب حکومت و این حرف‌ها نیست.

«**لا شكَّ لكثير الشّك**» و امثال‌ذلک یک قاعدهٔ علمی است و قاعده‌ای نیست که شما بتوانید آن را به عرف عرضه بدارید. ولی «**لا ضررَ**» این‌طور نیست. «**لا ضررَ**»

---

۱. *سنن الدارمی*، ج ۲، ص ٤٤؛ *عوالی اللّئالی*، ج ۱، ص ۲۱٤.
۲. *من لا یحضره الفقیه*، ج ٤، ص ۳۳٤؛ *معانی الأخبار*، ص ۲۸۱.

یعنی این ضررهایی که شما و حسن، حسین، تقی و نقی در خارج می‌بینید، در اسلام برداشته شده است. تشخیص این ضرر با عرف است؛ مثلاً تشخیص وضوی ضرری، روزهٔ ضرری، تحصیل ماء ضرری و امثال‌ذلک با عرف است و در تمام این موارد برای تحقّق موضوع، عرف حاکم است. وقتی که عرف حاکم به ضرر بود، «**لا ضرر**» این ضرر را برمی‌دارد.

وقتی که این‌طور شد، یعنی ما این قاعده را مربوط به امر تکوینی خارجی گرفتیم، آن‌موقع می‌توانیم این قاعده را در هر موردی که ممکن است شامل آن مورد شود تسرّی و سریان بدهیم، یعنی هر موردی که یک ضرر واقعی و عقلائی در خارج تحقّق پیدا کرده باشد شارع آن را برداشته است؛ إلّا ما خرج بِالدّلیل که در بعضی موارد خاص ـ همان‌طوری‌که بیان کردیم ـ با وجود مشمولیّت آن مورد در حدیث رفع و در قاعدهٔ لاضرر، درعین‌حال شارع حکم به کفاره کرده است؛ آن به‌خاطر یک مصلحت دیگری است. در حدیث رفع، در بعضی موارد هم کفارات برداشته می‌شود و هم عقاب برداشته می‌شود و در بعضی موارد فقط عقاب برداشته می‌شود.

بنابراین در بعضی از موارد باتوجه‌به شاملیّت قاعدهٔ لاضرر برای آن مورد، ولی شارع حکم به یک مورد به‌ظاهر ضرری، مثل وجوب کفاره کرده است. این موارد خاص و نادر است. پس وقتی که ما این قاعده را یک قاعدهٔ عرفی و تکوینیِ خارجی گرفتیم دیگر می‌توانیم این قاعده را در هر مورد ضرر، ساری و جاری بدانیم. بنابراین قاعدهٔ لاضرر بنا بر مبنا و نظر ما، از باب حکومت نیست، بلکه از باب تخصیص در هر مورد ضرر خواهد بود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّد و آل محمّد

درس چهل و نهم:

رابطهٔ قاعدهٔ لاضرر با ادلّهٔ احکام اولیه (۳)

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بحث در حکومت یا تخصیص ادلّهٔ لاضرر بر سایر ادله بود. افرادی که قائل به حکومت ادلّهٔ لاضرر هستند خود مفهوم لاضرر را یک امر مسلّم‌الثبوت می‌دانند و بعد می‌خواهند آن را بر ادلّهٔ دیگر حاکم کنند، بدون توجّه به اینکه از کجا معلوم است که خود مفهوم ضرر، مسلّم‌الحدوث و مسلّم‌الثبوت است؟ اگر دلیلی مانند وجوب صوم یا وضو و یا امثال‌ذلک در دست داشته باشیم آیا آن وجوب را می‌توانیم با ادلّهٔ لاضرر تخصیص بزنیم؟ چرا مسئله عکس نباشد و ما با ادلّهٔ وجوب صوم، لاضرر را تخصیص نزنیم؟

تقریباً می‌توان گفت که اجماع آقایان بر حکومتِ ادلّهٔ لاضرر بر سایر ادله، به‌جهت توسعه‌ای است که در دلیل لاضرر وجود دارد و این جنبهٔ توسعه، آن جنبهٔ عقدالحمل در سایر ادله را به مورد غیرضرری تضییق می‌کند. من‌باب‌مثال وجوب صوم بالنّسبة به صحیح و غیرصحیح‌المزاج توسعه دارد. ادلّهٔ لاضرر به موجب توسعه در ناحیهٔ عقدالحمل خود، موجب تضییق در عقدالحملِ ادلّهٔ وجوب صوم می‌شوند، و هکذا.

فرق بین تخصیص و حکومت این است که در تخصیص هیچ کاری به موضوع در دلیل مخصَّص نداریم و موضوع به حال خود مفروض و مفروغٌ‌عنه است و تخصیص در ناحیهٔ عقدالحمل تصرف می‌کند و آن را محدود می‌کند. من‌باب‌مثال در «یَجِبُ إکرام العلماء» این وجوب اکرام علما یک دلیل مخصَّص عام است، بعد دلیل

مخصِّص نمی‌تواند زید را از ناحیهٔ علما بیرون بیاورد، بلکه زید را در همان مرحلهٔ عالمیّت باقی می‌گذارد، ولی وجوب را از زید برمی‌دارد، حالا یا حرمت می‌آورد یا نه. در اینجا در ناحیهٔ عقدالحمل تصرف کرده‌ایم و وجوب را منحصر به بقیّهٔ علمای غیر از زید کرده‌ایم. پس در عقدالوضع، یعنی «العلماء»، تصرف نکرده‌ایم.

ولی در حکومت بالعکس، تصرف به توسعه یا تضییق در ناحیهٔ عقدالوضع است، یعنی دلیل حاکم تنزیلاً موجب توسعه یا تضییق در دلیل مخصَّص و محکوم می‌شود. در ناحیهٔ توسعه مثل «**الطوافُ بِالبیتِ صلاةٌ**»[1] است که این ادلّه احکام صلاة را به طواف توسعه می‌دهد و می‌گوید: طواف هم داخل در صلاة است، یعنی اگر صلاة طهارت و قصدقربت و امثال‌ذلک می‌خواهد طواف هم می‌خواهد، حتی شک در صلاة به شکّ در طواف سرایت پیدا می‌کند و اگر شک در کمتر از سه شوط باشد باطل است و اگر بیشتر از سه شوط باشد حمل بر اکثر می‌شود و امثال‌ذلک. در ناحیهٔ تضییق هم مثل «**لا شکَّ لِکثیر الشَّکِّ**»[2] است که این ادلّه شک را تضییق می‌کند و شک کثیرالشّک را از احکام شک برمی‌دارد.

اما در دلیل حاکم، دیگر توسعه و تضییق در عقدالحمل نمی‌بینیم. معنا ندارد که دلیل حاکم بخواهد عقدالحمل را توسعه یا تضییق کند؛ مثلاً بگوید: «أکرمِ العُلماء»، بعد در ناحیهٔ عقدالحمل ـ که وجوب باشد ـ بگوید: من وجوب را از زید برداشتم. این که همان تخصیص شد و شما در اینجا توسعه و تضییقی انجام ندادید. در دلیل حاکم توسعه و تضییق تنزیلی و اعتباری می‌خواهیم، شرعی یا عقلائی فرق نمی‌کند؛ ولی در اینجا خود وجوب را بدون تنزیل برداشتید. این که همان تخصیص شد! چه فرقی می‌کند؟ شما بگویید: «أکرمِ العُلماء إلّا زیدًا» یا بگویید: «أکرمِ العُلماء» بعد

---

۱. *سنن الدارمی*، ج ۲، ص ٤٤؛ *عوالی اللّئالی*، ج ۱، ص ۲۱٤.

۲. رجوع شود به *وسائل الشیعة*، ج ۸، ص ۲۲۷ ـ ۲۲۹، باب عدم وجوب الاحتیاط علیٰ مَن کثُر سهوه.

بگویید: «لا وجوبَ لِإکرام زیدٍ»؛ هر دو یکی است.

اینکه آقایان می‌گویند: «دلیل حاکم یا موجب توسعه یا تضییق در عقدالوضع یا در عقدالحمل می‌شود» این مطلب تضعیف می‌شود؛ چون در عقدالحمل موجب تضییق نمی‌شود الاّ به بعضی از اعتبارات بعیده که در محاورات چنین اعتباراتی خیلی بعید است. من‌باب‌مثال شخصی بگوید که مباح یا جوازی را که در بعضی از موارد برای فلان موضوع می‌بینید، منظور وجوب است. در اینجا از ناحیهٔ عقدالحمل تضییق داده است.

در تخصیص، تضییق به دلالت لفظیّه است و جنبهٔ اعتباری و تنزیلی ندارد. دلیل مخصِّص با لسان صریح و با دلیل مطابقی، آن حمل را در آن موضوع خاص برمی‌دارد؛ ولی شرطی که برای حکومت گذاشتیم توسعه و تضییقِ اعتباری است، نه توسعه و تضییق تصریحی و نصّی؛ آن دیگر حکومت نیست. در حکومت به موجب تصرف معتبِر دلیل محکوم اعتباراً دچار توسعه یا تضییق از نقطه‌نظر موضوع می‌شود؛ ولی در تخصیص این‌طور نیست. در تخصیص دلیل مخصِّص صریحاً و بدلالته اللّفظیّه حکم را از یکی از افراد آن موضوع برمی‌دارد، یعنی تضییق به دلالت لفظیّه در ناحیهٔ عقدالحمل است بدون تصرف در ناحیهٔ عقدالوضع.

البته بعضی اوقات در حکومت ممکن است به بعضی از اعتبارات بعیده، دلیل حاکم در ناحیهٔ عقدالحمل موجب توسعه یا تضییق شود؛ مثلاً منظور از وجوب در بعضی از عبارات استحباب باشد یا منظور از جواز در بعضی از موارد وجوب باشد. من‌باب‌مثال آیهٔ ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[1] که منظور از این رفعِ منع و جواز، به‌واسطهٔ ادلّهٔ دیگر، وجوب است. حالا ممکن است بعضی‌ها بگویند: «این اصلاً مجاز است!» حالا این به‌عنوان مثال و تقریب است؛ اما به‌طورکلی این نوع توسعه و تضییق در حمل در محاورات اصلاً مرسوم نیست که مثلاً منظور از

۱. سوره بقره (۲) آیه ۱۵۸.

جواز در فلان دلیل، وجوب باشد و وقتی یک دلیل مباح عام به‌طور کلی آمد، به‌خصوص زید که برسیم بگوییم که باید در آن استفادهٔ وجوب کنیم.

من‌باب‌مثال در «**لَیسَ بَین الوالدِ و ولدِه رِبًا**»،[1] وقتی که پدر به پسر هزار تومان پول قرض می‌دهد و موقع پس گرفتن می‌گوید هزار و صد تومان بده، این واقعاً ربا به معنای رشد و نموّ است و تحتِ دلیل عام ربا است، منتها این روایت می‌آید این حرمت ربا را از این موضوع اعتباراً خارج می‌کند.

مثال‌هایی که اصولیون در باب حکومت از نقطه‌نظر تصرف در عقدالحمل زده‌اند، تمام آنها تخصیص است! یعنی وقتی که نگاه کنیم می‌بینیم که هیچ‌کدام توسعه و تضییق در ناحیهٔ عقدالحمل نکرده‌اند، بلکه عبارت عقدالحمل را تغییر داده‌اند، و تغییر عبارت که موجب حکومت نمی‌شود! من‌باب‌مثال وقتی که می‌گوید: «أکرِمِ العُلماء إلّا زیدًا» به‌جای «إلّا زیدًا» یا «لا تُکرِم زیدًا»، بگوید: «لا وجوبَ لِإکرام زیدٍ» این فرقی نمی‌کند و تا وقتی که تضییق در ناحیهٔ حمل باشد باز همان تخصیص به حال خودش باقی است.

شما باید در دلیل حاکم یک اصل مفروغٌ‌عنه و یک توسعه‌ای در ذهن داشته باشید، بعد آن را بر دلیل محکوم غلبه دهید. من‌باب‌مثال باید این ضرر در نزد شما موجّه باشد و وقتی موجّه شد آن را بر ادلّهٔ وجوب صوم یا وضو، غلبه و حکومت بدهید.

حالا صحبت در این است: به چه ملاکی دلیل لاضرر را بر وجوب صوم ترجیح می‌دهید؟ چون در ذهن شما مرتکز است که شارع در مورد صوم و وضو چنین کاری کرده است و ضرر را مقدم دانسته است، پس می‌گویید: این دلیل لاضرر بر آنها حکومت دارد. حالا اگر شما یک اصل موضوعه‌ای نداشته باشید و در موردی دلیلی پیدا نکرده باشید که ضرر را حکومت بدهید یا حتی دلیل بر خلاف داشته باشید، به مشکل برمی‌خورید.

---

۱. ***الفقه المنسوب إلی الإمام الرضا*** علیه‌السّلام، ص ۲۵۸؛ ***الکافی***، ج ۵، ص ۱۴۷، با قدری اختلاف.

من‌باب‌مثال در حج مُتَسَکِّعًا (یعنی حجّ کسی که واجب‌الحج شده و امسال باید برود، ولی عمداً حج را ترک کرده و حج نرفته است) باید سال بعد به هر کیفیتی به حج برود ولو ضرراً.[1] در اینجا بین دو دلیل تعارض می‌افتد که آیا این رفتن به حج منحصر است تا آنجایی که ضرری متوجّه‌اش نشود یا باید انجام بدهد ولو اینکه با ضرر باشد؟ یا در بعضی از موارد دیگر ولو ضرری هم متوجّه انسان بشود، اما انسان باید آن ضرر را متحمّل شود؛ مثلاً در مورد احرام اگر پشه روی دست شما بنشیند یا حیوانی بیاید نباید آن را اذیّت کنید یا ازبین ببرید، و از طرفِ دیگر هم دلیل لاضرر داریم؛ پس چه کنیم؟ آیا متحمّل چنین ضرری بشویم یا نه؟

مسئله این است که حدود و ثغور این حکومت به چه نحوی و تا چه مقداری است تا بتواند بر ادلهٔ دیگر ترجیح پیدا کند؟

ولی در مورد تخصیص چنین مسئله‌ای نداریم یا اینکه مشکل ما کمتر است؛ به‌جهت‌اینکه در مورد تخصیص عرفاً آنچه موجب برتری مخصِّص بر مخصَّص است، نصّیّت یا اظهریّت دلیل مخصِّص است، یعنی ملاک غلبهٔ مخصِّص بر مخصَّص، توسّط ظهور لفظی است، چون دلیل مخصِّص بالنّسبة به آن عام و مخصَّص نص یا اظهر است، لذا ترجیح دارد و موجب تخصیص می‌شود.

لذا وقتی در یک جا صرفاً به یک ضرر رسیدیم، «**لا ضررَ و لا ضِرارَ**» یعنی در اسلام ضرری وجود ندارد، در اینجا خود همین دلیل لاضرر می‌تواند به عنوان یک دلیل مخصِّص، آن مورد ضرری را بردارد. در اینجا تعارضی بین دلیل مخصِّص و مخصَّص نمی‌بینیم، یعنی همیشه مخصِّص بر مخصَّص غلبه دارد.

ولی در مورد حکومت این‌طور نیست. در مورد حکومت چون با دلالت غیر لفظیّه و التزامیّه موجب توسعه و تضییق در دلیل محکوم می‌شود، لذا ما در آنجا می‌مانیم که آیا اینجا غلبه با دلیل حاکم است یا در اینجا از باب عموم‌من‌وجه است

---

۱. رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ۱۱، ص ۲۵ ـ ۲۹.

و دلیل حاکم نمی‌تواند بر آن دلیل محکوم غلبه داشته باشد، لذا ما از این نقطه‌نظر در تخصیص در مندوحه هستیم. لذا ما تخصیص را برای این مقام مناسب می‌دانیم، یعنی ادلّهٔ لاضرر موجب تخصیص ادلّهٔ اولیه و ابتدائیه هستند.

اگر به یک دلیل مخصَّص عامی برخورد کردیم و ازآن‌طرف در آن ضرری دیدیم باید چه کنیم؟ در اینجا باید لحاظ کنیم که ضرر در شرع به چه چیزی اطلاق می‌شود و آیا شرع ضرر عرفی را ضرر می‌داند یا نه؟ بعد از فراغ از این مسئله، آن نکتهٔ اساسی و مهم و سِرّ مطلب در این عبارت من نهفته است که ما باید به دلیل مخصَّص توجّه کنیم و حدود و ثغور آن را بیابیم و مقدار تأکید و عدم تأکید شارع را در اتیان به این موضوع به‌دست بیاوریم، آن‌وقت با دلیل لاضررِ خودمان مقایسه کنیم و ببینیم آیا دلیل لاضررِ ما از نقطه‌نظر ظهور بالنّسبة به آن دلیل مخصَّص اظهریّت دارد و راجح است یا نه؟ یعنی باید حدود و ثغور آن ادلّهٔ ابتدایی برای ما روشن باشد.

در بعضی موارد نظر شارع اصلاً بر ضرر است! یعنی ولو اینکه ضرری هست، ولی باید انجام بدهی. من‌باب‌مثال در خیلی از عبادات جنبهٔ ضرری است، ولی باید انجام داد. یا مثلاً نجات کسی که در دریا افتاده است و دارد غرق می‌شود واجب است، ولی اگر شما او را نجات بدهید سینه‌پهلو می‌کنید؛ آیا ادلّهٔ لاضرر وجوب انقاذ غریق را برمی‌دارد؟! نه دیگر! معلوم است که آن دلیل نجات جان غریق مقدم است. یا مثلاً در تمریض (پرستاری یک مریض) ممکن است ضرر متوجّه شما بشود، باید پول خرج کنید و ممکن است شما هم مریض بشوید، ولی در اینجا چون مسئلهٔ حیات مطرح است باید این ضرر را متقبّل شد و انسانی را نجات داد.

و ما این حدود و ثغور را از بیان شارع متوجّه می‌شویم که چقدر شارع به این موضوع بها داده است. اصلاً به مسئلهٔ عقلیِ آن کار نداریم. در بعضی موارد شارع خودش می‌گوید: این موضوع باید باشد ولو بأیّ‌نحوٍ کان.

من‌باب‌مثال در مورد تقیّه هم این مسئله را داریم که اگر جان شخصی در خطر باشد، جان که هیچ، حتی اگر خطر جرحی هم در معرض انجام باشد، شارع می‌گوید

که باید از مالت بگذری! مثلاً یک ظالمی می‌گوید که باید این قدر بدهی والاّ دست بچّه‌ات را قطع می‌کنم! باید مال را بدهی. بله، اگر جرح در مقابل جرح باشد، دراین‌صورت چون مقابله است دیگر نباید اقدام کرد؛ مثلاً اگر بگوید: یا دست تو را قطع می‌کنم یا دست او را قطع می‌کنم، دراین‌صورت دیگر حرام است که انسان بگوید که بیا دست من را قطع کن یا بگوید که برو دست او را قطع کن؛ چون این دیگر دَم به دَم است و حرام است. ولی در مورد اول، بااینکه ضرر متوجّه او است، ولی شارع می‌گوید که باید این کار را انجام بدهی. این یک موضوع شرعی است. البته ممکن است عرف یا عقل هم در اینجا دخالت کند. موارد بسیاری داریم که از نظر شرعی مسئلهٔ ضرری است، ولی شارع جنبهٔ تحقّق موضوع را بر جنبهٔ ضرری‌بودن ترجیح داده است؛ مانند دفاع از اسلام، حالا ما به دفاع از مملکت کاری نداریم.

یا در مورد برائت، امیرالمؤمنین علیه‌السّلام به میثم می‌گوید:

اگر امر به سبّ کردند سبّ کنید، ولی اگر امر به برائت کردند برائت نکنید ولو اینکه کشته بشوید![۱و۲]

چون در اینجا مسئلهٔ برائت اهمّیت دارد لذا حضرت نهی از برائت می‌کند و می‌گوید: «**ولو اینکه کشته بشوید!**» اینجا از نقطه‌نظر ظاهر ضرر متوجّه او است؛ حالا کاری نداریم به آن مسائلی که خدا برای اینها درنظر گرفته است و جبران می‌کند و این ضرر در قبال آن است، بلکه حتی اگر بخواهیم عقلاً هم نگاه کنیم و اینها را در قبال هم قرار بدهیم باز ضرری متوجه او نیست. در بعضی از موارد، از نقطه‌نظر ظاهر می‌بینیم که شارع احکامی را بر موضوعاتی ولو با وجود ضرر مترتب کرده است. می‌گوید: اگر از من برائت جسته‌اند برائت نکن ولو اینکه خونت را بریزند! اما اگر گفتند سبّ کن، سبّ کن!

---

۱. ***مناقب آل ابی‌طالب*** علیهم‌السّلام، ج ۲، ص ۲۶۹؛ ***رجال الکشّی***، ص ۱۰۱، خطاب به حجر بن عدی.

۲. این مضمون در اخبار مستفیضه وارد شده است. رجوع شود به ***امام شناسی***، ج ۱۲، ص ۱۶۰؛ ***بحار الأنوار***، ج ۳۹، ص ۳۱۱ ـ ۳۲۵.

باید نگاه به ظهور و تأکید شارع کنیم که این دلیل از نقطه‌نظرِ ظهور، نسبت به ناحیهٔ حمل ـ چه وجوب باشد و چه حرمت باشد و هر حکم دیگری ـ چقدر ظهور و تأکید دارد و تا چقدر بیان آن را می‌کند، بعد از نقطه‌نظر ضرر، دلیل لاضرر را هم می‌سنجیم و با این مقایسه می‌کنیم؛ آن‌وقت متوجّه می‌شویم که ضرر در اینجا مخصِّص است یا مخصَّص است؛ مانند دو دلیل در متعارضین که ما از راه قرائن و... یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهیم، یعنی ما از نقطه‌نظر رساندن مفاد و جنبهٔ تأکید شارع به‌واسطهٔ جهاتی در یک دلیل، آن را بر دلیل دیگر ترجیح می‌دهیم.

خود لاضرر نصّ است و مانند یکی از مفاهیم دیگر مثل ماه و سماء می‌ماند؛ ولی به‌دست‌آوردن اطّرادش در خارج به همه‌جا نصّ نیست. به‌عبارت‌دیگر، نص نیست که منظور شارع از لاضرر در خارج، در همه‌جا است یا در بعضی از جاها.

مطلبی که خواهد آمد این است: آیا منظور شارع از ضرر، ضرر عرفی است یا صرفاً عقلائی است یا اینکه مراد یک ضرر عقلائی شرعی است؟

اگر ما این ضرر را ضرر عقلائیِ توأم با شرعی و روح شرع بدانیم، دیگر در اینجا تعارضی نیست، یعنی تعارض واقعی نیست؛ چون اصلاً چنین ضرری محقّق نشده است و در مانند جایی که شخص برائت نجسته و گردنش را زده‌اند ضرری نکرده است. بله، ابتدائاً تعارضی دیده می‌شود و چون تعارض دیده می‌شود باید حدود و ثغور آن دلیل روشن بشود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس پنجاهم:

نسبت قاعدهٔ لاضرر با احکام مجعول در زمینهٔ ضرر

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

همان‌طورکه بیان شد، قاعدهٔ لاضرر به نحو تخصیص بر احکام اولیه حاکم است. این حکومت بر احکام اولیه در فرض تحقّق موضوع (یعنی ضرر) می‌باشد.

تعریفی که برای حکومت می‌آورند: «حکومت باعث تضییق یا توسعهٔ در عقدالوضع یا عقدالحمل است» ناتمام است؛ بلکه حکومت عبارت است از توسعه و تضییق به لسان کنایی و تنزیلی در ناحیهٔ عقدالوضع فقط، نه در ناحیهٔ عقدالحمل. لسان قاعدهٔ «**لا ضررَ و لا ضِرارَ**» با توضیحی که بیان شد و مختاری که روشن شد، لسان تخصیص است و نمی‌تواند بر سایر ادلّهٔ ابتدایی حاکم باشد.

به‌طورکلی ادلّهٔ لاضرر اطلاق تمام ادله‌ای را که به لسان ابتدایی متضمّن حکمی برای موضوعی هستند، بالنّسبة به موارد ضرری برمی‌دارد. به‌عبارت‌دیگر، ادلّهٔ لاضرر آن اطلاق یا عمومی که در دو جنبهٔ ورود حکم در صورت ضرر و غیر ضرر بود، تخصیص یا تقیید می‌زند. پس مسئله درهرصورت، مسئلهٔ حکومت نیست؛ چون بنابر آنچه بیان شد ادلّهٔ لاضرر نفی حکم ضرری می‌کند و این نفی حکم ضرری، یک مخصِّص صریح است و در اینجا دیگر تنزیلی وجود ندارد.

وقتی که می‌گوید: «**لا ضررَ و لا ضِرارَ فی الإسلام**»، معنای «**لا ضررَ**» یعنی عدم جعلِ حکم ضرری و معنای «**لا ضرار**» یعنی جعل تدارک حکم ضرر یا جعل

عقوبت و حکمی که به موجب آن إضرار منتفی بشود.[۱] درهرصورت، این قاعدهٔ لاضرر مخصِّص ادلّهٔ احکام اولیه می‌شود؛ مثلاً وضو بر دو قسم است: وضوی ضرری و وضوی غیر ضرری، و لاضرر وضوی ضرری را نفی می‌کند؛ یا مثلاً صوم بر دو قسم است: صوم ضرری و صوم غیر ضرری، و لاضرر صوم ضرری را نفی می‌کند؛ یا مثلاً حرمت شرب خمر در دو صورت است: ضرری و غیر ضرری، و این ادلّهٔ لاضرر حرمتِ آن صورت ضررداشتن را برمی‌دارد، البته این صورت ضرری گاهی اوقات ممکن است شامل وجوب هم بشود.

به‌طورکلی این قاعده تمام احکامی را که به بیان اولیّهٔ خودشان جنبهٔ ضرر و غیر ضرر دارند تخصیص می‌زند و جنبهٔ ضرریِ آنها را نفی می‌کند. البته دیگران قائل به حکومت در ناحیهٔ عقدالوضع یا در ناحیهٔ عقدالحمل شدند و قبلاً بیانات نائینی و غیره ذکر شد و جواب آنها هم تاحدودی داده شد.[۲]

حالا بحث در این است که اگر ما در مقابل این لاضرر، ادله‌ای داشتیم که اصلاً جعل آنها در زمینهٔ ضرر است، چه باید بکنیم؟ آیا بین این ادله و قاعدهٔ لاضرر تعارضی وجود دارد یا نه؟ نسبت بین این ادله و این قاعده چیست؟ در این زمینه مثال‌هایی ذکر شد. ما در اینجا دو بیان داریم:

یک بیان مربوط می‌شود به آن ادله‌ای که ثبوت آنها مسلّم است و اصلاً جعل آن حکم در زمینهٔ ضرر است، یعنی مواردی که شارع به‌جهت اهمّیتی که آن حکم دارد ولو در ظرف ضرر، حکم به آن می‌کند. روشن است که در آنجا بالنّسبة به این قاعده و بنابر آن محتوایی که لسان دلیل از آن حکایت می‌کند، آن ادله جنبهٔ مخصّصیّت یا جنبهٔ حکومت پیدا می‌کند.

اما اگر ما با ادله‌ای روبه‌رو شدیم که ثبوت آن ادله برای ضرر مسلّم نیست چه

---

۱. رجوع شود به همین مجموعه، ج ۱، ص ۲۱۵ ـ ۲٤۱.
۲. رجوع شود به ص ۱٤۹ ـ ۱۷٤.

باید کرد؟ من‌باب‌مثال روایتی در بحث استقراضِ کتاب *وسائل* هست:

از امام علیه‌السّلام سؤال می‌کنند: اگر شخصی دَراهمی را از شخص دیگری قرض گرفته باشد و دیگر آن دراهم در موقع اداء ارزش خودش را ندارد، دراین‌صورت چه باید بکند؟

حضرت می‌فرمایند: «**باید عین آن دراهم را برگردانید.**»[1]

این دلیل ابتدائاً بالنّسبة به قاعدهٔ لاضرر متعارض می‌نماید به‌جهت‌اینکه دراهمی که دیگر ارزشی ندارد موجب ضرری بر شخص قرض‌دهنده است.

بعضی‌ها این دلیل را توجیه کرده‌اند به این کیفیت که خود نفس آن دراهم موضوعیّت دارد، نه جنبهٔ ارزش آن دراهم.[2] ولکن این توجیهی است که در صورت نرسیدن به راه‌حل و توجیه موجّهی می‌توان به آن تمسک کرد.

همان‌طورکه در باب رهن و ودیعه هم بالمناسبه این مطلب مطرح شده است که اگر شخصی بخواهد دراهم یا دنانیری را پیش شخصی ودیعه بگذارد، در موقع اداء باید دید که نحوهٔ آن ودیعه یا عاریه گذاشتن به چه قسم بوده است. البته بحث در مورد عاریه است، یعنی اگر دراهمی را عاریه بگیرد این دراهم به چه نحو باید برگردانده و عودت داده شود.

گاهی اوقات ممکن است دراهم را عاریه بگیرد و این عاریه‌گرفتن جنبهٔ استقراض داشته باشد. دراین‌صورت این دراهم را صرف می‌کند و به‌جای آن، دراهم دیگری می‌دهد. گاهی اوقات جنبهٔ مالیّتِ دراهم یا دنانیر برای عاریه لحاظ نیست،

---

۱. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۳، ص ۱۹۱:
«کتب یونسُ بنُ عبدِالرّحمٰنِ إلَی الرِّضا علیه السّلام أنّهُ کان لی علیٰ رجلٍ عشرةُ دراهمَ و إنّ السّلطانَ أسقطَ تلکَ الدّراهمَ و جاءَ بِدراهمَ أعلیٰ مِن تلکَ الدّراهم، و فی تلکَ الدّراهمِ الأُولَی الیَومَ وضیعةٌ، فَأیُّ شَیءٍ لی علَیهِ الدّراهمُ الأُولَی الّتی أسقطهَا السّلطانُ أوِ الدّراهمُ الّتی أجازها السّلطانُ؟ فَکتبَ: **"لَکَ الدّراهمُ الأُولیٰ."**»

۲. رجوع شود به ***القواعد الفقهیّة***، بجنوردی، ج ۷، ص ۲۷۷؛ ***منیة الطالب***، ج ۱، ص ۱٤٤.

بلکه برای نفس خصوصیتی که دارد عاریه داده می‌شود، مثلاً برای‌اینکه سر عروس بریزند یا برای زینت و غیر ذلک؛ آن عاریه‌دهنده هم در موقع عاریه‌دادن مالیت آن را درنظر نمی‌گیرد که مثلاً دراهم را در ازاء ده تومان می‌دهد، بلکه نفس دراهم یا قِران مورد نظر است و کاری به قیمت ندارد. اینها از نقطه‌نظر خصوصیّت تفاوت می‌کند و باید بر طبق نیّت عاریه‌دهنده و عاریه‌گیرنده برگردانده شود.

بعضی‌ها توجیه کردند که ممکن است این روایت در بیان این مورد باشد که نفس خود این سکه‌ها مورد نظر بوده است، نه قیمتش. بنابراین ولو اینکه فرض کنید که دولت عوض شده است و آن ضربی که روی این دراهم یا دنانیر خورده تغییر پیدا کرده است، باز باید نفس آن کیفیّت و آن اتصاف دراهم به آن وصف و نوع را حفظ کرد. این توجیه در صورتی است که انسان راه و مفرّ و مندوحه‌ای نداشته باشد.

ولی آنچه به نظر می‌رسد این است که روایت متکفّل آن است که انسان باید دو جنبه را رعایت کند: یکی جنبهٔ وصفیّتش، یکی هم جنبهٔ ماهیّتش و نوعیّتش. در جنبهٔ وصفیّت چون ودیعه‌دهنده به همین کیفیت داده است ودیعه‌گیرنده نیز در موقع پس‌دادن، مکلّف است به اینکه به همان کیفیت پس بدهد.[1]

ولی در روایت مقدار بیان نشده است که اگر ده درهم دادیم باید همان ده درهم به همان کیفیت داده بشود؛ بلکه آنچه در روایت آمده است این است که آن وصف به همان کیفیت بایستی برگردانده بشود. من‌باب‌مثال ده درهم از شخصی قرض گرفته است و در موقع اداء، آن ضرب و خصوصیّت مُلغیٰ شده و از قیمت آن درهم کم شده است، پس این شخص به‌جای آن باید پانزده درهم بدهد، به‌جهت‌اینکه خود آن درهمِ

---

۱. ***الکافی***، ج ۵، ص ۲۵۲:
«عَن یونُسَ قالَ: کَتَبتُ إلیٰ أبی‌الحَسَنِ الرّضا علیه السّلام أنَّ لی عَلیٰ رَجُلٍ ثَلاثَةَ آلافِ دِرهَمٍ و کانَت تِلکَ الدَّراهِمُ تَنفُقُ بَینَ النّاسِ تِلکَ الأیّامَ و لَیسَت تَنفُقُ الیَومَ، فَلی عَلَیهِ تِلکَ الدَّراهِمُ بِأعیانِها أو ما یَنفُقُ الیَومَ بَینَ النّاسِ؟ قالَ: فَکَتَبَ إلَیَّ: **"لَکَ أن تَأخُذَ مِنهُ ما یَنفُقُ بَینَ النّاسِ کَما أعطَیتَهُ ما یَنفُقُ بَینَ النّاسِ."**»

نقره ارزش دارد. روایت نمی‌خواهد بگوید که به‌طور کلی آن درهم از ارزش افتاده است؛ چون هیچ‌وقت درهم از ارزش نمی‌افتد، حتی درهم احمد شاه و محمدعلی شاه و مظفرالدین شاه که در سابق بودند هم‌چنان قیمت نقره دارند. الآن سکه‌های احمدشاهی معروف است. در زمان سابق هم این دراهم از نقره بوده است، لذا نقره بودنش لحاظ می‌شود.

جوابی که حضرت در اینجا می‌دهند این است که باید به همان وصف بدهد، اما به مقدار آن ارزشی که قبلاً داشته است؛ به‌جهت‌اینکه اگر غیر از این باشد ضرر لازم می‌آید. من‌باب‌مثال شخصی از دیگری صد درهم گرفته است و این درهم‌ها چون در آن دولت ضرب خورده قیمتش صد تومان بوده است، ولی الآن که می‌خواهد آن را بپردازد دولت تغییر کرده است یا به‌خاطر بعضی از مناسبات ارزش آن تغییر و تبدّل پیدا کرده و قیمتش پنجاه تومان شده است و الآن این ضرر در اینجا متوجّه این شخص شده است.

فرع دیگری هم در اینجا مطرح می‌شود: من‌باب‌مثال اگر کسی از شخصی به جای نقره، اسکناس بگیرد که اصلاً قیمت ندارد، بعد دولت عوض بشود و به‌طور کلی تمام اسکناس‌های سابق از ارزش و اعتبار بیفتد، آیا می‌تواند بگوید بیا این اسکناس‌ها را به‌عنوان پولت بگیر؟ هیچ فقیهی به این فتوا نمی‌دهد، بلکه اصلاً هیچ عاقلی این طور سخن نمی‌گوید و لا یَتَفَوَّهُ بِه! من‌باب‌مثال شخصی در زمان شاه سابق از کسی یک میلیون قرض گرفته است، حالا که وقت سررسیدش است بگوید: آقا من همان پول‌ها را که الآن از ارزش افتاده است و حتی ده‌تا یک تومانی هم ارزش ندارد می‌خواهم به شما بپردازم؛ چون روایت این را می‌گوید! این صددرصد غلط است، به‌خاطر اینکه قاعدهٔ لاضرر یک قاعدهٔ عقلی است، نه قاعدهٔ تأسیسی تشریعی.

درنتیجه آن افرادی که بحث را به این سمت بردند که آیا قاعدهٔ لاضرر حکومت دارد یا ندارد، و یا در موقع تعارض چه باید کرد، آنها اصلاً از این نکته غافل شدند که آن قواعد و ادلّهٔ تشریعی و تأسیسی است که در صورت تعارض باید برای آنها راه چاره اندیشید؛ اما دربارهٔ قاعدهٔ لاضرر و بعضی از قواعدی که جنبهٔ امضایی

و فطری و عقلائی دارند تعارض معنا ندارد، مگر اینکه دلیلی به لسان خاصّ خودش در مورد خاصی باشد.

دراین‌صورت نمی‌توانیم بین روایتی که سندش خبر واحد است یا موردی است که ما به‌جهت تعارضش با این قاعده ابتدائاً شک داریم که اصلاً چنین روایتی آمده یا نیامده است یا راوی اشتباه کرده یا نکرده است، و بین قواعدی مثل قاعدهٔ لاضرر تعارض بیندازیم؛ بلکه در اینجا این قاعدهٔ عقلائی بر این ادله اصلاً ورود دارد و به‌طورکلی آنها را کنار می‌زند. مثل آنجایی که یک روایت با قرآن یا خبر متواتر یا بدیهیات عقلی در تعارض است و ما یا باید این روایت را توجیه بکنیم یا به‌طورکلی این روایت را کنار قرار بدهیم یا بر اشتباه راوی حمل بکنیم یا آن را از موارد خاصه‌ای ـ که اتفاقاً نظایر زیادی هم دارد ـ بدانیم که راوی نتوانسته است مطلب خودش را بیان کند؛ در اینجا هم همین‌طور است و قواعدی که جنبهٔ عقلی و فطری دارند مثل آیهٔ قرآن می‌مانند.

به این وسیله دیگر تعارضی بین قاعدهٔ لاضرر و ادلّهٔ ابتدایی برقرار نمی‌شود، بلکه این قاعده مخصِّص آنها است. در نتیجه تمام بحث‌ها دربارهٔ اینکه در بعضی موارد بین فلان دلیل و لاضرر چطور باید جمع کرد، یا اینکه این دلیل در مورد ضرر است یا در غیر مورد ضرر است، یا وجه اینکه این دلیل در مورد ضرر آمده یا در غیر مورد ضرر؛ همه کنار می‌رود.

بله، اگر یک دلیل مسلّم‌الثبوت باشد که مثل خبر متواتر و امثال‌ذلک به آن یقین داشته باشیم و شک و شبهه‌ای نداشته باشد، در آنجا به‌جهت اهمّیتی که در موضوع است و بر ما مخفی است، این قاعده را به وسیلهٔ آن دلیل تخصیص می‌زنیم؛ ولی اگر یک دلیل مسلّم‌الثبوت نداشته باشیم و صرفاً روایت واحده‌ای باشد که اصل دلیلیّت آن سوای آن قاعده مورد شک باشد، دراین‌صورت آن دلیل را با قاعدهٔ لاضرر کنار می‌زنیم یا توجیهی می‌کنیم که با این قاعده تنافی نداشته باشد.

به‌عنوان‌مثال فرض کنید که اگر روایت در اینجا این‌طور بود که باید به تعداد

همان دراهم پس بدهد ولو اینکه ارزش مالی و قیمت سوقیّه‌اش پایین آمده باشد، آن‌وقت ما می‌گفتیم که این روایت با این قاعده در تعارض است و قاعده محکَّم است؛ ولکن در اینجا روایت گفته است که باید آن را با همان نوع و کیفیت و با حفظ جنبهٔ اتّصافش به آن وصفی که داشته است بپردازد، یعنی ودیعه‌گیرنده باید دراهم بیشتری به اندازه‌ای که به همان قیمت روز برسد بپردازد؛ و این با قاعدهٔ لاضرر هم منافاتی ندارد.

این بحثی بود راجع به مطالبی که مرحوم نائینی و بعضی از علما در نحوهٔ حکومت این قاعده بر ادلّهٔ ابتدایی ذکر کردند.[1]

اما آنچه در ادامه بحث را دربارهٔ آن شروع می‌کنیم این است که اگر خود نفس ضرر و مفهوم ضرر در بین اقوام، جزء شبهات مفهومیّه یا مصداقیه بود چه باید کرد؟ فرض کنید در یک جا ضرر را به مفهوم و مصداقی حمل می‌کنند و در جایی دیگر به مفهوم و مصداق دیگری، در صورت اختلاف و تعارض چه باید کرد؟ آیا ما برای ترجیح یکی از این ملاکات و مفاهیم بر دیگری ملاکی داریم یا نداریم؟

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّد و آل محمّد

---

۱. ***منیة الطالب***، ج ۲، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ص ۲۱۱.

درس پنجاه و یکم:

بررسی شمول قاعده نسبت به ضررهای مستحدثه

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بیان شد که معنا و مصداق ضرر بنابر عادات هر قوم و ملّتی تفاوت پیدا می‌کند و رسوم و دادوستدها و جهات عقلائیّهٔ در هر ملّتی، محدِّد ضرر و نفع در میان آن مجموعه است.

به‌عنوان‌مثال در بعضی جاها رسم و عادت بر این است که چکی که فردی در معامله می‌پردازد به‌عنوان امانت در نزد طرف دیگر است و همان شخص نیز طرف‌حساب با این فرد قرار می‌گیرد به‌طوری‌که دیگر نمی‌تواند چک را به دیگری واگذار کند، یعنی واگذاری این چک به عنوان یک مسئلهٔ خلاف عرف تلقی می‌شود. ولی در بعضی جاها معاملهٔ با چک، حکم معاملهٔ با پول نقد را دارد؛ یعنی همان‌طوری‌که اگر مشتری پولی را به بایع بپردازد، بایع می‌تواند آن پول را در اختیار دیگران قرار بدهد، این چک نیز همان حکم نقد را دارد و شخص می‌تواند چک را در اختیار دیگران قرار بدهد. ظاهراً در جامعه ما همین‌طور است که بدون اینکه از آن شخص سؤال کنند می‌توانند با این چک معاملهٔ دیگری بکنند.

روی این حساب، مسئله تفاوت پیدا می‌کند و براساس قراردادهای عقلائیّه‌ای که در جوامع انجام می‌شود این نفع‌ها و ضررها، تحدید و تعیین و تبیین می‌شوند.

بعضی‌ها ضرر را به ضررهای حقیقی‌ای منحصر کردند که در زمان القاء خطاب شارع، وجود داشته است، مانند اضرار به نفس، اضرار به مال حقیقی و غیره؛ اما

ضررهای اعتباری‌ای را که براساس اعتبارات عقلائیّهٔ به‌وجود می‌آیند از تطبیق با این قاعده مستثنیٰ کرده‌اند.[۱]

باید ببینیم که آیا این قاعده بر ضررهای اعتباریّهٔ عقلائیه هم منطبق می‌شود یا نه؟ دو وجه برای تطبیق و عدم تطبیق قاعدهٔ لاضرر بر ضررهای اعتباریه عنائیه بیان کرده‌اند.

وجه اول: متمسّکین به تطبیق قاعده به اطلاقات لفظیّه تمسّک می‌کنند و می‌گویند:

> قاعدهٔ لاضرر و لاضرار بالنّسبه به ضرر حقیقی و ضرر اعتباری اطلاق لفظی دارد. درنتیجه نسبت به ضررهای حقیقی که مربوط به شخصیّت و عرض و آبروی طرف است، و نسبت به ضررهای اعتباری که مربوط به حقوقی است که در زمان شارع نبوده است، ولی مدنیّت عقلائیّهٔ یک جامعه آن حقوق را امضا می‌کند ـ مانند حقّ‌التألیف و امثال‌ذلک ـ اطلاق دارد و به این اطلاقات لفظی تمسّک کرده‌اند.[۲]

در ردّ این مسئله نیز بعضی منکر شدند که لاضرر نسبت به تمام ضررها هم‌چنین اطلاقی داشته باشد، بلکه اطلاق قاعده به همان ضررهای حقیقی که در زمان شارع مصطلح و مرتکز بوده است، منصرف است.[۳]

وجه دوم: برای تطبیق قاعده به اطلاق مقامی تمسّک می‌کنند و می‌گویند:

> مقام ساکت است و حدّی برای ضرر تعیین نمی‌کند که ضرر حتماً ضرر شخصی باشد، بلکه ضرر اعتباری و حیثیّتی و حقوقی هم می‌تواند منطبق قاعده شود.[٤]

در ردّ این مسئله نیز بعضی منکر این اطلاق مقامی هستند و مقام را منحصر در همان مرتکزاتی که موقع القاء شارع در اذهان مردم وجود داشته است می‌دانند و این اطلاق خارج از آن محدوده را نمی‌پذیرند، به‌جهت‌اینکه وقتی شارع با عرف خاصی صحبت

---

۱. رجوع شود به ***القواعد الفقهیّة***، بجنوردی، ج ۱، ص ۲۱۹ و ۲۲٤؛ ***قاعدة لا ضرر و لا ضرار***، سیستانی، ص ۲۹۱ ـ ۲۹۳.
۲. ***بحوث فی علم الأصول***، ج ٥، ص ٤٨٦.
۳. ***همان***، ص ٤٨٧.
٤. ***همان***، ص ٤٨٦.

می‌کند مرتکزات مخاطبین را مدّنظر قرار می‌دهد و بعد خطابی القا می‌کند. یعنی عمدهٔ دلیل برای منکرین تطبیق قاعده بر تمسّک به اطلاق مقامی این است که هر متکلّمی در هنگام القاء خطاب مرتکزات مخاطبین خودش را در نظر می‌گیرد و بعد القا خطاب می‌کند.[۱]

هر دو ردّ، مردود است و هر دو اشکال به یک جواب برمی‌گردد و آن این است: درست است که گاهی شارع براساس مرتکزات مخاطبین، مطلبی القاء می‌کند و این صحیح است، یعنی موارد زیادی در بسیاری از ابواب فقهی، مانند طهارات و نجاسات و امثال‌ذلک می‌باشد که خطاب اصلاً براساس ظهورِ منعقده نزد عرف آن زمان القا شده است و حضرت بر طبق همان جهات و مرتکزاتِ عرف آن زمان مطلب را القا کرده‌اند.

چطور اینکه در مورد شأن نزول آیات همین‌طور است؛ یعنی شأن نزول آیات خصوصیّتی دارد که در مورد آن شیء خاص آمده است و ما نمی‌توانیم از آن تعدّی کنیم. لذا جواب و پاسخ ما به افرادی که می‌گویند منظور از خطابات قرآن در مورد حضرت آدم، مثل ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾[۲] آدم نوعی است و یک آدم شخصی نیست، این است: ظهور قرآن در این است که در اینجا یک آدم واحد و یک وحدت شخصیه لحاظ شده است، گرچه خصوصیّت آن عوارض وجودی در این خطاب تأثیری ندارد، ولی خطاب در مورد شخصی است که در خارج تحقّق پیدا کرده است.[۳]

البته ما با استفاده از ملاک می‌فهمیم که منظور، شخص آن آدم نبوده است؛[٤] به‌خاطر اینکه ما انبیائی داشتیم که از آن آدم اشرف و أولیٰ بودند و فرزندان آن آدم چه‌بسا مقامشان از آن آدم بسیار اشرف و أولیٰ بوده است. اگر سجده برای خصوصیّتی باشد معنا ندارد که آن خصوصیّت، چشم و ابرو و گوش و مانند اینها باشد، بلکه برای آن

---

۱. ***همان***، ص ٤٨٧.

۲. سوره بقره (۲) آیه ۳٤.

۳. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***المیزان***، ج ۱، ص ٤۲.

٤. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***افق وحی***، ص ۱۵۰.

موقعیّت روحانی و سرّی است که در آن آدم منطوی است. پس به طریق أولیٰ باید این سجده برای آن افرادی باشد که أولیٰ و اشرف‌اند و به مقام متکامل‌تری از آدم رسیده‌اند.

البته وجه دیگری هم هست که آیه اصلاً تکاملی برای افراد مدّنظر نگرفته است؛ بلکه همان حقیقت انسانیّتی که در همهٔ افراد هست مراد است، ولی مصداق آیه و مورد خارجی سجده همان آدم شخصی است، گرچه آن سجده برای حقیقت اوست که آن حقیقت در همهٔ انسان‌ها ساری و جاری است.[1]

پس یک مطلب این شد که در خیلی از موارد در روایات می‌بینیم که خطابات ائمه براساس مرتکزات عرفیه است.

اما مطلب دیگر اینکه در بسیاری از موارد می‌بینیم که مطلب به‌طورکلی و مطلق بیان شده است و عرف آن زمان این مطلب را بر طبق آن عرفیت و وجههٔ عقلائیّهٔ خودش ادراک می‌کند. حالا آیا فقط به عرف آن زمان مربوط است و به ما مربوط نیست؟ بازگشت آن دعوای معروفی که آیا خطابات شارع تأسیسی است یا امضائی[2] هم به این مسئله است.

یک وقت شارع به‌عنوان یک عرف خاص، مطالب را القاء می‌کند، دراین‌صورت این دین اختصاص به آن زمان دارد و اختصاص به ما ندارد. اما یک وقت شارع عرف را مِن أوّلِ بعثتِهِ إلی یومِ القیامة درنظر می‌گیرد، منتها چون خود شارع در تمام ادوار حضور شخصی ندارد، مطالب را به‌عنوان کلی بیان می‌کند و در هر عرفی آن مطلب کلی یک منطبقٌ‌علیه خاصی دارد.

من‌باب‌مثال ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[3] که شارع بیان کرده، نگفته است که من فقط همین بیع خاص مصطلح در این عرف را إحلال می‌کنم، بلکه گفته است: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ و مردم آن زمان فهم و شعور و ادراکشان به این حد بود که بیع را بر همان معاملاتی که

---

۱. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***المیزان***، ج ٤، ص ١٤٢؛ ***نور ملکوت قرآن***، ج ۲، ص ١٤٧ ـ ١٥٠.
۲. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***فوائد الأصول***، نائینی، ج ٤، ص ٣٨٦.
۳. سوره بقره (۲) آیه ۲۷۵.

فلان خصوصیّات را داشت و دادوستد عقلائیّه‌ای که آن زمان بود تطبیق می‌دادند.

هیچ‌وقت مدنیّت یک جامعه ابتدائاً و اوّلاً بلااول خلق نمی‌شود، بلکه فرض کنید که اول معامله‌ای می‌کنند، بعداً معامله را محکم می‌کنند، بعداً در آن صلح می‌آورند؛ یا مثلاً اول هبه است، بعد تبدیل به بیع می‌شود، بعد کم‌کم یکی بعد از دیگری: صلح، مزارعه، مساقات، موقوفات، عُمریٰ و سُکنیٰ می‌آید. هم‌چنین سایر ابواب فقهی می‌آید، همین‌طور عقود معاطاتی و غیر معاطاتی، لفظی و غیر لفظی می‌آید. حالا آیا این عرفیت جامعه که به زمان شارع رسیده متوقف شده است و شارع دیگر اعلان کرده است که از این به بعد دیگر هیچ رشدی در عقلانیت جامعه و در هیچ معامله‌ای وجود ندارد؟! یا اینکه نه، این‌گونه نبوده است، بلکه اقتضای زمان آن جامعه انجام‌دادن معاملات به این کیفیت بوده است.

اینجا مطالب خیلی حساس می‌شود. شاید ما به زمانی برسیم که اصلاً معاملهٔ نقدی وجود نداشته باشد و تمام معامله‌ها نسیه باشد. در اینجا خود شارع بنا را بر این گذاشته است که معاملهٔ کالی به کالی (نسیه به نسیه) اشکال دارد.[1] فرض کنید که یک وقت جامعه، جامعه‌ای است که مثل زمان سابق، چک را به‌عنوان نسیه به‌حساب می‌آورد و این هم وابسته به قانون مجلس است؛ یعنی قانون مجلس این است که چک یک مسئلهٔ غیرنقدی است و مثل وثیقه و امانتی پیش شما است و قانون هم اصلاً پشت این چک را نمی‌گیرد، لذا خود مردم باید براساس عرفیّات و رودربایستی‌های خودشان و مسائل اخلاقی با این چک معامله کنند؛ مثل وقتی که ریش‌سفیدی را جایی می‌برند، این چک هم همین‌طور است. آن‌وقت این نسیه می‌شود. حالا اگر خود اصل جنس هم نسیه بود و چکی هم که خریدار می‌پردازد نسیه است، درنتیجه این معاملهٔ کالی به کالی می‌شود که شارع نهی کرده است. اما اگر در یک مدنیّت و جامعه‌ای رفتیم که قانون، پشت چک است و با چک معاملهٔ نقدی می‌کنند تاجایی‌که قضیهٔ چک حتی از اسکناس هم محکم‌تر است، در اینجا چک در حکم نقد می‌شود و وقتی نقد شد دیگر از تحت معاملهٔ کالی به کالی بیرون می‌رود.

---

۱. ***الکافی***، ج ۵، ص ۱۰۰.

بنابراین نمی‌توانیم برای‌اینکه آیا این عمل الآن تحتِ این بیان شارع است یا نه، برای هر قومی یک ضابطهٔ خصوصی قرار بدهیم؛ بلکه شارع در اینجا شریعت را به‌عنوان شرع متکامل مطرح می‌کند. بنابراین همان‌طورکه خطابات قرآن اختصاصی به یک زمان ندارد، بلکه خطاب به عرفِ در هر زمانی است، خطابات و بیانات و اطلاقات و عمومات شارع نیز کلی است.

من‌باب‌مثال وقتی شارع می‌گوید که خریدوفروشِ صبیّ ممیّز در یک سطح خاصی اشکال ندارد، اما بالاتر از آن اشکال دارد؛[1] دراین‌صورت باید ببینیم عرف به چه کسی ممیّز می‌گوید. یک وقت از نظر عرف یک بچهٔ هفت ساله ممیّز است و یک وقت از نظر عرف هنوز یک بچهٔ چهارده ساله ممیّز نیست. تشخیص آن با عرف است و دیگر شارع مصادیق مسئله را بیان نمی‌کند.

روی این حساب، شارع در اینجا، چه با اطلاق مقامی و چه با اطلاق لفظی، حکم خود را بیان کرده است. اطلاق مقامی یعنی یک ظهور نوعی به‌عنوان اینکه هر وقت این جامعه این ضرر را ادراک بکند، مخاطب شارع واقع می‌شود، نه‌اینکه آن مقام فقط براساس مرتکزات آن زمان باشد.

من‌باب‌مثال در زمان شارع حقّ‌التألیفی وجود نداشت. آنچه آنها می‌ساختند شمشیر و گرز و تبر و تبرزین و تیر و تیرچه بود. اصلاً آن زمان حقّ‌التألیف مطرح نبود، چون اختراع و وسایل انتشاردادن، مثل ماشین چاپ نبود. از وقتی که ماشین چاپ پیدا شد، حقّ‌التألیف و امثال‌ذلک هم پیش آمد؛ چون یکی همان اثر ایجادشده را می‌گیرد و همهٔ حقوق آن را برای خودش انبار می‌کند!

اما مثلاً آیا هیچ‌وقت دیده‌اید یک خطاط برای آن خطی که می‌نویسد حقّ‌التألیف بگیرد؟! خط دست مردم است، تو هم برو مثلش را بنویس! هیچ‌وقت دیده‌اید یک نقّاش تابلویی بکشد و برای کشیدن این تابلو حقّ‌التألیفی برای خودش قرار بدهد؟! هیچ‌وقت

---

۱. ***همان***، ص ۱۲۸.

این کار را نمی‌کند! تو هم عرضه داری بیا تابلویی مثل آن نقاشی کن! تا آنجا که فقط هنر است، حقّ‌التألیف هم نیست. تو که این اثر را در معرض قرار می‌دهی که همه ببینند دیگر حقّ‌التألیف چه معنایی دارد؟ خطاط می‌گوید: من زحمت کشیدم و این خط را نوشتم، اما دیگر حقّ‌التألیف ندارد، تو هم برو زحمت بکش و بنویس! اگر یکی پیدا شد مثل او نوشت، دیگر آن خطاط حقّ اعتراض ندارد، چون تو خودت داری خطّت را همه‌جا ارائه می‌دهی و در هر روزنامه‌ای چاپ می‌کنی. بنده هم روی همین خطّ تو تعلیم می‌بینم و به همین‌جا می‌رسم، پس دراین‌صورت دیگر نمی‌تواند حقّ اعتراض داشته باشد. ولی برای چاپ حقّ‌التألیف می‌گذارند، چون چاپ از اختیارشان بیرون می‌رود.

بنابراین چون حقّ‌التألیف و مانند آن به‌واسطهٔ نبودن ابزار و عدم تحقّق موضوعات عرفی و فقهی اصلاً نمی‌توانست در آن زمان مطرح بشود، لذا بیان شارع هم در آن زمان لغو خواهد بود؛ ولی شارع به‌عنوان یک مشرِّع حیّ و زنده که شریعت او هم در هر زمانی زنده است، وظیفه‌اش این است که حکم شرع را در هر زمانی بیان بکند. جامعه رو به ترقی و تکامل است، لذا شارع به‌عنوان یک مشرِّع حیّ، با اطلاقات و عمومات خودش حکم موضوعات عقلائیّه‌ای که در هر عرفی پیش می‌آید، بیان می‌کند.

بنابراین وقتی که خدا بیع را حلال کرده و گفته است: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾، آیا نمی‌دانست که ما در این زمان به مسائل جدیدی مبتلا می‌شویم؟ یعنی اگر شارع را در این زمان بیاوریم آیا متکفّل مسائل ما در این زمان می‌باشد یا نه؟ شارع که نمرده است، او زنده است! حتی وقتی یک شخص می‌خواهد بمیرد برای بیست یا پنجاه سال دیگر وصیّت می‌کند، چون می‌داند این پسرانش به‌طورمثال ناخلف یا طور دیگری هستند و می‌داند چه مسائلی پیش می‌آید و طبق آن برای آنها وصیّت می‌کند و می‌گوید: فلان پول من را بعد از پانزده سال به فلان پسرم بدهید، فلان مال من را بعد از چند سال بدهید و... قبلاً تمام این پیش‌بینی‌ها را می‌کند. آن‌وقت چطور شارع نسبت به مسائل ما که در چنین زمانی پیدا می‌شود متکفّل نباشد؟! چطور ممکن است بگوید من بیع را برای آن زمان می‌دانم و دیگر از مسائل دیگری که بعداً می‌آید مطّلع نیستم؟!

شارع دو کلمه بگوید که من خطاباتی که در این زمان وضع می‌کنم تا قیامت همین‌هایی است که الآن دارم می‌گویم! فرض کنید وقتی شارع گفته است: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾؛ «بیع حلال است»، عرف از این بیع، معاملات و دادوستد را می‌فهمد. حالا اگر در عرفی همین معاملات و دادوستدها تغییر پیدا کرد، ولی باز هم به آن واقعاً بیع می‌گفتند و صلح، هبه، مضاربه، مساقات، استقراض، عاریه و ودیعه و مانند اینها نمی‌گفتند، خطاب شارع باید شاملش بشود. چرا نباید شاملش بشود؟!

این مثل دلیلی است که فقها برای وجوب عربیّت در عقود یا ایقاعات بیان می‌کنند.[1] در این موارد وجوب عربیّت معنا ندارد. شارع می‌گوید که وقتی که دو نفر بخواهند باهم محرم بشوند باید یکی بگوید «أنکحتُ» و دیگری بگوید «قَبِلتُ».[2] در همان زمان این‌همه لغات مختلف وجود داشت و شارع می‌توانست در یک کلام بگوید که تمام مردمی که قبطی یا رومی یا فارس و غیره هستید باید عقود و ایقاعاتی که می‌خواهید بیان کنید به لفظ عربی باشد! اما آیا یک روایت در این مورد سراغ دارید؟!

بنابراین ما دیگر نمی‌توانیم این‌قدر متحجّر باشیم و بگوییم که وقتی که امام علیه‌السّلام می‌گوید: «این شخص بگوید **"أنکحتُ"** یا **"قَبِلتُ"**»، منظور امام همین «أنکحتُ» با همین «الف» و «نون» و «کاف» و «حاء» و «تاء» است؛ بلکه امام چون عرب است باید به لفظ «أنکحتُ» بگوید. امام که نمی‌تواند وقتی هر دو طرف عرب هستند، ترکی حرف بزند! بلکه عربی می‌گوید.

در اینجا کاری نداریم به اینکه عموماتی داریم که کلی است و اساساً عربیّت در آنها نیامده است، یعنی فقط حقیقت إنشاء در آنها لحاظ شده است؛[3] بلکه بحث

---

۱. رجوع شود به ***کتاب المکاسب***، ج ۳، ص ۱۳۵.

۲. رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ۲۰، ص ۲۶۱، أبواب عَقد النّکاحِ و أولیاءِ العقد، باب اعتبارِ الصّیغة و کیفیّةِ الإیجابِ و القبولِ و حکم الأخرسِ و الأعجم.

۳. رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ۲۰، ص ۲۶۱ ـ ۲۶۴.

در این است که اصلاً غیرعقلائی است که شارع به یک آدمِ چینی بگوید که تو هر کاری می‌خواهی بکنی، مثلاً آب بخوری یا با زنت حرف بزنی چینی صحبت کن، اما به معاملات که می‌رسی باید عربی صحبت بکنی! و درنتیجه بگوید: آدمِ چینی، انگلیسی، ترکی و دیگران همه باید عربی یاد بگیرند! این حرف‌ها اصلاً مسخره است! چطور شما معاملهٔ معاطات را قبول دارید؟! مثلاً این شخص کتاب را می‌دهد و آن دیگری هم آن قلم را به‌عنوان معوّض می‌گیرد. آیا شارع در معاطات و هبه و امثال‌ذلک می‌گوید که باید با همان حالت عربیّت اقدام کنید؟! دست، دست است دیگر؛ چه عربی باشد و چه ترکی باشد فرقی نمی‌کند!

این تعمیم در احکام امضائی واضح است؛ اما در احکام تأسیسی، هم می‌تواند جنبهٔ اطلاق داشته باشد و هم می‌تواند جنبهٔ اطلاق نداشته باشد. اگر عمومات و اطلاقاتی داشته باشیم آن تأسیس به تمام ازمنه و شرایط تسرّی می‌کند. فرض کنید خود شارع حدّ مسافت ترخّص را تعیین می‌کند به اینکه صدای اذان نرسد،[1] و صدای اذان صدای عادی است و در عرف‌های مختلف فرقی نمی‌کند؛ درنتیجه این حکم مربوط به همهٔ زمان‌ها است.

در مورد تأسیساتی که خود شارع انجام می‌دهد، وابسته به اینکه آیا فقط یک مورد خاص را بیان می‌کند یا اینکه آن اطلاق و عموم را درنظر دارد، این تأسیسات متفاوت است و قاعدهٔ کلّی ندارد، بلکه باید هر مورد را ببینیم؛ یک وقت ممکن است تأسیسی باشد و نتوان از آن تجاوز و تحدّی کرد، یک وقت ممکن است تأسیسی باشد و بتوان از آن تجاوز و تحدّی کرد.

این بیان در مورد خمس و زکات و مانند اینها هم هست. به‌طورمثال شارع موارد زکات را بیان کرده است:

زکات فقط به غلات اربعه (گندم، جو، مویز و خرما) **و انعام ثلاثه** (شتر و

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۸، ص ٤٧٢ و ٤٧٣.

گاو و گوسفند) **و نقدین اختصاص دارد.**[۱]

وقتی که شارع می‌گوید: «**نقدین**» یعنی طلا و نقره. حالا اگر شما مثلاً مِس را هم جزء معاملات قرار دادید زکات ندارد، چون شارع فقط طلا و نقره را گفته است و طلا همیشه طلاست و نقره هم همیشه نقره است. بله، یک وقت ممکن است آلیاژی درست کنند که الآن اسمش طلا باشد و در آن زمان هم نبوده است؛ این آلیاژ جزء نقدین می‌رود. یا فرض کنید با آلیاژی نقره درست کنند که عملاً و از نظر عرف اسم آن را نقره بگویند، ولی در آن زمان این قِسم آلیاژ و این خصوصیت نبوده است؛ در این حالت جای تسرّی حکم زکات است.

فرض کنید الآن به این مِس هم نقد گفته بشود، ولی حکم زکات تسرّی پیدا نمی‌کند؛ چون شارع نقدین را بر طلا و نقره اطلاق کرده است بااینکه در خود آن زمان هم مِس بوده است. مگر در زمان شارع دراهم مغشوشه (مخلوط با مِس) نبوده است؟! مگر حضرت در باب زکات به شخصی نمی‌گوید که غَش را از خالص جدا کن و به آن مقدار خالصش زکات بده؟[۲] پس همین مسائل در آن زمان هم بوده است و ما از اینجا استفاده می‌کنیم که نظر شارع در نقدین، روی خصوص طلا و نقره رفته است. لذا مورد تا مورد باهم فرق دارد.

اما ملاک کلّی این است که اگر شارع حکمی را به‌عنوان مطلق یا عموم بیان کرد دیگر نمی‌توانیم آن را فقط به خصوص عرف آن زمان منصرف کنیم، بلکه این حکم نسبت به تمام ازمنه بر طبق عرفیّاتش ساری و جاری است.

در ادامه خواهیم گفت که ما بنای عقلائی را چه می‌دانیم؟ آیا بناء عقل است یا بناء عقلاء؟ و شارع احکام را روی چه بنایی تشریع کرده است؟

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ۸، ص ۵۳ ـ ۶۰ و ص ۴۸۵ ـ ۴۹۴.

۲. ***وسائل الشیعة***، ج ۹، ص ۱۵۳ و ۱۵۴.

درس پنجاه و دوّم:
نحوهٔ دخالت عقل در تعیین ضرر

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

تمسّک به اطلاق لفظی و اطلاق مقامی و اشاره‌ای که به ردّ این دو مسئله بود، بیان شد. اما اصل قضیه بر مبنای حکم شارع به امضائی بودن احکامی است که جنبهٔ فطری و عقلائی داشته باشند. در احکامی که عقل در آن احکام راه دارد و دادوستد عرفی هم مؤیّد آن احکام است، اصل اوّلی اقتضای امضائیت دارد، برخلاف آنچه تابه‌حال در کتب مطرح شده است که اصل اوّلی حکم، اقتضای تأسیسیّت می‌کند.

اطلاق مقامی به این معنا نیست که بیان شارع در آن مقام مطلق ایراد شده است به‌نحوی‌که بر نفوذ و تسرّی حکم إلیٰ زماننا هذا دلالت بکند، اصلاً این معنا را نمی‌دهد؛ بلکه اطلاق مقامی به زمان خود شارع در زمان تشافه خطاب شارع مربوط می‌شود. همین مسئله می‌تواند در مورد انعقاد ظهور برای الفاظ هم مطرح باشد.

بحثی که بعضی از اوقات هم به آن اشاره شده این است: لفظ با توجه به شرایط و قرائن و مسائلی که در حول‌وحوش آن دور می‌زند، موجب یک ظهور خاصی می‌شود، یعنی برای خودش ظهوری ایجاد می‌کند و متکلّم در مقام بیان متوجّه آن معنای ما فی الضمیر خودش است که با توجه به شرایط و قرائن و مسائل حاکم بر آن محیط، آن مطلب را ادا می‌کند. اما هر کدام از مخاطبین چون مطلب را براساس ذهنیّات و قرائن و ارتکازاتی تلقی می‌کنند، ممکن است ظهوری برای خودشان ایجاد کنند که ما اسم این را «ظهور شخصی» می‌گذاریم.

البته ظهور شخصی به معنای این نیست که لفظ در تعیّن خودش هیچ مدلولی ندارد، همان‌طوری‌که امروزه بعضی از مرتدّین و امثال‌اینها می‌گویند؛[1] بلکه به این معنا است که این لفظ می‌تواند دو ارتباط را در خودش ایجاد بکند: **ارتباط اول** با متکلّم است، یعنی معنایی ـ چه معنای خاص و چه عام ـ در متکلّم تعیّن پیدا کرده است و متکلّم آن معنا را ادراک و بعد القاء می‌کند. **ارتباط دوم** آن لفظ با مخاطبین و مشافهین است. آن دیگر در اختیار متکلّم نیست، بلکه خود مخاطب برحسب قرائن و ارتکازات ذهنی خودش مفهومی را از این معنا می‌فهمد، چه آن معنا و مفهوم منطبق و موافق با نفس‌الأمر و مراد متکلّم باشد و چه نباشد. این را دیگر مخاطب می‌فهمد و ممکن است مخاطبین متعدّد ظهورات متعدّدی را از یک کلام واحد ادراک بکنند. ما این را «ظهور شخصی» می‌گوییم.

البته ظهور شخصی در اینجا به معنای این نیست که شخصِ این فرد در این ظهور دخالت دارد، بلکه به معنای این است که قرائن و ارتکازاتی در ذهن این فرد است به حیثی که اگر این قرائن و ارتکازات در ذهن دیگری بود باز هم چنین ظهوری برای فرد دیگر منعقد می‌شد. ما در اینجا هم به‌دنبال ملاکات می‌گردیم؛ یعنی گرچه در اینجا این ارتکازات در ذهن یک فرد تحقّق پیدا کرده و همان ارتکازات باعث شده است که یک لفظ ظهور خاصی در آن فرد ایجاد کند؛ ولکن ملاک در اینجا آن ارتکازات است، یعنی اگر معلومات هر فرد دیگری را با توجه‌به معلومات و شرایط زمانی و مکانی خاص و خصوصیّاتی که آن شخص با آنها سروکار دارد، گسترش بدهیم و این ملاکات را در اختیارش قرار بدهیم، همین را می‌فهمد که آن شخص فهمیده بود.

بنابراین ظهور در اینجا هم ظهور نوعی می‌شود. به این می‌گوییم ظهور «شخصیِ نوعی». یعنی ظهور برحسب ارتکازات، هویّت و تعیّن پیدا می‌کند. البته نه به آن معنایی که امروزه می‌گویند که شرایط زمان و مکان در اجتهاد می‌تواند مؤثر واقع شود؛ نه‌خیر،

---

۱. *افق وحی*، ص ۳۹۸.

شرایط زمان و مکان تأثیری در اجتهاد ندارد، بلکه اجتهاد یک معنای کلی است که زمان و مکان را باید با آن اجتهاد تطبیق داد، نه‌اینکه تحت تأثیر آن شرایط واقع شود و اجتهاد براساس آن شرایط تطبیق داده شود.[۱]

درهرحال، بعضی از علما می‌گویند: «قاعدهٔ لا ضررَ و لا ضِرارَ اطلاق مقامی دارد.» و بعضی دیگر درصدد آن هستند که بگویند: «این قاعده دارای اطلاق مقامی نیست.» ما می‌گوییم: بر فرض آنکه این قاعده دارای اطلاق مقامی هم نباشد، ولی به ضررهای اعتباریه و عنائیه تسرّی دارد، به‌جهت‌اینکه وقتی که شارع خصوصیّت ضرر را در مقام بیانِ ضرر، مشخص نکرده است و از آن‌طرف هم عقل حاکم است به تحقّق ضرر ولو ضرر حقوقی یا ضرر شخصیّتی و امثال‌ذلک، دراین‌صورت دیگر نیازی به اطلاق مقامی نداریم و این اطلاق مقامی اصلاً از مانحن‌فیه کاملاً برّانی است.

اطلاق مقامی به مصادیق این قاعده در آن زمان مربوط می‌شود؛ یعنی بر فرض اینکه ما قائل به اطلاق مقامی بشویم باز هم می‌توانیم این قاعده را به ضررهایی که در این زمان تحقّق پیدا کرده‌اند تسرّی ندهیم، به‌خاطراینکه اطلاق مقامی فقط همین مقدار را می‌رساند که در زمانی که شارع این مطلب را القاء می‌کند به مصداق خاصی اشاره ندارد؛ اما آیا می‌شود به مصادیق دیگری که ممکن است مفهومش با مصادیق آن زمان کاملاً فرق بکند، تسرّی داد؟ اطلاق مقامی اصلاً نمی‌تواند این مسئله را تصدّی بکند و از مانحن‌فیه برّانی است.

بنابراین می‌توانیم بگوییم طرح مسئلهٔ اطلاق مقامی یا اطلاق لفظی که مرحوم صدر و به تبع ایشان آقای هاشمی (مقرّر کتاب ایشان) در اینجا مطرح کردند[۲] از مانحن‌فیه کاملاً جدا است و نمی‌توانیم این مطلب را در اینجا مطرح کنیم.

مطلبی که در اینجا مطرح می‌شود فقط این است که آیا شارع در القاء این

---

۱. جهت اطلاع بیشتر درباره تأثیر زمان و مکان در اجتهاد رجوع شود به ***رساله طهارت انسان***، ص ۲۵.
۲. ***بحوث فی علم الأصول***، ج ۵، ص ٤٨٦.

قاعده، مفهوم ضرر را با مصداق معیّن قصد کرده یا فقط مفهوم ضرر را بدون مصداق قصد کرده است؟ ما می‌گوییم: هیچ‌وقت شارع برای این مفهوم مصداق تعیین نکرده است، وقتی که مصداق تعیین نکرد آن‌وقت این ضرر در هر زمانی می‌تواند یک مفهوم خاص خودش و یک منطبقٌ‌علیه خودش را پیدا بکند، چه ما قائل به اطلاق مقامی آن زمان باشیم یا اصلاً قائل به اطلاق مقامی نباشیم. این دیگر به این جهت کاری ندارد.

بناءًعلیٰ‌هذا ما باید درصدد این باشیم که بنای عقلائیه برای تحقق ضرر به چه نحو می‌تواند باشد؟ آیا عقل در اینجا دخالت دارد یا عقلاء در اینجا دخالت دارند؟ اگر مسئله، مسئلهٔ عقلی باشد تحت قاعدهٔ حسن‌وقبح عقلی می‌رود و اصلاً باید در آنجا بحث بشود. در خود مسئلهٔ حسن‌وقبح عقلی هم باید بحث شود که آیا فقط حسن‌وقبح عقلی ابتدایی داریم یا حسن‌وقبح عقلی ثانوی هم داریم؟

حسن‌وقبح ابتدایی یعنی کاری فی‌حدّنفسه و اوّلاً بلااوّل ملاک برای حسن‌وقبح عقلی را داشته باشد، مانند ظلم به یک فرد، زدن یک فرد ظلماً، دروغ گفتن، اضرار به غیر که اینها قبح عقلی دارند، و راست گفتن و شکر منعم که اینها حسن عقلی دارند. اینها عناوین اولیه‌ای هستند که فی‌حدّنفسه، لو خُلّی و طبعه، دارای حسن‌وقبح عقلی هستند. ولکن ممکن است مسئلهٔ حسن‌وقبح عقلی باواسطه هم محقّق شود؛ یعنی امری، مثلاً حقّ تألیف، فی‌حدّنفسه حسن‌وقبح عقلی ندارد، بلکه ما این را تحت یک قانون یا شرایطی قرار می‌دهیم که به‌واسطهٔ آن قانون و شرایط به عنوان ثانوی، حق یا ظلم تلقی می‌شود و درنتیجه تحت عنوان کلی حسن‌وقبح عقلی می‌رود.

بنابراین ممکن است که یک مسئله خودش فی‌حدّنفسه، لو خُلّی و طبعه، داخل تحت حسن‌وقبح عقلی نباشد؛ اما تحت شرایطی با یکی از آن کلّیات منطبق بشود که آن کلّی خودش تحت حسن‌وقبح عقلی باشد. بسیاری از مسائل اعتباریّهٔ ضرر از مانحن‌فیه است؛ یعنی خود قضیه فی‌حدّنفسه داخل تحت حسن‌وقبح عقلی نیست، اما در شرایط خاصی می‌تواند تحت حسن‌وقبح عقلی قرار بگیرد.

همان‌طوری‌که بیان شد، در معاملات با سفته و چک و امثال‌ذلک اگر فی‌حدّ‌نفسه جنبهٔ نقدی در آنها لحاظ بشود و قانون پشت چک باشد ولی خلاف آن انجام بشود و شخص هم نتواند به موقع بپردازد، ضرر تلقی می‌شود و این معامله تحت حسن‌وقبح عقلی می‌رود. اما فرض کنید که همین معاملات در کشوری باشد که تأخیر در پرداختِ آن چک خیلی لزومی نداشته باشد، مثلاً اگر یکی‌دو ماه هم به تأخیر افتاد ضرر به‌حساب نیاید، دیگر تحت حسن‌وقبح عقلی نمی‌رود. پس در این موارد، ضرر برحسب عناوین اعتباریه تحقّق پیدا می‌کند و وقتی که ضرر در آن تحقّق پیدا کرد، قاعدهٔ لاضرر شامل مانحن‌فیه خواهد شد. روی این حساب به‌طورکلی برگشت مسئله به قضیهٔ عقل است.

بنابراین نسبت بین حسن‌وقبح شرعی با حسن‌وقبح عقلی، عموم‌وخصوص مِن‌وجه است؛ هم مادهٔ افتراق و هم وجه اشتراکی دارند.

این قضیه در همه‌جا جاری و ساری است؛ مثلاً در مسائل اخلاقی هم اگر ملاک کلی را داشته باشیم مصادیق آن ملاک تفاوت پیدا می‌کند. شارع به‌دنبال تحقّق ملاک می‌گردد، نه به‌دنبال ازبین بردن یا تحقّق دادن مصداق. شارع می‌گوید: شما غذایتان را حلال بخورید؛ حالا از چه راهی به‌دست می‌آورید دیگر منِ شارع کاری ندارم؛ می‌خواهید بیل بزنید یا می‌خواهید پشت میز بنشینید و کار اداره‌ای انجام بدهید. برای من این مهم است که کسب شما کسب حلال باشد. پس شارع در اینجا به‌دنبال کسب حلال می‌گردد، نه به‌دنبال نحوهٔ عمل.

البته در بعضی از اوقات خود شارع مصداق را هم تعیین می‌کند، مثلاً می‌گوید کسب حلالی که می‌خواهی به‌دست بیاوری بهتر است از راه زراعت و گله‌داری و امثال‌ذلک باشد، یعنی این موارد برای من ممدوح است.[1] البته این تعیین مصداق هم

---

۱. رجوع شود به ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۲، ص ۲۹۱؛ ***المحاسن***، ج ۲، ص ٦٤٣؛ ***وسائل الشیعة***، ج ۱۱، ص ۵۳۷ ـ ۵٤۰ و ج ۱۹، ص ۳۲ ـ ۳٦؛ ***مستدرک الوسائل***، ج ۱۳، ص ۲٦.

با ملاک است، اما ممکن است ما ملاکش را نفهمیم. من‌باب‌مثال قضیهٔ چوپانی ممکن است از باب تواضع انسان باشد، یعنی با همین چوپانی‌ها و سروکار با این گوسفندان تواضع انسان بیشتر می‌شود و نفسش ازبین می‌رود؛ یا مثلاً شارع زراعت را از این باب بیان کرده است که زراعت موجب کسب و روزی مردم است. اینها درست است و آن دستورات روی ملاکات است و بدون ملاک نمی‌شود.

اصلاً به‌طورکلی هر فعلی باید دارای ملاک باشد و ما هیچ فعل بدون ملاکی نداریم. حتی تبعیت از امام یا از پیغمبر هم ملاک دارد؛ ملاکش حقّانیت اوست، نه‌اینکه ملاکش فقط صرف اطاعت از این جرثومه [و بدن مادی] او باشد. ملاک اطاعت، حقّانیت اوست؛ گرچه عدم علم به این حقّانیت، موجب عدم اطاعت نمی‌شود، آن یک مطلب دیگری است؛ یعنی متابعت از فعل معصوم هم به تبع ملاک است، گرچه ما آن ملاک را ندانیم.

همان‌طوری‌که قبلاً بیان شد،[1] خود فعل به‌تنهایی هیچ‌وقت زبان ندارد، بلکه زبان است که زبان دارد! فعل نمی‌تواند خودش را بنمایاند و تعریف کند. این فعل ممکن است به صور متعدّده‌ای تحقّق پیدا کند؛ یک صورتش مستحسن است و یک صورتش مذموم است. اگر این فعل تحت ملاک مذموم قرار بگیرد مذموم می‌شود. روی این حساب، بحث تجرّی و امثال‌ذلک پیش می‌آید. تمام عبادات و مثوبات و عقابات براساس تجرّی و عدم تجرّی است و فعل اصلاً دخالت ندارد. لذا اصلاً نبایستی به مطالب مرحوم شیخ[2] و آخوند[3] و غیرذلک در این باره توجّهی پیدا بشود.

لذا اگر ما به ملاک حکمی پی ببریم می‌توانیم حکم را تعمیم یا تخصیص بدهیم. من‌باب‌مثال روزهٔ روز عاشورا مذموم است، به‌خاطراینکه بنی‌امیّه به‌جهت

---

۱. ***رسالهٔ عمرهٔ مفرده***، ص ۸۳؛ نرم‌افزار *آوای ملکوت*، شرح حکمة متعالیه، درس ۱۳۲.
۲. ***فرائد الأصول***، ج ۱، ص ۸.
۳. ***کفایة الأصول***، ص ۲۵۹.

تبرّک برای قتل سیّدالشّهدا روز عاشورا را روزه می‌گرفتند. آیا در زمان خود رسول اکرم هم روزهٔ عاشورا مذموم بود یا نه؟! قطعاً نبود. بلکه روزهٔ روز عاشورا از زمان امام سجاد به بعد مذموم می‌شود به‌خاطر این ملاک: تبرّک بنی‌امیّه به قتل سیّدالشّهدا.[۱] همین الآن هم یزیدی‌ها در شام روز عاشورا روزه می‌گیرند. حالا اگر ما در محیطی بودیم که اصلاً این ملاک نبود و معنا نداشت، مثلاً همه شیعه بودند یا اینکه در زمان ظهور حضرت بود، دیگر این کراهت برداشته می‌شود، چون این «**لِقَتلِهِم الحُسَین**»[۲] برای ما ملاک را بیان می‌کند.

یا من‌باب‌مثال کراهت مسافرت در روز جمعه است **لِعَدمِ الشّرکةِ فی الصّلاةِ الجمعة**.[۳] حالا اگر شما مسافرت کردید و قصدتان از این مسافرت عودت و شرکت در نماز جمعه بود دیگر این مسافرت کراهت ندارد، یا اگر مسافرت کردید و در نماز جمعهٔ آن شهری که می‌روید شرکت کردید باز کراهت ندارد، چون منصوص‌العلّة است و ما ملاک کراهت مسافرت را به‌دست می‌آوریم.

البته این مطلب را هم داشته باشیم که به‌دست آوردن ملاک، یکی از مشکل‌ترین مشکلات است! یک وقت نگویید که حالا ما به فقه پویا قائل شدیم و دیگر همه‌چیز را تغییر می‌دهیم! نه، اینکه ملاک بخواهد به‌دست بیاید خیلی مشکل است و اینها معمولاً حکمت است. بله، اگر انسان به آن ملاک برسد آن‌وقت می‌تواند براساس آن عمل کند.

یا من‌باب‌مثال اگر به این مطلب رسیدیم که ملاک برای نهی از نشستن روی مبل و صندلی تشابه به جبابره است، آن‌وقت باید برای تعیین مصداق آن دنبال عرف بگردیم؛ مثلاً ممکن است در اینجا یا در عرب‌ها ـ که خیلی رسم است ـ تکبّر تلقی

---

۱. رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ۱۰، ص ٤٥٧ ـ ٤٦٣.
۲. ***مصباح المتهجد***، ج ۲، ص ۷۷۵؛ ***الکافی***، ج ٤، ص ١٤٦.
۳. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۱، ص ٤٢٤: «**یُکرَهُ السّفرُ... یَومَ الجُمُعَةِ بُکرَةً مِن أجلِ الصّلاةِ.**»

بشود، اما در خیلی از کشورها این‌طور نباشد و اصلاً برای این نوع نشستن حساب تکبّر و عزّت و بلندمنشی بار نکنند، در این‌صورت می‌توان گفت اشکالی ندارد؛ یا مثلاً بچه‌ای که پیش پدرش روی مبل نشسته و این را فقط به‌عنوان یک تفنّن انجام می‌دهد، این هم هیچ اشکالی ندارد.

خصوصیّت مصداق مورد نظر شارع نیست. شارع می‌خواهد ارزش‌های اجتماعی در میان مردم زنده بشود و پایدار بماند، ولی کاری به مصداق ندارد. اما اگر کشف کنیم ملاک تکبّر و بلندمنشی نیست، بلکه همان‌طور که در مورد نشستن روی صندلی روایت داریم:

من روی زمین می‌نشینم و امّتم و پیروانم را امر می‌کنم که إلی یوم القیامة همیشه روی زمین بنشینند![1]

و یا در روایت دیگری داریم:

خداوند جِلْسهٔ عبد را دوست دارد.[2]

ملاک تواضع است و درهرصورت نشستن روی مبل و صندلی مذموم می‌شود؛ چه تشابه به جبابره و متکبّرین باشد و چه نباشد. شما روی زمین بنشینید یا روی صندلی بنشینید اصلاً حالتان فرق می‌کند؛ چه در آن عرف باشید و چه در این عرف باشید. لذا می‌گویم که به‌دست آوردن ملاک مشکل است. بنابراین وقتی که پیغمبر فرمودند:

من روی زمین می‌نشینم و امر می‌کنم امّتم را که إلی یوم القیامة روی زمین بنشینند!

به‌دست می‌آید که اصل نشستن روی صندلی عند الشارع مذموم است، شارع می‌خواهد

---

۱. ***الأمالی***، شیخ طوسی، ص ۵۲۵ و ۵۳۱ و ۵۳۲:
«**قال [رسول اللهَ صلّی اللهَ علَیه و آله و سلّم]:... یا أباذَرٍّ، إنّی ألبَسُ الغَلیظَ و أجلِسُ عَلَی الأرضِ... فَمَن رَغِبَ عن سُنَّتی فَلَیسَ مِنّی... یا أباذَرٍّ، طوبیٰ لِلزّاهِدینَ فی الدُّنیا، الرّاغِبینَ فی الآخِرَةِ، الَّذینَ اتَّخَذوا أرضَ اللهِ بِساطًا و تُرابَها فِراشًا...**.»

۲. رجوع شود به ***الکافی***، ج ٦، ص ۲۷۰ ـ ۲۷۲.

همه دور همدیگر، راحت و خوب بنشینند و این ملاک است، ملاک تواضع است.

شما روی زمین بنشینید و حرفی را با یکی بزنید یا اینکه دو نفری روی صندلی بنشینید حرف بزنید، کلی تفاوت پیدا می‌کند، در روحیّهٔتان تفاوت پیدا می‌کند. آنهایی که روی صندلی می‌نشینند و قدری هم عقب می‌نشینند و اگر مبلی باشد در آن فرو می‌روند، اصلاً طرز صحبت‌کردنشان تفاوت پیدا می‌کند. خود من هم باشم همین‌طور هستم؛ روی صندلی بنشینم و حرف بزنم یا روی زمین بنشینم، به‌طور کلی تفاوت پیدا می‌کند. لذا باید ملاکات به‌دست بیاید.

