

متعلق نفی حرج در ادله فقهی: نقد دیدگاه آیت الله سید محمد روحانی

مهدی سعادت‌نسیب (نویسنده مسئول)

پژوهشگر گروه فقه زن و خانواده، مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی، حوزه علمیه قم، قم، ایران
mssn12400@gmail.com

محمد عشائری منفرد

دانشیار مجتمع زبان و فرهنگ، جامعه المصطفی العالمیه، حوزه علمیه قم، قم، ایران

چکیده

از جمله قواعد فقهی و پرکاربرد در مسائل فقه امامیه، قاعده مشهور «نفی عسر و حرج» است. بر اساس این قاعده، احکام و تکالیفی که با دو عنوان «عسر» یا «حرج» قرین باشند، نفی گردیده است. در این قاعده مفهوم عسر با حرج، مترادف انگاشته شده است. در مفهوم حرج، تفاسیر و تقاریب گوناگونی مطرح است که در این پژوهش، تعریف حرج به آن مشقت زائد بر مشقت ملازم تکلیف اختیار شده است. در فقه امامیه این قاعده از مسلمات است، لکن مرحوم آیت الله سید محمد روحانی چنین قاعده‌ای را از اساس منکر است. ایشان متعلق ادله را، نفی حرج نسبت به مقاصد و اهداف عالیه از جعل تکالیف دانسته است. همچنین اراده نفی حرج از مجموع دین بما هو مجموع را محتمل دانسته است. هدف پژوهش حاضر، مطالعه تحلیلی و انتقادی ادله ایشان و اثبات قول مشهور مبتنی بر نفی حرج نسبت به موارد و مصادیق تکالیف شرعیه است. از آنجایی که در مقاله پیش رو، ادله قرآنی و روایی محل بحث و بررسی بوده و از این طریق دیدگاه آیت الله سید محمد روحانی نقل و مورد تحلیل و نقد قرار گرفته است، روش حل مسأله روش اجتهادی است.

واژگان کلیدی: قاعده فقهی، قاعده نفی عسر و حرج، متعلق نفی حرج، آیت الله سید محمد روحانی

مقدمه

قاعده نفی عسر و حرج در دامنه فقه امامیه بسیار پرکاربرد و مورد استناد قرار گرفته است. آنچه نزد فقیهان امامیه از گذشته تا کنون مورد وفاق و گویا از مسلمانات فقه امامیه است، حکومت این قاعده بر سائر ادله احکام اولیه است. مطابق دیدگاه مشهور، متعلق نفی حرج در ادله، مورد و مصداق تکالیف است. این یعنی آنچه در دیدگاه شارع مقدس مورد لحاظ است، عدم جعل تکالیفی حرجی و همراه با عسر است. نفی موارد حرجی از تکالیف، به مثابه تخصیص یا تقیید عمومات و یا اطلاعات ادله تکالیف اولیه است. تشخیص معنا و مفهوم «حرج» در تطبیق این قاعده بر مواردش، بسیار حائز اهمیت است. طبق برخی تفاسیر، دائره تطبیق بسیار گسترده و طبق برخی محدودتر است. در این میان قول شاذی مبتنی بر نفی قاعده لا حرج مطرح است. این قول که در میان معاصرین به آیت الله سید محمد روحانی منتسب است، معتقد است که متعلق ادله، نفی حرج در اهداف و غایات عالیه از جعل احکام و تکالیف شرعیه است. احتمال دیگری که داده شده است، تعلق نفی حرج به مجموع دین بما هو مجموع است. قائل به این دیدگاه با توجه به تفسیر خویش از ادله، در صدد اثبات آن برآمده است و قرائنی بر مدعای خویش مطرح کرده است. در این پژوهش با بیان ادله مطرح نسبت به قاعده و تقریب دیدگاه مخالف مشهور، به نقد و تحلیل آن پرداخته می شود و ناتمامی این تقاریب را بیان می دارد. موضوع این مقاله دارای پیشینه پژوهشی فراوانی نیست و تنها در برخی مباحث درس خارج حوزوی، به نقد دیدگاه آیت الله سید محمد روحانی به صورت مختصری اشاره شده است. مقاله ای علمی-تخصصی به زبان عربی، با عنوان «بحث حول قاعدة (لا حرج)» در سالنامه پژوهش نامه اصول فقه اسلامی، ش ۱، ۱۳۹۷ش، به بیان مطالب درس آیت الله مهدی گنجعلی پرداخته است. وجه تمایز این نوشتار با مقاله مذکور در چند امر است: بیان مفهوم شناسی، پاسخ از تمام اشکالات (در مقاله مذکور تنها پاسخ به برخی اشکالات آمده است) و نوآوری در مواردی از پاسخ به اشکالات.

مفهوم شناسی «حرج» و «عسر»

لغت شناسان برای واژه حرج به فتح فاء و عین، معانی مختلفی ذکر کرده اند. از جمله این معانی، ضیق و تنگی، تجمع چیزی و تنگنایی آن، «اضيق الضيق» به معنای تنگنایی شدید، مکان تنگ، گناه و حرام می باشد.^۱ برخی

^۱ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۵۰/۲؛ حمیری، شمس العلوم، ۱۳۸۹/۳؛ زجاج، معانی القرآن و اعرابه، ۲۹۰/۲

گفته‌اند حقیقت مفهوم این واژه، نوعی فشردگی معنوی است که از سنگینی و تکلف و تحمل مشقت به وجود می‌آید و نتیجه و اثر چنین امری، تنگنایی و تجمع و گناه و حرمت است.^۲

واژه «عسر» در مقابل و نقیض «یسر» به معنای شدت، سختی و تنگنایی است.^۳ اما در اصطلاح، این دو واژه به مثابه یک موضوع واحد برای حکم واحد قرار گرفته‌اند. در مجموع کلمات فقهاء در مراد از این دو اصطلاح چهار قول یافت می‌شود: یک: مطلق مشقت و البته در دائره تکالیف که منسوب به شیخ حر عاملی است.^۴ دو: مطلق مشقت در دائره امور عالم، امور دارای مشقت اعم از این که در دائره تکالیف باشند یا خارج از آن.^۵ سه: مشقتی که به طور عادی تحمل نمی‌شود.^۶ چهار: مشقتی که زائد بر لازم طبیعت تکلیف است.^۷

به نظر نگارنده، هر چند واژه «حرج» برای مطلق مشقت وضع شده باشد، لکن قرینه لبیه ارتکازی نزد مشرعی، مبتنی بر جعل تکالیف بر پایه ایجاد مشقت که واژه «کلفت» نیز بر آن دلالت دارد، موجب انصراف مفهوم به معنای مشقت شدید است. از همین جهت این واژه باید به گونه‌ای معنا شود که مشتمل بر مشقتی که لازمه هر تکلیفی است، نباشد. بنابراین قول میرزای قمی قابل دفاع است. تشخیص مصداق قاعده نیز بر عهده عرف نوعی است که با ملاحظه شرائط شخصی افراد مکلفین، حرجی بودن تکلیف را تصدیق می‌نماید. نزد عرف متفطن، ملاحظه لسان امتنانی قاعده و مصالح و منافع موجود در تکالیف، در تشخیص حرج منفی کارگشا است. توجه به نکته در کلمات برخی مانند صاحب جواهر نیز آمده است.^۸

ادله مطرح در اثبات قاعده نفی حرج

در خصوص این قاعده به ادله اربعه اشاره شده است، اما آنچه بیش از همه دارای اهمیت است، دلالت برخی آیات و روایات در اثبات قاعده است. در این مجال به طرح و تقریب این ادله و آراء آیت الله سید محمد روحانی و تحلیل انتقادی آن پرداخته می‌شود.