یا من‌باب‌مثال در مسئلهٔ چنگال، آن‌طوری‌که به نظر من می‌رسد الآن در اذهان مسئلهٔ تشابه به کفار نیست، یعنی مسئلهٔ چنگال با مسئلهٔ کت‌وشلوار و مانند آن یکی است و از این نقطه‌نظر تفاوتی ندارد. از همان سابق و زمانِ قدماء استفاده‌نکردن از چنگال یک فکری بود که جریان داشت و ما هم احتراماً به بزرگان متابعت می‌کردیم. در مورد چنگال نظر من این نیست که به‌خاطر متابعت از غربی‌ها است؛ چون گاهی اوقات ما اگر نخواهیم با دست بخوریم، مجبور می‌شویم از یک لقمه نان یا چاقو و امثال‌ذلک کمک بگیریم؛ حالا چنگال سه‌تا سیخ دارد و چاقو یک سیخ دارد. منتها انسان از باب رعایت احترام و ادب نسبت به بزرگان خیلی از مسائل را انجام نمی‌دهد. اما روی خصوصیّت چنگال، این چنگال مثل دیگر وسائل است و ما نمی‌توانیم تعصّب داشته باشیم. همان‌طوری‌که بیان شد، فعل ساکت است و زبان می‌خواهد. اگر این فعل تحت آن ملاک قرار بگیرد، قبیح می‌شود؛ اما اگر قرار نگیرد نمی‌شود. اگرچه مردم چند صباحی به‌عنوان متابعت از غربی‌ها خوششان می‌آمد که چنگال داشته باشند، ولی بعداً این قضیه به‌عنوان یک امر عادی و از لوازم زندگی شد و دیگر از تشابه به کفار درآمده است.[1]

به‌عکس این موارد، مواردی مانند کراوات است که اصل آن از صلیب است،

---

۱. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***نوروز در جاهلیت و اسلام***، ص ۲۵۳.

بلکه کراوات اصلاً صلیب است، چه جهت مشابهت داشته باشد یا نداشته باشد، یکی از انواع صلیب کراوات است و کراوات‌زدن یعنی زنّار آویزان کردن. الآن خودِ جوان‌های مسلمان هم چه صلیب طلا و چه غیر طلا دور گردن یا روی سینۀشان می‌اندازند! حالا خودشان هم نمی‌دانند جهتش چیست، فقط برای قشنگی می‌اندازند و می‌گویند: مشابهت با کفّار و این حرف‌ها اصلاً چیست؟! فرض کنید دیده است که مایکل جکسون می‌اندازد، این هم می‌اندازد؛ یا آن فرد سرش را فلان شکل می‌کند و این هم انجام می‌دهد. در اینجا اصلاً جهت متابعت از کفّار مورد نظر نیست، بلکه صرفاً برای قشنگی و مُدبودن می‌اندازند؛ اما باز هم تمام اینها حرام است، چون علامت و خصوصیّت نصاریٰ است.[1]

حالا اگر ما صرف‌نظر از حسن‌وقبح عقلی، بنای عقلاء را ملاک برای حکم شارع قرار بدهیم، دیگر ضرر بر طبق بنای عقلائیه سنجیده می‌شود. در بنای عقلائیه و تطبیقاتِ مسائل فقهی بر این قاعده اشکالاتی شده است که در مباحث آینده به آن می‌پردازیم.

وقتی که بنای عقلائیه شد باز ملاک دارد؛ چون همان‌طوری‌که بیان شد، نمی‌توانیم بگوییم شارع در بعضی از موارد ساکت است و در آن موارد ملاکی نیست، بلکه قطعاً ملاک هست، گرچه ما آن ملاک را ندانیم.[2] حالا یا ملاک به نفع این بنای عقلائیه است یا به ضرر بنای عقلائیّه. اگر به نفع باشد این بنای عقلائیه می‌تواند برای اجرا و عدم اجرای قاعدۀ لاضرر مبنا قرار بگیرد، و اگر نتوانیم پی به ملاک ببریم، دراین‌صورت این بنای عقلائیه نمی‌تواند مبنای برای تطبیق قاعده باشد.

---

۱. جهت اطلاع از بعضی از ادلّۀ حرمت استفاده از کراوات رجوع شود به ***الکافی***، ج ٦، ص ٥٣١؛ ***من لا یحضره الفقیه***، ج ١، ص ١٣٠؛ ***المحاسن***، ج ٢، ص ٤١٠؛ ***دعائم الإسلام***، ج ٢، ص ٥١٣؛ ***الخصال***، ج ٢، ص ٤٩٨؛ ***عیون أخبار الرضا*** علیه‌السّلام، ج ٢، ص ٢٣؛ ***نهج البلاغة*** (صبحی صالح)، ص ٤٧١ و ٥٠٦؛ ***عوالی اللّئالی***، ج ١، ص ١٦٥؛ ***امام شناسی***، ج ٩، ص ٢٨١؛ ***نوروز در جاهلیت و اسلام***، ص ٢٥١.

۲. ***فرائد الأصول***، ج ٢، ص ٤٦٠.

اما مطالب دیگری در اینجا هست که چون با سایر قواعد مشترک است، در ضمن قواعد دیگر می‌آید؛ مثلاً مربوط به قاعدهٔ «لاحرج» و امثال‌ذلک است، مخصوصاً در قاعدهٔ «ید» و «بیّنه» که خیلی مسائل مهمی است. إن‌شاءالله در بحث از قاعدهٔ ید و بیّنه بیان می‌شود که آیا علم قاضی برای حکم کفایت می‌کند یا اینکه براساس «**إنَّما أقضیٰ بَینکُم بِالبیِّنات**... .»[1] باید حکم شود و این روایت مربوط به چه مواردی است، یا در تعارض بین علم قاضی و بیّنه چه باید کرد و امثال‌ذلک. آنها مسائلی است که در اینجا هم به‌درد می‌خورد، اما بحث از آنها در آنجا خواهد آمد. به نظر می‌رسد که مطلب راجع به تحقّق ملاکات تمام شد و از آنچه فقها در همین تقریرات و امثال اینها ذکر کرده‌اند، کمتر بیان نشد، بلکه بیشتر هم بیان شد!

فقهایی مثل مرحوم یزدی و امثال ایشان این قاعده را در بعضی از مسائل جاری نکردند و حکم آن مسائل را مربوط به این قاعده ندانستند.[2] یکی‌دو مسئله بیان شد، چند مسئلهٔ دیگر هم هست که بیان می‌شود و إن‌شاءالله بحث از این قاعده تمام می‌شود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. ***الکافی***، ج ۷، ص ٤١٤.

۲. ***العروة الوثقی*** (المحشّیٰ)، ج ۱، ص ۳۹۹.

درس پنجاه و سوم الی شصت و یکم

جریان قاعدهٔ لاضَرر در فرض علم و جهل

درس پنجاه و سوّم:

جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض علم به ضرر

أعوذ باللَه من الشّیطان الرّجیم
بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم
الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمینَ
و الصّلاةُ علیٰ خیرةِ اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ و آله الطّاهرینَ
و اللّعنةُ علیٰ أعدائِهم أجمعینَ

بحث در مواردی است که فقها به عنوان اشکال بر قاعدهٔ لاضرر ذکر کرده‌اند. چند مورد از این اشکالات در تقریرات وجود دارد و اول متعرض آنها می‌شویم، بعد سراغ بقیّهٔ مواردی می‌رویم که ممکن است به ذهن برسد.

یکی از آن مواردی که اغلب فقهاء معترضین ذکر کرده‌اند، مسئلهٔ اطلاق و عدم محدودیت در قاعدهٔ لاضرر است بالنّسبة به رفع حکم تکلیفی واقعی یا تقیید قاعده به صورت علم به ضرر.

یکی از مصادیق تقیید قاعده، مسئلهٔ علم به ضرر در وضو است. چنانچه مکلّف در وضو علم به ضرر نداشته باشد قاعده در نفی صحت وضو جاری نشده و موجب بطلان وضو نخواهد شد؛ چون ـ همان‌طورکه قبلاً بیان شد ـ شارع با لاضرر تسبیب به عدم ضرر و جعل حکمی کرده است که آن ضرر را تدارک می‌کند. اما درصورتی‌که مکلّف در وضو عالم به ضرر باشد و درعین‌حال وضو بگیرد این وضو باطل است. پس قاعدهٔ لاضرر در وضو به صورت علم به ضرر محدود می‌شود و

درصورت عدم علم، این قاعده اصلاً جاری نیست و این تقیید در مفاد قاعده است.

یکی از مصادیق تمسک به اطلاق قاعده مسئلهٔ خیار غبن در صورت علم به ضرر است. فقهاء می‌فرمایند: «چنانچه مکلّف با علم به ضرر اقدام به معامله کند، قاعده جاری نیست.»[1] بنابراین اقدام بر ضرر موجب رفع قاعده می‌شود؛ درحالتی‌که مفاد قاعده، اطلاق است. شارع که فرموده است: «لا ضررَ و لا ضِرارَ» به اطلاق مفادش، هم شامل صورتی می‌شود که شما اقدام بر ضرر کرده باشید و هم شامل صورتی که اقدام بر ضرر نکرده باشید. بنا بر این اطلاق، چگونه می‌توان برای آن معاملاتی که در آنها علم به ضرر و اقدام بر ضرر وجود دارد به قاعده تمسّک نکرد؟

من سابق وقتی که *مکاسب* می‌خواندم آن مطالب بکر از حواشی مثل مرحوم سید یا میرزای شیرازی یا ایروانی یا اصفهانی را یادداشت می‌کردم و الآن هم به صورت خیلی موجز هست. بعد هم که ما آن مطلب را بحث می‌کردیم به آن نوشته‌ها مراجعه می‌کردم.

همان‌طورکه در تقریرات محقق اصفهانی هم آمده است،[2] در وهلهٔ اول باید ببینیم که اصلاً اقدام بر ضرر در اینجا محقق شده است یا نه؟

مرحوم ایروانی اشکال می‌کنند:

> در اینجا اصلاً اقدام بر ضرر نیست؛ چون متعاملین با انشاء بیع، فقط بر اصل معامله اقدام می‌کنند، نه بر لزوم آن بقائاً؛ بنابراین شارع در اینجا دو حکم جعل کرده است: یک حکم امضایی و یک حکم تأسیسی. حکم امضایی همانی است که منویّ [و مقصودِ] متعاقدین است و متعاقدین بنای معامله را بر آن گذاشتند که عبارت است از صحت عقد. صحت یعنی وقوع عقد بر مبنای خودش و اثری که بر این وقوع عقد مترتب است و این اثر عبارت است از قطع علقه از یک طرف و انتقال مال به طرف دیگر. این حکم امضایی

---

۱. از جمله ***کتاب المکاسب***، ج ۵، ص ١٦٦.

۲. ***حاشیة کتاب المکاسب***، اصفهانی، ج ٤، ص ٢٤٩.

است و شارع هم امضا کرده است؛ اما اینکه این صحت و لزوم و انتقال، جنبهٔ بقائی داشته باشد منظور متعاملین نیست و بر این قضیه اقدام نکرده‌اند، بنابراین شارع این حکمِ لزوم بقائی را از طرف خودش جعل کرده است، لذا این حکم، تأسیسی می‌شود.

پس در وهلهٔ اول ما اصلاً صغریٰ را انکار می‌کنیم، یعنی در اینجا اصلاً اقدامی بر ضرر نشده، بلکه اقدام بر معامله شده است.[1]

مرحوم ایروانی قائل به این بوده‌اند که شارع در اینجا حکمی برخلاف نظر متعاقدین تأسیس کرده است، درحالی‌که آنها خودشان بر این قضیه اقدام نکرده‌اند و در نیّتشان نبوده است.

منظور متعاقدین در معامله‌ای که انجام می‌دهند قطع علقه از این مال است و هیچ‌وقت قطعِ علقهٔ تعلیقی وجود ندارد و مفاد عقد هیچ‌وقت به نحو ابتدایی جنبهٔ تعلیقی ندارد. البته ممکن است به عنوان حکم ثانوی داشته باشد؛ ولی قطعاً در صورت علم به ضرر جهت تعلیقی ندارد.

آنچه متعاملین انجام می‌دهند جهت تکوینی ندارد، بلکه جهت اعتباری دارد؛ یعنی متعاملین هیچ‌وقت در آن مال تصرف تکوینی نمی‌کنند، یعنی به‌واسطهٔ نقل و انتقالی که در خارج تحقق پیدا می‌کند صورت نوعیّهٔ عوضین را تغییر نمی‌دهند، بلکه در عالم اعتبار ـ که عقلاء این اعتبار را لحاظ و امضا کرده‌اند و شارع هم امضاء کرده است ـ از دل و نیّتشان این کار را انجام می‌دهند و به خارج کاری ندارند.

به‌طورمثال این فرش الآن به حال خودش هست، پشمش، رنگش، صورت و نقاشی آن همین است. آن درهم و دینار هم که در خارج هست به همان شکل خودش وجود دارد یا آن کتابی هم که قیمتش معادل این فرش است الآن در خارج وجود دارد. شخص برای اینکه این فرش را عوض کند نمی‌خواهد کاری بکند، مثلاً نمی‌خواهد مچاله بکند یا نمی‌خواهد آبش را بگیرد و تحویل بدهد، بلکه در عالم

---

۱. ***حاشیة المکاسب***، ایروانی، ج ۲، ص ۲۸.

اعتبار آن علقه و ارتباطی را که بین خودش و این فرش است، قطع می‌کند و بین خود و آن کتاب در خارج، ایجاد ارتباط و علقهٔ اعتباری می‌کند و این نقل و انتقال صورت می‌گیرد؛ ولی در خارج چیزی عوض نمی‌شود. همهٔ این مسائل اعتباری است؛ یعنی آنچه کار انجام می‌دهد همان نیت و دل است.

یا من‌باب‌مثال وقتی که شما می‌گویید: «أنکحتُ موَکّلَتی لِموَکّلك علَی الصّداق»، با این انشاءتان در هویت و ماهیت آن مرأه تغییری ایجاد نمی‌کنید، مثلاً شکل یا قیافه‌اش را عوض نمی‌کنید، بلکه در عالم اعتبار از این مرد به این زن نخی می‌کشید تااینکه در عالم خارج هم آن نخ کشیده بشود. اول باید اعتباراً در نیت و دلتان این ارتباط را برقرار کنید تا بعداً مسائل دیگر انجام بگیرد. پس معنای «أنکحتُ موکّلتی»، یا «زوَّجتُك نفسی» درصورتی‌که خود زن بگوید، این است که تابه‌حال یک علقهٔ باطنی خاص بین من و تو وجود نداشت و الآن ایجاد شد.

یک وقت اشتباه نکنید! آن علقهٔ باطنی در عقد ازدواج دخول نیست؛ بلکه علقهٔ ازدواج عبارت است از یک ربط خاص، یک نوع محرمیت و یک نوع نزدیکی. البته نزدیکی به معنای مضاجعت نیست، بلکه یک نوع اقترابی است که آن اقتراب با محرمیت و اقتراب بین انسان با خواهر و مادر و مادربزرگ خودش تفاوت دارد. این نحوهٔ از اقتراب به معنای جفت‌شدن و مال‌هم‌بودن و باهم‌بودن است. هم‌چنین ارتباطی هیچ‌وقت بین انسان با خواهر یا مادرش وجود ندارد. ارتباط بین انسان و مادر ارتباط تکوّنی است؛ یعنی تکوّن و کینونیّت انسان از این مادر است. ارتباطی که بین انسان و خواهر او است، ارتباطی است که هر دو در تکوّن به یک منشأ واحد با همدیگر شریک هستند.

ارتباطی که بین انسان و زنش است یک نوع اقتراب و ارتباط با هم‌بودن و جفت‌بودن و ارتباطِ اشتمال است، نه به معنای نزدیکی و مضاجعت. هیچ‌وقت انسان در مسئلهٔ زوجیت اولاًبلااول آن مضاجعت و نزدیکی را مَنویّ و منظور از تحقیق و ایجاد این عقد و ازدواج قرار نمی‌دهد؛ بلکه این نحوه نزدیکی ممکن است بدون زوجیت هم برقرار بشود، مثلاً یکی بیرون می‌رود و یقهٔ کسی را می‌گیرد و می‌گوید

که چقدر می‌خواهی؟ و او هم می‌گوید که فلان قدر می‌خواهم! و هر دو با هم توافق می‌کنند. نیت آنها اولاًبلااول هم‌خوابگی در شب است ولو زناءً؛ اما این نحوه، زوجیت نیست، چون آن شخص در این قضیه به‌هیچ‌وجه نیت زوجیت نمی‌کند، بلکه نیتی که در آنجا می‌کند ـ ولو خارج از حدود شرع ـ نیت هم‌خوابگی است و معامله‌ای مثل سایر معاملات است، مثل‌اینکه نیت بکند که این زن یک روز برای کلفتی در خانهٔ من بیاید یا برای من ماشین‌نویسی یا رخت‌شویی بکند و من دویست تومان به او می‌دهم، به همین صورت یک روز بیا با تو هم‌خوابگی کنم و دویست تومان به تو می‌دهم. لذا در اینجا اصلاً مسئلهٔ زوجیت مطرح نیست. بنابراین اگر منظور از زوجیت، این نحوه باشد عقد باطل است.

در زوجیت متعاقدین باید صرفاً نحوهٔ ارتباط بین زن و شوهر را مدّنظر قرار بدهند. مسئلهٔ دخول در کار نیست؛ گرچه از لوازم این زوجیت دخول است، همان‌طوری‌که خیلی لوازم دیگری هم دارد. فرض کنید که وقتی زوجیت حاصل شد از لوازمش محرمیت، جواز دخول، اطاعت زن از شوهر و آن احکامی است که مترتب بر زوجیت می‌شود.

بنابراین آنچه اولاًبلااول در عقد نکاح مدّنظر است صرف ارتباط است. در آیهٔ ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ﴾،[1] اینکه «به نکاح تو دربیاورم» یعنی به تو بدهم که با آنها مضاجعت بکنی؟! این معنا مدّنظر نیست؛ بلکه ﴿أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ﴾ یعنی به زوجیت تو دربیاورم. هیچ‌وقت یک شخص حکیم و بلیغ و متینی معنای مضاجعت را ولو کنایتاً مطرح نمی‌کند. منظور از نکاح یعنی زوجیت، یعنی ایجاد با هم‌بودن. حالاکه با هم هستید می‌توانید بروید هر کاری که دلتان می‌خواهد بکنید؛ این یک حرف دیگری است. اما من می‌خواهم این با هم‌بودن را در خارج ایجاد بکنم. این می‌شود عقد نکاح.

---

۱. سوره قصص (۲۸) آیه ۲۷.

اشکال آنهایی که فرمودند: «نکاح فقط عبارت است از دخول»[1] این است که اولاً معنای مطابقی و لغوی نکاح دخول نیست و اگر هم در بعضی از جاها این معنا استعمال شده است معنای التزامی آن قصد شده است، نه معنای مطابقی؛ بلکه معنای «نَکَحَ» یعنی «زَوَّجَ»، نه معنای «دخل بها».

ما حتی با مرحوم آقا هم در این قضیه بحث داشتیم. ایشان در ابتدا در صیغه‌هایی که جاری می‌کردند هر دو معنای زوجیت و دخول را لحاظ می‌کردند. اما ازحدود ده پانزده سال پیش به این طرف به یاد ندارم دیگر این معنای دوم، یعنی دخول را در عالم اعتبار فرموده باشند و اصلاً لحاظ نمی‌کردند، با اینکه خود من هم در خیلی از موارد خواندن عقد نکاح ایشان حضور داشتم.

بنابراین ما اصلاً صیغه‌ای به‌عنوان محرمیت نداریم؛ به‌خاطر اینکه منظور از نکاح محرمیت نیست، بلکه منظور از نکاح زوجیت است و محرمیت از لوازمش است. حرف کسانی که می‌گویند: «عقد محرمیت داریم!» اگر منظورشان نفس محرمیّتی مثل محرمیت خواهر و مادر و امثال‌ذلک است این قطعاً اشتباه است، چون ما اصلاً صیغه‌ای به‌عنوان محرمیت نداریم. البته می‌توان برای این افراد مسئله را این‌طور تصحیح کرد که بله، این فرد واقعاً زن این مرد می‌شود، آیا این را قبول دارید؟ آن‌وقت از لوازم این زوجیت، محرمیت هم هست.

پس در این عقد نکاح آنچه منظور است صرفاً ایجاد علقهٔ زوجیت است و بر این اساس، در اینجا ثمراتی مترتب می‌شود:

اگر قرار بر این باشد که در نکاح فقط معنای دخول لحاظ شده باشد پس باید بگوییم که نکاح افرادی که ممنوع‌الدخول هستند و دخول با آنها تکویناً امکان ندارد، طبعاً باطل است و اینها اصلاً نمی‌توانند شوهر بکنند. فرض کنید که زنی اصلاً از کمر به پایین ندارد، پس باید بگوییم که نکاح این شخص اصلاً باطل است، به‌خاطر اینکه

---

۱. از جمله رجوع شود به ***لسان العرب***، ج ۲، ص ٦٢٥، ذیل ماده «نکح».

ما قُصد لم یَقع و ما وَقع لم یُقصد، درحالی‌که شرط اولیهٔ نکاح، بلکه شرط اولیّهٔ هر معامله‌ای این است که قصد روی لازمهٔ ذاتی آن عقد برود، فضلاً به اینکه مدلول آن مفهوم اصلاً مطرح نباشد. اما حتی برای چنین زنی هم نکاح واقع می‌شود، به‌خاطر اینکه زوجیت واقع می‌شود و زوجیت به این حرف‌ها کاری ندارد.

هم‌چنین شما می‌توانید یک دختر پنج ساله را برای یک بچهٔ ده ساله نکاح کنید، درحالتی‌که هنوز نه این بالغ است و نه آن قابلیت استنکاح دارد، ولی همین الآن می‌توانید بین آنها عقد زوجیت برقرار کنید؛ نه‌اینکه در آینده برقرار کنید و نه‌اینکه بگویید: «چون در آینده قابلیت استمتاع پیدا می‌کنند و شرط متأخر محقق می‌شود، لذا عقد هم صحیح است»؛ چون از آینده خبر نداریم و ممکن است این فرد اصلاً عنّین بشود! درحالی‌که در صحت عقد باید شرایط همان موقع معلوم باشد. بنابراین می‌توان برای دختر و پسر ممیّز قصد زوجیت کرد و نیازی هم به اعتبار آینده نیست.

بله، شرط بلوغ در نکاح لازم است به این عنوان که شارع عقد را به اختیار طرفین قرار داده است و اینها قبل از بلوغ از خود اختیاری ندارند، اما در موقع بلوغ امضایشان شرط است؛ همان‌طورکه در هر معامله‌ای بلوغ شرط است. فرض کنید که اگر ولیّ بچه‌ای از طرف او کاری انجام دهد که این کار متوقف بر تصرف آن بچه باشد، این شخص در موقع بلوغ ـ البته بلوغ واقعی، نه پانزده سالگی ـ می‌تواند امضاء یا رد بکند. لذا این مسئله ربطی به بلوغ ندارد و آن عقد ازدواج ولو اینکه دخول هم در کار نباشد، واقع می‌شود.

دلیل بر این مطلب این است: اگر زنی اصلاً فرج نداشته باشد باید بگوییم عقدش اساساً باطل است، یا اینکه اگر مردی اصلاً عنّین باشد و امکان دخول ولو اعتباراً یا به هزار حمل و توجیهی برای او معنا نداشته باشد، باید بگوییم عقدش باطل است؛ و لم یقل به أحد. این به‌خاطر این است که آنچه در ازدواج و در علقهٔ آن اولاً بلااول لحاظ می‌شود، صرف ارتباط زوجیت است که براساس این ارتباط، احکام شرعیه‌ای در این زمینه جعل می‌شود.

مهریه هم همین‌طور است و فقط در مقابل بُضع نیست، بلکه در مقابل زوجیت هم است؛ منتها به جهت اینکه وقتی انسان یک دختری می‌گیرد و از او استمتاع می‌کند، شارع این مهریه را سرمایه‌ای برای آن دختر قرار داده است و می‌گویند: «این مهریه در مقابل بضع و استمتاع است.»[1] لذا اگر قبل از دخول او را طلاق بدهد باید نصف مهریه را بدهد با اینکه استمتاع نکرده است.[2] این نصف مهریه در مقابل صرف این ارتباط زوجیت است، یعنی در مقابل اینکه می‌گوید: «من الآن تو را زوج خودم قرار دادم.» چون مرد ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[3] است و می‌خواهد آن دختر را به‌واسطهٔ زوجیت به‌کار بگیرد. این به‌کار گرفتن به معنای دخول کردن نیست، بلکه یعنی می‌خواهد مشتمل بر او بشود به‌عنوان بدل اشتمال، و او را در پناه خودش بگیرد. لذا می‌گوید: من که می‌خواهم تو را در منزل خودم بیاورم، می‌خواهم در مقابل آن یک چیزی به تو بدهم. اگر بخواهم دخول بکنم دیگر همهٔ آن چیزی که باید به تو بدهم می‌دهم، اما حتی اگر نخواهم دخول بکنم باز بالأخره من تو را آورده‌ام و ملک خودم قرار داده‌ام و گویا تو را خریده‌ام.

بنابراین عقد ازدواج در واقع یک نوع ملک یمین است، منتها ملک یمین شرعی و آبرومندانه. لذا اگر دخول نکرده باشد نصفش را نمی‌پردازد؛ ولی همین‌که او را در خانه آورده است، شارع به‌عنوان احترامی که برای زن قائل است که بیخود در هر جایی و در تحت هر خانه‌ای نرود، می‌گوید: وقتی که عقد کردی، ولو اینکه نخواهی دخول بکنی، باید نصف مهریه را بپردازی! این به خلاف متعه است. اگر متعه کردید و استمتاع نکردید، دیگر لازم نیست که چیزی پرداخته بشود.

بنابراین چون دخول و استمتاع از لوازم عقد ازدواج است، پس زن یا مرد می‌تواند شرط عدم‌دخول بکند، یعنی می‌تواند شرط کند که تو زن من می‌شوی با شرط

---

۱. ***نهایة المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام***، ج ۱، ص ۲٦٤.
۲. سوره بقره (۲) آیه ۲۳۷.
۳. سوره نساء (٤) آیه ۳٤.

عدم‌دخول یا من زن تو می‌شوم منتها به شرط اینکه تو پیش من نخوابی. تمام اینها از لوازم این عقد است، یعنی می‌تواند در اینجا شرط عدم تحقق یکی از این موارد را بکند.

این شرط‌ها خلاف شرع نیست؛ چون شارع این را برایشان حق قرار داده است و آنها می‌توانند از آن صرف‌نظر کنند یا آن را اعمال بکنند. فرض کنید که زن قبل عقد می‌تواند بگوید که من زن تو می‌شوم به شرط اینکه من در فلان مسائل آزاد باشم، یا اینکه بگوید که یک جهت روانی در من هست که اصلاً از دخول بدم می‌آید!

بله، در مسئلهٔ طلاق داریم: «**الطّلاقُ بِيَدِ مَن أخذَ بِالسّاق**»،[1] لذا طبق ادله‌ای که داریم حقّ طلاق قابل شرط کردن نیست. ولی این مواردی که گفته شد یک سری مسائل ابتدایی است؛ مثلاً زن می‌گوید: من با تو ازدواج می‌کنم به شرطی که مرا در قم قرار بدهی و مشهد نبری، یا خانهٔ من را در فلان جا قرار بدهی، یا من را اینجا ببری و آنجا نبری، یا پیش مادرت یا اقوامت نبری. کسی که او را مجبور نکرده است با این زن ازدواج بکند! اینها حقّ این زن است. همین‌طور حقش این است که شرط عدم‌دخول بکند و بگوید: من اصلاً از مرد ویار دارم، پیش من نخواب!

هم‌چنین مرد هم به‌واسطهٔ مسائل یا مصالح دیگری می‌تواند شرط عدم‌دخول بکند، مثلاً به‌واسطهٔ شئون و شرف و امثال‌ذلک، دلش می‌خواهد بگوید که فلان شخص زن من است یا ما فلان زن را گرفتیم. همین‌طور زن هم روی مصالحی می‌تواند شرط عدم دخول بکند، مثلاً همین‌قدر می‌خواهد که شوهری داشته باشد یا مثلاً دلش می‌خواهد عروس حضرت زهرا بشود، اما مسائلی دارد که نمی‌تواند با این شوهر نزدیکی کند، مثلاً آبرویش می‌رود یا شخصیتش خرد می‌شود؛ لذا می‌تواند شرط کند که دخول نداشته باشیم.[2]

---

۱. ***عوالی اللّئالی***، ج ۱، ص ۲۳٤؛ ***المعجم الکبیر***، طبرانی، ج ۱۱، ص ۲۳۹.

۲. رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ۲۱، ص ۲۹۵، بابُ أنّهُ یجوزُ أن تشتَرِطَ المرأةُ علَی الزَّوجِ استمتاعَهُ منها بما دون الوَطءِ فلا یحِلُّ لَهُ إلّا أن تَأذَنَ بَعدَ ذٰلِك.

من‌باب‌مثال در مورد حضرت زینب داریم که به امام حسین علیه‌السّلام به‌خاطر شدت علاقه‌اش گفت:

به عبدالله گفتم که من به این شرط به زنی تو درمی‌آیم که هر موقع که خواستم برادرم را ببینم![1]

اما در این ازدواج حضرت زینب با عبدالله، همان‌طوری‌که از اخبار برمی‌آید، مثل اینکه اینها در حال متارکه بودند و مسلّماً جدای از هم بودند، یعنی حتی قبل از عاشورا هم فقط یک انتسابی در کار بوده است.[2] البته عبدالله پسرانش را به کربلا فرستاد و متأثّر شد، ولی درهرصورت خودش به کربلا نیامد.[3] حالا این به‌خاطر چه جهتی بوده است؛ باهم وفق نمی‌دادند، شرایطشان به هم نمی‌خورد یا اصلاً روحیاتشان به هم نمی‌خورد. درهرصورت از حضرت زینب دو پسر از عبدالله بود که در کربلا شهید شدند و فرزند دیگری هم از حضرت زینب باقی نمانده است.

می‌توانیم بگوییم یکی از فروعات این قضیه این است که در نکاح صبیّه اذن و اجازه‌ای که شارع برای پدر قرار داده است در صورتی است که عقد بر مقتضای عرفی آن انجام شود که عبارت است از ترتب لوازم شرعیه و عرفیه، یعنی دخول و مانند اینها. اما اگر فرض کنید عقدی باشد که در آن شرط عدم‌دخول شده باشد و طرفین بناء را بر عدم‌دخول گذاشته باشند، در این‌صورت دیگر شرط رضایت پدر نیست و دختر می‌تواند صیغه بشود بدون‌اینکه تمتعی در کار باشد. البته این حرف را در مورد صیغه می‌توانیم بزنیم؛ اما در مورد عقد دائم چون در آنجا مسئلهٔ غبطه و مانند آن هست که مسئله مهمی است و عقد هم جنبهٔ دوام دارد، شاید عدم اذن پدر مشکل باشد؛ ولی در صیغه هیچ جهتی نیست. فرض کنید که دختری خودش را بدون دخول

---

۱. ***موسوعة زینب الکبری***، ج ۱، ص ۳۵، با قدری اختلاف.
۲. ***السیدة زینب***، عائشة بنت الشاطئ، ص ۹۷ ـ ۱۰۱.
۳. ***الإرشاد***، ج ۲، ص ٦۹.

و بدون اینکه مسئله‌ای بینشان انجام بگیرد در صیغهٔ مردی درمی‌آورد و بعد هم تمام می‌شود و مشکلی پیش نمی‌آید. البته منظورم دختری نیست که بچه است، بلکه دختری است که قدری عقلش برسد، منتها نه به آن حدی که دیگر رشیده باشد. اگر این‌طور باشد و واقعاً بناء طرفین بر استمتاعات غیر از دخول باشد می‌توانیم بگوییم که شاید در اینجا آن منظور شارع از رضایت پدر و مانند آن غیرمحقق است و جایی برای این مسئله نیست، یعنی جای تأمّل دارد.

این مطالب را برای این مسئله بیان کردم: هرچه در بین متعاملین انجام می‌شود، در عالم اعتبار است و براساس آن اعتبار، در خارج ترتیب‌اثر داده می‌شود، نه‌اینکه در خارج تحقّقی داشته باشد. لذا در تمام احکامی که از طرف حاکم است و جنبهٔ ولایی دارد این مسئلهٔ اعتبار را می‌بینید. من‌باب‌مثال حاکم به رؤیت هلال ماه شوال حکم می‌کند. حاکم واقعاً از وجود ماهی که در خارج است حکایت نمی‌کند و خودش هم ماه را ندیده است، بلکه در عالم اعتبار آن ماه را برای افرادی که ندیده‌اند، اعتبار می‌کند؛ یعنی براساس آنچه در شرع به او گفته‌اند، در عالم اعتبار یک ماه می‌تراشد و آن بالا می‌گذارد، و سایر احکام هم طبق این رؤیت ماه مترتب می‌شود.

در اینجا شارع حکم به فطر را منوط به رؤیت کرده است، رؤیتی هنوز محقق نشده است و تا موضوع ثابت نشود لوازم هم ثابت نمی‌شود. پس حاکم اول موضوع را ثابت می‌کند، بعد لوازم خودش ثابت می‌شود و دیگر نیازی به اثبات جداگانهٔ لوازم ندارد.

در اینجا حاکم ماه را واقعاً ندیده است؛ اما در عالم اعتبار می‌گوید که من حکم می‌کنم به اینکه هلال دیده شده است؛ یعنی آن ماهی را که کسی ندیده است، در خارج برای همه اثبات می‌کند. اگر خدا بگوید که شب اول ماه است، شما چه می‌گویید؟ می‌گویید ماه را ندیدیم؟! حاکم هم می‌گوید: منی که حاکم هستم و حکم من حکم‌الله است، می‌گویم که ماه در خارج هست، ولو اینکه شما نبینید. اینکه می‌گوید که در خارج وجود دارد، یعنی در عالم اعتبار این ماه را می‌تراشد، درست

می‌کند، خرّاطی می‌کند و آن بالا می‌گذارد، گرچه کسی نبیند. وقتی که ماه در بالا درست شد آن‌وقت احکام هم طبعاً بر آن بار می‌شود.

بسیاری از احکام ولایی و احکامی که مجتهد حاکم و مجتهد ولیّ آنها را مصلحةً للعباد صادر می‌کنند، در عالم اعتبار است؛ مثلاً در عالم اعتبار بین زن و مردی که جدا افتاده‌اند قطع علقه می‌کند یا بین دو نفر علقه ایجاد می‌کند یا در عالم اعتبار فلان زمین را به فلان شخص می‌دهد و شارع هم حکم او را امضاء می‌کند. تمام اینها جهت اعتباری است که اولاً در نفس و وجود خودش به آن جهت عینی قضیه یک جهت ذهنی می‌دهد، یعنی قضیهٔ عینیّه را قضیه‌ای ذهنیّه به وزان قضیهٔ عینیهٔ خارجیه می‌کند و شارع هم همین را امضاء می‌کند.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس پنجاه و چهارم:

جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض علم و جهل به ضرر (۱)

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

این مسئله مطرح شد: با اقدامی که مُقدِم با علم به ضرر و علم به غبن انجام می‌دهد، راه‌های جلوگیری از ضرر را بر خودش سدّ می‌کند و به‌واسطهٔ این اقدام، طرقی که شارع یا عقلاء برای دفع ضرر جعل کرده‌اند، به روی خودش می‌بندد.

این مسئله در قوانین امروز ما هم وجود دارد؛ مثلاً اگر در دادگاهی ثابت شود که شخصی با علم به ضرر و با علم به اضافهٔ قیمت سوقیّه، بر خریدن متاعی اقدام کرده است، یا چنانچه بایع ثابت کند که مشتری عالم به ضرر و اضافهٔ قیمت سوقیّه بوده است، دادگاه قول او را در تحمل ضرر نمی‌پذیرد و می‌گوید که خودت اقدام کرده‌ای. یا چنانچه مثلاً در قولنامه و معاهدات محضری اسقاط خیار فسخ و خیار غبن و امثال‌ذلک ثابت شود، دادگاه به مقتضای اسقاطی که کرده و راه‌های دفع ضرر را بر خودش بسته است، حکم به عدم خیار می‌کند. دراین‌صورت خود شخص، اقدام بر ضرر کرده است و به قضیهٔ لاضرر کاری ندارد؛ چون خودش هم اقدام بر اصل معامله و هم اقدام بر بقاء معامله کرده است.

حالا فرض کنیم این اقدام با علم به ضرر واقع شده است؛ قاعدهٔ لاضرر چه حکمی می‌کند؟ آیا برای او حکم به ثبوت خیار می‌کند یا نفی خیار؟ شکّی نیست در اینکه این قاعده یکی از احکام امتنانیه است و امتنان همیشه در صورتی است که مکلّف بدون اختیارِ خود در معرض ضرر قرار بگیرد تا شارع به‌واسطهٔ احکام امتنانیه، از او دفع ضرر کند؛ مانند حدیث رفع و قاعدهٔ لاحرج که کاری از مکلّف خطئاً یا

نسیاناً یا مکرهاً سر می‌زند و به مقتضای آن فعل مستوجب عقاب می‌شود بااینکه بدون اختیارِ خود در معرض آن عقاب قرار گرفته است، در اینجا شارع امتناناً از او دفع عقاب می‌کند. همین‌طور قاعدهٔ لاضرر درصورتی‌که وضو مثلاً به‌خاطر مرض برای شخص ضرر داشته باشد وجوب را برمی‌دارد، چون بدون اختیار در معرض این ضرر قرار گرفته است.

بنابراین ظرف جعل احکام امتنانیه، در صورت عدم اختیار مکلّف بر اقدام به ضرر است، نه در صورت اختیار. بنابراین حدیث «**لا ضررَ**» مشمول صورت اختیار مکلّف نخواهد بود.

مسئلهٔ دیگر این است: مفاد حدیث «**لا ضررَ**» این است که شارع تسبیب به دفع ضرر می‌کند، یعنی احکامی برای دفع و جلوگیری از ضرر جعل می‌کند که آن احکام، رافع ضرر باشند یا اینکه این است که شارع احکامی که موجب ضرر باشد جعل نکرده است و به‌واسطهٔ این عدم جعل احکام ضرری، از مکلّفین دفع ضرر می‌کند. با توجه به این مفاد آیا معنای حدیث «**لا ضررَ**» این است که شارع به‌طورکلّی اختیار مکلّف در تصرف اموال خود را از او سلب کرده است؟! مثلاً حق ندارند معامله‌ای با تفاوت قیمت سوقیّه انجام دهند ولو با اغراض دیگر؟!

این حرف خیلی غلطی است! ممکن است انسان به دواعی عدیده‌ای اقدام بر ضرر کند و آن دواعی عدیده جانشین این غبن شود؛ مثلاً ممکن است به‌جهت تحفظ این مال از دستبرد و اتلاف، یا به‌جهت بقاء این مال و جنس، یا به‌جهت تبرّک، یا به‌جهت تسریع در کار خودش یا به‌جهت سایر دواعی اقدام بر اشتراء مال به زیادیِ بر قیمت سوقیّه کند، والاّ آدم عاقل هیچ‌وقت جنسی را در شرایط عادی بیش از قیمت سوقیّه نمی‌خرد و اقدام بر ضرر نمی‌کند. معاملاتی که بین عقلاء انجام می‌گیرد همیشه براساس نقل‌وانتقال و تساوی متقابلین و عوضین است؛ پس اگر در موردی خلافش را مشاهده می‌کنیم، در اینجا اغراضی بوده است که آن اغراض این مطلب را

جبران می‌کنند. درواقع می‌توانیم بگوییم: در اینجا اصلاً اقدام بر ضرر نیست و به این ضرر گفته نمی‌شود.

فرض کنید شخصی بخواهد راهی را با تاکسی برود که در حالت عادی قیمتش دویست تومان است، اما سر ظهر وقتی رانندهٔ تاکسی می‌خواهد به منزلش برود و غذا بخورد، یک‌دفعه جلوی راننده را می‌گیرد و می‌گوید: «سیصد تومان به تو می‌دهم که مرا تا آنجا ببری!» او که به‌جای دویست تومان می‌خواهد الآن سیصد تومان به او بدهد، در واقع به‌واسطهٔ تسریع در این کار یک حقّی از راننده سلب می‌کند، پس در مقابل این حقّ رفتن به منزل، این مبلغ اضافی را به او می‌پردازد. بنابراین او در اینجا اقدام بر ضرر نکرده است.

لذا در بسیاری از موارد می‌بینیم که فقط مسئلهٔ عوضین و سِعر سوقیّه نیست، بلکه آن‌قدر دواعی عدیده داریم که بسیار ارزشمندتر از سعر سوقیّه است. لذا اگر قرار بر این باشد که شارع جلوی این نوع معاملات را بگیرد اصلاً باید از اول حکم به بطلان معامله کند، نه‌اینکه حکم کند معامله صحیح است ولی طرفین بالخیار هستند.

بعضی‌ها این اشکال را در مورد عدم اقدام بر ضرر در صورت جهل هم مطرح کرده و گفته‌اند:

> وقتی که طرفین، معامله‌ای انجام می‌دهند درواقع در این معامله از عوضین قطع علقه می‌کنند مطلقاً؛ چه علم بر ضرر داشته باشند و چه علم بر ضرر نداشته باشند. پس در اینجا دیگر نمی‌شود به این قاعده تمسّک کرد.[1]

یعنی در اینجا قائل به اطلاق انشائی شده‌اند که در مقام تعامل منعقد می‌شود و این اطلاق اقتضاء می‌کند که دیگر مطلقاً قطع علقه کنند. البته این اشکال مورد تأمل است و باید ببینیم که تأمل آن در کجاست.

بعضی اوقات متعاملین معامله‌ای را براساس یک شرط ضمنی انجام می‌دهند.

---

۱. *مصباح الأصول*، ج ۱، ص ٦٣١.

شروط ضمنی شروطی است که براساس ارتکازات عرفیه یا عرف عام یا عرف خاص منعقد می‌شود. منظور از عرف خاص در اینجا عرف خصوص متعاملین یا عرف یک جمع یا عرف خانوادگی یا عرف آن شهر و مملکت است که براساس یک شرط ضمنی، معاملاتشان را انجام می‌دهند. حتی ممکن است که این شروط ضمنی و نحوهٔ معاملات در هر ایالت از کشورهایی که ایالت‌ایالت هستند تفاوت پیدا کند؛ مثلاً اگر شما معامله‌ای در یک ایالت انجام دهید، تابع قوانین خاص همان‌جا است و اگر همین معامله را در ایالت دیگری انجام دهید، تابع قوانین همان جای دیگر است. پس شروط ضمنی عبارت است از تقیید ضمنی عقد به یک سری شروطی که متعاملین براساس آن شروط، عقد را انجام می‌دهند.

یکی از آن شروط ضمنی، شرط صحت است. من‌باب‌مثال وقتی من فرشی را از فرش‌فروش می‌خرم لازم نیست به زبان بیاورم که این فرش را به شرط صحت می‌خرم، بلکه صحت در ضمن خود عقد است؛ لذا اگر جایی از فرش سوخته بود در اینجا تخلّفِ شرط شده است و بنده حقّ فسخ دارم. بنابراین اگر مشتری براساس اطمینانی که بایع به او می‌دهد یا بایع براساس اطمینانی که مشتری به او می‌دهد، جنس را بفروشد یا بخرد و بعد از بیع خلافش ثابت شود، در اینجا این شرط ضمنی محقق نشده است، پس رضایتِ بر این معامله نیست و صدقِ ﴿تِجٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ ندارد؛ بنابراین ما وَقع لم یُقصد و ما قُصد لم یَقع.

برگشت شروط ضمنی به این رکن اساسی در معامله است که در هر معامله‌ای یک مَنْوی و یک امر واقع لحاظ شده است که باید بین منوی و بین امر واقع، تطابق ذهنی و خارجی باشد. اگر تطابق نبود معامله دارای اشکال است، حالا یا اصل معامله باطل است یا اینکه اصل معامله باطل نیست و شارع راه‌هایی برای تدارک این ضرر و نقصی که در معامله وجود دارد قرار داده است. در اینجا اشکالی ندارد بگوییم که این معاملات مشمول قاعدهٔ لاضرر نیستند؛ ولی درهرصورت خیار غبن ثابت است. البته بعداً خواهیم گفت که این نحوه معاملات هم مشمول قاعدهٔ لاضرر هستند.

فرض کنید فردی به‌طور کلّی غافل است و ارتکازی در ذهن ندارد و همین‌طوری اوّلًا بلا اوّل و راجلًا و برّانیًّا عن القضیّه اقدام به این معامله می‌کند، و بعداً مصادف با ضرر می‌شود. در اینجا چرا نگوییم این قاعده شامل این مورد می‌شود؟! اشکالی ندارد قاعدهٔ لاضرر شامل این مورد شود؛ چون این فرد عالم نبوده است، پس قاعدهٔ لاضرر از او دفع ضرر می‌کند و می‌گوید: لا ضررَ و لا ضِرارَ. بله، اگر او عالم بر این ضرر بود و اقدام می‌کرد، دراین‌صورت قاعده شامل او نمی‌شد. اما حالاکه عالم نیست، ولو اینکه ارتکازات عرفی هم نداشته باشد و اعتماد بر طرفین هم در بین نباشد، ولی صرف اقدام بر این معامله و نفس نیّت ابتدایی او بر تساوی قیمتین به قیمت سوقیّه، ولو اینکه در حین معامله علم به این علم نداشته باشد، باز شروط ضمنی را اقتضاء می‌کند.

بنابراین شروط ضمنی فقط به آنجایی که متعاملین متوجه بر نتایج و آثار عقد باشند اختصاص ندارد؛ بلکه شروط ضمنی در آنجایی هم که متعاملین برّانی و راجلِ ابتدایی اقدامی می‌کنند شامل خواهد شد ولو اینکه آنها اطلاعی نداشته باشند. لهذا در اینجا صرف‌نظر از قاعدهٔ لاضرر، باز اثبات خیار غبن خواهد شد. در خیلی از موارد، فقهاء در اثبات خیار غبن تمسّک به قاعدهٔ لاضرر نکرده‌اند.[1]

آنچه در اینجا به نظر می‌رسد این است: چه اشکالی دارد که ما در اینجا برای دفع ضرر به قاعدهٔ لاضرر تمسّک کنیم؟ یعنی دو دلیل برای دفع ضرر داشته باشیم: یکی مقتضای ارتکازات عرفی از قبیل ﴿تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾[2] و «ما وَقع لم یُقصد و ما قُصد لم یَقع» و یکی همین قاعدهٔ لاضرر؛ إلا اینکه قاعدهٔ لاضرر در اینجا دفع ضرر و تدارک ضرر می‌کند.

یُمکن أن یُقال: به مقتضای قاعدهٔ لاضرر باید در اینجا ارش بپردازیم، نه‌اینکه

---

۱. ***مفاتیح الشرائع***، فیض کاشانی، ج ۳، ص ۷۳؛ ***حاشیة مجمع الفائده و البرهان***، وحید بهبهانی، ص ۲٤٥؛ ***أجود التقریرات***، خویی، ج ۱، ص ۲۰۵؛ ***التنقیح فی شرح المکاسب***، خویی، ج ۲، ص ۲۱۸.
۲. سوره نساء (٤) آیه ۲۹.

اصل معامله را باطل کنیم؛ به‌جهت‌اینکه طرفین بر اصل معامله اتفاق دارند و صحبت در تفاوت قیمت سوقیّه است، ولی خیار غبن اصل معامله را فسخ می‌کند و برمی‌دارد؛ اما اگر به قاعدهٔ لاضرر تمسّک کنیم، قاعدهٔ می‌گوید که تفاوت را بپرداز، نه‌اینکه اصل معامله را به‌هم بزن.[1] این اشکالی است که در این زمینه وجود دارد.

اما جوابی که می‌توانیم از این اشکال بدهیم این است: شارع در قاعدهٔ لاضرر دو چیز را لحاظ کرده است: اول پرداخت تفاوت قیمت و دوم حقّ فسخ. یعنی همان‌طوری‌که در خیار غبن شرط نیست که نمی‌توان ارش پرداخت کرد، بلکه هیچ دلیلی نداریم که حقّ گرفتن ارش ندارد و گرفتن ارش حرام است، بنابراین طرفین می‌توانند با قیمتِ ارش تصالح کنند و معامله باقی باشد، اما اگر آن طرف حاضر به ارش نشد آن‌وقت می‌توان فسخ کرد؛ همین‌طور در اینجا هم قاعدهٔ لاضرر و لاضرار می‌گوید که اوّلاً بلااول باید تفاوت قیمت را بپردازی، ولی اضافهٔ بر این قضیه منافات ندارد که این قاعده حقّ فسخ را هم اثبات کند، چون در خیلی از موارد بایع به پرداخت قیمت ارش راضی نمی‌شود و می‌گوید که من به این قیمت فروختم، اگر نمی‌خواهی اصلاً به خودم برگردان! من نمی‌خواهم به قیمت سوقیّه بفروشم! شما از من به قیمت زیاد خریدی، بنده هم می‌دانم اضافهٔ بر قیمت سوقیّه این جنس را به شما فروختم؛ ولی دلم نمی‌خواهد این تفاوت قیمت را بپردازم، بلکه دلم می‌خواهد این جنس را به آن قیمت اضافهٔ بر قیمت سوقیّه بفروشم! اگر نمی‌خواهی، جنس را به خودم برگردان! پس عدم حقّ فسخ می‌تواند خودش موجب یک ضرر دیگر شود؛ یعنی اگر در اینجا قائل شویم که فسخ نیست و فقط دفع ارش است ممکن است ضرر پیدا شود. بایع می‌گوید که من نمی‌خواهم این جنسم را به قیمت سوقیّه بفروشم! چه کسی جلوی مرا گرفته است؟! مگر مجبورم؟! می‌خواهم اضافه بفروشم!

بنابراین قاعدهٔ لاضرر کاملاً می‌تواند در اینجا وارد باشد، در وهلهٔ اول لاضرر

---

۱. رجوع شود به ***کتاب المکاسب***، ج ۵، ص ۱٦۱.

می‌گوید تدارکِ ضرر به ارش است. اگر بایع یا مشتری حاضر شد به اینکه قیمت اضافه را بپردازد، فبها؛ و اگر حاضر نشد، مقتضای قاعده بر این است که اصل ضرر ریشه‌کن شود، پس آن مالی که مشتری داده است باید به جیبش برگردد و آن جنسی هم که بایع داده است باید به جیبش برگردد. دراین‌صورت به‌طورکلّی اصل ضرر تدارک شده است.

لذا به‌طورکلّی در هم‌چنین مواردی اشکال بر این قاعده وارد نمی‌شود و شما نمی‌توانید بگویید که خیار غبن با این قاعده ثابت نمی‌شود، چون قاعده دفع ضرر را به‌واسطهٔ ارش جبران می‌کند و خیار غبن اصل معامله را فسخ می‌کند. بلکه قاعدهٔ لاضرر هم اثبات ارش می‌کند و هم اختیار فسخ؛ یعنی اختیار ارش و اختیار فسخ را بر عهدهٔ طرفین می‌گذارد و می‌گوید: اگر می‌خواهید با ارش ضرر را جبران کنید و اگر دلتان نمی‌خواهد عقد را فسخ کنید. این مسئله مربوط به خیار غبن بود.

البته نکات دیگری می‌باشد که إن‌شاءالله خیلی مجمل و موجز خواهد آمد، بعد سراغ مطلب دیگری خواهیم رفت.

ماحصل اعتراض مرحوم آقاضیاء عراقی و شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی این شد:

> این قاعده منطبق بر همهٔ موارد خارجی نیست، و یکی از مواردی که این قاعده شامل آن نمی‌شود همین مسئلهٔ خیار غبن است.[1]

اما همان‌طوری‌که بیان شد، این قاعده کاملاً و بالصّراحه می‌تواند شامل خیار غبن باشد به‌حیثی‌که اگر ما ادله‌ای بر خیار غبن نداشته باشیم، خود این قاعده کفایت می‌کند بر اینکه اصل خیار غبن ثابت شود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. ***قاعدة لا ضرر***، شیخ الشریعة، ص ۲۹ ـ ۳۲؛ ***قاعدة لا ضرر***، آقا ضیاء، ص ۲۰۳ ـ ۲۰۸.

درس پنجاه و پنجم:

جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض علم و جهل به ضرر (۲)

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بیان شد که اگر کسی علم به ضرر داشتن فعلی داشت، آیا در اینجا دوباره این قاعده مثبتِ لوازم خود است و نفی حکم ضرری می‌کند؟ مثال‌های زیادی است که انسان با علم به ضرر، اقدام بر ضرر می‌کند:

مثلاً همسایه‌ای به همسایه‌اش می‌گوید: برف خودت را پشت دیوار ما بریز. او هم برفش را پشت دیوار می‌ریزد. بعد این دیوار نم می‌کشد و خراب می‌شود. آیا در اینجا این قاعده جاری است و شخص ضامن است؟

یا مثلاً شخصی یک زمین دارد و در آن چاهی زده است. خودش به شخص دیگری که در محلهٔ دیگری در آن نزدیکی است اجازه می‌دهد که او هم یک چاه بزند. درنتیجه چاه این شخص خشک می‌شود یا ضرری متوجّهش می‌شود. آیا این قاعده در اینجا نیز جاری است؟

یا مثلاً در باب وضو، اگر وضویی ضرری باشد به مقتضای این قاعده، نفی حکم ضرری، یعنی نفی وجوب می‌شود. حالا اگر شخصی عالماً و عامداً وضوی ضرری گرفت آیا ما می‌توانیم حکم به صحّت وضو کنیم یا در اینجا باید حکم به بطلان وضو کرد؟

یا مثلاً در معاملات غبنی، اگر شخصی با علم به ضرر و غبن اقدام بر این معامله کرد، آیا در اینجا قاعده جاری است یا جاری نیست؟

برخی فقها مطلب را به نحو خاصی مطرح کرده‌اند و مسئله را محدّد به علم و جهل کرده‌اند و گفته‌اند:

> قاعدهٔ لاضرر محدَّد است به مواردی که علم در آن موارد نباشد. بنابراین اگر در موردی انسان عالم به آن ضرر باشد این قاعده ساری و جاری نیست و اگر عالم نباشد قاعده جاری است.[۱]

این‌طورکه معلوم می‌شود ظاهراً این فقها در این باب اصلاً مسئله را ریشه‌یابی نکرده‌اند! قبلاً در باب قاعدهٔ لاضرر و تطابق این قاعده با حکم عقل و عرف، بیان شد که این قاعده عقلی و عقلائی است و منشأ و ریشهٔ آن همان دفع ظلم است. لولا این دفع ظلم، چرا این قاعده باید جاری باشد؟! اصلاً وجهی برای جریان این قاعده نیست. این قاعده به‌علت‌اینکه ظلمی در اینجا متوجّه شخصی می‌شود جاری است.

من‌باب‌مثال از شخصی مالی برده‌اند، قاعده حکم به عدم ضرر و اضرار می‌کند و باید برگردانند. یا مثلاً دست کسی قطع شده است، قاعده حکم به عدم اضرار می‌کند و باید تاوان و دیه بپردازند. یا مثلاً خسارتی به ماشین و منزل کسی وارد شده است، قاعده حکم به عدم ظلم می‌کند و باید تاوانش را بپردازند. یا مثلاً وضویی که ضرر دارد ظلم بر نفس و ظلم بر انسان است. ضرر به نفس به‌جز در آنجایی که خدا در ظاهر حکم به خلاف و ضرر کرده است، مانند موارد جهاد و امثال‌ذلک ـ که بعضی از آنها ذکر شد ـ در بقیهٔ موارد ظلم به نفس است. در جایی که أکل‌میته برای دفع ضرر، مباح بلکه واجب است، پس حکم وضو در صورت اضرار دیگر جای خود را دارد! منشأ تمام اینها دفع ظلم است.

درنتیجه بعضی‌ها در این موضع اشکال و اعتراضی کرده‌اند:

> از کجا می‌گویید که این قاعده تخصیص می‌خورد به مواردی که شخص عالم نباشد؟[۲]

---

۱. ***تحریر الأحکام***، ج ۲، ص ۲۸۸؛ ***کتاب المکاسب***، ج ۵، ص ١٦٦.
۲. ***منیة الطالب***، ج ۲، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ص ۲۱۵.

من‌باب‌مثال در معاملهٔ غبنیّه، اگر شخص عالم به غبن نباشد این قاعده جاری است و حکم به خیار غبن و فسخ می‌کند؛ یا در وضو اگر شخص عالم به ضرر نباشد وضوی او صحیح است و اگر عالم به ضرر باشد وضوی او باطل است. البته در اینجا اقوال زیاد است. این مطلب را در باب علم برده‌اند و دیگران هم اعتراض کردند که شما از کجا مخصِّص آوردید؟! آنها اصلاً متوجّه یا متفطّن این مسئله نبودند که منشأ جریان قاعده، جریان رفع ظلم است و خود ضرر یک مسئلهٔ عرفی است.

بنابراین کسی که عالماً به یک ضرر اقدام بکند، خود نفسِ علم موجب رفع ظلم از خودش است. همان‌طورکه اگر شخصی به یک نفر بگوید من به تو اجازه می‌دهم که در نزدیکی من یک چاه بزنی یا اینکه از این محل من استفاده بکنی و این استفاده موجب ضرری بر آن شخص بشود، لم یقل به أحدٌ که این شخص باید تاوان آن را بپردازد. چرا کسی چنین حرفی را نزده است؟ به‌جهت‌اینکه اقدام بر ضرر، رفع ظلم از خود انسان است.

یا من‌باب‌مثال در اموال لُقَطه‌ای که برحسب قرائن، إعراض مالک را از آن اموال احراز بکنید، می‌گویید که چون نفس این إعراض موجب رفع ملکیت است، بنابراین دیگران می‌توانند آن را به‌عنوان یک مال مباح بردارند؛ ولی تا وقتی که إعراض مالک از این متاع و سِلعه احراز نشده است ما باید حکم به ملکیت کنیم، لذا با أخذ این مال، بر آن شخص اضرار وارد می‌شود و قاعده در اینجا جاری می‌شود. ولی نفس إعراض موجب عدم جریان قاعده می‌شود؛ چون خود إعراض، نفی ظلم و ضرر است. فرض کنید که شخصی چیزی دارد، اما آن را نمی‌خواهد و کنار خیابان می‌اندازد و می‌رود. این اقدام بر ضرر است و عرف به برداشتن در چنین موضعی اطلاق ضرر نمی‌کند، بلکه می‌گویند خودش خواست. حتی در موارد مهم‌تر و بالاتر، مثلاً کسی خودش را از جایی بیندازد و ازبین ببرد و اقدام بر تَهلکه بکند، بااینکه جنبهٔ حرمت دارد ولی عرف می‌گوید که خودش خواست و دیگر کسی در اینجا ضامن نیست. البته راجع به خصوصیّت این موارد و أمثله بیان خواهیم کرد که از چه بابی است.

در باب حکم وضوی ضرری چند قول وجود دارد:

بعضی در اینجا مطلقاً به بطلان وضو فتوا داده‌اند، چه علم به ضرر داشته باشد و چه علم به ضرر نداشته باشد؛[1] چون در اینجا مقتضای قاعده رفع حکم ضرری است و وجوب وضو در صورت ضرر مطلقاً حکمٌ ضرریٌّ، پس قاعده اقتضای رفع وجوب وضوی ضرری می‌کند و وقتی وجوب وضو برداشته شد، آن وضو دیگر بلاحکم و بلاتکلیف است و وضویی که بلاحکم و تکلیف باشد باطل است. بنابراین چه عالم باشد و چه عالم نباشد، وضو باطل است.

قول دیگر صحت وضو مطلقاً است.[2] در مورد جهل، مسئله سهل است؛ اما در مورد علم، رفع وجوب وضو بطلان آن را اثبات نمی‌کند، بلکه فقط الزام به این وضو را برمی‌دارد، اما اصل تنجّز وضو به حال خودش باقی است. در اینجا مسئله‌ای که می‌ماند این است که شخص یک گناه کرده است. آنهایی که قائل به اجتماع امر و نهی در عبادات هستند می‌گویند: «گناه به جای خود، آن وضو هم به جای خود.»[3] مانند نمازی که می‌خواند و یک امر مهمّی دارد فوت می‌شود، آن برائت ذمّه از صلاة به جای خود، از آن‌طرف هم آن عمل حرامی که به‌واسطهٔ این نماز انجام داده است به جای خود.

بعضی‌ها مانند مرحوم شیخ قائل به تفصیل شدند: در مورد جهل قائل به صحّت و در مورد علم قائل به بطلان شده‌اند.[4]

در امثال این موارد که یک مسئلهٔ عبادی است، یک مسئلهٔ بسیار حسّاسی در علم اصول می‌باشد. در اینجا اگر نهی به یک امر عبادی تعلّق بگیرد، فقهاء به صحّت

---

۱. رجوع شود به ***قاعدة لا ضرر***، سیستانی، ص ۲۷۵.

۲. رجوع شود به ***قاعدة لا ضرر***، سیستانی، ص ۲۷۵.

۳. ***عمدة الأصول***، ج ٦، ص ٤٦٤.

٤. ***رسائل فقهية***، *رسالة فی قاعدة لا ضرر*، شیخ انصاری، ص ۱۱۸.

عبادت و اقلیّت ثواب فتوا می‌دهند و می‌گویند: «**أقلُّ ثوابًا** است.»[۱] من‌باب‌مثال نسبت به آن نواهی‌ای که به صلوات در شوارع و حمام و امثال‌ذلک تعلّق می‌گیرد حکم به صحّت صلاة می‌کنند، ولی این نهی موجب تقلیل ثواب است. باید ببینیم که آیا واقعاً مطلب **أقلُّ ثوابًا** صحیح است یا نه؟

از مقدمهٔ خیلی دوری شروع کردیم، ولی چون خالی از فایده نیست و این مسئله در ابواب فقهی خیلی مهم است در اینجا مطرح می‌کنیم:

لاشکّ در اینکه در یک طرف قضیه برخی نواهی به نفس عبادت تعلق گرفته است، مثلاً «**لا تُصلِّ فی الشّوارع**.»[۲] و از طرف دیگر اینکه شخصی که این نماز را می‌خواند قصد تقرّب و امثال اینها می‌کند. حالا باید ببینیم که منظور شارع از این نهی چیست؟ فقهاء به‌عنوان یک قضیهٔ کلّیه می‌گویند:

> اگر نهیی به لحاظ یک جنبه یا قید یا ظرفی، به عبادت تعلّق گرفته باشد، نه به نفس عبادت من‌حیث‌هی‌هی، مانند تعلق نهی از صلاة به لحاظ وقوعش در شوارع، این نهی موجب بطلان عبادت نخواهد شد، بلکه ثواب آن را کم می‌کند.

باید ببینیم این مطلب چه وجهی دارد؟

وجهی که فقهاء برای این قضیه می‌شمارند این است:

> آنچه ما در صحّت عبادت می‌خواهیم دو چیز است: یکی امر به آن عبادت و دوم جنبهٔ تقربیّت و قصد وجهی که در آن عبادت است، و هر دوی اینها در اینجا حاصل است؛ یعنی ما در اینجا هم امر به عبادت داریم و هم قصد تقرّب و قصد وجه داریم، فقط اگر ثواب این عبادت مثلاً ده تا است، آن نهیی که به این عبادت تعلّق گرفته است این ثواب را مثلاً به پنج تا یا به شش تا

---

۱. رجوع شود به ***مجمع الفائدة و البرهان***، ج ۲، ص ٤٧؛ ***مسالک الأفهام***، شهید ثانی، ج ۲، ص ٤٧؛ ***الحدائق الناضرة***، ج ۲، ص ٤١٨.

۲. رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ٥، ص ١٤٧ ـ ١٤٩.

می‌رساند، یعنی چهار تا از آن کم می‌کند.[۱]

این مطلبی است که مطرح می‌شود، البته در اینجا به‌طور اجمال گفته می‌شود و ضرورتی به تفصیلش نیست.

در اینجا باید دید که این فرقی که فقهاء بین تعلّق نهی به نفس عبادت یا تعلّق نهی به قید یا ظرف عبادات قائل شده‌اند از کجا آمده است؟ آیا در لسان دلیل چنین ترخیصی در تحقّق عبادت است؟ آیا دلیل اقتضای أقلُّ‌ثوابًا می‌کند یا اینکه بدون دلیل و من‌درآوردی است؟ یعنی باید دید اگر عبادتی ده‌تا یا دو تا یا ولو یک ثواب داشته باشد، رضای شارع به نفی آن تعلّق می‌گیرد یا به اثبات آن؟ آخر در اینجا أقلُّ‌ثوابًا چیست که رضای شارع به نفی و عدم‌اتیان آن عبادت تعلق گرفته است؟!

باید گفت که اولاً ثواب در نماز مقول به تشکیک است و براساس تقرّب و صفا و خلوصی که آن شخص دارد درجه‌بندی می‌شود. اینکه بگوییم: «أقلُّ‌ثوابًا» برای این ثواب چه مرزی ترسیم کرده‌ایم؟! فرض کنید نماز ظهر عادی ده‌تا ثواب دارد، نمازی که یک ساعت بعد می‌خوانید هشت‌تا ثواب دارد و نمازِ بعدتر شش‌تا! این مرزبندی برای ثواب از کجا آمده است؟ نماز اول وقت مورد رضای شارع است، تمام شد! نماز بعد از وقت باز مورد رضای شارع است، منتها کمتر؛ اما اینکه بیاییم درجه‌بندی بکنیم، هشت‌تا و نه‌تا و ده‌تا، این از کجاست؟!

این صلاة ظهر برحسب خلوص و صفا و توجّهی که مصلّی در حین صلاة دارد، یعنی برحسب نفس و قلبش درجه‌بندی پیدا می‌کند. اما آیا ما می‌توانیم برای این صلاة مصلّی یک درجه هم قرار بدهیم؟! این دیگر دست ما نیست و برحسب خلوص و تقرّب و مراتبی که مصلّی دارد فرق می‌کند. مرحوم والد یک نماز می‌خواند، بنده هم یک نماز می‌خوانم، اینها درجه‌بندی می‌شود. اما اینکه ما بخواهیم برای نماز درجه بگذاریم و فرض کنید که نمازِ در خانه ده‌تا، نماز در خیابان هشت‌تا،

---

۱. *آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول*، ج ۱، ص ۳٦۲.

نماز در حمام شش‌تا، نماز در دستشویی چهارتا ثواب داشته باشد ـ حالا جاهای دیگر را نمی‌دانیم! ـ و درجه‌بندی کنیم، حسابی ندارد.

آنچه در روایات گفته‌اند این است که نماز در مسجد از نماز در منزل افضل است.[۱] اما اینکه ثوابش چقدر است را مگر شما می‌توانید تعیین کنید؟ البته در بعضی روایات هست که مثلاً ده برابر یا چند برابر ثواب دارد،[۲] یعنی فرض کنید که اگر شخصی در مسجد با همین خصوصیّاتی که در خانه نماز می‌خواند، نماز بخواند ثوابش ده برابر یا بیست برابر است؛ اما ما دیگر نمی‌توانیم نماز در خیابان و حمام و امثال‌ذلک را درجه‌بندی بکنیم.

اگر عبادتی ولو یک درصد دارای ثواب بود، به مقتضای حکم عقل آیا آن یک درصد مورد رضای شارع است یا نه؟ اگر حتی به اندازهٔ یک درصد مورد رضای شارع است شارع نمی‌تواند نهی کند. پس چرا نهی کرده است؟ ما به نتیجهٔ عمل کار داریم. آیا این نتیجهٔ عمل مورد رضای شارع است یا نه؟ بالأخره این نمازی که می‌خواهد انجام بگیرد ظرفی می‌خواهد، یا در منزل یا در حمام یا در مسجد یا در مسجدالحرام؛ ما نماز بدون جا و مکان که نداریم. آیا این نتیجةُالصّلاة من‌حیث‌المجموع مورد رضای شارع است یا نه؟

می‌خواهیم این را بگوییم که این افرادی که می‌گویند که نهی به قید عبادت تعلّق می‌گیرد، چه دردی از ما دوا می‌کند؟ حالا چه نهی به خود عبادت خورده باشد و چه به قید آن، بالأخره آیا این نتیجهٔ عبادت مورد رضای شارع است یا نه؟ اگر مورد رضای شارع است، پس چرا از آن نهی کرده است؟ یعنی می‌خواهیم این را بگوییم: یا رسول‌الله، اگر شما به‌جای ما بودید و نمازی می‌خواندید و مثلاً ده‌تا به شما ثواب می‌دادند، آیا آن نماز را می‌خواندید یا نمی‌خواندید؟ حضرت می‌فرمایند: می‌خواندم!

---

۱. رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ۵، ص ۱۹٤ ـ ۱۹٦.

۲. رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ۵، ص ۲۷۰ ـ ۲۷۲ و ۲۷۹ ـ ۲۸۳ و ۲۸۹ و ۲۹۰.

می‌گوییم: حالا اگر همان نماز را می‌خواندید و شارع به شما می‌گفت که به‌جای این ده‌تا، من دوتا ثواب می‌دهم، آیا باز آن نماز را می‌خواندید؟ می‌فرمایند: می‌خواندم! باز بهتر از عدمش است. پس چرا آقایان می‌گویند أقلُّ ثوابًا است؟ اینکه دیگر «کوسه و ریشِ پهن» و اجتماع نقیضین است. از یک طرف نهی شارع به عدم اتیان صلاة تعلّق گرفته است و از طرف دیگر می‌گویید که أقلُّ ثوابًا است. اما اگر از رسول خدا سؤال کنیم که آقا شما در خیابان هم نماز می‌خوانید؟ می‌فرمایند: هیچ‌وقت نماز نمی‌خوانم! نمی‌فرمایند: می‌خوانم، ولی ثوابش کمتر است! چون در این‌صورت اجتماع نقیضین است. بلکه می‌فرمایند: نمی‌خوانم!

شما در یکی از این خطابات و روایات ندارید که به نماز در شارع امر کند. همهٔ خطابات می‌گویند که در شارع نماز نخوان: الصّلاةُ فی الشّارع مکروهٌ مکروهٌ مکروهٌ! این «مکروهٌ» یعنی چه؟ یعنی دو درصد ثواب دارد؟ اگر دو درصد ثواب دارد، به همان اندازهٔ دو درصد، شارع نمی‌تواند بگوید نخوان؛ بالأخره می‌گویید: آقا من به‌اندازهٔ همان دو درصد می‌خواهم انجام بدهم.

فرض کنید که شما از شخصی طلب دارید، حالا آن شخص یک دفعه طلب شما را نمی‌پردازد، مثلاً روز اول می‌آید ده تومان به شما می‌دهد. آیا شما نمی‌گیرید و می‌گویید که برو همه‌اش را بیاور؟! یا می‌گویید که همین ده تومان را هم بدهد، چون یک مو از خرس کندن هم غنیمت است! این ده تومان را بده، فردا بیست تومان بیاور بده، پس‌فردا صد تومان بیاور، بعد پنج هزار بیاور بده!

عقل حاکم است به اینکه اگر مسئله‌ای، مصلحت راجحه‌ای بر مفسده‌اش داشت، اتیان آن حسن است؛ پس چرا باوجوداینکه ما می‌بینیم که قطعاً این نماز باطل نیست و این را احراز کرده‌ایم، ولی در اینجا این نماز مکروه است؟ یعنی خود شارع هم در اینجا حکم به صحت می‌کند، منتها درعین‌حال نهی می‌کند و خودش چنین نمازی را نمی‌خواند. این مسئله از کجا به‌وجود آمده است؟ اگر ما این قضیه را در عبادت دیگری دیدیم آیا می‌توانیم همین قاعده را جاری کنیم یا نه؟

من‌باب‌مثال یکی از مسائلی که امروزه متداول است این است که بعضی‌ها هر روز به میقات می‌روند و احرام می‌بندند! این را خود ما هم می‌دیدیم؛ حتی از مدرّسین معروف هم شخصی را دیدیم که هر روز می‌رفت، احرام می‌بست و می‌آمد طواف می‌کرد. آنجا فرصت نشد که به ایشان بگوییم که مدرک این کار شما چست؟ درحالتی‌که ما روایات عدیده داریم بر اینکه در یک ماه نبایستی دو بار احرام منعقد شود، بلکه هر ماه فقط یک احرام. یعنی اگر فرض کنید شما در این ماه رجب یک احرام برای عمره انجام دادید، باید صبر کنید که شعبان بشود و بعد در شعبان یک عمرهٔ دیگر انجام بدهید. البته می‌شود که در بیست و نهم رجب یک عمره انجام دهید و اول شعبان که فردایش می‌شود یک عمرهٔ دیگر. هر ماه فقط یک احرام.[۱] البته در بعضی از روایات فاصلهٔ دو احرام ده روز است و دیگر کمتر از ده روز نباشد.[۲] البته احتمال دارد که این فاصله به‌خاطر احترام بیت باشد.

حالا ما آن حدّ پایین را می‌گیریم: ماقبل العَشَرَة. آیا این نهیی که به احرام ماقبل العشرة تعلّق گرفته است موجب بطلان احرام است یا نه؟! پس چرا فقهاء می‌گویند که مکروه و أقلُّ ثوابًا است؟ آیا به صرف تقرّبیّت و قصد وجه می‌توان حکم به صحت عبادتی کرد که نهی به آن تعلّق گرفته است؟[۳] حتی در مورد احکام الزامی هم همین‌طور است و در آنجا هم صحبت داریم.

بنابراین باید دید که ریشه و اصل و اساس قضیه در اینجا چیست؟ منظور از امر و نهی شارع به عبادات چیست؟ منظور از امر و نهی شارع نسبت به معاملات چیست؟ این را باید به‌دست آورد و برای هر موردی، حکم خاصّی جدای از مورد دیگر استنتاج کرد.[٤]

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّد و آل محمّد

---

۱. رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ١٤، ص ٣٠٧ ـ ٣١٠.

۲. رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ١٤، ص ٣٠٨ و ٣٠٩.

۳. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***رسالهٔ عمرهٔ مفرده***، *بحثی فقهی در عدم رجحان تکرار عمرهٔ مفرده*.

٤. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ص ٢٩٠.

درس پنجاه و ششم:
جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض علم و جهل به ضرر (۳)

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

شبهاتی در زمینهٔ انطباق قاعدهٔ لاضرر و توسعهٔ آن بر بعضی از مصادیق متعدده پیش آمده که موجب شده است برخی دچار شک و تردید شوند. اصل این مطلب از مرحوم شیخ‌الشریعه اصفهانی است و بعد از ایشان مرحوم آقا ضیاءالدین عراقی این قضیه را توسعه داده‌اند.[۱] بعضی از متأخرین هم به دنبالهٔ این مطلب که در مفاد قاعده دچار شک و تردید شده‌اند، قاعده را نسبت به بعضی از موارد تیمّناً و تبرّکاً ساری و جاری می‌دانند، اما نه‌اینکه از موارد انطباق بر قاعده باشد و استفادهٔ شرعی از قاعده شود.[۲]

یکی از آن موارد این است که در صورت جهل به ضرر یا در صورت جهل به حکم ضرری، در هر دو صورت بعضی قائل به صحت آن وضوی ضرری شده‌اند؛ درحالتی‌که به مقتضای قاعده باید حکم به بطلان کرد. بعضی دیگر به‌عکس، درصورتی‌که مکلّفْ عالم به ضرر باشد قائل به بطلان وضو شدند؛ درحالی‌که مقتضای این قاعده، رفع وجوب است و رفع وجوب مساوق با بطلان وضو نخواهد بود.[۳] مطلب در اینجا به چه نحو است؟

---

۱. ***قاعدة لا ضرر***، شیخ الشریعة، ص ۲۹ ـ ۳۲؛ ***قاعدة لا ضرر***، آقا ضیاء عراقی، ص ۲۰۳ ـ ۲۰۸.
۲. ***القواعد الفقهیّة***، بجنوردی، ج ۱، ص ۲۲۵ ـ ۲۲۸؛ ***قاعدة لا ضرر و لا ضرار***، سیستانی، ص ۲۶۵ ـ ۲۹۰.
۳. رجوع شود به ***قاعدة لا ضر و لا ضرار***، سیستانی، ص ۲۷۵ ـ ۲۸۸.

صورت اوّلی که بیان می‌کنند این است: مکلّف عالماً و عامداً وضوی ضرری را اتیان می‌کند. در اینجا عموماً قائل به بطلان وضو شده‌اند. باید ببینیم آیا مقتضای قاعده در اینجا بطلان است یا عدم بطلان؟ مرحوم عراقی می‌فرماید:

> آنچه قاعده رفع می‌کند رفع وجوب است، اما ممدوحیت و مندوبیت وضو را رفع نمی‌کند و درصدد رفع آن نیست، بلکه فقط لزوم را برمی‌دارد، اما ندب و استحسان وضو را دیگر برنمی‌دارد.[1]

بنابراین در اینجا که حکم به بطلان وضو شده است به‌جهت این قاعده نیست، بلکه از باب اجتماع امر و نهی و تغلیب جانب نهی بر جانب امر است؛ یعنی در اینجا یک امر به وضو و یک نهی از وضو به‌جهت اضرار به نفس داریم و چون در تعارض بین متعارضین معمولاً جانب نهی غلبه داده می‌شود، حکم به بطلان وضو می‌شود؛ بنابراین به‌خاطر جریان این قاعده حکم به بطلان وضو نشده است.

فعلاً راجع به این مطلب بحث نداریم؛ ولی به‌طورکلی بحثی است که هر حکمی از نظر بقاء و عدم بقاء دائرمدار وجود و عدم وجودِ ملاک است؛ اگر ملاک برای حکم باقی باشد آن حکم هم هست و اگر ملاک نباشد طبعاً آن حکم هم نخواهد بود، و در این مسئله فرقی بین مکلّف و غیرمکلّف، بین عالم و غیرعالم، و بین ناسی و غیرناسی نخواهد بود.

من‌باب‌مثال اگر شما قبل از تحقّق زوال ناسیاً یا به تصوّر تحقّق زوال، نمازظهر بخوانید یا حتی اگر علم به زوال هم داشته باشید، چون ملاک برای وجوب نبوده است، آن حکم وجوب صلاة هم طبعاً منتفی می‌شود و وجوبی در کار نخواهد بود. اگر آن ملاک باشد اما شما التفات نداشته باشید، آن صلاة محقّق است گرچه شما ملتفت نباشید. من‌باب‌مثال شما نمازظهر را می‌خوانید بدون اینکه توجه داشته باشید الآن ظهر شده یا نشده است، بعد انکشاف می‌شود که ظهر بوده است؛ یا فرض کنید

---

۱. ***قاعدة لا ضرر***، آغا ضیاء، ص ۲۰۳ و ۲۰٤.

که همهٔ نمازهایتان را به نیّت مافی‌الذمّه در خارج وقت خوانده‌اید، بعد مشخص می‌شود که در وقت بوده است، در اینجا نماز در وقت به‌حساب می‌آید نه‌اینکه مافی‌الذّمّه به حساب بیاید. این وجود و عدم وجود حکم، دائرمدار ملاک است.

بناءًعلی‌هذا اگر حکمی داشته باشیم که امتنانی باشد، معیار در تحقّق آن حکم امتنانی عبارت است از وجود امتنان علَی العباد، و با تحقّق این امتنان، اگر مکلّف عملی را انجام دهد شارع بر طبق این امتنان بر او حکم می‌کند؛ مثلاً اگر معامله‌ای از روی اضطرار و اکراه انجام بگیرد شارع منّةًعلی‌العباد آن معامله را لغو و بلااثر می‌داند، درنتیجه معامله باطل است. این می‌شود حکم امتنانی.

ملاک در احکام امتنانیه تحقّق و عدم‌تحقّقِ امتنان است، اگر امتنان باشد آن حکم هست و اگر امتنان نباشد طبعاً آن حکم نخواهد بود؛ زیرا خود آن حکم به‌تنهایی و فی‌حدّ‌نفسه بدون لحاظ امتنان، ملاکی برای خودش دارد که آن امتنان می‌آید و بر آن حکم غلبه می‌کند و آن را برمی‌دارد. من‌باب‌مثال وضو در هر حال دارای ملاک است؛ حالا اگر این وضو باعث ضرر شود آن ملاک امتنان بر ملاک خود وضو غلبه می‌کند و آن را برمی‌دارد و اگر کسی وضو بگیرد طبعاً وضو باطل است؛ یعنی وقتی که اضرار بر نفس درمیان است، آن اضرار بر نفس به‌جهت اهمّیتش و به‌جهت منّةًعلی‌العباد، آن ملاک برای وضو را رأساً برمی‌دارد. وقتی که از اصل برداشت، آن‌وقت اگر شخصی باتوجه‌به ضرر وضو، عالماً و عامداً وضو بگیرد وضوی او باطل است و دیگر معنا ندارد که وضوی او صحیح باشد. این می‌شود احکام امتنانیه.

پس آنچه ما در احکام امتنانیه به دنبال آن هستیم وجود ملاکی است که به‌واسطهٔ خود امتنان پیدا می‌شود، نه‌اینکه خود آن فعل فی‌حدّ‌نفسه و در نفس‌الأمر دارای ملاک است یا دارای ملاک نیست. ما اصلاً با آن کاری نداریم. لهذا اگر معامله‌ای از روی اضطرار باشد ولی خود رفع این معامله خلاف امتنان باشد، آیا باز حدیث رفع این معامله را لغو و باطل می‌کند یا نه؟ فرض کنید که اگر شخصی از روی اضطرار فرشش را بفروشد چون الآن جان بچه‌اش در خطر است، آیا چون او

مضطر است، پس فروش این فرش باعث لغو معامله از طرف شارع خواهد بود؟ اگر این‌طور باشد دیگر منّةً علی‌العباد نیست، بلکه خلاف امتنان می‌شود.

بله، یک وقت حاکم یا شخصی او را مجبور و مضطر به فروش این فرش می‌کند، دراین‌صورت می‌توانیم بگوییم که حدیث رفع این معامله را برمی‌دارد؛ ولی درصورتی‌که فروش این فرش با طیب خاطر انجام گیرد ـ منتها مراد از طیب خاطر این است که در راه صلاح آن مورد به کار برود ـ رفع این حکم امتنانی خلاف امتنان است و حکم را برنمی‌دارد.

حالا سراغ این قاعده بیاییم و ببینیم که آیا این قاعده یک حکم امتنانی است یا اینکه فی‌حدّنفسه ملاکی دارد که با ملاک اصلِ حکم ابتدایی در تعارض است؟ یعنی همان‌طوری‌که حکم ابتدایی دارای ملاک است، نفس ضرر و اضرار هم دارای ملاک و مفسده‌ای است که مصلحت حکم ابتدایی را صرف‌نظر از امتنان، فی‌حدنفسه برمی‌دارد، یعنی آن ملاک را از نظر ثبوتی برمی‌دارد؛ مانند احکام متعارضین و متزاحمین و غلبهٔ اهم بر مهم و امثال‌ذلک که هر کدام دارای ملاکی هستند که دیگری را برمی‌دارد.

اگر دو واجب باهم متزاحمین باشند، ما باید به دنبال اهم از آن متزاحمین برویم. فرض کنید که از یک طرف أشهر حج است و استطاعت آمده است و از طرف دیگر، یک مریض مشرِف به موت در اینجا است که هیچ ممرّضی غیراز این شخص ندارد؛ یا فرض کنید که موقع نماز است و از آن‌طرف مریضی مشرف به موت است؛ یا فرض کنید موقع نماز خواندن، بچه در حوض می‌افتد و در حال غرق شدن است و انقاذ غریق واجب است؛ همهٔ این مثال‌ها از باب متزاحمین است. در باب متزاحمین هر دو متزاحم دارای ملاک هستند و این‌طور نیست که یکی ملاک داشته باشد و دیگری نداشته باشد؛ منتها از نقطه‌نظر غلبهٔ ملاک اهم بر مهم، آن اهم می‌آید و ملاک مهم را ازبین می‌برد و خودش واجب متعیّن می‌شود.

حالا در قاعدهٔ لاضرر باید ببینیم آیا این قاعده هم از باب متزاحمین است؟

یعنی خود وجوب وضو فی‌حدّنفسه ملاکی دارد و قاعدهٔ لاضرر هم برای خودش ملاکی دارد، منتها ملاک این قاعده بر ملاک وجوب وضو غلبه می‌کند و آن را از کار می‌اندازد؛ آیا این‌طور است؟ یا اینکه نه، ملاک قاعدهٔ لاضرر درصورتی‌که اضرار بر نفس و امثال‌ذلک درمیان باشد، امتنان است. شارع حکم ضرری را برداشته و اضرار بر غیر را حرام کرده است منّةً‌علی‌العباد.

اما اگر شما ضرری به یک شخص رساندید و او هم گفت:

هرچه از دوست می‌رسد برجاست گرچه نان و پنیرِ تر حلواست

البته دقیقش این است: «از دوست هر آن چیز که آید نیکوست.»[1] آیا در اینجا باید تاوان بدهد یا ندهد؟ نباید بدهد. یا اینکه فرض کنید ضرری به شخص دیگر می‌رساند و آن شخص هم کاملاً با طیب‌خاطر این ضرر را پذیرا می‌شود؛ آیا دراین‌صورت متعهّد است؟ یا مثلاً فرض کنید در قضیهٔ سمرة بن جندب وقتی که در خانهٔ انصاری می‌آمد، مرد انصاری هم درعین‌حال که می‌دید این برای زن و بچه‌اش مزاحم است، ولی کاری به کارش نداشت و می‌گفت: عیب ندارد، ما که از خیر این زن گذشتیم! بگذار بیاید و ﴿إِلَّا عَجُوزًا فِي ٱلْغَٰبِرِينَ﴾[2] را هم تماشا کند، ولی لااقل ما با سمره قهر نکنیم و از خرمایش استفاده می‌کنیم!! دراین‌صورت این مرد انصاری اضرار را قبول کرده است و با حکم لاضرر و لاضرار، شارع نمی‌تواند سمرة بن جندب را ملزم کند بر اینکه تو در منزل این مرد انصاری نرو؛ به‌خاطر اینکه خود او اضرار را قبول کرده است.

بنابراین مسئلهٔ لاضرر و لاضرار در ظرف امتنان جعل شده است. به‌عبارت‌دیگر، جعل این قاعده در ظرف امتنان است. بنابراین اگر اضراری بر غیر بود به‌طوری‌که رفع این اضرار و حکم ضرری، خلاف امتنان بود؛ مثلاً در قضیهٔ رفع ضرر، شخصی

---

۱. ***مناجات‌نامه***، خواجه عبدالله انصاری، مناجات ۸۸.

۲. سوره شعراء (۲۶) آیه ۱۷۱؛ سوره صافات (۳۷) آیه ۱۳۵.

وضو گرفته است و نمی‌دانست این وضو ضرر دارد، حالا اگر شارع بگوید که وجوب این وضویی که تو گرفتی و جهل به ضرر داشتی، برداشته شده است و وضو باطل است؛ این خلاف امتنان است. او این وضو را گرفته است، اما شارع می‌گوید: نه، برو تیمم کن! اینکه منّةً‌علی‌العباد نیست. حکم قاعده در صورت منّةً‌علی‌العباد است.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس پنجاه و هفتم:

جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض علم و جهل به ضرر (٤)

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

در بحث تطبیق قاعدهٔ لاضرر بر خیار غبن، مطلبی که باقی می‌ماند این است: ادله‌ای که در مورد خیار غبن است برای تحقق و تثبیت خیار غبن کفایت می‌کند، لذا در این مورد نیازی به تطبیق قاعدهٔ لاضرر نیست. البته قاعدهٔ لاضرر ـ آن‌طوری‌که مطرح شده است ـ موارد متعدّدی از خیارات، مثل خیار غبن، خیار تخلّف و خیار تبعّض صفقه را شامل می‌شود؛ منتها وقتی در یک مورد از آنها صحبت شود از موارد دیگر مستغنی می‌شویم و متعرّض آنها نمی‌شویم، خصوصاً با توجه به اینکه در اینجا آن‌قدر مطالب متفرقه و لاطائلَ تحته وجود دارد که تعرّض به آنها فقط اتلاف وقت است و اگر به تقریرات مراجعه شود کفایت می‌کند. امّا نکاتی اصولی در مورد این قاعده وجود دارد که به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

مرحوم کمپانی در مورد خیار غبن در معامله، ضرر را متوجّه حدوث صحّت کرده‌اند ابتدائاً، نه صحت آن بقائاً. ایشان فرموده‌اند:

> اصل ضرر از صحّت معامله حدوثاً ناشی می‌شود، یعنی تاوقتی‌که معامله صحیح نباشد ضرری هم حادث نمی‌شود. حالا باید ببینیم که آیا این ضرر از ناحیهٔ بقای صحّت این معامله است یا از ناحیهٔ حدوث صحّت معامله؟ می‌بینیم تحقّق معامله موجب ضرر است؛ درحالتی‌که در مورد خیار، لزوم را برمی‌داریم. پس اگر قاعدهٔ لاضرر شامل خیار غبن باشد باید حدوث معامله

و صحّت حدوثی را بردارد، نه‌اینکه صحّت بقائی و لزوم را بردارد؛ بنابراین قاعدهٔ لاضرر منشأ خیار و از ادلّهٔ مثبتهٔ خیار نیست.[۱]

بعد ایشان می‌فرمایند:

در اینجا اشکال شده است: قاعدهٔ لاضرر نفی صحّت را هم حدوثاً و هم بقائاً شامل می‌شود. اصل حدوث ضرر به‌واسطهٔ اجماع از تحت این قاعده خارج می‌شود، پس فقط نفی صحّت بقائاً تحت این قاعده باقی می‌ماند. بنابراین اصل حدوث معامله به جای خود محفوظ است و فقط بقائش به‌واسطهٔ لاضرر خارج می‌شود.[۲]

در اینجا مطالب دیگری هم هست که از آنها صرف نظر می‌کنیم.

بر این مطلب اشکال شده است:

این مطلب در جایی است که ما برای دلیل حکم، اطلاق احوالی داشته باشیم. تاوقتی‌که تخصیص افرادی شامل آن حکم خواهد شد، با این اطلاق احوالی می‌توانیم موارد دیگر را مشمول اندراج تحت این قاعدهٔ حکمی قرار بدهیم. ولی قاعدهٔ لاضرر چنین اطلاق احوالی‌ای ندارد که کیفیّات و حالات مختلف را در موارد ضرر دربربگیرد که اگر یک مورد و یک فرد بالإجماع از تحت این قاعده خارج شد، سایر موارد و افراد تحت آن بماند.[۳]

البته در اینجا مطالب دیگری هم هست، ولی چون بی‌پایه است و نیازی به تأمّل ندارد، متعرض آنها نمی‌شویم و فهرست‌وار رد می‌شویم.

اشکال دیگری که بر مرحوم کمپانی شده این است:

قاعدهٔ لاضرر برای امتنان است و اگر قرار باشد که این قاعده حدوث صحّت را بردارد، نه بقای صحّت را، یعنی اگر اصل معامله را نفی کند، در این‌صورت دیگر امتنانی وجود ندارد؛ درحالتی‌که قاعده برای امتنان است، یعنی منّتی

---

۱. ***حاشیة کتاب المکاسب***، اصفهانی، ج ٤، ص ۲٤۲.
۲. ***همان***، ص ۲٤۳.
۳. ***قاعدهٔ لا ضرر و لاضرار***، صدر، ص ۲٤۷ ـ ۲٤۹.

است که شارع می‌خواهد برگُردهٔ مشتری یا برگُردهٔ بایع بگذارد و او را بالاختیارِ در فسخ و قرار امضاء بدهد.[۱]

جوابی که داده شده این است:

امتنان با نفی صحّت هم حاصل می‌شود، گرچه امتنان در صحّت بقائی افضل و ارجح از امتنان ابتدایی است که به نفی خود صحّت معامله برمی‌گردد؛ ولکن قاعده شامل افضل نخواهد شد، بلکه امتنان در اینجا به همان اصل نفی صحّت حدوثی برمی‌گردد.[۲]

در جواب اشکال مرحوم محقّق اصفهانی، صرف‌نظر از مطالبی که در حول‌وحوش قضیه مطرح شده است، ابتدا باید ببینیم که ضرر به چه معنایی است؟ به نظر می‌رسد در معنای ضرر آن‌طوری‌که بایدوشاید تأمّل نشده است و اگر این مطلب را بشکافیم بسیاری از مشکلات حل می‌شود. هم‌چنین باید دید مطلبی که فقهاء دربارهٔ لاضرر می‌گویند: «ضرر به معنای نقص است و لاضرر، ضرر تکوینی را برنمی‌دارد، بلکه ضرر را اعتباراً تدارک می‌کند» آیا صحیح است یا نه؟

فقهاء می‌گویند: خواهی‌نخواهی ضرر در عالم خارج واقع می‌شود؛ مثلاً انسان چه بخواهد و چه نخواهد، شیشه می‌شکند، پس این یک ضرر است؛ یا یک معامله می‌کند و در این معامله غبن است، پس چه بخواهد و چه نخواهد، این ضرر انجام شده است؛ یا اذیّت و آزاری از شخصی به انسان می‌رسد، این ضرر، ضررِ تکوینی است و شارع نمی‌تواند جلوی ضرر تکوینی را بگیرد.

آنچه شارع می‌تواند جعل کند سه چیز است:

اول: نفی احکامی که تشریعاً موجب ضرر هستند. شارع این احکام را اصلاً از اول جعل نمی‌کند، یعنی در مقام انشاء اصلاً احکامی که موجب ضرر بشود جعل نمی‌کند؛ مثلاً در مقام انشاء روزه و وضویی که موجب ضرر بشود جعل نمی‌شود.

---

۱. ***همان***، ص ۲۴۹.

۲. ***همان***، ص ۲۵۱.

بنابراین به مفاد لاضرر، احکامی که موجب ضرر است نفی می‌شود.

دوم: جعل احکامی که ضرری را که ابتدائاً واقع شده است تدارک می‌کند، یعنی اگر ضرری از هر ناحیه‌ای متوجّه این شخص شد تدارک شود؛ اگر از ناحیهٔ عمومی باشد شارع احکام کلیّه‌ای دارد که این ضرر را تدارک می‌کنند، مانند استفاده از بیت‌المال و غیرذلک؛ و اگر از ناحیهٔ حقیقی و شخص خاصی باشد احکامی برای تدارک جعل می‌کند. پس مورد دوم این است که احکامی را شارع برای تدارک ضرر به مقتضای لاضرر و همین‌طور لاضرار ـ که جنبهٔ ایصال ضرر به غیر مطرح است ـ جعل می‌کند و برگُردهٔ شخص مُضِر می‌گذارد.

سوم: جعل احکام ردعی و منعی برای عدم ضرر رساندن از طرف غیر برای انسان، یعنی شارع احکامی جعل می‌کند که جنبهٔ ردعی دارد و نمی‌گذارد ضرر به انسان برسد. در اینجا تعابیر مختلفی هست؛ به آن احکام ولایی می‌گویند یا احکام سلطنتی می‌گویند یا احکام حکومتی. از جملهٔ این احکام، همان کاری است که پیغمبر اکرم در قضیهٔ سمره کرد و از اول آن شجره را کَند و جلوی سمره انداخت تا اینکه از اول نگذارد ضرر برسد.

البته اینجا جای بحث است و قبلاً بحث آن خیلی مفصّل گذشت که آیا راه دیگری برای رَدع ضرر وجود داشت یا وجود نداشت؟ آیا مسیر شارع در رَدع، منحصر به این بود یا اینکه شارع باید به مسیر و راه اقلّ اکتفا کند؟ تعیین این مسیر و مصداق احکام ردعی بر عهدهٔ چه کسی است؟ بر عهدهٔ مجتهد است یا نه؟ اینها مطالبی است که قبلاً در اشکالاتی که بر حدیث سمره می‌شد بیان کردیم.[1]

پس این سه حکم از احکامی است که به مقتضای قاعدهٔ لاضرر، شارع در مقام جعل یا عدم جعل آن خواهد بود.

باید ببینیم آیا اصلاً ضرر خارجی محقّق است یا نه؟ ضرر به چه می‌گویند؟

---

۱. رجوع شود به همین *مجموعه*، ج ۱، ص ٤۳۹ ـ ٤۷۰.

ضرر، صِرف نقص مال است یا هر نقص مالی ضرر نیست؟ اگر ضرر عبارت باشد از نقص مال، پس بسیاری از انفاقاتی که شما می‌کنید ضرر است. وقتی انفاق می‌کنید یا رفیقتان را دعوت می‌کنید، این ضرر و نقص مال است. وقتی بچهٔ خود را پیش طبیب و دکتر می‌برید، این باعث نقص اموالتان می‌شود، پس ضرر است. سوار ماشین می‌شوید و به منزل می‌روید و پولی خرج می‌کنید، اینها همه نقص مال است و نقص مال هم ضرر است. کمکی که به فقرا می‌کنید نقص مال و ضرر است.

اینها واقعاً نقص هستند؛ ولی به هر نقصی ضرر نمی‌گویند، بلکه نقصی ضرر است که در مقام ایفاء غرض عقلائیه نباشد، یعنی رضای صاحب مال و رضای مکلّف، بر تحقّق نقص تعلّق نگرفته باشد و اختیار مکلّف در وجود نقص، به نقص تعلّق نگرفته باشد. درواقع، به سلب حقّی که بر نقص مترتب بشود ضرر می‌گویند. بنابراین بسیاری از اینها ضرر نیست؛ مثلاً گرچه مالی از شما ناقص می‌شود، ولی در مقابلش صحّت و بهبود بچّه مطرح است؛ یا گرچه با انفاق، مالی از شما می‌رود، ولی در مقابلش عنایات پروردگار و بهشت و نعمت‌های الهی اخروی بر آن مترتب است؛ یا گرچه مالی از شما می‌رود، ولی درواقع شما زود به مقصد می‌رسید؛ یعنی در تمام اینها اغراض عقلائیه مترتب است. بنابراین صِرف نقص تنها، موجب ضرر نخواهد بود تاوقتی‌که از دایرهٔ اختیار و رضای مکلّف بیرون برود. این معیاری کلّی برای قاعدهٔ ما می‌شود.

بنابراین در معاملاتی که جنبهٔ ضرری دارند ـ همان‌طوری‌که قبلاً بیان شد ـ کسی که اقدام بر ضرر می‌کند، یک داعیهٔ عقلائی بر این اقدام دارد، پس دیگر نقص مال نیست؛ مثلاً می‌خواهد زودتر به این مال برسد، یا می‌خواهد این مال از اتلاف بیرون بیاید، یا می‌خواهد این مال دست کسی نباشد، یا می‌خواهد این مال فقط مخصوص به خودش باشد، یا می‌خواهد قسمتی از اموال خودش را رفع بکند، و یا هزار داعی و غرض عقلائی دیگر که به‌خاطر آنها شخص اقدام بر ضرر و نقص مال می‌کند. پس هر نقص مالی ضرر نیست.

آن نقص مالی ضرر است که شخص احساس تحسّر، احساس اتلاف و احساس ازدست‌دادن چیزی بکند؛ والاّ به آن ضرر نمی‌گویند. اگر انسان به‌خاطر اغراض عقلائیه اقدام بر نقص اموال بکند ضرر نیست و این کاری است که همه دارند انجام می‌دهند. روی این حساب باید ببینیم آیا صحّت معامله ابتدائاً موجب ضرر است یا بقائاً؟

من‌باب‌مثال اگر شخصی یک معاملهٔ غبنی بکند و ضرر بر او وارد بشود باید ببینیم آیا این ضرر واقعاً ضررِ ابتدایی است یا اینکه بقای آن معامله موجب ضرر است؟ وقتی ملاحظه می‌کنیم که شخصی معامله‌ای انجام داده و ضرر کرده است و خودش عالم نبوده و اقدام بر ضرر هم نکرده است، بلکه بعداً دیده است که در این معامله سرش کلاه رفته است، می‌بینیم که اوّلاً بلااوّل احساس نقصی در مال او پیدا شده است و شکّی در این نیست که آنچه در خارج تحقّق تکوینی پیدا کرده است نقص است. ولی صحبت در این است که وقتی این نقص در مال مکلّف پیدا می‌شود شروع می‌کند به فکر کردن و جوانب امر را سنجیدن و می‌گوید: سر من در این قضیه کلاه رفته است! مثلاً این پارچه را که صد تومان می‌ارزد صد و پنجاه تومان خریده‌ام! حالا فکر کنم ببینم که آیا این پارچه را پس بدهم و درصدد تدارک و استرداد عوض بربیایم یا اینکه همین را به‌خاطر مصالحی داشته باشم؟

چه‌بسا ممکن است انسان در تفکّر و تأمّلی که می‌کند به أغراضی برسد که اصلاً از پس‌دادن آن دست بردارد و با خود بگوید که عیبی ندارد؛ مثلاً با این شخص خرده حسابی دارد، می‌گوید من این را در پروندهٔ او یادداشت می‌کنم تا یک روز به دردم بخورد، چون ثبت جرم شخص و نشان‌دادن و اظهار آن در یک موقع دیگر، یک غرض عقلائی است، یا مثلاً می‌خواهد کرامتی به خرج بدهد و این کرامت را روزی به رخ بکشاند. هزار غرض عقلائیه هست که شخص ممکن است بعد از انجام معامله، به‌واسطهٔ تفکّر و تأمّل، از خیار غبن صرف‌نظر کند. بنابراین این‌طور نیست که به صِرفِ نقصِ مال ضرر بگوییم. بله، اگر هیچ غرض عقلائی در بقاء این معامله

ندید، آن‌موقع احساس غبن می‌کند و مصداق ضرر می‌شود.

بنابراین ضرر عبارت است از تحقّق امری اعتباراً که ناشی می‌شود از تحقّق امری تکویناً؛ یعنی وقتی امری در خارج انجام گرفت که عبارت است از نقص ـ چه نقص مالی، چه نقص عِرضی و چه نقص حقوقی: ﴿وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[1] ـ منشأ و ریشه برای یک جهت اعتباری می‌شود که اسم آن اعتبار را ضرر می‌گذاریم.

بنابراین اولاً بلااول نقصی متوجّه این شخص در معامله نشده است، پس نمی‌توانیم مثل مرحوم اصفهانی بگوییم که در اینجا اصل معامله منشأ ضرر است و قاعدهٔ لاضرر باید اصل معامله را بردارد، نه‌اینکه اثبات خیار بکند و صحّت بقای معامله را بردارد. نه‌خیر، معنا ندارد که قاعدهٔ لاضرر فقط اصل معامله را بردارد درحالتی‌که می‌بینیم هنوز ضرری متوجه این شخص نشده است. بله، اگر ضرر محقق شود خیار غبن صحّت بقای معامله و لزوم استمراری را برمی‌دارد، نه‌اینکه اصل معامله را بردارد. این یک مطلب شد که ضرر ابتدائاً محقّق نشده است.

یا من‌باب‌مثال فرض کنید که حقّ خیار را از این شخص مغبون بگیریم و بگوییم که مقتضای قاعده، نفی صحّت است ابتدائاً. چه‌بسا این شخص نخواهد این معامله را فسخ کند و دلش بخواهد این معامله را برای خودش نگه دارد، لذا می‌گوید: سرم کلاه رفته است! مثلاً او نمی‌دانسته و اقدام بر ضرر هم نکرده است، امّا وقتی از رفیقش سؤال کرده او گفته است: به! معامله را از دست نده که فردا قیمتش شش برابر می‌شود! معامله را از دست نده که این مبیع یک عتیقه است! و این‌طور حرف‌ها. لذا اصلاً از فسخ معامله صرف‌نظر می‌کند.

مگر ما نمی‌گوییم که قاعدهٔ لاضرر برای دفع ضرر آمده است؟! پس اگر بگوییم که شارع قاعدهٔ لاضرر را به‌عنوان حکم بر او تحمیل می‌کند، نه به‌عنوان حق،

۱سوره بقره (۲) آیه ۱۵۵.

یعنی به‌عنوان فسخ حکمی، نه فسخ حقّی، و به‌عنوان خیار حکمی، نه خیار حقّی؛ خود این مطلب ضرر علیه او می‌شود، چون او می‌گوید: گرچه من معامله کرده‌ام و سرم کلاه رفته است، ولی نمی‌خواهم مبیع را پس بدهم، چون منافعی در اینجا احساس می‌کنم.

پس اگر شما بگویید که شارع باید به مقتضای قاعدهٔ لاضرر، اصل معامله و صحّت حدوث معامله را بردارد، نه صحّت بقای آن را؛ خود همین مطلب، ضرر علیه او می‌شود و قاعدهٔ لاضرر در اینجا خودش را برمی‌دارد که این هم محال است. بنابراین جواب مرحوم اصفهانی داده شد.

قاعدهٔ لاضرر یک قاعدهٔ امتنانی است، پس هم می‌تواند معامله را قبول کند، هم می‌تواند ارش با تصالح بگیرد، هم می‌تواند فسخ کند؛ یعنی هم ارش را اثبات می‌کند و هم بالاتر از ارش، فسخ و خیار را اثبات می‌کند. اگر ارش با تصالح شد فَبِها، والاّ در اصل معامله خیار می‌آید. بنابراین قاعده هر دو مرتبه را ثابت می‌کند.

قاعدهٔ لاضرر می‌گوید من می‌خواهم ضرر را بردارم. ضرر مراتبی دارد. اگر با یک مرتبه ضرر برداشته شد، دیگر نوبت به خیار نمی‌رسد، یعنی شارع نمی‌تواند در اینجا بر طرفین معامله حکم کند که یا باید در اینجا فسخ کنید یا باید دست به ترکیب معامله نزنید. نه‌خیر، دو طرف می‌توانند در ارش و بالاتر یا کمتر از ارش تصالح کنند؛ یعنی ارش مراتبی دارد، چه شما قیمت سوقیّه را بگیرید و چه قیمت سوقیّه را نگیرید که مربوط به تصالح می‌شود.

اگر شارع بگوید که در این معامله الاّ ولابد باید یا معامله را فسخ کنید یا معامله را به همین کیفیّت خودش و در این محدودهٔ محدّدالجهات نگه دارید، با قاعده نمی‌سازد. قاعده می‌گوید: من برای ازبین‌بردن و رفع ضرر آمده‌ام؛ پس اگر می‌توانید اول تصالح کنید و مابه‌التّفاوت را بگیرید و بر این قضیه راضی شوید، پس وقتی که تصالح هست این معامله هم هست؛ اما وقتی که قبول نکردید دراین‌صورت من یک پلّه و یک مرتبهٔ بالاتر و یک امتنان أفضل ـ که همان ثبوت حقّ بقاء و فسخ معامله

است ـ برای شما قرار می‌دهم. این مطلب هیچ اشکالی ندارد.

بنابراین اگر ما ادله‌ای برای خیار نداشتیم خود همین قاعدهٔ لاضرر برای ثبوت ارش و برای ثبوت فسخ به نحو ترتّب، حاکم بود. بناءًعلی‌هذا هیچ اشکالی از نقطه‌نظر تطبیق قاعدهٔ لاضرر بر خیار غبن لازم نمی‌آید. اگر هم ما دلیلی برای خیار غبن نداشتیم خود قاعدهٔ لاضرر به‌تنهایی برای اثبات آن کفایت می‌کرد.

مطلب دیگری که در تمام این موارد هست و بارها هم بیان شده است، این است که لازم نیست بگوییم ادله‌ای که اثبات خیار غبن می‌کنند، ادلّهٔ خیار تخلّف شرط و تخلّف ارتکاز عقلائیه و امثال‌ذلک است، بلکه ریشه و منشأ تمام این خیارات قاعدهٔ لاضرر است. وقتی که یکی از متعاملَین از خیار شرط تخلّف کرده است آیا تخلّف خیار شرط به‌عنوان یک خیار حکمی است؟ یعنی شارع جواز فسخ حکمی را در اینجا بر متعاملَین تحمیل کرده است که حقّ تخلّف نداشته باشند یا آنکه جواز فسخ حقّی است؟ قبلاً بیان شد که حقّی است. فرض کنید که من با شما معامله‌ای کردم و شما تخلّف کردید و شرطی را که گذاشتیم انجام ندادید، حالا الأولابد من باید در اینجا معامله را فسخ کنم؟! نه، أنا بالخیار، یعنی می‌توانم معامله را ابقاء کنم و می‌توانم معامله را به مقتضای خیار شرط فسخ کنم؛ چون تخلّف خیار شرط موجب ضرری بر من شده است.

بنابراین تمام این مسائل، مثل تبعُّض صفقه و خیار تخلّف شرط و خیار غبن، یک ریشه دارد و ریشه‌اش فقط لاضرر و لاضرار است که به صُوَر و مصادیق مختلفی درمی‌آید. این تعدد صور و مصادیق دلیل بر این نیست که قاعدهٔ لاضرر در اینجا تطبیق نمی‌شود، چون در اینجا ادلهٔ خاص داریم؛ بلکه ریشه و بازگشت تمام این خیارات به لاضرر و لاضرار است. لذا با وجود تبعّض صفقه، طرفین می‌توانند معامله را فسخ نکنند، تبعّض صفقه است ولی می‌توانند فسخ نکنند، نمی‌خواهند فسخ کنند. پس ریشهٔ خیارات به این است که متعاملین احساس ضرری علیه خودشان بکنند که آن ضرر با أغراض و دواعی عقلائی در تنافی است؛ فقط همین. بنابراین دیگر اینکه

آیا بر قاعده تطبیق می‌کند یا تطبیق نمی‌کند، دائره‌اش اوسع است یا نه، تمام این حرف‌ها دیگر کنار می‌رود. این یک مسئلهٔ کلّی است و ما هیچ اشکالی در تطبیق قاعدهٔ لاضرر بر موارد خیار غبن و تبعّض صفقه و امثال‌ذلک نمی‌بینیم.

البته مطالب دیگری هم در این زمینه هست که در همان تقریرات نوشته‌اند؛ ولی بی‌فایده است و ما دیگر آنها را مطرح نمی‌کنیم.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس پنجاه و هشتم:

جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض جهل مکلّف (۱)

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

مسئلهٔ صحت وجوب وضوی ضرری در صورتی که مکلّف جاهل به ضرر یا جاهل به حکم باشد، یکی از مواردی است که در تطبیقش با قاعدهٔ لاضرر اشکال شده است. در اینجا مرحوم سید می‌فرماید:

السابعُ أن لا یکون مانعٌ مِن استعمال الماء مِن مَرَضٍ أو خَوفٍ أو عطشٍ أو نحو ذلك، وإلّا فَهو مأمورٌ بالتَّیمّم، ولو توضّأَ و الحالُ هذه بَطَل، ولو کانَ جاهلًا بالضَّرر صَحَّ و إن کان متحقّقًا فی الواقع.

«اگر شخصی مرض یا خوف یا عطش یا امثال‌ذلک داشته باشد باید تیمم کند (یعنی وجوب تیمم دارد)، و اگر در این حال وضو بگیرد وضوی او باطل است؛ ولی اگر جاهل به ضرر باشد وضوی او صحیح است.»

ولی ایشان در آخر این مسئله حکم احتیاطی کردند:

و الأحوَط الإعادَةُ أو التّیمّم؛[1] «احتیاط این است که اعاده یا تیمم کند.»

اگر مسئلهٔ وضوی ضرری از *مستمسک*[2] یا از *مستند*[3] مورد مطالعه قرار گیرد دارای اصلی است که می‌توان موارد خوبی را در بحث‌های اصولی از آن استنباط کرد.

---

۱. ***العروة الوثقی*** (المحشّیٰ)، ج ۱، ص ۳۹۹.

۲. ***مستمسک العروه الوثقی***، ج ۲، ص ٤٤٢.

۳. ***المستند فی شرح العروه الوثقی***، ج ۵، ص ۳۵۲.

هم‌چنین مرحوم آقای حکیم در ضمن برخی مسائل مطالبی دارند که جهاتی برای مطرح‌شدن این قضیه در آنها می‌باشد و طبعاً متعرض آنها خواهیم شد.

قبل از اینکه وارد بحث جهل به ضرر بشویم این مسئله را مطرح می‌کنیم که عدم وجوب وضوی ضرری به‌واسطهٔ قاعدهٔ لاضرر است یا به‌واسطهٔ قاعدهٔ لاحرج؟

در آیهٔ شریفه:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.[1]

مسئلهٔ حرج مطرح شده است. البته این دو قاعده با هم منافاتی ندارند، ولی هر کدام دارای موارد مخصوص به خود هم هست. در این آیهٔ شریفه، مرض یکی از علل رافعهٔ وجوب وضو و مثبتهٔ برای تیمم است، همان‌طورکه سفر یا حرج یا عدم وجدان ماء در صورت لمس نساء هم موجب برای تیمم است، البته درصورتی‌که فقدان آب موجب حرج بشود، یعنی انسان نتواند آب را پیدا کند.

نکته‌ای که فقط از باب تذکر در این آیه مطرح می‌کنیم ـ چون اگر بخواهیم دقت کنیم از مسائل بحث خودمان خارج می‌شویم و دیگر بحث تفسیری و روایی آیه می‌شود ـ این است:

در آیه دارد:

﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾؛

---

۱. سوره مائده (۵) آیه ٦.

یعنی ﴿مَرۡضَىٰٓ﴾ را مریض‌هایی نگرفته است که وضو برای آنها ضرر دارد، بلکه مرضایی گرفته است که نمی‌توانند تحصیل آب کنند، مثلاً مریضی در جایش افتاده است و نمی‌تواند برود آب بیاورد.

در اینجا همهٔ این موارد را جزء حرج به‌حساب می‌آورد: اگر مریض باشید ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ﴾ یا اگر ﴿عَلَىٰ سَفَرٖ﴾ یا ﴿جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ﴾ باشید ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ﴾ یا اگر ﴿لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ باشید ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ﴾. همهٔ اینها عطف به ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ﴾ است، پس باید همه را به ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ﴾ بزنیم.

در اینجا نمی‌خواهد بگوید که به‌خاطر مرض، وضو برایش ضرر دارد، بلکه همهٔ این موارد در سیاقِ هم هستند؛ یعنی که اگر مریض هستید یا در سفر هستید و آب پیدا نمی‌کنید ـ چون انسان قافله‌اش در سفر همیشه سرچاه نزول نمی‌کند و گاهی وسط بیابان می‌رود ـ تیمم کنید. پس منظور در اینجا مریضی است که نمی‌تواند بلند شود و برود تحصیل آب کند، نه‌اینکه وضو برایش ضرر دارد؛ مثلاً اگر بخواهد آب بیاورد دچار بَردی یا خوفی می‌شود یا اینکه پایش شکسته یا رگ‌به‌رگ شده است و اصلاً نمی‌تواند حرکت کند.

بنابراین آنچه به نظر می‌رسد این است که در اینجا مسئلهٔ حرج است، نه مسئلهٔ ضرر. این تفاوتی است که در اینجا به نظر می‌رسد، ولی ندیدم کسی به این مسئله اشاره کرده باشد، البته باید تفحص بیشتری شود.

حرج یعنی به ضیق افتادن، تنگی، سختی. البته ممکن است شامل چیزهای دیگری هم باشد؛ مثلاً نسبت به خوف می‌توانیم تنقیح مناط کنیم، آن‌وقت ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ﴾ می‌تواند شامل آن هم بشود. بنابراین این موارد را به عنوان مشیر در آیه قلمداد می‌کند و می‌گوید: مسئله، مسئلهٔ ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ﴾ است و اینها خودشان موضوعیت ندارند، بلکه عنوان هستند به اینکه آب تحصیل نمی‌شود. امّا آیا خود نفس این موارد هم موضوعیت دارند یا نه، چنین حصری در اینجا استفاده نمی‌شود.

در موارد زیادی عنوان مشیر را مطرح می‌کنند. به‌طورمثال در شنیده‌نشدن اذان و عدم‌رؤیت جُدران برای تعیین مسافت شرعی،[1] اگر این دو موضوعیت داشتند باعث تنافی می‌شد؛ پس این دو در اینجا عنوان مشیر هستند،[2] یعنی مسافتی که عرفاً بگویند که این شخص دیگر از شهر خارج شده است و قصد سفر دارد؛ چون تا قبل از حدّ ترخص احتمال بازگشت و مانند آن وجود دارد، مثلاً شخصی تا حدّ شهر می‌رود و برمی‌گردد و می‌گوید: حالا این مسافرت را یک وقت دیگر می‌رویم! یا یادش می‌آید که چیزی در خانه جا مانده است و می‌گوید: حالا برگردیم. امّا وقتی که شخصی مسافت خاصی خارج بشود دیگر می‌گویند که قصد سفر کرده است. در اینجا شارع برای‌اینکه عرف برای تعیین این مقدار مسافت از اضطراب و تشویش و مانند اینها بیرون بیاید، این موارد را عنوان مشیر برای تعیین این مسافت قرار می‌دهد.

یا فرض کنید که در مورد امامت جماعت هم داریم که مأموم باید رَأی الإمام أو یَریٰ مَن یَرَی الإمام؛[3] یعنی باید یا امام را ببیند یا کسی را ببیند که او امام را می‌بیند. در اینجا هم عنوان مشیر به جهت اتصال است. حالا فرض کنید که کسی امام و مَن یَرَی الإمام را نبیند و واسطه خورده باشد؛ مثلاً اگر شخصی برای نماز در خیابان بایستد و این صف اتصال داشته باشد و همین‌طور دور بگردد تا به امام برسد، باید بگوییم که نماز همهٔ این افراد باطل است، چون اینها نه امام را می‌بینند و نه کسی را می‌بینند که او امام را می‌بیند؛ یا مثلاً شخصی که آخر صف است، خود او تا امام دو تا واسطه دارد، یعنی آن کسی را می‌بیند که منتهیٰ‌إلیه اوست و آن شخص هم فردی را می‌بیند که منتهیٰ‌إلیه اوست و او امام را می‌بیند. پس نمازهای همهٔ اینها باطل است دیگر!

اگر این نماز باطل باشد نماز در مسجدالحرام هم باطل است؛ چون در

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۸، ص ٤٧٠، باب اشتراطِ وجوبِ القصرِ بِخفاءِ الجُدران و الأذانِ خروجًا و عَودًا.
۲. *أجود التقریرات*، ج ۱، ص ٤٢٣.
۳. *شرائع الإسلام*، ج ۱، ص ۱۱٦.

مسجدالحرام دقیقاً نه یَرَی الإمام است و نه یَریٰ مَن یَرَی الإمام، چون اگر امام نزدیک حجرالأسود بایستد، افرادی که دقیقاً در مقابل آن، یعنی در ضلع غربی و در مستجار هستند، نه خودشان امام را می‌بینند و نه کسی را می‌بینند که او امام را می‌بیند. در اینجا هم واسطه دارد، یعنی آن فرد مقابل مستجار، شخصی را می‌بیند که در منتهیٰ‌إلیه سمت راست اوست، او هم باید شخصی را ببیند که در منتهیٰ‌إلیه سمت راست اوست، آن شخصی که در منتهیٰ‌إلیه سمت راست اوست امام را می‌بیند.

اتفاقاً من در مکّه همین مطلب به ذهنم آمده بود و دیدم دقیقاً این قضیه در آنجا صادق است؛ یعنی اگر بخواهد یک صف تشکیل بشود، این شخص این انتهای مسجدالحرام را می‌بیند، آن کسی هم که انتهای مسجدالحرام است با یک واسطهٔ دیگر ممکن است امام را ببیند، پس بالأخره دو تا واسطه برای دیدن امام وجود دارد. بله، یک وقت ممکن است شما بگویید که جمعیت زیاد است و شخصی که در انتهای مسجدالحرام است ممکن است با یک واسطه امام را ببیند؛ اما اگر نه، فقط دو سه تا صف باشد در این‌صورت چون محدودیت است دیگر ظاهراً امام دیده نمی‌شود.

بنابراین اینها همه عنوان مشیر است و کسی هم اشکال نکرده است. تمام نمازهای جماعتی که می‌خوانند، مانند نماز جمعه، دقیقاً همین‌طور است و کسی هم اشکال نمی‌کند. عنوان مشیر خیلی زیاد است و جنبهٔ خصوصیت و موضوعی در عنوان مشیر لحاظ نمی‌شود.

حالا بحث در این است که این وضویی که جنبهٔ ضرری دارد و ما در صورت جهل به ضرر قائل به صحت این وضو هستیم، چه ملاکی دارد؟ از یک‌طرف در اینجا ادلهٔ لاضرر نفی وجوب می‌کند مطلقاً، یعنی مشروط به صورت علم یا جهل نشده‌اند و مطلق هستند. فرض کنید یک وقت ادلهٔ لاضرر مطلق نیست و می‌گوید که فقط اگر عالم به ضرر بودی قاعدهٔ لاضرر حکم شرعی را برمی‌دارد و وجوب را نفی می‌کند و وقتی که وجوب را برداشت طبعاً متعلّق حکم هم بدون حکم خواهد بود، یعنی در اینجا حکمی به وضو تعلق نگرفته است و چون وضو از عبادیات و توقیفی است

حرام و باطل می‌شود؛ ولی در صورت جهل، حکم وجوب باقی خواهد بود.

اما در اینجا می‌گوییم: ادلهٔ لاضرر مطلق است؛ یعنی هم شامل مواردی می‌شود که مکلّف عالم به ضرر است و هم مواردی که جاهل است. به‌طورمثال نمی‌داند که این وضو برایش ضرر دارد یا نه، آن‌وقت وضو می‌گیرد و بعد تب می‌کند. در این‌صورت باید بگوییم که ادلهٔ لاضرر حکم وجوب را برمی‌دارد و این وضو صحیح نیست؛ درحالی‌که در اینجا اغلب فقهاء الاّ شذّ و نَدر، قائل‌اند بر اینکه وضو صحیح است و خلافی نیست، مانند نائینی،[1] مرحوم آقاضیاء[2] و مرحوم شیخ[3] و مانند اینها؛ هر چند مثل مرحوم سید در اینجا می‌گوید: «**و الأحوطُ الإعادة**». بنابراین اینجا از مواردی است که قاعده شامل آن نخواهد شد، به‌خاطر اینکه می‌بینیم که فقهاء در اینجا به این قاعده تمسّک نکرده‌اند و با وجود ضرر، حکم به صحت کرده‌اند؛ درحالی‌که به مقتضای قاعده باید حکم به عدم وجوب وضو و بطلان آن کنند.

فقهاء در اینجا دو تا مسئله را مطرح می‌کنند:

مطلب اول: آیا عدم تبعیّت بین دلالت مطابقی و دلالت التزامی ممکن است؟

مطلب دوم: آیا حکم لاضرر جهت امتنانی دارد و در رفع این حکم امتنان است یا عدم امتنان است؟

فعلاً در مسئلهٔ دوم بحث می‌کنیم، بعد سراغ مسئلهٔ اول می‌رویم.

قاعدهٔ لاضرر دلالت بر امتنان می‌کند، یعنی منشأ جعل قاعدهٔ لاضرر، **امتنانٌ علَی العباد** است و مانند حدیث رفع و امثال‌ذلک می‌ماند؛ والاّ صرف‌نظر از خصوص آن ضرر، می‌بینیم برای خود آن حکم ملاک وجود دارد. اصلاً «**لا ضررَ و لا ضِرارَ**» با زبان بی‌زبانی جهت امتنانی خودش را اظهار می‌کند و امتنان موجب می‌شود که بگوییم که قاعدهٔ لاضرر

---

۱. ***منیة الطالب***، ج ۲، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ص ۲۱۵.

۲. ***قاعدة لا ضرر***، آغا ضیاء، ص ۱۷۲.

۳. ***کتاب الطهارة***، شیخ انصاری، ج ۲، ص ۳۹۶.

در آنجایی است که مکلّف بر عملی الزام شود که از آن عمل ضرری متوجه او بشود.

بنابراین اگر خود مکلف به‌واسطهٔ جهل به حکم یا موضوع نمی‌داند که حکم وجوب وضو برداشته شده است و درعین‌حال شارع بگوید که من این وضویی که تو با ضرر گرفتی قبول ندارم و علاوه بر این وضو باید یک تیمم دیگر هم بکنی، این دیگر چه منّتی بر او است؟! مکلفی که جاهل به ضرر است و به مقتضای جهلش قائل به وجوب وضو بر خودش است، شارع به او بگوید که من وجوب وضو را به‌واسطهٔ این ضرر برداشتم و تو علاوه بر این وضویی که گرفته‌ای باید یک تیمم هم بجا بیاوری! یا به‌خاطر اینکه وضویت باطل است و تحصیل طهارت نکرده‌ای باید نمازت را قضا کنی! حالا باید دوباره در وقت مناسب تشریف ببری تیمم بگیری و قضای همه نمازهایت را هم را بجا بیاوری! این **منّةٌ علَی العباد** است؟! کجایش منّت است؟

منّت در صورتی است که باری و مشقتی از مکلف برداشته شود و او را به حرج و ضیق نیندازد. پس اقتضای احکام ضرری و تنجّز این احکام در مواردی است که باری بردارد. پس اگر در یک مورد آن امتنان حاصل نشد آن حکم هم دیگر شامل آن مورد نمی‌شود. در خود حدیث رفع هم اگر در جایی این امتنان حاصل نشد این حدیث دیگر شامل آن مورد نخواهد بود، چراکه خلاف امتنان است.

به‌طورمثال در حدیث رفع در مورد اضطرار دارد: «**رُفِعَ ما اضطُرّوا إلیه**؛[1] آنچه افراد، مضطرّ به آن هستند، مرفوع است.» اینکه می‌گوید «مرفوع است» یعنی به‌واسطهٔ این اضطرار ـ که یک عنوان ثانوی است ـ آن تبعات و آثاری که بر عنوان اوّلی حکم مترتب می‌شود، مانند حرمت أکل میته و امثال‌ذلک، از این شخص برداشته می‌شود.

فرض کنید که شخصی بچه‌اش دارد می‌میرد و پول ندارد. این شخص در حالت عادی اگر صد سال هم بگذرد نمی‌خواهد فرشش را بفروشد، اما الآن به‌واسطهٔ اضطرار فرشش را می‌برد و می‌فروشد و پولش را صرف این بچه‌اش می‌کند، یا کسی

---

۱. ***التوحید***، شیخ صدوق، ص ۳۵۳؛ ***الکافی***، ج ۲، ص ٤٦٣، با قدری اختلاف.

که به‌واسطهٔ تنگ‌دستی و امثال‌ذلک مضطر می‌شود که مثلاً اثاث‌البیتش را بفروشد. حالا اگر شارع در اینجا از باب منةً علَی العباد بگوید: نه‌خیر، من این معاملات شما را چون معاملات اضطراری است قبول ندارم و این معاملات باطل است و خوردن پولش هم حرام است، چه می‌شود؟! آیا این بدبخت باید بمیرد؟! اینکه خلاف منّت شد! حدیث رفع که خودش را برنمی‌دارد! حدیث رفع همیشه جهت امتنان را تثبیت می‌کند. حالا اگر در جایی از خود تثبیت این حدیث، خلاف امتنان ثابت شد، آیا حدیث رفع می‌تواند این مورد را بردارد؟ نه، این دیگر خلاف امتنان است.

بنابراین شارع با قاعدهٔ لاضرر احکامی را جعل می‌کند که جهت امتنانی علی‌العباد دارد، یا احکامی را وضع می‌کند که رفع و دفع آنها جهت امتنانی علی‌العباد دارد. پس در مورد فردی که جاهل به ضرر است و با قصد قربت و به نیت وجوب و با جهل به حکم، وضو می‌گیرد باید گفته شود که به مقتضای حدیث رفع و به مقتضای منّةً علَی العباد، چون این وضو واقعاً و در مقام ثبوت ـ نه در مقام اثبات ـ ضرر دارد پس وجوب وضو برداشته می‌شود، و چون این وضو وجوب ندارد پس باطل است و آن نمازی هم که مترتب بر این وضو است باطل است و باید بعداً قضا کند! مکلف می‌گوید: خدایا، این منّت را نخواستیم! تو می‌خواهی که باری از ما برداری، اما ده تا روی آن اضافه کردی! اینکه منّت نمی‌شود! لذا این مطلب مجوّز و دلیل است برای عدم شمول حدیث رفع برای مانحن‌فیه.

بعضی گفته‌اند:

> امتنان موجب عدم شمول قاعدهٔ لاضرر برای مانحن‌فیه نیست؛ چون شارع در احکام امتنانیه ـ که به عنوان منّةً علَی العباد جعل می‌کند ـ جهت نوعیّه را درنظر دارد، نه جهت شخصیّه؛ مانند بطلان معاملاتی که اکراهی هستند و امثال‌ذلک. حالا در یک مورد خاص هم که این جهت نوعیّه لحاظ نشده است، باز آن حکم امتنانی باقی است.[1]

---

۱. ***قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار***، صدر، ص ۲۵۱؛ ***قاعدهٔ لا ضرر***، مکارم شیرازی، ص ۱۷۵.

مثلاً در این مورد که این شخص علم به ضرر ندارد و جاهل به ضرر است اگر بخواهد آن حکم امتنانی به‌نحو کلی باشد، دراین‌صورت باید به حال خودش باقی باشد و اینجا را هم شامل شود؛ یعنی چون این وضو به نحو غالب و نوعی، وضوی ضرری است و لاضرر، وجوب هر وضوی ضرری را برمی‌دارد، پس لاضرر وجوب این وضو را هم برمی‌دارد. لذا ولو اینکه موارد نادری هم پیدا بشود که شخص جاهل به ضرر است و در آن موارد این حکم خلاف امتنان است، اما شارع به لحاظ امتنان نوعی، در اینجا هم حکم به عدم وجوب این وضو و بطلان آن می‌کند. آنها این امتنان را نوعی گرفته‌اند، نه شخصی؛ اما این مطلب جای بحث دارد که آیا می‌شود ما این نظر را بگیریم یا نمی‌شود.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس پنجاه و نهم:

جریان قاعدهٔ لاضرر در فرض جهل مکلّف (۲)

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بحث در اعتراض بر شمول و تطبیق قاعدهٔ لاضرر در مورد وضوی ضرری با توجه به فتوای فقهاء به صحت وضوی ضرری در حال جهل به ضرر بود. دلیل قائلین به شمول قاعده دائرمدار این بود که در موضوعات احکام، علم و جهل به عنوان جزءالموضوع یا تمام‌الموضوع أخذ نشده است و در هرجا که علم به عنوان جزءالموضوع دخیل نباشد، خود موضوعِ بِإطلاقِه متعلّق به آن حکم خواهد بود، سواءٌ اینکه مکلف عالم به حکم باشد یا نباشد. و به مقتضای «**إنّ لِلّه أحکامًا یَشترك فیه العالمُ و الجاهل**»[1] مسئلهٔ علم و جهل دخالتی در تعلّق علم بر مکلفین و جهل آنها ندارد.[2]

این حرف از این نقطه‌نظر که علم و جهل دو حالت برای مکلف است و لحاظ علم و جهل در تعلّق تکلیف به موضوع لازم نیست، محلّ تأمل است، بلکه نفس ارتکاز عقلائیه بر دخالت علم در احکام، کفایت می‌کند در اینکه جزءالموضوع برای تعلّق حکم قرار بگیرد یا نگیرد.

در بسیاری از احکام می‌بینیم که علم و جهل دخالتی ندارند، مثل خیلی از احکام وضعیه مانند نکاح یا احکامی که مترتب بر نکاح می‌شود مانند رضاع و دخول

---

۱. جهت اطلاع بیشتر درباره قاعده اشتراک رجوع شود به ***القواعد الفقهیة***، بجنوردی، ج ۲، ص ۵۱.
۲. ***العروة الوثقی*** (المحشّیٰ)، ج ۱، ص ۳۹۹.

یا در معاملات و امثال‌ذلک؛ بلکه به‌طورکلی در تکلیف و عدم‌تکلیف دخالت ندارد. بله، در بعضی از موارد، علم و جهل دخالت دارد، مانند اینکه مکلف عالماً و عامداً زنی را در حال عده به عقد خودش دربیاورد. حکم این‌صورت با صورت جهل فرق می‌کند. اما در یک سری از احکام بنا بر ارتکاز عقلائیه قطعاً لازم نیست که شارع، علم را در تحقق موضوع دخیل بداند.

شارع بعضی از احکام، مانند طهارت و نجاست خبثیّه را خودش بیان کرده است و در آنجا علم را در اجتناب و عدم اجتناب دخیل می‌داند؛ ولی در بعضی از احکام، مانند طهارت و نجاست حدثیّه، علم و جهل راه ندارد. اگر مکلف جاهل به طهارت باشد یا علم به وجود داشته باشد بعد کشف خلاف بشود، در آنجا شارع حکم به اعاده می‌کند به‌خاطر اینکه غرض تحصیل نشده است؛ یعنی بر نفس طهارت حدث، غرضی مترتب است که اگر انجام نگیرد طبعاً اثری که مترتب بر صلاة است پیدا نمی‌شود.

اما در مانحن‌فیه باید ببینیم آیا در قاعدهٔ لاضرر علم دخالت دارد یا ندارد؟ البته این را گذرا می‌گوییم و إن‌شاءالله در آینده بحث بیشتری راجع به این مسائل می‌شود.

در قاعدهٔ لاضرر به مقتضای تناسب بین حکم و موضوع که موضوع روی ضرر رفته است، قطعاً به مقتضای ارتکاز عقلائیه باید علم در ثبوت این حکم دخالت داشته باشد. پس در جایی که مکلف عالم به ضرر و بطلان وضو نیست بلکه جاهل است، معنا ندارد که شارع در ظرف جهل برای او جعل تیمم کند؛ چون اصلاً امکان ندارد مکلف بتواند این جعل تیمم را در ظرف جهل، امتثال کند؛ یعنی جهل مکلف به خود ضرر، باعث می‌شود که قاعده از بیخ و بن برداشته شود، چون در اینجا دیگر امتنانی نیست، چون مکلف با علم به عدم ضرر و اتیان تکلیف، خود را از نقطه‌نظر انجام آن تکلیف بری‌ءالذمه می‌داند و اگر بخواهیم درعین‌حال او را به قضاء و إعادهٔ مافات ملزم کنیم، خود این الزام، خلاف امتنان است، درحالی‌که شارع این حکم را در ظرف امتنان و منةً‌علی‌العباد جعل کرده است.

می‌بینیم که یک علم و یک جهل چطور یک‌دفعه حکم و موضوع را به‌طورکلی عوض می‌کند! یک علم باعث می‌شود که شما یک نفر را قصاص کنید و یک جهل باعث می‌شود که شما از یک شخص رفع قصاص کنید؛ یا علم به مسئله‌ای باعث می‌شود که یک زن بر یک فرد حرام شود و جهلِ به یک مسئله باعث می‌شود که آن حرمت مترتب نشود. مسئلهٔ علم و جهل این‌قدر مهم است!

آن‌وقت در اینجا شارع چطور این مطلب را در این حکمی که در مقام امتنان وضع کرده است، نادیده بگیرد و موضوع را ضرر واقعی قرار بدهد و بگوید که چون ضرر، ضرر واقعی است پس من کاری به علم و جهل مکلف ندارم و حکم هم روی ضرر واقعی رفته است و موضوعات، بِإطلاقهم هر دو مورد علم و جهل مکلف به ضرر را شامل می‌شود؟! نه‌خیر، در مورد جهل مکلف به ضرر، حکم شارع به اعاده و قضاء مافات، خلاف امتنان است؛ بنابراین این حکم در اینجا جاری نیست.

بعضی از معاصرین در این مسئله اشکال کرده‌اند و گفته‌اند:

> اگر از باب امتنان وارد شویم کار به اشکال می‌خورد؛ چون گرچه منشأ اولیهٔ جعل احکام امتنانیه امتنان است، ولی جنبهٔ نوعی در احکام لحاظ شده است، نه جنبهٔ شخصی؛ یعنی شارع لحاظ کرده است که این حکم، به‌حسب نوع، منّةً‌علی‌العباد است، آن‌وقت بر این موضوع خاص بار کرده است. حالا فرض کنید یک فرد در این مورد پیدا می‌شود که جریان این حکم بر او منّت نیست بلکه خلاف منّت است، پس بنابر الحاق اقلّ به اعمّ اغلب، در اینجا مشمول حکم شارع خواهد بود.[1]

من‌باب‌مثال اکراه و اضطرار از موضوعاتی است که شارع آثار مترتب بر این اکراه و اضطرار را رفع کرده است: «**رُفِعُ ما استُکرِهوا علیه، رُفِعَ ما اضطُرّوا إلیه.**»[2] بنابراین معاملاتی که مستکرهاً انجام گرفته، باطل است و لوازم و تبعاتش هم باطل است، یا

---

۱. ***قاعدة لا ضرر و لا ضرار***، صدر، ص ۲۵۱.

۲. ***وسائل الشیعه***، ج ۱۵، ص ۳۶۹، بابُ جُملةٍ مِمّا عُفیَ عَنه.

مثلاً عقد نکاحی که مکرهاًعلیه باشد باطل است و اثر شرعی بر آن مترتب نیست و امثال‌ذلک. درعین‌حال روایاتی داریم که امام علیه‌السّلام در مورد عقد نکاح یا معاملات اکراهی باوجوداینکه ممکن است مصالحی شخصی بر این عقد یا معامله مترتب شده باشد، ولی حکم به بطلان کردند؛[1] یعنی امام نفرمودند که اگر آن شخص دید مصلحت دارد می‌تواند نظر بدهد و عقد و معامله‌اش درست است، بلکه امام گفته‌اند: آن عقدی که مکرهاًعلیها باشد فی‌حدّنفسه باطل است. پس گرچه آن شخص بعداً متوجه شود که این عقد مصالحی دارد، ولی هم‌چنان عقد باطل است. بنابراین این روایات دلیل بر این است که مسئلهٔ امتنان در اینجا یک مسئلهٔ نوعیه است، نه شخصیه.

جوابی که باید داد این است: در قضیهٔ امتنان، احکام بر دو قسم تقسیم می‌شوند که یک قسم آن، احکامی است که علاوهٔ بر آن جهت کلی، جهت شخصی هم در آنها لحاظ شده است. البته ما می‌توانیم در اینجا استدلالاتی داشته باشیم: «**إذا أمَرتُکم بِشیءٍ فَأتوا مِنه ما استَطعتم**.»[2] یا ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3] یا ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.[4]

در اینجا می‌توانیم به ادله‌ای که مقدار و حدّ تعلّق تکلیف به مکلفین را تعیین می‌کند تمسک کنیم، یعنی این ادله‌ای که تکالیفی را به نحو شمول به مکلفین تعلّق می‌دهد، در خصوص بعضی از مکلفین قائل به استثناء و حد می‌شود.[5] این مسئله‌ای است که گاه‌گاهی هم مطرح شده است و جای بحث بسیار زیادی دارد.

---

۱. ***تهذیب الأحکام***، ج ۷، ص ۳۸٦ و ٤۸۸؛ ***الکافی***، ج ٦، ص ۱۲٦.
۲. ***بحار الأنوار***، ج ۲۲، ص ۳۱؛ ***روضة المتقین***، ج ۱۱، ص ۱۰۸.
۳. سوره حج (۲۲) آیه ۷۸.
٤. سوره بقره (۲) آیه ۲۸٦.
۵. به‌عنوان نمونه رجوع شود به ***الکافی***، ج ٤، ص ۱۱۸، بابُ حَدِّ المَرَضِ الَّذی یَجوزُ لِلرَّجُلِ أن یُفطِرَ فیه.

شما در بسیاری از احکام می‌بینید که احکام به‌طور مطلق هستند؛ مثلاً وجوب صلاة و وجوب صوم به‌نحو مطلق است و افرادی که مریض و امثال‌ذلک هستند از این اطلاق خارج شده‌اند. ولی در خیلی از احکام حال خود شخص مطرح و مدّنظر است؛ مثلاً مصارف خمس برای سادات و امثال‌ذلک مشخص است، ولی در اینجا مقدار فقری که الآن این شخص دارد باید لحاظ شود؛ یعنی این‌طور نیست که باید به‌نحوکلی به همهٔ سادات به یک مقدار بدهیم، بلکه سادات باید اوّلاً فقیر باشند، ثانیاً خصوصیات فردی و شئونات آنها درنظر گرفته شود. پس صِرف رفع فقر نیست، بلکه مسئلهٔ شئونات یک مسئلهٔ بسیار مهم است! در زکات هم همین‌طور است.

در خیلی از مسائل داریم که شارع خصوصیت فردیه و شخصیه را لحاظ می‌کند و براساس آن خصوصیت برای شخص جعل حکم می‌کند، به این معنا که هر کسی در این شرایط باشد به نحو یک قضیهٔ کلّیه باید فلان مقدار از این مال بهره‌مند شود. در اینجا نمی‌توانیم بگوییم چون در اینجا قاعدهٔ کلی این است که این اموال را بین فقراءِ سادات تقسیم کنیم، پس به همه به یک اندازه بدهیم و شئون هر کسی را درنظر نگیریم؛ چون همهٔ این جهات فردیه در تعلق حکم و مقدار حکم دخالت دارد.[1]

در اینجا یکی از مسائلی که ریشهٔ برای احکام است قضیهٔ احکام امتنانیه است. در احکام امتنانیه امکان ندارد که مسئلهٔ نوعی لحاظ شود. امتنان به‌خاطر یک فرد خارجی است. امتنانِ غیرمتعیّن و امتنان به‌عنوان یک قضیهٔ طبیعیه نداریم که حکم روی امتنان برود و هیچ‌گونه نظری به فرد خارجی نداشته باشیم، بلکه اتفاقاً در این قضیه فقط نظر روی افراد خارجی هست.

من‌باب‌مثال اگر احکامی مانند «أکرمِ العُلماء» و امثال‌ذلک به‌عنوان یک قضیهٔ طبیعیه درنظر گرفته شود، آن‌وقت هر فردی در خارج پیدا شود که مشمول این علماء باشد اکرامش واجب است. در مسائل امتنانیه هم دقیقاً فرد خارجی مورد نظر است؛

---

۱. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***فقاهت در تشیع***، ص ۱۳۹.

یعنی ما باید ببینیم آیا این حکم امتنانی شامل این فرد خواهد شد یا نه؟ آن‌وقت چطور ممکن است بگوییم احکام امتنانیه احکام نوعیه هستند؟ اصلاً امکان ندارد! وقتی که می‌گوییم این حکم منةً علَی‌العباد است مگر آن زید بدبخت بیچاره که الآن به‌واسطهٔ این حکم، متضرر می‌شود جزء عباد نیست؟! یعنی چه قضیهٔ نوعیه است؟! اصلاً نوعیه بودن معنا ندارد! همین‌که شما می‌بینید که این قضیهٔ امتنانیه است یعنی خدا می‌خواهد سر این زید تنها منّت بگذارد؛ آن‌وقت لاضرر چگونه می‌تواند خودش را بردارد؟! اصلاً معنا ندارد ثبوت خودش موجب رفع خودش بشود.

ما به‌واسطهٔ اینکه تحقق قضایای طبیعیه را به وجود افراد می‌دانیم و شارع هم افراد را لحاظ کرده است و با یک عنوان کلی همهٔ افراد را در تحت یک حکم قرار داده است، قطعاً باید بگوییم در هر موردی که مورد امتنان است این حکم شامل آن است و در هرجایی که جای امتنان نیست پس این حکم هم شامل آن نیست. پس این نوعیه‌بودن یعنی چه؟!

نوعیه‌بودن به این معنا است که چون این حکم به‌طور اغلب منةً علَی‌العباد است پس یک حکم را به‌عنوان‌کلی روی این موضوع می‌آورند، هرجا که این موضوع محقق شد این حکم هم بر آن بار است. پس چون اکراه به‌طور اغلب ـ مثلاً نود درصد ـ ضرر علَی العباد است، بنابراین شارع به‌واسطهٔ امتنانی که بر بندگان می‌گذارد، به‌طورکلی اکراه و آثار اکراه را برداشته است ولو اینکه برداشتنِ آثار اکراه، ده درصد موجب ضرر بر این مکلف شود. این را می‌گوییم احکام نوعیه. پس احکام نوعیه یعنی احکامی که جنبهٔ نوع در آن لحاظ شده است، نه جنبهٔ شخص.

من‌باب‌مثال مسائلی که در مورد وضو می‌گویند که اگر انسان برای کسب طهارت مائیه برود و ضرری متوجه مال او بشود تحصیل طهارت مائیه لازم نیست و طهارت ترابیه کفایت می‌کند، و اگر منجر به ضرر نشود تحصیل طهارت مائیه لازم است.[1] بعد

---

۱. ***مسالک الافهام***، ج ۱، ص ۱۱۱.

می‌گویند: مقدار ضرر چقدر است؟ آیا ضرر عرفی است یا ضرر شخصی؟ ممکن است شخصی ده میلیون هم خرج کند تا یک لیوان آب پیدا کند و برای او ضرر نباشد، مثلاً روی گنج قارون نشسته است که اگر ده میلیون برود به جایش یک میلیارد می‌آید! اما برای یک بندهٔ خدا صد تومان خرج کردن هم ضرر است! در اینجا فقهاء می‌گویند: «این ضرر، ضرر عرفی است.»[1] به این عنوان که مثلاً اگر پانصد تومان خرج کردن عرفاً ضرر حساب شود، ولو اینکه این مقدار برای یک شخص ضرر نیست، ولی او هم مشمول عدم وجوب طهارت مائیه خواهد بود. این می‌شود احکام نوعیه، یعنی احکامی که روی نوع رفته است؛ ولی افراد خاص و جزئی، ولو از تحت این موضوع خارج هستند، اما به لحاظ شمول این نوع، آنها هم مشمول این قانون و این حکم خواهند بود. البته در همین نظر هم جای بحث است.

آنچه در اینجا به نظر می‌رسد این است:

در احکام امتنانیه اصلاً نوعیه‌بودن معنا ندارد؛ به‌خاطر اینکه اگر ما امتنان را امتنان شخصی بگیریم اصلاً نظری به خارج و نوع ندارد، بلکه تکلیف از اول سراغ تک‌تک افراد رفته است، مثلاً اگر حکم این آقا نسبت به این قضیه امتنانی است، شامل او می‌شود و اگر نیست کنار می‌رود؛ تمام شد! ولی همان‌طور که واقع و محقَّق هم این است که احکام هیچ‌وقت شخصیهٔ فردیه نیستند، بلکه کلی هستند؛ پس در هرجا اگر حکم امتنانی است به این معناست که لاضرر رفع وجوب وضو می‌کند در ظرف امتنان. این می‌شود حکم کلی. آن‌وقت آن ظرف امتنان یک کلی طبیعی می‌شود که دارای افرادی در خارج است. افراد خارجی این امتنان، آنهایی هستند که عالم به ضرر هستند. افرادی که از تحت این امتنان خارج هستند آنهایی هستند که جاهل به ضرر هستند. بنابراین رفع وجوب وضو نسبت به افراد خارجی روی آن افرادی می‌رود که مشمول این امتنان خواهند بود.

---

۱. ***أصول الفقه***، محمد علی اراکی، ج ۲، ص ۴۹۱.

من‌باب‌مثال وقتی شما می‌گویید: «أکرِمِ العُلماء و أعِنِ الفُقراء.» اگر در این مدرسهٔ فیضیه که دو هزار نفر هستند، مثلاً هزار نفرشان از علماء باشند و صد نفرشان از فقراء باشند، در اینجا «أکرِمِ العُلماء» به تناسب قضیهٔ طبیعیهٔ خودش روی علمایی می‌رود که الآن در صحن مدرسه حضور دارند، و «أعِنِ الفُقراء» هم روی فقرایی می‌رود که الآن در صحن حضور دارند؛ درحالی‌که این ربطی به آن ندارد، و آن هم ربطی به این ندارد، بلکه هر کدام از این دو قضیهٔ طبیعیه افراد خودش را شامل می‌شود و به دیگری کاری ندارد.

یک وقت شما می‌گویید که لاضرر امتنانی نیست؛ این یک بحث دیگر است. اما وقتی می‌گویید: «لاضرر امتنانی است، ولی امتنان به جهت شمولی که دارد حکم نوعیه است و ممکن است موارد خاصی را نگیرد.» آن‌وقت می‌گوییم: فرض کنید که مسئله این‌طور باشد و جهتش به قضیهٔ نوعیه مربوط باشد، اما نه به معنای آن نوعیتی که شما می‌گویید، یعنی امتنان یک جنبهٔ کلی دارد که آن جنبهٔ کلی‌اش جهت کلی طبیعی است و به معنای این است که شارع گفته است که حکم وجوب وضو در ظرف ضرر مرفوع می‌شود منةً علَی‌العباد. اما آیا وجوب وضو مرفوع می‌شود به‌واسطهٔ ضرر در ظرف امتنان؟!

بنابراین شارع که گفته است: «در ظرف امتنان، وجوب وضو برداشته می‌شود» این امتنان روی تک‌تک افرادی که مشمول امتنان خواهند بود پخش می‌شود. البته لازم نیست که این را بگوید، بلکه همان اصل و مفاد قضیه خودش این را می‌رساند. پس آن افرادی که مشمول امتنان نیستند طبعاً از تحت این حکم کلی کنار می‌روند. بنابراین اینکه شما بگویید: «مسئلهٔ امتنانیه یک مسئلهٔ نوعیه است و منافاتی ندارد که یک مورد امتنان نداشته باشد» این مسئله صددرصد باطل است، بلکه با خود مفاد قضیهٔ طبیعیه منافات دارد.

و اما روایاتی که در مورد حدیث رفع داریم: «ولو اینکه فلان معامله یا عقد اکراهی ممکن است دارای مصلحتی برای شخص باشد و بعداً متوجه آن مصلحت

بشود، اما درعین‌حال امام علیه‌السّلام می‌فرمایند: معامله یا عقد باطل است!» به جهت این است که مسئلهٔ مصلحت فقط مسئلهٔ مالیه نیست تا شما بگویید که مصلحت از او فوت نشده یا بعداً تدارک شده است؛ بلکه مصلحت در اینجا سلب اختیار و إعطاء اختیار است.

شخصی که قادر و مکلف است، به مقتضای اختیاری که دارد، باید در حین اجرای عقد مختار باشد. اگر در حین اجرای عقد مختار نباشد خداوند متعال آن عقد را منةً‌علَی‌العباد باطل می‌کند، گرچه بعداً کشف شود مصلحتی در این معامله یا عقد بوده است. در اینجا او چیزی را از دست نداده است، مثل‌اینکه اصلاً عقدی انجام نداده است؛ نه‌اینکه بگوییم که در اینجا ضرر متوجه او شده است! چه ضرری متوجه او شده است؟! فرض می‌کنیم از اول بر انجام معامله اکراهش نکرده بودند، اما باز معامله‌ای نکرده بود.

در اینجا شارع می‌گوید: من به فعل تو و کار تو شخصیت می‌دهم! تو در موقع انجام معامله یا عقد، مُکرَه بودی! من این معامله را قبول ندارم؛ چون اختیار تو در حین انجام معامله سلب شده بود. در اینجا مصلحت مالیه و بعضی از مصالح دیگر، جایگزین سلب اختیارش نمی‌شود. بنابراین شارع به‌عنوان منةً‌علَی‌العباد که در جامعه بالا و پایین نداشته باشیم و زورگویی و قلدری حکومت نکند و قانون برای همهٔ افراد عندالله و عندالحکومة به‌نحو تساوی باشد، به‌طورکلی گفته است: «صحت و بقاء لزوم عقد و آثار و تبعات آن مشروط به اختیار در موقع معامله است و اگر مسلمانی در حین عقد، مکره باشد من اصل صحت عقد را برمی‌دارم؛ یعنی معامله‌ای مورد نظر من است و آن را قبول می‌کنم که یک مرد با اختیار خودش انجام بدهد.» بنابراین کجای این روایات با امتنان منافات دارد؟! اتفاقاً این روایات مؤید برای امتنان خواهد بود. این هم از این نقطه‌نظر.

مطلبی که در اینجا به نظر می‌رسد این است:

باید ببینیم آنچه در اینجا منشأ برای ضرر است چیست؟ آیا حکم شارع منشأ

برای ضرر است یا جهل مکلف به حکم شارع؟ شارع در مقام رفع حکم، در «**لا ضررَ و لا ضِرارَ**» می‌گوید: احکامی که موجب ضرر بشود با «**لا ضرر**» برداشته می‌شود. من‌باب‌مثال نفس وجوب وضو موجب ضرر است، این وجوب وضو با «**لا ضرر**» برداشته می‌شود. ولی آن چیزی که الآن این مکلف را در ضرر انداخته است وجوب وضو نیست، بلکه به‌خاطر جهل او به ضرر است؛ یعنی چه وضو واجب باشد یا نباشد، اقدام بر وضو خواهد کرد، چون جاهل به ضرر است. فرض کنید اصلاً شارع وجوب وضو را جعل نکرده باشد؛ ولی باز این جاهل وضو می‌گیرد! پس جهل به ضرر است که او را در ضرر می‌اندازد.

از طرفی، شارع نه می‌تواند تکویناً از دل این فرد این ضرر را خارج کند و نه می‌تواند این جهل را از سر او بیرون بیاورد؛ چون اینها دست شارع نیست. کاری که شارع می‌تواند انجام بدهد این است که در عالم اعتبار قوانینی جعل کند که جلوی ضرر او را بگیرد. شارع هر کاری بکند باز او اقدام بر آن ضرر می‌کند؛ چون به‌واسطهٔ جهل به ضرر، او وضو می‌گیرد و کاری از دست شارع ساخته نیست.

بنابراین در اینجا حدیث رفع اصلاً ربطی به لاضرر ندارد؛ یعنی رفع وجوب در اینجا هیچ دردی را از این مکلف جاهل دوا نمی‌کند. هزار دفعه هم شارع بگوید وضو بر تو واجب نیست باز جلوی ضرر او را نمی‌گیرد؛ چون جاهل است و برای جاهل نمی‌شود کاری کرد.

بله، اگر شارع می‌توانست در نفس او تصرف کند یا مثلاً یک نفر را بفرستد و بگوید که آقاجان، چرا وضو می‌گیری؟! بی‌چاره می‌شوی! اگر شارع می‌خواست این کار را انجام بدهد انجام می‌داد. ولی وقتی این شخص جاهل به ضرر است و خیال می‌کند صحیح و سالم است یا خیال می‌کند این مرضی که دارد وضو برایش اشکال ندارد، شارع هزار بار هم وجوب را بردارد، ولی هم‌چنان جلوی ضرر گرفته نشده است؛ درحالی‌که وضع این قاعده برای این است که جلوی ضرر گرفته شود، حالا یا

با رفع احکام یا با جعل احکام یا به‌عنوان دفع. قاعده به هر سه نوعش جلوی ضرر را می‌گیرد؛ یعنی دست شارع برای جلوگیری از ضرر در اینجا نسبت به او بسته است.

بنابراین قاعده اصلاً مشمول مانحن‌فیه نخواهد بود و او خودش اقدام بر ضرر کرده است و به مقتضای ادلهٔ اولیه، وجوب وضو برای او باقی خواهد بود؛ چون افراد براساس علمشان مکلف به تکلیف هستند، مثلاً این شخص وقتی جاهل به ضرر است اگر وضو نگرفت و تیمم کرد نمازش باطل است و باید وضو بگیرد.

[در بعضی مسائل علاوه بر انجام آن مسئله، کیفیّت انجام آن مسئله هم مهم است؛ مثلاً] در باب صدقات داریم که دست چپ از دست راست خبردار نشود و کسی نفهمد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ﴾[1] و امثال‌ذلک. این برای کسی است که قصد ریا نداشته باشد و مسئلهٔ صدقه باشد. اما در مسائلی که نفس اثبات آن مسئله مورد نظر شارع است، در این‌صورت اگر انسان خلاف نظر شارع انجام بدهد اصلاً منظور شارع حاصل نشده است!

مسئلهٔ لاضرر و لاضرار، از قبیل اثبات است؛ یعنی طرف نمی‌تواند به گردن خدا بیندازد که به‌واسطهٔ عمل به دستور تو این ضرر به ما رسید! خدا می‌گوید: «نه آقا، تو خودت جاهل بودی! من چه کارت می‌کردم؟ نمی‌توانستم کاری انجام بدهم!» از این قبیل خیلی زیاد است. برخلاف آنچه خیلی از افراد می‌گویند، اظهار این مسئله مطلوب است و در روایات هم داریم[2] و در آیه هم داریم: ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾.[3]

علم در این مسئله دخالت دارد، و این خودش یک طرف قضیه است. اگر شخصی بداند که وضو ضرر دارد و بگوید: خدایا، من به‌خاطر تو که «**أفضلُ الأعمالِ**

---

۱. سوره بقره (۲) آیه ۲٦٤.

۲. ***امالی (للمفید)***، ص ۲۲۸؛ ***کافی***، ج ۱، ص ٤۰، با اندکی تفاوت در تعابیر.

۳. سوره بقره (۲) آیه ۱۹۵.

أحمَزُها»[1] است می‌خواهم انجام بدهم! خدا هم می‌گوید: تو غلط می‌کنی که می‌خواهی انجام بدهی! می‌خواهی خودت را به کشتن بدهی؟! من این وضو را از تو نخواستم! بنابراین علم در اینجا دخالت دارد، اما نه‌اینکه به‌عنوان تمام‌الموضوع باشد. در اینجا نفس تهلکه هم مطرح است و در اینجا دیگر باب تجری و امثال‌ذلک پیش می‌آید.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

۱. *بحار الأنوار*، ج ٦٧، ص ۱۹۱.

درس شصتم:

حکم عمل عبادی در فرض علم به ضرر

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

بحث در ابطال وضو و غسل ضرری به‌واسطهٔ شمول قاعدهٔ لاضرر بر این موارد بود. بیان شد آیهٔ شریفه‌ای که در اینجا همه به آن تمسّک کرده‌اند این است:

﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾.[1]

اما این آیه دلالت بر بطلان وضوی ضرری در ظرف مرض ندارد، بلکه مسئله در اینجا عدم وِجدان ماء است؛ پس در اینجا باید به قاعدهٔ لاحرج تمسک کرد. در اینجا مراد از ﴿مَرْضَىٰ﴾ با توجه به سیاق بقیهٔ موارد، به‌خاطر تحصیلِ حرجی ماء برای مرضیٰ است، نه اینکه وضو برایش ضرر داشته باشد. هم‌چنین آیهٔ دیگری هم داریم که به مضمون همین آیه است و در آنجا هم ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾[2] آمده است.

بناءًعلی‌هذا ما از نقطه‌نظر آیات دلیلی بر حرمت وضوی ضرری نداریم الاّ آیهٔ ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾.[3] در این آیه القاء به هلاکت، منهی و مبغوض شارع است و هر چیزی که منهی و مبغوض شارع باشد، دلالت بر حرمت و بطلان می‌کند.

---

۱. سوره نساء (٤) آیه ٤٣.

۲. سوره مائده (٥) آیه ٦.

۳. سوره بقره (٢) آیه ١٩٥.

حالا بر فرض اینکه ما دلیل بر صحت وضو به‌نحو اطلاق، یعنی چه در صورت علم به ضرر و چه در صورت جهل به ضرر داشته باشیم، چطور قاعدهٔ لاضرر دلالت بر بطلان وضو در صورت علم به ضرر می‌کند؟

بعضی از اصولیین فرموده‌اند:

> در اینجا قاعده نمی‌تواند دلالت بر بطلان وضو داشته باشد، به‌جهت‌اینکه ترتّب طهارت بر وضو و غسل یک حکم سببی نیست؛ چراکه شارع فقط طهارت را بر وضو و غسل مترتب کرده است و این تسبیب به ضرر نیست، بلکه غسل کردن و وضو گرفتن به‌عنوان فعل مکلّف تسبیب به ضرر است؛ اما اینکه شارع در مقام جعل کلی، طهارت را بر وضو و غسل مترتب کرده است، کاری به مسئلهٔ تسبیب ندارد. شارع گفته است که طهارت مترتب بر وضو و غسل است. این تسبیب به ضرر نیست، یعنی موجب ضرر بر مکلف نمی‌شود؛ همان‌طورکه در خبث هم مسئله به همین کیفیت است: وقتی شارع طهارت از خبث را مترتب بر تماس و ایصال ماء به بدن می‌کند[1] تسبیب به ضرر نکرده است، بلکه حکمی را بر حکم دیگر مترتب کرده است. درخصوص این مکلف هم نگفته است که تو این کار را بکن، بلکه شارع در مقام حکم کلّی هم‌چنین حکمی را جعل کرده است.[2]

اما این مطلب محلّ نظر است؛ چون لازمهٔ امر به مسبّب، امر به سبب است. علاوه بر این، بیان شد که همیشه احکام کلی شارع ناظر به فرد خارجی است. به‌طورمثال وقتی شارع می‌گوید که طهارت بر وضو مترتب است، معنایش این است که «فتوّضأ» یا وقتی می‌گوید که طهارت بر غسل مترتب است، یعنی «فاغسِل»، نه‌اینکه صرفاً بگوید که این مترتب بر آن است، بلکه «این مترتب بر آن است» یعنی غیر از این را من نمی‌خواهم. پس این تسبیب به ضرر است و باز هم در نتیجه فرقی نمی‌کند.

---

۱. به‌عنوان نمونه رجوع شود به ***وسائل الشیعه***، ج ۳، ص ٤۰۰، بابُ کَیفیّةِ غَسلِ الفِراشِ و نَحوِهِ مِمّا فیهِ الحَشو إذا أصابَهُ البَول.

۲. ***مصباح الأصول***، ج ۱، ص ٦٤۱.

در اینجا ما می‌توانیم این قضیه را مطرح کنیم:

گاهی اوقات امر و نهی به نفس‌الفعل، یعنی نفس فعل مکلف تعلق گرفته است؛ مانند نهی از شرب خمر که به نفس فعل مکلف تعلق گرفته است و مانند امر به صلاة که متعلق امر، نفس فعل مکلف یعنی همان قیام و قعود و تسبیح و تحمید و امثال‌ذلک است.

اما گاهی از اوقات نفس‌الفعل متعلق امر و نهی نیست، بلکه متعلق امر یا نهی، مسبّب از فعل است؛ مانند اینکه فرموده است: ﴿خود را به هلاکت انداختن بر شما حرام است.﴾ در اینجا می‌گوید که خود را به هلاکت انداختن حرام است، و دیگر کاری ندارد به اینکه شما از چه راهی خود را به هلاکت می‌اندازید، بلکه آن نتیجه منهی است.

من‌باب‌مثال شما مأمور به صحت بدن هستید یا اینکه مأمور هستید که نگذارید این مریض از دنیا برود یا این درخت را به پا دارید و امثال‌ذلک. در این موارد امر به مسبّب از فعل مکلف تعلق گرفته است. حالا این مکلف برای تحصیل آن امر، افعالی انجام می‌دهد، مثلاً آن مریض را به دکتر می‌برد؛ اما شارع نمی‌گوید که مأمور به دکتر بردن هستی، بلکه می‌گوید که مأمور به صحت بدن هستی، دراین‌صورت تداوی و دواخوردن و به دکتر بردن و شرائط صحت را فراهم‌کردن مأمور بالواسطه می‌شوند، امّا مأمور بالأصل و بالذات همان نفس‌النتیجه است.

بنابراین فرقی نمی‌کند که شارع بگوید: «شما مأمور به طهارت هستید» و طهارت مترتب بر وضو باشد، یا بگوید: «شما مأمور به وضو هستید»؛ در هر دو صورت فرقی نمی‌کند. اگر شارع راه دیگری باقی نگذاشته باشد، پس این امر مترتب بر آن است و آن وضو هم واجب می‌شود. دراین‌صورت این وضوی ضرری می‌شود تسبیب به ضرر. وقتی که مقدمه و سببش حرام شد، نتیجه و مسبّبش هم حرام می‌شود. وقتی که اصل ضرر حرام است پس آنچه مقدمهٔ موصله برای این ضرر است هم حرام می‌شود؛ چون آن هم منهیّ شارع است، منتها منهیّ بالواسطه، نه منهیّ بالأصل و بالذات.

مطلب دیگر این است که اگر ما در اینجا احراز کردیم که نفس این عمل برای شارع مبغوض است آیا تصور یک امر استحبابی، ماورای آن عدم وجوب ذاتی یا عدم وجوب غیری، ممکن است؟ یعنی مثلاً بعد از اینکه لاضرر آن وجوب وضوی ضرری را برداشت، آیا ما می‌توانیم یک امر استحبابی تصور کنیم که مکلف رجاءً به وصول به این امر استحبابی و با علم به ضرر، وضو بگیرد و درنتیجه چون وضوی او در اینجا صحیح است و طهارت از حدث برایش حاصل شده است پس می‌تواند آن اموری که مترتب بر طهارت است انجام بدهد؟

آقای خویی در اینجا فرموده‌اند: «چنین امر استحبابی‌ای داریم.»[1]

اما ما نمی‌توانیم این حرف را بزنیم؛ چون وقتی که یک شیء برای شارع مبغوض شد و مبغوضیت آن را بالنّسبة به شارع ثابت کردیم دیگر امر استحبابی نداریم. البته این درصورتی است که بگوییم که لاضرر در اینجا فقط اثبات عدم‌الوجوب نکرده است، بلکه اثبات مبغوضیت برای شارع هم کرده است.

مگر اینکه در اینجا بگوییم: با وجودِ لاضرر یا وضوی ضرری و امثال‌ذلک، باز هم دلیلی بر مبغوضیت نداریم. فرض کنید که لاضرر وجوب وضو را برداشته است، امّا دلیلی نداریم که حرمت را هم اثبات بکند. به‌عبارت‌دیگر، شارع در اینجا منةً علَی‌العباد و تسهیلاً علی‌العباد، آن الزام را برمی‌دارد، امّا درعین‌حال آن مطلوبیت ذاتیه به حال خودش باقی است.

یا اینکه بگوییم: نهی شارع نهی مولوی نیست، بلکه نهی اعافی است. شارع در اینجا رخصت داده و گفته است: هم می‌توانی این را انجام بدهی و هم می‌توانی آن را انجام بدهی. حالا وضوی ضرری یا از باب «**أفضَلُ الأعمالِ أحمَزُها**»[2] است، یا از باب اینکه ممکن است انسان توجهی به ضرر نداشته باشد، یا از باب اینکه بعضی‌ها

---

۱. ***مصباح الأصول***، ج ۱، ص ٦٤١.
۲. ***بحار الأنوار***، ج ٦٧، ص ۱۹۱.

نسبت به ضرر و مانند اینها خیلی عنایت ندارند.

بعضی‌ها خیلی جان‌دوست هستند و در مقابل، بعضی‌ها هم می‌گویند که ضرر هم داشت مهم نیست! من‌باب‌مثال می‌گویند: ما آب روی دستمان می‌ریزیم، ولو قروح و جروح بخواهد چرک و عفونت بکند، خب بگذار عفونت بکند! نسبت به این قضیه اعتنایی ندارند و لاابالی هستند. یا مثلاً با پای برهنه همه‌جا می‌روند ولو در پایشان تیغ و مانند آن فروبرود. احکام ضرری برای این‌چنین فردی چطور است؟ واقعاً به‌خاطر وجود ضرر، یک جهت مبغوضیت برای شارع پیش آمده است به‌نحوی‌که علم به ضرر موجب بطلان می‌شود؟! یا اینکه نه، شارع از باب تسهیل بر عباد قائل به این مطلب شده است؟

مطلبی که به نظر می‌رسد این است: **لا شكَّ و لا شبهةَ** در اینکه براساس آیاتی نظیر ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[1] و امثال‌ذلک، اگر این امور موجب هلاکت یا یک خطر جدی مانند نقص عضو یا فلج شدن دست و مانند اینها بشود، قطعاً این عمل مبغوضیت دارد. این دیگر عفونت نیست که با دوتا قرص‌خوردن برطرف بشود. فرض کنید کسی که چشمش را عمل کرده است اگر آب به صورتش برسد ممکن است عفونت پیدا کند و کور شود، یا مریضی که اگر تحصیل آب کند سینه‌پهلو می‌کند و ممکن است از دنیا برود، **لا شكَّ و لا شبهةَ** که این‌گونه موارد و این اعمال عندالله مبغوضیت دارد. اینها همه قتل نفس و از مصادیق ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ است.

بین قتل نفس یا اضرار به نفسی که مثلاً موجب نقص عضو و امثال‌ذلک بشود چه فرقی وجود دارد؟! چه فرقی می‌کند بین اینکه من چاقو بردارم و دستم را ببرم یا اینکه با آب سرد وضو بگیرم و موجب نقص عضو دستم شوم؟! چه فرقی می‌کند بین اینکه میله بیندازم و چشمم را در بیاورم یا اینکه آب بزنم به چشمی که عمل شده

---

۱. سوره بقره (۲) آیه ۱۹۵.

است و خودم را کور کنم؟! چه فرقی می‌کند بین اینکه خودم را از بالای پشت بام پایین بیندازم یا اینکه بروم لب حوض وضو بگیرم با اینکه می‌دانم سینه‌پهلو می‌کنم و دیگر کارم تمام می‌شود؟! اینها همه یکی است و لا شكَّ و لا شبهةَ که این وضو قطعاً باطل است و نماز با آن هم باطل است. لذا در اینجا فتوای به امر استحبابی اصلاً معنا ندارد. البته این مسئله خودش ادلّهٔ جداگانه‌ای هم دارد.[1]

بله، اگر ضرر به این کیفیت نبود حکمش هم فرق می‌کند. فرض کنید جراحتی کرده است و مشکل دارد و اگر بخواهد آب بریزد ممکن است عفونت کند، یا اینکه اگر آب به چشمش بریزد دورهٔ معالجه و مداوا بیشتر می‌شود، یا اینکه اگر بخواهد از منزل بیرون برود احتمال سرماخوردگی و تب و مانند اینها داده می‌شود. در این‌صورت می‌گوید: حالا پنج روز هم تب کردیم، اشکال ندارد، قرص می‌خوریم؛ مردن که نیست! در مورد این ضررهایی که جنبهٔ هلاکت و خطر ندارد، حکم کردن به اینکه این عمل مبغوض شارع است، مشکل می‌نماید. شارع در این‌گونه موارد از باب رخصت و تسهیل بر عباد، حکم به برداشته شدن وجوب کرده است.

من‌باب‌مثال اگر شخصی بتواند پیاده حج کند، ولو اینکه برای او سخت و مشکل باشد، شارع نمی‌تواند بگوید که این حج تو را قبول نمی‌کنم[2] و باید این حج را بگذاری وقتی که پولدار شدی و با هواپیما رفتی، آن‌هم هواپیمای دو طبقه یا ۷۴۷ یا جمبوجت، آن‌وقت من قبول می‌کنم! امّا اگر پیاده یا با الاغ رفتی و از صحرا و بیابان گذشتی و متسکّعاً این راه را طی کردی، مرضیّ من نیست! البته که این‌طور نیست.

اگر بنده‌ای بخواهد با ناراحتی و سختی یک عمل عبادی را قربةً إلی‌الله انجام بدهد آیا می‌شود شارع بگوید که من این عمل تو را قبول ندارم و تو باید با راحتی

---

۱. ***الکافی***، ج ٦، ص ٢٤٢؛ ***تحف العقول***، ص ٣٣٧.

۲. رجوع شود به ***وسائل الشیعه***، ج ١١، ص ٤٣، بابُ وجوبِ الحجّ علیٰ مَن أطاقَ المَشیَ کُلًّا أو بَعضًا و رُکوبَ الباقی مِن غَیرِ مَشَقَّةٍ زائِدَة.

بیایی؟! شارع نمی‌تواند این حرف را بزند! یعنی در اینجا نفس عمل، مصلحت ذاتیه دارد. الاّاینکه شارع در این حال از باب رخصةً علَی العباد و تسهیلاً علَی العباد و منّةً علَی العباد، الزام را برمی‌دارد؛ ولی در حال خَصب[1] و راحتی و مانند اینها حج را واجب می‌کند. بنابراین اگر شخصی گفت که خدایا من پول ندارم، امّا درعین‌حال می‌خواهم متسکّعاً به مکه بروم و حج را انجام بدهم؛ حجّش درست است و شارع نمی‌تواند بگوید که این حج اصلاً مصلحت ذاتیه ندارد و همه‌اش مفسده است!

ظاهراً مانحن‌فیه هم از همین قبیل است؛ یعنی [اگر ضرر در عمل عبادی،] ضرر مهلکی نبود، و لو مکلف علم به ضرر داشته باشد، چون قصد قربت هست، شارع آن را می‌پذیرد.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. ***فرهنگ فارسی عمید***: «فراوانی نعمت و عیش.»

درس شصت و یکم:

حکم وضوی ضرری

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بحث در مورد دخالت علم و جهل در بطلان وضوی ضرری بود. بیان شد مکلّف یا عالم به ضرر است یا جاهل. اگر جاهل باشد معنا ندارد که قاعدهٔ لاضرر در مقام جعل حکم، نفی حکم ضرری داشته باشد؛ چون در اینجا از ناحیهٔ شارع ضرر متوجّه مکلّف نخواهد بود و شارع برای دفع ضرر او کاری نمی‌تواند انجام بدهد، بلکه جهل اوست که او را به ضرر می‌کشاند.

بناءًعلیٰ‌هذا در این‌صورت ملاک در تعلّق تکلیف وجوب به وضو موجود است و آن ملاک عبارت است از ترتّب طهارتی که محبوب است بر وضویی که ضرری بودنش برای مکلّف مجهول است.

به‌طورکلی نیازی نیست که بحث را به مباحثی که چندان مفید نیست و لزومی ندارد بکشانیم و در اینجا تعدد ملاک درست کنیم و بگوییم که از یک نقطه‌نظر ملاک برای محبوبیت و از نقطه‌نظر دیگر ملاک برای مبغوضیت وجود دارد؛ چون شارع در اینجا به‌واسطهٔ جهل مکلف نه می‌تواند رفع حکم ضرری کند و نه می‌تواند تسبیب به عدم ضرر کند، و دراین‌صورت ملاک برای تعلق تکلیف به وضو یا غسل ضرریّین وجود دارد. این در صورت جهل است.

اما چنانچه مکلّف عالم به ضرر باشد، بعضی‌ها فرمودند:

قاعدهٔ لاضرر شامل مانحن‌فیه نخواهد شد؛ به‌جهت‌اینکه احکام [یا به سبب

و نفس فعل تعلق می‌گیرند] یا به مسبَّب تعلق می‌گیرند و نفس آن مسبّب متعلَّق برای حکم است، که در این‌صورت آنچه موجب و موجد مسبَّب است متعلَّق حکم نیست.[1]

مانند صحّت بدن که متعلّق برای حکم است و حکم به صحّت بدن تعلّق می‌گیرد، منتها چون صحّت بدن نیاز به افعال و کارهایی دارد لهذا آن سببی که موجد و موجب برای صحت بدن است بالواسطه متعلّق برای حکم می‌شود، نه بالذات و تأصّلاً. در مانحن‌فیه هم اگر حکمی به مسبّب تعلق بگیرد از باب تفاوت بین سبب و مسبَّب در مرحلهٔ فعل، دیگر سبب موجدهٔ آن متعلّق برای حکم نخواهد بود و معنا ندارد که سبب فی‌حدّ‌نفسه متعلّق برای صحت و فساد و ثواب و عقاب باشد.

همان‌طورکه این بحث را در جایی که تعدد ملاکَین وجود دارد مطرح می‌کنند که یک فعل از یک نقطه‌نظر ممکن است موجد و سبب برای مسبّبی باشد که مأمورٌبه است و از نقطه‌نظر دیگر ممکن است همین فعل، سبب برای مسبّبی باشد که منهیٌّعنه است.