^۲ مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن، ۱۸۸/۲

^۳ ابن فارس، معجم مقانیس اللغة، ۳۱۹/۴

^۴ نراقی، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام، ۱۸۸

^۵ نراقی، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام، ۱۹۳

^۶ طباطبائی، المیزان، ۵۳۷/۱

^۷ قمی، القوانين، ۱۱۸/۳

^۸ نجفی، جواهر الکلام، ۹۸/۵

۱ آیات

در کلمات فقهاء به آیات متعددی تمسک شده است، لکن عمده آن‌ها سه آیه است.

۱/۱ آیه اول: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^۹

فراز «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» به معنای عدم جعل مشقت شدید در دین، محل استدلال است. ادعا شده که آیه هیچ ظهور مستقری در قاعده ندارد، زیرا صدر آیه امر به جهاد (با دشمن) که خود امری حرجی است، نموده و این خلاف مدعاست. از این جهت باید یکی از این دو معنا را پذیرفت. یک: آیه در صدد بیان این است که غایت و هدف خدای متعال از تشریع احکام، القاء در حرج نیست، بلکه امری مقدس و برای وصول به اهداف عالیه است، هر چند مقدمه چنین وصولی مشتمل بر مشقت‌هایی از جمله مجاهده با نفس و دشمنان باشد. شاهد بر این معنا فراز «مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ» است که بیان ترغیب در پذیرش دین اسلام است، زیرا حضرت ابراهیم در همه ادیان و حتی در میان مشرکین عرب از یک تقدسی برخوردار بوده است و خدای متعال در صدد تلطیف جمع است. این چنین ترغیب و تلطیفی با مدعای مستدل سازگار نیست، زیرا وقتی مشقت در احکام دین به صورت انحلالی منتفی شده است، دیگر نیازی به ترغیب و تشویق نیست، بلکه این وجود مقدمات دشوار به غرض وصول به هدف عالی است که نیازمند چنین تلطیفی است. معنای دوم این است که گفته شود نظر آیه شریفه به مجموع دین من حیث المجموع است، یعنی پیکره و مجموعه احکام دین نسبت به شرایع سابق، سهل و آسان است، هر چند در برخی موارد احکام حرج و سختی باشد. حتی اگر یکی از این دو معنای اخیر استظهار نشود، اما احتمال آن‌ها همچنان باقی است و این موجب اجمال و ناتمامی استدلال به آیه است.^{۱۰}

اما ادعای تهافت صدر و ذیل و دو معنای مذکور، قابل خدشه است. اولاً وجهی ندارد جهاد در صدر آیه در خصوص جهاد با دشمن باشد، بلکه مطلق جهاد است، همان‌طور که در آیات متعددی^{۱۱} جهاد در راه خدا به معنای تلاش در اتیان واجبات و ترک محرمات است. ثانیاً در صورتی از امر به مجاهده در صدر آیه و نفی حرج در ادامه آن، ناسازگاری لازم می‌آید که «حرج» را به مطلق مشقت معنا کنیم؛ چرا که روشن است هم در جهاد اکبر و هم در جهاد اصغر، مطلق مشقت وجود دارد، اما اگر «حرج» منفی را مشقت شدید‌ای که عقلاء در اغراض

^۹ الحج: ۷۸

^{۱۰} روحانی، منتقى الاصول، ۳۴۵/۴

^{۱۱} مانند: العنکبوت: ۶۹؛ البقرة: ۲۱۸؛ المائدة: ۳۵ و غیره

متعارف خود تحمل نمی‌کنند و یا (طبق دیدگاه منتخب نگارنده) به مشقت زائد بر لازم تکلیف معنا کردیم، دیگر چنین تهافتی لازم نمی‌آید. دو معنای مذکور نیز خلاف ظاهر است. ظاهر مفاد آیه نفی جعل مشقت در خود شریعت است و نه در اهداف غایی آن، به عبارتی دیگر ظرف عدم جعل، خود دین و شریعت و نه اهداف دین است. همچنین ظهور آیه و واژه «الدین» در انحلال است و نه ملاحظه مجموع من حیث المجموع، زیرا «الدین» اسم جنس و در سیاق نفی واقع شده و هیچ قرینه‌ای بر اراده مجموع من حیث المجموع وجود ندارد، بلکه ظهور آن در انحلال است و اقتضا می‌کند که هر آنچه مصداق دین و جعل شرعی است، به طور مستقل مشمول نفی حرج باشد. افزون بر این، سیاق امتنان آیه اقتضا دارد که نفی حرج ناظر به همان چیزی باشد که مکلف مستقیماً با آن مواجه است، یعنی احکام عملی جزئی، نه مقاصد و غایات انتزاعی دین. همچنین تعبیر «فی الدین» ظهور در نفی حرج در درون تشریعات و جعل‌های دینی دارد، نه در توصیف کلی ماهیت یا اهداف دین. بنابراین حمل آیه بر مقاصد و اهداف دین، خلاف ظاهر و نیازمند قرینه‌ای است که در مقام وجود ندارد. عبارت «مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ» نیز می‌تواند دلالت کند بر توصیف دین اسلام و اینکه دین اسلام همان دین حنیف ابراهیم است، یعنی دین سمحه و سهله است و در آن حکم حرجی نیست.^{۱۲} بنابراین دلالت آیه بر قاعده نفی حرج، قابل دفاع است.

۲/۱ آیه دوم: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ»^{۱۳}

در استدلال به آیه جهت اثبات قاعده، چند اشکال شده است:

اشکال اول: محتمل است آیه در صدد نفی حرج نسبت به هدف از جعل احکام و تکالیف شرعی بوده باشد و اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.^{۱۴}

اشکال دوم: قرآنی بر تعیین احتمال اخیر است. اول: نفی حرج و جریان امتنان نسبت به عدم وجوب وضوء یا غسل، قطعاً منتفی است؛ چرا که موضوع وجوب آن، وجدان آب است و مفروض این است که مکلف واجد آب نیست، لذا قدرت بر تکلیف ندارد و اصل تکلیف ناصحیح است. بنابراین نفی تکلیف مستند به نفی حرج نمی‌تواند باشد. دوم: در آیه شریفه دو عبارت سلبی و ایجابی در پی هم آمده‌اند: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ

^{۱۲} طباطبائی، المیزان، ۳۲۲/۱

^{۱۳} المائدة: ۶

^{۱۴} روحانی، منتقى الاصول، ۳۴۱/۴

حَرْجٌ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» و ظهور این دو عبارت در وحدت موضوع است، زیرا جمله دوم استدراک از جمله اول است. موضوع جمله سلبی مطابق مدعای مستدل، وجوب طهارت مائیه و نفی آن مستند به حرج است، در حالی که جمله استدراکیه در صدد بیان تحقق تطهیر در وجوب طهارت ترابیه است و از این امر تعدد موضوع لازم می آید که خلاف ظاهر است. اما طبق معنای دوم، نفی حرج به هدف از احکام وضوء و غسل و تیمم مرتبط است، همانطور که اراده تطهیر نیز مربوط به غایت و هدف این احکام است. سوم: قاعده لاجرح در فرض تمامیتش، در موضوع‌هایی جریان دارد که در ثبوت حکم آن‌ها حرج و عدم حرج ملحوظ نیست، بنابراین نسبت به موضوع‌های ثابتی که همراه حرج بوده، مانند جهاد و یا موضوع‌هایی که مقید به عدم حرج باشد، قاعده مذکور جریان ندارد، زیرا قاعده به وسیله ادله دسته اول تخصیص خورده و نسبت به ادله دسته دوم، اجنبی و سالبه به انتفاء موضوع است. از طرفی فقهاء، موضوع وجوب طهارت مائیه را، اعم از وجدان عقلی و عرفی آب دانسته‌اند و تحصیل آب همراه حرج را، مصداق عدم وجدان عرفی می‌دانند، این یعنی موضوع وجوب طهارت مائیه، وجدان مقید به عدم حرج است، بنابراین قاعده لاجرح نسبت به آن اجنبی و سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود، همانطور که دلیل رفع خطأ نسبت به موضوع‌های مقید به عدم خطأ، چنین است.^{۱۵}