من‌باب‌مثال در بحث تعارض امر و نهی می‌گویند: نفس فعل، مورد نظر شارع نیست، بلکه مسبَّب از آن مورد نظر شارع است. بنابراین امر و نهی بر نفس‌الفعل، یعنی بر فعل مکلّف تعلّق نمی‌گیرد، بلکه بر مسبَّب تعلّق می‌گیرد و اگر خود این فعل با اینکه منهیّ است، سبب برای مسبّبی باشد که محبوب برای شارع است، درعین‌حال اثر خودش را می‌گذارد.

من‌باب‌مثال قتل نفس مؤمن مُحرّم است و حکم نهی روی قتل نفس و إزهاق روح رفته است و إزهاق روح متعلّق برای نهی است و حکم نهی روی فعل مکلف نرفته است. حالا این فعل مکلّف چه به إزهاق روح تعلّق بگیرد و چه تعلّق نگیرد، مطلب دیگری است که مربوط به بحث نیست. از آن‌طرف هم، هدم این حائط لمصالحِ مأمورٌبه است و بایستی این دیوار خراب شود و دوباره اصلاح بشود، پس

---

۱. ***دراسات فی علم الأصول***، ج ۳، ص ٥٢٤؛ ***غایة المأمول***، ج ۲، ص ٤٩٣.

خود هدم حائط مورد امر است. حالا اگر مؤمنی زیر این حائط است، اگر این حائط را بر سرش خراب کنیم، از یک‌طرف به‌جهت‌آنکه موجب إزهاق روح مؤمنی شده‌ایم، این عمل منهیّ است و از طرف دیگر لِمَصلحةٍمِن‌المصالح مأمور به هدم هستیم. بنابراین می‌توانیم بگوییم که در اینجا امر مولا را اتیان کرده‌ایم گرچه مرتکب نهیی شده‌ایم که عبارت است از قتل نفس محترمه.

فقهائی که در مانحن‌فیه ـ یعنی در ظرف علم به ضرر وضو ـ قائل هستند که محبوبیت وضو به حال خودش باقی است، می‌گویند:

> در اینجا گرچه از نقطه‌نظر مبغوضیت، نهی به آن فعل تعلّق گرفته است؛ اما نهی به نفس آن فعل ـ که عبارت است از وضو یا غسل ـ تعلّق نگرفته است، بلکه نهی به اضرار تعلق گرفته است. از طرف دیگر، چون محبوبیت اصل طهارت به حال خودش باقی است، پس امر به طهارت تعلّق گرفته است. بناءًعلیٰ‌هذا انجام این عمل از باب اینکه موجب اضرار است و ضرر به‌وجود آورده است، ممکن است کار خلافی باشد که مبغوض مولا بوده است؛ اما از این نظر که ملاک برای صحّت، محبوبیت است و این وضو که موجد طهارت است تأثیر طهارتش را می‌گذارد، بنابراین وضو صحیح است.[1]

یعنی این ضرر از یک‌طرف وجوب وضو را برمی‌دارد و از طرف دیگر آن امر استحبابی ـ که همان نفس محبوبیت عندالمولی است ـ باقی می‌ماند. با بقاء امر استحبابی طهارت حاصل می‌شود و وقتی طهارت حاصل شد می‌تواند نماز بخواند.

این مسئله ناموجّه و قابل تأمل است؛ به‌جهت‌اینکه ما در اینجا یک امر استحبابی ماوراء آن نفس وجوب نداریم و قیاس مانحن‌فیه با جایی که در دفع تنافی بین وجوب و استحباب می‌گویند: «در اینجا دو متعلّق برای تکلیف است: یکی متعلق برای وجوب و یکی متعلق برای استحباب» محلّی از اشکال است، به‌جهت‌اینکه مولا در اینجا دو محبوبیت را لحاظ کرده است: یکی محبوبیت أصل‌الفعل و یکی

---

۱. ***العروة الوثقی*** (المحشّیٰ)، ج ۱، ص ٤۰۰.

محبوبیت شرائط و ظرف‌الفعل. من‌باب‌مثال در اتیان صلاة واجب در مسجد، دو ملاک متفاوت در عرض هم وجود دارد: یکی ملاک اتیان صلاة به طور وجوب است و ملاک دیگر، این اتیان در مکان خاصی است که محبوبیت دیگری دارد؛ یا مثلاً در اتیان ماء، یک امر وجوبی بر این اتیان ماء تعلّق گرفته است و هم‌چنین یک امر استحبابی دیگر بر اتیان این ماء در یک ظرف تمیز و زیبا و شکیل، تعلّق گرفته است.

بنابراین می‌بینیم ملاکات در عرض هم هستند، نه در طول هم؛ یعنی این‌طور نیست که یکی علّت و سبب برای دیگری باشد و دیگری معلول و مسبّب. لذا ما می‌توانیم بگوییم: از یک نظر یک امر وجوبی داریم و برحسب شرائط و ملاک دیگر، استحباب هم داریم؛ به‌خلاف مانحن‌فیه. البته این یک بحث خیلی مهم است.

این بحث در باب مکروهات هم می‌آید؛ مانند صلاة فی الشوارع، صلاة فی الحمام و موارد دیگر. البته آن‌طوری‌که آقایان در باب مکروهات می‌گویند: «منظور از کراهت، أقلُّ ثوابًا است.»[1] چون از یک‌طرف ما نمی‌توانیم حکم به بطلان کنیم و از طرف دیگر می‌بینیم بر این فعل کراهت بار شده است. اگر عبادت برای شارع مبغوض است چرا باطل نیست؟ و اگر مبغوض شارع نیست پس چرا کراهت دارد؟

اشکال در اینجا این است: بر فرض که این صلاة أقلُّ ثوابًا است، ولی بالأخره اتیانش آیا از حدّ استواء خارج است یا نیست؟ یک وقت شما می‌گویید که اصلاً بر این نماز ثوابی مترتب نیست و چنین عبادتی مبغوض برای مولا است و اصلاً صحیح نیست. اما اگر به این عبادت حتی ده درصد ثواب معمولی بدهند پس چرا برای مولا مبغوض باشد؟! بنابراین باید گفت که این أقلُّ محبوبًا است. پس چرا می‌گویید که أقلُّ ثوابًا است؟! بگویید محبوبیتش کمتر است! مثلاً صلاة فی المسجد محبوبیتش بالاست و صد درصد است، صلاة فی المنزل محبوبیتش هفتاد درصد است، صلاة فی

---

۱. ***القوانین المحکمة فی الأصول***، ج ۱، ص ۳۳۱؛ ***کفایة الأصول***، ص ۱٦۵؛ ***بدائع الافکار فی الأصول***، ص ۱۳٤.

الشارع محبوبیتش سی درصد است، حتی شما بگویید که بیست درصد محبوبیت دارد؛ اما این بحث کراهت بالأخره بحث مبغوضیت است، نه‌اینکه بحث **أقلُّ ثوابًا** باشد.

اگر اشکال شود: چون **أقلُّ ثوابًا** است، لذا موجب می‌شود که مبغوض باشد؛ مثلاً کسی که بتواند در مسجد نماز بخواند اگر در خانه نماز بخواند، بیست درصد از ثوابش از دست می‌رود. شارع به‌خاطراینکه این بیست درصد از دستش نرود می‌گوید: «در حمام یا در شارع نماز نخوان» و با این کار غرض حاصل می‌شود؛ چون وقتی که در حمام نخواند، می‌آید و در خانه می‌خواند.

در جواب می‌گوییم: لسان دلیل فرق می‌کند: یک وقت می‌گوید: «**در حمام نماز نخوان!**»[1] یعنی نفس صلاة مستحبّه را در حمام نخوان؛ ولی یک وقت می‌گوید: «بهتر است در منزل بخوانی»، ولی صلاة فی الحمام را نفی نمی‌کند. در اینجا صحبت در این است که لسان دلیل، صلاة فی الحمام را نفی می‌کند و می‌گوید: «**صلاة را در حمام نخوان!**» نمی‌گوید که صلاة را در حمام نخوان و برو در منزل بخوان. شخص می‌خواهد دو رکعت نماز مستحبی بخواند؛ نمازِ واجب که نیست! نه می‌خواهد در مسجد بخواند و نه می‌خواهد در خانه بخواند. در اینجا اصل نماز مطرح است.

من‌باب‌مثال سلام کردن به متکلّم و خطیب کراهت دارد. آیا اینکه می‌گویند: «**به خطیب سلام نکن!**»[2] یعنی برود در خیابان سلام کند؟! اینکه معنا ندارد! صحبت در این است: این سلامی که کراهت دارد آیا مبغوض برای شارع است یا نه؟ و آیا بر این سلام، ثواب مترتب است یا نه؟ اگر شما بگویید که مبغوض شارع است و درعین‌حال بیست درصد ثواب می‌دهند، پس مبغوض نیست و **أقلُّ محبوبًا** است، نه‌اینکه شما بخواهید جنبهٔ کراهت در آن وارد کنید. بله، اگر شما بگویید: «این سلامی که الآن این شخص می‌کند، نه‌تنها به این فرد ثواب نمی‌دهند، بلکه آن دنیا معاقَب هم

---

۱. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۱، ص ۲٤۱.
۲. ***قرب الإسناد***، ص ۱٤۹.

می‌شود؛ منتها نه عقاب تحریمی، بلکه عقاب کراهتی.» این حرف درست است.

ولی صحبت این است که در مورد صلاة، حکم به صحّت می‌کنند و می‌گویند: أقلُّ ثوابًا است، حتی اگر ثوابش ده درصد هم باشد! شارع می‌گوید: برو در حمام بخوان، ولی در حمام ثوابش را به تو کم می‌دهند. یک وقت می‌گوید: «در حمام نخوان و برو یک جای دیگر بخوان!» این یعنی ثوابش کم است. ولی یک وقت می‌گوید: «آقا من اصلاً نمی‌خواهم شما در حمام یا در شوارع نماز بخوانی!» یا با اینکه این‌قدر بر سلام تأکید شده است، ولی می‌گوید: «نمی‌خواهم به خطیب سلام کنی!» یعنی لسان، لسانِ کراهت است؛ ولی درعین‌حال که لسان کراهت است، آقایان حکم به صحّت و ثواب می‌کنند.

اما من می‌خواهم بگویم: اصلاً ثواب ندارد، بلکه باطل است. البته امروز در خصوص این مورد فقط اشاره شد، ولی بعداً می‌آید که ما اصلاً چه کنیم؟ ما باید یا حکم به بطلان کنیم یا کراهت را در اینجا تأویل کنیم.

مرحوم علامه طباطبائی در اینجا بیانی دارند و می‌فرمایند:

> یک وقت اوامر به نفس‌الطبیعة من غیر لحاظ و ضمیمهٔ شیءٍ آخَرَ معه تعلّق می‌گیرد، مثل اینکه امر به صوم در ماه رمضان تعلّق می‌گیرد، امر به صلاة ظهر تعلّق می‌گیرد، امر به صلاة لیل تعلّق می‌گیرد و امثال‌ذلک؛ یا حرمت به شرب خمر تعلّق می‌گیرد، حالا این خمر چه در اطاق باشد، چه در حیاط باشد، چه در دکان باشد و چه در جای دیگر باشد. در این‌صورت فرقی نمی‌کند و امر و نهی به نفس‌الطبیعة تعلّق گرفته است.
>
> ولی یک وقت، متعلّق برای حکم، طبیعت به انضمام شیءٍ آخَر است، یعنی این طبیعت مع حکمٍ آخَر مجموعاً و روی‌هم‌رفته متعلّق برای امر هستند؛ مثل صلاة فی المسجد که امر به صلاة فی المسجد تعلّق گرفته است، نه به صلاة بماهی‌صلاة؛ حالا چه «صلِّ صلاةَ الظهر» که صلاة واجب است و چه «صلِّ هذا الصّلاةَ المَندوبةَ فی المسجد» که مستحب است.
>
> من‌باب‌مثال نماز شب که یک امر مستحب است و بر این طبیعت بماهی

تعلّق گرفته است، منضمّاً و مجموعاً به یک امر دیگر هم تعلّق می‌گیرد؛ یعنی من‌حیث‌المجموع متعلق برای حکم دیگری خواهد شد، مثلاً «این صلاة لیل را مستحب است در مسجد بخوانی!» نمی‌خواهد بگوید که صلاةاللیل به‌تنهایی مستحب است، چون استحباب صلاةاللیل مفروغٌ‌عَنه است؛ بلکه می‌خواهد بگوید که صلاةاللیل به شرط استحباب آن، متعلّق برای امر استحبابی صلاة فی المسجد هم می‌شود.

بناءً علیٰ هذا ایشان این مسئله را به این کیفیّت حل کردند و گفتند:

صلوات مکروهه، مثل مانحن‌فیه، از قبیل تعلّق اول نیست، بلکه از قبیل تعلّق دوم است؛ یعنی صلاة مستحبه‌ای که استحبابش مفروغٌ عنه است، به انضمام شیءٍ آخَر متعلّق برای کراهت می‌شود.[۱]

بنابراین ما در اینجا دو ملاک داریم که به همدیگر مربوط نیست:

یک ملاک، نفس استحباب و ثوابی است که بر خود صلاة بار می‌شود و آن این است: «**الصّلاةُ قربانُ کلّ تقیّ**»،[۲] «الصّلاةُ معراجُ المؤمن»[۳] و «**الصّلاةُ خیرُ موضوعٍ، فمَن شاءَ استقَلَّ و مَن شاءَ استکثَر**»[٤] که در اینجا تقرب به خود صلاة بماهی‌صلاة تعلّق می‌گیرد. حالا اگر شما این صلاة را در منزلتان خواندید قربان حاصل می‌شود، و اگر در مسجد هم خواندید تقرّب حاصل می‌شود، چون نیت و قصد وجه و قصد قربت دارد.

یک ملاک هم نهی است؛ یعنی اگر این صلاة را در شارع خواندید به‌لحاظ کون‌فی‌الشارع منهی است؛ نه به لحاظ اصل‌الصّلاة، چون استحباب اصل‌الصّلاة به‌جای خودش است.

---

۱. ***حاشیة الکفایة***، علامه طباطبائی، ص ۱٤۱.

۲. ***الکافی***، ج ۳، ص ۲٦٥.

۳. این عبارت روایت نیست؛ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***انوار ملکوت***، ج ۱، ص ۱۰۲، تعلیقه ۲.

٤. ***بحار الأنوار***، ج ۷۹، ص ۳۰۸؛ ***مستدرک الوسائل***، ج ۳، ص ٤۷.

به‌عنوان‌مثال اگر مولا به شما امر کند آبی برایش بیاورید، واجب است که برایش آب بیاورید؛ ولی اگر شما آب را در یک لگن پلاستیکی برای او آوردید، مولا یه سیلی به صورتت می‌زند و می‌گوید: «ای نادان، چرا آب را در لگن برایم آوردی؟!» ولی از نظر اینکه این شخص امر مولا را اتیان کرده است، برائت ذمّه برایش پیدا شده است. یعنی دو ملاک در اینجا است:

یکی ملاک وجوب است که رفع عطش مولا است. رفع عطش مولا هم در ظرف بلور، هم در ظرف برلیان، هم در ظرف گِلی و هم در سطلی که با آن آب حوض می‌کشند حاصل می‌شود.

ملاک دومی که در اینجا هست، مطلوبیّت یا کراهتی است که در نحوهٔ انجام عمل است.

بناءًعلی‌هذا ایشان می‌فرمایند: «ما اصلاً نیاز نداریم که به أقلُّ ثوابًا متجشّم شویم.»[1]

البته در همهٔ اوامر و نواهیِ شرعیّه، نفس آن فعل یک مسئله است و شرایط و مقارناتی که با آن فعل هستند ـ که یا ثوابش را زیاد می‌کنند یا کم می‌کنند ـ یک مطلب دیگر است. این کراهت‌ها به مقارنات فعل تعلّق گرفته است و از نظر مقارناتش برای مولا مبغوض است، منتها نه آن مبغوضی که مولا عقابش کند، بلکه فقط می‌گوید: خوشم نیامد که تو این کار را کردی! مگر جا قحط بود که راه را بستی و خواستی در خیابان نماز بخوانی؟!

پس این مقارنات یک مسئلهٔ دیگر است، به‌طوری‌که اگر به غیر از صلاة هم این کار را می‌کرد، مثلاً اگر وسط خیابان پشتک می‌زد، چون بالأخره شارع مکان رفت‌وآمد است و با این کارها راه بسته می‌شود، باز مبغوضیت مولا را تحصیل می‌کرد؛ یا مثلاً مولا به‌خاطر مسائل معنوی دیگر، خوشش نمی‌آید که در شارع نماز

---

۱. ***حاشیة الکفایة***، علامه طباطبائی، ص ۱٤۱.

خوانده شود، چون راه فقط برای رفت‌وآمد است، نه برای نماز؛ یا مثلاً فرض کنید اگر مولا می‌گفت: «در شارع کتابت هم مکروه است» این دیگر کاری به نماز ندارد، بلکه دراینجا کون‌فی‌الشارع مورد کراهت است.

در تعارض و اجتماع امر و نهی هم آقایان همین حرف را می‌زنند و می‌گویند:

> نفس آن فعل، مبغوض مولا نیست،[1] بلکه از نقطه‌نظری که آن کون مخصوص واقع شده است مولا او را عقاب می‌کند.

در اینجا هم همین‌طور است. بنابراین در اینجا دو ملاک داریم:

ملاک اول: استحبابی است که به حال خودش محفوظ است.

ملاک دوم: کون در شارع است که مبغوضیت به آن تعلّق گرفته است.

بنابراین دیگر در اینجا أقلُّ ثوابًا معنا ندارد؛ بلکه مکلّف هم به ثوابش رسیده است و هم کراهت مولا را تحصیل کرده است. اما اینکه اینها از نظر ارتقاء، وقتی که دارند بالا می‌روند، در باب تعارض و تصادم چقدر از همدیگر می‌زنند و چقدر ثواب و کراهت همدیگر را پایین می‌آورند مسئلهٔ دیگری است. ایشان مسئله را به این کیفیّت حل کرده است.

البته بنده فعلاً در مقام دفع کلام ایشان نیستم، چون از این مسئله می‌مانیم؛ ولی یک جمله می‌گویم و رد می‌شوم و آن اینکه: بالأخره در مقام تکلیف و در مقام خارج، مولا از مکلّف چه خواسته است؟ سؤال ما از ایشان این است که آیا مولا از مکلّف در این شرایط نماز خواسته است یا نخواسته است؟

حالا شما دائماً مطلب را این‌طرف و آن‌طرف بپیچانید و دو ملاک یا سه ملاک کنید و بگویید: از نظر قربانیّت یک ملاک دارد و از نظر کون فی الشارع ملاک دیگری دارد؛ بالأخره مولا به او می‌گوید که نماز بخوان یا نمی‌گوید؟ اگر مولا الآن پایین بیاید و جلویش بایستد، او هم بگوید: مولای بزرگوار! بنده الآن خیلی سرحالم و حال و

---

۱. ***بحوث فی علم الأصول*** (تقریر حسن عبدالساتر)، ج ٦، ص ٤٦٥.

حوصله دارم، کاری هم ندارم، زن و بچه هم نیستند که مزاحم باشند، می‌خواهم وسط خیابان نماز بخوانم! مولا به او چه می‌گوید؟

مثل ولید که نماز صبح را چهار رکعت خوانده بود، بعد به او گفتند که چرا این قدر خواندی؟ گفت: فعلاً سرحال و سرکیف هستم! خلاصه دمی به خمره زده‌ایم و با می و مطرب به‌سر آورده‌ایم و حال خوشی دست داده است! اگر بخواهید برایتان هفت رکعت هم بخوانم می‌خوانم! فعلاً «**الصَّلاةُ قربانُ کلّ تقیّ**»[1] برای من خوب حاصل است! و نشاط برایم پیدا شده است![2]

دراین‌صورت مولا می‌گوید که بخوان یا نخوان؟ اگر می‌گوید بخوان، پس کراهتش دیگر چیست؟! یعنی برخلاف اظهار نظر آقایان، در مقام تکلیف هیچ‌وقت شرع نمی‌خواهد یک مکلّف را رها کند و بلاتکلیف بگذارد! مکلّف می‌گوید: مولا، بالأخره من این نمازِ وسطِ شارع را بخوانم یا نخوانم؟ اینکه دیگر دو دوتا چهارتا ندارد؛ بلکه اگر مبغوض مولا است می‌گوید نخوان، و اگر مبغوض مولا نیست می‌گوید بخوان، یا اینکه می‌گوید بهتر است بروی جای دیگری بخوانی.

اینها چیزهایی نیست که بخواهیم با عقل خودمان به اینها حکم کنیم. این مقام، مقام تکلیف است و انسان باید بین وجدان خود و بین خدا طبعش مخلّیٰ باشد تا بتواند نظر مولا را در اینجا به‌دست بیاورد. اگر ما به وجدان خود مراجعه کنیم و بین خودمان و بین مولا خالی‌الذهن باشیم می‌بینیم که این نماز مبغوض مولا است و این سلام به خطیب مبغوض است. مولا می‌گوید: آخر من به تو عقل داده‌ام! این خطیب دارد خطابه می‌خواند و نباید به او سلام کنی!

دوسه سال پیش بود که با شخصی قراری داشتم، گفتم: «آقاجان! من با شما نیم ساعت کار دارم، ولی به شرطی که جایی برویم که کسی نباشد تا به شما حرف‌هایی

---

۱. ***الکافی***، ج ۳، ص ۲٦٥.

۲. ***الإستبصار***، ج ٤، ص ۱٥٥٦ با قدری اختلاف.

بزنم.» گفت: «نه آقا، بیا برویم در خانه صحبت کنیم!» ما آمدیم در خانه، پنج دقیقه نگذشت که تلفن زنگ زد، آقا بلند شد رفت و رشتهٔ کار از دست رفت! دوباره برگشت، ده دقیقهٔ بعد دوباره تلفن زنگ زد! دوباره ما شروع کردیم یک مقدّماتی را گفتیم و... اما همین‌که خواستیم قضیه را به نتیجه برسانیم، یک‌دفعه زنگ خانه را زدند! ما هم دیدیم اصلاً فایده ندارد! گفتم: آقا ببخشید، معذرت می‌خواهم! و خداحافظی کردیم و بلند شدیم و بیرون آمدیم! نتیجه این است.

حالا آقای خطیب دارد خیلی خوب صحبت می‌کند و همین‌طور مطلب را جلو می‌برد، یک‌دفعه یکی می‌گوید: «سلامٌ علیکم!» چه سلامٌ علیکمی! هر چیزی جایی دارد. تا خطیب بخواهد جواب سلام این فرد را بدهد رشتهٔ کلام از دستش می‌رود. حالا می‌توانیم بگوییم مولا در اینجا نظرش مطلوبیت ذاتی سلام دادن است؟! مولا اگر اینجا باشد یک ضربه بر سر این فرد می‌زند و می‌گوید: ای احمق! گفتم که سلام خوب است، ولی آخر عقل هم خوب چیزی است که به تو داده‌اند!

شخصی زنی را در خیابان دیده بود که مقداری از مویش را بیرون انداخته بود؛ به او گفته بود: «این درِ خَلا را ببند!» این زن هم گفت: «حالا که خلا است، می‌خواهم این درِ خلا را باز کنم!» چادرش را تا کرد و داخل کیفش گذاشت! آن طرف عصبانی شد و گفت: «ببینید آقا! آخرالزّمان شده است!» گفتند: مردک، آخر این‌طوری باید نهی از منکر کرد؟! آخر کجای این موها خلا است؟! کلهٔ تو خلا است! سر و شکل به این خوبی کجایش خلاست؟! آخر یک مقدار سلیقه هم چیز خوبی است!!

گفته‌اند که افشاء سلام مستحب است،[1] اما نه‌اینکه در همه‌جا! این مسئله خیلی مهم است. حتی می‌توانیم استفاده کنیم که در مجلس ذکر که حال توجّه با سلام‌دادن ازبین می‌رود، سلام‌کردن کراهت دارد. آنجایی که شخصی متوجه است و نمی‌خواهیم او را از آن حال دربیاوریم، چون بیرون‌آمدن از آن حال خودش خلاف است، در آنجا

---

۱. ***قواعد الأحکام***، ج ۳، ص ۲۸٦. هم‌چنین رجوع شود به ***الکافی***، ج ۲، ص ٦٤٥.

هم سلام کراهت دارد و هَلُمَّ جَرّا در اینکه انسان احساس بکند شخصی در موقعیّتی است که نمی‌خواهد از آن موقعیّت تنازل کند و به چیزهای دیگر مشغول بشود، در این صورت هم مطلب از همین قرار است. بنابراین در کراهت سلام کردن به خطیب، خود عنوان خطیب موضوعیّت ندارد، [1] بلکه ـ همان‌طوری‌که بیان شد ـ عنوان مشیر است. بناءًعلیٰ‌هذا، اشکال به این قضیه وارد می‌شود.

بناءًعلیٰ‌هذا اگر ما قائل باشیم که احکام به مسبَّبات تعلّق می‌گیرند و سبب، منظور شارع نیست، باید ببینیم وقتی که شارع حکمش به مسبّبی تعلّق گرفته است، نسبت به سبب چه نظری دارد؟ آیا سببی که این مسبّب را می‌خواهد به‌وجود بیاورد محبوب شارع است یا مبغوض شارع؟ این ضرری که الآن به‌واسطهٔ وضو یا غسل می‌خواهد انجام بشود و موجب هلاکت شخص می‌شود، آن‌وقت شارع غسل کردن را محبوب می‌دارد یا مبغوض؟ اگر در اینجا از شارع بپرسیم آیا من بروم غسل انجام بدهم یا نه، چه می‌گوید؟

این مسئله دیگر از باب تعدّد ملاک نیست؛ چون حتی اگر در اجتماع امر و نهی از باب تعدّد ملاک باشد، ولی در اینجا شما محبوبیت را یک ملاک گرفتید و مبغوضیت را یک ملاک گرفتید و گفتید که نهی از مسبَّب کاری به محبوبیت اصل فعل که طهارت است ندارد؛ درحالی‌که اینجا سبب و مسبّب و علت و معلول است و فقط در صورتی طهارت حاصل می‌شود که شما علم به محبوبیت طهارت داشته باشید فی زماننا هذا و فی هذا الشّرائط.

وقتی که شما مبغوضیت ضرر را احراز کردید بنابراین آن فعلی که مبغوضیت برای شارع حاصل می‌کند اصلاً نمی‌گذارد محبوبیتی در اینجا بماند تااینکه به لحاظ محبوبیّت، حکم به صحّت وضو بکنید.

لذا در اینجا از باب تقدّم سبب بر مسبّب و علّت بر معلول و مقتضی بر مقتضا،

---

۱. *قرب الإسناد*، ص ۱٤۹: «أنّ عليًّا علَيهِ السّلامُ كان يَكرَهُ رَدَّ السّلامِ و الإمامُ يَخطُب.»

وقتی که آن فعل منهی است، چه اینکه ما بگوییم نهی به اصل وضو تعلّق گرفته است و موجب فساد است و چه اینکه بگوییم نهی به ضرر تعلّق گرفته است نه به فعلی که موجد آن ضرر است، درهرصورت چون این فعل، موجد ضرر است پس مبغوض برای مولا است و وقتی که مبغوض برای مولا باشد نمی‌تواند به لحاظ تحصیل طهارت، محبوب برای مولا باشد.

بنابراین این فعل نمی‌تواند طهارت را تحصیل کند و موجب بطلان وضو و غسل خواهد شد. بنابراین به مقتضای قاعده، مکلّفی که عالم به ضرر باشد وضو و غسل او باطل است و باید تیمم کند.

این بحثی بود که راجع به وضو مطرح شد. بحث معاملات و امثال‌ذلک هم که مطرح شد.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس شصت و دوم و شصت و سوم

تعمیم قاعدهٔ لاضرر به موارد عدم الحکم

درس شصت و دوّم:
تعمیم قاعدهٔ لاضرر به ضرر ناشی از عدم‌الحکم (۱)

أعوذ باللَه من الشّیطان الرّجیم
بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم
الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمینَ
و الصّلاةُ علیٰ خیرةِ اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ و آله الطّاهرینَ
و اللّعنةُ علیٰ أعدائِهم أجمعینَ

بحث دیگری که مطرح کرده‌اند در تعمیم شمول قاعدهٔ لاضرر در موارد عدم‌الحکم است. به‌طورکلی مفاد قاعدهٔ لاضرر از ناحیهٔ شارع، عدم جعلِ حکمِ ضرری و جعل حکمِ دافع ضرر در ظرف ضرر و جعل احکام مانعه و رادعهٔ برای ضرر در اضرار مکلفین است. بناءًعلی‌هذا این قاعده همان‌طورکه احکام مثبتهٔ ضرر را ـ مانند وضوی ضرری و صوم ضرری و نظائرهما ـ به بناء اوّلی شامل می‌شود و آنها را دفع می‌کند، همین‌طور شامل مواردی می‌شود که به‌واسطهٔ عدم جعل حکم، ضرری متوجه مکلف می‌شود؛ یعنی اگر از عدم‌الحکم، ضرری متوجه مکلف شود قاعده این عدم‌الحکم را رفع می‌کند، یعنی حکمی را اثبات می‌کند که رافع این ضرر است.

البته بیان شد که بعضی‌ها قائل‌اند:

> مفاد قاعدهٔ لاضرر، عدم جعل حکم ضرری است؛ امّا جعل حکم به‌عنوان رافع ضرر، دیگر مفاد قاعده نیست.[1]

---

۱. ***منیة الطالب فی حاشیة المکاسب***، ج ۱، ص ۱۵۶.

اولاً بلااول اینکه از کجای این قاعده شما عدم جعل حکم را در ظرف شرع استفاده می‌کنید؟ البته بحث این گذشت و بیان شد که مفاد این قاعده، **لا ضَرَرَ بِالنسبة إلَی الشارِع و لا إضرارَ بِالنسبَة إلَی الشارِع و إلَی المکلَّف** است؛ خلافاً لِقول کسی که مفاد قاعدهٔ لاضرار را به‌جهت تفسیر لاضرر به نهی، فقط عدم اضرار مکلف بر مکلف می‌داند.[1] بیان شد که چه ضرر از ناحیهٔ شارع به مکلف باشد ـ مانند جعل احکام وضوی ضرری یا صوم ضرری و امثال‌ذلک ـ یا عدم‌اضرار از ناحیهٔ شارع به مکلف باشد ـ مثلاً از ناحیهٔ شارع یک ضرری به جهةٍ من الجهات متوجه شخصی بشود ـ یا از ناحیهٔ مکلف اضراری متوجه مکلف دیگر شود، در تمام این موارد، لاضرر آن حکم مجعول را برمی‌دارد.[2]

فرض کنید اگر شخصی درِ قفسی را باز کند و طائری را فراری بدهد، یا حرّی را برای مدتی حبس کنند و او نتواند به سر کارش برود، در اینجا عدم حکم به ضمان، یک حکم ضرری است؛ لاضرر عدم‌الضمان را برمی‌دارد و وقتی‌که عدم‌الضمان را برداشت، عدم‌العدم می‌شود و ضمان ثابت می‌شود. البته در مثال طائر به قاعدهٔ اتلاف هم می‌شود تمسک کرد، ولی تمسک به قاعدهٔ لاضرر هم جایز است.

تلمیذ: *در مثال حبس حر شاید او را حبس کرده است تا پولش را بدهد، پس آن کسی هم که حبس شده است ضامن است که پول این شخص را بدهد. بنابراین آیا می‌توان گفت که این قاعده در جایی است که هیچ ضرر طرفینی نباشد؟*

استاد: نه‌خیر! اصلاً معنا ندارد که ضرر در یک‌جا طرفینی باشد. اگر بر فرض هم که طرفینی باشد، از باب تقاص، همدیگر را دفع می‌کنند.

بنابراین مثال حبس حرّ در آنجایی است که یک نفر اختیاراً حرّی را حبس کند و جلوی منفعت او را بگیرد و ضرری متوجه او کند. دراین‌صورت با فرض اینکه از طرف شارع حکمی نیامده است، برخی مانند شهید در *لمعه* صریحاً فتوا به عدم‌ضمان

---

۱. ***قاعدة لا ضرر***، شیخ الشریعه اصفهانی، ص ۱۸.

۲. رجوع شود به همین *مجموعه*، ج ۱، ص ۴۳۹ ـ ۴۴۷.

داده‌اند، از باب‌اینکه چون حرّ مالیت ندارد، لذا آثار مترتب بر حرّ هم مالیت ندارد، بنابراین هیچ چیزی ضامن نیست.[۱] اما در مورد عبد می‌گویند که نه، عبد مانند فرس و امثال‌ذلک مالیت دارد.

اما قاعدهٔ لاضرر می‌گوید که در حبس حرّ هم ضامن است؛ چون برای دفع ضرر حتماً نباید مالیت او لحاظ شده باشد، بلکه در قبال وقت یا حقی هم که از او تلف شده است ضامن است. در اینجا فرقی نمی‌کند، برای هر ضرری که به او تعلق گرفته باشد ضامن است و باید تدارک کند. اگر آن ضرر مال باشد تدارکش به این است که اجرةالمثل این شخص را بدهد، یعنی اجرتش در وقتی که محبوس نبود و کار انجام می‌داد. اگر آن ضرر مال نباشد، بلکه یک حق باشد باید ما یبذل بإزائه عوضًا را بدهد، یعنی آن مقدار مالی که در قبال این حق بذل می‌شود. پس لازم نیست ضرر حتماً مال باشد. آیا حقّ‌الرضاعه، حقّ‌الشفعه، حقّ‌الوکالة، حقّ‌التوکیل، حقّ‌الوصایه و امثال‌ذلک مال است که در مقابلشان مال پرداخت می‌شود؟! در اینجا بإزاء جنبهٔ حقّیّت، دفع مال می‌شود نه‌اینکه خود آن حق، مال باشد.

البته میزان پرداخت مال در برابر حقی که از یک شخص فوت شده است علیٰ حسب الأفراد تفاوت پیدا می‌کند. اتفاقاً این یک مسئلهٔ معتنابهی در خارج است و روی این قضیه خیلی مانور می‌دهند. فرض کنید کسی بنّا است و اجرتش روزی دو هزار تومان است، یا کسی کارگر یک شرکت است و اجرتش روزی هزار و پانصد تومان است، یا یکی رئیس یک اداره است و اگر آن روز سرکار نرود صد هزار تومان ضرر متوجه او می‌شود؛ پس براساس هر مقدار حقی که از این شخص فوت می‌شود، شارع نگاه می‌کند و همان مقدار را لحاظ می‌کند.

بله، نمی‌توانیم بگوییم که برای نفس حبس‌کردن در یک مکان خاص باید همیشه اجرةالمثل بدهد؛ چون شاید مثلاً او می‌خواست در خیابان راه برود و فقط جلوی حرکت او در خیابان گرفته شده است، پس فقط حق آزادی از او فوت شده

---

۱. *اللمعة الدمشقیة*، ص ۲۲۱.

است. البته در این صورت هم باید بالأخره مبلغی برای او کنار بگذارند و تراضی حاصل شود و این حقّ آزادی‌اش به وسیله‌ای تدارک شود؛ مثلاً مالی یا عوضی یا گردشی یا امتیازی به او بدهد تا این حقی که جبراً از او فوت شده است جبران شود.

البته این تدارک در صورتی است که جبراً باشد؛ اما اگر مثلاً مزاحم یک نفر بشوید و با او صحبت کنید و یک ساعت از وقتش را بگیرید و او هم به‌خاطر رودربایستی همین‌طور بنشیند، ضمان ندارد؛ چون ضعف از خودش است و عن اختیارٍ است، چون در اینجا رودربایستی معنا ندارد، می‌خواست بلند شود و برود!

فرض کنید اگر کسی را که هیچ کاری هم نمی‌کند، اشتباهاً یک ماه به زندان انداختند و پول زن و بچه‌اش را هم دادند، آیا وقتی که از زندان بیرون بیاید نباید به خود او چیزی بدهند؟! فقط به او بگویند که آقا، ببخشید! خداحافظ شما؟! نه‌خیر! قضیه این‌طور نیست و باید رضایتش را جلب کنند. اتفاقاً در ممالک خارج خیلی به این قضیه توجه می‌شود، ولی متأسفانه در اینجا این‌طور نیست.

من‌باب‌مثال وقتی یک شخص با ماشینی تصادف می‌کند در اینجا فوراً می‌گویند: دویست و پنجاه تومان یا پانصد تومان بیمه بدهد. اما در بعضی جاها اولاً پول خسارت ماشین به عهدهٔ آن مقصری است که تصادف کرده است و باید ماشین را ببرد و تعمیر کند، هم‌چنین باید مدتی که ماشین در گاراژ معطل مانده است پولش را بپردازد، هم‌چنین قیمتی را که به‌واسطهٔ تصادف‌کردن از ماشین کم شده است بپردازد، مثلاً اگر یک میلیون از قیمت ماشین کم شده است آن را بپردازد. البته آنجا همهٔ اینها را بیمه می‌پردازد.

هم‌چنین فرض کنید اگر شخصی با ماشین کسی تصادف کند که یک کار لازمی داشته است یا می‌خواسته معامله‌ای انجام بدهد و به‌واسطهٔ این تصادف، دیر می‌شود و وقتی که می‌رسد می‌بیند آن‌طرف رفته و صد هزار تومان به او ضرر خورده است، آن خسارت را هم باید این شخص بپردازد. یا من‌باب‌مثال می‌خواست به بیمارستان برود تا رفیقش را عیادت کند و به‌واسطهٔ این تصادف نتوانسته است به بیمارستان برود و رفیقش فوت می‌کند و نمی‌تواند او را ببیند؛ همهٔ اینها باید تدارک شود.

البته اینها در صورتی است که در دادگاه ثابت شود. اگر وکیل زبردستی باشد و بخواهد پول بگیرد می‌تواند یک پروندهٔ آن‌چنانی از این تصادف درست کند! مثلاً خرج ماشین هزار دلار است، یک‌وقت می‌بینی صد هزار دلار طبق مدارک و شواهد از این بدبخت می‌گیرد! البته در صورتی که این مدارک را یکی‌یکی ثابت کند.

این مسئله صددرصد اسلامی است. اگر واقعاً همین قاعدهٔ لاضرر را در مملکت اجرا کنند، از فردا دیگر چندتا تصادف می‌شود؟! آیا دیگر همسایه به همسایه‌اش تعدّی می‌کند؟! آیا دیگر ماشین را جلوی درِ خانهٔ کسی می‌گذارند و سوئیچ را با خودشان می‌برند تا عصر که بیایند ماشین را بردارند؟! اما این قاعده اجرا نمی‌شود!

خیلی از احکام ضرریه اصلاً جنبهٔ احکام عدمی دارند؛ یعنی نبود حکم در اینجا ضرر است، لذا از این نقطه‌نظر منتسب به شارع است. پس «**لا ضررَ و لا ضِرارَ**» یعنی ضرری منسوب به شارع نیست و از ناحیهٔ شارع ضرری متوجه مکلف نیست.

بنابراین در ظرف ضرر، وقتی ضرری متوجه مکلف می‌شود، عدم‌الحکم به برائت نداریم، بلکه عدم‌الحکم بالنّسبة به برائت‌ذمّه و عدم‌برائت‌ذمّه داریم. به‌عبارت‌دیگر، در اینجا مقام سکوت است، نه مقام حکم وجودی؛ چنان‌که بعضی‌ها می‌گویند:

> در اینجا حکم به برائت‌ذمّه یک حکم وجودی است، آن‌وقت شارع به عدم‌برائت‌ذمّه حکم کرده است، پس برگشتش به یک امر وجودی است.[1]

در اینجا لازم نیست بگوییم: «برگشتش به یک امر وجودی است و لاضرر برائت‌ذمّه را برمی‌دارد.» بلکه برائت‌ذمّه لازمهٔ عدم‌الحکم است. اشتباه نشود! اگر بگوییم این حکم، حکم وجودی نیست و قائل به عدم‌الحکم بالنّسبة به برائت و عدم‌البرائة شویم ـ چنانکه محقّق همین است ـ باز این عدم‌الحکم و ارجاع به لاضرر دامن‌گیر شارع است؛ یعنی با انتساب لاضرر به شارع در صورت عدم جعل حکم، موجب ضرر بر مکلف می‌شود. پس به‌خاطر عدم انتساب ضرر به خودش، بر گردن

---

۱. ***قواعد فقه***، محقق داماد، ج ۱، ص ۱۶۱.

شارع است که در این ظرف، جعل حکم کند که عبارت است از حکم به ضمان.[۱]

بناءًعلی‌هذا ملاک کلی در بحث شمول قاعدهٔ لاضرر، آنچه از این‌طرف و آن‌طرف در تقریرات و امثال‌ذلک ممکن است به نظرتان برسد نیست، بلکه این است که لاضرر عبارت است از رفعُ الضّررِ مِن ناحیةِ الشّارع بِالنّسبةِ إلی المکلّفین؛ حالا این رفع ضرر یا به‌واسطهٔ رفع حکم ضرری است ـ مثل رفع وضوی ضرری یا رفع صوم ضرری ـ یا به‌واسطهٔ رفع عدم حکمی است که آن عدم، موجب ضرر است. وقتی که لاضرر «عدم حکم» ضرری را رفع کند، بنابراین خود حکم را اثبات می‌کند.

البته بعضی گفته‌اند:

> آن ملاکی که در رفع حکم ضرری است، به‌واسطهٔ تنقیح‌مناط در رفع عدم حکم ضرری هم وجود دارد؛ و آن ملاک عبارت است از عدم توجه ضرر به مکلفین. بنابراین فرقی نمی‌کند که به‌واسطهٔ حکم ضرری، ضرر متوجه مکلف شود یا به‌واسطهٔ عدم‌الحکم، ضرر متوجه مکلف شود؛ ملاک در هر دو واحد است. بنابراین قاعده شامل هر دو صورت خواهد شد.[۲]

این دلیل اشکالی ندارد و دلیل بدی هم نیست؛ اما عمده در این مسئله همان است که بیان شد.

دلیل اول مرحوم نائینی در بیان عدم تعمیم قاعده این است:

> احکام همیشه مستند به شارع است و جعل حکم، وظیفهٔ شارع است؛ اما عدم‌الحکم به شارع مربوط نیست.[۳]

بنابراین قاعدهٔ لاضرر همیشه فقط آن احکام مجعولهٔ مِن قِبَلِ الشارع را برمی‌دارد که ضرر متوجه و مترتب بر آن احکام است. حال اگر یک جا شارع ساکت بود و حکم نداشت، قاعدهٔ لاضرر چه چیزی را بردارد؟

---

۱. ***فرائد الأصول***، ج ۲، ص ۵۳۵.
۲. ***دراسات فی علم الأصول***، ج ۳، ص ۵۲۸.
۳. ***منیة الطالب فی حاشیة المکاسب***، ج ۱، ص ۱۵٦.

باید ببینیم مَحَطّ قاعدهٔ لاضرر چیست؟ کجا وارد می‌شود؟ لاضرر بالنّسبة به چه چیزی؟ بالنّسبة به حکم اجتماعی است یا بالنّسبة به حکم عقلاء یا بالنّسبة به حکم شرع؟ لاضرر بالنّسبة به حکم شرع است؛ یعنی اگر در احکام شرعیه یک حکم ضرری پیدا کردید، لاضرر این حکم را برمی‌دارد. اما اگر در یک جا اصلاً حکم نداشتیم، به لاضرر مربوط نیست و باید سراغ اصول عملیه برویم و اصل جاری کنیم؛ چرا سراغ لاضرر بیاییم؟! لاضرر در اینجا ناتوان است. ما هزار تا اصل داریم!

جوابی که باید به ایشان داد این است:

وظیفهٔ شارع رفع تحیّر و تردید از مکلف است. شارع نمی‌تواند به‌واسطهٔ عدم‌الحکم، زمام خود را از تکلیفی که بر عهدهٔ مکلف است رها کند؛ بلکه شارع در هر موردی باید حکم جعل کند. شما می‌گویید: عدم‌الحکم به شارع مربوط نیست؛ ما می‌گوییم: نه، به شارع مربوط است. ما همین‌جا جلوی ایشان را می‌گیریم! پس اصلاً نیازی به اصول عملیه یا قاعدهٔ دیگری یا سایر ادله نداریم. شما می‌گویید: وظیفهٔ شارع رفع حکمی است که از طرف اوست، نه رفع عدم‌الحکم؛ ما می‌گوییم: چرا رفع عدم‌الحکم وظیفه شارع نباشد؟! مگر شارع نباید در این مقام یک حکم برای رفع تردید و شبهه داشته باشد؟! اگر شارع ساکت بماند این کاملاً القاء بر تهلکه است و اصلاً رهاکردن مکلف است! اتفاقاً روایت هم داریم که در هر واقعه‌ای یکی از احکام خمسهٔ وجودیه هست.[1]

بله، حکم مباح داریم، ولی منشأ آن مباح عدم‌الحکم است؛ یعنی چون عدم‌الحکم در اینجا هست، لذا قاعدهٔ اباحه در اینجا جاری می‌شود؛ اما حکم آن فی الواقع و در مقام ثبوت هست، گرچه در مقام اثبات نیست.

حالا در اینجا به‌واسطهٔ عدم‌الحکم آیا ضرری متوجه مکلف می‌شود یا نمی‌شود؟ حالا کاری به این نداریم که آیا این وظیفهٔ شارع هست یا نه؛ بلکه ما به

---

۱. ***الکافی***، ج ۲، ص ۷٤.

ایشان می‌گوییم: به‌واسطهٔ عدم‌الحکم به اشتغال‌ذمّه در صورت حبس حرّ، آیا ضرری متوجه محبوس می‌شود یا نمی‌شود؟! بله، ضرر متوجه او می‌شود. ایشان هم نمی‌گوید که نمی‌شود. این ضرر، ضرر تکوینی است و این حبس باعث ضرر می‌شود. حالا آیا لاضرر می‌تواند این ضرر را بردارد یا نمی‌تواند؟ چرا نتواند بردارد؟!

لاضرر یعنی از ناحیهٔ شارع ضرری متوجه این مکلف نخواهد بود؛ ولی اگر بگوییم که هیچ حکمی ندارد، می‌توانیم بگوییم: حکمش برائت یا اباحه است، همان‌طور که می‌گوییم: «**کلُّ شیءٍ هو لك حلال**»[1] و «**کلُّ شیءٍ مطلق**».[2] بنابراین اگر شارع در اینجا از ناحیهٔ عدم‌الحکم، حکم به اباحه یا برائت کند ضرر متوجه مکلف خواهد شد. پس لاجرم شارع در اینجا باید جعل حکم داشته باشد؛ نمی‌تواند نداشته باشد.

مطلب دیگری که ایشان می‌فرماید این است:

اگر بخواهیم به این قاعده عمل کنیم فقه جدید لازم می‌آید!

به جهنم که فقه جدید لازم می‌آید! ما چه پروایی داریم از اینکه فقه جدید لازم بیاید یا نیاید؟! به‌خاطر اینکه این خیلی مطلب سستی است ما روی آن مانور نمی‌دهیم. ایشان سپس می‌گویند:

> اگر بخواهیم به این قاعده عمل کنیم لازمه‌اش این است که طلاق به دست زوجه باشد؛ چون اگر زوجی غائب باشد و این زن بخواهد صبر کند ضرر پیش می‌آید و لاضرر می‌گوید که زوجیت ملغا است و این زن می‌تواند طلاق بگیرد، لذا باید طلاق را به دست این زن بیندازیم.

یا اینکه ایشان می‌گویند:

> اصلاً قائل به انفساخ شویم و بگوییم که بدون طلاق، انفساخ حاصل می‌شود! درحالتی‌که لم یقل به أحد.[3]

---

۱. ***همان***، ج ۵، ص ۳۱۳.
۲. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۱، ص ۳۱۷.
۳. ***منیة الطالب فی حاشیة المکاسب***، ج ۱، ص ۲۹٤.

در مانحن‌فیه هم باید به ایشان گفت: در این مورد به این دلیل حکم به لاضرر می‌کنیم که شارع در همین ظرفی که زوجی غائب باشد برای او حکم جعل کرده است و باید تا چهار سال تحقیق و تفحص کنند. اتفاقاً در این زمینه روایت داریم و همین قضیه را نقل کردند.[۱] بلکه حتی اگر یک زنی با حضور شوهر در عسروحرج بیفتد و شوهر به‌واسطهٔ ناملایمات نتواند انفاق کند و امثال‌ذلک، زن حق دارد طلاق بگیرد. آن‌وقت چه کسی باید طلاق بدهد؟ یا حاکم شرع شوهرش را مجبور به طلاق می‌کند یا امام معصوم علیه‌السّلام. در مانحن‌فیه روایات زیادی داریم.[۲]

بنابراین در موردی که شارع برای این زن در مورد ضرر حکم جعل کرده است، چرا سراغ حکم شرع نمی‌روید و قائل هستید که عقد انفساخ پیدا می‌کند؟ شارع در اینجا طلاق را جعل کرده است، منتها شرط دیگر طلاق را «**بِیَدِ مَن أخذَ بِالسّاق**»[۳] قرار داده است، ولی در اینجا به‌واسطهٔ ضرورت، این بخش «**بِیَدِ مَن أخذَ بِالسّاق**» کنار می‌رود. چرا شما عقد را از ریشه انفساخ کردید و گفتید که اصل طلاق در اینجا منتفی می‌شود؟! در اینجا خود شارع در این ظرف حکم کرده است.

بله، در خود این ظرف اگر قرار باشد با ماندن این زن، موجب ضرر و عسروحرج بر زن شود، در *مسالک*[۴] و غیر آن[۵] فتوا این است که حاکم شرع می‌تواند او را طلاق بدهد و این طلاق ـ ولو اینکه شوهرش برمی‌گردد ـ طلاق صحیحی است و هیچ رجوعی هم برای آن شوهر نیست، درصورتی‌که ضرری متوجه این زن شود. اما اگر نه، بگوید که من می‌توانم صبر کنم و به‌جای یک سال، چهار سال صبر می‌کنم،

---

۱. ***الکافی***، ج ٦، ص ١٤٧.

۲. رجوع شود به ***وسائل الشیعه***، ج ٢١، ص ٥٠٩، کتاب النکاح، أبوابُ النّفقات، باب وجوبِ نفقةِ الزّوجةِ الدّائمةِ بِقدرِ کفایَتِها مِنَ المطعومِ و الملبوسِ و المَسکَنِ، فَإن لَم یفعل تَعَیَّنَ علَیهِ الطّلاق.

۳. ***السرائر***، ج ٢، ص ٦٠٠؛ ***عوالی اللئالی***، ج ١، ص ٢٣٤.

٤. ***مسالک الأفهام***، ج ٩، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٨.

٥. از جمله: ***جواهر الکلام***، ج ٣٢، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٧.

آن‌وقت دیگر ضرری نیست. البته این صبرش یک مطلب معمولی است.

بنابراین اصلاً نه فقه جدید لازم می‌آید و نه باید هراسی از این مسئله داشت. وقتی که ما مقدمات قیاسی را مرتب کردیم و در خود مقدمات از نظر فنی بحثی نبود، دیگر نباید هراسی داشته باشیم که فقه جدید لازم می‌آید یا لازم نمی‌آید.

البته اگر همین مسئله را با آقایان مطرح کنید شاخ درمی‌آورند! اما در واقع، حقّ مطلب و واقعیت مطلب همین است. اما به این عمل نمی‌کنند، درحالی‌که دیگران عمل می‌کنند! آن‌وقت می‌گویند: «چقدر حقوق آنها راقی و عالی است و چقدر جلوی این مسائل را می‌گیرد!» خب خودتان عمل نمی‌کنید!

بنابراین به مقتضای اولی و به دلالت لفظیه، قاعدهٔ لاضرر نفی ضرر مِن ناحیة الشارع علَی العباد می‌کند، و این ضرر بر دو قسم است: یا از ناحیهٔ جعل حکم است یا از ناحیهٔ عدم جعل حکم؛ و قاعدهٔ لاضرر هر دو قسم را برمی‌دارد و هیچ دلیلی بر اثبات یکی و نفی دیگری نداریم. این هم یک مسئله در مورد تعمیم قاعدهٔ لاضرر. البته بعداً موارد دیگری را که با این قاعده تطبیق می‌کند یا در تعارض است بیان خواهد شد.

اگر قائل شویم بر اینکه قاعدهٔ لاضرر در ظرف عدم حکم ضرری (یعنی در ظرف عدم حکمی که آن عدم، موجب ضرر است) جعل حکم می‌کند، در این‌صورت ضرر به مقید و عدم می‌خورد، نه به قید.

به اندازه‌ای بر این قاعده متفرعات بار می‌شود که لاتعدّ و لاتحصی است! به شرطی که انسان کاملاً به این مسئله برسد و فقط مقتصَر بر احکام وجودیه نکند. نظر مرحوم شیخ هم در این مسئله همین است که قاعده فقط شامل احکام وجودیه نیست، بلکه احکام عدمیه را هم شامل است. مرحوم شیخ در رسالهٔ لاضرر در *رسائل* این مطلب را دارد.[1]

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. *فرائد الأصول*، ج ۲، ص ۵۳۵.

درس شصت و سوّم:

تعمیم قاعدهٔ لاضرر به ضرر ناشی از عدم‌الحکم (۲)

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بنابر قول به عدم دلالت حدیث «**لا ضرر**» بر نفی عدم حکم شرعی، لسان حدیث به نفی حکم تشریعی ناظر است، یعنی خود آن حکم تشریعی در زمینهٔ جعل منتفی است. مرحوم نائینی و بعضی دیگر از فقهاء بر این مبنا هستند.[۱] بر این اساس مرحوم نائینی فرمودند:

> چنانچه این حدیث، ناظر به نفیِ نفی باشد، فقه جدید لازم می‌آید. به‌طور مثال لازمه‌اش این است که تابه‌حال «**الطّلاقُ بِیَدِ مَن أخذَ بِالسّاق**»[۲] بوده است، اما در صورت إعسار و تعمّد بر عدم انفاق طبعاً طلاق به ید زوجه قرار بگیرد.[۳]

جوابی که به کلام مرحوم نائینی داده می‌شود این است: در وهلهٔ اول باید ببینیم عدم انفاق چه مستندی دارد؟ چه اینکه مستندِ عدمِ انفاق، إعسار باشد و إعسار موجب ضرر بر زوجه است و چه اینکه مستند آن إعسار نباشد، شارع در نکاح،

---

۱. ***منیة الطالب فی حاشیة المکاسب***، ج ۱، ص ۱۵۶؛ ***قاعدة لا ضرر***، آغا ضیاء، ص ۱۳۹؛ ***أوثق الوسائل***، ص ۴۲۷؛ ***قواعد فقه***، محقق داماد، ج ۲، ص ۹۷.

۲. ***السرائر***، ج ۲، ص ۶۰۰؛ ***عوالی اللئالی***، ج ۱، ص ۲۳۴.

۳. ***منیة الطالب***، ج ۲، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ص ۲۲۱.

وجوب انفاق را شرطِ به‌عنوان حکم، نه به‌عنوان حق، بر زوج مقرّر کرده است؛ لذا براساس حکم شارع اگر این انفاق محقّق باشد زن وظیفه دارد بر زوجیت تحفّظ کند، امّا اگر انفاق محقّق نشود، زن حقّ نشوز دارد و علاوه بر آن، به مناسبت عدم استیفاء حق، خودش می‌تواند طلاق بگیرد.

یعنی وقتی آن شرط که به عنوان حقّی برای زن است محقق نشود، شارع اختیار طلاق را به زوجه داده است حتی اگر اعسار هم در کار نباشد. فرض کنید که زن از پیش خودش مال دارد، ولی در این‌صورت هم برعهدهٔ زوج است که بر زوجه انفاق کند. یعنی مَصَبّ قاعده فقط منحصر نیست به ضرری که از ناحیهٔ اعسار به‌واسطهٔ عدم انفاق بر زوجه مترتب می‌شود؛ بلکه درهرصورت حقّ طلاق دارد، چه زن به‌واسطهٔ عدم انفاق به مرض و شدت بیفتد و متضرر شود و چه زن خودش متموّل باشد و از این نقطه‌نظر شاید ضرری متوجه او نشود، البته با توجه به اینکه مبنای زوجیت بر انفاق زوج بر زوجه است پس از این نقطه‌نظر ضرری متوجه زوجه است.

بنابراین از این جهت که بقاء زوجیت و در تحت قیومیتِ زوج در آمدن، مترتب است بر تحقّق شروط ضمنی و حقوق و احکامی که شارع قرار داده است، پس در صورت عدم انفاق زوج، یک طرف قضیه می‌لنگد، لذا خود بقاء و دوام زوجیت هم مورد ایراد قرار می‌گیرد. لذا اینکه مرحوم نائینی گفته‌اند: «فقه جدید لازم می‌آید»، درست نیست؛ چون حتی اگر این قاعده هم نباشد باز زن در اینجا حق طلاق دارد و می‌تواند به حاکم شرع مراجعه کند.

زن بر این اساس در تحت زوجیت مرد قرار گرفته است که مرد به او مسکن و نفقه بدهد، حالا اگر مرد تعمداً ندهد حاکم او را مجبور می‌کند جبراً علیه،[1] و اگر نداشته باشد پس زوجیت بر چه اساسی دوام پیدا کند؟! بقاء زوجیت منوط به

---

۱. ***وسائل الشیعة***، ج ۲۱، ص ۵۰۹، بابُ وجوبِ نَفقةِ الزَّوجةِ الدّائمةِ بِقَدرِ کِفایتِها مِنَ المطعومِ و المَلبوسِ و المَسکَنِ؛ فَإن لَم یَفعَل تَعَیَّنَ عَلَیهِ الطّلاق.

چیست؟! اصلاً ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[۱] یعنی همین.[۲] البته ما نمی‌گوییم خودش طلاق بدهد، اما بحث در این است که زن اختیار دارد به ولیّ فقیه رجوع کند و ولیّ فقیه هم نمی‌تواند تقاضای او را رد کند. وقتی که مرد نتوانست نفقه بدهد اختیار طلاق به دست زن می‌آید، یعنی زن در اینجا حق دارد تقاضای طلاق کند.

نائینی می‌گوید:

> زن اصلاً نمی‌تواند تقاضای طلاق کند، نه خودش بنفسه و مباشرتاً و نه ولیّ او که حاکم است، هیچ‌کدام نمی‌توانند؛ چون «**الطّلاقُ بِیَدِ مَن أخذَ بِالسّاق**.»[۳و۴]

اما ما می‌گوییم: نه، می‌تواند. همان‌طورکه اگر مرد عنّین بشود زن هم‌چنین حقّی دارد که تقاضای طلاق کند، به همین ترتیب دوام زوجیت هم مشروط به انفاق و اسکان است، البته آن هم به قدر عدالت، کلٌّ بحسبها.

اسلام برای زن خیلی ارزش قائل شده است. من‌باب‌مثال اگر شئونات زنی سکونت در یک منزل است مرد باید در یک منزل او را اسکان بدهد؛ والاّ اگر نمی‌تواند خب او را نگیرد! مگر مجبور است؟! اگر شئونات زنی یک اطاق است باید به اندازهٔ همان یک اطاق به او بدهد. هم‌چنین از نظر خوراک و پوشاک و مانند اینها هم باید شئونات زن را رعایت کند.

بنابراین اگر انفاق نباشد حاکم باید مرد را مجبور به پرداخت نفقه کند؛ به‌خاطر اینکه اصلاً دوام زوجیت مترتب بر انفاق است، یعنی زن متعهّد است بر اینکه این زوجیت را در قبال این انفاق ادامه بدهد. آن مَهر در مقابل بُضع است،[۵] یعنی چون از او استمتاع

---

۱. سوره نساء (٤) آیه ٣٤.
۲. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***المیزان***، ج ٤، ص ٣٤٣.
۳. ***السرائر***، ج ۲، ص ٦٠٠؛ ***عوالی اللئالی***، ج ۱، ص ٢٣٤.
٤. ***منیة الطالب***، ج ۲، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ص ۲۲۱.
۵. رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ۲۱، ص ۳۱۹، بابُ أنّ المَهرَ یَجبُ و یَستقِرُّ بِالدُّخولِ و هُوَ الوَطءُ فی الفَرجِ و إن لَم یُنزِل لا بِما دونَهُ مِنَ الإستِمتاع.

کرده است مَهر در مقابل آن است؛[1] ولی دوام خود این زوجیت در مقابل انفاق است.

یکی از مسائلی که الآن مطرح است این است که برخی علماء می‌گویند:

> وقتی کسی ازدواج می‌کند، این مرد درواقع این زن را در خانه‌اش آورده و فرض کنید که زن برایش کلفَتی کرده، مرد هم رفته و کار کرده، زندگی را تأمین کرده و خانه و امور دیگر به‌دست آورده است و این زن در تمام این مسائل شریک است؛ لذا اگر مرد، نه به‌طور دل‌به‌خواه (طلاق توافقی)، بلکه جبراً علیها بخواهد زن را طلاق بدهد باید نصف سرمایه‌اش را به این زن بدهد، چون این مرد این سرمایه‌اش را در ظرف زوجیت این زن تحصیل کرده است.[2]

به این مسئله اشکالات عدیده‌ای وارد می‌شود:

اشکال اول اینکه این مرد بیرون رفته و کار کرده و زحمت کشیده و این زن در خانه‌اش نشسته است. آن زحمتی که مرد در بیرون کشیده است چه ربطی دارد به این زنی که در منزلش نشسته است؟! اگر این‌طور باشد پس بچّه‌هایش هم شریک هستند، چون در ظرف این بچّه‌ها کار کرده است! شهرداری یا فلان اداره هم شریک است چون در ظرف آنها هم بوده است!

نهایتاً اگر ما قائل بشویم که زن باید شریک باشد این در حدود کار و کوشش و تلاشش در منزل است نسبت به آنچه مرد برای منزل به‌دست آورده است، مانند فرش و امثال‌ذلک که در این منزل آورده است؛ یا در صورتی است که زن هم با مرد کار کرده است. اما اینکه مرد به بیرون برود و زحمتی بکشد و از صبح تا شب خودش را بیچاره کند تا زمین یا ماشینی بخرد، به زنی که در این خانه است چه ربطی دارد؟! مگر این زن رفته و کار کرده است؟!

اشکال دوم اینکه این زنی که الآن کارهای خانه را در ظرف زوجیت انجام داده است اگر خودش بیرون بود چه‌کار می‌کرد؟ می‌رفت و کار می‌کرد دیگر! پس نهایتاً

---

۱. رجوع شود به ص ۲۱٤.

۲. این شرط براساس ماده ۱۱۱۹ قانون مدنی در عقدنامه‌ها ثبت شده است. (محقق)

زن در این مدت، کارِ بیرون انجام نداده است. از یک‌طرف، این مرد مهر را که در ازاء بضع است به او پرداخته است و از آن‌طرف، او اگر بخواهد بیرون کار کند حداکثر روزی مثلاً هزار تومان به‌دست می‌آورد، اما این مرد به او اسکان داده، غذا داده، پوشاک داده و همه‌کار کرده است؛ این به آن در! مگر این مرد این چیزها را مجانی به او داده است؟! همین اسکانی که داده است، اگر زن بخواهد بیرون برود و یک اطاق اجاره کند من‌باب‌مثال ماهی بیست هزار تومان اجارهٔ یک اطاق است. به علاوه، در روز سه وعده غذا به او می‌دهد که حداقل روزی هزار تومان است. به علاوه، پول لباس و پیراهن و مسافرت و مانند اینها هم ممکن است به ماهی شصت تا هفتاد هزار تومان و سالی هفتصد تا هشتصد هزار تومان برسد. این مرد ده سال با این زن بوده است، پس هشت میلیون تومان می‌شود! چطور اینها را حساب نمی‌کنند؟! مگر مرد از کیسهٔ خاله‌اش برداشته و آورده است؟!

می‌گویند: «برای‌اینکه مرد از این زن استمتاع کرده است!» باید گفت: اولاً مَهرش را داده است و ثانیاً این زن هم از این مرد استمتاع کرده است! مگر قضیه فقط از این طرف است؟!

مسئله اصلاً این‌طوری که اینها می‌گویند، نیست. اگر ما به کشورهای خارج نگاه کنیم می‌بینیم اصلاً این حرف‌ها نیست! و متوجه می‌شویم که اسلام به زن‌ها خیلی ارزش داده است! قضیه‌ای در بعضی کشورها هست که اتفاقاً خیلی جالب است: فرض کنید که مرد و زن باهم به رستوران می‌روند، پسر سهم خودش را می‌دهد و دختر هم سهم خودش را می‌دهد! بعد می‌گویند: تو چرا سهم دیگری را نمی‌دهی؟ می‌گوید: اگر من از او استمتاع می‌برم، او هم از من استمتاع می‌برد! این به آن دَر! یعنی این هم همان است.

اما اسلام واقعاً برای زن‌ها ارزش قائل شده است: زن در خانه نشسته است، اما مرد در بیرون بدبخت می‌شود! باید به زن گفت: بلند شو برو بیرون کار کن تا ببینی یک من ماست چقدر کره می‌دهد! این مرد بیچاره می‌شود، آن‌وقت می‌گویند:

این مرد در زندگی این زن آمده است! این چه حرفی است؟! این زندگی خود مرد است، به این زن چه مربوط است؟

به علاوه، آن امنیتی که مرد برایش می‌آورد و او را در حصن قرار می‌دهد و امثال‌ذلک هم باید حساب شود. شما بروید بیرون ببینید چه خبر است!

اشکال سوم اینکه مگر این مرد به‌خاطر این زن از بسیاری از حقوقش نگذشته است؟! اگر من‌حیث‌المجموع حساب کنیم می‌بینیم که این زوجیت و بقاء آن مشروط و منوط است به انفاقی که مرد در مقابل این زن انجام می‌دهد، به آن حقوقی که نسبت به او ادا می‌کند و در مقابل این احسان خودش قرار می‌دهد، و به تأمین امنیتی که برای او ایجاد می‌کند؛ اینها همه در اینجا هست.

اشکال چهارم اینکه اگر زن در اموال شوهر شریک باشد، پس در طرف مقابل هم اگر زن مالی را در این ظرف شوهر پیدا کند باید مرد هم در آن شریک بشود، همان‌طورکه در اروپا همین‌طور است؛ مثلاً اگر شوهر حق داشته باشد و بخواهد پانزده روز مسافرت برود، زن هم حقّی دارد و می‌گوید که من هم پانزده روز با دوستم مسافرت می‌روم.

حالا اگر قرار باشد این مسائل گرفته بشود، شارع به این زن اجازه می‌دهد که فسخ زوجیت بکند. زن می‌تواند بگوید: بقاء زوجیت من به آن است که تو به من انفاق کنی، ولی تو انفاق نمی‌کنی. بقاء زوجیت منوط به این است که من‌باب‌مثال چهار ماه یک‌بار دخول محقق شود، اما تو انجام نمی‌دهی یا نمی‌توانی انجام بدهی؛ مثلاً فرض کنید که مریض باشد و نتواند انجام دهد. بقاء زوجیت منوط بر این است که از هر چهار شب حداقل یک‌دفعه را پیش من باشی، اما پیش من نیستی یا نمی‌توانی، و زوجیت منوط به اینها است. این زن اگر شوهرش را می‌خواهد یا به‌خاطر مصالح دیگر می‌تواند صبر کند یا به حاکم مراجعه کند. پس این‌طور نیست که حقّ طلاق فقط مشروط به قاعدهٔ لاضرر باشد.

علاوه بر این، فرضاً که طلاق به دست زوجه مشروط به این قاعده باشد، مگر

فقه جدید لازم می‌آید؟![1] کجایش فقه جدید است؟! این‌همه فقها فتوا داده‌اند: «درصورتی‌که تعمّد بر عدم انفاق باشد زن می‌تواند به حاکم مراجعه کند و تقاضای طلاق کند.»[2]

ما برای بقاء زوجیت باید به علّت آن مراجعه کنیم. آنچه موجب نفی زوجیت است عدم انفاق است. دراین‌صورت حاکم مرد را مجبور به طلاق می‌کند و این اجبار حاکم به‌واسطهٔ لاضرر محقّق می‌شود؛ البته نه‌اینکه فوراً اقدام بر طلاق بشود، اما اگر در این حال باز زیر بار نرفت حاکم شرع طلاق می‌دهد. در صورت اعسار هم مسئله همین‌طور است.

بنابراین آنچه برخی گفته‌اند: «این قاعده بر نفی عدم حکم شرعی در زمینهٔ جعل دلالت ندارد» اصلاً اساس ندارد، بلکه لازمهٔ نفی‌الحکم، یک حکم وجودی است که عبارت است از ترخیص یا اباحه.

گاهی اشکال می‌شود که این لازمه، اصل مثبِت است.[3] اما نباید به این اشکال توجه کرد. نفی حکم عبارت است از ترخیص، و ترخیص یک امر وجودی است. علاوه بر آن، هیچ دلیلی نیست بر اینکه قاعدهٔ لاضرر فقط باید متوجّه احکام مجعوله باشد، بلکه شامل خود نفی‌الحکم که موجب ضرر است هم می‌شود.

ممکن است اشکال شود: وقتی روایت می‌گوید: «**لا ضررَ و لا ضِرارَ فی الإسلام**»،[4] این عبارت «**فی الإسلام**» که در بعضی از روایات آمده است، یعنی در ظرف شرع؛ و تمام احکام اسلام هم مجعول است و حکم غیر مجعول نداریم تا «**لا ضرر**» آن غیر مجعول را بردارد.

---

۱. ***منیة الطالب***، ج ۲، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ص ۲۲۱.
۲. ***استفتائات جدید*** (تبریزی)، ج ۱، ص ۳۵۱؛ ***رسالهٔ استفتائات*** (منتظری)، ج ۱، ص ۲۰۸.
۳. ***أوثق الوسائل***، ص ٤٢٨.
٤. ***معانی الأخبار***، ص ۲۸۱.

در جواب باید گفت: اینها همه‌اش خلاف است! ظرف شرع یعنی ظرف رفع تحیّر. این رفع تحیّر در لاضرر، یا به جعل حکم دافع ضرر است یا به نفی عدم حکم ضرری، یعنی گاهی مکلّف به‌واسطهٔ عدم‌الحکم متحیّر می‌شود و با نفی این سببِ تحیّر که عبارت است از عدم حکم، در آنجا یا حکم شرعی اثبات می‌شود یا عدم حکم شرعی اثبات می‌شود.

این مسئله بسیار مهم و مطّرد و شایع است و دست ما را در خیلی از مسائل باز می‌گذارد، منتها کلٌ بحسبه و الأمور مقدّرة بقدرها، یعنی بر طبق آن مقداری که رفع ضرر بشود. البته این قضیهٔ مقدار رفع ضرر، خودش بحثی دارد. قبلاً اشاره کردیم که باید ببینیم که آنچه موجب رفع ضرر می‌شود چیست و ما آن مقدار را انجام بدهیم. البته اختیار این به دست حاکم است و حاکم می‌تواند به قَدَر مقدّر کند، به‌نحوی‌که ضرر رفع بشود یا اصلاً به‌طورکلّی ریشه‌کن بشود و زمینهٔ آن ازبین برود. تمام اینها بستگی به حکم حاکم دارد؛ البته نه از باب ولایی، بلکه از باب اختیاری که شارع برای رفع این ضرر به دستش داده است.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس شصت و چهارم و شصت و پنجم

تعارض با قاعدهٔ لاضرر

درس شصت و چهارم:
تعارض دو حکم ضرری

أعوذ باللَه من الشّیطان الرّجیم
بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم
الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمینَ
و الصّلاةُ علیٰ خیرةِ اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ و آله الطّاهرینَ
و اللّعنةُ علیٰ أعدائِهم أجمعینَ

بحث رسید به تعارض حکمین ضرریَّن یا همان دوران الأمر بین المحذورین و ابتلای مکلف به أحد الضررین، چه مکلف شخص واحد باشد یا متعدد.

مثالی که می‌زنند در جایی است که یکی از دو مالک زمین می‌خواهد چاهی حفر کند و از این حفر چاه فقط به اندازهٔ یکی از دو زمین می‌توانند آب برداشت کنند. چنانچه این شخص حفر چاه کند ضرر به آن شخص وارد می‌شود، و چنانچه آن شخص حفر چاه کند ضرر به این شخص وارد می‌شود، و اگر هم حفر چاه نکنند ضرر بر هر دو وارد می‌شود و زراعت ازبین می‌رود.[1] یا فرض کنید یک دابّه‌ای وارد منزل کسی شده است و نمی‌توانند آن را بیرون بیاورند الاّاینکه یا سقف منزل را خراب کنند یا آن دابّه را ازبین ببرند.[2] این مثال‌های دوران امر بین محذورین است و از این قبیل زیاد است.

---

۱. رجوع شود به ***أصول الفوائد الغرویة***، ج ۲، ص ۳۲۳، با قدری اختلاف.
۲. ***فرائد الأصول***، ج ۲، ص ٥٤٠.

در اینجا متعلق دوران امر بین محذورین، یا مکلف واحد است یا مکلف متعدد. این بحث گرچه مُطوّل در کتب ذکر شده است ولکن به‌نظر می‌رسد بعد از اینکه ملاک جریان و عدم جریانِ قاعده را بیان کردیم آن‌قدر هم قابل تطویل نباشد.

اگر مکلف، مکلف واحد باشد، در این‌صورت یا آن حُکمَین هر دو اولاً و بالأصاله مباح هستند یا هر دو حرام هستند یا مختلفین هستند. درصورتی‌که هر دو حکم، مباح یا محرّم باشند، شخص مخیر بین أحدهما است، هر کدام را که می‌خواهد اتیان کند. اگر هم متفاوت باشند باید مباح را أخذ کند و محرّم را کنار بگذارد.

اگر در مورد ابتلا، مکلفَین متعدد باشند و تکلیف به دو نفر تعلق گرفته باشد در اینجا می‌توانیم قائل به تفصیل شویم:

اگر در این ضرر، یکی از این مکلفین تفریط کرده باشد باید آن مورد نقص و ضرر دیگری را بپردازد ولو به ازبین رفتن و صرف اموال بسیار باشد. من‌باب‌مثال اگر شخصی قرض و ذمه‌ای به‌حسب معمول برعهدهٔ او باشد، درصورتی‌که طبق بعضی از شرایط، این دَین محقق شده باشد باید اداء دَین کند ولو به صرف مبالغ کثیره و اضعاف مضاعفِ بر آن دَین؛ اما اگر دَین با شرایط خاصی باشد در این‌صورت باید به این شرایط عمل شود و نباید ضرر متوجه دائن باشد.

اما اگر یکی از طرفین، تفریط نکرده باشد ـ تا بگوییم این نقص و ضرر بر عهده‌اش می‌آید ـ در اینجا طبق قاعدهٔ لاضرر که حکم ضرری را نفی کرده است، ملاکی به‌دست می‌آوریم و آن این است که همان‌طورکه اصل ضرر به‌طور حکمی از طرف شارع نفی شده است، طبعاً میزان ضرر هم از نظر شدت و ضعف مورد لحاظ است. فرض کنید اگر طرفین مبتلا به محذورین هستند و محذور یکی اشدّ از دیگری است، ما نمی‌توانیم مسئله را یکسان بدانیم و با لحاظ واحد نظر کنیم.

من‌باب‌مثال اگر حاکم اموال دو نفر را گرفته است و هریک از این دو مالی دارند که مال یکی از آن دو، قیمتی‌تر از مال شخص دیگر است و قیمت سوقیّه‌اش بیشتر است و حاکم گفته است که باید یکی از این دو مال را به من بپردازید؛ در اینجا

نمی‌توانیم بگوییم که قاعدهٔ لاضرر هر کدام از این دو ضرر را نفی کرده است به‌نحوی‌که قائل به تعارض و تساقط شویم و حکم به ادلّهٔ دیگر کنیم چنانکه حکم به ادلّهٔ دیگر شده است؛ بلکه مسلّماً در اینجا لاضرر همان‌طورکه ضرر را نفی می‌کند، شدت و ضعف ضرر را هم مورد لحاظ قرار می‌دهد، پس اگر در یک‌جا ضرر بیشتر و در جای دیگری ضرر کمتر بود، طبعاً لاضرر آنجا را هم شامل می‌شود.

در قاعدهٔ لاحرج می‌آید که اگر محذور موجب عنوان ثانوی شده باشد ـ البته این بنا بر مسلک مشهور است، والاّ بنابر مسلکی که بیان شد همان عنوان اولی است که ظرف تکلیف تفاوت پیدا کرده است، مثلاً ظرف ابتلا به ضرورت شده است ـ من‌باب‌مثال در فرض ضرورت، بین شرب خمر و بین گوسفندی که ذبح شرعی نشده و میته است آیا می‌توانیم بگوییم که انسان می‌تواند هم أکل میته کند و هم شرب خمر کند؟ آیا در این‌صورت قاعده و عنوان ضرورت، به‌طورکلی حرج و عقاب را برداشته است و حالا که هر دوی اینها مساوی و حلال شده است و می‌توانیم دمی هم به خمره بزنیم ببینیم چه مزه‌ای می‌دهد؟ نه، در اینجا باید میزان حرمت بین میته و خمر را سنجید و لحاظ کرد! باید ببینیم آیا شارع بین حرمت میته و خمر قائل به تفاوت شده است یا نه؟! وقتی که لسان شرع را درنظر می‌گیریم می‌بینیم که قطعاً شرع بین خمر و بین میته خیلی فرق گذاشته است![1]

همان‌طورکه واجبات و مستحبات دارای مراتب هستند، همین‌طور مکروهات و محرّمات هم دارای مراتب هستند. من‌باب‌مثال تحریم قتل نفس مؤمن کجا و حرمت ترک صلاة صبح کجا؟! آیا این دو باهم یکسان و برابر هستند؟! اگر کسی بخواهد عمداً نماز صبحش را ترک کند یا بخواهد یک نفس محترمی را بکُشد، بگوییم هر دو حرام هستند پس در دوران امر بین محذورین فرقی نمی‌کند! در اینجا

---

۱. جهت اطلاع بیشتر از شدت تحریم خمر رجوع شود به سوره بقره (۲) آیه ۲۱۹؛ سوره مائده (۵) آیه ۹۰ و ۹۱؛ و جهت اطلاع بیشتر از تحریم میته رجوع شود به سوره بقره (۲) آیه ۱۷۳.

باید به شرع مراجعه کنیم و از لسان ادله، میزان مبغوضیت را استنتاج کنیم و نمی‌توانیم قائل به تساوی باشیم.

در قاعدهٔ لاضرر هم مسئله همین‌طور است. این لاضرر آمده ضرر را برداشته است و وقتی ضرر را برمی‌دارد، در مورد استواء طرفین باید این دو مسئله را در کنار هم قرار دهیم ببینیم ضرر به چه کیفیتی محقق می‌شود، چون هم ضرر متوجه این‌شخص شده است و هم متوجه آن‌شخص.

من‌باب‌مثال دابه‌ای وارد منزلی شده است و اگر بخواهیم دابّه را ازبین ببریم ضرر بر صاحب دابّه وارد می‌شود و به مقتضای نفی اباحهٔ قتل دابه، حکم به وجوب ابقاء دابّه می‌کنیم؛ و اگر بخواهیم بناء را ازبین ببریم ضرر به صاحب بناء وارد می‌شود و به مقتضای نفی اباحهٔ تخریب که جعل این تخریب بناء موجب ضرر بر صاحب بناء است، باید حکم به وجوب ابقاء بنا کنیم و آن را باقی بگذاریم. در اینجا وقتی که این دو مسئله را در کنار هم قرار می‌دهیم باید ببینیم ضرر به چه کیفیتی محقق می‌شود؟ فرض کنید که تخریب این منزل و خانه یک میلیون تومان ضرر بر صاحب بناء وارد می‌کند، اما قیمت این دابّه صد هزار تومان است. قطعاً در اینجا ضرر بیشتری بر صاحب بناء محقق است و لاضرر جلوی آن ضرر بیشتر را می‌گیرد.

بنابراین همان‌طور که لاضرر از نظر مفهومی، یک جنبهٔ سِعی دارد و تمام موارد را استیعاب می‌کند، همین‌طور از نظر تشکیک، مقول به تشکیک است و در مصادیق، مقدار کم و زیادِ ضرر را نشان می‌دهد. فلهٰذا در صورت ضرر مالی باید تقویم و قیمت‌گذاری کنیم و ببینیم مقدار ضرر چقدر است؟ در مورد نفس و ارث و امثال‌ذلک هم همین‌طور است.

من‌باب‌مثال اگر انسان به عمل حرامی مثل زنا مضطر شد، یک وقت زنای با محارم است و یک وقت هم زنای با غیرمحارم است؛ به‌طور مسلَّم زنای با غیرمحارم اولویت دارد و ما نمی‌توانیم بگوییم در یک رتبه قرار دارند. یا فرض کنید اگر انسان به خوردن دو چیز حرام مضطر شد، مثل خوردن مال غصبی یا خوردن خمر که هر

دو حرام است، آیا می‌توانیم بگوییم که نان غصبی حرام است و خمر هم حرام است، پس حالا خمر بخوریم؟! ابداً این‌طور نمی‌شود!

در قاعدهٔ لاضرر ما باید مسئلهٔ تشکیک در ضرر را لحاظ کنیم. وقتی که قضیه به اینجا رسید مسئله روشن می‌شود، یعنی اگر ضررَین علیٰ‌حسب‌مراتبه باهم مساوی بودند و دو طرف باهم به تصالح رسیدند، یکی اقدام می‌کند و نیازی نیست که به قواعد مراجعه کنیم؛ چون قاعده‌ای نداریم که بخواهیم به آن مراجعه کنیم. قواعدی مثل «**النّاسُ مُسلّطون علیٰ أموالِهم**»[1] و امثال‌ذلک که در اینجا ذکر کرده‌اند همه به‌جای خودش محفوظ است، اما اصلاً در این موارد نمی‌آید. إن‌شاءالله این مسائل در بحث تعارض قاعدهٔ لاضرر با ادلهٔ دیگر می‌آید. اما در اینجا قاعده‌ای نداریم که بخواهیم به آن مراجعه کنیم.

در صورت تساوی ضررَین، اگر باهم تصالح کردند یکی از آنها اقدام بر تخریب می‌کند و باید ضرر دیگری را بپردازد. در تساوی ضررین این نکته را هم باید لحاظ کنید که مثلاً این صاحب دابّه که می‌خواهد ضرر را بپردازد و دابّه‌اش و آن اطاق و مکانی هم که تخریب می‌شود هر دو صد هزارتومان قیمت دارند، نباید صد هزار تومان قیمت تخریب آن اطاق را بپردازد، بلکه در اینجا باید بالمناصفه تقسیم شود؛ یعنی همان‌طور که این دابّه را بیرون می‌آورد و ضرر را متوجه صاحب بناء می‌کند، همین‌طور صاحب دابّه تقسیم ضرر را با صاحب بناء تشریک می‌کند؛ یعنی نصف قیمت تخریب منزل برعهدهٔ صاحب دابّه می‌ماند، نه همهٔ این مقدار؛ برای‌اینکه اگر همهٔ این مقدار بر عهدهٔ او باشد ضرر متوجه اوست، چون درست است که دابّه را به‌دست آورده است، ولی در واقع صد هزار تومان از جیبش به صاحب بناء پرداخته است. لذا باید پنجاه هزار تومان به صاحب بناء بپردازد که از نقطه‌نظر نفع و ضرر، بالمناصفه باشد.

بنابراین اگر یکی از آنها ضررش از دیگری بیشتر بود طبعاً به همین کیفیت و به

---

۱. ***نهج الحق و کشف الصدق***، ص ٤٩٤.

همین نسبت باید ضرر طرف‌دیگر را بپردازد؛ یعنی شخصی که ضرر بیشتری دیده است، لاضرر متوجه او می‌شود و دیگری باید ضرر او را جبران کند. اگر طرفین به‌هیچ‌وجه حاضر به قبول نشدند، در اینجا قاعدهٔ قرعه پیدا می‌شود: «**القرعةُ لِكلّ أمرٍ مشكِل**.»[1]

این بحث توجه ضرر به مرتبهٔ اقویٰ بسیار مسئلهٔ مهمی است و در آن حقوقی که به حدّ اعلای از حقوق مکلفین تعلق می‌گیرد، خیلی به‌کار می‌آید.

من‌باب‌مثال اگر منزلی در وسط شارع است و شهرداری می‌خواهد یک خیابان درست کند، اگر بخواهد این منزل را خراب کند ولو اینکه قیمت منزل را به او بپردازند باز ضرر بر این شخص وارد می‌شود، چون از او سلب حق شده است، مثلاً منزلِ آباء و اجدادی او است و نمی‌خواهد ازبین برود و می‌خواهد بماند. در اینجا لحاظِ ضرر اقویٰ می‌شود و باید ببینیم با سلب حق از این شخص، چه مقدار ضرر متوجه او می‌شود، و اگر این خیابان را نکشیم چقدر ضرر متوجه افرادی می‌شود که در آن حول‌وحوش هستند. مقدار ضرر نسبت به این دو حالت سنجیده می‌شود. با این لحاظ، یا ضرر متوجه او خواهد شد یا ضرر متوجه آن افرادی می‌شود که در آن حول‌وحوش هستند.

به‌طورکلی در اینجا می‌توانیم قائل به توسعه شویم و دست حکومت را در دفع ضرر از جامعه باز بگذاریم. البته ملاک و تشخیص این قضیه که آیا در تشخیص صحیح، مصیب باشند یا مصیب نباشند، مسئلهٔ دیگری است.

به‌طورکلی قاعدهٔ لاضرر وجوداً و مصداقاً نفی ضرر می‌کند؛ یعنی از نقطه‌نظر مفهومی نفی حکم ضرری می‌کند یا نفی حکمی می‌کند که در عدم نفیش ضرر است، یعنی در عدم آن حکم، ضرر است؛ یا برحسب مصداق، ضرر اعظم و اکبر را در ازاء ضرر اقل برمی‌دارد.

اگر به این مسئله توجه کنیم می‌یابیم که بسیاری از ملاکاتی که موجب احکامی

---

۱. ***هداية الأمة إلى أحكام الأئمة*** علیهم السلام، ج ۸، ص ۳٤۸.

در یک تمدن و اجتماع اسلامی می‌شود، ممکن است تغییر کند و یا قابل تغییر باشد. با توجه به این مسئله، در قضایای مهم و ضروریاتی که موجب ضرر بر مکلفین است، مثل حرمت تخریب بناء مسلمین و حرمت تصرف در مال وقفی و حرمت تصرف در اموال مسلمین که همه از ضروریات فقه است: «**النّاسُ مُسلّطون علیٰ أموالِهم**»، چنانچه حرمت این تصرفات با حرمت ضرری که این ضرر متوجّه مردم و جامعه می‌شود تعارض پیدا کند، بلاشکٍ و لاشبهةٍ می‌توانیم از آن قواعد و احکام اولیهٔ خودمان به‌واسطهٔ لاضرر دست برداریم و مسجدی را تخریب کنیم یا وقفی را از میان برداریم. البته در بحث تعارض با ادله می‌آید که چه آن ادله به‌نحوکلّی باشد یا به‌نحوجزئی باشد، مثل وقف و امثال‌ذلک.

مسئله‌ای که در اینجا به نظر می‌رسد این است: گاهی از اوقات قضیهٔ لاضرر فقط منحصر به ضرر متعارف نمی‌شود. اگر یک فقیه با آن دید فقاهتی خودش توجه کند می‌یابد که بسیاری از مسائلی که اصلاً ضرر به نظر نمی‌آید، جزء مسائل مهم شرع و مسائل مهم ابتلاء مسلمین است!

زیارت امام رضا علیه‌السّلام گرچه مستحب است، اما از نقطه‌نظر توجه افراد به مقام ولایت و زیارت آن حضرت، به عنوان یک مسئلهٔ حیاتی در جامعه و زندگی شیعه و افرادی که متولّی به ولایت امام هستند، و به عنوان شعاری که آن شعار، لازم‌الحفظ و لازم‌البقاء و لازم‌الإبقاء است مطرح است؛ به‌نحوی‌که عدم تحفّظ بر این شعار می‌تواند ضرری متوجه شیعه و موالیان آن حضرت کند! لذا مسئلهٔ زیارت امام می‌آید و جلوی ادلهٔ اولیه، مثل حرمت تصرف در وقف و امثال‌ذلک را می‌گیرد.

بنابراین اگر زائرین امام رضا علیه‌السّلام به‌نحوی ازدحام پیدا کردند که ظرفیت فعلی و مکان فعلی برای گنجایش آنها کافی نبود، به مقتضای قاعدهٔ لاضرر می‌توانیم تمام امکنهٔ اطراف حرم را تخریب کنیم و تمام موقوفات را ازبین ببریم. این مسئله می‌تواند تمام آنچه طبق قاعدهٔ اولیه، تصرف در آنها اشکال دارد، تحت‌الشعاع قرار دهد حتی وقف که از أبده بدیهیات است و تصرف در وقف حرام است و روایات

عجیب و غلاظ و شدادی در این زمینه آمده است![1]

نکتهٔ مهم این است: انسان باید متوجه شود، اهمیت مطلب را بداند، اهمیت «**لَم یُنادَ بِشَیءٍ کما نودِیَ بِالوَلایَة**»[2] را ادراک کند، اهمیت حفظ و إبقاء این شعائر را بداند و در تعارض بین ادلهٔ حفظ و ابقاء احکام اولیهٔ تکلیفیه، مثل وجوب و حرمت، و بین حفظ و ابقاء این امور مستحبه بداند که اینها گرچه مستحب هستند، اما از نقطه‌نظر تغییر و تبدّلشان به‌عنوان شعار شیعه، چه‌بسا ممکن است که یک عنوان ثانوی به خود بگیرد که حتی حاکم یا وارد بر آن ادلهٔ اولیهٔ وجوب و حرمت باشد و بتواند آن وقف و امثال‌ذلک را کنار بزند. در اینجا بقاء و حفظ این وقف، حفظ این مال مُسلِم، حفظ این مسجد، حفظ این وقف خاص یا وقف عام و امثال‌ذلک ضرر بر زائرین است، لذا به مقتضای قاعدهٔ لاضرر همهٔ اینها را متبدّل به‌نحو أحسن و أکمل و أتَم می‌کنیم.

همان‌طورکه حضرت امام جعفر صادق علیه‌السّلام در آن واقعهٔ معروفی که منصور دوانیقی از آن حضرت سؤال کرد که الآن بیت‌الله‌الحرام و مسجدالحرام گنجایش این زوّار و حجّاج را ندارد، حضرت فرمودند:

آیا اینها اول در آنجا ساکن بودند و کعبه در کنار اینها آمد و کعبه به‌سبب اینها تشرّف پیدا کرد؟! یا اینها متشرّف به شرف کعبه شدند؟! (یعنی کعبه بر اینها حق دارد.) **هر کدام که اولویت داشت، بر دیگری مقدّم است.**[3]

حضرت در اینجا براساس همین قاعده، ملاک اولویت را به‌دست ما داده است که عبارت است از همان جنبهٔ اولویت و شرافت و حفظ این مکان برای توجه قلوب شیعه، که خیلی مسئلهٔ مهمی هم هست. وقتی که ملاک را به‌دست آوردیم، آن‌وقت

---

۱. رجوع شود به ***وسائل الشیعه***، ج ۱۹، ص ۱۷۵، بابُ وجوبِ العملِ بِشرطِ الواقف و عدمِ جوازِ تغییرِهِ و حکمِ الوقفِ علَی المسجد.

۲. ***الکافی***، ج ۲، ص ۲۱.

۳. ***تفسیر العیاشی***، ج ۱، ص ۱۸۵.

با قاعدهٔ لاضرر حاکم می‌شویم بر آن ادلهٔ اولیه، مثل حرمت تصرف در وقف و امثال‌ذلک، و همه را تحت‌الشعاع مسئلهٔ ولایت ائمه علیهم‌السلام قرار می‌دهیم.

این اولویت ولایت ائمه یکی از آن موارد خطیری است که دقت و تأمل در آن قضیه، انسان را به باطن احکام سوق می‌دهد؛ یعنی جنبهٔ تفضّل و اولویت یک حکم را بر حکم دیگر، برای انسان روشن می‌کند و می‌تواند جرقه‌ای برای ما باشد و ما را وارد مسیری کند که آن مسیر می‌تواند به‌طورکلی از فقه مصطلح و امروزی مُنحاز و جدا باشد.

این یکی از راه‌های حکومت ادلهٔ لاضرر بر سایر ادله و قواعد کلیه است. إن‌شاءالله راه‌ها و موارد دیگر را بعداً ذکر می‌کنیم.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس شصت و پنجم:

تعارض قاعدهٔ لاضرر با سایر ادله

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بحث در تعارض ادله با قاعدهٔ لاضرر بود و بیان شد که قاعده هم در مفهوم و هم در مصداق خودش مقول به تشکیک است، و ضرر در مصادیق خودش باید برحسب مبنای عقلائی لحاظ شود. بناءًعلی‌هذا اگر بین این قاعده و بین دلیل سلطه: «**النّاسُ مُسلّطون علیٰ أموالِهم**»[1] تعارضی ببینیم ملاک در تقدیم و تأخّر چیست؟

قاعدهٔ سلطه چهار صورت می‌تواند داشته باشد:

صورت اول: منظور از این قاعده صرف اضرار به غیر باشد، یعنی تصرف مالکانه به‌عنوان اضرار به غیر مطرح باشد.

صورت دوم: عنوان اضرار به غیر مطرح نیست؛ امّا این تصرف مالکانه جنبهٔ لهویّت و عبثیّت دارد.

صورت سوّم: بر صِرف تصرف مالکانه، یک نفع عقلائی مترتب است؛ امّا بر عدم تصرّف، ضرری متوجّه مالک نمی‌شود.

صورت چهارم: هم در تصرف، نفع و جنبهٔ عقلائی مطرح است و هم در ترک تصرف، ضرری متوجّه مالک خواهد شد.

مسئله‌ای که اولاً در اینجا مطرح است این است که باید ببینیم «**النّاسُ مُسلّطون**

---

۱. *نهج الحق و کشف الصدق*، ص ٤٩٤.

علیٰ أموالِهم» در چه محدوده‌ای می‌تواند جاری شود؟ آیا دلالت بر تصرف مالکانه بأی‌نحوٍ کان به‌عنوان اطلاق دارد یا این تصرّف، مقیَّد به حدود عقلائی است؟

بعضی‌ها فرموده‌اند:

> دلیلی نداریم که «**النّاسُ مُسلّطون علیٰ أموالِهم**» به‌نحو اطلاق دلالت بر هر تصرّفی کند بأیّ‌نحوٍ کان، ولو تصرف اضراری (تصرفی که به‌عنوان اضرار مطرح باشد) و تصرف عبثی؛ بلکه «**النّاسُ مُسلّطون علیٰ أموالِهم**» یعنی آن‌چنان تصرفّی که در محدودهٔ شرع و عقلاء جاری است. پس چون تصرف به‌نحو اضرار از نقطه‌نظر عقلائی مردود است، بنابراین «**النّاسُ مُسلّطون علیٰ أموالِهم**» نمی‌تواند در آن حیطه اطلاق داشته باشد، و اگر هم اطلاق داشته باشد با سیرهٔ عقلائیه مقیَّد یا مخصَّص می‌شود.[۱]

صورت دوم تصرف عابثانه است. فرض کنید شخصی بدون هیچ‌گونه غرضی در مالش تصرف می‌کند؛ مثلاً یک قالی را که در اطاق افتاده است برمی‌دارد و این‌طرف و آن‌طرف می‌کند، یا بعضی‌ها یک تسبیح دستشان می‌گیرند و بدون هیچ‌گونه نیتّی فقط می‌گردانند.[۲] این را می‌گویند عبث! اینها کار لغو است! اینکه شخصی نفس خودش را عادت بدهد که حتماً به چیزی اشتغال داشته باشد، کار مستحسنی نیست.

بنابراین اگر تصرّف، تصرف عابثانه باشد عقلاء این تصرف را مُقیِّد برای

---

۱. ***کتاب البیع***، آیةالله خمینی، ج ۱، ص ۱۲۲.

۲. یک وقت خدمت مرحوم علاّمه بودیم، صحبت از این شد که گرداندن تسبیح چه حکمی دارد؟ نفس این فعل عبث است؛ اما مرحوم علاّمه فرمودند:

«من روایتی دیدم که اگر کسی بعد از نماز صبح بگوید: "**اللهُمّ إنّی أصبَحتُ أُسَبِّحُكَ و أُحَمِّدُكَ و أُهَلِّلُكَ و أُكَبِّرُكَ و أُمَجِّدُكَ بِعَدَدِ ما أُديرُ بِهِ سُبحَتی.**"* آن‌وقت تا شب هر مقدار که سُبحِهٔ (تسبیح) خودش را ولو مِن غیر اختیارٍ و غیر عالمٍ بگرداند، برای او ثواب نوشته می‌شود!» (مؤلف)

* ***الدعوات***، ص ٦٢.

اطلاق «**النّاسُ مُسلّطون علیٰ أموالِهم**» می‌دانند. بنابراین در این دو صورت، قاعدهٔ لاضرر نمی‌تواند با قاعدهٔ سلطه و تصرف مالکانه، معارَض واقع شود.

صورت سوّم این بود که در صِرف تصرّف، نفع عقلائی است و در عدم تصرّف، ضرری متوجّه مالک نمی‌شود. در اینجا باید ببینیم این تصرّفی که موجب اضرار به غیر است با چه قاعده‌ای می‌تواند تعارض کند؟ خود نفس تصرّف، تصرف عاقلانه است و دیدَن و سیرهٔ عقلاء بر این تصرف اجازه می‌دهد، ولی این تصرف موجب اضرار به غیر است.

آنچه در اینجا می‌تواند مطرح باشد این است: نفسِ کفّ و منع مالک از این تصرّف، به‌حرج‌انداختن مالک است و سلب حقّ او در تصرّفی است که می‌خواهد داشته باشد. من‌باب‌مثال نهری است که مالک می‌تواند از آن نهر آب بکشد و استفاده کند، اما به‌جهت تسرّی رطوبت به منزل غیر، به مالک می‌گوییم: شما از این نهر استفاده نکن و برو از نهر دیگری در فاصلهٔ بعیدی استفاده کن. این حکم در اینجا به‌حرج‌انداختن مالک است! لذا قاعدهٔ لاضرر با قاعدهٔ لاحرج معارض واقع می‌شود.

مرحوم آخوند بنابر همان مسلکی که بعضی‌ها اختیار کرده‌اند، فرموده‌اند:

> در اینجا قاعدهٔ لاضرر با لاحرج تعارض نمی‌کند؛ به‌جهت‌اینکه با قاعدهٔ لاضرر نفی حکم جعلی از ناحیهٔ شارع می‌شود و نفی آن حکم، خودش حرج بر مالک است. آن‌وقت قاعدهٔ لاحرج حکم حرجی را برمی‌دارد، نه‌اینکه عدم حکم ـ که آن عدم حرج است ـ را بردارد. بنابراین تعارض نمی‌کند.[1]

البته جواب از این عدم‌تعارض در آن وجوهی که قاعدهٔ لاضرر بر تصویب حکم یا بر نفی‌حکم دلالت می‌کرد، داده شد بر اینکه هیچ فرقی نمی‌کند، چه ما قاعده را لاضرر بگیریم یا لاحرج ـ که صحبت از لاحرج عن‌قریبٍ خواهد آمد ـ در هر دو قاعده هم می‌تواند نفی حکم کند و هم نفیِ نفی حکم کند که موجب اثبات است.

---

۱. رجوع شود به ***کفایة الأصول***، ص ۳۸۳.

هیچ دلیلی بر این مطلب مرحوم آخوند نیست؛ مضافاً بر اینکه ما می‌توانیم بگوییم که لاضرر حرمت تصرف مالک را در اینجا اثبات می‌کند و لاحرج این حرمت را برمی‌دارد. وقتی حرمت تصرف مالکانه را برداشت، اثبات اباحهٔ تصرف می‌شود. بنابراین بین لاحرج و بین لاضرر تعارض می‌بینیم. این هم یک مورد که در اینجا تعارض است.

در اینجا خیلی‌ها قائل‌اند که هر دو قاعدهٔ لاضرر و لاحرج در اینجا تعارض و تساقط می‌کنند و باید به ادلهٔ دیگر رجوع کنیم،[1] و دیگر فرقی نمی‌کند که به ادلّهٔ برائت رجوع می‌کنیم یا ادلّهٔ سلطه یا غیره.

صورت چهارم این بود که هم نفع عقلائیه مترتب بر تصرف است و هم در ترک تصرف، ضرری متوجّه مالک می‌شود. در اینجا طبعاً هم لاحرج و هم لاضرر جاری می‌شود و تعارض می‌کند؛ یعنی فعل مالک و تصرف مالکانهٔ او موجب اضرار بر غیر است و ترک تصرف موجب ضرر بر خود اوست، لذا طبعاً هر دو قاعده تساقط می‌کنند و همان‌طور که فرموده‌اند به ادله رجوع می‌شود.[2] این خلاصهٔ بحثی است که در اینجا مطرح شده است.

امّا آنچه در این بحث به نظر می‌رسد این است:

در وهلهٔ اول باید ببینیم ضرر از نقطه‌نظر مفهومی داخل در چه مفاهیمی است؟ آیا داخل در مفاهیم عقلائیه و عرفیه است یا یک مفهوم شرعی است و در ناحیهٔ تشرّع تحقّق پیدا می‌کند؟ قبلاً بیان شد که ضرر یک مفهوم عرفی و عقلائی است. این مفهوم عرفی و عقلائی، در جای‌جای خودش چهره‌ها و رنگ‌ها و فصل‌های مختلفی به خودش می‌گیرد.

من‌باب‌مثال یک فعل در یک جا ضرری است و همین فعل در جای دیگری ضرری به‌حساب نمی‌آید؛ مثلاً بچّه‌ای مریض شده است و دارد از دنیا می‌رود، اگر

---

۱. *زبدة الأصول*، ج ۵، ص ۲۷۲؛ *عنایة الأصول*، ج ٤، ص ۳۲٤.
۲. *فرائد الأصول*، ج ۲، ص ۵۳۸.

پدری مکنت داشته باشد و یک میلیون هم برای خوب شدنِ مرض بچّه صرف کند، عقلاء این مقدار مخارج را از نقطه‌نظر مسائل مختلفی که صَرف درمان بیماری بچّه می‌شود، ضرر به‌حساب نمی‌آورند؛ ولکن اگر دزد و سارقی بیاید و همین مال را سرقت کند، عقلاء این مقدار را ضرر به‌حساب می‌آورند. سرقت‌کردن سارق ضرر است، ولی خرج مداوای مریض ضرر به‌حساب نمی‌آید.

این‌مبنا، مبنای عرفی است؛ یعنی عرف و عقلاء مفهومی که برای تحقق ضرر و تعنون ضرر درنظر می‌گیرند، هم از جهت مفهومی و هم از جهت مصداقی ضرر را تحدید و بیان می‌کنند.

مسئلهٔ دیگر این است: باید ببینیم آیا قاعدهٔ «**النّاسُ مُسلّطون علیٰ أموالِهم**» اطلاق دارد یا قیدی دارد؟ اگر مقید است چه تقیّدی دارد؟ اگر به دیدَن و سیرهٔ عقلائیه مراجعه کنیم، هیچ نوع تقیّدی برای سلطهٔ مالکانه احساس نمی‌کنیم و عقلاء همین اطلاق در سلطه را اجازه می‌دهند.

من‌باب‌مثال شخصی یک ماشین دارد و سوار این ماشین می‌شود و همین‌طور در خیابان‌ها می‌گردد تا بنزینش تمام شود. هیچ‌وقت دولت این شخص را توبیخ نمی‌کند که چرا سوار ماشین شده‌ای و بی‌هدف در خیابان‌ها می‌گردی؟! یا اگر یکی کفش بپوشد و همین‌طور در خیابان‌ها بدون اینکه هدفی داشته باشد بگردد، به او نمی‌گوییم چرا از این کفشت و لباست استفادهٔ مشروع یا عقلائی نکردی؟ یا اگر شخصی وسیله‌ای مثل رادیو یا ضبطی در منزل داشته باشد و همین‌طور بی‌هدف و بدون اینکه خودش بشنود این ضبط را بخواهد روشن کند، ما نه هیچ دلیل و قانون عقلائی داریم که افراد را در این تصرّفشان تحدید و محدود کند و نه از ناحیهٔ شرع به عنوان حکم تکلیفی منعی آمده است.

بله، آیاتی مثل ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنِ ٱللَّغۡوِ مُعۡرِضُونَ﴾[1] و امثال‌ذلک داریم، ولی حکم

۱. سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۳.

تکلیفی نیست؛ یا مثلاً حرمت اسراف داریم، اما در بعضی از مسائل اصلاً اسراف هم نیست. من‌باب‌مثال همین لعب به سُبحه (تسبیح) یا تغییر و تغیّراتی که شخصی دائماً در محیط منزل انجام می‌دهد و بدون هدف اسبابی را جابه‌جا می‌کند و امثال‌ذلک، در این موارد اصلاً اسراف معنا ندارد، ولی هیچ دلیل شرعی و عقلائی نداریم که تصرفات مالک را در حیطهٔ ملک خودش محدود کند.

پس در اینجا چه دلیلی است بر اینکه «**النّاسُ مُسلّطون علیٰ أموالِهم**» محدود شود به آن نوع تصرّفاتی که یا نفع عقلائی بر وجودش مترتب است یا ضرر عقلائی بر ترکش متوجّه مالک است؟ نه‌خیر، دلیلِ «**النّاسُ مُسلّطون علیٰ أموالِهم**» نسبت به همهٔ تصرّفات خودش اطلاق دارد و شامل همهٔ تصرّفات می‌شود. بنابراین از نقطه‌نظر فقهی و عقلائی ما دلیلی بر محدودیت قاعدهٔ سلطه بر نحوهٔ تصرّفات مالکانه نداریم. این یک جهت بحث بود.

إنّما الکلام در اینکه آن فعلی که مالک انجام می‌دهد از نقطه‌نظر عقلائی چه عنوانی بر آن بار می‌شود؟ قضیه این است! فرض کنید اگر شخصی پیچ رادیو یا ضبط خودش را به أعلیٰ‌مرتبه باز کند که موجب اذیت بر همسایه شود، این عمل از نقطه‌نظر تصرف و سلطهٔ عقلائیه تصرف صحیح و سلطهٔ صحیحی است؛ همان‌طوری‌که اگر همسایه و جیرانی در اینجا نبود عقلاء او را مذمّت نمی‌کردند که چرا پیچ صدا را زیاد می‌کنی؟! و اگر مذمّت کنند می‌گوید: دلم می‌خواهد با صدای بلند بشنوم! و امثال‌ذلک. امّا حُسن هم‌جواری ـ که براساس تعهّد و التزام طرفینی و جامع‌الأطرافی نسبت به حقوق همدیگر دارند که مبنای وجود یک جامعهٔ متمدّن است ـ اقتضاء می‌کند بر اینکه این صدای بلند موجب سروصدا، بی‌خوابی و اذیت همسایه می‌شود و جنبهٔ تحقّق ضرر را محقّق می‌کند.

بنابراین میزان برای تحقّق ضرر و عدم تحقّق ضرر حکم عقلاء است. من‌باب‌مثال ممکن است شخصی بخواهد رادیو را حتی با صدای عادی گوش کند، ولی همسایه

ناراحت شود. در این‌صورت عقلاء می‌گویند: نه‌خیر، الآن حق با این شخص است، چون طبق تصرف عادی و عقلائی از وسیله‌اش استفاده می‌کند. حالا اگر همسایه مرضی دارد برود مرضش را معالجه کند، به این شخص چه مربوط است؟!

بنابراین از راه محدودیت در قاعدهٔ سلطه و قاعدهٔ لاحرج نمی‌توانیم وارد شویم و با قاعدهٔ لاضرر معارضه کنیم، بلکه نفس قاعدهٔ لاضرر بدون معارض می‌ماند؛ به‌جهت‌اینکه عقلاء برای این ضرر قائل به حدّی می‌شوند و برای آن محدودیتی تعیین می‌کنند. بناءً علیٰ‌هذا اگر شخصی فعلی را به نیت اضرار بر غیر انجام دهد، عقلاء این فعل را یک ضرر و جدای از تصرف عاقلانه به‌حساب می‌آورند؛ یعنی عقلاء برای تصرّفات افراد یک حدّ و مرزی قائل هستند. این مسئله در مورد دول و سایر حقوق بین‌الملل هم وجود دارد.

بنابراین ما معیار برای تحقّق ضرر را حکم عقلائی قرار دادیم؛ یعنی عقلاء در خیلی از مسائل حکم به ضرر می‌کنند و این هم یکی از آن موارد است. پس جزء استحسانات عقلائیه است، نه عقلیه؛ یعنی یک جامعه و عرف تحقّق هم‌چنین موضوعی را ضرر برای افراد دیگر به‌حساب می‌آورد. من‌باب‌مثال شما منزلی ساختید و برای این منزل باید حریم و حدودی قائل شوید، مثلاً از فضا و نور و نسیم باد باید استفاده کنید. حالا شخصی در مقابل منزل شما یک منزل ده طبقه می‌سازد و بالا می‌رود و جلوی نور منزل شما را می‌گیرد. آن طرف هم همسایهٔ دیگری دیوار را می‌سازد و بالا می‌رود و برجی درست می‌کند. اینها اصلاً به منزل شما اشراف ندارند؛ چون نفس اشراف از نقطه‌نظر شرعی حرام است و حرمت دارد. لذا بدون اینکه اشرافی داشته باشند، می‌گویند: طبقات را بالا می‌بریم و به کسی هم مربوط نیست! این‌وسط، منزل شما مثل چاهی است که بیست متر پایین‌تر از منزل همسایه‌ها است! عقلاء این را قبول نمی‌کنند.

همسایه‌ها تعهدات طرفینی برای درجوار هم‌بودن قائل هستند که براساس این تعهدات، یک مدنیّتْ موجودیت و تحقّق پیدا می‌کند. همهٔ قوانینی که در هر کشوری

برای شهر و شهرسازی وضع می‌شود بر این اساس است که وقتی یک جامعه در یک جا دارد زندگی می‌کند باید از حقوق اولیهٔ خودش بهره‌مند باشد. حق اوّلی تنفّس است، حق اوّلی استفاده از نور است، اصلاً خود حق یعنی همین تعهّدات مدنی و طرفَینی.

نمی‌توانیم بگوییم حالا چون این شخص قدرت ندارد دیوار منزلش را پنجاه متر بالا ببرد پس باید بر سرش بزنیم! نه‌خیر، همین‌که این شخص همسایهٔ آن شخص می‌شود، خواهی‌نخواهی یک نوع تعهدّ طرفینی نسبت به همدیگر برقرار خواهد شد، چه بخواهند و چه نخواهند. لذا تمام قوانینی که وضع می‌کنند طرفینی است.

یک جامعه نیاز به فضای آزاد و نیاز به پارک دارد. نمی‌توانیم بگوییم که این جامعه باید چنان درهم‌پیچیده و درهم‌گرفتار باشد و انواع مرض‌ها، انواع اعصاب‌خرابی‌ها، انواع گرفتاری‌ها و امثال‌ذلک برای جامعه بار شود به‌خاطراینکه این جامعه فضای باز و مکان تفریحی و مکانی که بتوانند استراحت کنند ندارند. همان‌طور که تأمین غذا و امثال‌ذلک برای یک جامعه واجب است، همین‌طور تأمین آنچه لازمهٔ شرایط اوّلیهٔ زیست و حیات است باید برای افراد فراهم شود.

لذا در این‌گونه اجتماعات عقلاء یک سری حدود و مقرّراتی برای نحوهٔ تصرف مالکانه وضع می‌کنند که این تصرف مالکانه چگونه باید باشد. چه‌بسا ممکن است عقلاء قانونی وضع کنند که استفادهٔ بلاهدف از ماشین در شهر، مُحرّم و ممنوع باشد. انسان از وسیلهٔ نقلیهٔ خودش برای رسیدن به هدف استفاده می‌کند. در بعضی از شهرها این‌طور است که از وسیلهٔ شخصی فقط برای امور ضروری می‌توان استفاده کرد. وسیلهٔ شخصی را باید در منزلتان بگذارید و از وسائل عمومی استفاده کنید. این قانون کاملاً منطقی و صحیح است؛ به‌جهت‌اینکه وضع شهر و مدنیّت اقتضاء می‌کند که اگر هر شخصی بخواهد وسیلهٔ شخصی خود را بیرون بیاورد باعث ازدحام و ضرر می‌شود و قاعدهٔ لاضرر جلوی آن را می‌گیرد، مگر اینکه استفاده از وسیلهٔ شخصی استفادهٔ ضروری باشد، مثلاً نتواند سوار اتوبوس شود یا نتواند از وسایل عمومی

استفاده کند. الآن در خیلی از کشورها همین‌طور است.[۱]

فرض کنید کشوری که بودجه ندارد، ارز را فقط به افرادی که مریض هستند اختصاص می‌دهد. اگر قرار بر این باشد که هر شخصی بخواهد دائماً ارز بگیرد و از مملکت بیرون برود و مسافرت کند، چیزی در صندوق مملکت باقی نمی‌ماند! لذا ارز را با این کیفیت به آنهایی اختصاص می‌دهند که می‌خواهند برای صحّت و رفع مرض از مملکت خارج شوند. این قاعده، قاعدهٔ عقلائی است و این می‌شود وضع عقلائیه!

به‌طورکلّی اصلاً مجلسی که در هر کشوری وجود دارد برای تدوین همین حقوق عقلائیه و حدود تصرف مالکانه است؛ مثلاً منزلی که می‌خواهید بسازید نباید از این‌حد بالاتر باشد، باید رو به فلان سمت باشد، پشتش باید به این سمت باشد، دارای گاراژ باشد و امثال‌ذلک. دولت هم باید همین حقوق عقلائیه را که مجلس تصویب می‌کند اجرا کند. تمام اینها می‌شود تعهّد طرفینی.

بناءًعلی‌هذا اگر شخصی در منزلش پیچ رادیو را باز کرد و گفت: «دلم می‌خواهد پیچ رادیو باز باشد، به همسایهٔ دیگر چه مربوط! یا دلم می‌خواهد ماشین را کنار منزل پارک کنم ولو راه بسته شود یا در رفت‌وآمد افراد موجب حَرَج شود! تمام این نوع تصرّفات خارج از حدود عقلائیه می‌باشد و موجب قاعدهٔ لاضرر است. بنابراین در اینجا اصلاً لاضرر با لاحرج تعارضی پیدا نمی‌کند. لاضرر در اینجا حاکم است و به‌طورکلی ضرر در اینجا محقّق می‌شود.

بله، در آنجایی که ضرر به‌نحو مساوی باشد به‌طوری‌که مالک در آن تصرف مالکانه نفع عقلائی ببرد و در عدم تصرف، حالا یا ضرر عقلائی متوجّه او خواهد شد یا نخواهد شد، در اینجا فرق نمی‌کند؛ چون اگر مالک را از تصرف عقلائی منع کنیم موجب ضرری بر او می‌شود، یعنی ما دست او را از آن حق عقلائی که عقلاء بر او

---

۱. رجوع شود به سایت ویکی‌پدیا، صفحه «شهر بدون خودرو»، تاریخ مشاهده: ۱ بهمن ۱۴۰۲.

بار کردند قطع کردیم. اینجا است که تعارض بین لاضررین (لاضرر و لاحرج) می‌شود و ما باید به قاعدهٔ سلطه و امثال‌ذلک مراجعه کنیم. بنابراین هیچ‌گونه تعارضی از این نقطه‌نظر بین قاعدهٔ لاضرر و بین سایر ادله وجود ندارد. براساس ادلهٔ اولیه، قاعدهٔ لاضرر بر همهٔ آنها حکومت دارد. آنچه می‌ماند تعارض ضررین است، حالا یا به لحاظ خود لاضرر یا به لحاظ لاحرج، قاعدهٔ لاحرج در اینجا به‌وجود می‌آید. این بحث تمام شد.

در اینجا می‌خواهیم بعضی از مواردی که در روایات با قاعدهٔ لاضرر منافات و تعارض دارد بیان کنیم. یکی از این موارد این مسئله است: سارقی مالی سرقت کرده یا ظالمی ظلمی کرده یا غاصبی غصبی کرده یا قاتلی قتلی انجام داده است و ما از نقطه‌نظر ادلّهٔ ظاهریه نمی‌توانیم از خودمان رفع ضرر کنیم و راهی برای تدارک آن وجود ندارد. آیا می‌توان در این موارد به امور غیرعادی متوسّل شد؟ آیا در اینجا دلیلی بر عدم مراجعه به این امور غیرعادی وجود دارد یا ندارد؟

چنانچه در این موارد دلیلی وجود داشت ـ مثلاً اگر در رجوع به کهّان و افرادی که متصدّی امور غریبه هستند دلیلی بر حرمت وجود داشته باشد ـ از آن دلیل استفاده می‌شود که نظر شارع بر تحمل ضرر است و در اینجا این قاعده تخصیص خورده است، یا چنانچه عدم رفع این ضرر به جهت ملاکات و مصالحی است که مولا متوجّه بنده‌اش کرده است ـ مثلاً قضا و قدری بوده و قرار بوده است که ضرر بدتری متوجّه او بشود و با توجّه به آن، این موردِ ضرری دفع آن قضا و قدر و ضررِ بدتر را کرده است ـ دراین‌صورت طبعاً نه تخصیصی است و نه حکومتی و نه امثال‌ذلک، بلکه در اینجا اصلاً ضرری وجود ندارد.

به‌عبارت‌دیگر، اگر در اینجا حرمت وجود داشته باشد بحثی نیست و می‌گوییم که خداوند مصلحت و مشیّتش تعلّق گرفته است بر اینکه طبق نظام‌أحسن به‌واسطهٔ این سرقت یا این ظلم یا مانند اینها دفع بلا و ضرری عظیم‌تر شود؛ همان‌طوری‌که حضرت خضر آن سفینه را غرق کرد و ضرری به آن وارد کرد، ولی در واقع جلوی

مفاسد دیگری را گرفت.[۱] لذا درصورتی‌که حرمت محرز بشود حرفی نیست و مرحوم شیخ هم در اول *مکاسب* ذکر کرده است.[۲]

بر این اساس اگر ما در مراجعه به ادله، حرمتی را به‌نحو اطلاق پیدا کردیم فبها؛ ولی اگر این‌چنین اطلاقی استفاده نشد و دلیلی برای حرمت رجوع به این افرادی که متصدّی امور غریبه و عجیبه هستند نداشته باشیم، بلکه چه‌بسا ادلّهٔ برخلاف داریم که اگر از باب دفع آن سحر و جادو باشد اشکالی ندارد،[۳] این هم یکی از موارد و مصادیقی است که می‌شود با قاعدهٔ لاضرر به‌دنبال تدارک آن برویم.

من‌باب‌مثال برای دفع سحر یا دفع اثر عملی که شخصی از راه جادو و شعبده و امثال‌ذلک انجام داده است و موجب ضرر بر شخصی است می‌توانیم به این افراد رجوع کنیم، حتی می‌توانیم یکی از آن موارد ضرر را سرقت سارق بدانیم، چون نفس تحمل سرقت، ضرر است و به مقتضای قاعدهٔ لاضرر این تحمل ضرر برداشته می‌شود و انسان برای پیدا شدن آن مورد یا برای تدارک آن می‌تواند به این افراد رجوع کند. اگر مصلحت خداوند بر عود و ارجاع این قضیه بود فبها، و اگر مصلحت بر عدم عود و عدم ارجاع بود طبعاً انجام نمی‌گیرد و معلوم می‌شود که در اینجا تقدیر و مشیت به نحو دیگری است.

در اینجا از باب تطبیق قاعده بر موارد خاصّه یک مثال ذکر شد. برای مثال‌های دیگر باید تفحّص بیشتری بکنید. این بحث تمام شد و دیگر این قاعده را تمام می‌کنیم.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. سوره کهف (۱۸) آیه ۷۹.

۲. رجوع شود به ***کتاب المکاسب***، ج ۱، ص ۵، حدیث معایش العباد.

۳. ***الکافی***، ج ۵، ص ۱۱۵.

درس شصت و ششم الی هفتاد و دوم

قاعدهٔ لاحَرَج

ادلّه، سعهٔ قاعده، رابطه با سایر ادلّه

درس شصت و ششم:

ادلهٔ شرعی قاعدهٔ لاحرج

أعوذ باللَه من الشّیطان الرّجیم
بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم
الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمینَ
و الصّلاةُ علیٰ خیرةِ اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ و آله الطّاهرینَ
و اللّعنةُ علیٰ أعدائِهم أجمعینَ

بحث در قاعدهٔ لاحرج است و می‌شود گفت که از جهت محتوا خیلی شبیه به قاعدهٔ لاضرر است.

در قاعدهٔ لاضرر بحث از دو جهت عقلی و شرعی بود:

از جهت عقلی، عقلاء ضرر را به‌طورکلّی یک نوع ظلم می‌دانند و از باب قبح ظلم، بالملازمةالعقلیه ضرر را نفی می‌کنند، و در صورت اختلاف در تحقّق معنا و مفهوم ضرر، به‌خاطر جنبهٔ عرفی‌ای که ضرر دارد، به عرف و عقلاء رجوع می‌شود.

از جهت شرعی مسئله هم مطرح شد که ادله ناظر به حکم عقل و عرف هستند[1] و به‌عبارت‌دیگر، حکم رفع ضرر یک حکم امضایی است، نه یک حکم تأسیسی. فلذا درصورتی‌که بعد از تفحّص از دلیل، شک کنیم که آیا شرع در فلان موضوع حکم خاصّی دارد یا ندارد، می‌توانیم با قاعدهٔ لاضرر آن مورد را دفع کنیم، هم از جهت

---

۱. ***قواعد فقهیه***، ج ۱، ص ٤٤.

نفی حکم شرعی ضرری و هم از جهت مقام تدارک.

محصّل کلام این است: در مورد قاعدهٔ لاضرر خیلی مشکل نداشتیم و نفی ضرر از باب یک ضرر عقلائی یا شرعی، قابل تصوّر بود. البته در موارد اشکال، انسان به عرف و عقلاء رجوع می‌کند که آیا این مورد را ضرر می‌دانند یا نمی‌دانند؟ به‌طور مثال آیا عقلاء عدم حقّ‌التألیف و رفع و سلب آن را از مؤلف ضرر می‌دانند یا نمی‌دانند؟ ممکن است که در جامعه‌ای ضرر بدانند و در جامعهٔ دیگری ضرر به‌حساب نیاورند؟

در اینجا انسان می‌تواند بر طبق همان حکم عقلائی عمل کند؛ چطوراینکه خود شارع هیچ وقت ضرر را تحدید و تعریف نکرده، بلکه فقط لاضرر را بیان کرده است، ولی نگفته است که این موردِ به‌خصوص ضرر است و آن موردِ به‌خصوص ضرر نیست. شارع این قاعده را بر ارتکازات عقلائی حمل کرده است، مثلاً آن مورد سمره، حقّ شفعه یا ماء جاری و امثال‌ذلک را جزء موارد و ارتکازات عقلائی به‌حساب آورده است. بنابراین شارع این قاعده را براساس یک حکم امضایی بیان کرده است و موارد تطبیقش بر عهدهٔ عقلاء است.

امّا در مورد قاعدهٔ لاحرج اشکالی وجود دارد: در قاعدهٔ لاحرج بحث در این است که عقلاء هیچ‌وقت این حرج را نفی نمی‌کنند، یعنی دلیل عقلی نداریم بر اینکه نباید در احکام شرعیه حرج باشد، بلکه اتفاقاً به‌طورمثال عقلاء می‌گویند که براساس اتکاء به حکم عقل و استناد به «**أفضلُ الأعمالِ أحمَزُها**»[1] و امثال‌ذلک، اشکال ندارد که حرج داشته باشد و این حرج مورد امضاء شارع باشد. امام حسن علیه‌السّلام با پای پیاده حج می‌کرد[2] درحالتی‌که قوافل در جلوی آن حضرت در حرکت بودند! پیاده رفتن از مدینه تا مکّه یک حکم حرجی است و واقعاً برای ایشان مشکل است، امّا

---

۱. ***بحار الأنوار***، ج ٦٧، ص ۱۹۱.
۲. ***الکافی***، ج ٤، ص ٤٥٦.

ممکن است عبدی از باب:

در بیابان گر به شـــوق کعبه خواهی زد قدم
ســـرزنش‌ها گر کند خار مغیلان غم مخور[۱]

این حکم حرجی را انجام بدهد و این شدت را برای وصول به آن مثوبات به خود بخرد. یا مثلاً وقتی که استطاعت، از باب رخصت نه عزیمت، شرط برای حج می‌شود، اگر کسی بدون استطاعت ولو متسکّعاً و حرجیّاً این حج را انجام بدهد آیا می‌توانیم بگوییم که حجّ او باطل است؟! یا نه، تازه خدا به او ثواب بیشتری هم می‌دهد و می‌گوید: برای رسیدن به محبوب و برای انجام دادن مناسک، خودش را به مشقّت و هلکات انداخته است![۲]

یعنی عقلاء به مقتضای قاعدهٔ عقلی نمی‌توانند حرج را بردارند، چون حرج، ظلم به‌حساب نمی‌آید. وقتی که انسان یک عمل عبادی را با حرج انجام بدهد، عقل نمی‌تواند به‌خاطر حرج حکم به بطلان این عمل بکند، چون در اینجا ضرر متوجّه این شخص نمی‌شود. بله، اگر به‌واسطهٔ این مشی پای انسان آسیب ببیند، فلج بشود، قرحه‌ای در آن پیدا بشود یا موجب قطع عضو بشود، تحت قاعدهٔ لاضرر می‌رود و هم عقلاً و هم شرعاً منهی است؛ امّا اینکه شخصی بر خودش تکلّف ایجاد کند و خود را به کُلفت بیندازد طلبًا لرضایة مولیٰ، دلیل عقلی نداریم که کار او خلاف است.

تنها مسئله‌ای که باقی می‌ماند همین جنبهٔ شرعی قضیه است. می‌توانیم بگوییم که حرج انواع و اقسامی دارد:

قسم اول: حرجی است که در باب تکلیف مالایطاق می‌رود و اصلاً عقلاً ممتنع است.

قسم دوم: حرجی است که موجب اختلال نظام می‌شود. می‌توانیم بگوییم که

---

۱. ***دیوان حافظ***، طبع پژمان، غزل ۲٥٤.
۲. ***کافی***، ج ٤، ص ۲۷٥، با قدری اختلاف.

عقل در اینجا حاکم است بر اینکه تکالیفی که موجب اختلال نظام و معیشت می‌شود مسلّماً خلاف است؛ چون شریعت برای احیاء نظام است، نه برای اختلال و إماتهٔ نظام و امثال‌ذلک.[1] البته لاضرر هم این قسم را می‌گیرد.

قسم سوم: حرجی است که ضرر آن یک ضرر مسلّم است. فرض کنید که انسان خودش را به مشقّاتی بیندازد که موجب ضرر بر او بشوند، مثلاً دچار ضعفی بشود که آن ضعف باعث ضرر می‌شود، مثل‌اینکه انسان بخواهد چند ماه پشت‌سرهم روزهٔ مستحبّی بگیرد، یا اینکه عبادتی انجام دهد که موجب ضرر بر او است، به‌طورمثال شب تا صبح بیدار باشد و بخواهد به نوافل و مستحبات بپردازد یا مثلاً بخواهد حجّی را به‌تنهایی و بدون قافله و مانند اینها انجام بدهد به‌طوری‌که در آن مهلکه وجود دارد و هزار سباع و سارق و امثال‌ذلک هست. می‌توانیم بگوییم این قسم هم داخل در همان لاضرر است و به‌طورکلی می‌تواند منهی باشد. بنابراین در اینجا این اقسام منظور نیست.

قسم چهارم: تکالیفی است که حرجی و خیلی مشکل هستند. فرض کنید که دست یا صورت شخصی زخم است، اگر او بخواهد دو رکعت نماز بخواند باید یک ساعت این باندها را باز بکند، بعد یکی‌یکی روی آنها جبیره بگذارد و آب بریزد، یعنی باز کردنش نیم ساعت و بستنش هم نیم ساعت طول می‌کشد! اینها مشقّت و کلفت است. شارع می‌گوید: «در اینجا تیمم کن.»[2] یا فرض کنید اگر مریضی با حال مرض و تب یا با کمردرد و مانند اینها بخواهد بلند شود و حرکت کند و مسافتی برای وضو و طهارت مائیه طی کند، خیلی دچار مشکلات می‌شود، و این صرف مشقّتی که او را برای تحصیل آب به کلفت می‌اندازد حرج است، حتی اگر ضرری هم متوجّه او نشود.

---

۱. سوره بقره (۲) آیه ۲۰۵: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾.

۲. رجوع شود به ***وسائل الشیعه***، ج ۳، ص ۳٤٦، أبوابُ التّیَمّم، بابُ جوازِ التّیَمّمِ مع عدمِ التّمکّنِ منِ استعمالِ الماءِ لِمرضٍ و بردٍ و جُدَریٍّ و کسرٍ و جُرحٍ و قَرحٍ و نحوِها.

ما قاعده‌ای نداریم که عقل یا عقلاء بگویند: این تکلیفی که در اینجا انجام شده است اصلاً خلاف است و مثلاً باید همان تکلیف به تیمم باشد. نه‌خیر، چه اشکالی دارد که خودش را به مشقّت بیاندازد؟! مثلاً اگر وسط راه برای تحصیل طهارت مائیه بادی بیاید و سرمایی بخورد که با خوردن دوتا قرص برطرف می‌شود، این چه اشکالی دارد؟! کسی که دنبال ثواب و بهشت و مانند اینها می‌رود باید این کارها را هم انجام بدهد؛ برای‌اینکه بهشت را با تخت روان و کنار نهر آب به آدم نمی‌دهند، بلکه بایستی این مشقّات و مشکلات هم انجام شود.[1]

از نقطه‌نظر عقلی در اینجا دلیلی نداریم که مثل قاعدهٔ لاضرر بخواهد نفی حرج بکند؛ الاّاینکه باید ببینیم آیا از ناحیهٔ شرع برای اینجا حکمی آمده است؟ چون بیان شد که راه عقلاء اصلاً داخل در مسئلهٔ حرج نیست؛ اما از نقطه‌نظر شرعی، هم از آیات و هم از روایات دلیل داریم.

یکی این آیه است که می‌فرماید:

﴿وَجٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾؛[2]

«مجاهده باید حقّ‌جهاده و فی‌الله باشد.»

یعنی انسان برای رسیدن به مطلوب و کسب رضای مطلوب باید با تمام وجود خودش از نظر أعمال، جوارح، سرّ و سویدا، نفس و فکر و با تمام شراشر وجود خودش در خدمت مولا باشد، باید حقّ‌جهاده باشد.

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾؛ «خداوند برای شما در دین حرجی قرار نداده است.»

یعنی حکم حرجی در دین برای شما جعل نشده است. این «عدم جعل حرج» عبارت

---

۱. ***المجازات النبویه***، ص ۳٤۹.

۲. سوره حج (۲۲) آیه ۷۸.

است از همان:

﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾؛ «دین حضرت ابراهیم هم به همین کیفیت است.»

این آیه بر عدم حکم حرجی در دین صراحت دارد و دلیل تامّی است.

البته بیان شد که یکی از مسائل مشکلهٔ ما در قضیهٔ قاعدهٔ لاحرج، انطباق بر مصادیقش است که کدام مصداق را حرجی می‌گویند و کدام مصداق را حرجی نمی‌گویند، و اختلافی که ممکن است در اینجا پیدا شود.

دلیل دوم آیهٔ دیگری است که قبلاً در قاعدهٔ لاضرار هم ذکر شده بود:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.[1]

در این آیه لفظ حرج آمده است و از آیاتی است که دلالت دارد بر اینکه احکام حرجی برداشته شده است. در این آیه می‌فرماید:

«در جایی که مریض اگر بخواهد وضو انجام بدهد حرج دارد، یا در صورت لمس نساء و جنابت یا اینکه در مسافرت باشد و نمی‌تواند تحصیل ماء و طهارت مائیه بکند، به همان کیفیت تیمم کند. خدا حرج را بر شما نمی‌خواهد؛ ولکن می‌خواهد شما را طاهر و پاک کند.»

در روایات هم داریم:

کسی که شب می‌خواهد بخوابد وضو بگیرد. اگر بعد از آن محدث شد (البته نه محدث به حدث اکبر) **دیگر نمی‌خواهد بلند شود و دوباره وضو بگیرد،**

---

۱. سوره مائده (۵) آیه ٦.

بلکه همان‌جا دست بر تشک بزند و تیمم بکند و همین کفایت می‌کند.[1]

اینکه مرتب بلند شود و برود وضو بگیرد دیگر تا صبح خواب از سرش می‌رود! لذا شارع در اینجا قائل به یسر شده است.

بعضی‌ها در این آیهٔ شریفه: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾ اشکال کرده‌اند:

> این آیه دلالت بر رفع حکم حرجی ندارد؛ بلکه در اینجا دلالت می‌کند بر اینکه شما در صورت وجدان آب مکلّف به کسب طهارت مائیه هستید و در صورت عدم وجدان آب، مکلّف به طهارت ترابیه هستید. این حکم که شما در این شرایط این کار را انجام دهید و در آن شرایط آن کار را انجام دهید، حکم حرجی نیست. اینها گرچه ممکن است که برای شما حرج باشد، منتها اگر حرجی باشد که دارای نفع باشد و طائِلٌ‌تحته باشد اشکالی ندارد.
>
> دلیل این مطلب این است: در ذیل آیه ﴿وَلَٰكِن﴾ به معنای استدراک آمده است؛ یعنی این احکام برای این نیست که خدا برای شما حرج می‌خواهد، بلکه خدا برای شما طهارت می‌خواهد؛ یعنی خیال نکنید که اینها حرج است، بلکه اینها طهارت و تزکیه است.
>
> بنابراین این احکام برای این است که به طهارت برسید؛ یعنی در مورد وضو، وضو بگیرید و در مورد تیمّم، تیمم بکنید. پس هدف و علّت غایی اینها طهارت است. خیال نکن که در اینجا حَرَج، حَرَج مذموم است، بلکه این حَرَجی است که دارای نفع و فایده است.
>
> بنابراین در قاعدهٔ لاحَرَج ما باید به دنبال ادله‌ای بگردیم که حرج‌های بی‌فایده را نفی کند. به‌طور مثال آیهٔ ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾[2] دلالتش تامّ است و می‌توانیم مورد استدلال قرار دهیم؛ اما بعضی حرج‌هایی که ممکن است مفید باشد و انسان را به ثواب برساند، نه‌تنها

---

۱. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۱، ص ٤٦٩. با قدری اختلاف.

۲. سوره بقره (۲) آیه ۱۸۵.

مذموم نیست، بلکه مقبول هم هست.[۱]

امّا آنچه که در جواب این اشکال به نظر می‌رسد این است:

شما چطور در مورد تیمم قائل هستید که حَرَج است؟! حکم به تیمم کجا حَرَج است؟! آیه می‌گوید:

«اگر شما در حال صحّت و سلامت و عدم حَرَج هستید بایستی وضو بگیرید، و اگر در حال مرض هستید یا در صورت لمس نساء یا اینکه سفر هستید و نمی‌تواند تحصیل ماء کنید باید تیمم کنید.»

آیا این حکم تیمم حکم حرجی است تااینکه بگویید این حَرَج است؟! تیمّمی که شما حتی می‌توانید دستتان را روی سنگ هم بزنید و بر صورتتان بکشید، کجا حکم حَرَجی است؟! پس این آیه در مقام نفی حَرَج بیان شده است. آیه می‌گوید:

﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾؛ «خیال نکنید که خدا بر شما حکم حرجی خواسته است؛ نه، او در اینجا برای شما طهارت خواسته است، (لذا تیمم بدل از وضو را جعل کرده است).»

معنای آیه این است: خیال نکنید که طهارت فقط طهارت مائیه است؛ بلکه آن طهارتی که مورد نظر مولا است هم با طهارت مائیه حاصل می‌شود و هم با طهارت ترابیه. یعنی ما براساس این سعه و آن عدم حرجی که داریم، تحصیل طهارت را هم در طهارت مائیه قرار دادیم و هم در طهارت ترابیه؛ لذا اگر در حال صحت و سلامت هستید طهارت مائیه و اگر در حال حرج هستید طهارت ترابیه انجام دهید: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾. بنابراین منظور از جعل احکام توسط خداوند جعل حَرَج بر شما نیست، بلکه جعل طهارت است که با تراب هم حاصل می‌شود. بنابراین این اشکال بعضی از معاصرین مردود است و این آیه أدلُّ دلیلٍ بر قاعدهٔ نفی حَرَج است.

بحث دربارهٔ خصوصیات این آیات بعداً می‌آید؛ امّا مراجعه به کتب تفسیر و

---

۱. *منتقی الأصول*، ج ٤، ص ٣٤١.

امثال‌ذلک دربارهٔ نحوهٔ دلالت یا بحث دربارهٔ حدیث رفع و احادیث معراجیه و مانند اینها چیزهایی است که همه می‌دانند و به آنها مراجعه شده است و دیگر نیازی به بحث راجع به آنها نیست. بهتر است که ما از اینها بگذریم به‌عنوان اینکه این قاعده‌ای است که مفروغٌ‌عنه است. لذا فقط از ادله‌اش بحث می‌کنیم.

دلیل سوّم آیه‌ای است که در مورد روزه و صوم آمده است:

﴿وَمَن كَانَ مَرِیضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَیَّامٍ أُخَرَ یُرِیدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡیُسۡرَ وَلَا یُرِیدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾.[1]

چون بالأخره زنی که در ایام حیض است اگر روزه هم بگیرد به‌واسطهٔ ضعفی که برایش پیدا می‌شود به حرج می‌افتد، یعنی واقعاً به زحمت می‌افتد و به مشکل برخورد می‌کند. زنان در این ایام حتی نمی‌توانند به‌طور عادی راه بروند، چه برسد به‌اینکه روزه هم بگیرند، آن هم روزهٔ تابستان! دراین‌صورت اصلاً همهٔ زندگی مختلّ می‌شود! در واقع زنی که در این ایام است به‌طورکلّی حالش تفاوت می‌کند.

یا انسانی که در حال سفر است در یک‌جا قرار و استقرار ندارد و نیاز پیدا می‌کند این‌طرف و آن‌طرف برود، چون در شهر و خانهٔ خودش نیست که همهٔ وسایل را داشته باشد، پس باید دنبال مایحتاج حرکت کند و اینجا و آنجا را ببیند. بنابراین خود کیفیت سفر ایجاب می‌کند که خداوند متعال براساس امتنان خودش ـ همان‌طوری‌که بعداً خواهد آمد ـ این مسائلی را که دست‌وپاگیر است بردارد. یکی از آن مواردی که در شب معراج بر پیغمبر اکرم منّت نهاده شده است همین است.

آیهٔ دیگر می‌فرماید:

﴿رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَیۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِینَ مِن قَبۡلِنَا﴾؛[2] «پیغمبر اکرم از خداوند تقاضا کرد که حرج و مشقّت را بردارد (و خدا هم برداشت)

---

۱. سوره بقره (۲) آیه ۱۸۵.

۲. سوره بقره (۲) آیه ۲۸۶.

درحالی‌که در امم گذشته تحمل مشقّت و حرج و مانند اینها بوده است.»

این آیه هم دلالت دارد بر اینکه خداوند متعال به‌واسطهٔ منّت علَی العباد این احکام حرجی و احکامی را که دارای مشقّت است، برداشته است.[۱]

در ذیل این آیه، روایاتی هم داریم که دلالت می‌کند بر اینکه در امم گذشته چه امور حرجی‌ای بوده است؛ مثلاً برای تطهیر خودشان از ذنوب یا تطهیر خودشان از خبث و مانند اینها چه کارهایی انجام می‌دادند! کارهایی که حتی موجب قطع عضو، کندن و نزع بَشَره و امثال‌ذلک می‌شده است و عجیب هم به نظر می‌رسیده است. از امام صادق علیه‌السّلام روایت است:

در دین یهود اگر یک‌جای بدنشان نجاست خبثیّه بشود می‌بایست پوست آن را بکَنند![۲]

البته ظاهراً بعضی‌ها در این روایات خدشه‌هایی کرده و آنها را رد کرده و قبول نکرده‌اند. من در یک‌جا دیدم که ظاهراً مرحوم آقای شعرانی این روایات را رد کرده و صحیح به‌حساب نیاورده است.[۳] امّا درهرصورت مسلّم است که دین آنها دین حرجی و مشکلی بوده است و احکام آنها با احکام ما خیلی تفاوت داشته است.

درهرصورت این آیات دلالت می‌کند بر اینکه خداوند متعال احکام حرجی را از امّت پیغمبر اکرم برداشته است و در این زمینه إلیٰ‌ماشاءالله روایات فراوان است و دلالتش هم خیلی صریح است. حتی اگر این روایات هم نبود، ما برای اینکه احکام حرجی را برداریم می‌توانستیم به همین آیات تمسّک کنیم. در این زمینه آیات زیاد است، منتها این دو آیه صراحت زیادی دارند.

در مورد تشخیص حرج و عدم حرج هم سیرهٔ عقلائیه ملاک است؛ هرجا که

---

۱. ***بحار الأنوار***، ج ۲۲، ص ٤٤٨.

۲. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۱، ص ۱۰.

۳. ***المدخل إلی عذب المنهل فی أصول الفقه***، شعرانی، ج ۱، ص ٣٤.

عقلاء تشخیص بدهند واقعاً حرج صدق می‌کند، مصداق برای آیات است و هرجا که صدق نمی‌کند، مصداق برای آیات نخواهد بود.

یکی دیگر از آیات، این آیه است:

﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾؛[1]

البته در دلالت این آیه اشکال شده است:

﴿مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ یعنی **ما لا یطیقون**؛ پس عقلاً خارج است و دیگر در تحت این قاعده نیست، یعنی می‌شود گفت که تقریباً حکم امتناعیه است.

البته ممکن است بگوییم: ﴿مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ به شقّ دومی مربوط می‌شود، یعنی موجب اختلال نظام می‌شود؛ همان‌طورکه دربارهٔ صوم داریم: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾،[2] یعنی دیگر طاقت به انتها رسیده است و با اتمام طاقت، این حکم هم تمام می‌شود. پس اینها اصلاً موجب اختلال نظام است و عقلاً مذموم است، پس تحت این قاعده نیست.[3]

به‌طورمثال یک پیر حری‌ای[4] که اگر بخواهد روزه بگیرد باید فقط در بستر بیفتد، مشمول ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ می‌شود و یا شخصی که با روزه ضرر نمی‌کند اما به حال غش و مانند اینها می‌افتد و بدون هیچ حرکتی باید تا شب فقط منتظر افطار باشد، از مصادیق ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ است. در اینجا می‌توانیم بگوییم اینها مشمول همان اختلال نظام است که عقلاً مذموم است. بنابراین استدلال به این آیه را رد کرده‌اند.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. سوره بقره (۲) آیه ۲۸٦.

۲. سوره بقره (۲) آیه ۱۸٤.

۳. ***ثلاث رسائل***، فاضل لنکرانی، ص ۵۸.

٤. ضعیف و نحیف.

درس شصت و هفتم:
سعهٔ قاعدهٔ لا حرج

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

معانی عُسر و حَرَج و طاقة، معانی روشنی است و تقریباً به معنای واحدی هستند. آیهٔ شریفهٔ: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[1] جزء مسائلی بود که پیغمبر اکرم در شب معراج از خداوند مسئلت کردند.

بیان شد که ﴿طَاقَةَ﴾ به معنای حرج نیست؛ یعنی عدم‌الطاقة به معنای حکم لاحرج نیست، بلکه معنایی بالاتر از این است. طاقة در لغت به معنای قوّه و قدرت است.[2] اگر ما قوّه و قدرت را به معنای شرط تکلیف بدانیم، پس معنای این آیه می‌شود: «ربَّنا و لا تُکَلِّفنا ما لا قدرة لَنا به» که اصلاً تکلیف در صورت عدم قدرت عقلاً محال و ممتنع است و سؤالش غلط است؛ چون عقل حکم به ابطال این‌چنین حکمی می‌کند، چه تکلیفیه و چه وضعیه.

پس معلوم می‌شود معنای طاقة که پیغمبراکرم سؤال کردند، به معنای قدرت بر تکلیف نیست، بلکه به معنای تحمل مشقّت کثیر است، همان‌طورکه در امم گذشته این‌طور بوده است. روایتی هم در این زمینه هست که خداوند متعال آن مشقّاتی که بر امم گذشته بود، از امّت پیغمبر برداشته است.[3] بنابراین معنای طاقة در اینجا یعنی

---

۱. سوره بقره (۲) آیه ۲۸۶.
۲. *مفردات الفاظ القرآن*، ج ۱، ص ۵۳۳.
۳. *الکافی*، ج ۲، ص ۴۶۲.

تحملی که با آن تحمل، دیگر برای انسان رمقی باقی نمی‌ماند.

فرض کنید که اگر شرایط طوری باشد که روزهٔ تابستان طاقت انسان را تمام کند، آن‌وقت وجوبش برداشته می‌شود. افرادی که دارای ضعف هستند و اگر بخواهند روزه بگیرند باعث می‌شود که به کار دیگری نرسند و نتوانند به کاری بپردازند، وجوب از آنها برداشته می‌شود. بله، یک‌وقت ضعف، ضعف عادی و طبیعی است، که در این‌صورت وجوب روزه برداشته نمی‌شود؛ ولی یک‌وقت ضعف مفرِط است، یعنی پرداختن به این عبادت و این عمل موجب تمرکز و صَرف تمام قوا می‌شود به‌طوری‌که دیگر انسان به کار دیگری نمی‌تواند بپردازد؛ این معنای طاقة می‌شود.

آیهٔ ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[1] اشاره به همین جهت می‌کند، یعنی کسانی که طاقت روزه را ندارند و تمام قوای آنها صرف روزه می‌شود.

در قضیهٔ ضرر، حکم روشن و مشخّص است که اگر ضرر از ناحیهٔ غیر به انسان برسد، این ظلمِ واضح و بیّن است ولو به مقدار کم، فرقی نمی‌کند. در آنجا عقلاء حکم به تدارک و رفع و دفعِ ضرر می‌کنند. یا اگر از ناحیهٔ شارع هم یک حکم ضرری به انسان برسد، خود شارع از باب لاضرار، ضرر را دفع کرده است. ما هم معنای ضرر را می‌دانیم و هم مسئله برای ما روشن است.

اما بحث در حرج است که حرج به چه مقداری گفته می‌شود؟ در حرج باید ببینیم که آیا حرج به معنای صِرفِ مشقّت است؟ خیر، در خیلی از عبادات ممکن است انسان دچار مشقّت بشود. آیا حرج به معنای مشقّتی است که انسان را از کارِ دیگر باز می‌دارد؟ یا مشقّتی است که خود شارع حدود آن را بیان کرده است؟ اینجاست که ما به روایاتی که حرج را نفی می‌کنند نیاز داریم؛ یعنی وقتی که به این روایات مراجعه می‌کنیم مقدار مشقّت و حرج برای انسان مشخّص می‌شود که ائمّه علیهم‌السّلام زمینه برای رفع حرج را در چه محدوده‌ای تعیین کرده‌اند. البته بعداً بحث این مسئله می‌آید.

---

۱. سوره بقره (۲) آیه ۱۸٤.

من‌باب‌مثال اگر کارگری کار نکند نمی‌تواند روزی خود را تحصیل کند، و رفتن و کارکردن هم مستلزم صَرف نیرو و توان در مَعمَل و مَصنَع است؛ پس چنانچه روزه موجب شود که این شخص دست از کارش بکشد و نتواند تحصیل روزی کند، این روزه به‌عنوان حکم حرجی برداشته می‌شود و به مصداق ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ به او فدیهٔ طعام تعلّق می‌گیرد. ما در اینجا خیلی شجاعانه و به‌جرئت، حکم به رفع وجوب صوم می‌کنیم.

همین‌طور زنی که می‌خواهد بچه شیر بدهد و این شیردادن موجب می‌شود که برای او ضعف پیدا بشود و نتواند روزه بگیرد یا اگر روزه بگیرد به ضعف بیفتد و امور بچه را آن‌طورکه بایدوشاید نتواند به انجام برساند، وجوب روزه از او هم برداشته می‌شود.[1]

به‌طورکلّی اگر روایاتی که در این زمینه وارد است بخوانیم، آن مقدار حرجیّت که موجب رفع حکم است برای ما مشخّص می‌شود. در آیاتی هم که در این زمینه آمده است چند لفظ است که از آنها استفادهٔ عدم حکم حرجی در شریعت پیغمبر اکرم می‌شود:

یکی خود لفظ «حرج» است که بیان شد که به معنای مشقّت است، البته نه مشقّتی که موجب امتناع عقلی است؛[2] مثلاً مشقّتی که در هفده نوبت، پنجاه و یک رکعت نماز برعهدهٔ امم سالفه بود و بر آنها واجب بود که هرکدام از آنها را در وقت خودش بخوانند: در نصف شب بخوانند، موقع صبح بخوانند، ظهر بخوانند، در فلان وقت بلند شوند بخوانند و... که اینها واقعاً مشقت داشت.

انسان گاهی اوقات نمی‌تواند نماز بخواند، مثلاً بعد از ناهار یا شب خسته است و احتیاج به استراحت دارد، یا مثلاً نمی‌تواند نصف‌شب بلند شود. تکلیف و تحمیل

---

۱. ***الکافی***، ج ٤، ص ۱۱۷.

۲. ***تاج العروس***، ج ۱۳، ص ۲۵۱.

بر این قضیه واقعاً مشقّت است و شکّی در این نیست. این یکی از معانی حرج بود.

یکی لفظ «عُسر» است که همان‌طوری‌که در روایات هم هست، به معنای ضدّ یُسر آمده است.[1] یُسر به معنای انجام یک عمل با راحتی و بر طبق روال طبیعی است؛ ولی عُسر انجام آن عمل با شکل‌های مختلف و به صورت پیچیده و مُعَقَّد است به‌نحوی‌که انجام آن برای انسان مشکل باشد. می‌گویند این امر مُتعسِّر است، یعنی خیلی سخت است و برای انسان خیلی مشکل پیدا می‌شود.

یکی از آن الفاظ «طاقة» به معنای قدرت است: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾؛[2] البته قدرت به معنای دومی که ذکر شد، یعنی قدرتی که با آن دیگر قدرت برای کار دیگری باقی نمی‌ماند، نه قدرت به معنای قدرت بر تکلیف، آن یک مسئلهٔ دیگری است و عدم آن اصلاً موجب امتناع عقلی می‌شود، چون قدرت شرط تکلیف است.

یکی از آن الفاظ «إصْر» بود: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾.[3] إصر به معنای حرج و مشقّت است، به معنای آنچه موجب می‌شود انسان، محبوس[4] و در جای خودش بر آن کار متوقّف شود و نتواند حرکتی داشته باشد و دستش باز نباشد تا کاری انجام دهد.

اگر ما به این کلمات مراجعه کنیم می‌بینیم که همه در یک زمینه هستند. زمینهٔ برای ایراد این کلمات، عبارت است از انجام عملی که برحسب روال طبیعی خودش انجام نگیرد؛ این می‌شود مشقت. خیلی از کارهایی که مردم انجام می‌دهند حرجی است. فرض کنید ایستادن در صف‌های کذایی برای تحصیل روزی، مثل‌اینکه باید

---

۱. به‌عنوان نمونه رجوع شود به ***الکافی***، ج ۲، ص ۸۳.
۲. سوره بقره (۲) آیه ۲۸٦.
۳. سوره اعراف (۷) آیه ۱۵۷.
٤. ***مفردات الفاظ القرآن***، ج ۱، ص ۷۸.

برود کوپن بگیرد و چه‌کار کند، یک حکم حرجی است! روال عادی این است که این شخص به دکان برود و آن آذوقه و موادی که می‌خواهد، تهیه کند و به منزل ببرد؛ اما شناسنامه‌بردن و مُهرکردن و بعد هم آمدن و کوپن گرفتن و... همهٔ اینها حکم حرجی است.

البته یک‌وقت شرایط اقتضای این امور را می‌کند و یک‌وقت اقتضاء نمی‌کند. در جایی که اقتضاء می‌کند، عرف حکم به عدم حرج می‌کند، یعنی این امور را در ردیف اعمال و افعال متداوله به‌حساب می‌آورد. همان‌طورکه در بحث ضرر مطرح شد، ممکن است یک مسئله در یک جا خیلی عادی باشد، ولی در جای دیگری ضرری باشد و عقلاء در آن قضیه حکم به تحقّق موضوع ضرر کنند.

طواف دور بیت‌الله و کعبه باید به طور عادی انجام شود، یعنی با توجّه به خصوصیّاتی که در مورد طواف آمده است که انسان این دعا را بخواند، این کار را انجام بدهد، متوجّه این مسائل باشد و...؛ اما طوافی که الآن در حدود چهارده زراعی تعیین شده است،[1] آیا واقعاً در چنین زمینه‌ای عادی است؟! شکّی نیست که این مسئله حرجی است.

نمازی که مصلّی می‌خواهد بخواند باید در شرایطی بخواند که حضور قلب داشته باشد. دو رکعت نماز طواف باید صلاتی با حضور قلب، عدم اختلال، عدم تَذَبذُب، عدم حرکت و عدم‌الصارف باشد. نباید صارفی برای این صلاة باشد. نماز طواف با نماز صبح چه فرقی می‌کند؟! اینها مسائل واقعی است؛ اما این مسائل الآن دیگر خیلی پیش‌پا افتاده است و به آن توجّه نمی‌شود.

بنابراین اگر انسان در پشت مقام ابراهیم بخواهد بایستد و این عمل باعث شود که او را حرکت بدهند و تکان بدهند و نتواند حضور قلب داشته باشد، وجوب نماز خواندن در پشت مقام برداشته می‌شود و باید عقب‌تر از مقام ابراهیم نماز بخواند.

---

۱. ***مناسک حج*** (محشّیٰ)، ص ۳۰٤.

حتی اگر قدری بخواهیم به قضیه توسعه بدهیم اصلاً می‌توانیم از خلف مقام ابراهیم به این‌طرف و آن‌طرفِ مقام هم توسعه و سوق دهیم؛ زیرا اصل نماز است که مظروف است و خلف مقام بودنش ظرف است.

اگر ما شکّ بکنیم که آیا خلف مقام بودن قید است یا ظرف، آن بحث اصولی در اینجا پیش می‌آید که می‌توانیم قیدیّت را با قاعدهٔ لاحرج برداریم وحکم به ظرفیتِ خلف مقام بودن بکنیم، و ظرف هم در صورت عدم امکان، قابل ارتفاع است با بقاء مظروف خودش؛ چون قید است که با انتفائش مقیَّد هم منتفی می‌شود، ولی ظرف این‌طور نیست.

رمی جمره در صورت عادی وضع شده است. ما همین سال گذشته که به حج مشرّف شدیم، با یک عدّه بودیم: بچه بود، زن بود و... خیلی ازدحام بود. با آن ازدحام عجیبی که بود، گفتیم آنها را نیاوریم، چون مسئله خطرناک است و آنها نمی‌توانند. ما رفتیم از طرف آنها زدیم. روز اول نیابتاً از سه تا بچه زدیم، روز بعد اهل‌بیت ما به ما گفت: «فلان زن رفته زده است! پس باید ما را هم ببری تا من خودم بزنم!»

گفتم: هرکس یک‌طور است! تو نمی‌توانی!

گفت: «نه، ما را هم ببر!»

گفتم: او را می‌آوریم تا بالأخره در دلش نماند و او هم سنگی زده باشد.

گفت: «خودم می‌خواهم بزنم!»

گفتم: خیلی خوب، تشریف بیاورید بزنید! آمد و با چه بدبختی سنگ‌هایش را زد. من می‌دیدم که می‌زند. دو تا سنگ هم به سرش خورد، ولی آن عشق به خدا و رمی شیطان چنان او را گرفته بود که گفت: «این دفعه در جمرهٔ عقبه هم بیاییم و بزنیم!»

اول رمی جمرهٔ اولیٰ است، بعدش وسطیٰ و بعدش عقبه. موقع جمرهٔ عقبه آمد و دو تا سنگ زد، بعد من یک‌مرتبه احساس کردم الآن است که خفه شود و هیچ بروبرگردی نداشت! یعنی نفسش در یک آن بند آمد! من به طرز عجیب و واقعاً

معجزه‌آسایی او را به سمت عقب کشاندم و فشار دادم و به هر کیفیتی بود توانستم او را دربیاورم!

خلاصه، آیا حکم رمی جمرات واقعاً این است؟! حالا چون فلان زن با یک شرایط خاصّی رفته است، پس بقیه هم باید بروند؟! از این گذشته، اصلاً رمیی که واقعاً بر حرج است، قابل وکالت است و باید وکالت بدهد.

تمام احکام اسلام در شرایطِ یسر است، یعنی مسائلی که در تحت قاعدهٔ لاحرج می‌تواند قرار بگیرد و این قاعده آنها را در پوشش خود بگیرد، إلی‌ماشاءالله است! منتها بحث در این است که ما مقدار حرجیّت را تشخیص بدهیم. این مهم‌ترین مسئله در قاعدهٔ لاحرج است. بخشی از حرجیّت همین مقداری است که بالأخره هر آدم عامی آن را تشخیص می‌دهد، مثل این موردی که برای ما پیش آمد که هر آدم عامی هم می‌گوید که در اینجا رفع تکلیف است.

وقتی ما به روایات نگاه می‌کنیم می‌بینیم که روایات، دایرهٔ حرجیّت را أوسع از این می‌گیرند. در یک روایت است:

> راوی از امام صادق علیه‌السّلام سؤال می‌کند: «شخصی جُنُب است و کوزهٔ آبی دستش است و می‌خواهد با آب کوزه غسل کند؛ ولی یک دفعه انگشتش را داخل کوزه می‌کند و آب کوزه متنجّس می‌شود، یا خیال می‌کند متنجّس شده است.» حضرت می‌فرماید: «**اگر دستش یا انگشتش واقعاً قَذِر بود باید آب کوزه را خالی بکند؛ ولی اگر قذر نبود طبق آیهٔ** ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] **با همان آب غسل کند.**»[2]

ما می‌بینیم قاعدهٔ لاحرج اصلاً دایره‌اش خیلی وسیع‌تر از آن چیزی است که دارد مطرح می‌شود. الآن می‌گویند:

طواف را به هر کیفیّتی باید انجام بدهی ولو اینکه خیلی به زحمت بیفتی!

---

۱. سوره حج (۲۲) آیه ۷۸.
۲. ***تهذیب الأحکام***، ج ۱، ص ۳۷.

پشت سر مقام ابراهیم باید نماز بخوانی به هرکیفیّتی، ولو اینکه سه دور تو را دورِ خودت بچرخانند! رمی جمار را تا به حدّ قتل و موت نرسیده است باید انجام بدهی![1] و... .

این مسائل اصلاً خارج از موضوع است. به‌عبارت‌دیگر، اصلاً هر شخص عامی هم می‌فهمد که این مسائل حرجی است! وقتی که به روایات مراجعه می‌کنیم می‌بینیم خیلی دایره را از این وسیع‌تر گرفته‌اند.[2] لذا فتوای مرحوم آقا هم همین بود که طواف دور کعبه باید طوری باشد که انسان آرام و راحت طواف کند بدون اینکه کسی به او تنه بزند و... بیشتر از این مقدار دیگر حرج می‌شود؛ نه‌اینکه چنان او را فشار بدهند که روغنش دربیاید!

در یک مورد که ما خواستیم وارد صفا بشویم و جمعیّت زیاد بود، ظاهراً نماز تمام شده بود و یک عدّه داشتند از مسجدالحرام بیرون می‌آمدند و عدّه‌ای هم داخل مسجدالحرام می‌رفتند. ما صبر نکردیم که مسیر خلوت بشود و گفتیم لابدّ رد می‌شویم. تا فاصلهٔ دو متری که آمدیم، فضا خیلی کم بود، درحدود ده‌پانزده سانتی‌متر بود! ما آنجا چنان به هم پیچیده شدیم که واقعاً من احساس می‌کنم اگر آن بُنیهٔ من نبود و یک شخص واقعاً ضعیفی بود، شاید صدمه‌ای بر او وارد می‌شد. چنان ما را فشار دادند که روغنمان درآمد! حالا ما مرد بودیم و توانستیم دوام بیاوریم، ولی اگر یک زن بود اصلاً نمی‌توانست دوام بیاورد و احتمال خطر برایش بود.

در تمام این موارد باید به قاعدهٔ لاحرج تمسّک کرد. معنای آن الفاظی که در آیات و روایات آمده است این موارد می‌باشد.

منظور من از بیان این روایاتی که بعداً به‌کار می‌آید، این است که بدانیم ائمّه علیهم‌السّلام در چه زمینه‌هایی حرج را دلیل برای رفع حکم قرار داده‌اند. روایات در

---

۱. جهت اطلاع رجوع شود به ***مناسک حج*** (محشّیٰ)، ص ۳۰۷ و ۳٦۷.
۲. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۲، ص ۳۹۹.

اینجا زیاد است و خیلی از آنها را مرحوم نراقی ذکر کرده است.[۱] طبق استقصایی که ایشان کرده‌اند، حدود هجده روایت است؛ ولی بیش از این مقدار هم هست و من روایات دیگری هم دیده‌ام که ضرورتی برای ذکر آنها ندیدم. در خیلی از روایات اصلاً لفظ «حرج» نیامده است، ولی خودش دلالت بر حرج دارد.

در حجّةالوداع که پیغمبر اکرم حج کردند، روایات خیلی عجیبی دارد:

> در حجّةالوداع از حضرت سؤال می‌کردند که در فلان‌جا ازدحام پیدا شد و ما این کار را کردیم، حضرت می‌فرمودند: «**لا بأس!**» دوباره سؤال می‌کردند که در آنجا آن‌طور شد و ما آن کار را کردیم، حضرت می‌فرمودند: «**لا بأس! لا بأس!**»[۲]

این روایت خیلی می‌تواند برای انسان راه‌گشا باشد.

همین‌طور روایات دیگری هم هست که لفظ «حرج» در آنها نیامده است، ولی درهرصورت به این معانی تذکر داده شده است. یکی از اینها روایتی است که در *قرب الإسناد* است:

> حَدَّثَنی جعفرٌ، عن أبیه، عن النّبیِّ صلَّی اللّه علیه و آله قالَ: «**ممّا أعطَی اللّهُ أُمَّتی و فَضَّلَهُم به علیٰ سائرِ الأُمَم، أعطاهُم ثلاثَ خِصالٍ لم یُعطَها إلّا نبیٌّ؛ و ذٰلك أنّ اللّهَ تَبارَكَ و تَعالیٰ کانَ إذا بَعَثَ نَبیًّا قالَ لَه: "اِجتَهِد فی دینِك، و لا حَرَجَ عَلَیك!"**»
>
> "[در امم گذشته وقتی خداوند پیامبری را مبعوث می‌کرد به او می‌گفت:] هر تکلّفی می‌خواهی در دینت انجام بده و جهد خودت را در دین به کار ببر و برمردم سخت بگیر؛ ولی حرجی بر خودت نیست!"
>
> «**و إنّ اللّهَ تَبارَكَ و تَعالیٰ أعطیٰ ذٰلك أُمَّتی حَیثُ یَقول**: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَیْكُمْ فِی ٱلدِّینِ مِنْ حَرَجٍ﴾.»[۳] "حرج مربوط به امّت‌های گذشته بود، امّا در امّت ما نیست."

---

۱. ***عوائد الأیام***، ص ۱۷٤.
۲. ***الکافی***، ج ٤، ص ۵۰٤، با قدری اختلاف.
۳. ***قرب الإسناد***، ص ۸٤.

این یک معنای کلی است؛ اما آنچه ما در صدد آن هستیم، این است که مواردی که ائمّه بیان کرده‌اند پیدا کنیم. یکی از این موارد روایت معروفهٔ صحیحهٔ زراره از أبی‌جعفر است:

سؤال می‌کند که اگر دست کسی برای شستن صورت و... آسیب دیده باشد، آیا می‌تواند با مقداری از دستش که آسیب ندیده است، دست و صورت خودش را بشوید؟ حضرت می‌فرمایند: «**نه، لازم نیست، باید تیمم کند**.»[1]

یعنی حتی به این مقدار که مثلاً با دو انگشت بسته انسان بخواهد آب بردارد، این خودش یک امر حرجی است و حضرت می‌فرمایند که به این مقدار هم نه! چرا با دست آسیب‌دیده‌اش آب بر روی صورت بریزد؟ این حرجی است و باید تیمم کند؛ یعنی این‌قدر حضرت قضیه را سهل گرفته‌اند!

روایت دیگری از فضل بن یسار است:

قالَ فی الرّجُلِ الجُنُبِ یَغتَسِلُ فَیَنتَضِحُ مِنَ الماءِ فی الإناء، فَقال: «**لا بأسَ**؛ ﴿مَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾.»

«مرد جُنبی دارد غسل می‌کند. ظرف آبی گذاشته است و آن غُساله را در ظرف آب می‌ریزد. آیا از آب این ظرف می‌تواند مصرف کند؟ حضرت می‌فرمایند: "اشکالی ندارد!"»[2]

این در حالتی است که اگر غُساله داخل آب بریزد دیگر نباید همان آب را دوباره مصرف کند، و این شخص هم می‌تواند برود و کاسهٔ آب را عوض کند؛ منتها همین‌قدر که دوباره لباسش را بپوشد و جلوی مردم برود و ظرف آب را عوض کند، این مقدار را هم حرج می‌گویند!

یک روایت دیگر هم صحیحهٔ أبی‌بصیر است:

سَألتُه عَنِ الجُنُبِ یَجعَلُ الرّکوَةَ أو التَّورَ فَیُدخِلُ إصبَعَه فیه. قالَ: «**إن کانَت یدُه**

---

١. ***الکافی***، ج ٣، ص ٣٣، با قدری اختلاف.

٢. ***همان***، ص ١٤.

قَذِرةً فَلیُهَرِقهُ و إن کان لم یُصِبها قَذَرٌ فَلیَغتَسِل مِنه. هٰذا ممّا قالَ اللهَ تَعالیٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَیۡکُمۡ فِی ٱلدِّینِ مِنۡ حَرَجٍ﴾.»[1]

شخص جنبی می‌خواست با آب کوزه‌ای غسل کند. انگشتش متنجّس بود و داخل آن آب می‌رود، شک می‌کند که آب کوزه نجس شده است یا نه؟ درهرصورت، مورد مشکوکی است. حضرت می‌فرماید: «**نمی‌خواهد کوزه‌اش را عوض کند، چون**: ﴿مَا جَعَلَ عَلَیۡکُمۡ فِی ٱلدِّینِ مِنۡ حَرَجٍ﴾.»

روایت دیگر موثّقهٔ أبی‌بصیر است که اتّفاقاً این روایت خیلی عجیب است:

قال: قلتُ لأبی‌عبدِاللهَ علیه السّلام: إنّا نُسافِر، فَرُبّما بُلینا بِالغَدیرِ مِنَ المَطَرِ یَکونُ إلیٰ جانبِ القَریةِ فَیَکونُ فیهِ العَذِرةُ و یَبولُ فیهِ الصّبیُّ و تَبولُ فیهِ الدّابّةُ [و تَروثُ]؛

«ما در مسافرت هستیم و چه‌بسا به غدیر یا گودی‌ای که مقداری آب در آن هست می‌رسیم. داخل آن اصلاً عذره است و بچه‌ها می‌آیند و در آن ادرار می‌کنند و دابّه‌ها می‌آیند و در آن بول می‌کنند! (اصلاً آبش برمی‌گردد و مضاف می‌شود! چون دابّه که به اندازهٔ یک استکان بول نمی‌کند!)»

فقال: «**إن عرَضَ فی قلبِك مِنه شیءٌ فَقُل هٰکَذا** (یَعنی اَفرِجِ الماءَ بِیَدِك) **ثمّ تَوَضّأ؛ فإنّ الدّینَ لَیسَ بِمُضیِّقٍ، فإنّ اللهَ عزّوجلّ یَقولُ**: ﴿مَا جَعَلَ عَلَیۡکُمۡ فِی ٱلدِّینِ مِنۡ حَرَجٍ﴾.»[2]

«حضرت می‌فرمایند: "اگر در دلت این پیدا شد که نکند با این آب نمی‌توان وضو گرفت، پس این کار را انجام بده! (یعنی آب را کنار بزن و بعد با آن وضو بگیر! یا اینکه آب را خارج بکن و حالا که آب صاف در دستت است وضو بگیر! یا اینکه آب را با یک ظرف بردار و ببین اگر داخلش چیزی هست ردّش کن برود و بعد وضو بگیر!)"»

مساحت غدیر از سی چهل متر بیشتر نیست. بله، غدیر بزرگ‌تر و کوچک‌تر

---

۱. ***تهذیب الأحکام***، ج ۱، ص ۳۸.

۲. ***همان***، ص ٤١٧.

هم داریم؛ ولی آن غدیر خیلی مُعتدٌّبه و بزرگ نبوده است، والاّ اگر خیلی بزرگ باشد و مثلاً دویست متر آن‌طرف‌تر از یک گوشه‌اش یک عذره باشد، این اشکالی ندارد، بلکه غدیری مورد نظر بوده است که واجب‌الاجتناب بودنش را به ذهن می‌آورد، چون همه می‌آمدند داخلش ادرار می‌کردند، دابّه می‌آمد ادرار می‌کرد، صبی می‌آمد ادرار می‌کرد و... . به‌طورکلّی وضعش طوری شده بود که اصلاً این‌طور به ذهن تبادر می‌کرد که باید اجتناب کرد! لذا از حضرت سؤال می‌کند؛ والاّ اگر غدیری طولانی باشد و آن‌طرف که چشم کار می‌کند یک عذره باشد، اینکه اصلاً جای سؤال نیست!

تلمیذ: *أبی‌بصیر آدمی نیست که از چیزهای کوچک، مثلاً غدیر کوچکی که داخلش بول کرده باشند و آبش به‌صورت مضاف درآمده باشد، سؤال کند.*

استاد: زمینهٔ سؤال هست. یک‌وقت واقعاً آبش مضاف است، دیگر سؤال نمی‌کند؛ ولی یک‌وقت زمینهٔ سؤال هست که بالأخره باید چه‌کار کنیم؟ آیا واقعاً به این آب می‌شود مضاف گفت یا نمی‌شود؟ آیا واقعاً این آب متنجّس است یا نه؟ یک‌چنین اوضاعی بود. لذا باید ببینیم مورد سؤال چیست؟

تلمیذ: *آقای مطهّری می‌گوید: «فتوای عرب بوی عربی می‌دهد و فتوای فارس بوی فارسی می‌دهد.*[1]*» مثلاً اگر کسی که می‌خواهد وضو بگیرد در ایران است، چون اینجا آب فراوان است، می‌گویند که با یک لیوان آب وضو بگیر؛ اما اگر در مکّه است، چون آنجا آب کم است، می‌گویند که با یک استکان آب. بنابراین شاید کسی که در مکّه این فتوا را می‌دهد، اگر در طهران باشد این فتوا را ندهد.*

استاد: ایشان می‌خواهد نوع فرهنگ‌ها و نحوهٔ معاشرت‌ها را بیان کند. لذا نمی‌توانیم این مثال را بگوییم؛ بلکه مسئله این‌طور است: وقتی که ما خود مقدار آب لازم برای وضو را در شریعت متوجّه شدیم، دیگر فرقی نمی‌کند و اگر شما کنار دریا هم نشسته باشید می‌توانید با یک استکان آب وضو بگیرید، و همین مقدار که ماء

---

۱. ***ده گفتار***، شهید مطهری، ج ۱، ص ۱۲۲.

روی پوست جاری بشود کفایت می‌کند، چه کنار دریا باشید و چه جایی باشید که قحطی و خشکسالی است. اما اگر شما نتوانید آن مقدار آب را به‌دست بیاورید، حکم تیمم می‌آید، نه‌اینکه مقدار آب در وضو کم می‌شود. اگر این مقدار آب هست باید وضو گرفته شود و اگر نیست باید تیمم کرد. اینکه فقط یک رطوبت بخواهد روی پوست را بگیرد این وضو نیست.

روایاتی که ما در اینجا داریم زیاد هستند؛ مثل روایت مراره،[1] روایاتی که مربوط به «**إنّ الخَوَارجَ ضيَّقوا علىٰ أنفسهم بجهالتهم؛ إنّ الدِّينَ أوسعُ مِن ذٰلك**»[2] است، و صحیحهٔ بزنطی:

یکی می‌رود جُبّه بخرد، ولی نمی‌داند آیا مُذَکّیٰ است یا غیر مذکّیٰ؟ حضرت می‌فرمایند: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾.[3]

دلیل قاعدهٔ سوق‌المسلمین هم همین قاعدهٔ لاحرج است؛[4] مثلاً شما می‌خواهید یک جبّه بخرید، ولی اینکه دائماً تحقیق کنید، حتی داخل غسّال‌خانه و سلاّخ‌خانه هم بروید تا ببینید واقعاً مذکّیٰ هستند یا نه؟ یا مثلاً سنجابی که ذبح کرده‌اند آیا موارد شرعی را رعایت کرده‌اند یا نه؟ این اصلاً حرجی است.

بقیهٔ این روایات دیگر بیان نمی‌شود. می‌توانید به آنها مراجعه کنید. در اینجا فقط خواستیم بیان کنیم که وقتی ما نگاه می‌کنیم می‌بینیم که به‌خلاف آنچه تابه‌حال به ذهن انسان تبادر می‌کرده است، مسئلهٔ لاحرج دارای دایرهٔ خیلی وسیعی است که اگر بخواهیم به این قضیه عمل کنیم خیلی از مسائل و احکام ممکن است تغییر پیدا کند.

اللَهمّ صلّ علىٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. ***تهذیب الأحکام***، ج ۱، ص ۳٦۳؛ ***الإستبصار***، ج ۱، ص ۷۷.
۲. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۱، ص ۲۵۸.
۳. ***تهذیب الأحکام***، ج ۲، ص ۳٦۸.
٤. رجوع شود به ***تهذیب الأحکام***، ج ۹، ص ۷۲؛ ***دعائم الإسلام***، ج ۲، ص ۱۲٦؛ ***الکافی***، ج ۷، ص ۳۸۷.