در پاسخ از اشکال‌ها، مناسب است ابتداء از قرائن بر تعیین معنای دوم پاسخ داده شود و سپس تعدد احتمال، توجیه گردد. در خصوص قرینه اول، هر چند قدرت، شرط تکلیف است؛ چرا که تکلیف به داعی بعث و تحریک، مستلزم قدرت بر متعلق آن است، لکن متعلق امر، طبیعی و صرف الوجود است^{۱۶} و نه حصه معین، بنابراین هر چند این فرد از طبیعی طهارت مائیه، غیرمقدور باشد، لکن همچنان تکلیف به صرف الوجود که امری مقدور است، صحیح است و به عبارتی دیگر «الجامع بین المقدور و غیرالمقدور، مقدور». بله، کسانی مثل محقق نائینی و خود مستشکل که معتقدند شرط صحت تکالیف، قدرت بر حصه معینه است، می‌توانند مطابق مبنا چنین اشکالی را مطرح کنند.^{۱۷}

قرینه دوم و ادعای عدم وحدت موضوعی میان دو جمله سلبی و ایجابی، وارد نیست، زیرا ادات «لکن»، برای استدراک از توهمی است که ملازم با معنای جمله سابق است. بعد از نفی جعل طهارت مائیه، توهم می‌رود که

^{۱۵} روحانی، منتقى الاصول، ۳۴۲/۴ و ۳۴۳

^{۱۶} خوئی، محاضرات فی اصول الفقه، ۲۴۶/۲

^{۱۷} نائینی، اجود التقریرات، ۲۶۴/۱؛ روحانی، منتقى الاصول، ۳۶۸/۲

خدای متعال به طور کل، در صدد تطهیر نیست، اما این توهّم استدراک شده و اراده تطهیر که در ضمن طهارت ترابیه حاصل می شود را تأیید می کند. بنابراین موضوع هر دو جمله، اراده تطهیر است که به ترتیب در ضمن طهارت مائیه و ترابیه محقق می شود.

مفروض قرینه سوم نیز این است که جریان قاعده نفی حرج دائماً در مقام تقیید مطلقات و یا تخصیص عمومات است، از همین جهت باید مورد خارج شده از ذیل مطلق و یا عام، خود مقوم به حرج و یا عدم حرج نبوده باشد. لکن صحت قاعده متوقف بر نفی حرج در مقام امثال نیست، بلکه می تواند نفی حرج ناظر به مقام جعل باشد. این یعنی شارع مقدس به جهت قاعده نفی حرج، موضوعی را از ابتداء به صورت مضیق جعل نماید، همان گونه که در مورد وجوب وضوء چنین متصور است. از طرفی اینکه فقهاء موضوع وجوب طهارت مائیه را وجدان عرفی ماء قرار داده و وجدان همراه حرج را از موارد عدم وجدان عرفی دانسته اند، چه بسا به برکت ثبوت قاعده بوده است، به طوری که اگر چنین قاعده ای نزد ایشان ثابت نبود، وجدان ماء همراه با حرج را مصداق موضوع تکلیف می دانستند. بعید نیست تمسک مانند صاحب جواهر به قاعده نفی عسر و حرج، علیرغم قبول عدم صدق وجدان عرفی در فرض وجود حرج، از همین جهت باشد.^{۱۸}

در خصوص اشکال اول گفتنی است که بعد از پذیرش دلالت آیه قبل بر اثبات قاعده، وحدت سیاق آن با این آیه، قرینه بر احتمال معنای اول و ثبوت قاعده است. همچنین در روایات تفسیری ذیل همین آیه شریفه خواهد آمد که قید «فی الدین» در کلام امام معصوم اضافه شده است و گفته شد چنین قیدی ظهور دارد در اینکه ظرف نفی حرج، موارد تکالیف است و نه اهداف از جعل تکالیف و یا مجموع دین من حیث المجموع. فارغ از این قرائن، ادعای معنای دوم دچار خلاف ظاهر است، زیرا مطابق بیان مستشکل، فراز «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» به نفی حرج در اهداف غایی طهارت مائیه و ترابیه معنا شده است که لازمه این معنا، ثبوت تکلیف حرجی است، همانطور که در آیه قبل و نزد مستشکل، تکلیف حرجی به جهاد ثابت دانسته شد. در این آیه که تکلیف حرجی به طهارت مائیه جعل نشده است و تکلیف به طهارت ترابیه نیز مشتمل بر حرج نیست، مناسب نیست که گفته شود ما در اهداف از جعل تکالیف اراده القاء در حرج نکرده ایم.

^{۱۸} نجفی، جواهر الکلام، ۹۶/۵

۳/۱ آیه سوم: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^{۱۹}

در دلالت این آیه بر قاعده نفی حرج، نیز اشکالاتی مطرح شده است. همان گونه که محتمل است فراز مذکور مرتبط با جهت سلبی آیه (روزه مسافر) باشد و دلالت بر قاعده ثابت گردد، ممکن است ناظر به جهت ایجابی آیه (روزه در ایام دیگر) باشد و لذا مقصود، نفی عسر و حرج در اهداف غایی تکالیف است، و اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال. بلکه احتمال دوم شواهدی دارد؛ چرا که دو قید «لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» و «لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ» با جهت ایجاب روزه در روزهای آخر و جعل و ثبوت حکم تناسب دارد و نه با سلب حکم. همچنین اگر محل استدلال، ناظر به جهت سلبی و اثبات قاعده باشد، باید نفی وجوب روزه از مسافر، در موارد ثبوت حرج می بود، در حالی که مطلق مسافر، چه کسانی که روزه بر آنان حرجی است و چه کسانی که دچار حرج نیستند، مشمول عدم وجوب روزه هستند. لذا اگر بخواهید این فراز را به جهت سلبی ارتباط دهید، باید آن را به عنوان حکمت تلقی کنید و نه علت، حکمت نیز موجب تعمیم حکم نمی شود. اگر هم از همه این اشکالات تنزل شود، باید گفت که مفاد آیه اثبات قاعده در خصوص باب عدم وجوب روزه نسبت به مسافر و مریض است، لذا قاعده کلی قابل اصطیاد نیست.^{۲۰} این اشکال ها قابل جواب است. اولاً در احتمال دوم، ارتکاب خلاف ظاهر است. ظاهر آیه این است که خدای متعال امر به کارهای سخت نمی کند، نه اینکه امر به کار سخت می کند هر چند به جهت اهداف مقدس و تحصیل مصالح. علاوه بر این، اگر نفی حرج ناظر به اهداف غایی از تشریع است و این با وجود سختی در روزه گرفتن غیر ماه رمضان منافاتی ندارد، پس چرا اساساً روزه ماه رمضان برای مسافر و مریض که غالباً دچار سختی هستند، نفی شود؟! به عبارتی، همان طور که جعل وجوب برای روزه غیر ماه رمضان در فرض اشتمالش بر سختی، به جهت وجود مصالح در اهداف غایی تشریعی موجه است، همین توجیه برای وجوب روزه ماه رمضان نیز وجود داشت، دیگر چرا نفی وجوب شود؟! دو قید «لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» و «لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ» نیز هر چند مربوط به جنبه ایجابی آیه است، لکن دلیل بر این نیست که جمله محل استدلال نیز مربوط به جنبه ایجابی آیه باشد و این خلاف ظاهر نیست. استظهار بسیاری از مفسرین متقدم نیز منبیهی بر این ادعا است.^{۲۱}