درس شصت و هشتم:
معنای حرج

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بیان شد که مسئلهٔ مهم در قاعدهٔ لاحَرَج، میزان و محدودیت مفهوم حرج است. در وهلهٔ اول باید ببینیم این روایات در چه زمینه‌ای دلالت بر رفع حرج می‌کنند.

معانی‌ای که برای حرج ذکر کرده بودند همه در یک زمینه است: به معنای کلفت و مشقّت،[1] به معنای اثم و به معنای ضیق آمده است.[2] بعضی‌ها در آیات متفاوتی از قرآن حرج را به معنای اثم گرفته‌اند که همان گناه است.[3] در بسیاری از موارد اگر به‌دقت مراجعه کنیم می‌بینیم که اشتباهاً آن معنای لازم یا ملزوم حرج را به‌جای معنای اصلی و لغوی گذاشته‌اند؛ ولی در واقع همان معنای اصلی، مفهومِ برای این لغت است و مسئلهٔ اشتراک لفظی نیست که یک لغت به معانی متفاوتی آمده باشد.

من‌باب‌مثال هم کلمهٔ «لَبس» داریم و هم «لُبس». شاید ابتدا به ذهن تبادر شود که این «لَبس» و «لُبس» دو وضع علیٰحده و دو معنای متفاوت دارند؛ یکی به معنای اشتباه است که همان لَبس باشد و دیگری به معنای پوشش است که لُبس باشد.[4]

---

۱. *تاج العروس*، ج ۱۳، ص ۲۵۱.
۲. *لسان العرب*، ج ۲، ص ۲۳۳.
۳. *مفردات الفاظ القرآن*، ج ۱، ص ۲۲٦.
٤. *مفردات الفاظ القرآن*، ج ۱، ص ۷۳۵.

لَـلُبسُ عـبـاءَة و تـقـرُّ عـيـنـی أحـبُّ إلیّ من لُبسِ الشّـفوف[1]

ولی اگر دقت کنیم می‌بینیم که این «لَبس» به معنای اشتباه واقعاً اشتباه نیست؛ بلکه این لفظ به معنای همان پوشش است، منتها چون گاهی یک مسئله اشتباهاً پوششی برای حقیقتی واقع می‌شود و نمی‌گذارد آن حقیقت کماهی‌هی خودش را بنمایاند، از این نظر آن را لَبس می‌گویند. «اِلتَبَسَ علیه الأمر» یعنی امر بر او مخفی شد، در اصابت به امرِ واقع خطا کرد و راهِ اشتباه پیمود. پس این صحیح نیست که می‌گویند که «لَبس» مشترک لفظی است. اگر دقت کنیم این مطلب را در بسیاری از موارد مشاهده می‌کنیم.

هم‌چنین معنای حرج که در آیات و روایات به معنای اثم آمده است، نه‌اینکه اثم مشترک لفظی بین کلفت و مشقّت و بین مکان ضیّق باشد، بلکه اثم به همان معنای ضیق و حرج آمده است. اثم را از آن‌نظر اثم می‌گویند که باعث ضیقی در انسان می‌شود و او را در تنگنا قرار می‌دهد؛ تنگنای دور از واقعیت، تنگنای عذاب وجدان و تنگنای عذاب آخرت، یعنی هم در این دنیا و هم درآن دنیا! وقتی‌که انسان گناه می‌کند خودش را پشیمان می‌بیند و نادم و در تنگنا احساس می کند؛ اما اگر امر ثوابی انجام بدهد انشراح صدر پیدا می‌کند و منبسط و خوشحال می‌شود؛ ولی به‌خاطر اثمی که مرتکب شده است همیشه اظهار ندامت و پشیمانی می‌کند. حالا روایاتی که در این باب هست باید ببینیم که معنای این روایات چیست و در چه محدوده‌ای است.

در اینجا مرحوم نراقی حرج و ضیق را به دو معنا گرفته‌اند و نسبت بین این دو را عموم و خصوص مطلق گرفته‌اند و می‌فرمایند: «ضیق أعم از حرج است.»[2] ضیق به یک عمل با مشقت گفته می‌شود: «هذا ضیقٌ علیه» یعنی بر او مشقت دارد. اما حرج عبارت است از تکرار این عمل، یعنی وقتی که این عمل دائماً زیاد شود، مثلاً فردا هم مولا به او بگوید که این کار را بکن، پس‌فردا هم به او بگوید که این کار را بکن،

---

۱. ***المحکم و المحیط الأعظم***، ج ۸، ص ۵۳۵.
۲. ***عوائد الأیام***، ص ۱۸۱ ـ ۱۸۹.

و... . فرض کنید تمام طاقت یک نفر برداشتن صد رطل است، بعد اگر از او بخواهند صد رَطل آب از یک جا به جای دیگری ببرد، این را حرج می‌گویند؛ ولی به بردن نود رطل ـ که نزدیک است طاقتش تمام شود ـ ضیق می‌گویند.

مطلبی که ایشان می‌فرمایند رد می‌شود:

اولاً با آنچه از کتب لغات به‌دست ما رسیده مخالف است، بلکه حرج به معنای مشقت و کلفت غیرعادی است.

ثانیاً مسئلهٔ مهم‌تر این است که مواردی که در روایات، حرج را نفی کرده‌اند اصلاً با این معنا نمی‌خواند. به‌عنوان‌مثال در مسافرت به جایی می‌رسیم که آب نداریم تا بخواهیم از این آب استفاده کنیم، و می‌بینیم که اطفال داخل آب غدیر ادرار می‌کنند و عذره هم هست و هم‌چنین دابة تبول و تروث فیه، در اینجا حرج به معنای امر زائد یا تکرار این مسئله نیست که دائم بخواهد از این آب وضو بگیرد، بلکه یک بار آنجا آمده است و می‌خواهد یک دفعه موقع ظهر نماز بخواند و برود، نمی‌خواهد که در آنجا اطراق کند تا از این آب صرف‌نظر کند و برود از اماکن بعیده آب بیاورد. حضرت می‌فرماید که اگر بخواهی داخل دِه بروی و تحصیل آب کنی برایت مشقت دارد، پس از همان آبی که کنارت است بردار و وضو بگیر، و کار را تمام کن!

البته این آب باید آب کر باشد، به‌خاطراینکه اگر قلیل باشد طبعاً منفعل می‌شود؛ گرچه بعضی اخباریین مثل مرحوم صاحب *حدائق*، از بعضی از روایاتی که در اینجا هست استفادهٔ عدم انفعال ماءِ قلیل کرده‌اند.[1] در روایت صحیحه آمده است:

> عَنِ الفُضَیلِ بنِ یَسارٍ عن أبی‌عبدِاللّه علیه السّلام، قالَ: فی الرّجُلِ الجُنُبِ یَغتَسِلُ فَیَنتَضِحُ مِنَ الماءِ فی الإناء، فَقال: «**لا بأسَ**؛ ﴿مَا جَعَلَ عَلَیۡكُمۡ فِی ٱلدِّینِ مِنۡ حَرَجٖ﴾.»[2]

---

۱. ***الحدائق الناضرة***، ج ۱، ص ۱۹۱؛ ***الدرر النجفیة***، ج ۲، ص ۳۲.

۲. ***الکافی***، ج ۳، ص ١٤.

اینها نوعاً قائل بر عدم‌انفعال ماء قلیل هستند، و یکی از ادلهٔشان همین روایت فضیل است. چنین شخصی که جنب است و دارد غسل می‌کند طبعاً از آن غسالهٔ خودش در همان ظرفی که غسل می‌کند می‌ریزد. آن ظرف هم قطعاً کر نیست و قلیل است، پس به‌واسطهٔ اینکه بدن این‌شخص جنب معمولاً نجس است و نجاست از بدن او به آب قلیل تسرّی می‌کند، بنابراین آن آب قلیل منفعل نمی‌شود؛ والاّ اگر نجس باشد حضرت نمی‌گوید که می‌تواند از آب نجس وضو بگیرد و یا غسل کند. این یکی از ادلهٔ آنها است، که البته به وجوهی رد می‌شود:

اولاً از کجا معلوم است که آن آبی که از بدن می‌ریزد از همان موضع نجس می‌ریزد؟! فرض کنید سرش یا طرف راستش را می‌شوید و آب در آن ظرف می‌ریزد. سرش که دیگر نجس نیست! کلاً آن قسمتی که نجس است علیٰ‌حسب موارد شاید از یک وجب تجاوز نکند. این دلیل نمی‌شود که این موضعی که آب می‌ریزد موضع نجس است. ما در این روایت هیچ دلیلی نداریم بر اینکه این آب از موضع نجس عبور کرده باشد، پس استصحاب طهارت بدنیّه در موضع، کفایت می‌کند. شک داریم آیا این آب از موضع طاهر سرایت کرده و در ظرف ریخته است یا نه؟ می‌گوییم استصحاب طهارت بدنیّه این است که بدن در هر نقطه قبلاً طاهر بوده است، پس موقعی هم که نزع ماء هم شده است طاهر بوده است. بنابراین استصحاب طهارت بدنیّه در اینجا مُحَکَّم است و موجب عدم انفعال این ماء خواهد شد.

اضافهٔ بر این، اصلاً شک داریم در اینکه این موردِ به‌خصوص از بدن، تمامش فی‌حدّنفسه نجس است یا طاهر است؛ لذا آبی که از اینجا سرایت کرده است مورد استصحاب برای اینجا نیست، چون این موضع، حالت سابقه ندارد. ولی در خصوص إناء می‌توانیم استصحاب کنیم: این إناء قبلاً طاهر بوده است، پس استصحاب بقاء طهارت می‌کنیم، و اصلاً نوبت به این مسائل نمی‌رسد.

ثانیاً بر فرض هم موضعی از بدن نجس شده باشد، وقتی عین نجاست روی بدن نیست، این بدن مُتنجِّس می‌شود و این مُتنجِّس دیگر نجس نیست. البته نجس

نبودن متنجِّس از مطالب خیلی مهم است و ما قصد داشتیم راجع به این قضیه و متفرعاتش بحثی داشته باشیم و اتفاقاً روایاتی در این زمینه آمده است.[۱]

بنابراین دلیلی نیست بر اینکه این آب نجس شده باشد. لذا این روایت دلالت بر عدم انفعال آب قلیل ندارد.

روایت دیگری که برای این اخباریین قابل استشهاد است حسنهٔ محمد بن مُیَسِّر است. دلالت این روایت از روایت اوّلی خیلی بیشتر و روشن‌تر است:

قالَ: سَألتُ أباعبدِاللهِ علیه السّلام عَنِ الرّجُلِ الجُنُبِ یَنتَهی إلَی الماءِ القَلیلِ فی الطّریقِ و یُریدُ أن یَغتَسِلَ مِنه و لَیسَ مَعَه إناءٌ یَغرِفُ بِهِ و یَداهُ قَذِرَتان. قالَ: «**یَضَعُ یَدَه و یَتَوضّأُ ثمّ یَغتَسِلُ. هٰذا ممّا قالَ اللهُ تعالیٰ**: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَیۡكُمۡ فِی ٱلدِّینِ مِنۡ حَرَجٍ﴾.»[۲]

در این روایت حسنه با اینکه هم آب، قلیل بوده است و هم هر دوتا دستش قذر است، حضرت می‌فرماید:

"اول دوتا دستش را داخل آب کند و بشوید و بعد غسل کند، به‌خاطراینکه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَیۡكُمۡ فِی ٱلدِّینِ مِنۡ حَرَجٍ﴾."

این اخباریین استشهاد کرده‌اند بر اینکه منظور از این مطلب، عدم انفعال ماء قلیل است؛ چون در خود روایت ماء قلیل آمده است و قذرتان هم در اینجا هست.

این قذرتان دو وجه می‌تواند داشته باشد: یکی قذر شرعی که به معنای نجس است و دیگری قذر عرفی که به معنای کثیف بودن است. در این روایت ممکن است قذر شرعی لحاظ شده باشد و ممکن است عرفی لحاظ شده باشد.[۳]

در معنای عرفی «**یداه قذرتان**» یعنی دستش کثیف است. در روایات عدیده

---

۱. از جمله: ***الکافی***، ج ۳، ص ۵۲ الی ۵۵؛ ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۱، ص ٦٩؛ ***تهذیب الأحکام***، ج ۱، ص ٤٢١.

۲. ***الکافی***، ج ۳، ص ٤.

۳. ***مجمع البحرین***، ج ۳، ص ٤٥٣.

داریم که مستحب است انسان دست خودش را قبل از وضو بشوید و آن قذارت را ازبین ببرد بعد وضو بگیرد، یا مستحب است قبل از غسل اول انسان قذارت را ازبین ببرد و بعد غسل کند،[1] نه‌اینکه غسل موجب رفع قذارت از بدن شود، همان‌طورکه امروزی‌ها می‌گویند: «غسل برای این است که بدن تمیز شود.» نه‌خیر، غسل برای احیاء یک جنبهٔ معنوی و روحی در نفس است. اگر نیت شما این باشد که این غسل موجب رفع قذارت شود، یعنی هم غسل بکنید و هم با آن غسل مثلاً بدنتان را بشویید و یک دوش هم بگیرید، اصلاً این غسل باطل است! نیت فقط باید غسل باشد. لذا مستحب است انسان قبل از غسل، رفع قذارت بکند، بعد غسل کند.

لذا وقتی که دلالت این روایت از قذارت مبهم شد، اگر نگوییم این روایت با روایاتی که دلالت بر انفعال آب قلیل می‌کند تعارض دارد، حداقل این روایت مجمل می‌شود و استفادهٔ عدم انفعال آب قلیل نخواهد شد؛ بلکه بالاتر، این روایت در قذارت عرفیه ظهور دارد، نه در قذارت شرعیه؛ پس اصلاً تعارضی ندارند.

حالا بحث راجع به این جهات نیست، بلکه بحث در این است که این حرجیّتی که مرحوم نراقی می‌فرمایند،[2] اصلاً با این روایات نمی‌خواند:

> مردی در طریق خود به آب قلیلی می‌رسد و می‌خواهد غسل بکند، دستش هم کثیف است، حالا چه‌کار کند؟ آیا برود آب دیگری پیدا کند؟ حضرت می‌فرماید: «نه، با همین آب قلیل هم دستش را بشوید و هم غسل کند، به‌خاطراینکه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.»

پس این مطلب ایشان اصلاً در اینجا نمی‌خواند. حضرت می‌فرماید:

> «حالا اگر إنائت هم کثیف شد (نه‌اینکه نجس شود) عیب ندارد با آن غسل کنی، نمی‌خواهد اول با این إناء دستت را بشویی بعد بروی دوباره از یک

---

۱. جهت اطلاع رجوع شود به ***وسائل الشیعة***، ج ۱، ص ٤۲۷، بابُ استحبابِ غَسلِ الیدَینِ قبلَ إدخالِهما الإناءَ مرّةً مِن حَدَثِ البَولِ و النّومِ و مَرّتَینِ مِنَ الغائطِ و ثلاثًا مِنَ الجَنابة.

۲. ***عوائد الأیام***، ص ۱۸۱ ـ ۱۸۹.

جای دیگر آب بیاوری و غسل کنی.»

یا من‌باب‌مثال در مورد اجناس سوقیه، حضرت او را امر به تأمل و تفحص نمی‌کنند؛ یعنی در أمتعهٔ سوقیّه وجوب فحص را از او برمی‌دارند و می‌گویند:

وقتی که یک جبّهٔ خز گرفتی و نمی‌دانی مذکّیٰ است یا نه، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾.[1]

حضرت در همهٔ این موارد قائل به رفع حرج هستند؛ درحالی‌که خیلی بامشقت و مهم نیست که شخصی یک روز، دو روز، سه روز وقتش را بگذارد و تحقیق کند و سراغ ذابحش برود که مثلاً این پوست از کجا تهیه شده، نحوهٔ به‌دست آوردنش چطور بوده، در کدام سلاّخ‌خانه ذبح شده، ذابحش چطور بوده است، و... . بالأخره می‌تواند این قضیه را پیدا بکند؛ یک روز اُرسی‌هایش[2] را بالا بکشد و یا علی، دنبالش راه بیفتد و پیدا کند: آقا بسم‌الله گفتی یا نگفتی؟ روبه قبله بوده است؟ شرائط را رعایت کردی؟ یعنی حضرت می‌فرماید که به همین مقدار هم نیازی به فحص نیست و باید صرف‌نظر کنی.

ولی آنچه از مسئله به‌دست می‌آید این است که ما باید سراغ روایاتی برویم که قاعدهٔ لاحرج، حکم وجوبی یا حرمت ظاهری آن را برداشته است به‌طوری‌که لولا مسئلهٔ حرج، حکم آن چیز دیگری است. باید این روایات را به‌دست بیاوریم تا میزان حرجیّت برای ما مشخص شود. این مسئله است که خیلی از بزرگان را به اشتباه انداخته است. آخر شما که دارید می‌گویید: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾، این حرج در چه دایره‌ای است؟

ازیک‌طرف، اگر شما حرج را به معنای مشقت می‌گیرید، اصلاً تکلیف از کلفت می‌آید و کلفت هم یعنی مشقت؛ یعنی در هر مسئله‌ای بالأخره مشقّتی هست. فرض کنید آدم شب تا صبح مطالعه کرده و شب خوابش نبرده است، حالا موقع صبح

---

۱. ***تهذیب الأحکام***، ج ۲، ص ۳٦۸.

۲. ***لغت‌نامهٔ دهخدا***: «قِسمی کفش پاشنه‌دار.»

خوابش گرفته است، خیلی جای گرم و نرمی هم دارد، فرض کنید دستشویی هم آن طرف حیاط است و اگر بخواهد بلند شود وضو بگیرد الحقُّ والإنصاف واقعاً مشقت دارد و مشکل است که وضو بگیرد؛ آیا این مشکل را هم شارع برداشته است؟! آیا می‌توانیم بگوییم که شارع هر قضیه و تکلیفی را که دارای حرج و مشقت است برمی‌دارد؟! اگر این‌طور باشد که اصلاً کلّ فقه و تمام تکالیف ازبین می‌رود!

از طرف دیگر، مورد روایات لاحرج قطعاً تکالیفی نیست که در حدّ طاقت انسان نمی‌باشد؛ چون آنها اصلاً امتناع عقلی دارد و مالا یطاق است. روایت مالا یطیقون اشاره به همین قسم دارد و آن مشقت خیلی شدیدی را که دیگر قابل تحمل نیست برمی‌دارد. اما تکالیفی که به اندازهٔ طاقت انسان است و با تمام‌شدن آن تکلیف، طاقت انسان هم تمام می‌شود، دیگر از این روایات برنمی‌آید.

من‌باب‌مثال در روایت اشتراء جبّه از سوق که آیا ذکیّه است یا غیرذکیّه، حضرت می‌خواهد حرمت صلاة در لباس میته و وجوب فحص را بردارد؛ والاّ انسان باید علم داشته باشد. حضرت حرمت صلاة در این لباس را با قاعدهٔ سوق‌المسلمین برمی‌دارد. یکی از ادلهٔ برای عدم تفحص در سوق مسلمین همین روایت است؛ چون اصل عدم تذکیه هم باعث وجوب فحص می‌شود و هم باعث حرمت صلاة در این لباس می‌شود. بله، قاعدهٔ سوق‌المسلمین این حرمت و این وجوب فحص را برمی‌دارد. قاعده‌اش این است.

در اینجا روایت دیگری هست که حضرت خیلی قائل به توسعه شده‌اند. البته طبق همین روایت، علماء و فقهاء فتوا داده‌اند بر عدم وجوب وضو در شتاء به‌نحوی‌که عادتاً بر شخصی که بخواهد وضو بگیرد مشقت داشته باشد. مرحوم سید یزدی در *عروه* و خیلی از متأخرین هم به این مسئله فتوا داده‌اند و قائل به عدم وجوب شده‌اند، و این فتوا را از همین قضیهٔ لاحرج به‌دست آورده‌اند.[1]

روایت دیگری می‌فرماید:

---

۱. ***العروة الوثقیٰ*** (المحشّیٰ)، ج ۲، ص ۱۷۱؛ ***مِائة قاعدة فقهية***، ص ۲۹٦.

عن عبدِ الأعلیٰ مَولیٰ آلِ‌سام قالَ: قُلتُ لِأبی‌عبدِاللهِ علَیهِ السّلامُ: عَثَرتُ فَانقَطَعَ ظُفُری فجَعَلتُ علیٰ إصبَعی مَرارَةً، فکَیفَ أصنَعُ بِالوُضوءِ؟ قالَ: «**یُعرَفُ هٰذا و أشباهُهُ مِن کتابِ‌اللهِ عَزّوجَلّ**: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی ٱلدِّینِ مِنْ حَرَجٍ﴾. **اِمسَح علَیه!**»[1]

«آن شخص می‌گوید: ناخنم افتاده است و روی آن مراره‌ای هست. آیا این پماد و ضماد را بردارم و وضو بگیرم و دوباره آن را روی جای خودش قرار بدهم یا اینکه روی همان مسح بکشم؟

ظاهراً ناخن انگشت دستش افتاده بود، چون اگر ناخن انگشت پا باشد می‌تواند ناخن یک انگشت دیگرش را مسح کند و اشکالی پیش نمی‌آید، لذا قاعدتاً باید ناخن انگشت دستش افتاده باشد.

حضرت می‌فرماید: "(به‌جای اینکه آب بریزی) دستمال یا پارچه‌ای روی آن قرار بده و با همان دستت روی آن پارچه بکش و آن را مسح کن (وضوی جبیره‌ای انجام بده). اینها از کتاب‌الله فهمیده می‌شوند!"

سؤال آن شخص به‌خاطر مسئلهٔ مشقت بود و می‌خواست مشقت را برساند. منظورش مسئلهٔ ضرر نبود که حالا ضرری بخواهد متوجه او باشد؛ چون اگر مسئلهٔ ضرر و مرض و امثال‌ذلک بود، مثلاً وضو موجب می‌شد که انگشتش سیاه شود و بخواهند قطعش کنند، قطعاً آن شخص دیگر سئوال نمی‌کرد.

از مجموع این روایات فهمیده می‌شود که در مسئلهٔ حرجیّت، حضرت دارند مردم را بر ارتکازات و ذهنیّت خودشان حمل می‌کنند؛ یعنی حضرت می‌گویند که چرا دیگر این مسائل ارتکازی را از من سوال می‌کنید؟!

یُعرَفُ هٰذا و أشباهُهُ مِن کتابِ‌اللهِ عَزّوجَلّ؛ «وقتی که کتاب الله دارد: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی ٱلدِّینِ مِنْ حَرَجٍ﴾،[2] دیگر چه جای سؤال دارد که بخواهی

---

۱. ***الکافی***، ج ۳، ص ۳۳.
۲. سوره حج (۲۲) آیه ۷۸.

سؤال کنی؟ دیگر چرا پیش من آمدی؟

اِمسَح علَیه؛ «آن را مسح کن!»

این «**اِمسَح علَیه**» به معنای یک حکم وضعی جعلی تأسیسی از ناحیهٔ امام نیست و موضوعیت ندارد. فرض کنید در اینجا اِمسح علَی المرارة است. اگر طور دیگری هم بود آن را انجام بده و اشکالی ندارد. حالا اگر دوتا مراره هم به هم پیچیده بودی، روی آن هم می‌توانی مسح کنی؛ چون حضرت می‌فرمایند: «**یُعرَفُ هٰذا و أشباهُهُ مِن کتابِ‌اللهِ عَزّوجَلّ**»

بنابراین براساس ارجاع این مورد به کتاب‌الله، پس این یک حکم تأسیسی نیست و تیمم در اینجا تبادر نمی‌کند؛ چون وقتی که در وهلهٔ اول بدانم که وضو بر من واجب است ولی نتوانم آب را بر یک گوشهٔ خاص به اندازهٔ چند سانتیمتر از این انگشت بریزم، یک‌دفعه چه به ذهن من تبادر می‌کند؟ اینکه تیمم کنم یا اینکه برای این چند سانتیمتر باید علاجی کنم؟!

اتفاقاً همین مطلب را مرحوم شیخ انصاری دارد و یکی از اشکالاتی که مطرح‌شده این است:

> از کجای آیهٔ ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، مسح بر مراره درمی‌آید؟ ما دو حکم داریم: یکی امرار ید بر محل و یکی إیصال الماء إلَی البشرة. وقتی که یکی از این دو حکم متعذّر شود حکم دیگر به‌جای خودش باقی است.[1]

البته این قضیه قابل خدشه است از این جهت که اگر این روایت نبود آیا شما از آیهٔ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ همین را می‌فهمیدید؟ یا الآن به ضمیمهٔ ارتکازی که از روایت پیدا کردید حکم را تقسیم و منشعب به دو حکم می‌کنید؟ یک حکم امرار ید بر محل است که به جای خود باقی است و یک حکم

---

۱. ***رسائل فقهیة***، شیخ انصاری، ص ۹۷؛ ***کتاب الطهارة***، شیخ انصاری، ج ۲، ص ۳۷۱.

إیصال الماء إلَی البشرة است که در اینجا دومی متعذّر می‌شود، ولی اولی به حال خودش باقی است.

صرف‌نظر از هر چیز، اگر دقت کنیم می‌بینیم که وقتی مولا ما را به وضو و امثال‌ذلک امر می‌کند، مرادش صورت کامل است. در اینجا این دست و آن دست کامل است، این پا و آن پا کامل است و فقط یک انگشت این وسط ناقص است. آیا آن چیزی که اول تبادر می‌کند این است که فوری سراغ تیمم برویم چون نمی‌شود وضو گرفت؟ یا نه، اول به دنبال تمحُّل[1] برای وضو بگردیم؟ کدام اول به ذهن تبادر می‌کند؟ اول دنبال این می‌گردیم که چاره‌ای برای وضو کنیم و اگر چاره‌ای پیدا نکردیم بعد سراغ تیمم می‌رویم؛ چون حکم اولی روی وضو رفته است:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾.[2]

شاید همین قضیه است که آن شخص اصلاً به ذهنش تیمم نیامده بود و گفته بود که چه کنم؟ یعنی به‌خاطر این مسئلهٔ تمحّل برای توضّؤ است که سؤال کرده بود. با توجه به این قضیه می‌بینیم که اصلاً شارع خیلی آسان گرفته و گفته است: این معلوم است دیگر! عقلت را به‌کار بینداز و ببین باید چه‌کار انجام بدهی.

در اینجا آب هست و او هم می‌تواند استفاده کند، پس اگر دست سالم داشته باشد و بتواند با همان وضو بگیرد، حتی اگر پنج انگشت دست دیگرش هم زخم باشد، باید وضو بگیرد ولو به صورت [جبیره‌ای]؛ یعنی با دست سالمش صورتش را بشوید، بعد دستش را زیر شیر آب ببرد، بعد دست زخمی را در یک کیسه نایلون بکند و سرش را ببندد و بعد با دست دیگرش مسح بکند و وضو بگیرد. اینها دیگر حرج نیست؛ چون لاحرج معنایش این نیست که حتی از جایش تکان هم نخورد!

---

۱. ***فرهنگ فارسی عمید***: «چاره‌جویی.»

۲. سوره مائده (۵) آیه ٦.

بنابراین اگر زمینه‌ای بود که بتواند با یک دست خودش را بشوید، در این‌صورت باید وضو بگیرید.

ولی اگر آب روی زمین باشد و نتواند این‌طوری وضو بگیرد یا اگر تمام یک دستش طوری باشد که نتواند وضو بگیرد باید تیمم کند. بنابراین حکم تیمم در طول این وضوی جبیره‌ای است، نه‌اینکه در عرض آن باشد؛ یعنی اگر انسان نتوانست وضو بگیرد نوبت به تیمم می‌رسد:

﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.[1]

حضرت در این روایت مسئله را به ارتکازات عرفی احاله داده‌اند، یعنی می‌خواهند بفرمایند که وقتی با یک مسئله برخورد می‌کنید، چه من که امام هستم زنده باشم و چه نباشم، شما چه می‌کنید؟ می‌بینید دو مورد دارد: یک مورد است که نمی‌توانید آب بردارید، لذا تیمم می‌کنید؛ اما یک مورد است که می‌توانید آب بردارید و وضو می‌گیرید.

بنابراین وقتی که شما با یک عضوتان می‌توانید وضو بگیرید، باید وضو بگیرید؛ اما وقتی دکتر به شما می‌گوید که اصل وضو برای شما ضرر دارد و نباید آب به دست شما بخورد، والاّ آبسه می‌کند و چرک می‌کند و باید عضو را قطع کرد! در اینجا هیچ‌وقت ذهنتان به سمت وضو نمی‌رود. بله، یک وقت دکتر نمی‌گوید که باید قطعش کرد، بلکه می‌گوید: ضرر دارد، ولی شما می‌توانید تَمحُّل کنید، مثلاً می‌توانید پارچه‌ای روی آن بیندازید؛ در این‌صورت خیلی راحت وضو می‌گیرید.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. سوره مائده (۵) آیه ٦.

درس شصت و نهم:
نوعی یا شخصی بودن قاعدهٔ لا حرج

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بیان شد که قاعدهٔ لاحرج نظر به جنبهٔ ارتکازی دارد. اما قاعدهٔ لاضرر بیشتر به جنبهٔ عقلانی نظر داشت، به‌جهت‌اینکه ضرری که از ناحیهٔ غیر ـ نه از ناحیهٔ شرع ـ به انسان برسد عقلاً قبیح است و عقل از باب قبح ظلم، در حکم به قبح آن مستقل است، پس به همین دلیل اگر قاعدهٔ لاضرر را هم نداشتیم می‌توانستیم این مسئله را منطبق کنیم.

اما از ناحیهٔ شرع، در بسیاری از احکام یک ضرر بدوی وجود دارد؛ ولکن وقتی به دقت تأمل می‌کنیم می‌بینیم ضرری در کار نیست، چون یا همان جنبهٔ کلی مسئله ـ که یک نفع کلی برای همه دارد ـ تدارک آن ضرر را می‌کند و یا جنبهٔ معنوی قضیه از باب اینکه طبعاً در مقابل هر فعلی یا نفی فعلی که از ناحیهٔ شارع بر انسان تکلیف شود، یک مثوبه و جزایی هست که می‌تواند آن ضرر را تدارک کند و باعث شود که برحسب ظاهر ضرری به انسان نرسد یا اینکه اگر ضرری برسد، در آن دنیا تدارک شود.

اما در ناحیهٔ حرج، مطلب به این کیفیت نیست، بلکه حرج در مواردی است که از ناحیهٔ شرع به مکلف وارد می‌شود. البته اگر حرج از ناحیهٔ افراد به انسان وارد شود داخل در لاضرر می‌شود که عبارت است از سلب حق یا مال یا اختیار، که همگی مسائل ضرری است و تحت قاعدهٔ لاضرر گنجانده می‌شود، نه لاحرج.

بناءًعلی‌هذا در قضیهٔ حرج اشکال در این است که از ناحیهٔ شرعی مفهوم و مفاد حرج را استنتاج کنیم و بدانیم که شرع آن حرج را در چه مواردی به‌کار برده است و رفع

حرجیت به چه معنایی است؟ این معنای بسیار مهمی است و تمام محور بحث روی این مسئله می‌گردد. البته در لابه‌لای بحث‌های آینده هم به این قضیه اشاره می‌شود.

بناءًعلی‌هذا شارع مسئلهٔ حرج را به ارتکازات ذهنی مکلفین واگذار می‌کند. در آن قضیهٔ مراره یا من‌باب‌مثال در مورد «**یُعرَفُ هٰذا و أشباهُهُ مِن کتابِ‌اللهِ عَزّوجَلّ**: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]»،[2] شارع یک نظر تأسیسی روی مسائل ندارد، بلکه نظر شارع نظر حکایی و اشاری و رمزی است به مرتکزاتی که افراد در ذهن خودشان دارند. حالا باید ببینیم به‌طورکلی منظور از حرج، حرج نوعی است یا حرج شخصی؟

خیلی از احکام و تکالیف است که به‌طورکلی جنبهٔ حرجیت در آنها لحاظ شده است، به‌طورمثال جهاد فی‌سبیل‌الله یا روزه و صوم در صیف (تابستان) یا طیّ طریق حج درصورتی‌که توأم با حرجیت و امثال‌ذلک باشد یا عدّه برای زن که باید سه طُهر در خانهٔ شوهر باشد و از آنجا بیرون نیاید[3] و بسیاری از احکام دیگر. حالا باید دید نسبت این احکام با قاعدهٔ لاحرج چطور می‌شود؟

به‌لحاظ آنچه در قاعدهٔ لاضرر هم بیان شد، یک وقت جنبهٔ مصلحت کلی درنظر شارع است که با فوت آن مصلحت، نه‌تنها منّتی بر چیزی گذاشته نمی‌شود، بلکه ممکن است مفسده‌ای بار بیاید. لاشکّ و لاشبهه که قاعدهٔ لاضرر یک قاعدهٔ امتنانی است، برخلاف آنچه بعضی‌ها مطرح کرده بودند و جوابشان هم بیان شد. همین‌طور شکی نیست که قاعدهٔ لاحرج هم یک قاعدهٔ امتنانی است و منةًعلَی‌العباد جعل شده است.

بناءًعلی‌هذا اگر قرار باشد که در بعضی از موارد رفع یا وضع آن حکم علیٰ سبیل الإمتنان، موجب عدم‌امتنان شود، یعنی موجب مفسده‌ای شود؛ آن‌وقت خود این رفع یا وضع، مخالف با امتنان خواهد بود. من‌باب‌مثال اگر از باب قاعدهٔ لاضرر

---

۱. سوره حج (۲۲) آیه ۷۸.
۲. ***الکافی***، ج ۳، ص ۳۳.
۳. سوره بقره (۲) آیه ۲۲۸.

بخواهیم جهاد را برداریم، ضرر برداشتن جهاد بیشتر است؛ چون دشمن می‌آید مملکت را می‌گیرد و زن و بچهٔ ما را ازبین می‌برد، بلکه به‌طورکلی هدم اسلام و مملکت لازم می‌آید و این دیگر خلاف امتنان است. پس وضع قاعده موجب رفع قاعده خواهد شد. در خیلی از مسائل به همین کیفیت است.

در قضیهٔ حرج هم همین‌طور است. بسیاری از احکام، نفسشان مشقّت و کلفت است. من‌باب‌مثال رفتن به مکّه بر هر فردی با هر وسیله‌ای ولو با ماشین یا استر و قاطر واجب است. همهٔ افراد هم که با هواپیما و در مدت دو سه ساعت به مکّه نمی‌روند! لذا همین رفتن به حج ممکن است مشقت داشته باشد و انسان در طول مسیر به حرج و امثال‌ذلک بیفتد. این احکام حرجی را چه کنیم؟ پس اگر ما قواعد و احکام کلی داشته باشیم که حرجی باشند، برای حرج چه مفهومی باید درنظر بگیریم؟ آیا قاعدهٔ حرج به این احکام تخصیص می‌خورد؟

حرج عبارت است از رفع یک حکم کلی إلّا ما خرج بِالدّلیل، یعنی رفع آن احکامی که در نوعش حرج است. اگر این‌طور باشد منظور از حرج، حرج نوعیه می‌شود و حرج نوعیه مرفوع است. بنابراین اگر شارع حکمی وضع کرده باشد که نفس آن حکم یک حرج نوعیه دارد دیگر نمی‌توانیم با قاعدهٔ لاحرج خود این حکم را برداریم؛ چون با این رفع حکم، رفع اصل حکم می‌شود.

من‌باب‌مثال اگر بگوییم که چون روزهٔ در تابستان برای عموم مردم حرجیت دارد پس روزه در تابستان نیست، دراین‌صورت اصلاً حکم صوم در تابستان برداشته شده است؛ یا فرض کنید که بگوییم که چون در جهاد ضرر است، پس با قاعدهٔ لاضرر حکم جهاد را برداریم، دراین‌صورت اصلاً اصل جهاد برداشته می‌شود، چون در جهاد به انسان نان و حلوا نمی‌دهند، بلکه تیر و شمشیر و نیزه و توپ و تفنگ و کشته‌شدن و تیرخوردن و مجروح‌شدن و قطع عضو و امثال‌ذلک است.

بنابراین این‌طور بیان کردند که منظور از حرج عبارت است از حرج نوعیه ولی در احکامی که نفس آن احکام فی‌حدّ‌نفسه موجب حرج نیست. فرض کنید که خود

صوم در صیف موجب حرج است، پس قاعدهٔ لاحرج دیگر این را برنمی‌دارد؛ یا خود جهاد موجب حرج است، پس قاعدهٔ لاحرج دیگر جهاد را برنمی‌دارد؛ یا مثلاً حج، خصوصاً در ازمنهٔ سابقه که شش ماه طول می‌کشید تا به مکه برسند، و این‌قدر افرادی بودند که در راه یا در همان حج می‌مردند و در همان‌جا هم دفنشان می‌کردند! در هر محله‌ای می‌گفتند یک حاجی هست! پس قاعدتاً باید اصل این حکم حج برداشته می‌شد، پس قاعدهٔ لاحرج این حج را برنمی‌دارد.

یک قاعدهٔ کلی وجود دارد: اگر نسبت دو دلیل در قبال همدیگر به نحوی باشد که لازمهٔ عمل به یکی از اینها این باشد که هیچ‌گاه به آن دلیل دیگر عمل نشود، همین مسئله دلیل است بر اینکه این دو هیچ‌وقت باهم تعارض ندارند.[۱]

من‌باب‌مثال رابطهٔ بین ادله‌ای که در مورد نزح ماء بئر است[۲] و ادله‌ای که بر عدم تنجُّس آب کرّ دلالت می‌کند[۳] چیست؟ اگر بخواهید در مورد ماء بئر به قاعدهٔ عدم تنجُّس و عدم انفعال کرّ تمسک کنید اصلاً دیگر موردی برای ادلهٔ نزح ماء بئر باقی نمی‌ماند، چون ما من بئرٍ الاّاینکه حداقل به مقدار یک کر آب را دارد. بنابراین ادلهٔ نزح ماء بئر ادلهٔ عدم تنجّس کر را تخصیص می‌زند و حاکم بر این ادله است، نه‌اینکه ادلهٔ عدم تنجس کر بر ادلهٔ نزح ماء بئر حکومت کند.

بنابراین می‌توانیم بگوییم که فتوای مرحوم محقق حلی بر اینکه «و فی نَجاسةِ ماءِ البِئرِ تَردُّدٌ»[٤] و اینکه این حکم مختص به آنجایی است که بئر، مادون کرّ آب داشته باشد،[٥]

---

۱. از جمله در بسیاری از موارد تعارض استصحاب با امارات و قرعه، چون مصادیق استصحاب زیاد است، لذا غالباً طرف دیگر را ترجیح می‌دهند. رجوع شود به ***فرائد الأصول***، ج ۲، ص ۷۳۳.

۲. به عنوان نمونه رجوع شود به ***وسائل الشیعه***، ج ۱، ص ۱۷۹، بابُ ما یُنزَحُ من البئرِ لِمَوتِ الثَّورِ و الحمارِ و البعیرِ و النّبیذِ و المُسکرِ و انصِبابِ الخَمر.

۳. ***الکافی***، ج ۳، ص ۲.

٤. ***المعتبر فی شرح المختصر***، ج ۱، ص ٥٤.

٥. ***رسائل الشهید الثانی***، ج ۱، ص ٧٦.

خالی از تأمل نیست؛ به‌جهت‌اینکه اصلاً کلّ ادلهٔ نزح ماء بئر کنار می‌رود، چراکه این ادلهٔ اختصاص پیدا می‌کند به چاهِ کمتر از کر که شاید در یک میلیون چاه، یک چاه کمتر از کر باشد. آن‌وقت اینجا اشکال آن است که این‌همه احادیث یا اصلاً مورد ندارد یا اینکه موردش نادر، بلکه اندر است! حضرت در مقام بیان احکام وقت زیادی نداشت، آن‌وقت چطور این‌همه ادلهٔ ماء بئر را بیان کند، آن‌هم در مدینه‌ای که همهٔ چاه‌های منازل آن حداقل به اندازهٔ یک کرّ آب دارد؟! این دلیل بر این است که یا باید با ادلهٔ نزح ماء بئر ادلهٔ عدم تغیّر و انفعال کرّ را تخصیص بزنیم یا اینکه ـ همان‌طوری که بعداً خواهد آمد ـ این مسئله در آنجایی است که اصلاً مقام، مقام تخصیص نیست، بلکه مقام اختلاف موضوع است.

به‌طور خلاصه، اگر دو دلیل باشد که یکی ناظر بر دیگری است به‌طوری‌که اصلاً موردی برای دومی باقی نماند، همین دلیل بر این است که هیچ‌یک از این دو دلیل ناظر بر دیگری نیست، نه به نحو حکومت و نه به نحو ورود و نه به نحو تخصیص.

روی همین حساب، بعضی‌ها گفتند: «در ادلهٔ رفع حرج، منظور حرج نوعی است، آن‌هم در احکامی که فی‌حدّ‌نفسه حرجی نیستند.» فرض بکنید که وضو حکم حرجی نیست، حالا اگر در فصل شتاء (زمستان) واقع شود که نوعاً موجب حرج می‌شود، در اینجا قاعدهٔ لاحرج این وضو را برمی‌دارد؛ یا مثلاً اگر صوم در ایام صیف باشد که به‌طورکلی نوعاً موجب حرج بشود ـ البته نه حرج عادی، بلکه حرجی که افراد دارای بنیه هم نتوانند این روزه را تحمل کنند ـ قاعدهٔ حرج این روزه را برمی‌دارد؛ یعنی کُلُّ شیءٍ بِحَسَبِه می‌شود.

نسبت به اینکه گفته‌اند: «قاعدهٔ لاحرج این احکام کلی مانند نفس جهاد یا صوم فی الصیف را ـ در فرض اینکه برای عموم مردم حرجی نیست ـ دربر نمی‌گیرد، چون منظور حرج نوعی است.» مطلبی به‌نظر می‌رسد که در سایر جاها هم مورد ابتلاء است و آن این است که ما در زمینهٔ عدم ضرر و عدم حرج، دو حکم داریم:

یک وقت حکمی است که خود لسان دلیل حاکی از این است که آن حکم از باب رفع حرج بوده است و منةً علَی‌العباد جعل یا برداشته می‌شود، ولو اینکه برای

بعضی حرجی و ضرری نباشد. در اینجا در خود لسان دلیل جنبهٔ کلّیت حکم مورد لحاظ قرار گرفته است، یعنی چون این حکم به‌نحو کلی و به‌نحو نوعیت جنبهٔ حرجی دارد، لذا این حکم برای آن افرادی هم که حرجی نیست برداشته می‌شود.

اما یک وقت این‌طور نیست و در لسان دلیل، رفع حکم یا وضع حکم نیامده است، بلکه می‌خواهیم حکم را از خود قاعدهٔ لاحرج استنباط کنیم. این آن چیزی است که در قاعدهٔ لاحرج درصددش هستیم.

در آن قسم اول احکام، مورد خود حکم بیان شده است و حضرت طبق لسان دلیل، حکم را برداشته‌اند یا وضع کرده‌اند؛ اما آنچه در اینجا به دنبال آن هستیم و مورد ابتلاء می‌باشد این است که می‌خواهیم از لاحرجی که دستِ ما است، رفع حکم یا وضع حکم کنیم. بنابراین در اینجا نباید نظر کنیم بر اینکه آیا شارع حرج را نوعاً درنظر گرفته وحکم را برداشته است، یا منظور حرج شخصی است و هر شخصی به‌حسب خودش اگر در موردی دچار حرج شد، در آن مورد حکم برداشته می‌شود. وقتی که به لسان دلیل لاحرج نگاه کنیم دیگر معنا ندارد که این امتنان روی جنبهٔ نوعیت و کلّیت برود.

من‌باب‌مثال عموم مردم در روزهٔ صیف دچار حرجیت نمی‌شوند. این به منِ مریضی که دچار حرجیت می‌شوم چه مربوط است؟! یا مثلاً در جایی که از بلاد بارده است ـ نه بلاد حارّه ـ چه می‌فرمایید؟! صرف‌اینکه این حکم از نظر کلیت موجب حرج نیست دلیل نمی‌شود که این حکم برای یک فرد هم برداشته نشود.

وقتی که از این آیهٔ ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[1] و ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2] و سایر روایات، امتنان را متوجه می‌شویم، همین را ملاک قرار می‌دهیم و می‌گوییم: معنا ندارد امتنان به یک طبیعت کلیه تعلق بگیرد، بلکه امتنان روی افراد خارجی به عنوان قضیهٔ خارجیه و شخصیه می‌رود، نه به عنوان

---

۱. سوره اعراف (۷) آیه ۱۵۷.

۲. جهت اطلاع بر این روایات رجوع شود به ***عوائد الأیام***، ص ۱۸۱ ـ ۱۷٤.

یک قضیهٔ طبیعیه و حقیقیه. به‌عبارت‌دیگر، منّت یعنی التفات مولا به یک شخص خاص، نه التفات مولا به جمیع بماهوجمیع. جمیع بماهوجمیع به فرد خارجی چه مربوط است؟! در اینجا به فرد منّت نشده، بلکه به کل منّت شده است. فرض کنید که ده نفر صحت مزاج دارند و من یازدهمین نفرم و مریضم. حالا اگر به‌خاطر همهٔ ما وجوب صوم جعل شده باشد، آن ده نفر مزاجشان سالم است، ولی من که مزاجم سالم نیست! صحت مزاج یک عده به منِ مریض چه ربطی دارند؟!

پس دو قِسم حکم داریم:

یک قسم آن احکامی است که در آنها جنبهٔ نوعیت لحاظ شده است و در لسان خود حکم، رفع آن حکم مستند به حرج شده است؛ مانند بعضی روزه‌ها در ازمنهٔ سابق، مثل روزهٔ صمت و روزهٔ وصال و مانند اینها که بااینکه شاید برای کسی اصلاً حرجی نداشته باشد و حتی خیلی هم خوشش بیاید، اما این روزه‌ها برای او هم برداشته می‌شود، چون در اینجا جنبهٔ نوعیت لحاظ شده است. به این قسم کاری نداریم.

اما قسم دوم احکامی است که اصلاً از خود قاعدهٔ رفع حرج می‌خواهیم رفع آن را استنباط کنیم. در اینها امتنان نسبت به شخص است.

پس در قبال کسانی که می‌گویند قاعدهٔ حرج در آن مواردی است که حرج، حرج نوعی است، می‌گوییم: این مخالف با امتنان است، چون اصلاً مسئلهٔ امتنان به نوعیت برنمی‌گردد، الاّ در مواردی که به لحاظ نوعیت رفع حکم کلی شده است؛ مانند عباداتی که در ازمنهٔ سابق بوده است که حتماً باید در معبد خاصی باشد یا مانند رفع قذارتی که در ازمنهٔ سابق بوده و از باب حکم کلی برداشته شده است، یا من‌باب‌مثال ممکن است منزل یکی جنب مسجد باشد و نمازهای پنج‌گانه‌اش را در مسجد بخواند و این برایش هیچ حرجی نداشته باشد، ولی منزل یکی دیگر دو کیلومتر تا مسجد فاصله داشته باشد و برایش حرج باشد، لذا به لحاظ جنبهٔ کلیت رفع این حرج، حکم وجوب نماز خواندن در مسجد برای این کسی هم که منزلش جنب مسجد است برداشته می‌شود.

امتنان کلی موجب رفع حکم کلی است، ولی ما با این کاری نداریم. ما به آن

احکامی کار داریم که در لسان دلیل اصلاً رفع حکم به‌خاطر حرج نوعی نیامده است، بلکه با خود قاعدهٔ لاحرج سروکار داریم. در این موارد خود قاعدهٔ لاحرج چه چیزی به ما می‌رساند؟ آیا رفع حکم کلی را در ظرف امتنان کلی به لحاظ حرج نوعی می‌رساند یا نه، رفع حکم جزئی را برای شخص جزئی به لحاظ حرج جزئی برای امتنان جزئی می‌رساند؟

ما می‌گوییم: اگر مقصود از حرج در امثال «**يُعرَفُ هٰذا و أشباهُهُ مِن كتابِ‌اللهِ عَزّوجَلّ**: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]»،[2] حرج نوعی باشد، این مخالف با امتنان است؛ چون مثلاً دربارهٔ روزهٔ در صیف باید بگوییم که چون منظور از حرج، حرج نوعی است و این روزه برای اغلب افراد موجب حرج نمی‌شود، پس برای آن صد نفری هم که موجب حرج می‌شود برداشته نمی‌شود؛ درحالی‌که این مخالف با امتنان است، چون بر آنهایی که سالم هستند منّتی نیست، اما اینهایی که مریض هستند وضعشان بدتر می‌شود و ما باید این حکم وجوب روزه را به‌زور برایشان قرار بدهیم! کجای این امتنان است؟ بنابراین مسئلهٔ امتنان اصلاً مسئلهٔ شخصی است، الاّ در آن مواردی که شارع به لحاظ کلی، آن حکم را بردارد مثل حکم روزهٔ وصال و روزهٔ صمت و عبادات در موارد خاصه.

بناءًعلی‌هذا ما حتی در نفسِ احکامی مانند جهاد که وضعشان اساساً حرجی است، به این بیان می‌توانیم تشکیک کنیم: گرچه وضع خود آن حکم به لحاظ کلی حرجی است، ولی به افراد هم باید نگاه کنیم و جنبهٔ خصوصی افراد را مورد لحاظ قرار دهیم. فرض کنید که تعداد اعضای یک خانواده چهار نفر یا بیشتر است، حالا اگر دو نفرشان به جبهه بروند و شهید بشوند این مهم نیست؛ اما اگر در یک خانواده تنها نان‌آورش شهید شود یا اینکه در یک خانواده مادری یا مریضی وجود داشته باشد که اگر مُمرِّض[3] او به جبهه برود و شهید شود آن مریض هم ازبین می‌رود، نمی‌توانیم

---

۱. سوره حج (۲۲) آیه ۷۸.
۲. ***الکافی***، ج ۳، ص ۳۳.
۳. پرستار.

بگوییم به‌صرف‌اینکه نفس حکم جهاد ظاهراً یک حکم حرجی است پس همهٔ افراد را استیعاب می‌کند، بلکه در اینجا باید به لحاظ خود افراد هم رده‌بندی و طبقه‌بندی شود، مثلاً سری اول آنهایی باید بروند که زن و بچه ندارند و به همین صورت، سری‌های بعدی مشخص شود. این نحوه رده‌بندی باید در همهٔ موارد باشد.

شما در قاعدهٔ عدل هم همین کار را می‌کنید. در جنگ یمامه وقتی که چهارصد نفر از قُرّاء قرآن کشته شدند،[1] امیرالمؤمنین علیه‌السّلام از اینکه قاریان قرآن به جنگ بروند ممانعت کردند، چون اگر بقیهٔ قرّاء هم بروند و کشته شوند دیگر اثری از قرآن باقی نمی‌ماند![2] یعنی عدل اقتضاء نمی‌کند که حکم را علَی‌السویه بالنّسبة به همه اجرا بکنیم، بلکه حکم باید بالنّسبة به هر فردی با خصوصیات فردیهٔ او جاری بشود؛ خصوصیاتش چگونه است؟ موقعیتش چگونه است؟ چه مسائل و عواقبی از رفتنش نشأت می‌گیرد؟ بعد بالکلیه و درمجموع رده‌بندی شود. بله، آنجایی که موقعیت خطیری باشد، مانند وقتی که بیضهٔ اسلام به‌طورکلی در خطر است و زمینه ایجاب می‌کند که همهٔ افراد حتی زن‌ها هم در جهاد شرکت کنند، دیگر این لحاظ‌ها نمی‌شود.

بنابراین **اولاً** اصلاً حرجیت نوعیه نداریم تااینکه بخواهد حکم براساس آن برداشته یا جعل شود؛ بلکه این حرج یک جهت امتنانیه‌ای است که اصل و وضعش وضع امتنان و در ظرف امتنان است و باید مستقیماً به حرج شخصی بخورد، نه به حرج نوعی.

ثانیاً در حکم لاحرج به لحاظ وجود جهت عرفیه و عقلائیه و اتکاء و ارجاع آن به ارتکازات عرفیه، باید مقدار آن حرج هم لحاظ شود، به‌این‌صورت‌که آیا حرج این بیشتر از آن است یا حرج آن بیشتر از این است؟ یعنی افراد بر طبق حرجی که دارند طبقه‌بندی شوند و حکم هم بر همین اساس بر آنها بار شود.

این مسئله مربوط به مفهوم حرج بود که آیا حرج نوعی منظور است یا حرج شخصی.

---

۱. ***الفتوح***، ج ۱، ص ۳٤، با قدری اختلاف.

۲. جهت اطلاع پیرامون تدابیر اتخاذ شده بعد از جنگ یمامه رجوع شود به ***بحار الأنوار***، ج ۸۹، ص ۷۵.

مسئلهٔ دیگر این است که وقتی اصل قاعده امتنانی شد، در آن مواردی که در خود لسان دلیل اتکال بر حرج شده است دیگر بحثی نیست و افرادی را که حکم برایشان حرجی است، به نحو امتنانی شامل می‌شود و سایر افراد را هم به نحو غیرامتنانی شامل می‌شود. من‌باب‌مثال اگر صلاة فقط در مسجد واجب بود، برای کسی که تا مسجد سه کیلومتر فاصله دارد حرج است؛ اما نسبت به کسی که جار و همسایهٔ مسجد است دیگر حرجی نیست، چون او پایش را از خانه بیرون بگذارد در مسجد می‌رود! نمازش را در مسجد می‌خواند و برمی‌گردد. این حکم حرجی بالنّسبة به فردی که دور است امتنان است، ولی بالنّسبة به این جار مسجد اصلاً امتنانی نیست.

در خیلی از این احکامی که خود لسانِ دلیل ناظر بر حرجیت است، می‌بینیم که حکم نسبت به نوع افراد حرجی است، اما نسبت به یک نفر اصلاً حرج نیست، پس امتنان هم نیست. من‌باب‌مثال یک نفر رژیم غذایی دارد و می‌خواهد روزهٔ وصال بگیرد، دکتر هم به او گفته است که واجب است برای این رژیم غذایی روزهٔ وصال بگیری؛ اما با اینکه دکتر گفته است که واجب است، ولی این شخص نمی‌تواند روزهٔ وصال بگیرد، و این حکم بالنّسبة به این فرد ابداً امتنان نیست.

درهرصورت در این موارد اصلاً امتنان نوعی معنا ندارد، بلکه امتنان ابتدائاً روی تک‌تک افراد رفته است؛ منتها بالنّسبة به این فرد هم حکم برداشته می‌شود، ولی نه امتناناً، چون نسبت به او اصلاً امتنانی نیست. منّت یعنی برداشتن بار و برداشتن مشقت. وقتی که دکتر به فردی گفته است که اصلاً باید دو روز پشت‌سرهم چیزی نخوری، پس برای این فرد اصلاً برداشتن مشقت معنا ندارد، اما درعین‌حال شارع می‌گوید نباید روزه بگیری. بنابراین حرج نوعی هیچ ربطی به امتنان ندارد، بلکه در اینجا منظور از حرج فقط حرج شخصی است.

بر این اساس باید دید که نسبت بین ادلهٔ حرج و سایر ادله چیست؟ آیا نسبت حکومت است یا تخصیص یا اصلاً هیچ‌کدام از این دو تا نیست؟

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس هفتادم:

رابطهٔ قاعدهٔ لا حرج با سایر ادله

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

در بحث لاضرر و نحوهٔ ارتباط این قاعده با سایر ادله بیان شد که لاضرر مخصّص آن ادله است؛ چون آن ادله نسبت به مورد ضرر و عدم مورد ضرر حکم عام را دارند و قاعدهٔ لاضرر به لسان نفی ضرر، نفی حکم ضرری می‌کند، یعنی واقعاً بنا بر نفی خود ضرر است؛ برخلاف باب حکومت که اعتباراً بنا بر توسعه یا تضیق است، چه در موضوع و چه در حمل. بناءًعلی‌هذا مفاد لاضرر نفی حکم ضرری در ظرف جعل و اثبات حکم متدارکهٔ ضرر در ظرف تشریع است، لذا می‌توانیم بگوییم لاضرر مخصّصِ سایر ادله است.

اما در قاعدهٔ لاحرج می‌توانیم مطلب را به نحو دیگری طرح کنیم و [بعد ببینیم آیا می‌توانیم] همین مسئله را در مورد لاضرر هم بیان کنیم. ابتدئاً باید ببینیم که آیا این قاعده به مفاد ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] به فعل مکلّف تعلق گرفته است یا به احکامی که اولاً در ظرف اختیار برای مکلّف جعل شده است.

بعضی‌ها گفته‌اند که حرج به نفس فعل تعلق می‌گیرد و معنا ندارد به خود حکم تعلق بگیرد؛ یعنی در ظرف رفع، نفْس آن وضویی که برای انسان حرجی است رفع می‌شود، اما وجوب یک امر اعتباری است و معنا ندارد حرجی باشد. آنچه برای انسان

---

۱. سوره حج (۲۲) آیه ۷۸.

ضرر می‌آورد نفس فعل خارجی است. اگر هزار تا وجوب یا حرمت هم جعل کنید برای ما کاری انجام نمی‌دهند و ضرر و حرج نمی‌آورند، بلکه نفس انجام‌دادن یا ترک کردنِ آن عمل خارجی موجب حرج است. بنابراین رفع، به نفس فعل می‌خورد و کنایتاً به معنای عدم جعل وجوب یا حرمت است.

اما اگر در این زمینه دقت بیشتری کنیم می‌بینیم که خود حرج به فعل تعلق نمی‌گیرد، بلکه به امر اعتباری شرعی تعلق می‌گیرد. حرج عبارت است از ضیق، تنگنا، شدّت و عسری که مکلّف آن عسر و شدّت را نسبت به آن فعل در وجود خود احساس می‌کند، یعنی اگر بخواهد آن فعل را انجام بدهد یا ترک کند در مشقّت و عسر است.

بنابراین حرج عبارت است از الزامی که مکلّف، چه در ناحیهٔ ثبوت و چه در ناحیهٔ نفی، نسبت به خود احساس می‌کند. آیا اگر الزامی نبود این عسر و شدت هم بود؟! نه، وجوب یا حرمت است که موجب شده است مکلّف در خودش احساس عسر و حرجیّت کند. اگر وجوب یا حرمت نبود، اباحه بود و دیگر آن فعل برای او سیّان بود و مشکلی نبود. اشکال و عسر از ناحیهٔ الزام شارع آمده است و اگر الزام شارع نبود اشکال و عسری هم در میان نبود.

مطلب دیگر اینکه بنا به مفاد ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ معنا ندارد که شارع نفس آن عمل خارجی را بردارد. برداشتن یا گذاشتنِ نفسِ عملِ خارجی در دست شارع نیست؛ مثلاً وضویی که حرجی است و فعل مکلّف است یک مسئلهٔ خارجی و تکوینی است و رفع آن اصلاً معنا ندارد. در آنجایی که گفتیم شارع بنا بر لاضرر واقعاً ضرر را برمی‌دارد به معنای جعل حکم است، یعنی شارع حکمی را جعل می‌کند که در ظرف آن جعل، دیگر ضرری در خارج محقق نمی‌شود؛ نه‌اینکه ضرر در خارج هست و شارع با وجود ضرر در خارج، حکمی را در قبال آن جعل یا تدارک می‌کند. به این کار که دیگر رفع ضرر و لاضرر نمی‌گویند.

به‌عبارت‌دیگر، اگر شارع در قبال ضرر خارجی که وجود دارد حکمی بیاورد دیگر لاضرر معنا ندارد. شارع به وسیلهٔ لاضرر می‌خواهد دو کار انجام بدهد: کار اول رفع

حکمی که خود آن حکم موجب ضرر است، کار دوم جعل حکمی که تدارک ضرر را می‌کند و با آن تدارک، ضرر هم واقعاً منتفی می‌شود. من‌باب‌مثال وقتی که شخصی شیشهٔ همسایه را بشکند شارع جعل تدارک می‌کند، یعنی وجوب تدارک را جعل می‌کند؛ وقتی که تدارک انجام شد دیگر معنا ندارد که ضرری باشد، یعنی اصلاً ضرری واقع نشده است.

در ظرف حرج هم وقتی که شارع حرج را برمی‌دارد آیا به این معناست که شارع آن وضوی خارجی را برمی‌دارد؟! وضع و رفع وضو فعل مکلّف است و به دست شارع نیست. تمام کاری که شارع می‌تواند انجام بدهد در ظرف اعتبار است، نه در ظرف امر خارجی. شارع بر روی امر خارجی نمی‌تواند کاری کند؛ مثلاً شارع نمی‌تواند هلال ماه را در اول هر ماه در عالم واقع قرار بدهد، چون وضع و جعل و رفع ماه به دست شارع نیست، بلکه کاری که شارع می‌کند این است که بر وجود و ثبوت ماه در اول شهر، اعتباراً جعل حکم می‌کند، مثلاً وجوب صوم یا وجوب افطار و امثال‌ذلک را می‌آورد.[1]

اما شارع نسبت به یک امر تکوینی خارجی نمی‌تواند کاری انجام دهد و یک امر خارجی را بردارد الاّ در ظرف اعتبار و تنزیل، یعنی جایی که مقام، مقام اعتبار است. من‌باب‌مثال شکّ کثیرالشّک را لاشک فرض می‌کند[2] یا یک امر تکوینی خارجی را اعتباراً به منزلهٔ عدم، مُنَزَّل می‌کند. این موارد، احکام و موضوعات تنزیلیه می‌شود. حکومت از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد، و اصلاً این‌طور نیست که شارع واقعاً مطلبی را بردارد.

اما در زمینهٔ حرج می‌بینیم که اصلاً معنای حکومت نیست؛ یعنی شارع برای اینکه حرجی را بردارد، نخواسته است که دایره‌ای را ضیق یا وسیع کند، بلکه خواسته است آن وجوب یا حرمتی را بردارد که به آن امر و واقع خارجی تعلق گرفته است و در جای

---

۱. ***تهذیب الأحکام***، ج ٤، ص ۱۵۸.

۲. ***الکافی***، ج ۳، ص ۳۵۹:

«عَن أبی‌جعفرٍ علیه السلام قال: **"إذا کَثُرَ علَیکَ السّهو فامضِ فی صلاتِکَ فَإنّهُ یُوشِکُ أن یَدَعَکَ إنّما هُوَ من الشّیطانِ."**»

خودش محفوظ است. پس ضیقی که بر مکلف عارض می‌شود از ناحیهٔ جعل شارع است، نه از ناحیهٔ آن عمل خارجی که انجام‌دادن و ترک‌کردن آن به دست مکلف است.

شارع در زمینهٔ جعل می‌تواند کاری کند که این عمل موجب مشقّت شود و یا کاری کند که موجب مشقّت نشود. به‌طورمثال اگر شارع وضو را در بَرد شدید به نحو اباحهٔ تخییریه بین وضو و تیمم در اختیار مکلف قرار دهد، دیگر نمی‌توانیم بگوییم نفسِ وضو در بَرد شدید حرجی است، چون شارع مکلف را مختار قرار داده است، می‌خواهد وضو بگیرد و می‌خواهد وضو نگیرد. بنابراین به وضویی که در ناحیهٔ بَرد در اختیار مکلف است دیگر صفت حرجی تعلق نمی‌گیرد و به آن متّصف نمی‌شود، چون در اختیار مکلف است که ترک کند. حرج در آنجایی است که مکلف از ناحیهٔ شرع این الزام را بر عهدهٔ خود احساس کند، یعنی اگر این وضو از ناحیهٔ شارع واجب شود آن‌موقع کلفتاً و مشقّتاً و ضیقاً علَی‌المکلّف می‌شود.

بنابراین حرج به فعل تعلق نمی‌گیرد، بلکه به احکام اعتباری شرعی تعلق می‌گیرد. وقتی شارع می‌گوید که حرج برداشته شد، یعنی آن الزامی که از ناحیهٔ من بر این مکلّف است برداشته شد، چه به‌نحو وجوب و چه به‌نحو حرمت.

در آن بحثی که قبلاً مطرح شده بود بیان شد که احکام حرجیه و احکام ضرریه و احکام اضطراریه از باب عناوین طولیه نیستند؛ یعنی در طول عنوان اوّلی و متأخر از آن قرار ندارند، بلکه در عرض موضوعاتی هستند که احکام اولاً‌بلااول بر آن موضوعات تعلق می‌گیرد. بناءً‌علی‌هذا روشن می‌شود که ارتباط و نسبت بین قاعدهٔ لاحرج و سایر ادلاّت چه ارتباطی است.

موضوعی که حرج بر آن تعلّق گرفته است عبارت است از حکم فعلی که مکلّف انجام می‌دهد، یعنی لاحرج به وجوب این فعل مکلف تعلق می‌گیرد. حالا این فعل مکلف دو حالت دارد: یک وقت وجوب به فعل مکلف تعلق می‌گیرد و یک وقت هم عدم‌الوجوب به آن تعلق می‌گیرد، یعنی شارع در کنار جعل وجوب وضو، رفع وجوب را هم بر این فعل جعل کرده است. پس نسبت بین این دو دیگر حکومت

نیست. من‌باب‌مثال مولا وجوب اکرام را بر زید جعل می‌کند و بر همین زید عدم وجوب اکرام را هم جعل می‌کند. آن وجوب اکرامی که جعل کرده است در ظرف یازده ماه از ایّام سنه است و آن عدم وجوب اکرام در ظرف ماه رمضان است و هر دوی اینها بر خود زید جعل شده است. اکرام‌کردن بر زید در یازده ماه از شهور سنه جعل شده است و رفع وجوب اکرام بر همین زید در ظرف ماه صیام جعل شده است.

این دو حالت با هم چه ارتباطی دارند؟

شاید بگوییم که این ارتباط، ارتباط تخصیص است؛ یعنی در اینجا عموم مطلق است، یعنی آن وقتی که شارع حکم جعل می‌کند، وجوب اکرام را به نحو اطلاق یا عموم جعل می‌کند، بعداً خرج منه بالدلیل، که همان عدم وجوب اکرام در ایام صیام است.

اما آنچه صحیح به نظر می‌رسد این است: اصلاً این دو متباینین هستند و به همدیگر ربطی ندارند. مثل این می‌ماند که وجوب اکرام برای عمرو و عدم وجوب اکرام برای زید جعل شده باشد؛ این دو چه ربطی به هم دارند؟ اگرچه در مثال وجوب اکرام برای زید در یازده ماه و عدم وجوب اکرام زید در رمضان، موضوع زید است؛ ولی نه زیدِ تنها، بلکه زید متّصف و مقید به این وصف و به این ظرف. اکرام زید در یازده ماه واجب است و اکرام زید در این یک ماه واجب نیست. یعنی وقتی که این دو قاعده را در کنار هم قرار می‌دهیم، همان‌طوری‌که وجوب اکرام به‌نحو عموم و ابتدایی به زید تعلق می‌گیرد، همین‌طور عدم وجوب اکرام هم به همین صورت به زید تعلق می‌گیرد: **لایجبُ إکرامُ زیدٍ فی شهر الصیام**.

لذا در جایی که شارع می‌گوید: **لا یجبُ إکرامُ زیدٍ فی شهر الصیام**، می‌توانیم بگوییم که یا عموم را تخصیص زده و در واقع گفته است: **یجبُ إکرامُ زیدٍ فی کُلِّ شهور السنَة إلّا فی شهر الصیام**؛ یا وقتی که این عدم‌الوجوب در جنب وجوب آمده است به‌طورکلی دو موضوع درست کرده است: یکی «زیدِ در یازده ماه» و دیگری «زیدِ در ماه رمضان». زید در ماه رمضان با زید در یازده ماه تفاوت پیدا می‌کند: «زیدِ در یازده ماه» واجب‌الاکرام است و «زیدِ در ماه رمضان» غیر واجب‌الاکرام است.

به بیان دیگر، هم می‌توانیم بگوییم که این عدم‌الوجوب در ماه رمضان با این دلیل خاص خود، این عام را تخصیص زده و به یازده ماه مُخَصَّص کرده است، و هم می‌توانیم بگوییم که موضوع دیگری درست کرده است، یعنی با این حضور و نصّیّتی که دارد، در کنار این موضوع، موضوع دیگری جعل کرده است، یعنی در اینجا «زیدِ در یازده ماه» را درست کرده است که در اول نبود.

عام ظهور دارد تاوقتی‌که خاص نیامده است. در مورد عام می‌گوییم: أکرمِ العُلماء، بعد می‌گوییم: لا یجب إکرامُ الفسّاقَ مِن العلماء؛ یا فرض کنید می‌گوییم: یجب إکرامُ العلماء، بعد می‌گوییم: لا یجب إکرامُ زیدٍ، و این زید را از تحت علماء خارج می‌کنیم. در اینجا یک تخصیص و نص است.

ولی در قاعدهٔ لاحرج این‌طور نیست که تخصیص بزنند. در اینجا اولاً‌بلااول می‌گوید که موضوع حکم اصلاً در ظرف اختیار است و اصلاً عموم نبوده است. وقتی که لاحرج می‌آید، می‌گوید حکم وجوب وضو اصلاً در ظرف اختیار آمده است، نه‌اینکه عام بوده است و من ظرف حرج را از آن خارج کرده‌ام و تخصیص زده‌ام و یا دایرهٔ موضوع را به نحوه حکومت، تضییق یا توسعه داده‌ام، بلکه وقتی وجوب وضو می‌آید: إذا أرَدت الصّلاةَ فتَوَضَّأ،[1] می‌فهمیم اولاً‌بلااول این امر توضّأ هم در مورد اختیار است و هم در مورد حرج و ضیق و اضطرار. این عموم و بدوی است و ما به آن کاری نداریم. اما وقتی که لاحرج می‌آید، می‌گوید آن حکم اوّلی فقط در ظرف اختیار بوده است. در همهٔ مثال‌ها همین‌طور است.

در اینجا بحثی مطرح است که آیا عام قبل از فحص از مخصّص حجّت است یا حجّت نیست؟ یعنی آیا ظهور دارد یا ندارد؟ اگر بگویید که ظهور عملی دارد و حکایت از مراد مولا می‌کند ـ که از آن به ظهور نوعی تعبیر می‌کنند، گرچه ما به ظهور شخصی تعبیر می‌کنیم ـ پس چرا دنبال مخصّص می‌گردید؟ بروید به آن عمل کنید! اگر ظهور دارد

---

۱. اقتباس از سوره مائده (۵) آیه ٦.

و ظهورش هم حجت است، پس فحص از مخصّص دیگر لازم نیست و مثل نص می‌ماند!

بله، اگر احتمال وجود مخصّص بدهیم دیگر اصلاً اصالةالظهوری نیست، همان‌طوری‌که اگر احتمال قرینه بر خلاف نص بدهیم دیگر کسی به آن نص عمل نمی‌کند. من‌باب‌مثال اگر مولا بگوید که من نص کردم بر اینکه زید و عمرو و بکر را اکرام کن! عام هم نمی‌آورد، بلکه نص می‌آورد. بعداً فردا بگوید که عمرو را اکرام نکن. در اینجا دیگر عامی نیست، بلکه در اینجا سه حکم نص است، بعد این حکم مخالف برایشان آمده است. نسبت به آنها تباین است و اصلاً دایرهٔ آن را جدا می‌کند، نه‌اینکه تخصیص بزند؛ مثل‌اینکه شارع ناسخی بیاورد. فرض کنید شارع اولاً‌بلااول می‌گوید: یجب اِکرام زید، بعد عصر می‌گوید: نه، من اصلاً از حرفم برگشتم، لا یجب اِکرام زید. در اینجا تخصیصی نیست، بلکه رفع حکم اول است، یعنی حکم دوم ناظر بر حکم اول است و به‌خاطر نظارتش حکم اول مولا را نسخ کرده است.

در اینجا هم همین‌طور است. اگر عام از اول ظهور داشته باشد که دیگر دنبال خاص نمی‌رویم. بله، اگر عام به‌عنوان ظهور شخصی ظهور داشته باشد، حجّت می‌شود. حالاکه حجّت شد اگر بعد از آن یک خاص آمد آن را تخصیص می‌زند و مخصّص آن می‌شود. یعنی اگر بر فرض که طبق نظر عرف نگاه کنیم و خود عام ظهور بدوی داشته باشد، آن‌وقت با آمدن خاص، تخصیص می‌خورد. اما اگر طبق نظر عرف نگاه نکنیم، بلکه از نظر مولای شرعی نگاه کنیم، این خاص کشف می‌کند از اینکه عام از اول مراد مولا نبوده است، یعنی در اینجا دیگر تخصیص نیست.

وقتی که مولا مولایی باشد که عموماتش در معرض تخصیص است، ما باید اولاً‌بلااول فحص از مخصّص کنیم. البته این مخصّص، مخصّص ابتدایی و نوعی است. درواقع، محاورات شارع با محاورات مولای عرفی تفاوت دارد؛ مولای عرفی ممکن است از اول قصدش خروج زید نباشد و بعداً برایش عارض بشود، اما در شرع این‌طور نیست، بلکه در شرع تمام احکام، ثابتات ازلیه هستند و معنا ندارد که بگوییم بعداً بر ذهن مولا جاری شده است که یک مورد را تخصیص بزند. لذا به

عکس محاورات عرفیه، این مخصّص بعدی کشف می‌کند که عام از اول بر این مورد دلالت نمی‌کرده است. این تنها فرق بین شارع و مولای عرفی است.

لذا اینکه فرضاً نسبت به خطابات شرعیه به مخصّص عرفیه نیاز داشته باشیم، بر این اساس است که ما علم قطعی داریم که همهٔ عمومات و اطلاقات شارع در خطابات شرعیه در معرض تخصیص و تقیید است و تمام ظواهرش در معرض قرینهٔ برخلاف و امثال‌ذلک است. نیاز ما به فحص از مخصّص از این باب است، نه از باب علم اجمالی و مانند آن.

بنابراین وقتی که ما از مخصّص ظاهری و عرفی، فحص کردیم کشف می‌کنیم که منظور مولا از اول عام نبوده است. پس نسبت بین اینها نسبت متباینین می‌شود، یعنی در اینجا اصلاً تخصیص نیست.

قبلاً بیان شد که باید تمام مخصّصات منفصل را در ظرف شرع مثل متصل فرض کنیم، بنابراین در عمومات شرع اصلاً از اول ظهور منعقد نمی‌شود. لذا می‌دانیم که منظور شارع اصلاً این عام نبوده است. همین‌طور در لاحرج می‌دانیم که منظور شارع جعل حکم وجوب در ظرف اختیار است، نه جعل حکم وجوب به صورت عام و بعد تخصیص‌زدن با لاحرج. پس در اینجا می‌توانیم بگوییم اینها اصلاً متباینین هستند.

پس در لاحرج از لاضرر یک مرحله بالاتر رفتیم. یعنی در اینجا اصلاً نه مسئلهٔ حکومت است و نه تخصیص، بلکه متباینین است؛ به‌جهت‌اینکه وقتی که شارع وجوب وضو را می‌آورد، فوراً در کنارش عدم وجوب وضو در ظرف حرج را هم می‌آورد. این لاحرج حکم اول را تخصیص نمی‌زند، بلکه شارع با این دو بیانش می‌خواهد موضوع و حکم آن را دو قسمت کند: این حکم وجوب وضو مربوط به زمان اختیار و صحّت است و این حکم عدم وجوب مربوط به زمان حرج و ضیق و شدت است؛ پس این دو متباینین هستند و اصلاً ربطی به همدیگر ندارند. البته اگر بخواهیم تنازل کنیم می‌توانیم بگوییم که لاحرج مخصّص است و از باب تخصیص است، نه حکومت.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

درس هفتاد و یکم:
محدودهٔ جریان قاعدهٔ لاحرج

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

بحث در قاعدهٔ حرج به اینجا رسید که نسبت بین این قاعده با سایر ادله آیا تخصیص است یا حکومت است یا غیرذلک؟ بحث شد که مثل قاعدهٔ لاضرر، نسبت نه تخصیص است و نه حکومت. اگر ما تنازل کنیم و خطابات شارع را مثل بقیهٔ خطابات عرفیه بدانیم، در اینجا بالنّسبة به سایر ادله قائل به تخصیص می‌شویم.

بحثی که در اینجا می‌ماند این است: آیا قاعدهٔ لاحرج بالنّسبة به احکام عدمیه هم جاری می‌شود یا مختصّ به احکام ثبوتیه و وجودیه است؟ همین بحث در مورد قاعدهٔ لاضرر هم مطرح شد.[1] در آنجا گفتیم که لاضرر به معنای رفع زمینه برای ضرر در تشریع است، نه‌اینکه ثبوت حکم شود و بعد ارتفاع آن حکم به‌وسیلهٔ لاضرر باشد؛ بلکه به‌طورکلی زمینهٔ ضرر و ظلم و اضرار در تشریع اسلام و تشریع حکومتی وجود ندارد.

بنابراین در ظرف مظنّهٔ به حکم اگر از ناحیهٔ شارع احتمال حکم ضرری بدهیم، قاعدهٔ لاضرر حکم احتمالی و مظنّه‌ای را رفع می‌کند اگر در آن مورد از طرف شارع حکم قطعی نداشته باشیم. بنابراین قاعدهٔ لاضرر بالنّسبة به جمیع احکام جاری است، چه ثبوتیه و چه عدمیه. کذلک در قاعدهٔ حرج و عسر هم همین مطلب طابق‌النعل‌بالنعل ذکر می‌شود.

قاعدهٔ حرج به معنای رفع هر حکم حرجی است که از ناحیهٔ شارع بر انسان تحمیل بشود، یا اینکه مظنّهٔ آن حکم حرجی برای انسان وجود داشته باشد و به‌واسطهٔ

---

۱. رجوع شود به ص ۲۹۹ ـ ۳۱۶.

قاعدهٔ حرج آن حکم را رفع می‌کنیم.

فلهذا تمام مسائلی که گفته شده است،[1] مانند اینکه قاعدهٔ حرج فقط اختصاص به احکام ثبوتیه دارد و در احکام عدمیه جاری نمی‌شود یا اینکه در احکامی که از طرف شارع نرسیده است نمی‌توانیم قاعدهٔ لاحرج را جاری بکنیم و باید به عمومات یا به اصول عملیه متوسل بشویم، همه خالی از وجه و قابل تأمل خواهد بود.

مسئلهٔ مهم و محور بحث و بزنگاه مسئله ـ که می‌توانیم بگوییم همه در اینجا گرفتار شده‌اند و هر کدام برای خودشان مفرّی پیدا کرده‌اند ـ این است که ما در فقه مشاهده می‌کنیم که در بعضی از احکام فقهی اصلاً آن تکلیف بدون مشقّت و بدون عسر معنا ندارد. در اینجا چه باید کرد؟

مثلاً در مورد جهاد یا حج اصلاً تکلیف بدون مشقّت و عسر معنا ندارد. شخص باید حج را به هر کیفیتی انجام بدهد! منظور از انجام دادن حج و وجوب حج این نیست که شخص ده میلیون یا بیست میلیون مالِ کنار گذاشته داشته باشد تااینکه سوار بر هواپیما شود و دو ساعت برود و با خدمت‌گزارانی مخصوص از او پذیرایی کنند و بعد هم به همان کیفیت برگردد! آنجا بر تخت روان سوار شود و این طرف و آن طرف او را بر دست‌ها ببرند! نه‌خیر، حج عبارت است از تحمل مشاقّ! حج عبارت است از اتیان تکالیف به‌نحو مشقّت! البته الآن خیلی راحت شده است. قبلاً با کجاوه‌ها می‌رفتند، دزد مال آنها را می‌زد، آنها را می‌کشتند و به گرمازدگی و امثال‌ذلک مبتلا می‌شدند، آنهم با وضعی که در آن زمان‌ها در عرفات و منا بوده است! اینها مسائل خیلی مشکلی را حکایت می‌کند. این معنای حج است!

کسی که مستطیع است باید حج انجام بدهد: ﴿لِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾،[2] یعنی کسی که از جهت راه مستطیع است و سبیل به حج برای

---

۱. *منتقی الأصول*، ج ۵، ص ٤٦٨.

۲. سوره آل عمران (۳) آیه ۹۷.

او آماده است. اینکه در معنای استطاعت می‌گویند که باید پول برای برگشت داشته باشد، به این معنا نیست که پولِ کنارگذاشته داشته باشد، بلکه به این معنا است که اگر شخصی مخارج زن و بچهٔ خود را از قبیل برنج و روغن و حبوبات و سایر مسائل بتواند حتی در طول حج آماده کند بازهم باید حج انجام بدهد.[۱] اما اینکه حتماً پولی داشته باشد تا برود، از هیچ کجای آیه این‌چنین استفاده‌ای نمی‌شود. نمی‌دانیم فقهاء که به این مسئله فتوا داده‌اند،[۲] از کجا چنین استفاده‌ای کرده‌اند. تاجایی‌که ما در روایات بررسی کردیم به چنین مطلبی برخورد نکردیم که روایتی بگوید که پولی کنار گذاشته بشود. آنچه در روایات است این است که زاد و راحله برای او آماده شود، فقط همین![۳] در سفر مکه زاد و راحله داشته باشد.

حالا این زاد و راحله داشتن آیا به معنای داشتن بالفعل است؟ یعنی یک شتر به‌عنوان زاد و راحله با خودش تا مکه بیاورد؟ یا نه، زمینهٔ برای تحصیل زاد و راحله وجود داشته باشد؟ یعنی پولی داشته باشد که بتواند زاد و راحله تهیه کند. اگر راحله هم نخواهد، ولی باید بتواند زادش را تهیه کند؛ مثلاً در آنجا کسی او را مهمان کند و زاد و راحلهٔ او را بدهد یا اینکه امکاناتی داشته باشد که در طول سفر بتواند تحصیل زاد و راحله کند، همهٔ اینها را شامل می‌شود.

اگر شخصی حرفه‌ای دارد که می‌تواند این حرفه را در طول حج مورد استفاده قرار بدهد باید این کار را بکند و به حج برود.[۴] من‌باب‌مثال اگر کسی مُبلِّغ است و با تبلیغ پول درمی‌آورد او باید در طول حج تبلیغ کند و زاد و راحله را به این وسیله به‌دست بیاورد و این هیچ اشکالی ندارد. یا اگر کسی کفّاش است، به‌جای کفشی که

---

۱. ***جامع الفتاوی*** *طرحی نو در زمینه مناسک حج*، موسوی شاهرودی، ص ۲۶.
۲. ***منتخب مناسک حج***، ص ۲۱.
۳. ***الکافی***، ج ۴، ص ۲۶۷؛ ***تحف العقول***، ص ۴۱۹.
۴. ***مستند الشیعة فی أحکام الشریعة***، ج ۱۱، ص ۲۷.

در اینجا می‌دوزد، کفش و نعلین حاجی‌ها را بدوزد و تحصیل زاد و راحله کند. فقهاء از کجای روایت چنین استفاده‌ای می‌کنند که باید زاد و راحله‌ای کنار باشد؟![1] شخصی که مشتغل به یک شغل است و می‌تواند این شغل را در طول حج هم انجام بدهد و تحصیل زاد و راحله کند، ولو با مشقّت باشد باید انجام بدهد.

ما به این مسئله فقط به‌عنوان یک نمونه اشاره کردیم و فتوا هم همین است؛ یعنی لازم نیست استطاعت به‌عنوان استطاعت مالیه‌ای باشد که شخص تحصیل مال کرده باشد، و در شرع هم چنین چیزی نداریم. بسیاری از افراد در زمان‌های سابق و در زمان ائمه حج می‌کردند و فقط یک شلوار و یک پیراهن تنشان بود و دیگر هیچ چیزی نداشتند! با کاروان راه می‌افتادند و پیاده به حج می‌رفتند. در همان‌جا هم حمّالی و سقّایی و امثال‌ذلک می‌کردند و پول می‌گرفتند و خرجشان را می‌گذراندند، زن و بچه‌شان هم پول داشتند تا اینها برگردند.[2] اینها حاجی هستند.

استطاعت یعنی قدرت برای انجام دادن مناسک؛ فقط همین، والسلام! آیا استطاعت حتماً باید با چلوکباب و قیمه‌پلو باشد؟! نه‌خیر، استطاعت با نان و پنیر و سبزی و انگور هم استطاعت است، لازم نیست که به آن کیفیت باشد. در اینجا قضیهٔ نوع نیست، بلکه قضیهٔ شخص است و استطاعت به شخص برمی‌گردد. اگر یک شخص ثروتمند و مُترَف و مترفّه و امثال‌ذلک باشد و درعین‌حال بتواند به این کیفیت مکه برود، مکه بر او واجب است و شوخی‌بردار نیست! ولو اینکه پیاده هم می‌تواند برود باید برود! شخصی که می‌تواند پیاده برود باید پیاده برود.

در اینجا زاد و راحله بر موارد عموم حمل می‌شود، یعنی عموم مردم نمی‌توانند بدون راحله و به این کیفیت این مسافت‌ها را طی کنند و ماه‌ها در راه باشند. شخصی که بخواهد تنها برود از قافله عقب می‌ماند، چون سرعت قافله با سرعت انسان تفاوت

---

۱. ***جامع الفتاوی*** *طرحی نو در زمینه مناسک حج*، موسوی شاهرودی، ص ۲۶.
۲. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۲، ص ۲۹۵ و ۲۹۶.

دارد. انسان ماشیاً حرکت می‌کند، قافله راکباً حرکت می‌کند، و اگر بخواهد عقب بماند خطر او را تهدید می‌کند؛ بنابراین می‌گویند زاد و راحله لازم است. اما اگر کاروانی پیاده راه افتاد، بر کسانی که می‌توانند پیاده حرکت کنند واجب است به مکه بروند.

لذا از یک‌طرف می‌بینیم در خیلی از احکام مشقّت لحاظ شده است، از طرف دیگر می‌بینیم بعضی از احکام را خیلی آسان گرفته‌اند. فرض کنید در وضو و تیمم و غسل و در باب طهارات و نجاسات و امثال‌ذلک خیلی آسان گرفته‌اند. این آسان گرفتن روی چه اساس و مبنایی هست؟ مگر همهٔ احکام شرع یک‌دست نیستند و از یک منشأ تنازل پیدا نمی‌کنند؟ چطور در یک‌جا می‌بینیم احکام مشکل است و در یک‌جا این‌قدر آسان است؟ وقتی که به‌دست آوردن طهارت مائیه مشکل باشد، امر به طهارت ترابیه می‌شود.

این قضیه باعث شده است که این‌قدر در کلمات فقهاء و بزرگان اختلاف می‌بینیم. بعضی‌ها به‌طورکلی قاعدهٔ لاحرج را مخصوص مواردی کرده‌اند که اصلاً تکلیف نباشد، مانند اصول عملیه. همان‌طورکه در مواردی که شک در تکلیف یا شک در مکلفٌ‌به داریم (شبههٔ موضوعیه یا شبههٔ تکلیفیه یا شبههٔ مصداقیه داریم) یا در جایی که بیان نیست اصول عملیه جاری می‌کنیم، در اینجا هم در ظرف عدم بیان، قاعدهٔ عسروحرج جاری می‌کنیم. اما اگر در زمینه‌ای تکالیف مثبِته یا نافیه وجود داشته باشد دیگر نمی‌توانیم به قاعدهٔ عسروحرج تمسک کنیم؛ یعنی این احکام مثبته مخصِّصات قاعدهٔ نفی حرج خواهند بود. قاعدهٔ نفی حرج عام است و تخصیص می‌خورد به تمام احکامی که در شرع آمده است الاّ آن مواردی که حکمی نسبت به آن مورد نداریم و شک داریم و اگر بخواهیم در آن مورد احتیاط کنیم به مشقّت می‌افتیم، لذا با قاعدهٔ لاحرج آن وجوب احتیاط و آن تکلیف زائد را نفی می‌کنیم.[1]

البته اینجا مثل تخصیص است، نه‌اینکه واقعاً تخصیص باشد؛ یعنی احکام مثبته

---

۱. ***عوائد الأیام***، ص ۱۹۰.

در یک طرف قرار دارند که مربوط می‌شود به مواردی که تکلیف از طرف شرع ثابت باشد، و احکام عسروحرج در طرف دیگر قرار دارند که مربوط می‌شود به موارد مشکوک یا عدم‌التکلیف. در آنجایی که زمینه برای تکلیف هست و انسان اگر بخواهد به این عمل کند در عسر و حرج و مشقّت می‌افتد، با نفی عسر و حرج، نفی تکلیف می‌شود و از این جهت مثل اصول عملیه است. از طرف دیگر چون مورد قاعده در اینجا لابیان است، لذا موجب تخصیص اکثر هم نمی‌شود.

حالا باید ببینیم که این فقهاء چرا این حرف را زده‌اند؟ چون نگاه کرده‌اند به همین تناقض و تضادی که در مورد احکام می‌بینند: خیلی از احکام، احکام حرجی و دارای عسر و مشقّت هستند، پس چگونه این اصول را در آنها جاری بکنند؟ نمی‌توانند این نفی حرج را در آنها جاری کنند، لذا می‌گویند: این قاعده اختصاص دارد به آنجایی که تکلیف مشکوک باشد، و شارع این قاعده را به‌جهت رفع احتیاط و به‌واسطهٔ افتادن در حرج و عدم‌تکلیف برای ما جعل کرده است.

باید ببینیم دائرهٔ این حکم در چه حدّی است. البته دائرهٔ احتیاط را هم در آنجا باید ذکر کنیم که برگشت همهٔ اینها، چه دربارهٔ احتیاط و چه دربارهٔ عسروحرج و چه در تمام تکالیف، به یک ملاک بر می‌گردد که بیان خواهد شد.

اشکالی که بر این فقهاء می‌شود این است: شما در هر جایی که حکمی وجود داشته باشد نباید بتوانید به قاعدهٔ حرج تمسک کنید؛ درحالی‌که می‌بینیم خود ائمه تمسک کرده‌اند و با قاعدهٔ نفی حرج، عمومات را تخصیص زده‌اند، از قبیل: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾[1] و ﴿مَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾[2] و «**إنّ هذا و أشباهَه يُعرَفُ مِن كتابِ اللّه**».[3] همهٔ اینها تخصیص ادلهٔ وجوب غسل و وجوب

---

۱. سوره مائده (۵) آیه ٦.
۲. سوره حج (۲۲) آیه ۷۸.
۳. ***الکافی***، ج ۳، ص ۳۳.

وضو است! پس یا باید بگوییم تخصیص است و خود ائمه با این قاعده یک حکم را برداشته‌اند، نه‌اینکه این قاعده را در زمینهٔ عدم حکم جاری کرده‌اند؛ یا باید بگوییم تخصیص نیست و مربوط به آن زمان و در عِدل آن و در عرض آن است، یعنی آن ادله به غیرحرج مربوط می‌شود و ادلهٔ حرج به موقف حرج مربوط می‌شود. دراین‌صورت چطور این مسئله با اصول عملیه مانند اصل برائت سازگار می‌شود؟! بنابراین مسئله اصلاً این‌طور نیست.

بعضی‌ها این قاعده را حمل کرده‌اند بر یک تکلیف زائد بر آنچه عرف آن را تحمل می‌کند.[1] دراین‌صورت این سؤال پیش می‌آید: مقدار تحمل عرف چقدر است؟ مگر یک کیلومتر یا دو کیلومتر راه‌رفتن برای تحصیل ماء حرج بر عرف است؟! ولی شارع این دو کیلومتر را نفی کرده است، درحالی‌که این حرجی بر عرف نیست. در اینجا فقهاء نگفته‌اند که این یک قضیهٔ شخصیه است و نسبت به هر کسی یک طور است؛ بلکه اینها مسئله را به‌نحوکلی بیان کرده‌اند و گفته‌اند که اگر ما این مسئله را به عرف عرضه بداریم، عرف نسبت به آن چه حکمی دارد. لذا این اشکال وارد می‌شود: میزانی که برای مرز حرجیّت و عسر تعیین می‌کنید چقدر است؟

اشکال دیگرش این است: گرچه عرف می‌گوید که به مشقت می‌افتد؛ ولی در مقابل این مشقّت ثواب است، پس اگر به مشقّت بیفتد اشکالی ندارد. بنابراین باید ببینیم آن تکلیفی که شارع وضع کرده است چه میزان ارزش و اعتبار دارد که در مقابل آن ما به این قاعده تمسک کنیم یا اینکه این مشقّت را در مقابل آن اعتبار بپذیریم. اینجا جای بحث است که از کجا این قضیه تشخیص داده می‌شود، لذا مسائل در اینجا مختلف می‌شود.

آخرین مطلبی که خیلی‌ها به آن متمسک شده‌اند این است: باید ببینیم عرف در مورد آن تکلیف چه حکمی بیان می‌کند؟ آیا عرف می‌گوید این قضیه حرجی

---

۱. ***عوائد الأیام***، ص ۶۱.

است یا حرجی نیست؟ اگر گفت حرجی است انسان عمل نمی‌کند.[۱]

باز این سوال پیش می‌آید: آیا عرف در اینجا می‌تواند دخالت کند یا اصلاً جای دخالت عرف نیست؟ عرف در اینجا براساس چه میزانی حکم می‌کند به اینکه این حکم حرجی است یا حرجی نیست؟ اگر احکامی در شرع وارد شود که برای انسان مشکل باشد آیا آن احکام، درعین‌حال که تکلیف شده، حرجی است؟ یا به صرف اینکه از شرع آمده است دیگر نمی‌شود به آن حرجی گفت؟ این معنای حرجیت و مشکل‌بودن و سخت‌بودن باید برای ما روشن شود.

محصّل کلام این است: ما در این مسئله باید ببینیم که شرع در چه زمینه‌ای تکلیف را جعل کرده است. وقتی به تکالیف نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که در بعضی از آنها اصلاً مشقّت خوابیده است! نفس بعضی از تکالیف اقتضای مشقّت می‌کند؛ مثلاً ذات جهاد اقتضای مشقّت می‌کند و لازمهٔ آن است، یعنی ما جهاد بدون مشقّت نداریم.

بله، ممکن است به زمینه‌ای برسیم که جهاد بدون مشقّت باشد، مثلاً فردی در خانه‌اش نشسته است و یک کلید می‌زند و یک کشور به هوا می‌رود! این جهاد بدون مشقّت است! ولی جهادی که ما فعلاً در آن قرار داریم جهاد اَبدان با حدید است، جهاد لُحوم با صواریخ و امثال‌ذلک است و مشقّت در آن هست، اصلاً لازمهٔ این‌چنین جهادی مشقّت است و نمی‌توانیم این دو را از هم جدا کنیم.

بنابراین در اینجا اصلاً قاعدهٔ حرج جاری نیست و زمینهٔ آن وجود ندارد؛ مثل قاعدهٔ لاضرر که در مورد بعضی از ضررهایی که متوجه انسان می‌شود، چون در قبال مسئلهٔ بزرگ‌تری است اصلاً ضرر به‌حساب نمی‌آید.

به‌طورمثال بچه‌تان مریض می‌شود و دارد از دنیا می‌رود، می‌گویند: قلب بچه تنگی آئورت پیدا کرده است، باید عملش کنیم و یک میلیون هم خرج آن می‌شود.

---

۱. ***همان***، ص ۱۸۵.

یک میلیون پول می‌گیرند برای‌اینکه قلب بچهٔتان را عمل کنند.[۱] شما برای این یک میلیون چون در دستتان پول ندارید، ماشین و فرش و همهٔ زندگی‌تان را می‌فروشید. آیا این ضرر است یا نه؟ آیا عرف به شما می‌گوید که شما در اینجا متضرر شده‌اید؟ نمی‌گوید، چون این ضرر به صحت بچه تدارک شده است؛ صحت او این‌قدر ارزشش بیشتر است که این ضرر را تدارک می‌کند.

در اینجا هم همین‌طور است؛ چون در مقابل این جهاد، دفاع از وطن و دفاع از ناموس و عِرض و اسلام است، پس در اینجا اصلاً حرج نمی‌گویند و حرجی بر آن اطلاق نمی‌شود. جهاد حکمی است که لازمهٔ ذات آن مشقت دارد. به‌عبارت‌دیگر، حرج و عدم‌حرج از باب عدم و ملکه است، نه از باب سلب و ایجاب؛ یعنی باید زمینهٔ برای حرج وجود داشته باشد تااینکه بگویند حرجی است، اما به آن حکم یا تکلیفی که نفساً غیر از حرج نیست حرجی گفته نمی‌شود.

البته منظور آن ضررهایی است که در خود جهاد انجام می‌شود و به‌واسطهٔ ذات جهاد است؛ وإلا در جهاد گاهی اوقات ضررهایی از ناحیهٔ شرع و حکومت متوجه می‌شود، مثلاً باید اراضی را ازبین ببرند یا مثلاً کفار نفوس مسلمین را سد قرار داده‌اند و این نفوس ازبین می‌روند، در این موارد چون زمینهٔ برای ضرر وجود دارد باید با قاعدهٔ لاضرر تدارک کنیم، مثلاً دیهٔشان را بپردازند؛ اما در خود جهاد دیگر این قاعده جاری نمی‌شود.

ما در اینجا باید ببینیم شارع احکام خود را در چه زمینه‌ای جاری کرده است؟ شارع در چه زمینه‌ای به حج نگاه می‌کند؟ به قول مرحوم آقا که می‌فرمودند: «اصلاً

---

۱. متأسفانه بعضی‌ها برای مرده‌اش هم پول می‌گیرند! در یک قضیه دکتری گفته بود: باید عمل قلب کنیم. به او گفتند: اطباء دیگر می‌گویند که این مریض می‌میرد! او گفته بود: من کارم درست است، باید بروید پول بریزید! رفته‌اند پول را به حساب او ریخته‌اند؛ اما سر عمل مرد! بعد دکترش گفت: کار ما همین است! شما امضاء داده‌اید که اگر بمیرد ما مسئول نیستیم! خلاصه، بگذریم از کارهایی که بعضی‌ها می‌کنند! (مؤلف)

حج بدون مشقّت نمی‌شود!» حج عبارت است از یک مسئلهٔ بسیار مهم که ارزش این را دارد افراد برای آن به این مشقّت‌ها هم بیفتند. سنگ‌زدن و رمی جمار، آمدن و بیتوته کردن در عرفات و تحمل آن گرما و مانند آن، فی‌حدّنفسه یک مسئلهٔ حرجی است و ما می‌بینیم در زمان شارع هم به همین کیفیت بوده است. آن‌وقت ما از نقطه‌نظر اطلاع بر روایات و لسان روایات که حاکی و بیانگر این احکام است باید به این احکام نگاه بکنیم و مقدار اعتناء شارع نسبت به این احکام را به‌دست بیاوریم.

من‌باب‌مثال می‌بینیم شارع به نجاسات و طهارات اصلاً اعتنا ندارد؛ مثلاً امام علیه‌السّلام که در بیت‌التخلیه می‌رود می‌گوید:

من آب به دامن لباس خودم ریختم به‌خاطر اینکه اگر رطوبتی دیدم بگویم از همان ترشّح آبی است که ریختم.[1]

می‌بینیم شارع در این زمینه اصلاً توجه ندارد و نمی‌خواهد مردم را به وسواس بیندازد و به این مسائل مقدّمی و مانند آن گرفتار کند. هیچ اهتمامی در اینجا ندارد. یا من‌باب‌مثال نسبت به وضو می‌گوید: استصحاب بقاء طهارت بکن و نمازت را بخوان. این مطلب در اینجا هست.

ولی در باب أعراض[2] و نفوس و دماء[3] می‌بینیم که شارع بسیار اهتمام دارد! روایت:

تُدرَءُ الحدودُ بِالشُّبَهات؛[4] «با ادنیٰ احتمال و شبهه‌ای که پیش می‌آید باید حد را متوقف کرد.»

بنا بر همین اهتمام است. ولی متأسفانه گاهی با وجود شبهه هم حد را انجام می‌دهند!

---

۱. ***المعالم المأثورة***، ج ۳، ص ۱۸۹. هم‌چنین رجوع شود به ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۱، ص ۷۲؛ ***تهذیب الأحکام***، ج ۱، ص ۲۵٤.

۲. ***الخصال***، ج ۱، ص ۲۸.

۳. سوره مائده (۵) آیه ۳۲.

٤. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ٤، ص ۷٤، با قدری اختلاف.

اعتناء و اعتبار شارع در أعراض و نفوس و دماء را بسیار شدید می‌بینیم. لذا در این مسائل قضیهٔ حرجیّت کاملاً خودش را نشان می‌دهد. من‌باب‌مثال چه‌بسا لازم است انسان به عسر و حرج بیفتد برای‌اینکه یک نفر قصاص نشود، نه‌اینکه همین‌طور یک پرونده باز شده است و دلالت می‌کند که این شخص یک آدم را کشته است، پس بگوییم که تو هم او را بزن بکش! چه کسی حال دارد این‌همه راه برود فلان محل تحقیق کند که آیا این زده یا نزده است؟ نه‌خیر! خلاصش کن برود پیِ کارش؛ بالأخره یا بهشتی است یا جهنمی! اما شارع و روایات در اینجا می‌گویند: اگر شده باید تمام دنیا را بگردی و هزارتا بلا سرخودت دربیاوری تااینکه حدّی نسبت به این شخص جاری نشود! این زمینه، زمینهٔ دماء و أعراض است؛ اما در زمینهٔ نفوس اصلاً مسائل حرجی راه ندارد تا بخواهیم این حکم را برداریم!

در مورد حج هم می‌بینیم ظرف تشریعش ظرف حرجیّت است. امیرالمؤمنین علیه‌السّلام در آن خطبه‌ای که در *نهج‌البلاغه* است می‌فرمایند:

خداوند خانهٔ خودش را در داغ‌ترین و بی‌آبادترین و بی‌گیاه‌ترین زمین‌ها قرار داد تا هر کسی می‌خواهد قصد بیت او را بکند از همه‌چیز بگذرد![1]

خدا نمی‌توانست زمین خود را در بهترین آب و هوای طهران، مثلاً در دربند یا درکه، و یا در جنگل‌های شمال قرار بدهد؟! اگر این‌طور بود دیگر این سفر به بیت‌الله و زیارت بیت‌الله نبود! خود حضرت ابراهیم را به چه بلاهایی انداخت تا به آنجا رساند و برگرداند! این زمینه را در حج مشاهده می‌کنیم.

آن‌وقت در هم‌چنین زمینه‌ای وقتی مقدار اعتناء شارع نسبت به آن حکم را می‌بینیم، اگر مشقت تکلیفی از مقدار اعتناء شارع نسبت به آن تکلیف بیشتر بود، آن تکلیف حرجی می‌شود.

من‌باب‌مثال دو میلیون نفر برای رمی جمار آمده‌اند؛ اگر ما مرد باشیم می‌رویم

---

۱. ***نهج البلاغة*** (صبحی صالح)، ص ۲۹۲، قسمتی از خطبهٔ قاصعه.

و سعی خود را می‌کنیم و سنگ می‌زنیم گرچه شاید قدری هم فشار بدهند و دو تا سنگ هم به سر ما بخورد، ولی این عیبی ندارد؛ اما اگر زنی بخواهد برود برای او خیلی مشکل است، یعنی احتمال خطر جدی برای این زن مطرح است که آیا این زن می‌تواند سالم بیرون بیاید یا نه، و اگر این زن این رمی را انجام بدهد آیا دیگر برای اعمال قدرت دارد یا نه، یا شاید ممکن است الآن صدمه نبیند ولی اعمال دیگرش را نتواند انجام بدهد. در این زمینه قاعدهٔ نفی حرج جاری می‌شود.

بنابراین ملاک و معیار برای جریان این قاعده، کلُّ شیءٍ بحسبه است. به‌عنوان‌مثال برای رفتن به حج مبالغ زیادی را صرف می‌کنید، ولی آن را ضرر به‌حساب نمی‌آورید؛ درحالی‌که برای تحصیل طهارت مائیه می‌گویند یک هزارم این مبلغ را خرج نکن و با تراب تیمم بکن؛ ولی برای حج می‌گویند هزار برابرش را هم باید صرف کنید. برای وضو سهل گرفته‌اند؛ اما برای حج می‌گویند که اگر صد میلیون برای رفتن به مکه لازم است باز باید انجام بدهی و هیچ حد و مرزی ندارد! این‌طور نیست که فقط اگر پانصد هزار یا یک میلیون تومان بشود حج انجام بدهید، ولی اگر هزار تومان هم بیشتر شد دیگر اینجا استطاعت برداشته می‌شود!

انسان در هر شیئی به‌حسب خودش می‌تواند آن مقدار زائد بر تکلیفِ شارع را به‌دست بیاورد. ملاک این دیگر ذوق است، اینجاست که برحسب هر کسی تفاوت پیدا می‌کند؛ یعنی هر مکلفی برحسب تشخیص خودش باید وظیفه‌اش را انجام بدهد و دیگر کسی نمی‌تواند به او اعتراض کند، یعنی خودش می‌ماند و خدا! اینجا دیگر جای فتوادادن نیست که آیا نسبت به این شخص حرجی است یا حرجی نیست. این دیگر وظیفهٔ مکلف است و خود مکلف باید تشخیص بدهد. البته خود انسان هم این را می‌فهمد. در اینجا مجتهد فقط به‌عنوان بیان یک حکم عام این قضیه را مطرح می‌کند، لذا باید حدود و مواردش را به مقلّد بگوید که در چه مواردی می‌توانی این کار را انجام بدهی، نه‌اینکه صرفاً بگوید که حرج است.

امسال که در مکه بودیم پیرمردی بود که سفر اولش هم بود و صروره بود، ولی

نمی‌خواست سرش را حلق کند؛ با اینکه مجتهدِ خودش هم فتوا به وجوب حلق می‌داد! این‌قدر این‌طرف و آن‌طرف رفت و سؤال کرد! بعد هم پیش ما آمد. گفتم: إلاّ ولابد باید بزنی! هرچه بالا و پایین کرد و حتی گفت: «از فقهاء کسی هست فتوا داده باشد که حلق لازم نیست؟» گفتم: من اصلاً فقیهی نمی‌شناسم! برو دنبال کار خودت! باید سرت را بزنی، برووبرگرد هم ندارد! هرچه او اصرار کرد، باز گفتم: نمی‌شود. در آخر کار آن مسئول کاروان که آدم عامی هم بود ولی همهٔ کتب فتاویِ مجتهدانی که در لبنان و عراق و... بودند داشت، گفت: «فلان‌کس (که اصلاً مجتهد او نبود) می‌گوید که اگر ضرر داشته باشد حلق بر تو لازم نیست.[1]» پیرمرد هم گفت: «برای من ضرر دارد! من احتمال ضرر و مشقّت می‌دهم!» سرش را نزد و پسری خیلی سوسولی هم داشت که اصلاً از اول یک اطاق دیگر گرفته بودند که پیش بقیهٔ کاروان نباشد! با اینکه بقیه هم جزء مرفّهین بودند، اما اینها دیگر چه بودند که نمی‌خواستند با بقیه باشند! فقط سر ناهار و شام می‌آمدند می‌نشستند و بعد به اطاق خودشان می‌رفتند. مُترف و مرفّه بودند!

مجتهد باید این زمینه را برای مقلِّد بیان کند و بگوید که الآن این تشخیصی که تو می‌دهی اشتباه است. بله، اگر مجتهد زمینه را بیان کرد، دیگر تشخیص با خود مکلف است. خود مقلِّد بکُلّ شیءٍ بحسبه، بینی و بین اللّه می‌تواند برای رفع آن حرج به قاعدهٔ نفی حرج تمسک کند. در اینجا لازم نیست مقلد مسلط به مبانی و مسائل حج باشد، بلکه خود مجتهد مورد را بیان می‌کند و مقلد تشخیص می‌دهد. فرض کنید در مورد آمدن به عرفات و مشعر و منی، اگر مکلف بگوید برایم مشکل است، مجتهد می‌گوید: مهم نیست مشکل باشد! باید بیایی! تا حالا خورده‌ای و خوابیده‌ای، حالا باید بیایی! اما اگر زمینه، زمینه‌ای بود که واقعاً دیگر سخت بود و می‌خواست او را بیندازد، در این‌صورت حرج است.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

١. *مناسک زائر*، شبیری، ص ٢٣٤.

درس هفتاد و دوّم:
رخصت یا عزیمت بودن قاعدهٔ لاحرج

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

محدودهٔ جریان قاعدهٔ لاحرج مشخص شد و بیان شد که حرج به معنای شدّتی که طاقت انسان را تمام می‌کند نیست؛ چون رفع حرج در این صورت منّتی ندارد. گرچه این در امّت‌های گذشته بوده است؛ امّا آنچه از روایات استفاده می‌شود این است که در آن حد نیست، بلکه پایین‌تر از آن حد است.

بعضی از احکام فی‌حدّنفسه دارای مشقّت هستند و نمونه‌هایی از آنها ذکر شد؛ ولکن منظور از حرج و مفاد قاعده، آن مشقّتی است که بیشتر از حدّ معمول باشد، نه صرف یک زحمت خیلی عادی که طبعاً در هر عبادت و تکلیفی برای انسان پیدا می‌شود.

مثل همان قضیه‌ای که در مورد قاعدهٔ لاضرر مطرح شد که آیا لاضرر رخصت است یا عزیمت، در اینجا هم می‌آید. در آنجا بیان شد که یک وقت شخص، جاهل به موضوع یا حکم است، یک وقت ناسی است و یک وقت عالم و عامد است، و این موارد با هم تفاوت دارند.

در آنجا مطرح شد که قاعدهٔ لاضرر در مقام امتنان است. وقتی که در مقام امتنان است پس اگر شخصی نسیاناً یا به جهل مرکّب یا به جهل بسیط، عالم به موضوع یا به ضرر نبود و عملی انجام داد دیگر معنا ندارد که در ظرف جهل این تکلیف برداشته بشود و عمل او باطل و لغو باشد.[1]

---

۱. رجوع شود به ص ۲۱۹ و ص ۲۵۳ الی ۲۷٤.

در مورد لاحرج اختلاف است که مسئله از باب رخصت است یا از باب عزیمت. به‌عبارت‌دیگر، اگر کسی وضو یا غسل حرجی گرفت آیا به مفاد رفع تکلیف که رفع وجوب است، وضوی او باطل است یا نه؟

من‌باب‌مثال وقتی که وضویی واجب است از باب طهارت مائیّه، یک وجوب روی اصل طهارت انسان بالنسبة إلی الصّلاة می‌آید، یک وجوب و لزوم دیگر هم بالنسّبة به مائیّت این طهارت می‌آید. آن‌وقت در صورت حرج، آن الزام به مائیّت برداشته می‌شود، امّا ملاک برای محبوبیت وضو در اینجا به حال خودش باقی است؛ یعنی حکم به دو وجوب و دو الزام تجزیه می‌شود که یک الزام به محبوبیت است و یک الزام به مطلوبیّت، لذا وقتی که الزام به مطلوبیت برداشته شد الزام به محبوبیت برای اصل طهارت باقی می‌ماند.

وقتی عبادتی امر نداشت دیگر ملاک ندارد و جواز هم به تبع برداشته می‌شود؛ چون ما دو حکم و دو ملاک نداریم که یک ملاک، ملاک الزام باشد و یک ملاک، ملاک محبوبیت باشد، بلکه ما در اینجا یک حکم بیشتر نداریم، یعنی وجوب به طهارت مائیّه تعلّق می‌گیرد و دیگر به دو حکم و دو وجوب و دو الزام تجزیه نمی‌شود.

درهرحال بیانات در اینجا مختلف است:

مرحوم صاحب *جواهر* قائل به عزیمت هستند، نه رخصت.[1]

مرحوم صاحب *عروه* درصورتی‌که وضو، وضویی باشد که از روی مشقّت و مانند اینها باشد احتیاط کرده‌اند ولی آن را کافی می‌دانند،[2] یعنی ایشان قائل به احتیاط و قائل به رخصت هستند؛ اما به ایشان اشکال و ایراد شده است.

مرحوم آقا رضا همدانی هم در این مسئلهٔ طهارت قائل به رخصت هستند و این رفع حکم را از باب امتنان می‌دانند و عدم جواز را منافی و مخالف با امتنان قلمداد

---

۱. ***جواهر الکلام***، ج ۱۷، ص ۱۵۰.

۲. ***العروة الوثقی*** (المحشّیٰ)، ج ۲، ص ۱۷۱.

می‌کنند، لذا در اینجا مسئلهٔ محبوبیت و مطلوبیت از طرف ایشان مطرح شده است.[١]

البته بر این مطلب اشکال شده است: اگرچه این رفع حکم حرجی از باب امتنان است، امّا این امتنان به‌عنوان یک حکم غالبی و به‌عنوان حکمت است، نه به‌عنوان علّت؛ به‌جهت‌اینکه ـ همان‌طورکه قبلاً بیان شد ـ بعضی قائل بودند که معاملهٔ مُکرَه حتی اگر برای مُکرَه ربح داشته باشد باطل است، الاّاینکه رضایت بعدیه بیاید و آن معامله را امضاء بکند؛[٢] درحالی‌که معامله‌ای که ربح دارد حتی اگر اکراهی هم باشد، باز موافق با امتنان است و مخالف با آن نیست.

اگر انسان نفس معامله را نگاه کند می‌بیند که معامله‌ای مربحه است و تجارةٌ مربحة، و این موافق با طبع انسان است؛ پس چرا بایستی حدیث رفع صحت این معامله را بردارد؟ این فقط به‌خاطر آن است که اکراه در اغلب موارد، مخالف با امتنان است و مکرَه متضرر می‌شود، لذا حکمِ غالب حتی به مواردی هم که رفع آن حکم، مخالف با امتنان است تسرّی پیدا می‌کند.[٣]

در جواب به این اشکال بیان شد که بحث در مورد ربح در معامله نیست، بلکه در مورد تسلط بر اموال و رضایت بر معامله است. وقتی که شخصی بر انجام یک معامله مکره می‌شود، از او رفع اختیار شده است و شارع به‌واسطهٔ این رفع اختیار ـ نه به‌عنوان اینکه در اینجا سود نیست ـ نه‌تنها الزام را از این معامله برداشته است، بلکه حکم به بطلان آن هم کرده است.[٤]

در همهٔ معاملات، خودِ اختیار ملاک برای صحّت است، نه ربح و سود. در خیلی از معاملات انسان می‌داند ضرر می‌کند ولی درعین‌حال آنها را انجام می‌دهد.

---

١. ***مصباح الفقیه***، ج ٦، ص ١٥٠.
٢. ***مهذّب الأحکام***، سبزواری، ج ١٦، ص ٢٨٢.
٣. ***همان***، ص ٢٨٢.
٤. ***فقه القرآن***، ج ٢، ص ٣٣.

فرض کنید که جانی در خطر است و این شخص پول ندارد و فرشش را به قیمت نازل می‌فروشد تااینکه آن جان را نجات دهد، یا اینکه از ناحیهٔ شخصی تهدیدی شده است و برای دفع آن ضرر این مال را زودتر می‌فروشد تااینکه آن شخص او را به‌واسطهٔ این مال مورد تهدید قرار ندهد یا سارق مالش را ندزدد و امثال‌ذلک. إلی‌ماشاءالله معاملاتی داریم که در آنها ربح وجود ندارد ولی درعین‌حال این معاملات عقلائی است و افراد آنها را انجام می‌دهند.

بنابراین آنچه باعث شده است حکم به رفع صحت معاملهٔ مکره شود عبارت است از سلب اختیار. در اینجا هم همین ملاک است، نه‌اینکه بحث در ربح و مانند آن باشد. شخص مکره اختیار بر عدم معامله ندارد و مجبور است که این معامله را انجام بدهد، پس چون این فرد در اینجا طیب نفس نداشته است، پس «**لایَحِلُّ مالُ امرِءٍ مسلمٍ إلّا عن طیبِ نفسِه**»[1] می‌آید، پس موافق با امتنان است که شارع حکم به بطلان بکند الاّ اینکه رضایت بعدیه بیاید و آن معامله را امضاء بکند.

چه حکمی است که به نحو غالب، موافق با امتنان باشد، و حتی در بعضی اوقات هم که مخالف با امتنان است جاری بشود؟ بنده چنین حکمی پیدا نکرده‌ام. بنابراین ملاک در اینجا را امتنان شخصی گرفتیم، نه امتنان نوعی. اصلاً از خود امتنان این معنا استفاده می‌شود. منّت نوعی اصلاً معنا ندارد. منّت نوعی یعنی یک عده به‌واسطهٔ این حکم فایده می‌برند، حالا به بقیه چه ربطی دارد که آن عده فایده می‌برند؟! مثل این می‌ماند:

گـنـه کـرد در بـلـخ آهـنـگـری به شـوشـتر زدند گردن مسـگری[2]

پس امتنان یعنی امتنان شخصی؛ پس هرجا که امتنان بود در آنجا رفع حکم می‌شود و هرجا که امتنان نبود بلکه خلاف امتنان بود، رفع نمی‌شود.

---

۱. ***همان***، ص ۳۳.

۲. ***امثال و حکم***، ج ۳، ص ۱۳۲۷.

لذا در «**رُفِعَ ما أُكرِهوا علَيه... و ما اضطُرّوا إليه**»[1] بیان شد: در آنجایی که اضطرار باشد حکم به صحّت معامله می‌شود، نه بطلان معامله. منظور از اضطرار در اینجا عقاب اخروی است؛ یعنی اگر شخصی مضطر شود به اینکه اکل میته بکند براساس «**رُفِعَ ما اضطُرّوا إليه**» حرمت و عقاب اخروی برداشته می‌شود.

اگر شخصی مضطر شد بر اینکه معامله‌ای انجام بدهد به‌خاطر اینکه مانع یک ضرر اهمّی بشود، آیا می‌گوییم صحّت برداشته می‌شود و معامله‌اش باطل است؟! این خلاف امتنان است. وقتی که شخصی مضطر است به اینکه فرشش را بفروشد و بچّه‌اش را از مرگ نجات بدهد، آیا می‌توانیم بگوییم چون در اینجا این شخص مضطر است، پس مشمول «**رُفِعَ ما اضطُرّوا إليه**» می‌شود، پس باید حکم به بطلان معامله بکنیم و بگوییم که این شخص نمی‌تواند فرشش را بفروشد؟! دراین‌صورت که بچّه‌اش می‌میرد! این خلاف امتنان است. پس حکم دائر مدار امتنان است؛ در هرجا که امتنان باشد حکم هم هست و در هرجا که امتنان نباشد حکم هم نیست.

این اشتباه بزرگی است که بسیاری از مُحَشّین بر *عروه* در این مسئلهٔ وضو و در مورد قاعدهٔ لاحرج مرتکب شده‌اند.[2] قاعدهٔ حرج یک قاعدهٔ امتنانی است. همان‌طوری‌که مرحوم حاج آقا رضا همدانی فرمودند، در مورد احکام امتنانی دو مطلوبیت هست:

مطلوبیت اول مطلوبیت و محبوبیت اصل فعل است.

مطلوبیت دوم محبوبیت به لحاظ حال شخصی است که اینجا در مقام امتنان بر او است.[3]

وقتی مولا از بنده‌اش آب می‌خواهد، همیشه دو مطلوبیت لحاظ می‌شود: یکی

---

۱. ***الخصال***، ج ۲، ص ٤١٧.
۲. ***العروة الوثقی*** (المحشّیٰ)، ج ۲، ص ۱۷۱.
۳. ***مصباح الفقیه***، ج ٦، ص ٨٦.

اتیان ماء و یکی اتیان ماء از جای سهل ـ نه جای سخت ـ تا عبدش به مشقّت نیفتد.

حالا اگر این عبد رضاً به مولا و تبعاً به شوق و رغبت مولا به آبِ خوب، خودش را به زحمت انداخت و از آن چشمه‌ای که دور است و مشقّت دارد برای مولا آب آورد، آیا مولا باید یک کشیده به صورتش بزند که من از تو آب خواستم، ولی چرا خودت را به مشقّت انداختی یا اینکه باید تشویقش هم بکند؟! بله، یک وقت این تحمل مشقّت موجب می‌شود که از وقت حاجت بگذرد، این یک مسئلهٔ دیگری است؛ امّا وقتی که مولا به‌خاطر حال خود عبد و برای‌اینکه به زحمت نیفتد تکلیف خود را پایین آورده است و آن مطلوبیت و محبوبیت اول را در مقام امتثال لازم قرار نداده است، دراین‌صورت دیگر نمی‌توانیم بگوییم عمل این عبد لغو و باطل است.

وقتی که مولا می‌گوید برای صلاة باید کسب طهارت کنی،[1] یعنی در موقع صحّت و سلامت و یُسر از تو طهارت مائیّه می‌خواهم و در موقع مشقّت و ضرر از تو طهارت ترابیّه می‌خواهم. این طهارت ترابیّه‌ای که از تو می‌خواهم به معنای این نیست که اصل طهارت در اینجا منتفی است و طهارت یا مبتنی بر تراب است یا مبتنی بر ماء است؛ بلکه طهارت فی‌حدّنفسه برای من محبوب است، منتها از باب رأفةً علیك و اشفاقًا لك، مورد أسهل را خواسته‌ام.

در اینجا اصلاً عقل حاکم است بر اینکه مولا باید این را از بنده‌اش بپذیرد؛ چون مقام، مقام امتنان است و در اینجا هیچ مفسدهٔ دیگری غیر از همین مشقّت بر عبد مترتب نمی‌شود تا به لحاظ آن مفسده بگوییم که اصلاً ملاک در مورد طهارت مائیه ازبین رفته است.

اگر بگویند: مفسدهٔ در اینجا افتادن مردم در حرج است و این فساد است و موجب شانه‌خالی‌کردن از زیر تکلیف است و موجب این است که خیلی‌ها انجام ندهند، لذا مولا اصلاً به‌طور کلّی طهارت مائیه را برداشته است؛ می‌گوییم نفس همین

---

۱. ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۱، ص ۳۳.

قضیه دالّ بر این است که طهارت مائیّه مورد قبول مولا است، چون اگر مفسده، شانه‌خالی‌کردن از زیر بار تکلیف است همین دلیل است بر اینکه این حکم در صورت رضای عبد، به طهارت مائیه متبدّل می‌شود؛ یعنی مفسدهٔ عظمیٰ این است که مردم به مفسده بیفتند و اصلاً آن تکلیف را بجا نیاورند، نه‌اینکه مفسده آن ضرر و مشقّتی است که به آن شخص می‌رسد. همین باعث شده است که مولا نحوهٔ انجام تکلیف را در اختیار عبد قرار بدهد و بگوید مختار هستی. آیا این اختیار، مفسده را رفع می‌کند یا نمی‌کند؟ خود اختیارِ أحدُ الأمرین، این مفسده را رفع می‌کند؛ بنابراین دیگر مفسده‌ای بر این مترتب نیست.

مفسده در آنجایی است که از طرف مولا الزام بر طهارت مائیّه باشد؛ ولی در اینجا الزام نیست، بلکه اختیار است، پس در اینجا دیگر هیچ مفسده‌ای مترتب نیست. وقتی که مفسده‌ای مترتب نباشد پس تنها مشقّت و حرج باقی می‌ماند. آیا وقتی با وجود حرج و مشقّت، شارع وجوب را منةً‌عَلیٰ‌العباد برداشته است،[1] جواز هم برداشته می‌شود؟ نه؛ چون وقتی بنده‌ای دلش می‌خواهد کاری را با مشقّت انجام بدهد، مولا دیگر از او چه می‌خواهد؟! اصلاً حکم، حکم امتنانی است. وقتی حکم امتنانی است دیگر چه اشکالی دارد که شخصی بخواهد مشقّتی را بر خودش بخرد؟! مثلاً اگر بگوید که حالا تا اذان صبح وقت زیادی داریم و سه کیلومتر می‌رویم تا وضو بگیریم؛ این چه اشکالی دارد؟! دلش می‌خواهد کاری را با مشقّت انجام بدهد.

من یک وقت دلم می‌خواهد لقمه را معمولی در دهانم بگذارم و یک وقت لقمه را دور سرم می‌پیچانم و در دهانم می‌گذارم؛ آیا این خوردن حرام می‌شود؟! حرام که نیست؛ خیلی باشد می‌گویند دیوانه شده است! غیر از این که چیزی نیست. در اینجا مولا به او می‌گوید: آقاجان، اگر برای من است من از تو همین طهارت ترابیّه را قبول می‌کنم. اما بنده می‌گوید: نه‌خیر، دلم می‌خواهد سی کیلومتر بروم تا وضو

---

۱. سوره حج (۲۲) آیه ۷۸.

بگیرم! بسیار خوب، برو بگیر! این‌قدر برو تا جانت دربیاید! اینکه دیگر موجب بطلان وضو نمی‌شود که بگوییم وضو در اینجا باطل است؛ چون این منّت است.

ولی صحبت در مورد ضرر مسئلهٔ دیگری بود. آنجا مفسده غیر از نفس ضرری بود که بر آن بار می‌شد. لذا در آنجا بیان شد: در آن ضررهایی که غیر از خود ضرر یک مفسدهٔ دیگری هم هست ـ مثل ضرر به نفس یا ضرر به بدن که مفسده بار می‌شود ـ اصل جواز برداشته می‌شود.

بیان شد که اگر شخصی برای وضوگرفتن بیرون برود و ضرری هم متوجه‌اش بشود، ولی ضرری باشد که می‌داند اگر دوتا قرص بخورد خوب می‌شود و هیچ نقصی هم پیش نمی‌آید، در اینجا اشکالی ندارد. اما اگر می‌داند بیرون رفتن و وضو گرفتن در هوای سرد موجب می‌شود مریض بشود، فلج بشود، پایش از کار بیفتد، سکته کند، تبش بالا برود و بمیرد، وضویش باطل است؛ چون حفظ جان از واجبات است،[1] لذا بحث دیگری در اینجا پیش می‌آید: اگر این ضرر موجب شود که نقصی در عضوی پیدا بشود و امثال‌ذلک، شارع به این راضی نیست.[2]

جایی که شارع أکل میته را از باب اضطرار حلال می‌کند،[3] آن‌وقت چطور می‌تواند به وضویی که موجب شود عضوی از کار بیفتد رضایت دهد و برای او محبوبیت داشته باشد؟! در اینجا اصلاً محبوبیت برداشته می‌شود. وقتی که شارع به‌خاطر نقص عضوی بگوید که تو می‌توانی کار حرام هم انجام بدهی؛ آن‌وقت محبوبیت یک کار واجب به‌خاطر همین نقص عضو به حال خودش باقی باشد؟! این که ممتنع است.

بنابراین بحث در مورد قاعدهٔ لاضرر با قاعدهٔ لاحرج تفاوت پیدا می‌کند و بین این دو بون بعید وجود دارد. در قاعدهٔ لاضرر غیر از نفس ضرر، یک مفسدهٔ اهم هم

---

۱. سوره بقره (۲) آیه ۱۹۵.
۲. از جمله رجوع شود به ***الکافی***، ج ٦، ص ٢٦٦.
۳. سوره بقره (۲) آیه ۱۷۳.

وجود دارد. اگر آن مفسدهٔ اهم نباشد و صرف یک ضرر باشد، حکم آن فرق می‌کند.

به‌طورمثال در معاملات ضرری بیان شد که اگر شخصی معاملهٔ غبنی کرد، شارع به حکم قاعدهٔ لاضرر حکم به عدم لزوم در معامله می‌کند، یعنی معامله لازم نیست. حالا اگر شخصی گفت: من به این معامله راضی هستم! اگر راضی باشد خودش ضرر می‌کند؛ ولی این چه اشکالی دارد؟! خودش دلش می‌خواهد معاملهٔ ضرری نصیبش شود؛ این اشکالی ندارد! شارع می‌گوید: من از باب منَّةً علیك لزوم معاملهٔ ضرری را برداشتم، اما اگر تو به این معاملهٔ ضرری راضی هستی، راضی باش! اگر نمی‌خواهی منَّت من را قبول بکنی، نکن![1]

اما در جایی که ضرر به نفس یا به عضو یا به جان است این مورد رضایت شارع نیست و بحث آن با قاعدهٔ لاحرج تفاوت پیدا می‌کند. بنابراین اینکه می‌بینید بعضی مسئلهٔ لاحرج را به لاضرر قیاس کرده‌اند، قیاس مع‌الفارق است و راه ندارد.

به‌طورکلّی ملاک در مورد قاعدهٔ لاضرر و لاحرج، امتنان است. در هرجا که این حکم مخالف با امتنان باشد آن حکم برداشته می‌شود و اگر مخالف با امتنان نباشد برداشته نمی‌شود.

در مورد حرج، شارع منةً‌عَلی‌العباد این حکم را برداشته است؛ امّا چون مفسدهٔ دیگری بر این مترتب نیست، پس اگر بنده‌ای نخواهد این امتنان را قبول بکند و بگوید: نه، خدایا تو می‌خواهی برای من منّت بگذاری، اصلاً من نخواستم منّت بگذاری! من آدمی هستم که نمی‌خواهم کسی سرم منّت بگذارد، حتی تو هم نباید سر من منّت بگذاری! خدا می‌گوید باشد، منّت نمی‌گذارم! حقّت است، بلند شو تا شش کیلومتری برو و وضو بگیر، اشکالی ندارد! من منةً‌عَلی‌العباد آن ثواب را مطابق این ثواب قرار دادم و آن اجر را مطابق با این اجر قرار دادم؛ اما تو دلت نمی‌خواهد انجام بدهی، انجام نده؛ چه اشکالی دارد؟!

---

۱. رجوع شود به ص ۲۲۰.

ممکن است اشکال شود: در مورد صلاة مسافر اگر کسی نمازش را چهار رکعتی بخواند باطل است، ولی از طرف دیگر در روایت داریم: پیغمبر اکرم می‌فرمایند: «**آیا نمی‌خواهی این تصدّقی که خدا بر تو کرده است قبول کنی**؟!»[1] فرض کن اگر تو به شخصی هبه و تصدّقی بکنی و او آن تصدّق را به تو برگرداند، خوشت می‌آید؟! حالا خدا منةً عَلی العباد صلاة در سفر را قصر قرار داده است؛ اما اگر انسان بگوید: نه، ما آن را رد می‌کنیم و این نماز در سفر را هم به‌نحو تمام و چهار رکعتی انجام می‌دهیم. پس این حکم، یک حکم امتنانی است؛ ولی درعین‌حال نماز چهار رکعتی خواندن باطل است.

جواب می‌دهیم: درست است که ریشهٔ حکم قصر در صلاة مسافر منّت و امثال‌ذلک بوده است؛ ولی می‌توانیم بگوییم که مسئلهٔ منّت از باب حکمت بوده است، به‌جهت‌اینکه ما هیچ فرقی بین دو رکعت و چهار رکعت در سفر و غیر آن نمی‌فهمیم، نه‌اینکه خدا منةً عَلی العباد این کار را کرده است. بله، در جایی که مثلاً کسی دنبال آدم کرده است و آدم می‌خواهد فقط دو رکعت نماز بخواند و دو رکعت دیگر را نخواند و زود برود، یا مانند صلاة غرقیٰ و مانند آن، منّت هست. اما فرض کنید که آدم در سفر در یک جا ایستاده است و همان‌طورکه نماز مغرب را سه رکعت می‌خواند نماز عشاء را هم دو رکعت اضافه کند و چهار رکعت بخواند، این چه اشکالی دارد؟! ما از این حکم هیچ منّتی نمی‌فهمیم.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمد

---

۱. ***الکافی***، ج ٤، ص ۱۲۷؛ ***وسائل الشیعة***، ج ۸، ص ۵۱۹؛ ***فقه القرآن***، ج ۱، ص ۱۵۲.

فهارس عامّه

آیات

روایات

اشعار و کلمات مشهوره

اشخاص

کُتب

اماکن، قبائل و فرق

اصطلاحات و موضوعات

منابع و مصادر

فهرست آیات[1]

البقرة (۲)

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾	۳٤	۱۸۵.
﴿وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾	۱۵۵	۲٤۹.
﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾	۱۵۸	۱٦۹.
﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾	۱۷۹	٤۱.
﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾	۱۸٤	۳۵۳، ۳۵٦، ۳۵۷.
﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ ...﴾	۱۸۵	۳٤۹، ۳۵۱.
﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾	۱۹۵	۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۹.
﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَ ...﴾	۲۰۵	*۳٤٦.
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾	۲٦٤	۲۷۳.
﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾	۲۷۵	۵۹، ٦۱، ۱۸٦، ۱۸۹، ۱۹۰.
﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ... رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ ... رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾	۲۸٦	۲٦٦، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۸.

---

۱. علامت: «*» برای مواردی که در پاورقی آمده لحاظ گردیده است.

آل عمران (٣)

﴿لِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾	٩٧	٤٠٠.
﴿وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾	١٠٤	٥٨، ٦٨، ٧٠، ٧٥.

النسآء (٤)

﴿فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾	٦	٥٥.
﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾	١١	٨٦.
﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ ...﴾	٢٠	١٠٢*.
﴿تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾	٢٩	٢٢٢، ٢٢٣.
﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾	٣٤	٢١٤، ٣١١.
﴿إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ﴾	١١٤	٥٥.

المائدة (٥)

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ ...﴾	٦	٢٥٤، ٢٥٥، ٢٧٥، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٧٩، ٣٨٠، ٤٠٤.

الأعراف (٧)

﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا ...﴾	١٥٧	٥٣، ٣٥٨، ٣٨٦.
﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا ...﴾	١٧٩	٨١.
﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾	١٩٩	٤٨، ٥٣، ٥٧، ٦٧ ـ ٧٠، ٧٤، ٧٥، ١٠٧.

الأنفال (٨)

﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾	٣٥	٤٩.

التوبة (٩)

﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ﴾	٤٩	.١٣٩
﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ ...﴾	١٠٣	.١٣٧
﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ﴾	١١١	.١٣٨

الإسراء (١٧)

﴿وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ ...﴾	٢٩	.٥٧

مريم (١٩)

﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدۡ جَآءَنِي مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَمۡ يَأۡتِكَ فَٱتَّبِعۡنِيٓ أَهۡدِكَ ...﴾	٤٣	*.٩٣
﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِسۡمَٰعِيلَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلۡوَعۡدِ﴾	٥٤	.٤٦

طه (٢٠)

﴿وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾	١٣٢	.٤٨

الحج (٢٢)

﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ ...﴾	٤٦	.٨٢
﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَ﴾	٧٨	*٣٢، ٢٦٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٢، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩١، ٣٩٢، ٤٠٤.

مؤمنون (٢٣)

﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنِ ٱللَّغۡوِ مُعۡرِضُونَ﴾ ٣ ٣٣٣.

الشعراء (٢٦)

﴿إِلَّا عَجُوزًا فِي ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ ١٧١ ٢٤١.

القصص (٢٨)

﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ﴾ ٢٨ ٢١١.

الرّوم (٣٠)

﴿يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ ٥٩ ٨٣.

لقمان (٣١)

﴿وَصَاحِبۡهُمَا فِي ٱلدُّنۡيَا مَعۡرُوفٗا﴾ ١٥ ٥٥.
﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱنۡهَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ ١٧ ٥٣، ٥٨.

الأحزاب (٣٣)

﴿قُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾ ٣٢ ٥٧.

الصّافات (٣٧)

﴿إِلَّا عَجُوزًا فِي ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ ١٣٥ ٢٤١.

غافر (٤٠)

﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ كَبُرَ مَقۡتًا ...﴾ ٣٥ ٨٠، ٨١، ٨٨.

محمّد (۴۷)

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ ۲۴ .۸۳

ق (۵۰)

﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ ۲۲ .۱۳۹

﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ ...﴾ ۳۷ .۸۰

الحدید (۵۷)

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ ...﴾ ۲۵ .۲۶، ۴۱

الطلاق (۶۵)

﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ ۲ .۵۵

المدّثّر (۷۴)

﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ ۴ .۱۰۷*

الشرح (۹۴)

﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ ۴ و ۵ .۱۳۷

الزلزلة (۹۹)

﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ ۷ .۱۴۲

الإخلاص (۱۱۲)

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ﴾ ۱ .۱۰۷

فهرست روايات

الف) روايات قاعدة لا ضرر:

إن كانَ عَليهِ ضَرَرٌ أو علىٰ عِيالِهِ فَليَخرُج، و لا شَيءَ علَيه (امام صادق عليه السلام) ٢٩.

لا ضررَ و لا ضِرارَ فى الإسلام (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) ١٢٩، ١٤٤، ١٥٣، ١٥٨، ١٦٥، ١٧٥، ٢٥٨، ٢٧٢، ٣٠٣، ٣١٥.

ب) روايات قاعده لا حرج:

إنّ الخَوَارجَ ضيَّقوا علىٰ أنفسهم بجهالتهم؛ إنّ الدِّينَ ... (امام باقر عليه السلام) ٣٦٧.

إن عرَضَ فى قلبِك مِنه شيءٌ فَقُل هٰكَذا ثمّ تَوَضّأ؛ فإنّ ... (امام صادق عليه السلام) ٣٦٥.

إن كانَت يدُه قَذِرةً فَليُهَرِقهُ و إن كان لم يُصِبها قَذَرٌ ... (امام صادق عليه السلام) ٣٦٥.

رُفِعُ ما استُكرِهوا عليه، رُفِعَ ما اضطُرّوا إليه (امام صادق عليه السلام) ١٥٨، ٢٥٩، ٢٦٥، ٤١٧.

ممّا أعطَى اللهُ أُمَّتى و فَضَّلَهُم به علىٰ سائرِ الأُمَم ... (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) ٣٦٣.

يَضَعُ يَدَه و يَتَوضّأُ ثمّ يَغتَسِلُ. هٰذا ممّا قالَ اللهُ تعالىٰ ... (امام صادق عليه السلام) ٣٧٣.

يُعرَفُ هَذا و أشباهُهُ مِن كِتابِ اللهِ: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ ... (امام صادق عليه السلام) ٣٢، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٢، ٣٨٨، ٤٠٤.

ج) ساير روايات:

﴿أَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ﴾ **يعنى السِّلاحَ و غَيرَ ذلك** (اميرالمؤمنين عليه السلام) *٢٦.

إذا أمَرتُكم بِشيءٍ فَأتوا مِنه ما استَطعتم (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) ٢٦٦.

إذا كَثُرَ علَيكَ السّهو فامضِ فى صلاتِكَ فَإنّهُ يُوشِكُ أن ... (امام باقر عليه السلام) *٣٩٣.

اِستَرشِدوا العَقلَ تُرشَدوا، و لا تَعصوهُ ... (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) ٩١، ٩٥، ٩٧.
أفضلُ الأعمالِ أحمَزُها ٢٧٤، ٢٧٨، ٣٤٤.
اللهُمّ إنّی أصبَحتُ أُسَبِّحُكَ و أُحَمِّدُكَ و أُهَلِّلُكَ و ... (امام سجاد عليه السلام) *٣٣٠.
إنّ اللهَ تَبارَكَ و تَعالیٰ أوجَبَ علیٰ نَفسِه ألّا يُكَبِّرَهُ مؤمنٌ ... (امام كاظم عليه السلام) ١٠٢.
إنَّ المُؤمِنَ لَيَدعو فی حاجَتِهِ، فَيَقولُ اللهُ تَعالیٰ: "أخِّروا ... (امام صادق عليه السلام) *١٣٦.
إنَّ عَلِيًّا كان عِندَكُم فَأتیٰ بَنی‌ديوانٍ فاشتَریٰ ثَلاثَةَ ... (امام صادق عليه السلام) *١٠٧.
إنَّما أقضیٰ بَينَكُم بِالبَيِّنات (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) ٢٠٣.
إنّه سُنّةُ الفُرسِ و مَحاها الإسلامُ، و مَعاذَ اللهِ أن نُحيِيَ ... (امام كاظم عليه السلام) ٥١.
أوّلُ ما يَبدَأُ بِهِ قائِمُنا سُقوفُ المَساجِدِ فَيُكَسِّرُها و ... (امام باقر عليه السلام) *١٠٥.
تُدرَءُ الحدودُ بِالشُّبَهات (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) ٤٠٨.
تِلكَ النَّكراءُ! تِلكَ الشَّيطَنَةُ! و هی شَبيهَةٌ بِالعَقلِ و ... (امام صادق عليه السلام) ٩٠.
دِعامَةُ الإنسانِ العقلُ، و مِنَ العقلِ الفِطنَةُ و الفهمُ و ... (امام صادق عليه السلام) ٩٠، ٩٥.
سِبابُ المُؤمِنِ فُسوقٌ و قِتالُهُ كُفرٌ و أكلُ لَحمِهِ مَعصيَةٌ (امام باقر عليه السلام) ٤٥.
سوقُ المُسلِمينَ كَمَسجِدِهِم ... (امام صادق عليه السلام) *٤٤.
الصّلاةُ خيرُ موضوعٍ، فمَن شاءَ استقَلَّ و مَن شاءَ استكثَر (امام صادق عليه السلام) ٢٨٩.
الصّلاةُ قربانُ كلّ تقیّ (امام رضا عليه السلام) ٢٨٩، ٢٩٢.
الطّلاقُ بِيَدِ مَن أخذَ بِالسّاق (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) ٢٧، ٢١٥، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١١.
الطَّوافُ بِالبَيتِ صَلاةٌ (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) ١٥٠، ١٦٥، ١٦٨.
عَريشٌ كَعَريشِ موسیٰ (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) ١٠٥، ١٠٦.
عليٌّ أعلمُكُم (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) ٩٣.
قَتَلوه؛ قَتَلَهُمُ اللهُ (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) ٣٢.
القرعةُ لِكلّ أمرٍ مشكِل ٣٢٤.
كانَ أبوعبدِاللهِ يُعجِبُهُ الزَّبيبَة ١٠٨
كانَ النّبیُّ يُعجِبُهُ أن يَشرَبَ فی القَدَحِ الشّامی، و ... (امام صادق عليه السلام) ١٠٨.
كانَ رسولُ اللهِ يُعجِبه الحَلواءُ و العَسَلُ ١٠٨.
كانَ صَداقُ النِّساءِ علیٰ عَهدِ النّبیِّ اثنَتَیْ عَشرةَ وُقِيّةً و ... (امام صادق عليه السلام) ١٠٣.

كانَ علىٌّ يُعجِبه أن يُفطِرَ عَلَى اللَّبَنِ (امام صادق عليه السلام) ١٠٨.
كان يَرَى موسَى بنُ عِمرانَ رَجُلًا مِن بَنى إسرائيلَ ... (امام باقر عليه السلام) ٩٧.
كلُّ شيءٍ مطلق (امام صادق عليه السلام) ٣٠٦.
كلُّ شيءٍ هو لك حلال (امام صادق عليه السلام) ٣٠٦.
لا تُصلِّ فى الشّوارع ٢٣١
لا تَنقُضِ اليَقينَ بِالشّكِّ (امام صادق عليه السلام) ٣٠.
لا يَنقُضُ اليَقينَ أبَدًا بِالشَّكِّ و لَكِن يَنقُضُهُ بيَقينٍ آخَرَ (امام صادق عليه السلام) ٣٠.
لايجوزُ الفُتيا لِمَن لا يستَفتى [مِنَ اللهِ تَعالىٰ بِصَفاءِ ... (امام صادق عليه السلام) ١٤٥.
لايَحِلُّ مالُ امرِءٍ مسلمٍ إلّا عن طيبِ نفسِه (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) ٤١٦.
لَكَ أن تَأخُذَ مِنهُ ما يَنفُقُ بَينَ النّاسِ كَما أعطَيتَهُ ما يَنفُقُ بَينَ النّاسِ (امام رضا عليه السلام) ١٧٨.
لَكَ الدّراهمُ الأُولىٰ (امام رضا عليه السلام) ١٧٧.
لم يُقسَم بينَ العِبادِ أقلُّ مِن خمس: اليقينُ و القُنوعُ و ... (امام صادق عليه السلام) ٩٠.
لَم يُنادَ بِشَيءٍ كما نودِىَ بِالوَلايَة (امام باقر عليه السلام) ٣٢٦.
لَيسَ بَين الوالدِ و ولدِه رِبًا (امام رضا عليه السلام) ١٧٠.
ما عُبِدَ بِهِ الرّحمٰنُ و اكتُسِبَ بِهِ الجِنان (امام صادق عليه السلام) ٩٠.
مَن سافَرَ قَصَّرَ و أفطَرَ إلّا أن يَكونَ رجُلًا سَفرُه إلىٰ ... (امام صادق عليه السلام) ٢٩.
المُؤمِنونَ عندَ شُروطِهِم (امام كاظم عليه السلام) ٣٠، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ١٤٧.
النّاسُ مُسلّطون علىٰ أموالِهِم (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٤.
نَعَم، أقِمِ الشّهادةَ لَهُم و إن خِفتَ علىٰ أخيك ضَرَرًا (امام صادق عليه السلام) ٣٣.
نَعَم، ولٰكِن لا يَضُرُّكُمُ اليَومَ؛ ولو قد كان العَدلُ لَرَأيتُم ... (امام صادق عليه السلام) *١٠٦.
و كان علىُّ بنُ الحُسَينِ يُعجِبُهُ أن يَسجُدَ فى كُلِّ سورَةٍ ... (امام باقر عليه السلام) ١٠٨.
هَبَطَ جَبرَئيلُ عَلىٰ آدَمَ فَقال: "يا آدَمُ إنّى أُمِرتُ أن أُخَيِّرَكَ واحِدَةً مِن ثَلاثٍ (اميرالمؤمنين عليه السلام) ٩٨.
يا أباذَرٍّ، إنّى ألبَسُ الغَليظَ و أجلِسُ عَلَى ... (رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم) *٢٠٠.
يَركَبُ الحِمارَ العارى و يُردِفُ خَلفَه (اميرالمؤمنين عليه السلام) ٥٢.
يُكرَهُ السّفرُ... يَومَ الجُمُعَةِ بُكرَةً مِن أجلِ الصّلاةِ (امام هادى عليه السلام) *١٩٩.

فهرست اشعار

بنی‌آدم اعضای یکدیگرند (سعدی) ٦٧.
بودم آن روز در این میکده از دُردکشان (جامی) *٩٢.
در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم (حافظ) ٣٤٥.
لَلُبسُ عباءَة و تقرُّ عینی (میسون بنت بحدل) ٣٧٠.
هرچه از دوست می‌رسد برجاست ٢٤١.

کلمات مشهوره و ضرب المثل‌ها

از دوست هر آن چیز که آید نیکوست ٢٤١.
حَسَناتُ الأبرارِ سَیِّئاتُ المُقَرَّبین ٩٨.
کُلُّ ما حَکَمَ بِهِ العَقلُ حَکَمَ بِهِ الشَّرعُ ٣١، ٧٥، ٩٨، ٩٩.
کوسه و ریشِ پهن ٢٣٤.
گنه کرد در بلخ آهنگری ٤١٦.
لا شکَّ لکثیر الشّك ١٥٠، ١٥٩، ١٦٥، ١٦٨.
ما وَقع لم یُقصد و ما قُصد لم یَقع ٢٢٢، ٢٢٣.

فهرست اشخاص

الف) اسماء انبیا و اولیا صلوات الله علیهم اجمعین

حضرت رسول الله، رسول خدا، رسول اکرم، پیغمبر، النّبی صلی الله علیه و آله و سلم: ۳۱، ۳۲، ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۷، ۱۰۲ ـ ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۴۴، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۴۶، ۳۵۱، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۳، ۴۲۲.

حضرت امام علی بن ابی‌طالب، امیرالمؤمنین علیه‌السلام: *۲۶، *۴۴، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۸، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۷۳، *۲۹۴، ۴۰۹.

حضرت زهرا سلام الله علیها: ۹۵، ۱۲۳.

حضرت امام حسن، مجتبی، حسنین علیهما السلام: ۹۲، ۱۲۳، ۱۳۶، ۳۴۴.

حضرت امام حسین، حسنین علیهما السّلام: ۹۲، ۱۲۳، ۱۹۹، ۲۱۶.

حضرت امام سجاد علیه‌السّلام: ۹۳، ۱۰۸، ۱۹۹.

حضرت امام باقر، أبی‌جعفر علیه‌السّلام: ۴۵، ۹۷، *۱۰۵، ۱۰۸، ۳۶۴.

حضرت امام جعفر صادق، أبی‌عبدالله علیه‌السّلام: ۲۸، ۲۹، *۳۲، ۴۴، ۹۰، ۱۰۳، *۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۳۶، ۳۲۶، ۳۵۲، ۳۶۱، ۳۶۵، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۷۷.

حضرت امام کاظم، موسی بن جعفر، أباالحسن، أبی‌الحسن الماضی علیه‌السّلام: ۳۳، ۵۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴.

حضرت امام رضا علیه‌السّلام: ۲۸، *۱۷۷.

حضرت امام جواد علیه‌السّلام: ۹۳.

حضرت امام حسن عسکری علیه‌السّلام: ۹۳.

حضرت امام زمان علیه‌السّلام: ۹۲.

حضرات ائمه، اهل بیت علیهم‌السّلام: ۴۵، ۴۷، ۹۱، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۸۶، ۳۵۶، ۳۶۲، ۳۶۴، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۵.

* * *
حضرت آدم علیه السّلام: ۹۸، ۱۸۵.
حضرت ابراهیم علیه السّلام: ۳٤۸، ٤۰۹.
حضرت خضر علیه السّلام: ۳۳۸.
حضرت داود علیه السّلام: ۹۳.
حضرت سلیمان علیه السّلام: ۹۳.
حضرت موسی علیه السّلام: ۹۷، ۹۸.
حضرات انبیاء، رسل علیهم السّلام: ٤۱، ۱۸۵.

ب) سایر اشخاص

أباذر: *۲۰۰.
ابوبکر، ابی‌بکر: ۹۱، ۹۲، ۹۵.
أبی‌بصیر: ۴۵، ۳۶۵، ۳۶۶.
اسامة بن حفص: *۱۰۳.
انصاری (شیخ [مرتضی])، مرحوم شیخ: ۳۵، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۹۸، ۲۳۰، ۲۵۸، ۳۰۸، ۳۷۸.
ایروانی [میرزا علی]: ۲۰۸، ۲۰۹.
بجنوردی [سید حسن]: ۱۳۲.
بحرالعلوم [سید مهدی]: ۱۴۵.
حاتم طائی: ۵۱.
[**حسینی شیرازی** (سید محمدحسین)]، میرزای شیرازی: ۲۰۸.
[**حسینی طهرانی** (علامه آیةالله سید محمد حسین)]، مرحوم آقا، مرحوم والد، حضرت آقا، آیةالله والد، علامه والد: ۵۴، ۵۸، ۶۱، ۶۳، ۶۹، *۱۲۹، ۱۶۴، ۲۱۲، ۲۳۲، ۳۶۲، ۴۰۷.
حکیم [سید محسن]: ۲۵۴.
حضرت خدیجه سلام الله علیها: ۹۲.
[**خراسانی** (ملا محمدکاظم)]، آخوند: ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۹۸، ۳۳۲.
حضرت زینب سلام الله علیها: ۲۱۶.
سمرة بن جندب، سمره: ۲۴۱، ۲۴۶، ۳۴۴.
سیستانی [سید علی]: ۱۲۰.
شعرانی [شیخ ابوالحسن]: ۳۵۲.
شهید [اول]: ۳۰۰.
صدر [سید محمدباقر]: ۱۹۵.
[**طباطبائی** (علامه آیةالله سید محمدحسین)]، علامه طباطبائی: ۳۹، ۵۹، ۲۸۸، ۳۳۰.
[**طباطبائی قمی** (سیدحسین)]، آقا حسین قمی: *۱۲۹.
[**طباطبائی یزدی** (سید محمدکاظم)]، سید یزدی، مرحوم سید: ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۵۳، ۲۵۸، ۳۷۶.
عبدالله [بن جعفر طیار]: ۲۱۶.
عراقی (آقا ضیاءالدین)، آقاضیاء: ۲۲۵، ۲۳۷، ۲۵۸.
[**غروی اصفهانی** (شیخ فتح الله)]، شیخ‌الشریعه اصفهانی: ۱۵۴، ۱۵۵، ۲۲۵، ۲۳۷.
[**غروی اصفهانی** (شیخ محمدحسین)]، محقق اصفهانی، کمپانی: ۳۷، ۳۸، ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۰.
مجلسی [ملا محمدباقر]: ۹۹.
مطهّری [شیخ مرتضی]: ۷۱، ۳۶۶.
معاویه [بن ابی‌سفیان]: ۸۸، ۹۰.
معلّی بن خنیس: ۱۰۷.
ملاّنصرالدّین: ۸۳.
منصور دوانیقی: ۵۱، ۳۲۶.
میثم [تمار]: ۱۷۳.
نائینی [میرزا محمدحسن]: ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۷۶، ۲۵۸، ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱.
نراقی [ملا احمد]: ۳۶۳، ۳۷۰.
هاشمی [سید محمود]: ۱۹۵.
همدانی [آقا رضا]: ۴۱۷.
ولید [بن عقبه]: ۲۹۲.

فهرست کتب

قرآن، کتاب الله: ۳۲، ٤۸، ۵۷، ٦۱، ۷٤، ۷۹، ۸۰، ۸٤، ۸۹، ۹٦، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۸۰، ۳٦۹، ۳۷۷، ۳۸۹، ٤۰٤.

نهج البلاغة: ۵۲، ۷٤، ۲۰۲، ٤۰۹.

صحیفهٔ سجّادیه: ۷٤.

* * *

اجماع از منظر نقد و نظر: ٤۵.

أجود التقریرات: ۲۲۳، ۲۵٦.

الإختصاص: ۵۱.

آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول: ۲۳۲.

اربعین در فرهنگ شیعه: ٦۲.

الإرشاد: ۱۰۵، ۱۲۳، ۲۱٦.

الاستبصار: ۲۸، ۳٦۷.

استفتائات جدید (تبریزی): ۳۱۵.

الإستیعاب: ۲۹۲.

اسرار ملکوت: ۹۵، ۱۰۵.

أصول الفقه (اراکی): ۲٦۹.

أصول الفوائد الغرویة: ۳۱۹.

افق وحی: ۱۸۵، ۱۹٤.

أقرب الموارد: ۵٤.

الأمالی (شیخ صدوق): ۹۹.

الأمالی (شیخ طوسی): ۲۰۰.

الأمالی (شیخ مفید): ۲۷۳.

امام شناسی: ۵٤، ۵۵، ۵٦، ۹۳، ۱۷۳.

امثال و حکم: ٤۱٦.

انوار الملکوت: ۱۰٦، ۲۸۹.

أوثق الوسائل فی شرح الرسائل: ۳۰۹، ۳۱۵.

بحار الأنوار: ۹۰، ۹۱، ۹۷، ۹۹، ۱۲۳، ۱۷۳، ۲٦٦، ۲۷٤، ۲۷۸، ۲۸۹، ۳٤٤، ۳۵۲، ۳۸۹.

بحوث فی علم الأصول (صدر): ۳۸، ۱۸٤، ۱۹۵، ۲۹۱.

بدائع الافکار فی الأصول: ۲۸٦.

پطر کبیر: ٦٦.

تاج العروس: ۵۷، ۳۵۷، ۳٦۹.

تاریخ تمدن: ٦٦.

تاریخ قرون وسطی تا جنگ صد ساله: ٦٦.

تحریر الأحکام: ۲۲۸.
تحف العقول: ۲۸۰، ٤۰۱.
تفسیر القمی: ۱۰٦.
تفسیر عیاشی: ۳۲٦.
التنقیح فی شرح المکاسب (خویی): ۲۲۳.
تهذیب الأحکام: ۲۹، ۳۰، ٤٥، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰٥، ۱٤٦، ۱٦۳، ۲٦٦، ۳٦۱، ۳٦٥، ۳٦۷، ۳۷۳، ۳۷٥، ۳۹۳، ٤۰۸.
التوحید (شیخ صدوق): ۲٦، ۲٥۹.
توحید المفضّل: ۱٤۰.
ثلاث رسائل (فاضل لنکرانی): ۳٥۳.
جامع الأخبار: ۱۳٦.
جامع الشّتات: ۱٥۱.
جامع الفتاوی طرحی نو در زمینه مناسک حج: ٤۰۱، ٤۰۲.
جامعه و تاریخ (مطهری): ۳۹.
جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن (مصباح یزدی): ۳۹.
جواهر الکلام: ۳۰۷، ٤۱٤.
حاشیة الکفایة (علامه طباطبائی): ۲۸۹، ۲۹۰.
حاشیة المکاسب (ایروانی): ۲۰۹.
حاشیة علی رسالة لا ضرر (مامقانی): ۳٥، ٤۰، ۱۱٦، ۱٤۱.
حاشیة کتاب المکاسب (اصفهانی): ۲۰۸، ۲٤٤.
حاشیة مجمع الفائده و البرهان: ۲۲۳.
الحدائق الناضرة: ۲۳۱، ۳۷۱.
الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة: ۸٥.
الخصال: ۹۰، ۲۰۲، ٤۰۸، ٤۱۷.
دراسات فی علم الأصول: ۲۸٤، ۳۰٤.
درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد: ۱۲۸.
الدرر النجفیة: ۳۷۱.
دعائم الإسلام: ۱۰٤، ۲۰۲، ۳٦۷.
الدعوات: ۳۳۰.
ده گفتار: ۳٦٦.
دیوان جامی: ۹۲.
دیوان حافظ: ۳٤٥.
رجال الکشّی: ۱۷۳.
رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم: ۹٦، ۹۸.
رساله طهارت انسان: ۱۹٥.
رساله مودت: ۹٥.
رسالة استفتائات (منتظری): ۳۱٥.
رسالة عمرة مفرده: ۱۹۸، ۲۳٥.
رسائل الشهید الثانی: ۳۸٤.
رسائل فقهیة (شیخ انصاری): ۱٥۲، ۲۳۰، ۳۷۸.
روضة المتقین: ۱۰٤، ۲٦٦.
زبده الأصول: ۳۳۲.
زندگی و تمدن در قرون وسطا: ٦٦.
السرائر: ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۱.
سنن ابن‌ماجة: ۱۰٦.
سنن أبی‌داود: ۱۰٦.
سنن الدارمی: ۱٥۰، ۱٦٥، ۱٦۸.
السیدة زینب (عائشة بنت الشاطئ): ۲۱٦.
سیره صالحان: ۸٥.
سیری در تاریخ پیامبر اکرم: ۱۰٤، ۱۰۸.
شرائع الإسلام: ۲٥٦.

شرح الرضی علی الکافیة: ٨١.
شرح المنظومة: ٨٨، ١٤٣.
صحاح اللغة: ٥٧.
الصّحاح: ٥٧.
العروة الوثقی: ٢٠٣، ٢٥٣، ٢٦٣، ٢٨٥، ٣٧٦، ٤١٤، ٤١٧.
علل الشرائع: ٩١، ١٠٥، ١٥٧.
عمدة الأصول: ٢٣٠.
عنایة الأصول: ٣٣٢.
عوالی اللئالی: ٢٧، ١٠٤، ١٥٠، ١٦٥، ١٦٨، ٢٠٢، ٢١٥، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١١.
عوائد الأیام: ١٣٨، ١٤٦، ١٥١، ١٥٧، ١٦١، ٣٦٣، ٣٧٠، ٣٧٤، ٣٨٦، ٤٠٣، ٤٠٥.
عیون أخبار الرضا: ٢٠٢.
غایة المأمول: ٢٨٤.
الغیبة (شیخ طوسی): ١٠٥.
الفتوح: ٣٨٩.
فرائد الأصول: ٣٥، ٤٠، ١١٥، ١١٦، ١٢٦، ١٤١، ١٩٨، ٢٠٢، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣١٩، ٣٣٢، ٣٨٤.
فرهنگ فارسی عمید: ٢٨١، ٣٧٩.
فقاهت در تشیع: ٢٦٧.
فقه الإمامیة (میرزا حبیب‌الله): ٣٥، ٤٠، ٤٦، ١١٦، ١٤١.
فقه القرآن: ٤١٥، ٤٢٢.
الفقه المنسوب إلی الإمام الرضا: ١٧٠.
فوائد الأصول: ١٨٦.
قاعدة لاضرر (آقا ضیاء): ٢٢٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٥٨، ٣٠٩.
قاعدة لاضرر (شیخ الشریعة): ١٥٤، ٢٢٥، ٢٣٧، ٣٠٠.
قاعدة لاضرر و لاضرار (سیستانی): ١١٥، ١١٧، ١١٩، ١٣٠، ١٨٤، ٢٣٠، ٢٣٧.
قاعدة لاضرر و لاضرار (صدر): ٢٤٤، ٢٦٠، ٢٦٥.
قاعدة لاضرر (مکارم شیرازی): ٢٦٠.
قرب الإسناد: ٢٨٧، ٢٩٤، ٣٦٣.
قواعد الاحکام: ٢٩٣.
القواعد الفقهیّة (بجنوردی): ٤٦، ١٣٣، ١٧٧، ١٨٤، ٢٣٧، ٢٦٣، ٣٤٣.
قواعد فقه (محقق داماد): ٣٠٣، ٣٠٩.
القوانین المحکمة فی الأصول: ٢٨٦.
الکافی: ٣٢، ٤٤، ٤٥، ٤٩، ٥٠، ٨٨، ٩٥، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٩، ١٥٨، ١٧٠، ١٧٨، ١٨٧، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٥٩، ٢٦٦، ٢٧٣، ٢٨٠، ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٢٦، ٣٣٩، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٧، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٧، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٨٨، ٣٩٣، ٤٠١، ٤٠٤، ٤٢٠، ٤٢٢.
کتاب البیع (آیة‌الله خمینی): ٣٣٠.
کتاب الطهارة (شیخ انصاری): ٢٥٨، ٣٧٨.
کتاب المکاسب (شیخ انصاری): ٤٦، ١٩٠، ٢٠٨، ٢٢٤، ٢٢٨، ٣٣٩.
کشف المراد: ٨٥.
کفایة الأصول: ٣٧، ١٩٨، ٢٨٦، ٣٣١.
کنز الفوائد: ٩١، ٩٥.
گلستان سعدی: ٦٧.
لسان العرب: ٢١٢، ٣٦٩.

لغت‌نامهٔ دهخدا: ۳۷۵.
اللمعة الدمشقیة: ۳۰۱.
مِائة قاعدة فقهیة: ۳۷٦.
مبانی اقتصاد: ۷۱.
مبانی تکملة المنهاج: ٤۷.
المجازات النبویة: ۳٤۷.
مجمع البحرین: ۵۵، ۳۷۳.
مجمع البیان: ۸۱.
مجمع الفائدة و البرهان: ۲۳۱.
مجموعه آثار استاد شهید مطهری: ۷۱.
المحاسن: ۹۷، ۱۹۷، ۲۰۲.
المحجة البیضاء: ۱۰۹.
المحکم و المحیط الأعظم: ۳۷۰.
المدخل إلی عذب المنهل فی أصول الفقه: ۳۵۲.
مسالک الأفهام: ۲۳۱، ۲٦۸، ۳۰۷.
مستدرک الوسائل: ۱۹۷، ۲۸۹.
مستمسک العروة الوثقی: ۲۵۳.
مستند الشیعة فی أحکام الشریعة: ٤۰۱.
المستند فی شرح العروة الوثقی: ۲۵۳.
مصباح الأصول: ۲۲۱، ۲۷٦، ۲۷۸.
مصباح الشریعة: ۵۱.
مصباح الفقیه: ۳۰، ٤۱۵، ٤۱۷.
مصباح المتهجد: ۱۹۹، ۱٤۵.
المصنّف (صنعانی): ۱۰٦.
مطلع انوار: ۵٤، ۵۸، ۵۹، ٦٤، ۱٤۵.
مطهّرات در اسلام: ٦٦.
معاد شناسی: ۸۲، ۱۰٦.
المعالم المأثورة: ٤۰۸.
معانی الأخبار: ۹۰، ۱٤۰، ۱٦۵، ۳۱۵.
المعتبر فی شرح المختصر: ۳۸٤.
المعجم الکبیر: ۲۷، ۲۱۵.
مفاتیح [الجنان]: ۷٤.
مفاتیح الشرائع: ۲۲۳.
مفردات الفاظ القرآن: ۳۵۵، ۳۵۸، ۳٦۹.
المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام: ۵۰.
مکارم الأخلاق: ۱۰٤.
من لا یحضره الفقیه: ۲۹، ۳۳، ٤۹، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰٦، ۱٦۵، ۱۷۷، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۸۷، ۳۰٦، ۳٤۹، ۳۵۲، ۳٦۷، ۳۷۳، ٤۰۲، ٤۰۸، ٤۱۸.
مناجات‌نامه (خواجه عبدالله انصاری): ۲٤۱.
مناسک حج (محشی): ۳۵۹، ۳٦۲.
مناسک زائر (شبیری): ٤۱۱.
مناقب آل أبی‌طالب: ۵۱، ۹۳، ۱۷۳.
منتخب مناسک حج: ٤۰۱.
منتقی الأصول: ۳۵۰، ٤۰۰.
منیة الطالب رسالة فی قاعدة نفی الضرر (خوانساری): ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۵۳، ۱۸۱، ۲۲۸، ۲۵۸، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۵.
منیة الطالب فی حاشیة المکاسب: ۱۷۷، ۲۹۹، ۳۰٤، ۳۰٦، ۳۰۹.
مهذّب الأحکام (سبزواری): ٤۱۵.
مهر تابان: ۸۵، ۹۹.
موسوعة زینب الکبری: ۲۱٦.
المؤمن: ۱٤۵.
المیزان فی تفسیر القرآن، المیزان: ۳۹، ۸۱، ۸۲، ۱۵٦، ۱٦۱، ۱۸۵، ۱۸٦، ۳۱۱.

نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت: ٢٧، ٩٩.
نهاية الدراية: ٣٨.
نهاية المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام: ٢١٤.
النهاية فی غريب الحديث و الأثر: ٥٦.
نهج الحق و كشف الصدق: ٣٢٣، ٣٢٩.
نور ملكوت قرآن: ٤١، ٥٣، ٦٦، ٨٤، ١٨٦.
نوروز در جاهليت و اسلام: ٥٠، ٥١، ٢٠١.
هداية الأمة إلى أحكام الأئمة: ٣٢٤.
الوافية فی أصول الفقه: ١٥٧، ١٦١.
وسائل الشيعة: ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١٥٠، ١٥٩، ١٦٨، ١٧١، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٧، ١٩٩، ٢١٥، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٥٦، ٢٦٥، ٢٧٦، ٢٨٠، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١١، ٣٢٦، ٣٤٦، ٣٧٤، ٣٨٤، ٤٢٢.
ولايت فقيه در حكومت اسلام: ٩٤.

فهرست اماکن، قبایل و فرق

اسلام: ۳۳، ٤۲، ٤۷، ۵۱، ۵۳، ٦۲، ٦۵، ۹۳، ۱۰۵، ۱۰٦، ۱۳۳، ۱٤۲، ۱۵۳، ۱٦۵، ۱٦٦، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۵، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳٦۱، ۳۸۳، ۳۸۹، ۳۹۹، ٤۰۷.

. مسلمان، مسلمین، امّت پیغمبر: ۲۹، ۳۳، ٤۲، *٤٤، ۸٤، ۹۳، ۱۰۷، ۱٤٦، ۲۷۱، ۳۲۵، ۳۵۵، ۳٦۳، ٤۰۷.

اوس: ۱۱۷.

ایران: ۳٦٦.

بلخ: ٤۱٦.

بنی إسرائیل: ۹۷، ۹۸.

بنی‌امیّه: ۱۹۸.

بنی‌تمیم: ۱۱۷.

بنی‌عَدی: ۱۱۷.

بنی‌قُحافه: ۱۱۷.

[**تشیع**]

. شیعه، شیعیان: ۳۳، ۳۳، ۱۹۹، ۳۲۵، ۳۲٦.

جزیرةالعرب: ۹۳.

خزرج: ۱۱۷.

خوارج: ۳٦۷.

شوشتر: ٤۱٦.

طهران: ۷۲، ۳٦٦.

عراق: ٤۱۱.

فرانسه: ٦٦.

[**قم**]

. مدرسهٔ فیضیه: ۲۷۰.

کربلا: ۱۲۳، ۲۱٦.

لبنان: ٤۱۱.

مدینه: ۹۳، ۹۵، ۳٤٤.

. سقیفه: ۹۱.

مشهد: *۱۲۹.

مکه: ۲۵۷، ۲۸۱، ۳٤٤، ۳٦٦، ۳۸۳، ۳۸٤، ٤۰۱، ٤۰۳، ٤۱۰.

. کعبه، بیت‌الله، بیت: ۹۱، ۹۲، ۱٦۸، ۲۳۵، ۳۲٦، ۳٤۵، ۳۵۹، ۳٦۲، ٤۰۹.

. مستجار: ۲۵۷.

. مسجدالحرام: ۱۵۱، ۱٦٥، ۲٥٦، ۲٥۷، ۳۲٦، ۳٦۲.
. مقام ابراهیم: ۳٦۰، ۳٦۲.
. صفا: ۳٦۲.
. عرفات: ٤۰۰، ٤۰۸، ٤۱۱.
. منا: ٤۰۰، ٤۱۱.
. مشعر: ٤۱۱.
. جمرهٔ عقبه: ۳٦۰.
همدان: ۱٦٤.
[**یهودیت**]، دین یهود: ۳٥۲.
. یهودی: ۹٥.

فهرست اصطلاحات و موضوعات

اباحه: ۳۰۶، ۳۱۵.
. اباحهٔ تخییریه بین وضو و تیمم: ۳۹٤.
. حکم مباح: ۱٦۹، ۲۲۸، ۳۰۵.
. دلیل مباح عام: ۱۷۰.
. قاعدهٔ اباحه: ۳۰۵، ۳۹۲.
. مال مباح: ۲۲۹.
اتلاف اموال: ۱۱۹.
اتلاف نفوس: ٤۰، ۱۱۹.
احادیث معراجیه: ۳۵۱.
احتیاط: ۲۵۳، ٤۰۳، ٤۰٤، ٤۱٤.
احکام اساسی: ۲٦.
احکام اضطراریه: ۳۹٤.
احکام تعبّدی: ۱۳۹.
احکام حقیقیّهٔ فلسفیّه: ۱۳۱.
احکام شک: ۱٦۸.
. ادلّهٔ شک: ۱۵۹، ۱٦۸.
. شک در تکلیف / مکلفٌبه: ٤۰۳.
. شکّ کثیرالشّک: ۱۵۰، ۱٦۰، ۱٦۵، ۱٦۸، ۳۹۳.
احکام عدمیه: ۳۰۸.
احکام عنوانی و کلّی: ۱۲۹.
احکام غیراساسی یا فرع: ۲٦.
احکام مأکولات: ۲۵.
احکام نوعیه: ۲٦۸، ۲٦۹.
احکام وجودیه: ۳۰۸.
. مقدّمات وجودیّه: ۳۹.
احکام ولائیه / حکومتی / سلطنتی: ۳۱، ۲٤٦.
اختیار: ۷۱، ۱۸۳، ۱۹٤، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۷۱، ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۱٦، ۳۹۱، ۳۹٤، ۳۹٦، ۳۹۸، ٤۱۵، ٤۱۹.
. اختیار صلاح و فساد: ۹٤.
. اختیار طلاق به دست زن: ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱٤.
أخذ به قول معصوم: ۹۷.
ادای شهادت: ۳۳.
ادراک کلّیات: ۸۵.
ادلّهٔ امارات: ۱۵۱.
ادلّهٔ ظاهریه: ۳۳۸.

ادلهٔ نزح ماء بئر: ۳۸٤، ۳۸۵.
ادلهٔ نقلیّه: ۸٤.
ارباح مکاسب: ۱۲۰.
ارش: ۲۲۳، ۲۲٤، ۲۵۰.
. اثبات ارش: ۲۲۵.
. اختیار ارش: ۲٤۷.
ارشاد ولیّ: ۹۹.
استحباب: ۱۵۱، ۱٦۹، ۲۸۵، ۲۸٦، ۲۹۱.
. استحباب [نماز] اول وقت: ۱٤۵.
. استحباب صلاةاللیل: ۲۸۹.
. امر استحبابی: ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۸٦.
. علّت استحباب صلاةاللّیل: ۱۳۹.
استحسان و استقباح عقلی: ۱۰۱.
. استحسانات عقلی / عقلائیه: ۲۵، ٦۷، ۳۳۵.
استصحاب: ۳۰، ۳۱، ۳۷۲.
. استصحاب بقاء طهارت: ۳۷۲، ٤۰۸.
. استصحاب طهارت بدنیّه: ۳۷۲.
. استصحاب قهقرا: ۵۸، ۵۹.
استطاعت: ۲٤۰، ۳٤۵، ٤۰۱، ٤۰۲، ٤۱۰.
. استطاعت مالیه: ٤۰۲.
. تحصیل زاد و راحله: ٤۰۱.
استمتاع، بضع: ۲۱٤، ۲۱۷، ۳۱۱، ۳۱۳.
. قابلیت استمتاع: ۲۱۳.
استنباط: ۸٤.
. استنباط احکام: ۱٤۵.
. مستنبطات قیاسیّهٔ عقلائیه: ٤۸.
استنتاج: ٤۵، ۷۰، ۱۰۱.
استهجان عرفی: ۱۳۱.
. استهجان خروج اکثر از تحت عام: ۱۳۱.
اشتباه راوی: ۱۸۰.
اشتراک لفظی: ۳٦۹.
. مشترک لفظی: ۳۷۰.
إشراف به کلّیات: ۸۵.
إشعار به علیّت: ۱۲۷.
اصالةالظهور: ۳۹۷.
اصالت با فرد: ۳۹، ٤۰.
اصل برائت: ۳۰٦، ٤۰۵.
. ادلّهٔ برائت: ۳۳۲.
. برائت ذمّه: ۲۹۰، ۳۰۳.
. عدم‌الحکم بالنّسبة به برائت‌ذمّه / اشتغال‌ذمّه: ۳۰۳، ۳۰٦.
اصل طهارت انسان: ٤۱٤.
اصل عدم تذکیه: ۳۷٦.
اصل مثبِت: ۳۱۵.
اصول عملیه: ۱۵۱، ۳۰۵، ٤۰۰، ٤۰۳، ٤۰٤، ٤۰۵.
. موضوع اصول عملیّه: ۱۵۱.
. حجّیت اصول عملیّه: ۱۵۱.
اطاعت زن از شوهر: ۲۱۱.
اطعام در مورد حجّ: ۱۰۹.
اطعام در مورد خرید منزل: ۱۰۹.
اطعام در مورد زفاف: ۱۰۹.
اطلاق احوالی: ۲٤٤.
اطلاق لفظی: ۱۸٤، ۱۸۸، ۱۹۵.
اطلاق مقامی: ۱۸٤، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹٦.
اعیان خارجی: ۱٤۲.