^{۱۹} البقره: ۱۸۵

^{۲۰} روحانی، منتقى الاصول، ۳۴۴/۴

^{۲۱} مقاتل، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۱۶۱/۱؛ فراء، معانی القرآن، ۱۱۳/۱؛ دینوری، الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، ۶۱/۱

اما همان طور که به درستی گفته شد، وجود حرج، حکمت در نفی وجوب روزه بر مسافر و مریض است، بنابراین مخصص نیست و در مواردی که حرج وجود ندارد، همچنان تکلیف نفی شده است. لکن حکمت دانستن حرج، مانعی از تعمیم آن نسبت به سایر ابواب نیست؛ چرا که طبق نظر صحیح، «الحکمة تعمم ولا تخصص» حکمت برخلاف علت، تخصیص نمی زند، اما همچون علت، موجب تعمیم است. همچنان که برخی از معاصرین چنین قائل هستند.^{۲۲}

۲ روایات

همچنین در روایات متعددی نیز به این قاعده اشاره شده است که برخی از آنها ذکر می گردد.^{۲۳}

۱/۲ صحیحہ زرارة:

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ... ثُمَّ قَالَ ... فَلَمَّا وَضَعَ الْوُضُوءَ إِنَّ لَمْ تَجِدُوا الْمَاءَ أَتَيْتَ ... ثُمَّ قَالَ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَالْحَرْجُ الضِّيقُ.^{۲۴}

دلالیت روایت که مشتمل بر دو سند صحیح است، همان تقریب در ذیل آیه شریفه را دارد. نکته قابل توجه در متن روایت، اضافه شدن قید «فی الدین» در کلام امام است که مؤیدی بر وحدت سیاق آیه شش مانده و ۷۸ سوره حج است.^{۲۵}

۲/۲ صحیحہ فضیل:

^{۲۲} مانند مرحوم سید محمد موسوی (محقق داماد) به نقل از: شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۳۱/۱. همچنین برخی از محققین معاصر مانند آیت الله محمدتقی شهیدی پور نیز قائل هستند.

^{۲۳} سید مجاهد طباطبائی در مفاتیح الاصول حدود ۱۶ روایت و مولی احمد نراقی در عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام، ۱۸ روایت در دلیل قاعده ذکر کرده است. طباطبائی، مفاتیح الاصول، ۵۳۵؛ نراقی، عوائد الایام، ۱۸۱

^{۲۴} بسیاری از فقهاء، به صحت سند تصریح دارند، از جمله: مختلف الشیعة فی احکام الشریعة؛ ج ۱، ص: ۴۲۷؛ روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه؛ ج ۱، ص: ۲۷۱؛ العناوین الفقهیة؛ ج ۱، ص: ۲۸۲؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۱۰، ص: ۱۹۶

^{۲۵} کلینی، الکافی، ۳۰/۳

^{۲۶} این قید در نسخه استبصار، ۶۳/۱ نیز آمده است.

^{۲۷} بسیاری از فقهاء، به صحت سند تصریح دارند، از جمله: منتهی المطلب فی تحقیق المذهب؛ ج ۱، ص: ۱۴۴؛ مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام؛ ج ۱، ص: ۱۲۷؛ الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة؛ ج ۱، ص: ۱۵۱؛ ریاض المسائل (ط - الحدیثة)؛ ج ۱، ص: ۶۲

عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: فِي الرَّجُلِ الْجُنُبِ يَغْتَسِلُ فَيَنْتَضِحُ مِنَ الْمَاءِ (مِنْ الْأَرْضِ)^{٢٨} فِي الْإِنَاءِ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.^{٢٩}

مفروض سوال، آب قلیل و عدم تغیر آن است، زیرا ظاهر ماده «یتنضح-ینضح»،^{٣٠} دلالت بر وقوع قطراتی از آب در ظرف دارد و در فرض کر بودن آب، ایجاد سوال بعید است. بنابراین مورد روایت، آب مستعمل نیست و تمسک به این روایت در باب رافعیّت آب مستعمل از حدّ اکبر،^{٣١} صحیح نیست.^{٣٢}

با توجه به این مفروض، اطمینان حاصل می شود که فرض سؤال سائل، طهارت بدن و زمین نبوده است، زیرا اگر بدن و زمین طاهر بوده باشد، وجهی در پرسش سؤال نیست و استشهاد به آیه شریفه نیز بسیار خلاف ظاهر است. بله، اگر آب در ظرف مصداق «الماء المستعمل» بود، وقوع غسل طاهر در آن محل سؤال بود که آیا چنین آبی می تواند رافع حدّ باشد یا خیر، اما مفروض این است که استهلاك رخ داده است. بنابراین در مفاد روایت دو احتمال ممکن است. اول اینکه گفته شود بدن یا زمین نجاست احتمالی داشته است و شاهد بر این احتمال این است که در غالب موارد، بدن شخص جنب دارای نجاست است^{٣٣} و یا در حمام های عمومی گاهی و چه بسا به طور معمول، بول می کردند و لذا زمین نیز نجاست احتمالی داشته است، حال سؤال این بوده که با وجود احتمال قابل اعتنا در نجاست قطره هایی که داخل ظرف ریخته است، آیا می توان غسل را با آب داخل ظرف کامل کرد؟ حضرت فرمودند «لا بَأْسَ» و به آیه شریفه استشهاد نمودند. احتمال دیگر نیز وجود نجاست حتمی در بدن و زمین است، مطابق این احتمال، قطره های آب نجس بوده و سوال از انفعال آب ظرف و یا شرطیت طهارت آب غسل است. در تأیید این دو احتمال می توان به صحیح^{٣٤} عمر بن یزید نیز اشاره کرد.

^{٢٨} طوسی، تهذیب الاحکام، ٨٦/١

^{٢٩} کلینی، الکافی، ١٣/٣

^{٣٠} ابن فارس، معجم مقانیس اللغة، ٤٣٨/٥

^{٣١} اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ٢٨٤/١؛ عاملی، مدارک الاحکام، ١٢٧/١

^{٣٢} انصاری، کتاب الطهارة، ٣٦١/١

^{٣٣} بحرانی، الحقائق، ٤٤٤/١

^{٣٤} بسیاری از فقهاء، به صحت سند تصریح دارند، از جمله: مصباح الفقیه؛ ج ١، ص: ٣٥٢؛ المعالم المأثورة؛ ج ١، ص: ٢٩٤؛ تنقیح مبانی العروة - کتاب الطهارة؛ ج ١، ص: ٤٧٨. در سند روایت، به جهت معلی بن محمد که نجاشی او را تضعیف کرده، خدشه شده است، اما طبق مبنای مختار، وی قابل توثیق است.

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۷ أَعْتَسَلُ فِي مُغْتَسَلٍ يُبَالُ فِيهِ وَيُغْتَسَلُ مِنَ الْجَنَابَةِ فَيَقَعُ فِي الْإِنَاءِ مَاءٌ يَنْزُو مِنَ الْأَرْضِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ»^{۳۵}

مکانی که در آن بول می‌کنند، یا به طور قطع نجس است و یا گمان قابل اعتنایی در نجاست آن است. قرار گرفتن «يُغْتَسَلُ مِنَ الْجَنَابَةِ» در کنار «مُغْتَسَلٍ يُبَالُ فِيهِ»، بیان‌گر آن است که در اغتسال از جنابت نیز به طور معمول و به احتمال زیاد نجاست بوده است.

در روایت محل بحث، حضرت با استشهاد به آیه شریفه، مانع بودن احتمال نجاست و یا نجاست معلومه برای ادامه غسل را به نکته دفع حرج مرفوع دانستند. به احتمال اول اشکال شده است که در فرض وجود احتمال نجاست، مجالی برای استشهاد به آیه شریفه نیست، بلکه قاعده طهارت و مفاد «کل شیء لک طاهر حتی تعلم انه قذر» دلالت بر عدم منع می‌کند.^{۳۶} در پاسخ به اشکال می‌توان گفت که روح و مآل قاعده طهارت و نفی حرج یکسان است و آن سهولت و آسانی در دین است و آئین اسلام، شریعت سمحه و سهله است. همچنین هر چند لسان قاعده طهارت، اثباتی است، لکن طبق نظر صحیح، لسان قاعده نفی حرج عام بوده و مفید اثبات حکم نیز است. بنابراین قاعده طهارت می‌تواند تبلوری از مفاد نفی حرج باشد، بدین بیان که خدای متعال قاعده طهارت را جعل نمود تا بندگانش در حرج قرار نگیرند. نسبت به احتمال دوم و نجاست معلوم گفته شده که اگر قطره‌های وارد در ظرف آب قلیل نجس بوده است، آب ظرف نجس شده و در فرض نبود آب دیگر، نوبت به تیمم می‌رسد و نه اینکه به آیه شریفه در رفع منع نجاست و جواز ادامه غسل تمسک شود.^{۳۷} اما می‌توان پاسخ داد که چه مانعی دارد که در مورد روایت، با وجود نجاست قطره آب، حضرت حکم به جواز ادامه تطهیر بدهند و در حقیقت استثنائی از انفعال آب قلیل بوده باشد. بله، اگر مورد مسأله محل ابتلاء نبود، مثل اینکه ظرف آبی است و در آن به شکل موردی و اتفاقی قطره بول یا قطره خونی می‌چکد، در اینجا در فرض نبود آب آخر، مجرای تیمم است، اما مورد روایت، مسأله‌ای محل ابتلاء و رخدادی شائع است، لذا اقتضاء آن را دارد که با موارد دیگری که منجر به تیمم می‌شود، در حکم تفاوت داشته باشد، علاوه بر اینکه استشهاد به آیه نفی حرج، خود می‌تواند شاهی بر وجود مندوحه باشد و لذا مجرای تیمم نبوده و از آنجایی که تحقق این حالت و چکیده شدن آب غساله در ظرف

^{۳۵} کلینی، الکافی، ۱۴/۳

^{۳۶} لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - أحكام التخلی، ۶۶

^{۳۷} لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - أحكام التخلی، ۶۶

آب امری عادی و محل شیوع بوده است، لذا حضرت با تمسک به نفی حرج، استعمال همین آب را در تطهیر، بدون مانع دانسته و حکم به لزوم استفاده از آب آخر ننموده‌اند.^{۳۸} از همین جهت است که عده‌ای از فقهاء در طهارت و عدم انفعال آب ظرف از غسله جداشده از بدن و یا زمین نجس، به روایت فضیل تمسک نموده‌اند.^{۳۹}

۳/۲ صحیحہ^{۴۰} ابی بصیر:

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّا نُسَافِرُ قُرْبَمَا بُلَيْنَا بِالْغَدِيرِ مِنَ الْمَطَرِ يَكُونُ إِلَى جَانِبِ الْقَرْيَةِ فَتَكُونُ فِيهِ الْعَذْرَةُ وَيَبُولُ فِيهِ الصَّبِيُّ وَتَبُولُ فِيهِ الدَّابَّةُ وَتُرْوَتْ فَقَالَ إِنْ عَرَضَ فِي قَلْبِكَ مِنْهُ شَيْءٌ فَافْعَلْ هَكَذَا يَعْنِي افْرِجِ الْمَاءَ بِيَدِكَ ثُمَّ تَوَضَّأْ فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ - مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.^{۴۱}

«غدیر» در لغت به اجتماع باقیمانده آب از سیل گفته می‌شود و اعم از آب کوچک و بزرگ است،^{۴۲} لذا می‌تواند شامل آب قلیل شرعی نیز بوده باشد، حتی در برخی روایات که سؤال از حکم آب غدیر شده است، حضرات معصومین در پاسخ، تفصیل میان مقدار کر و غیر آن داده‌اند و این شاهد بر عمومیت «غدیر» نسبت به مقدار کر و قلیل شرعی است.^{۴۳} با این حال گفته می‌شود که ظهور این واژه به مقدار کر و بلکه مقدار چندین کر است و روایت فوق حمل بر مقدار کر می‌گردد.^{۴۴} صیغه‌های فعل مضارع در «یبول» و بعد آن که ظهور در استمرار عمل دارد، شاهدی است بر اینکه مقدار آب غدیر، بیشتر از قلیل شرعی بوده است. با توجه به این مطلب، در دلالت روایت بر قاعده نفی حرج اشکال شده است که طاهر بودن و عدم انفعال آب کر مطابق ادله است و استشهاد به آیه شریفه تناسبی با آن ندارد، پس باید استشهاد به آیه شریفه ناظر به بیان لحاظ مجموع دین بما هو مجموع

^{۳۸} اگر حضرت دستور به لزوم استفاده از آب آخر می‌دادند، احتمال چکیدن آب از زمین در ظرف دوم نیز بوده است و همچنین ظرف سوم و غیره، چون فرض گرفته شد که این چنین تقاطری امری معمول و شائع و محل ابتلاء بوده است.

^{۳۹} بحرانی، الحقائق، ۴۳۸/۱ و ۴۴۵؛ نراقی، عوائد الایام، ۱۰۳/۱

^{۴۰} برخی از فقیهان به جهت وجود سماعه بن مهران، روایت را موثق دانستند، لکن طبق قول مختار، واقفی بودن وی تمام نیست و روایت صحیح است. از جمله قائلین به موثق بودن روایت: ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار؛ ج ۳، ص: ۱۹۳؛ عوائد الایام فی بیان قواعد الأحکام؛ ص: ۱۷۵؛ الرسائل التسع (للأشتیانی)؛ ص: ۲۱۸؛ مهذب الأحکام (للسبزواری)؛ ج ۱، ص: ۱۷۳

^{۴۱} طوسی، الاستبصار، ۲۲/۱

^{۴۲} ابن فارس، معجم مقائیس اللغة، ۴۱۳/۴

^{۴۳} طوسی، الاستبصار، ۱۱/۱

^{۴۴} طوسی، الاستبصار، ۲۲/۱؛ بحرانی، الحقائق، ۲۹۵/۱ و ۲۹۷

دانست.^{۴۵} این اشکال برگرفته از همان مطلب سابق است که گفته شده، قاعده نفی حرج در صورت تمام بودن، درصدد تخصیص عمومات و رفع حکم حرجی است و لذا با حکم موافق عمومات و لسان اثباتی تناسبی ندارد، اما گذشت که چنین تصویری از قاعده صحیح نیست و قاعده همان طور که می تواند ناظر به مقام امتثال و تقیید و تخصیص عمومات تکالیف باشد، می تواند ناظر به مقام جعل و تضییق و توسعه موضوع های احکام باشد. با توجه به این مطلب، در روایت مذکور شارع مقدس ملاک اینکه آب کر طاهر و مطهر است را در نفی حرج بیان نموده است، زیرا اگر آب کر بخواهد منفعل گردد، مکلفین در حرج نوعی قرار می گرفتند، به خصوص نسبت به زمان گذشته که دسترسی به آب جایگزین بسیار مشکل بوده است. به بیانی دیگر، ظهور روایت در این است که حضرت با تعلیل به آیه شریفه، اثبات نفی انفعال آب کر نموده اند و طهارت آب را تطبیقی از آیه شریفه بیان کرده اند. اما اراده معنای نفی حرج در مجموعه دین و یا بیان عدم حرج در اهداف غایی از جعل احکام، بسیار خلاف ظاهر است، زیرا بعد از عدم انفعال آب به جهت کزیت آن، مجالی برای تمسک به آیه شریفه بر طبق معنای مذکور نیست.