افشاء سلام: ٢٩٣.
. سلام کردن به متکلّم / خطیب: ٢٨٧.
اقدام / القاء بر تَهلکه، القاء به هلاکت: ٢٢٩، ٢٧٥، ٣٠٥.
اقلیّت ثواب، أقلّ ثوابًا: ٢٣١، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩١.
اکثریّت و اقلیّت: ١١٥.
امامت جماعت: ٢٥٦.
امتناع عقلی: ٣٥٧، ٣٧٦.
. حکم امتناعیه: ٣٥٣.
امتنان، قاعدهٔ امتنانی، امتنان بر عباد، منةً علی العباد: ١١٥، ١٣٣، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٥٠، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨١، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩٠، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٦ ـ ٤١٩، ٤٢١، ٤٢٢.
. امتنان ابتدایی: ٢٤٥.
. امتنان جزئی: ٣٨٨.
. امتنان شخصی: ٢٦٩، ٤١٦.
. امتنان نوع / نوعی: ٢٦١، ٣٩٠، ٤١٦.
. حکم / احکام امتنانیه: ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٧، ٢٦٩، ٤١٧، ٤١٩، ٤٢٢.
امر و نهی: ٢٣٥، ٢٧٧، ٢٨٤، ٢٨٨.
. اجتماع امر و نهی: ٢٣٠، ٢٣٨، ٢٩١، ٢٩٤.
. امر / اوامر ارشادی: ٤٨، ٦٨.
. امر اعتباری: ٤٠، ٤١، ٣٩٢.
. امر به سبب: ٢٧٦.
. امر به صلاة ظهر: ٢٨٨.
. امر به صلاة لیل: ٢٨٨.
. امر به صلاة: ٢٧٧.
. امر به صوم در ماه رمضان: ٢٨٨.
. امر به طهارت: ٤٠٣.
. امر به مسبّب: ٢٧٦.
. امر عبادی: ٢٣٠، ٢٣١.
. امر عرفی / معروف: ٤٨، ٥٤، ٦٢، ٦٣.
. امر مستهجن: ٨٧.
. امر مولوی: ٤٨.
. تغلیب جانب نهی بر جانب امر: ٢٣٨.
. نهی از دروغ: ٦٣.
. نهی اعافی: ٢٧٨.
. نهی به قید عبادت: ٢٣٣.
. نهی مولوی: ٢٧٨.
امکان ذاتی: ٦٩.
امور دنیویّه: ١٤٠.
امور عامّه: ٣١.
انسانیّت: ١٢٢، ١٢٤.
انشراح صدر: ٣٧٠.
انغمار در شهوات: ٨٢.
انفال: ١٢٠.
انقاذ غریق: ٢٤٠.
اهل حکمت: ٩٦.
اهل لغت: ٣٨.
اهل‌فن: ٩٦.
ایجاد علقهٔ زوجیت: ٢١٢.
. بقاء زوجیت: ٣١٠، ٣١٤، ٣١٥.
. فسخ زوجیت: ٣١٤.
ایذاء مؤمن: ٤٧.
. شکستن دل مؤمن: ١٤٥.

آب قلیل، ماء قلیل: ۳۷۲، ۳۷۳.
. انفعال آب قلیل / ماء قلیل: ۳۷۳، ۳۷٤.
آب کر: ۳۷۱.
. ادلهٔ عدم تغیر و انفعال کرّ / تنجّس کر: ۳۸٤، ۳۸۵.
آداب و رسوم پسندیدهٔ ملل: ۵۰.
باطن قرآن: ۹٦.
بدعت: ۵۱.
بدل اشتمال: ۲۱٤.
بدیهیات عقلی: ۱۸۰.
بقاء انسان: ٤۵.
بنای عقلاء: ۲۰۲.
پوشیدن نعلین زرد: ۱۰۹.
تاریخ ائمه: ۱۰۷، ۱۱۱.
تأمین امنیت: ۳۱٤.
تجرّد عقلانی: ۸۸.
تجری: ۱۹۸، ۲۷٤.
تحقّق تکوینی: ۲٤۸.
. تکوّن انسان: ۲۱۰.
تحلیف: ٤۷.
تختّم‌بالیمین: ۱۰۹.
تخصّص: ۱۵۹، ۱٦٤.
. خروج تخصصّی: ۱۵۹.
تخصیص: ۱٦۱، ۱٦۳، ۱٦٤، ۱٦۵، ۱٦۸، ۱٦۹، ۱۷۰، ۱۸۰، ۱۹۸، ۳۸۵، ۳۹٦.
. تخصیص اکثر: ۳۵، ۱۱٦، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲٤ ـ ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۵۸، ۱٤۱، ۱۵٤، ٤۰٤.
. تخصیص عنوان واحد: ۱۱٦.
. خروج تخصیصی: ۱۵۹.
. دلیل مخصَّص: ۱٦۷، ۱۷۱، ۱۷۲.
. دلیل مخصِّص: ٦۲، ۱۱۸، ۱۵۳، ۱٦۹، ۱۷۱.
. فحص از مخصّص: ۳۹۷، ۳۹۸.
. لسان تخصیص: ۱۷۵.
. مخصّص ابتدایی و نوعی: ۳۹۷.
. مخصّص ظاهری و عرفی: ۳۹۸.
. ملاک غلبهٔ مخصِّص بر مخصَّص: ۱۷۱.
تدارک مصلحت: ۱۵۷.
. تفویت / فوت شدن مصلحت: ۲۸، ۱۵۷.
. مصلحت فائته: ۱۵۷، ۱۵۸.
تسمیهٔ ذی‌المقدمه به اسم مقدمه: ۳۹.
تشابه به جبابره: ۱۹۹، ۲۰۰.
. نشستن اکابر و جبابر: ۱۰٤.
تشابه به کفار: ۲۰۱.
تصرف اضراری: ۳۳۰.
تصرف عاقلانه / عقلائی: ۳۳۱، ۳۳۵، ۳۳۷.
تصرف عبثی: ۳۳۰.
تصرف مالکانه: ۳۳٦، ۳۳۷.
تعادل و تراجیح: ۱۵۵.
تعارض: ۱۷۱، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۳۸، ۲٤۰، ۲۸٤، ۲۹۱، ۳۲۱، ۳۲٦، ۳۳۱.
. احکام متعارضین: ۲٤۰.
تعرّب: ۵۲.
تعلیمات اکتسابی: ٦۲.
تعیین مسافت شرعی: ۲۵٦.
تفاخر: ۸۷.
. تفاخر / تفاخرات ملی: ۶۵، ٦٦، ٦۷.

تفحّص از دلیل: ٣٤٣.
. وجوب فحص: ٣٧٥، ٣٧٦.
تقابل ضدّین: ٣٨.
تقابل عدم و ملکه: ٣٧، ٣٨، ٤٠٧.
تقدّم سبب بر مسبّب: ٢٩٥.
تقرّب / قرب‌إلی‌الله: ٨٨، ٨٩.
. قصد قربت / تقرّب / وجه: ٢٣١، ٢٣٥، ٢٨١.
تقیّه: ١٧٢.
تکامل روحی: ١٢٣.
. إزهاق روح: ٢٨٤، ٢٨٥.
تکلیف مالایطاق: ٣٤٥.
. تحمل مشقّت کثیر: ٣٥٥.
تلبّس به مبدأ اشتقاق: ١٣٩.
تناسب حکم و موضوع: ١٢٩.
. مقتضای تناسب حکم و موضوع: ١٣٣.
تناقض: ٩٦، ٤٠٤.
. اجتماع نقیضین: ٢٣٤.
تنقیح مناط: ٢٥٥، ٣٠٤.
ثابتات ازلیه: ٣٩٧.
حبّ به ذات: ١٢٢.
حجّیت: ٨٥، ٩٩.
. احراز حجّیت: ١٥١.
. أخذ به حجّت: ٩١.
. حجت شرعی: ٩٩.
. حجّیت انضمامی: ٨٤.
. حجّیتِ دلیل: ١٥١.
. حجّیت ذاتی / ذاتیّه: ٨٤، ٨٩، ٩٧، ٩٩.
. حجّیت عقل: ٨٤.
. حجّیت علم ذاتی: ١٦٠.
حدّ ترخص: ١٩١، ٢٥٦.
حرکت جوهریّه: ٨٥، ٩٧.
. حرکت جوهریّهٔ نفس: ٩٧.
حرمت: ٦٢، ١١٨، ١٣٠، ١٦٨، ١٧٤، ٢٢٩، ٢٦٥، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٨٨، ٣٢٦، ٣٣٢، ٣٣٥، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٤١٧.
. تحریم قتل نفس مؤمن: ٣٢١.
. حرمت اسراف: ٣٣٤.
. حرمت أکلِ لُحوم محرمّه و نجاسات: ٢٦.
. حرمت أکلِ میته: ٢٥٩.
. حرمت تخریب بناء مسلمین: ٣٢٥.
. حرمت ترک صلاة صبح: ٣٢١.
. حرمت تصرف در اموال مسلمین: ٣٢٥.
. حرمت تصرف در وقف / مال وقفی: ٣٢٥، ٣٢٧.
. حرمت تکلیفیّه: ٢٩.
. حرمت ربا: ٢٥، ١٧٠.
. حرمت شرب خمر: ١١٨، ١٧٦.
. حرمت صلاة در لباس میته: ٣٧٦.
. حرمت ضرری: ٣٢٥.
. حرمت ظاهری: ٣٧٥.
. حرمت ظلم: ٢٥.
. حرمت کذب: ٢٥.
. حرمت وضوی ضرری: ١٥٥، ٢٧٥.
. عقاب تحریمی: ٢٨٨.
حُسن و قبح: ٣٤، ٤٧، ٥٢، ١٠٠، ١٩٦.
. حسن‌وقبح شرعی: ١٩٧.
. حسن‌وقبح عقلی: ٦٧، ٦٨، ١٠١، ١٠٤، ١٠٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٢.

. فعل قبیح: ٦٥.
. قبح ظلم: ٣٤٣، ٣٨١.
. ملاک کلّی در حُسن یا قبح شرعی: ١٠٢.
حقوق انسان: ٣٤، ٤٥، ٧٠، ١٣٥، ١٣٦، ١٨٤، ١٨٨، ٣٠٨، ٣١٠، ٣٣٤.
. احقاق حق: ٦٩.
. تصرف در حقوق: ٤٧.
. تضییع حق / حقوق: ٤٧، ٦٩، ٧٠، ٧٣.
. تعدّی به حقوق دیگران: ١٠١.
. حقّ اقتباس: ٦٠.
. حقّ اکتشاف: ٧١.
. حقّ امضاء: ٦٠.
. حقّ شفعه: ٣٠١، ٣٤٤.
. حقّ نشوز: ٣١٠.
. [حق] کارت بازرگانی: ٦٠، ٦١.
. حقّ‌التألیف: ٥٤، ٥٨، ٦٠، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٤*، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٦، ٣٤٤.
. حقّ‌التجارة: ٦٠.
. حقّ‌التوکیل / حقّ‌الوکالة: ٣٠١.
. حقّ‌الرضاعه: ٣٠١.
. حقّ‌الصناعة و الحرفة: ٥٨.
. حقّ‌الوصایه: ٣٠١.
. حقوق اجتماع: ٣٤.
. حقوق بین‌الملل: ٣٣٥.
. حقوق عقلائیه: ٣٣٧.
. عدم تساوی حقوق زن و مرد: ٨٦.
. ملاک احقاق حق: ٧٣.
حکم / احکام امضائی: ٢٥، ٤٩، ٥٠، ١٩١، ٢٠٨، ٣٤٣، ٣٤٤.
. امضاء شرع / شارع: ٦٣، ١٤٦.
حکم / احکام اولیه: ١٣٢، ١٣٣، ١٥٤.
حکم / احکام جزئیه: ٢٨، ١٢٩.
حکم / قانون / امور فطری: ٢٦، ٢٨، ٣٠، ٦٦، ١٠١.
. فطریات: ٦٧.
حکم / مسائل فقهی: ١١١، ١٣١.
. فروعات فقهی: ٤٥.
. مبانی فقهی: ٧١.
حکم تکلیفی: ١٤٦، ١٥٤، ٣٣٣.
. شبهۀ تکلیفیه: ٤٠٣.
. شرط تکلیف: ٣٥٥.
. فعل مکلّف: ٢٨، ١٣١.
. مقام رفع تکلیف: ١٥١.
حکم شرعی / شرع، احکام شرع، حکم شارع: ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٤٠، ٤٨، ٤٩، ٧٥، ١٣١، ١٥٧، ٣٠٥، ٣١٦.
. تشریع شارع: ٢٥، ٢٧.
. حکم به بطلان معامله: ٤١٧.
. حکم به بطلان وضو: ٢٢٧.
. حکم به صحت صلاة: ٢٨٨.
. حکم به صحّت معامله: ٤١٧.
. حکم به صحّت وضو: ٢٢٧، ٢٥٨.
. حکم به ضمان: ٣٠٤.
. حکم به عدم اضرار: ٢٢٨.
. حکم به فطر: ٢١٧.
. حکم به ملکیت: ٢٢٩.
. حکم به وجوب کفاره: ١٥٨.
. حکم رمی جمرات: ٣٦١.

. حکم شارع به اعاده: ٢٦٥.
. عدم حکم به ضمان: ٣٠٠.
حکم عقل / عقلی، حکم / احکام عقلائیه: ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣٢، ٤٥، ٤٨، ٨٤، ٩٤، ١٠١، ١٠٥، ١٤٦، ٣٣٥، ٣٤٤، ٣٤٤.
. حکم عقلاء: ٣٠٥.
. مقتضای حکم عقل: ٢٣٣.
. ملاک برای حکم عقل: ٩٣.
حکم وضعی، احکام وضعیه: ١٥٤، ٢٦٣.
حکومت: ٣٠، ٩١، ٩٢، ٩٥، ٩٩، ١١٩، ١٢٠، ١٤٥، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٦١ ـ ١٦٧، ١٧٠، ١٧١، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩.
. تضییق در ناحیهٔ عقدالحمل: ١٧٠.
. تضییق، ضیق: ٢٦، ٣١، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١، ١٧٥، ٣٩٦.
. توسعه تنزیلی و اعتباری: ١٦٨.
. توسعه در ناحیهٔ عقدالحمل: ١٧٠.
. توسعه و تضییق به دلالت لفظیّه: ١٦٩.
. توسعه و تضییق تنزیلی و اعتباری: ١٦٨.
. توسعه: ٣١، ١٦٢، ١٤٠، ١٥٠، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١، ٣٢٤، ٣٩٦.
. توسعهٔ عقل و عرف: ٢٦.
. حکومت عقل: ٢٧، ٩٣، ٩٩.
. خروج حکومتی: ١٥٩.
. دلیل توسعه و تضییق: ١٦٢.
. دلیل حاکم: ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٨ ـ ١٧٢.
. دلیل محکوم: ١٥١، ١٥٢، ١٦٠، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢.
. لسان حکومت: ١١٩.
خبر ثقه: ٣١.
خبر متواتر: ١٨٠.
خصوصیّت فردیّه: ١٢٧.
خطابات شرعیه، خطابات شارع: ١٨٦، ٣٩٨، ٣٩٩.
. تشافه خطاب شارع: ١٩٣.
. خطابات ائمه: ١٨٦.
. خطابات قرآن: ١٨٥، ١٨٨.
. محاورات شارع: ٣٩٧.
. نحوهٔ تخاطب بین امام و مخاطبین: ١١١.
خُلوُّ الشیء: ٣٨.
خودفروشی: ٥٧.
خیار / اختیار / حقّ / جواز فسخ: ١٤٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٥١.
. اسقاط خیار فسخ: ٢١٩.
. فسخ معامله: ٢٤٩، ٢٥٠.
خیار تبعّض صفقه: ٢٤٣، ٢٥١، ٢٥٢.
خیار تخلّف شرط: ٦٠، ٢٤٣.
. ادلّهٔ خیار تخلّف شرط: ٢٥١.
خیار حیوان: ٦٠.
خیار شرط: ٢٥١.
خیار غبن: ١٤٣، ٢٠٨، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٢.
. اثبات خیار غبن: ٢٢٣، ٢٥١.
. اسقاط خیار غبن: ٢١٩.
. معاملات / معامله غبنی: ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٤٥، ٢٤٨، ٤٢١.

خیار مجلس: ٦٠.
خیر محض: ١٣٣.
درجات عقل: ٨٦.
دفاع از ناموس: ٤٠٧.
دفاع از وطن: ٤٠٧.
دفع ظلم: ٢٢٨.
دلالت التزامی: ٢٥٨.
. معنای التزامی: ٢١٢.
دلالت لبیّ / لبّیه: ١٤٩، ١٥٠.
. بیان لبّی: ١٥٥.
. حکم دلیل لبّی: ١٣٣.
دلالت لفظی / لفظیّه: ١٤٩، ١٥٣، ١٦٩، ٣٠٨.
. بیان لفظی: ١٥٥.
. معنای اصلی و لغوی: ٣٦٩.
دلالت مطابقی: ٢٥٨.
. معنای مطابقی: ٢١٢.
دلیل شرع / شرعی: ١٠٤، ١٠٩، ٣٣٤.
. دلیل وجوب وضو: ١٥٢، ١٥٥.
. ممارست در ادلّهٔ شرعیّه: ١٠١.
دلیل عقلی / عقلائی: ٣٣٤، ٣٤٥.
. دلیل عقلی بر فضیلت امیرالمؤمنین: ٩٢.
دمکراسی: ٩٤.
. رفراندم: ٩٤.
دوران امر بین محذورین: ٣٢٠، ٣٢١.
دیه: ٧٢، ٧٣، ٢٢٨.
. دیهٔ زن / دختر: ٧٢، ٨٦.
. دیهٔ مرد: ٨٦.
رخصت، ترخیص: ٢٧٨، ٢٨٠، ٣١٥، ٣٤٥، ٤١٣، ٤١٤.
. تسهیل / سهولت بر عباد: ١٣٣، ١٤٠.
رضوان الهی / پروردگار، رضایت شارع: ٨١، ١٤٠، ٢٣٣، ٤٢١.
. اکتساب رضوان الهی: ٨٩.
. مبغوض برای شارع: ٢٨٧.
رعایت احترام و ادب نسبت به بزرگان: ٢٠١.
رفع تحیّر و تردید از مکلف: ٣٠٥.
روح / مبنای اسلام: ٥٢، ١٠٥.
روزهٔ روز عاشورا: ١٩٩.
روزهٔ وصال: ٣٩٠.
رؤیت هلال ماه شوال: ٢١٧.
زمان جاهلیت: ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٩.
. احیاء جاهلیّت: ٦٥.
. سنّت‌های جاهلی: ٥١.
زمان ظهور: ١٩٩.
زندگی حیوانی: ٥٢.
سبّ‌کردن مؤمن: ٤٥.
سفر معصیت: ٢٩.
سلب و ایجاب: ٤٠٧.
سنت الهی: ٨١.
سنت رسول خدا: ١٠٤، ١٠٩.
. مخالف با سنت: ١٠٥.
سنن ملی: ٦٥.
سیرهٔ ائمه: ١٠٢.
سیرهٔ عقلاء / عقلائیه: ٤٦، ٣٣١، ٣٥٢.
. داعی / هدف عقلائی: ١٤١، ١٤٢، ١٥٦.
. اغراض عقلائیه: ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥١.

شبهۀ / شبهات مصداقیه: ٦٨، ١٨١، ٤٠٣.
. تمسّک به عام شبهۀ مصداقیه: ٦٧، ٦٨.
شبهۀ موضوعیه: ٤٠٣.
شرط استقبال قبله: ١٥١.
شرط بلوغ در نکاح: ٢١٣.
شرط در ضمن عقد: ٤٦، ٤٧، ١٤٦.
شرط عدم‌دخول: ٢١٥، ٢١٦.
شمول عام: ١٢٦، ١٢٧.
. عام / شمول افرادی: ١٢٦، ١٢٩.
. عام / شمول انواعی: ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩.
. عام قبل از فحص از مخصّص: ٣٩٦.
. عام مجموعی: ١٢٥.
صحّت بقائی: ٢٤٥.
صحّت حدوث: ٢٤٤، ٢٤٥.
. صحّت حدوث معامله: ٢٥٠.
صحّت عبادت: ٢٣١.
. مخالف با روح عبادت: ١٠٦.
صلاة غرقیٰ: ٤٢٢.
صلاح و فساد انسان: ٨٣.
صلاح و فساد دین: ٩٤.
صلۀرحم: ٥١، ٦٣.
صورت برزخی: ١٤٠.
صیغۀ عقد: ٥٠.
ضامن اجرا: ٤٧.
ضیافت مهمان: ٥١.
طلاق توافقی: ٣١٢.
طهارت خبثیّه و حدثیّه: ١٥١.
. تحصیل / کسب طهارت مائیه: ٢٥٩، ٢٦٨، ٣٤٧، ٤١٠، ٤١٨.
. طهارت ترابیه: ٢٦٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٤١٨، ٤١٩.
. طهارت مائیه: ٣٤٦ ـ ٣٤٩، ٤٠٣، ٤١٤، ٤١٨، ٤١٩.
ظلم بر نفس: ٢٢٨.
ظهور لفظی: ١٧١.
. انعقاد ظهور برای الفاظ: ١٩٣.
. ظهور شخصی: ١٩٣، ١٩٤، ٣٩٧.
. ظهور قرآن: ١٨٥.
. ظهور نوعی: ١٩٤.
عاریه گرفتن: ١٧٧.
عالم / مقام اعتبار: ٢١٠، ٢١٧، ٣٩٣.
. احکام اعتباری شرعی: ٣٩٤.
. اعتبار شارع: ١٦٢.
. اعتبارِ معتبر: ١٤٣.
. اعتبارِ وجوب: ١٤٤.
. اعتبارات عقلائیّۀ: ١٨٤.
. ایجاد ارتباط و علقۀ اعتباری: ٢١٠.
. مسائل / قضایای اعتباری: ٨٩، ١٤٣، ٢١٠.
. ملکیت اعتباری: ١٤٣.
عالم خارج: ٢٤٥.
عتق رقبه: ١٤٤.
عدم‌رؤیت جُدران: ٢٥٦.
. شنیده نشدن اذان: ٢٥٦.
عرض جِدَه: ١٤٣.
عرف، معروف، عرفیت، معروفیت: اغلب صفحات.
. استقراءِ فهمِ عرفی: ٦٣.
. امر به معروف: ٦٣.
. آیات آمره به عرف: ٥٤.

. ثبوت عرفیت: ٥٦.
. جمع عرفی: ١٥٤.
. دادوستد عرفی: ١٩٣.
. عرف خاص: ٦٨، ١٨٦، ٢٢٢.
. عرف خانوادگی: ٢٢٢.
. عرفِ عام: ٥٨، ٢٢٢.
. عرف عقلاء: ٢٨.
. قاعدهٔ عرفی: ٣١، ١٦٦.
. قضیه / قضایای عرفیه: ٥١، ٥٣، ٦٧، ٧٠.
. محاورات عرفیه: ١٢٧، ٣٩٨.
. معروفیت و منکریّت حقّ‌التألیف: ٧٣.
. مفاهیم عرفیه: ٦٣، ٣٣٢.
. ملاکات عرفی: ١٠٥.
. ممدوحیّت عرفی: ٥٢، ٦٤.
. منکریت / مقبوحیّت عرفی: ٥٢، ٦٤، ٦٨، ٧٥.
. موافقت با عرف: ١٠٨.
. موضوعات عرفی / عرفیه: ٥٩، ١٨٩.
. نهی از منکر: ٦٣.
عزیمت: ٣٤٥، ٤١٣، ٤١٤.
عقل بالفعل: ٨٩.
عقلِ بالقوّه: ٨٩.
عقل بالملکه: ٨٩.
عقل مستفاد: ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩٩.
عقل ناقص: ٨٦.
عقود معاطاتی و غیر معاطاتی: ١٨٧.
. معاملهٔ معاطات: ١٩١.
علت غائی: ٨١.
. علّت وجوب حج: ١٣٩.
. علّت وجوب صلاة: ١٣٩.
. علّت وجوب صوم: ١٣٩.
علل رافعهٔ وجوب وضو: ٢٥٤.
علم اصول: ٢٣٠.
علم و جهل: ٢٢٨، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٨٣.
. جاهل / جهل به حکم، جهل مکلف: ٢٥٣، ٢٥٩، ٢٨٣، ٤١٣.
. جهل بسیط: ٤١٣.
. جهل مرکّب: ٤١٣.
. علم اجمالی: ٣٩٨.
. علم حضوری: ٩٧.
. علم عرفی: ٣٠، ٣١.
. علم و جهل به عنوان جزءالموضوع: ٢٦٣.
. یقین صددرصدی: ٣٠، ٣١.
عمل عبادی: ٣٤٥.
عموم و خصوص مطلق: ٣٧٠.
عنوان اولی: ٣٢١.
عنوان ثانوی: ١٩٦، ٣٢١، ٣٢٦.
عنوان مشیر: ٢٥٦، ٢٥٧.
غلبهٔ اهم بر مهم: ٢٤٠.
فدیهٔ طعام: ٣٥٧.
فعلیت: ٤٢، ٨٥ ـ ٨٨، ٩٧.
. فعلیت تامّه: ٨٥، ٨٩.
فقه جدید / مصطلح / پویا: ١٩٩، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٥، ٣٢٧.
قاعدهٔ بیّنه: ٢٠٣.
. قول بیّنه: ١٦٠.
. حجّیت بیّنه: ١٦٠.
قاعدهٔ تأسیسی: ٢٧، ١٧٩.

. حکم / احکام تأسیسی: ۲۵، ٤۹، ۱۹۱، ۲۰۸، ۳٤۳، ۳۷۸.
. حکم وضعی جعلی تأسیسی: ۳۷۸.
قاعدهٔ تلازم بین حکم عقلی و حکم شرعی: ۸۸.
قاعدهٔ سلطه / ید / «النّاس مُسلّطون علیٰ أموالِهم»، دلیل سلطه: ۲۰۳، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳٤، ۳۳۵.
. ادلّهٔ سلطه: ۳۳۲.
. تسلط انسان بر فعل خودش: ۷۰.
. تسلط بر اموال: ٤۱۵.
. تسلّط بر بدن و تسلّط بر نفس: ۳٤.
. تسلط بر حقوق: ۷۰.
. تسلّط بر عرض و آبرو: ۳٤.
. تسلط بر مال: ۳٤.
. سلطهٔ عقلائیه: ۳۳٤.
. سلطهٔ مالکانه: ۳۳۳.
قاعدهٔ سوق‌المسلمین: ۳۷٦.
. اجناس سوقیه: ۳۷۵.
. تفحص در سوق مسلمین: ۳۷٦.
. دلیل قاعدهٔ سوق‌المسلمین: ۳٦۷.
قاعدهٔ عدل: ۳۸۹.
قاعدهٔ عدم تنجُّس و عدم انفعال کرّ: ۳۸٤.
قاعدهٔ عقلی / عقلائی / عقلائیه، قانون عقل: ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۹٤، ۱۵٦، ۱۷۹، ۱۸۰، ۳۳۷، ۳٤۵.
قاعدهٔ علمی: ۱٦۵.
قاعدهٔ قرعه: ٤۲، ٤۳، ۳۲٤.
قاعدهٔ لاحرج / حرج: ۲۱۹، ۲۵٤، ۳۳۱، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳٤٤، ۳٤۸، ۳٦۰، ۳٦۱، ۳٦۲، ۳٦۷، ۳۷۵، ۳۸۳ ـ ۳۸۸، ۳۹۱، ٤۰۳، ٤۰٤، ٤۱۷، ٤۲۰، ٤۲۱.
. اتیان تکالیف به‌نحو مشقّت: ٤۰۰.
. ادلهٔ حرج، روایات لاحرج: ۳۷٦، ۳۸۵، ٤۰۵.
. تحصیلِ حرجی ماء: ۲۷۵.
. تشخیص حرج و عدم حرج: ۳۵۲.
. حدیث رفع: ۲۸، ۱٦٦، ۲۱۹، ۲۳۹، ۲٤۰، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲٦۰، ۲۷۰، ۲۷۲، ۳۵۱.
. حرج شخصی: ۳۸۹.
. حرج نوعی / نوعیه: ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۸۹.
. حکم / احکام حرجی، حکم لاحرج: ۳٤٤، ۳٤۵، ۳٤۷ ـ ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۸۹، ۳۹٤، ٤۰٤.
. دین حرجی: ۳۵۲.
. مخصِّصات قاعدهٔ نفی حرج: ٤۰۳.
. معنای / معانی حرج: ۳٦۹، ۳۷۰.
. میزان حرجیّت: ۳۷۵.
قاعدهٔ لاضرر: اغلب صفحات.
. احکام ضرری / ضرریه، حکم به ضرر / ضرری: ۳۱، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱٤۰، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱٦۱، ۱٦۲، ۲٤۱، ۲۷۹، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰٤، ۳۰۷، ۳۲۰، ۳۳۵، ۳۹٤.
. اضرار بر غیر: ۱۹٦، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۲.
. اضرار به مال، ضرر مالی: ٤۰، ۱۸۳.
. اطلاق ضرر: ۲۲۹.
. اقتضای احکام ضرری: ۲۵۹.
. اقدام بر ضرر: ۲۰۸، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۴۷، ۲٤۹، ۲۷۳.
. أکل میته برای دفع ضرر: ۲۲۸.

. بنای عقلائیه برای تحقق ضرر: ١٩٦.
. تخصیص ادلّهٔ لاضرر: ١٦٧.
. تدارک ضرر: ١٧٥، ٢٤٦، ٣٩٣.
. تساوی ضررَین: ٣٢٣.
. تسبیب به دفع ضرر: ٢٢٠.
. تسبیب به ضرر: ٢٧٦، ٢٧٧.
. تسبیب به عدم ضرر: ٢٠٧، ٢٨٣.
. تشکیک در ضرر: ٣٢٣.
. تعارض ضررین: ٣٣٨.
. تعمیم قاعدهٔ لاضرر: ٣٠٨.
. تقابل بین ضرر و نفع: ٣٧، ٣٨.
. جهل / جاهل به ضرر، جهل مکلف به ضرر: ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٦.
. حج غیرضرری: ١٣٣، ١٣٤.
. حکم به تحقّق موضوع ضرر: ٣٥٩.
. حکومت ادلّهٔ لاضرر / قاعدهٔ لاضرر، تحکیم دلیل لاضرر: ١٥٤، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٧.
. خمس غیرضرری: ١٣٣.
. دفع / رفع ضرر، رفع / نفی حکم ضرری: ١٥٧، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٨٣، ٣٠١، ٣٠٤، ٣١٦، ٣٢٤، ٣٩١.
. دفع بلا و ضرری عظیم‌تر: ٣٣٨.
. دفع ضرر از جامعه: ٣٢٤.
. دلیل / ادلهٔ لاضرر: ١٥٣، ١٦٧، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٣٢٧.
. رفع عدم حکم ضرری: ٣٠٤.
. صوم / روزهٔ ضرری: ١٣٢، ١٦٦، ١٧٦.
. صوم غیر ضرری: ١٣٢، ١٧٦.
. ضرر ابتدایی: ١٣٥، ٢٤٨.
. ضرر اعتباری: ١٨٤.
. ضرر اعظم و اکبر: ٣٢٤.
. ضرر بر اسلام: ٣٣.
. ضرر بر تشریع: ٣٣.
. ضرر بر تشیّع: ٣٣.
. ضرر بر عیال: ٢٩.
. ضرر بر مکلف: ٣٠٣.
. ضرر به اجتماع / اجتماعی: ٤٠، ٤٨.
. ضرر به بدن / عضو: ٤٢٠، ٤٢١.
. ضرر به فرد / فردی: ٤٠، ٤٨.
. ضرر به نفس / نفسی، اضرار بر نفس: ٤٠، ١٨٣، ٢٢٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٤٢٠، ٤٢١.
. ضرر تکوینی: ٢٤٥، ٣٠٦.
. ضرر حقوقی: ١٩٥.
. ضرر در شرع / شرعی: ١٧٢، ١٧٤، ٣٤٤.
. ضرر شخصی: ١٨٤، ٢٦٩.
. ضرر شخصیّتی: ١٩٥.
. ضرر عرفی / متعارف: ١٦٥، ١٧٢، ١٧٤، ٢٦٩، ٣٢٥.
. ضرر عقلائی: ١٦٦، ١٧٤، ٣٣٧، ٣٤٤.
. ضررِ غیرمتدارک: ١٦١.
. ضرر واقعی، ضررهای حقیقی: ١١٩، ١٦٦، ١٨٤.
. ضررهای دنیوی: ١٤٤.
. عدم اضرار مکلَّف بر مکلِّف: ٣٠٠.
. عدم اقدام بر ضرر: ٢٢١.
. عدم توجه ضرر به مکلفین: ٣٠٤.
. عدم جعل احکام ضرری / حکم ضرری: ١٧٥، ٢٢٠، ٢٩٩.

. علم / عالم به ضرر: ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٧، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٩، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٥.
. مبنای قاعدهٔ لاضرر: ١٦٠.
. محبوبیت ضرر: ٢٩٤.
. معاملات ضرری: ٤٢١.
. منشأ جعل قاعدهٔ لاضرر: ٢٥٨.
. میزان / معیار برای تحقّق ضرر: ٣٣٤، ٣٣٥.
. نحوهٔ غلبه و حکومت قاعدهٔ لاضرر: ١٥٢.
. نقص غیرقابل جبران: ١٢٤.
. نقص مال: ٢٤٧، ٢٤٨.
. نیت اضرار بر غیر: ٣٣٥.
. ورود یک منقصت: ٣٤.
. وضوی ضرری: ١٣٢، ١٥٢، ١٦٦، ١٧٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦١، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٧٨.
. وضوی غیر ضرری: ١٣٢، ١٥٢، ١٧٦.
قتل نفس محترمه: ٢٨٥.
قراردادهای عقلائیّه: ١٨٣.
قرائن / ارتکازات ذهنی: ١٠٢، ١٧٤، ١٩٣، ١٩٤، ٢٢٩.
. احتمال قرینه بر خلاف نص: ٣٩٧.
. ارتکازات عرفی / عرفیه: ٢٢٢، ٢٢٣، ٣٨٠.
. ارتکازات عقلائی: ٢٦٤، ٣٤٤.
قسم‌های مؤکّد، أیمان مغلّظه: ٢٩.
قضایای / قضیهٔ خارجیه: ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ٣٨٦.
قضایای / قضیهٔ شخصیه: ١٠٢، ١٠٩، ١١٠، ٣٨٦، ٤٠٥.
قضایای / قضیهٔ طبیعیه: ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٠.
قضایای اولیه و بدیهیّه: ٩٩.
قضایای حقیقی / حقیقیه: ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٤٣.
قضایای شرعیّه: ١٣٢.
. مسائل شرعی: ٨٧.
قضایای عقلی: ١٠١.
. مسائل عقلی: ٨٦.
قضیهٔ کبرویّه: ١٠١.
قضیهٔ مشکوکه: ٧٢.
قواعد فقهیّه: ١١٠.
قوام به قسط: ٤١.
قول لغوی: ٦٣.
. استشهادات لغویّه: ٥٨.
قوهٔ عاقله / مدرکه / درّاکه: ٨٠ ـ ٨٣، ٨٩.
قوهٔ مخیّله / واهمه: ٨٠.
قیمت / سعر سوقیّه: ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٥٠، ٣٢٠.
کتمان شهادت: ٣٣.
کراهت: ٦٢، ١٥١، ١٩٩، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٩ ـ ٢٩٤.
. صلوات مکروهه: ٢٨٩.
. عقاب کراهتی: ٢٨٨.
. کراهت شدید: ١٠٦.
. کراهت مسافرت در روز جمعه: ١٩٩.
. لسان کراهت: ٢٨٨.
کسب حلال: ١٩٧.
کمک به فقرا: ٥١، ٦٣.
لباس مسلمین: ١٠٧.

لسان دلیل / ادله: ۱۱۹، ۲۸۷.
لسان قاعده: ۱۱۹.
مالکیّت فرد بر اختراع: ۷۱.
مایز بین حق و باطل: ۸۹.
متابعت از غربی‌ها: ۲۰۱.
متابعت از فعل معصوم: ۱۹۸.
متابعت از کفّار: ۱۰٦، ۲۰۲.
مجرّدات: ۸۲.
. ادراک حقایق مجرّده: ۸۵.
. صور تجردی: ۸۵.
مدنیّت: ٤٤.
. آثار مدنیّت: ٤۳.
. تمدّن بشری: ۱۳۸.
. قانون / قوانین مدنی: ۲۸، ۳۱، ٤٤.
. مدنیّ‌بالطبع: ٤۳.
مسائل ابتدایی: ۲۱۵.
. ادلّهٔ ابتدایی / اولیه: ۱۵۹، ۱٦۰، ۱٦۲، ۱٦۳، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۱، ۳۲۵.
. جهاد ابتدائی: ۱۳۷.
. شرط ابتدایی: ٤٦، ٤۷، ۱٤٦.
. مصلحت حکم ابتدایی: ۲٤۰.
مسائل اخرویّه: ۱٤۰.
مسائل اخلاقی: ٤۵، ٤٦، ۱٤٦، ۱۸۷، ۱۹۷.
. تعهد اخلاقی: ٤۷.
مسائل جزئیه: ۸۵، ۸٦، ۸۷، ۹۹.
مسائل شخصی: ۱۰۸.
مسائل نفسانی: ۸۷.
. آراء و اهواء نفسانی، أهویهٔ شیطانی: ۸٤.
مشابهت با کفّار: ۲۰۲.
مشارٌبالبنان: ۸۷.
مشاهدات باطنی: ۹٦.
مشقت و کلفت غیرعادی: ۳۷۱.
مصارف خمس: ۲٦۷.
مصلحت / مطلوبیت ذاتیه: ۲۷۸، ۲۸۱.
مصلحت کلّی: ٤۰.
مصلحت مالیه: ۲۷۱.
معاملات / دادوستد عقلائیّه: ۱۸۷، ٤۱٦.
معاملات اضطراری، معاملهٔ مُکرَه: ۲٦۰، ٤۱۵.
معامله / بیع غیرممیّز: ۵۰، ٦۰.
[**معامله /**] **بیع سرقفلی**: ٦۰.
[**معامله /**] **خریدوفروشِ صبیّ ممیّز**: ۱۸۸.
معامله نسیه: ۱۸۷.
. معاملات با سفته و چک: ۱۸۳، ۱۹۷.
[**معامله**] **صرف و سلم**: ۵۹.
معاملهٔ / بیع کالی به کالی: ۵۰، ۵۹، ٦۰، ۱۸۷.
معاملهٔ ربوی: ٦۰.
معاملهٔ نقدی / با پول نقد: ۱۸۳، ۱۸۷.
مقام اطاعت و امتثال: ۱۳۹، ٤۱۸.
مقام انشاء: ۱۳۲.
. متکلّم در مقام انشاء: ۱۲۷.
مقام تقنین قوانین: ۱٤۳.
مقول به تشکیک: ۳۲۲، ۳۲۹.
ملاک اولویت: ۳۲٦.
ملاک برای تبعیت: ۹۳، ۱۰۷.
ملاک برای صحّت: ٤۱۵.
ملاک در تقدیم و تأخّر: ۳۲۹.

ملاک شرع، ملاکات کلّیهٔ اسلام / شارع: ٤٢، ٦٤، ١٠٦.
. إشراف بر ملاکات احکام: ٨٦.
. تشخیص ملاک: ٧٥.
ملاک عقاب و ثواب: ٨٤.
ملاک و مصلحت واقعیّه و نفس‌الأمری، ملاکات واقعی: ١٣٩، ١٤٥.
ملاکات / ملاک عقلی: ٦٧، ٧٥، ١٤٥.
ملک یمین: ٢١٤.
ملکیت فضولی: ١٤٣.
ملکیت منجّزه: ١٤٣.
ملکیت واقعی: ١٤٣.
موضوع تصوری: ١١٨.
موضوع خارجی: ١١٨.
موضوعات جزئیه: ٩٩.
موضوعات عقلائیّه: ١٨٩.
موضوعات فقهی: ١٨٩.
موضوعات کلّیه: ٩٩.
مهریه، مهر: ٥٠، ٢١٤.
. مهرالسنّه: ١٠٢، ١٠٣.
نظام اجتماعی: ٣١، ١٤٢.
. اجتماع اسلامی: ٤٢.
. اجتماع کفّار: ٤٢.
. اختلال نظام: ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٥٣.
. ارزش‌های اجتماعی: ٢٠٠.
. اصالت اجتماع: ٣٩، ٤٠.
. حیات اجتماعی: ٤١.
. عدالت اجتماعی: ٤٢.
نظام أحسن: ٣٣٨.
نفع عقلائی / عقلائیه: ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٧.
[**نماز /] صلاة در سفر**: ٤٢٢.
. حکم قصر در صلاة مسافر: ٤٢٢.
نماز در حمام، صلاة فی الحمام: ٢٣٣، ٢٨٦، ٢٨٧.
نمازِ در خانه: ٢٣٢.
نماز در خیابان، صلاة فی الشوارع: ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٨٦.
نماز در مسجد، صلاة فی المسجد: ٢٣٣، ٢٨٨، ٢٨٩.
وجوب: اغلب صفحات.
. جعل وجوب وضو: ٣٩٤.
. حکم وجوبی: ٣٧٥.
. دفع تنافی بین وجوب و استحباب: ٢٨٥.
. رفع وجوب: ٢٣٧.
. وجوب انفاق بر عیال / نفقه بر عیال: ١١٩، ١٢١.
. وجوب حج: ١٣٤، ١٣٩.
. وجوب ذاتی: ٢٧٨.
. وجوب صوم /روزه: ١٦٧، ١٧٠، ٢٦٧، ٣٥٧، ٣٨٧، ٣٩٣.
. وجوب عربیّت در عقود یا ایقاعات: ١٩٠.
. وجوب عمل به شرط / «المؤمنون عِندَ شروطِهِم»: ٣٠، ٤٦.
. وجوب عمل به یمین: ٣٠.
. وجوب غیری: ٢٧٨.
. وجوب وضو: ١٥٢، ١٦٣، ٢٣٠، ٢٤١، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٣، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٤.

. وجوب وضوی ضرری: ۱۵۲، ۱۵٤، ۱٦۲، ۲۳۰.
. وجوب وضوی غیرضرری: ۱۵۲.
وهن اسلام: ۳۳.
وهن دین: ۳۳.
وهن شیعه: ۳۳.

فهرست منابع و مصادر

القرآن الکریم: المدینة المنوّرة (خط عثمان طه).

نهج البلاغة: شریف الرّضی، محمد بن حسین، محقق: صبحی صالح، ۱ ج، انتشارات هجرت، چاپ اول، ١٤١٤ هـ.ق، قم ـ ایران.

* * *

اجماع از منظر نقد و نظر: آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدمحسن، ۱ ج، انتشارات مکتب وحی، چاپ اول، ١٤٤١ هـ.ق، قم ـ ایران.

أجود التقریرات (تقریرات درس آیةالله محمدحسین نائینی): خویی، سید ابوالقاسم، ۲ ج، انتشارات مصطفوی، ١٤١٠ هـ.ق، قم ـ ایران.

الاختصاص: ابن‌نعمان بغدادی، محمد بن محمد (شیخ مفید)، محقّقین: علی‌اکبر غفّاری، محمود محرّمی زرندی؛ ۱ ج، انتشارات کنگرهٔ شیخ مفید، چاپ اول، ١٤١٣ هـ.ق، قم ـ ایران.

اربعین در فرهنگ شیعه: آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدمحسن، ۱ ج، انتشارات مکتب وحی، چاپ دوم، ١٤٣٧ هـ.ق، قم ـ ایران.

الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد: ابن‌نعمان بغدادی، محمد بن محمد (شیخ مفید)، تحقیق: مؤسّسة آل‌البیت علیهم‌السّلام لإحیاء التراث، ۲ ج، انتشارات کنگرهٔ شیخ مفید، چاپ اول، ١٤١٣ هـ.ق، قم ـ ایران.

الإستبصار فیما اختلف من الأخبار: طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، محقق: حسن موسوی خرسان، ٤ ج، دارالکتب الإسلامیّة، چاپ اول، ۱۳۹۰ هـ.ق، طهران ـ ایران.

استفتائات جدید: تبریزی، جواد بن علی، ۲ ج، ناشر: مؤلّف، چاپ اول، بی‌تا، قم ـ ایران.

الإستیعاب فی معرفة الأصحاب: ابن‌عبدالبرّ، ابوعمر یوسف بن عبدالله، محقق: علی‌محمّد بجاوی، ٤ ج، انتشارات دار الجیل، چاپ اول، ١٤١٢ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.
اسرار ملکوت: آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدمحسن، ۳ ج، انتشارات مکتب وحی، چاپ دوم، ١٤٣٤ هـ.ق، قم ـ ایران.
أصول الفقه: اراکی، محمدعلی، ۲ ج، مؤسسه در راه حق، چاپ اول، ۱۳۷۵ هـ.ش، قم ـ ایران.
أصول الفوائد الغرویة فی مسائل علم أصول الفقه الإسلامی: کمره‌ای، محمدباقر، ۲ ج، مطبعه فردوسی، بی‌تا، طهران ـ ایران.
افق وحی: آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدمحسن، ۱ ج، انتشارات مکتب وحی، چاپ دوم، ١٤٣٥ هـ.ق، قم ـ ایران.
أقرب الموارد فی فُصَح العربیّة و الشّوارد: شرتونی، سعید، ۳ ج، انتشارات کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی، ١٤٠٣ هـ.ق، قم ـ ایران.
الأمالی: ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ۱ ج، انتشارات کتابچی، چاپ ششم، ١٣٧٦ هـ.ق، طهران ـ ایران.
الأمالی: ابن‌نعمان بغدادی، محمد بن محمد (شیخ مفید)، محقّقین: حسین استادولی، علی‌اکبر غفّاری؛ انتشارات کنگرهٔ شیخ مفید، چاپ اول، ١٤١٣ هـ.ق، قم ـ ایران.
الأمالی: طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، تحقیق: مؤسّسة البعثة، ۱ ج، انتشارات دار الثقافة، چاپ اول، ١٤١٤ هـ.ق، قم ـ ایران.
امام شناسی: علامه آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدحسین، ۱۸ ج، انتشارات علامه طباطبائی، چاپ پنجم، ١٤٢٨ هـ.ق، مشهد مقدّس ـ ایران.
امثال و حکم: دهخدا، علی‌اکبر، ٤ ج، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، ١٣٦٣ هـ.ش، طهران ـ ایران.
انوار الملکوت: علامه آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدحسین، مقدّمه و ترجمه: آیةالله حاج سید محمّدمحسن حسینی طهرانی، ۲ ج، انتشارات مکتب وحی، چاپ اول، ١٤٣٥ هـ.ق، طهران ـ ایران.
أوثق الوسائل فی شرح الرسائل: تبریزی، موسی بن جعفر، ۱ ج، انتشارات کتبی نجفی، چاپ اول، ١٣٦٩ هـ.ق، قم ـ ایران.
آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول: فانی اصفهانی، علی، ۲ ج، ناشر: رضا مظاهری، چاپ اول، ١٤٠١ هـ.ق، قم ـ ایران.
بحار الأنوار: مجلسی، محمّدباقر (علامه مجلسی)، محقق: جمعی از محقّقان، ۱۱۱ ج، انتشارات دار إحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ١٤٠٣ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.

بحوث فی علم الأصول (تقریرات درس سید محمّدباقر صدر): عبدالساتر، حسن، ١٣ ج، انتشارات دار الإسلامیة، چاپ اول، ١٤١٧ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.
بدائع الأفکار فی الأصول (تقریرات درس آقا ضیاءالدین عراقی): آملی، میرزا هاشم، ١ ج، المطبعة العلمیة، چاپ اول، ١٣٧٠ هـ.ق، نجف اشرف ـ عراق.
پطر کبیر: ماسی، رابرت، مترجم: ذبیح‌الله منصوری، ٢ ج، انتشارات زرّین، چاپ هشتم، ١٣٨٠ هـ.ش، طهران ـ ایران.
تاج العروس من جواهر القاموس: حسینی زبیدی، محمّدمرتضی، محقّقین: علی هلالی، علی سیری؛ ٢٠ ج، انتشارات دارالفکر، چاپ اول، ١٤١٤ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.
تاریخ تمدن: دورانت، ویلیام جیمیز، مترجمان: ابوطالب صارمی، ابوالقاسم طاهری، ابوالقاسم پاینده؛ انتشارات علمی فرهنگی، چاپ چهاردهم، ١٣٩١ هـ.ش، طهران ـ ایران
تاریخ قرون وسطی تا جنگ صد ساله: ماله، آلبر و ایزاک، ژوال، مترجم: عبدالحسین هژیر، ١ ج، انتشارات علمی، دنیای کتاب، چاپ اول، ١٣٦٣ هـ.ش، طهران ـ ایران.
تحریر الأحکام الشرعیّة علی مذهب الإمامیّة: حلّی، حسن بن یوسف بن مطهّر (علامه حلّی)، محقق: ابراهیم بهادری، ٦ ج، انتشارات مؤسّسهٔ امام صادق علیه‌السّلام، چاپ اول، ١٤٢٠ هـ.ق، قم ـ ایران.
تحف العقول: ابن‌شعبه حرّانی، حسن بن علی، محقق: علی‌اکبر غفّاری، ١ ج، انتشارات جامعه مدرّسین، چاپ دوم، ١٤٠٤ هـ.ق، قم ـ ایران.
تفسیر العیّاشی: عیّاشی، محمد بن مسعود، محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، ٢ ج، انتشارات المطبعة العلمیّة، چاپ اول، ١٣٨٠ هـ.ق، طهران ـ ایران.
تفسیر القمی: قمی، علی بن ابراهیم، محقق: طیّب موسوی جزایری، ٢ ج، انتشارات دارالکتاب، چاپ سوم، ١٤٠٤ هـ.ق، قم ـ ایران.
التنقیح فی شرح المکاسب (تقریرات درس آیةالله سیّد ابوالقاسم خویی): غروی، علی، ٥ ج، انتشارات مؤسّسة الخویی الإسلامیة، چاپ اوّل، ١٣٨٣ هـ.ش، قم ـ ایران.
توحید المفضل: مفضل بن عمر، محقق: کاظم مظفر، ١ ج، انتشارات کتاب فروشی داوری، چاپ سوم، بی‌تا، قم ـ ایران.
التوحید: ابن بابویه القمی، محمد بن علی (شیخ صدوق)، محقق: هاشم حسینی، ١ ج، انتشارات جامعه مدرّسین، چاپ اول، ١٣٩٨ هـ.ق، قم ـ ایران.
تهذیب الأحکام: طوسی، أبی‌جعفر محمد بن حسن (شیخ طوسی)، محقق: سید حسن خرسان، مصحّح: محمد آخوندی، ١٠ ج، دارالکتب الإسلامیّة، چاپ چهارم، ١٣٦٥ هـ.ش، طهران ـ ایران.

ثلاث رسائل: فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ۱ ج، مرکز فقهی ائمه اطهار، بی‌تا، قم ـ ایران.
جامع الأخبار: شعیری، محمد بن محمد، ۱ ج، انتشارات مطبعة حیدریة، چاپ اول، بی‌تا، نجف اشرف ـ عراق.
جامع الشتات: گیلانی، ابوالقاسم بن محمدحسن (میرزای قمی)، محقق: مرتضی رضوی، ٤ ج، کیهان، ۱۳۷۱ هـ.ش، طهران ـ ایران.
جامع الفتاوی (طرحی نو در زمینه مناسک حج): موسوی شاهرودی، سید مرتضی، ۱ ج، نشر مشعر، چاپ سوم، ١٤٢٨ هـ.ق، قم ـ ایران.
جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن: مصباح یزدی، محمدتقی، ۱ ج، سازمان تبلیغات اسلامی ـ شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ اول، ۱۳۹۱ هـ.ش، طهران ـ ایران.
جامعه و تاریخ: مطهّری، مرتضی، صدرا، ١٤٤٤ هـ.ق، طهران ـ ایران.
جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام: نجفی، محمّدحسن (صاحب جواهر)، محقّقین: عباس قوچانی، علی آخوندی؛ ٤٣ ج، انتشارات دار إحیاء التّراث العربی، چاپ هفتم، بی‌تا، بیروت ـ لبنان.
حاشیة الکفایة: علامه طباطبائی، محمدحسین، ۲ ج، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، چاپ اول، بی‌تا، قم ـ ایران.
حاشیة المکاسب: نجفی ایروانی، علی بن عبدالحسین، ۲ ج، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ١٤٠٦ هـ.ق، طهران ـ ایران.
حاشیة علی رسالة لا ضرر: مامقانی، ملاّ عبدالله بن محمّدحسن، ۱ ج، انتشارات مجمع الذخائر الإسلامیة، چاپ اول، ۱۳۵۰ هـ.ق، قم ـ ایران.
حاشیة کتاب المکاسب: اصفهانی، محمّدحسین (کمپانی)، محقق: عباس‌محمّد آل‌سباع قطیفی، ٥ ج، انتشارات أنوار الهدی، چاپ اول، ١٤١٨ هـ.ق، قم ـ ایران.
حاشیة مجمع الفائده و البرهان: وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، ۱ ج، مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهانی، چاپ اول، ١٤١٧ هـ.ق، قم ـ ایران.
الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة: بحرانی آل‌عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، محقق: سید عبدالرزّاق مقدّم، محمّدتقی ایروانی؛ ۲۵ ج، انتشارات جامعهٔ مدرسین قم، چاپ اول، ١٤٠٥ هـ.ق، قم ـ ایران.
الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة: قوام شیرازی، صدرالدّین محمد بن ابراهیم (صدرالمتألّهین / ملاّصدرا)، ۹ ج، انتشارات مکتبة المصطفوی، چاپ سوم، ١٣٦٨ هـ.ش، قم ـ ایران.
الخصال: ابن‌بابویه القمی، محمد بن علی (شیخ صدوق)، محقق: علی‌اکبر غفّاری، ۲ ج، انتشارات جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ اول، ١٣٦٢ هـ.ش، قم ـ ایران.

دراسات فی علم الأصول (تقریرات درس آیةالله سید ابوالقاسم خویی): هاشمی شاهرودی، علی، ٤ ج، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السّلام، چاپ اول، ١٤١٩ هـ.ق، قم ـ ایران.

درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد: خراسانی، محمّدکاظم (آخوند خراسانی)، ١ ج، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٤١٠ هـ.ق، طهران ـ ایران.

الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة: بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم آل عصفور، ٤ ج، دار المصطفی لإحیاء التراث، چاپ اول، ١٤٢٣ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.

دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضایا و الأحکام: ابن‌حیون مغربی، نعمان بن محمد، محقق: آصف فیضی، ٢ ج، انتشارات مؤسّسه آل‌البیت علیهم‌السّلام، چاپ دوم، ١٣٨٥ هـ.ق، قم ـ ایران.

الدعوات (سلوة الحزین): راوندی کاشانی، قطب‌الدّین سعید بن عبدالله (قطب راوندی)، ١ ج، انتشارات مدرسه امام مهدی علیه‌السّلام، چاپ اول، ١٤٠٧ هـ.ق، قم ـ ایران.

ده گفتار: مطهّری، مرتضی، ١ ج، صدرا، ١٤٢٢ هـ.ق، طهران ـ ایران.

دیوان جامی: جامی، عبدالرّحمن بن احمد، محقق: اعلاخان افصح‌زاده، انتشارات مرکز مطالعات ایرانی ـ دفتر نشر میراث مکتوب، ١٣٧٨ هـ.ش، طهران ـ ایران.

دیوان حافظ شیرازی: حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدّین محمد، محقق: حسین پژمان، ١ ج، انتشارات چاپخانهٔ مروی، چاپ سوم، ١٣٦٦ هـ.ش، طهران ـ ایران.

رجال الکشّی (اختیار معرفة الرجال): کشّی، محمد بن عمر، محقق: محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، حسن مصطفوی؛ ١ ج، انتشارات مؤسّسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول، ١٤٠٩ هـ.ق، مشهد ـ ایران.

رسالة فی قاعدة نفی الضرر (به ضمیمهٔ منیة الطالب فی حاشیة المکاسب): خوانساری نجفی، موسی بن محمد، ١ ج، انتشارات المکتبة المحمّدیة، چاپ اول، ١٣٧٣ هـ.ق، طهران ـ ایران.

رساله سیر و سلوک منسوب به بحرالعلوم: بحرالعلوم، سید محمّدمهدی بن مرتضی، مقدّمه و شرح: علامه آیةالله حاج سید محمّدحسین حسینی طهرانی، ١ ج، انتشارات علامه طباطبائی، چاپ چهارم، ١٤١٨ هـ.ق، مشهد مقدّس ـ ایران.

رساله طهارت انسان: آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدمحسن، ١ ج، انتشارات مکتب وحی، چاپ دوم، ١٤٣٨ هـ.ق، طهران ـ ایران.

رساله عمره مفرده (بحثی فقهی در عدم رجحان تکرار عمره مفرده): آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدمحسن، ١ ج، انتشارات مکتب وحی، چاپ اول، ١٤٣٤ هـ.ق، طهران ـ ایران.

رساله مودّت: علامه آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدحسین، ۱ ج، انتشارات علامه طباطبائی، چاپ دوم، ١٤٣١ هـ.ق، مشهد مقدس ـ ایران.
رسالهٔ استفتائات: منتظری، حسین‌علی، ۳ ج، ناشر: مؤلف، چاپ اول، بی‌تا، قم ـ ایران.
رسائل الشهید الثانی: عاملی جُبَعی، زین‌الدّین بن علی (شهید ثانی)، محقق و مصحّح: رضا مختاری، حسین شفیعی؛ ۲ ج، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ١٤٢١ هـ.ق، قم ـ ایران.
رسائل فقهیة: دزفولی انصاری، مرتضی بن محمّدامین (شیخ اعظم)، ۱ ج، تحقیق و انتشار: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ١٤١٤ هـ.ق، قم ـ ایران.
روضة المتّقین فی شرح من لا یحضره الفقیه: مجلسی، محمّدتقی بن مقصودعلی، محقّقین: حسین موسوی کرمانی، علی‌پناه اشتهاردی؛ ١٤ ج، انتشارات مؤسّسه فرهنگی اسلامی کوشان‌پور، چاپ دوم، ١٤٠٦ هـ.ق، قم ـ ایران.
زبدة الأصول: روحانی، محمدصادق، ٦ ج، حدیث دل، چاپ دوم، ۱۳۸۲ هـ.ش، طهران ـ ایران.
زندگی وتمدّن در قرون وسطی و نقش ایران در علوم مغرب زمین: میرانی، صدرالدّین، انتشارات اقبال، ١٣٤٧ هـ.ش، طهران ـ ایران.
السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی: ابن‌ادریس حلّی، محمد بن منصور، ۳ ج، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیّه قم ـ دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ١٤١٠ هـ.ق، قم ـ ایران.
سنن ابن‌ماجه: ابن‌ماجه قزوینی، محمد بن یزید، محقق و معلق: محمّدفؤاد عبدالباقی، ۲ ج، انتشارات دارالفکر، بی‌تا، بیروت ـ لبنان.
سنن أبی‌داود: سجستانی، سلیمان بن اشعث، محقق: سعید محمد اللحام، ۲ ج، انتشارات دار الفکر، چاپ اول، ١٤١٠ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.
سنن الدّارمی: دارمی، عبدالله بن الرّحمٰن، ۲ ج، انتشارات مطبعة الإعتدال، ١٣٤٩ هـ.ق، دمشق ـ سوریه.
السیدة زینب عقیلة بنی‌هاشم رضی الله عنها: بنت الشاطئ، عائشه، دار الکتاب العربی، ١٤٠٦ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.
سیری در تاریخ پیامبر اکرم صلوات الله علیه و علی آله اجمعین: آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدمحسن، ۲ ج، انتشارات مکتب وحی، چاپ اول، ١٤٤٠ هـ.ق، طهران ـ ایران.
سیرهٔ صالحان در حجّیت افعال و گفتار اولیای الهی: آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدمحسن، ۱ ج، انتشارات مکتب وحی، چاپ اول، ١٤٤١ هـ.ق، طهران ـ ایران
شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام: حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن (محقق حلی)، مصحح: عبد الحسین محمدعلی بقال، ٤ ج، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ١٤٠٨ هـ.ق، قم ـ ایران.

شرح الرضی علی الکافیة: استرآبادی، رضی‌الدین محمد بن حسن (شیخ رضی)، مصحح: یوسف حسن عمر، ٤ ج، مؤسسة الصادق علیه‌السّلام، چاپ اول، ١٣٨٤ هـ.ش، طهران ـ ایران.
شرح المنظومة: سبزواری، ملاّ هادی (حاجی سبزواری)، مصحّح و معلق: حسن حسن‌زاده آملی، محقق: مسعود طالبی، ٥ ج، انتشارات ناب، چاپ اول، ١٣٦٩ هـ.ق، طهران ـ ایران.
الصّحاح: جوهری، إسماعیل بن حمّاد، محقق: احمد عبدالغفور عطّار، ٦ ج، انتشارات دار العلم للملایین، چاپ اول، ١٣٧٦ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.
العروة الوثقی فیما تعمّ به البلوی (المحشّی): طباطبائی یزدی، سید محمّدکاظم، محقق: احمد محسنی سبزواری، ٥ ج، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیّه قم ـ دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ١٤١٩ هـ.ق، قم ـ ایران.
علل الشّرائع: ابن‌بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ٢ ج، انتشارات کتاب فروشی داوری، چاپ اول، ١٣٨٥ هـ.ش، قم ـ ایران.
عمدة الأصول: خرازی، محسن، ٦ ج، مؤسسه در راه حق، چاپ اول، ١٤٢٢ هـ.ق، قم ـ ایران.
عنایة الأصول فی شرح کفایة الأصول: حسینی فیروزآبادی، سید مرتضی، ٦ ج، انتشارات کتاب‌فروشی فیروزآبادی، چاپ چهارم، ١٤٠٠ هـ.ق، قم ـ ایران.
عوالی اللّئالی العزیزیة فی الأحادیث الدّینیّة: ابن أبی‌جمهور، محمد بن زین‌الدّین، محقق: مجتبی عراقی، ٤ ج، انتشارات دار سید الشّهداء، چاپ اول، ١٤٠٥ هـ.ق، قم ـ ایران.
عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام: نراقی، مولی احمد بن محمّدمهدی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ١٤١٧ هـ.ق، قم ـ ایران.
عیون أخبار الرضا علیه‌السّلام: ابن‌بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق)، محقق: مهدی لاجوردی، ٢ ج، انتشارات جهان، چاپ اول، ١٣٧٨ هـ.ق، طهران ـ ایران.
غایة المأمول (تقریرات درس آیةالله سید ابوالقاسم خویی): جواهری، محمدتقی، ٢ ج، مجمع الفکر الإسلامی، چاپ اول، ١٤٢٨ هـ.ق، قم ـ ایران.
الغیبة: طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، ١ ج، محقّقین: عبادالله طهرانی، علی احمد ناصح؛ انتشارات دار المعارف الإسلامیّة، چاپ اول، ١٤١١ هـ.ق، قم ـ ایران.
الفتوح: ابن‌اعثم کوفی، أبومحمّد أحمد، محقق: علی شیری، انتشارات دار الأضواء، چاپ اول، ١٤١١ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.
فرائد الأصول: دزفولی انصاری، مرتضی بن محمّدامین (شیخ اعظم)، ٢ ج، انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیّه قم ـ دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ١٤١٦ هـ.ق، قم ـ ایران.

فرهنگ فارسی عمید: عمید، حسن، ۱ ج، انتشارات رهیاب نوین هور، ۱۳۸۹ هـ.ش، طهران ـ ایران.
فقاهت در تشیّع: آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدمحسن، ۱ ج، انتشارات مکتب وحی، چاپ اول، ١٤٣٨ هـ.ق، قم ـ ایران.
فقه الإمامیة (قسم الخیارات ـ تقریرات درس میرزا حبیب‌الله رشتی): خلخالی، سید محمدکاظم، ۱ ج، انتشارات کتاب فروشی داوری، چاپ اول، ١٤٠٧ هـ.ق، قم ـ ایران.
فقه القرآن: راوندی کاشانی، قطب‌الدّین سعید بن عبدالله (قطب راوندی)، محقق و مصحّح: احمد حسینی و محمود مرعشی، ۲ ج، انتشارات کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی، چاپ دوم، ١٤٠٥ هـ.ق، قم ـ ایران.
الفقه المنسوب إلی الإمام الرضا علیه‌السّلام: حضرت علی بن موسی الرضا علیهماالسّلام، ۱ ج، تحقیق و انتشار: مؤسّسة آل‌البیت علیهم‌السّلام، چاپ اول، ١٤٠٦ هـ.ق، مشهد مقدّس ـ ایران.
فوائد الأصول (تقریرات درس آیةالله محمدحسین نائینی): کاظمی خراسانی، محمدعلی، ٤ ج، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ١٣٧٦ هـ.ش، قم ـ ایران.
قاعدة لاضرر و لا ضرار: حسینی سیستانی، سید علی، ۱ ج، انتشارات مکتب آیةالله السیّد السیستانی، چاپ اول، ١٤١٤ هـ.ق، قم ـ ایران.
قاعدة لاضرر و لا ضرار (تقریرات درس سید محمّدباقر صدر): حیدری، سید کمال، ۱ ج، انتشارات دارالصّادقین، چاپ اول، ١٤٢٠ هـ.ق، قم ـ ایران.
قاعدة لاضرر: اصفهانی، فتح‌الله بن محمد جواد نمازی (شیخ الشریعة)، محقق: یحیی ابوطالبی عراقی، ۱ ج، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ١٤١٠ هـ.ق، قم ـ ایران.
قاعدة لاضرر (تقریرات درس آقا ضیاءالدین عراقی): موسوی خلخالی، سید مرتضی، محقق: سید قاسم حسینی جلالی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ١٤١٨ هـ.ق، قم ـ ایران.
قاعدة لاضرر: مکارم شیرازی، ناصر، مترجم: محمدجواد بنی‌سعید لنگرودی، ۱ ج، انتشارات امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السّلام، ۱۳۹۰ هـ.ش، قم ـ ایران.
قرب الإسناد: حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱ ج، تحقیق و انتشار: مؤسّسة آل‌البیت علیهم‌السّلام لإحیاء التراث، چاپ اول، ١٤١٣ هـ.ق، قم ـ ایران.
القواعد (مِائة قاعدة فقهیة): مصطفوی، سید محمدکاظم، ۱ ج، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ١٤٢١ هـ.ق، قم ـ ایران.
قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام: حلی، حسن بن یوسف بن مطهّر اسدی (علامه حلی)، ۳ ج، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ اول، ١٤١٣ هـ.ق، قم ـ ایران.

القواعد الفقهية: بجنوردی، سید حسن، محقّقین: مهدی مهریزی؛ محمّدحسن درایتی؛ ۷ ج، انتشارات الهادی، چاپ اول، ١٤١٩ هـ.ق، قم ـ ایران.
قواعد فقه: محقق داماد، سید مصطفی ٤ ج، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دوازدهم، ١٤٠٦ هـ.ق، طهران – ایران
قواعد فقهیه: موسوی بجنوردی، سید محمد بن حسن، ۲ ج، مؤسسه عروج، چاپ سوم، ١٤٠١ هـ.ق، طهران ـ ایران.
القوانین المحکمة فی الأصول: میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمّدحسن، ٤ ج، انتشارات إحیاء الکتب الإسلامیة، چاپ اول، ١٤٣٠ هـ.ق، قم ـ ایران.
الکافی: کلینی، محمد بن یعقوب، محقّقین: علی‌اکبر غفّاری، محمد آخوندی؛ ۸ ج، انتشارات دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ١٤٠٧ هـ.ق، طهران ـ ایران.
کتاب البیع: آیةالله خمینی، سید روح‌الله، ۵ ج، مؤسسه تنظیم و نشر آثار آیةالله خمینی قدّس سرّه، چاپ اول، بی‌تا، طهران ـ ایران.
کتاب الطهارة: دزفولی انصاری، مرتضی بن محمّدامین (شیخ اعظم)، ۵ ج، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ١٤١٥ هـ.ق، قم ـ ایران.
کتاب المکاسب المحرّمة و البیع و الخیارات: دزفولی انصاری، مرتضی بن محمّدامین (شیخ اعظم)، ٦ ج، تحقیق و انتشار: کنگرهٔ شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ١٤١٥ هـ.ق، قم ـ ایران.
کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: حلّی، حسن بن یوسف بن مطهّر (علامه حلّی)، انتشارات موسّسة الإمام الصادق علیه‌السّلام، چاپ دوم، ١٣٨٢ هـ.ش، قم ـ ایران.
کفایة الأصول: آخوند خراسانی، محمّدکاظم بن حسین، ۱ ج، تحقیق و انتشار: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السّلام لإحیاء التراث، چاپ اول، ١٤٠٩ هـ.ق، قم ـ ایران.
کنز العرفان فی فقه القرآن: سیوری حلّی، مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد)، محقق: محمّدباقر شریف‌زاده، محمّدباقر بهبودی؛ انتشارات المکتبة الرضویة، ١٣٤٣ هـ.ش، طهران ـ ایران.
کنز الفوائد: کراجکی، محمد بن علی، محقق: عبدالله نعمة، ۲ ج، انتشارات دار الذّخائر، چاپ اول، ١٤١٠ هـ.ق، قم ـ ایران.
گلستان سعدی: سعدی، مصلح بن عبدالله، محقق: نورالله ایزدپرست، ۱ ج، انتشارات دانش، چاپ اول، ١٣٧٦ هـ.ش، طهران ـ ایران.
لسان العرب: ابن‌منظور، محمد بن مکرّم، محقق: جمال‌الدّین میردامادی، ۱۵ ج، انتشارات دارصادر ـ دارالفکر، چاپ سوم، ١٤١٤ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.

لغت‌نامهٔ دهخدا: دهخدا، علی‌اکبر، ١٦ ج، انتشارات دانشگاه طهران ـ مؤسسه لغت‌نامهٔ دهخدا، چاپ دوّم، ۱۳۷۷ هـ.ش، طهران ـ ایران.

اللّمعة الدمشقیّة فی فقه الإمامیّة: مکّی عاملی، محمد بن جمال‌الدین (شهید اول)، محقق: محمّدتقی مروارید، علی‌اصغر مروارید؛ ۱ ج، انتشارات دار إحیاء التراث العربی ـ الدار الإسلامیّة، چاپ اول، ١٤١٠ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.

مبانی تکملة المنهاج: خویی، سید ابوالقاسم، ۲ ج، بی‌نا، بی‌تا، بی‌جا.

المجازات النبویه: شریف رضی، محمد بن حسین، محقق: مهدی هوشمند، ۱ ج، دارالحدیث، چاپ اول، ١٤٢٢ هـ.ق، قم ـ ایران.

مجمع البحرین: طریحی، فخرالدّین‌بن‌محمّد، محقق: احمد حسینی اشکوری، ٦ ج، انتشارات مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ هـ.ش، طهران ـ ایران.

مجمع البیان فی تفسیر القرآن: طبرسی، فضل بن حسن، مقدّمه: محمّدجواد بلاغی، ۱۰ ج، انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ هـ.ش، طهران ـ ایران.

مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان: اردبیلی، احمد بن محمد، محقق و مصحّح: مجتبی عراقی، علی‌پناه اشتهاردی، حسین یزدی اصفهانی؛ ١٤ ج، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ـ دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ١٣٠٤ هـ.ق، قم ـ ایران.

مجموعه آثار شهید مطهّری: مطهّری، مرتضی، ۲۷ ج، انتشارات صدرا، بی‌تا، طهران ـ ایران.

المحاسن: برقی، احمد بن محمد بن خالد، محقق: جلال‌الدّین محدث، ۲ ج، انتشارات دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۱ هـ.ق، قم ـ ایران.

المحجّة البیضاء فی تهذیب الإحیاء: فیض کاشانی، ملاّ محمّدمحسن، محقق: علی‌اکبر غفاری، ۸ ج، انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیّه قم ـ دفتر انتشارات اسلامی، چاپ چهارم، ١٤١٧ هـ.ق، قم ـ ایران

المحکم و المحیط الأعظم: ابن‌سیده، علی بن اسماعیل، محقق: عبدالحمید هنداوی، ۱۱ ج، دار الکتب العلمیه، ١٤٢١ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.

المدخل إلی عذب المنهل فی أصول الفقه: شعرانی، ابوالحسن، محقق: رضا استادی، ۱ ج، مجمع الفکر الإسلامی، ١٤٢٨ هـ.ق، قم ـ ایران.

مسالک الأفهام إلی تنقیح شرایع الإسلام: عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی)، ۱۵ ج، تحقیق و انتشار: مؤسّسة المعارف الإسلامیة، چاپ اول، ١٤١٣ هـ.ق، قم ـ ایران.

مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل: نوری، حسین بن محمّدتقی، ۲۸ ج، تحقیق و انتشار: مؤسّسهٔ آل‌البیت علیهم‌السّلام، چاپ اول، ١٤٠٨ هـ.ق، قم ـ ایران.

مستمسک العروة الوثقی: حکیم طباطبائی، سید محسن، ١٤ ج، انتشارات مؤسّسه دار التفسیر، چاپ اول، ١٤١٦ هـ.ق، قم ـ ایران.
مستند الشیعة فی أحکام الشریعة: نراقی، مولی احمد بن محمدمهدی، ۱۹ ج، تصحیح و انتشار: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السّلام، چاپ اول، ١٤١٥ هـ.ق، قم ـ ایران.
المستند فی شرح العروة الوثقی (تقریرات درس آیةالله سید ابوالقاسم خویی): بروجردی، مرتضی، ٤ ج، بی‌نا، بی‌تا، بی‌جا.
مصباح الأصول (تقریرات درس آیةالله سید ابوالقاسم خویی): واعظ حسینی بهسودی، سیّد محمّد سرور، ۲ ج، انتشارات مکتبة الداوری، قم ـ ایران.
مصباح الشریعة: امام صادق علیه‌السّلام، ۱ ج، انتشارات أعلمی، چاپ اول، ١٤٠٠ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.
مصباح الفقیه: همدانی، آقا رضا، محقّقین: محمد باقری، نورعلی نوری، محمد میرزایی، سید نورالدّین جعفریان؛ ١٤ ج، انتشارات المؤسّسة الجعفریّة لإحیاء التراث، چاپ اول، ١٤١٦ هـ.ق، قم ـ ایران.
مصباح المتهجّد و سلاح المتعبّد: طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، ۱ ج، انتشارات مؤسّسة فقه الشیعة، چاپ اول، ١٤١١ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.
المصنّف: صنعانی، عبدالرزّاق، محقق: حبیب الرّحمٰن الأعظمی، ۱۱ ج، بی‌نا، بی‌تا، بی‌جا.
مطلع انوار: علامه آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدحسین، مقدّمه و تعلیقات: آیةالله حاج سید محمّدمحسن حسینی طهرانی، ۱۳ ج، انتشارات مکتب وحی، چاپ اول، ١٤٣٦ هـ.ق، طهران ـ ایران.
مطهّرات در اسلام: بازرگان، مهدی، انتشارات الفتح، چاپ اول، ۱۳۵۹ هـ.ش، بی‌جا.
معاد شناسی: علامه آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدحسین، ۱۰ ج، انتشارات نور ملکوت قرآن، چاپ یازدهم، ١٤٢٧ هـ.ق، مشهد مقدّس ـ ایران.
المعالم المأثورة (تقریرات درس میرزا هاشم آملی): اسماعیل‌پور قمشه‌ای، محمدعلی، ٦ ج، ناشر: مؤلف، چاپ اول، ١٤٠٦ هـ.ق، قم ـ ایران.
معانی الأخبار: ابن‌بابویه القمی، محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق)، محقق: علی‌اکبر غفّاری، ۱ ج، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیّه قم، چاپ اول، ١٤٠٣ هـ.ق، قم ـ ایران.
المعتبر فی شرح المختصر: حلّی، نجم‌الدّین جعفر بن حسن (محقق حلّی / محقق اول)، محقّقین: محمّدعلی حیدری، سید مهدی شمس‌الدّین، سید ابومحمّد مرتضوی، سید علی موسوی؛ ۲ ج، انتشارات مؤسّسة سیّدالشّهداء علیه‌السّلام، چاپ اول، ١٤٠٧ هـ.ق، قم ـ ایران.
المعجم الکبیر: طبرانی، حافظ أبی‌القاسم سلیمان بن أحمد، محقق: حمدی عبدالمجید السلفی، ۲۵ ج، انتشارات دار إحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ١٤٠٥ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.

مفاتیح الشّرائع: فیض کاشانی، ملاّ محمّدمحسن، ۳ ج، انتشارات کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی، چاپ اول، بی‌تا، قم ـ ایران.
مفردات الفاظ القرآن: راغب اصفهانی، حسین بن محمد، محقق: صفوان عدنان داوودی، ۱ ج، انتشارات دار القلم ـ الدار الشامیّة، چاپ اول، ١٤١٢ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.
المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام: علی، جواد، ۱۰ ج، دار العلم للملایین، ۱۳۹۱ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.
مکارم الأخلاق: طبرسی، حسن بن فضل، ۱ ج، انتشارات الشّریف الرّضی، چاپ چهارم، ١٤١٢ هـ.ق، قم ـ ایران.
من لا یحضره الفقیه: ابن‌بابویه القمی، محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق)، محقق: علی‌اکبر غفّاری، ٤ ج، انتشارات جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیّهٔ قم ـ دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ١٤١٣ هـ.ق، قم ـ ایران.
مناجات‌نامه خواجه عبدالله انصاری: انصاری، عبدالله بن ابی‌منصور، محقق: محمد حماصیان، ۱ ج، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، چاپ اول، ۱۳۸۲ هـ.ش، کرمان ـ ایران
مناسک حج (محشّیٰ): محمودی، محمدرضا، ۱ ج، انتشارات مشعر، ١٤٢٩ هـ.ق، طهران ـ ایران.
مناسک زائر: شبیری زنجانی، سید موسی، ۱ ج، انتشارات شهاب‌الدین، چاپ اول، ١٤٢٧ هـ.ق، قم ـ ایران.
مناقب آل ابی‌طالب علیهم‌السّلام: ابن‌شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی، ٤ ج، انتشارات علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ هـ.ق، قم ـ ایران.
منتخب مناسک حج: آیةالله موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱ ج، انتشارات مشعر، چاپ دوم، ١٤٢٦ هـ.ق، قم ـ ایران.
منتقی الأصول (تقریرات درس آیةالله سید محمد روحانی): حکیم، عبدالصاحب، ۷ ج، دفتر آیةالله سید محمد حسینی روحانی، چاپ اول، ١٤١٣ هـ.ق، قم ـ ایران.
منیة الطالب فی حاشیة المکاسب (تقریرات درس آیةالله محمدحسین نائینی): خوانساری نجفی، موسی بن محمد، ۲ ج، انتشارات المکتبة المحمّدیة، چاپ اول، ۱۳۷۳ هـ.ق، طهران ـ ایران.
موسوعة زینب الکبری: عاشور، علی، ۱۰ ج، دار نظیر عبود، ١٤٢٩ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.
مهذّب الأحکام: سبزواری، سید عبدالأعلی، ۳۰ ج، مؤسسه المنار، چاپ چهارم، ١٤١٣ هـ.ق، قم ـ ایران.
مهر تابان: علامه آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدحسین، ۱ ج، انتشارات علامه طباطبائی، چاپ پنجم، ١٤٢٣ هـ.ق، مشهد مقدّس ـ ایران.

المؤمن (به ضمیمهٔ التمحیص): کوفی اهوازی، حسین بن سعید، تحقیق و انتشار: مدرسهٔ امام مهدی علیه‌السّلام، ۱۴۰۴ هـ.ق، قم ـ ایران

المیزان فی تفسیر القرآن: طباطبائی، سید محمّدحسین (علامه طباطبائی)، ۲۰ ج، انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیّه قم ـ دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ هـ.ق، قم ـ ایران.

نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت دکتر عبدالکریم سروش: علامه آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدحسین، ۱ ج، انتشارات علامه طباطبائی، چاپ دوم، ۱۴۲۷ هـ.ق، مشهد مقدّس ـ ایران.

نور ملکوت قرآن: علامه آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدحسین، ۴ ج، انتشارات علامه طباطبائی، چاپ سوم، ۱۴۲۷ هـ.ق، مشهد مقدّس ـ ایران.

نوروز در جاهلیت و اسلام: آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدمحسن، ۱ ج، انتشارات مکتب وحی، چاپ اول، ۱۴۳۵ هـ.ق، طهران ـ ایران.

نهایة الدرایة فی شرح الکفایة: غروی اصفهانی، محمّدحسین (آیةالله کمپانی)، ۵ ج، انتشارات مؤسّسة آل‌البیت علیهم‌السّلام لإحیاء التراث، چاپ دوم، ۱۴۲۹ هـ.ق، بیروت ـ لبنان.

نهایة المرام فی شرح مختصر شرایع الإسلام: موسوی عاملی، محمد بن علی، ۲ ج، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ هـ.ق، قم ـ ایران.

النهایة فی غریب الحدیث و الأثر: ابن أثیر جزری، مجدالدّین أبی‌السعادات المبارک بن محمد، محقّقین: طاهراحمد الزاوی، محمودمحمّد الطناحی؛ ۵ ج، انتشارات المکتبة الإسلامیة لصاحبها الحاج الشیخ ریاض، بی‌تا، بیروت ـ لبنان.

نهج الحق و کشف الصّدق: حلّی، حسن بن یوسف بن مطهّر (علامه حلّی)، ۱ ج، انتشارات دارالکتاب اللبنانی، چاپ اول، ۱۹۸۲ م، بیروت ـ لبنان.

الوافیة فی أصول الفقه: تونی، عبدالله بن محمد، ۱ ج، انتشارات مجمع الفکر الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۵ هـ.ق، قم ـ ایران.

وسائل الشّیعة: شیخ حرّ عاملی، محمد بن حسن، ۳۰ ج، تحقیق و انتشار: مؤسّسة آل‌البیت علیهم‌السّلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ هـ.ق، قم ـ ایران.

ولایت فقیه در حکومت اسلام: علامه آیةالله حسینی طهرانی، حاج سید محمّدحسین، تحقیق: محسن سعیدیان، ۴ ج، انتشارات علامه طباطبائی، چاپ دوم، ۱۴۱۶ هـ.ق، مشهد مقدّس ـ ایران.

هدایة الأمّة إلی أحکام الأئمّة علیهم‌السّلام: حرّ عاملی، محمد بن حسن (شیخ حرّ عاملی)، ۸ ج، تحقیق و انتشار: آستان قدس رضوی ـ بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ.ق، مشهد مقدّس ـ ایران.

منابع الکترونیکی

نرم‌افزار کیمیای سعادت: مجموعه آثار حضرت علامه آیةالله حاج سیّد محمّدحسین حسینی طهرانی و آیةالله حاج سیّد محمّدمحسن حسینی طهرانی ـ قدّس الله نفسهما الزّکیّة ـ، تولید و انتشار: مؤسّسه فرهنگی آئین مکتب وحی.

نرم‌افزار جامع آوای ملکوت: مجموعه آثار حضرت علاّمه آیةالله حاج سیّد محمّدحسین حسینی طهرانی و حضرت آیةالله حاج سیّد محمّدمحسن حسینی طهرانی – رضوان الله علیهما – مشتمل بر تألیفات، متن و صوت بیانات و مباحث علمی (دروس)، کتب صوتی و مجموعه تصویری، تولید و انتشار: مؤسّسه فرهنگی آئین مکتب وحی.

سایت مکتب وحی: www.maktabevahy.org

سایت ویکی‌پدیا: صفحه «شهر بدون خودرو»، تاریخ ۱ بهمن ۱٤۰۲.

بسم الله الرحمن الرحیم

دورهٔ علوم و مبانی اسلام و تشیّع

آثار منتشرهٔ انتشارات مکتب وحی به شرح ذیل است:

آثار حضرت علاّمه آیة الله العظمیٰ حاج سیّد محمّدحسین حسینی طهرانی رضوان الله علیه:

آیین رستگاری: مصاحباتی در باب سیر و سلوک الی الله

انوار الملکوت (۲ جلد): نور ملکوت روزه، نماز، مسجد، قرآن و دعا

تفسیر آیه نور ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾

رسالة فی وجوب صلاة الجمعة عیناً و تعییناً: تقریرات درس آیةالله سیّد محمود شاهرودی (ره)

رسالهٔ اجتهاد و تقلید: تقریرات درس آیةالله حاج شیخ حسین حلّی (ره)

سالک آگاه: مباحثی پیرامون علم و علما

سرّ الفتوح ناظر بر پرواز روح

شرح فقراتی از دعای ابوحمزهٔ ثمالی (۲ جلد)

شرح فقراتی از دعای افتتاح

مباحث فقهی

مبانی اخلاق در آیات و روایات (۲ جلد)

مبانی تشیّع: ابحاث اعتقادی

مطلع انوار (۱۳ جلد): دوره مُهذّب و محقّق مکتوبات خطی، مُراسلات و مواعظ

مناقب اهل‌بیت علیهم‌السّلام

مهر تابناک: احوالات عارف کامل آیةالله حاج سیّد علی قاضی رضوان الله علیه

آثار حضرت آیة الله حاج سیّد محمّدمحسن حسینی طهرانی قدّس الله سرّه:

اجماع از منظر نقد و نظر: رسالهٔ اصولیّه در عدم حجّیت اجماع مطلقاً

اربعین در فرهنگ شیعه

ارتداد در اسلام: سلسله مباحث اعتقادیه دربارهٔ ارتداد و تبیین جایگاه آن در اسلام و احکام مترتّبه آن

اسرار ملکوت (۳ جلد): شرح حدیث عنوان بصری از حضرت امام صادق علیه‌السّلام

افق وحی: نقد نظریّه دکتر عبد الکریم سروش دربارهٔ وحی

آموزه های معرفت (٤ جلد تاکنون): شرح دعای ابوحمزهٔ ثمالی

آموزه‌های ولایت (۳ جلد تاکنون): بیانات اعیاد غدیر، نیمه شعبان، و مباحث مرتبط با معصومین علیهم‌السّلام

جلوه‌های معرفت: بیانات اعیاد فطر و قربان

حریم قدس: مقاله‌ای در سیر و سلوک إلی الله

حیات جاوید: شرح وصیّت‌نامه امیرالمؤمنین به امام حسن مجتبی علیهماالسّلام در حاضرین

رسالهٔ طهارت انسان: بررسی فنّی و فقهی طهارت ذاتی مطلق انسان

رسالهٔ عمره مفرده: بحثی فقهی در عدم رجحان تکرار عمره مفرده

سیره صالحان در حجیت افعال و گفتار اولیاء الهی

سیری در تاریخ پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم (۲ جلد)

عنوان بصری (۸ جلد تاکنون): شرح موضوعی حدیث عنوان بصری

فقاهت در تشیّع نگرشی در مبانی اجتهاد و شرایط افتاء

قواعد فقهیّه: دروس خارج قواعد فقهیّه

گلشن اسرار (۲ جلد تاکنون): شرحی بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة

مهر فروزان: نمایی اجمالی از شخصیّت علمی و اخلاقی حضرت علاّمه آیة الله حاج سیّد محمّدحسین حسینی طهرانی، قدّس الله نفسه الزّکیة

نفحات انس: انسان کامل در فرهنگ شیعه

نوروز در جاهلیّت و اسلام: تحقیقی پیرامون نوروز و آداب آن در قبل و بعد از اسلام