۴/۲ صحیح۶ بزنطی:

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جُبَّةً فِرَاقٍ^{۴۷} لَا يَدْرِي أَذَكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ ذَكِيَّةٍ أَوْ يُصَلِّي فِيهَا قَالَ نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ.^{۴۸}

این روایت علاوه دلالت بر اماریت سوق مسلمین، بر قاعده محل بحث نیز دلالت دارد. مطابق روایت، وجه حلیت جنس خریداری شده، توسعه در دین نسبت به مسلمانان است و حرج و ضیق در احکام دین، خلاف توسعه در آن است، بنابراین با توجه به لسان علیت در ذیل روایت، عمومیت قاعده مستفاد خواهد بود.

^{۴۵} روحانی، منتقى الاصول، ۳۴۷/۴

^{۴۶} بسیاری از فقهاء، به صحت سند تصریح دارند، از جمله: منتهی المطلب فی تحقیق المذهب؛ ج ۴، ص: ۲۰۵؛ مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام؛ ج ۱۱، ص: ۴۹۲؛ مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام؛ ج ۳، ص: ۱۵۹؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة؛ ج ۱، ص: ۶۹

^{۴۷} لباسی پشمین که از پوست برخی حیوانات تهیه می شود. واسطی، تاج العروس، ۴۴/۲۰

^{۴۸} طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۶۸/۲

۵/۲ صحیحہ ۹؛ مولی آل سام

عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۷ عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظُفْرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرِفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ اْمَسَحَ عَلَيْهِ. ۵۰

ظهور روایت بر قاعده نفی حرج روشن است، به طوری که حتی منکر دلالت روایات و آیات قبل نیز بدان اعتراف داشته و اشکال را از جهات دیگر مطرح کرده است. اشکال اول این است که لازمه تمسک به آیه شریفه، رفع لزوم مسح بر پوست است، اما مفاد روایت اثبات وضوء جبیره و مسح بر جبیره است، از این جهت روایت قابل اعتماد نیست. ۵۱ این اشکال تمام نیست، زیرا ظهوری نیست در اینکه امام برای اثبات وضوء جبیره به آیه شریفه تمسک فرموده باشند، بلکه در پاسخ به سوال سائل می توانستند بفرمایند که باید سختی جداسازی جبیره و شستن محل زخم را تحمل کنی و آنقدر بشوئی تا یا خونش بند بیاید و اگر خون بند نمی آید بروی با آب کر وضوء ارتماسی بگیری تا همزمان با وضوء، دست پاک شود و نجاست لاحق دیگر مضر به صحت وضوء نیست، حضرت می توانستند این طور پاسخ دهند و شخص دچار حرج شود، اما فرمودند که «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله»، یعنی در این موارد لازم نیست خود را به حرج بیاندازید و وضوء اختیاری بگیرید. همین که از آیه شریفه حکم وضوء جبیره ای استفاده نمی شود، خود قرینه واضحی بر این ادعا است که حضرت فقط درصدد اثبات عدم لزوم وضوء اختیاری بوده اند و برای حکم ایجابی «امسح على الممرارة» نمی خواهند به آیه شریفه استدلال نمایند. ۵۲

اشکال آخر به دلالت روایت این است که گفته می شود روایت مذکور مورد اعراض جمیع فقهاء امامیه است؛ چرا که مفاد روایت لزوم مسح بر روی تمام پا است، بدین بیان که با وجود جراحت در یکی از انگشت های پا و بستن جبیره بر آن، حضرت حکم به وضوء جبیره ای فرمودند و این مستلزم لزوم استیعاب تمام روی پا است، زیرا

۴۹ آقای روحانی، روایت را به جهت عدم توثیق عبدالاعلی مولی آل سام، ضعیف دانسته است (منتقى الاصول، ۳۵۰/۴)، لکن بنا بر مختار، وی ثقة است؛ چرا که از مشایخ ابن ابی عمیر است و برخی از معاصرین از جمله مرحوم امام خمینی، تصریح به صحت سند کرده اند. کتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديثه)؛ ج ۲، ص: ۵۷

۵۰ کلینی، الکافی، ۳۳/۳

۵۱ خوئی، موسوعة الامام الخوئی، ۲۹۳/۱۰؛ روحانی، منتقى الاصول، ۳۴۹/۴

۵۲ خمینی، کتاب الطهارة، ۲۰۷/۲؛ لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - أحكام التخلی، ۴۰۲؛ گنجعلی، «بحث

اگر چنین نبود، نوبت به لزوم مسح بر سایر انگشت‌ها می‌رسید، از اینکه نوبت به مسح بر جبیره و وضوء جبیره‌ای رسیده است، آشکار می‌شود که در مسح پا، استیعاب شرط است و لذا برخی از فقهاء فرمودند اگر اجماع بر کفایت مسح بر انگشت واحد نبود، حکم به لزوم استیعاب متعین می‌بود^{۵۳} و از همین جهت است که اعراض از روایت ادعا شده است.^{۵۴} این اشکال هم قابل جواب است، زیرا در روایت احتمال‌های دیگری نیز ممکن است که طبق این احتمال‌ها، اشکال مرتفع می‌گردد. از جمله اینکه در روایت تصریحی به ناخن پا نشده است، لذا چه بسا مراد ناخن دست باشد و یا گفته شود هر چند یکی از ناخن‌های پا مجروح شده است، لکن زخم و آثار آن طوری بوده است که باید جبیره بر تمام انگشتان بسته می‌شد، یا گفته شود که هر چند جبیره تنها بر یکی از ناخن‌ها بسته شده است و امکان مسح بر سایر ناخن‌ها فراهم بوده است، اما در چنین حالتی وضوء جبیره‌ای فرد آخر واجب تخییری است و تکلیف منحصر به مسح بر سایر ناخن‌ها نیست.^{۵۵}

در تمام روایات مذکور، با توجه به اینکه مورد روایت به صورت خاص بوده است، ذکر این مطلب لازم است که تمامیت استدلال بر اساس عمومیت و شمولیت لسان ذیل روایات که ظاهر در تعلیل است، می‌باشد و باید گفت که مورد، مخصّص نیست.

۳ اجماع

در کلمات متأخرین، نسبت به قاعده نفی حرج ادعای اجماع شده است. سید مجاهد به نقل از استاد خود سید بحر العلوم آورده است: «أما على العموم (که نفی حرج در میان شرائع شمولیت داشته باشد) فلاجماع المسلمین على أن الحرج منفي في هذا الدين»^{۵۶}، همچنین صاحب الفصول الغروية و میرزای آشتیانی اجماع مذکور را نقل کرده‌اند.^{۵۷} لکن این ادعا مخدوش است؛ چرا که نفی حرج به عنوان یک قاعده در کلمات بسیاری از فقهاء مطرح نشده است و تنها در برخی موارد مانند باب وضوء و غسل حرجی و مانند آن ذکر آن آمده و لذا

^{۵۳} اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۱۰۷/۱؛ کاشانی، مفاتیح الشرائع، ۴۴/۱

^{۵۴} آملی، مصباح الهدی فی شرح عروة الوثقی، ۲۹۷/۳؛ گلپایگانی، ذخیره العقبی فی شرح عروة الوثقی، ۲۸۳/۵

^{۵۵} نجفی، جواهر الکلام، ۲۱۴/۲؛ انصاری، کتاب الطهارة، ۲۵۸/۲

^{۵۶} حائری، القواعد و الفوائد، ۵۳۵

^{۵۷} حائری، الفصول الغروية، ۳۳۴؛ آشتیانی، الرسائل التسع، ۲۲۹

احراز اجماع و اتفاق کل مشکل است،^{۵۸} علاوه بر اینکه بعد از وجود ادله نقلی متعدد، چنین اجماعی مدرکی بوده و فاقد اعتبار حجیت است.

۴ عقل

مقدس اردبیلی به دلیل عقل تمسک کرده است.^{۵۹} مراغی بر اساس قاعده لطف، حکم عقل را بیان نموده و چنین آورده که وجود تکالیف حرجی موجب بُعد از مقام طاعت و قُرب به جایگاه معصیت است و این با لطف و رحمت الهی منافات دارد.^{۶۰} اشکال شده که چه بسا حرج در تکالیف، منتهی به حصول درجات عالیه شود و یا کفاره و جبرانی بر گناهان گذشته باشد و یا حتی دارای اثری مثل حفظ نظام باشد که در حکم قصاص نفس چنین است، بنابراین جعل تکلیف حرجی همیشه خلاف لطف نیست، بلکه گاهی مقتضای آن نیز است.^{۶۱} همچنین قاعده‌ای که به مطابق حکم عقل باشد، قابل تخصیص و تقیید نیست، در حالی که در شریعت اسلامی، تکالیف سخت و الزام به امور دارای عسر و مشقت وجود دارد، این تقیید بیانگر آن است که چنین قاعده‌ای دارای پشتوانه عقلی نمی‌تواند باشد.

تقیید و یا تخصیص قاعده وابسته به آن است که مراد از «حرج» کدام اصطلاح باشد. اگر «حرج» به معنای مطلق مشقت شدید تعریف شود، اشکال فوق وارد خواهد بود، زیرا واضح است که تکالیفی مثل جهاد در فصل گرما و یا سرما، علیرغم ثبوت آن در شریعت، مشتمل بر مشقت شدید است و این مستلزم تقیید قاعده خواهد بود. اما اگر «حرج» مطابق مختار میرزای قمی و قول مختار، به معنای مشقت زائد بر طبیعت تکلیف باشد،^{۶۲} مواردی مانند جهاد و روزه در تابستان گرم، خروج تخصصی و نه تخصیصی خواهند داشت و لذا از این جهت دیگر منعی در وجود پشتوانه دلیل عقلی نخواهد بود.^{۶۳} اما قاعده لطف بدین معنایی که مستدل بیان کرد، قابل

^{۵۸} نراقی، عوائد الایام، ۱۷۴

^{۵۹} اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۲۲۵/۱

^{۶۰} مراغی، العناوین الفقهیة، ۲۸۶/۱

^{۶۱} نراقی، عوائد الایام، ۱۷۳؛ آشتیانی، الرسائل التسع، ۲۳۵

^{۶۲} قمی، القوانين، ۱۱۸/۳

^{۶۳} عاملی، مفتاح الکرامه، ۴۴۹/۱۹

دفاع نیست، زیرا روشن است که قاعده نفی حرج، امتنانی است^{۶۴} و امتنان با لزوم لطف بر خدای متعال سازگار نیست.

نتیجه‌گیری

واژه «حرج» و «عسر» در قاعده نفی عسر و حرج، به معنای واحد است. در خصوص تفسیر این واژه اقوال چهارگانه‌ای مطرح است که به نظر نگارنده هر چند این واژه برای مطلق مشقت وضع گردیده است، لکن به قرینه لبیه و ارتکاز نزد متشرعین، اطلاق این مفهوم به مشقت شدید منصرف است. تشخیص مصادیق این مفهوم بر عهده عرف نوعی است که با ملاحظه شرائط شخصی افراد مکلفین و با لحاظ امتنانی بودن قاعده، به حرجی بودن تکلیف یا عدم آن حکم می‌کند. در بیان محل استنباط این قاعده، به ادله اربعه تمسک شده است که از این میان، استدلال به آیات و روایات قابل دفاع است. بنابراین آنچه از دیدگاه آیت الله سید محمد روحانی در کتاب اصولی ایشان، کتاب منتقى الاصول آمده است، قابل نقد و محل مناقشه است. آیات ۷۸ سوره حج، شش سوره مائده و ۱۸۵ سوره بقره، دلالت کامل و تام بر اثبات قاعده دارد. همچنین روایات صحیح متعددی مانند صحیح زراره، صحیح فضیل بن یسار، صحیح ابی بصیر و صحیح مولی آل سام، دلالت بر تمامیت قاعده دارد. البته تمام این روایات، بیان‌گر مورد خاص بوده که با توجه به تطبیق مورد بر لسان تعلیلی ذیل روایات، باید گفت که مورد مختص نیست و قاعده مذکور در پایان روایات، نسبت به مطلق تکالیفی که با «عسر و حرج» همراه شود، قابل تعمیم است.

منابع

قرآن کریم.

^{۶۴} بجنوردی، القواعد الفقهیه، ۲۵۳/۱

ابن فارس، ابوالحسين، معجم مقائيس اللغة، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

اردبيلي، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.

آشتياني، ميرزا محمد حسن بن جعفر، الرسائل التسع، قم، انتشارات زهير - كنجره علامه آشتياني، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.

آملی، ميرزا محمد تقی، مصباح الهدی في شرح العروة الوثقى، تهران، مؤلف، چاپ اول، ۱۳۸۰ق.
بجنوردی، سيد حسن بن آقا بزرگ موسوی، القواعد الفقهية، قم، نشر الهادي، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
بحرانی، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.

تبریزی، جواد بن علی، تنقيح مباني العروة - كتاب الطهارة، قم، دار الصديقة الشهيدة سلام الله عليها، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.

حائري اصفهانی، محمد حسين بن عبدالرحيم، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، قم، دار إحياء العلوم الاسلامية، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

حائري، سيد علی بن محمد طباطبائي، رياض المسائل (ط - الحديث)، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

حائري، سيد محمد مجاهد طباطبائي، القواعد و الفوائد و الاجتهاد و التقليد، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۲۹۶ق.

حلّی، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.

حميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، بيروت، دار الفكر المعاصر، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.

خمينی، سيد روح الله موسوی، كتاب الطهارة (ط - الحديث)، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.

- خويي، سيد ابوالقاسم موسوي، محاضرات في أصول الفقه، قم، مؤسسة إحياء الآثار الامام الخوئي قدس سره، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- خويي، سيد ابوالقاسم موسوي، موسوعة الامام الخوئي، قم، مؤسسة إحياء الآثار الامام الخوئي قدس سره، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- دزفولي، مرتضى بن محمد امين انصاري، كتاب الطهارة، قم، كنز جہاني بزرگداشت شيخ اعظم انصاري، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- دينوري، عبدالله بن محمد، تفسير ابن وهب المسمى الواضح في تفسير القرآن الكريم، بيروت، دار الكتب العلمية (منشورات محمد علي بيضون)، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- روحاني، محمد، منتقى الأصول، قم، دفتر آيت الله سيد محمد حسيني روحاني، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- زجاج، ابو اسحاق، ابراهيم بن السري، معاني القرآن و إعرابه، بيروت، عالم الكتب، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- سبزواري، سيد عبد الأعلى، مهذب الأحكام، قم، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آية الله، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.
- طباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
- طوسي، ابو جعفر، محمد بن حسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ اول، ۱۳۹۰ق.
- طوسي، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- عاملی، سيد جواد بن محمد حسيني، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط - الحديث)، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- عاملی، شهيد ثانی، زين الدين بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- عاملی، محمد بن علی موسوي، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، بيروت، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- فراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ دوم، ۱۹۸۰م.

كاشاني، فيض، محمد محسن بن شاه مرتضى، مفاتيح الشرائع، قم، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، چاپ اول، بى تا.

كلينى، ابو جعفر، محمد بن يعقوب، الكافي، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
گلپایگانی، على صافى، ذخيرة العقبى في شرح العروة الوثقى، قم، گنج عرفان، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
گنجعلی، مهدى. «بحث حول قاعدة لاجرح»، پژوهش نامه اصول فقه اسلامى، ش ۱، سال ۱۳۹۷، ۱۲۷ تا ۱۳۸.

لنكرانى، محمد فاضل موحدى، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - أحكام التخلي، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.

لنكرانى، محمد فاضل موحدى، ثلاث رسائل، قم، مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
مراغى، سيد مير عبد الفتاح بن على حسيني، العناوين الفقهية، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

مصطفوى، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران، بى تا، چاپ اول، ۱۳۶۸.
مقاتل، ابن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، بيروت، دار إحياء التراث العربى، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
ميرزاى قمى، ابوالقاسم بن محمد حسن، القوانين المحكمة في الأصول (طبع جديد)، قم، بى تا، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.

نائينى، محمد حسين، أجود التقريرات، قم، مطبعة العرفان، چاپ اول، ۱۳۵۲.
نجفى، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت، دار إحياء التراث العربى، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.

نراقى، ملا احمد بن محمد مهدى، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

نراقى، ملا احمد بن محمد مهدى، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

واسطى، محب الدين، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، مصباح الفقیه، قم، مؤسسة الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

Transliterated Bibliograph

The Holy Qur'ān.

‘Āmilī, al-Shahīd al-Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā’i‘ al-Islām. Qum: Mu’assasat al-Ma‘ārif al-Islāmiyya, Chāp-i Awwal, 1992/1413.

Āmulī, Mīrzā Muḥammad Taqī. *Miṣbāḥ al-Hudā fī Sharḥ al-‘Urwa al-Wuthqā*. Tehran: Author, Chāp-i Awwal, 1960/1380.

Āshtiyānī, Mīrzā Muḥammad Ḥasan ibn Ja‘far. *al-Rasā’il al-Tis’*. Qum: Zuhayr Publications - Congress of ‘Allāma Āshtiyānī, Chāp-i Awwal, 2004/1425.

Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majma‘ al-Fā’ida wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qum: Daftar Intishārāt Islāmī (Jāmi‘at al-Mudarrisīn), Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm (Āl ‘Aṣfūr). *al-Ḥadā’iq al-Nāḍira fī Aḥkām al-‘Itra al-Ṭāhira*. Qum: Daftar Intishārāt Islāmī (Jāmi‘at al-Mudarrisīn), Chāp-i Awwal, 1985/1405.

Bujnūrdī, Sayyid Ḥasan ibn Āqā Buzurg Mūsawī. *al-Qawā’id al-Fiqhiyya*. Qum: Nashr al-Hādī, Chāp-i Awwal, 1999/1419.

Dīnawarī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Wāḍiḥ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya (Muḥammad ‘Alī Bayḍūn), Chāp-i Awwal, 2003/1424.

Faḍlallāh Lankarānī, Muḥammad. *Tafṣīl al-Sharī'a fī Sharḥ Taḥrīr al-Wasīla (Aḥkāṃ al-Takhallī)*. Qum: Daftar Intishārāt Islāmī (Jāmi'at al-Mudarrisīn), Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Faḍlallāh Lankarānī, Muḥammad. *Thalāth Rasā'il*. Qum: Markaz Fiqhī A'immat al-Aṭḥār, Chāp-i Awwal, 2004/1425.

Farā', Yaḥyā ibn Ziyād. *Ma'ānī al-Qur'ān*. Cairo: al-Hay'at al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, Chāp-i Duwvom, 1980.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad Muḥsin ibn Shāh Murtaḍā. *Mafā'īḥ al-Sharā'i'*. Qum: Āyatollāh Mar'ashī Najafī Library Publications, Chāp-i Awwal, n.d.

Gulpāyḡānī, 'Alī Ṣāfī. *Dhakhīrat al-'Uqbā fī Sharḥ al-'Urwa al-Wuthqā*. Qum: Ganj-e 'Irfān, Chāp-i Awwal, 2006/1427.

Ganjali, Mahdi. "Baḥth Ḥawl Qā'idat Lā Ḥaraj." *Pazhūhesh-nāmeḥ-ye Uṣūl-e Fiqh-e Islāmī*, no. 1 (2018): 127-138.

Ḥā'irī Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn ibn 'Abd al-Raḥīm. *al-Fuṣūl al-Gharawiyya fī al-Uṣūl al-Fiqhiyya*. Qum: Dār Iḥyā' al-'Ulūm al-Islāmiyya, Chāp-i Awwal, 1983/1404.

Ḥā'irī, Sayyid 'Alī ibn Muḥammad Ṭabāṭabā'ī. *Riyāḍ al-Masā'il* (al-Ṭab' al-Ḥadītha). Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt ('Alayhim al-Salām), Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Ḥā'irī, Sayyid Muḥammad Mujāhid Ṭabāṭabā'ī. *al-Qawā'id wa al-Fawā'id wa al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt, Chāp-i Awwal, 1879/1296.

Hamadānī, Āqā Riḍā ibn Muḥammad Ḥādī. *Misbāḥ al-Faqīh*. Qum: Mu'assasat al-Ja'fariyya li-Iḥyā' al-Turāth & Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Ḥillī, al-‘Allāma, Ḥasan ibn Yūsuf ibn Muṭahhar al-Asadī. *Mukhtalaf al-Shī‘a fī Aḥkām al-Sharī‘a*. Qum: Daftar Intishārāt Islāmī (Jāmi‘at al-Mudarrisīn), Chāp-i Duvvum, 1992/1413.

Ḥumayrī, Nashwān ibn Sa‘īd. *Shams al-‘Ulūm wa Dawā’ Kalām al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, Chāp-i Awwal, 1999/1420.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughā*. Qum: Daftar Tablīghāt Islāmī of Qum Seminary, Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Ibn Sulaymān, Muqātil. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār Ihṡā’ al-Turāth al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 2002/1423.

Khomeinī, Rūḥ Allāh Mūsawī. *Kitāb al-Ṭahāra (Modern Edition)*. Tehran: Mu’assasa Tanzīm wa Nashr Āthār Imām Khomeinī, Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Khū‘ī, Abū al-Qāsim Mūsawī. *Muḥāḍarāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Mu’assasat Ihṡā’ Āthār al-Imām al-Khū‘ī, Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Khū‘ī, Abū al-Qāsim Mūsawī. *Mawsū‘at al-Imām al-Khū‘ī*. Qum: Mu’assasat Ihṡā’ Āthār al-Imām al-Khū‘ī, Chāp-i Awwal, 1998/1418.

Kulaynī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, Chāp-i Chahārom, 1987/1407.

Marāghī, Sayyid Mīr ‘Abd al-Fattāḥ ibn ‘Alī Ḥusaynī. *al-Unwānīn al-Fiqhiyya*. Qum: Daftar Intishārāt Islāmī (Jāmi‘at al-Mudarrisīn), Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Mīrzā-yi Qummī, Abū al-Qāsim ibn Muḥammad Ḥasan. *al-Qawānīn al-Muḥkama fī al-Uṣūl*. Qum: n.p., Chāp-i Awwal, 2009/1430.

Muṣṭafawī, Ḥasan. *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm*. Tehran: n.p., Chāp-i Awwal, 1989/1368.

Nāʾinī, Muḥammad Ḥusayn. *Ajwad al-Taqrīrāt*. Qum: al-ʿIrfān, Chāp-i Awwal, 1973/1352.

Najafī, Muḥammad Ḥasan (Ṣāhib al-Jawāhir). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāʿi al-Islām*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, Chāp-i Haftom, 1984/1404.

Narāqī, Mullā Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *ʿAwāʾid al-Ayyām fī Bayān Qawāʾid al-Aḥkām*. Qum: Daftar Tablīghāt Islāmī of Qum Seminary, Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Narāqī, Mullā Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *Mustanad al-Shīʿa fī Aḥkām al-Sharʿa*. Qum: Muʾassasat Āl al-Bayt, Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Rūḥānī, Muḥammad. *Muntaqā al-Uṣūl*. Qum: Office of Āyatollāh Sayyid Muḥammad Ḥusaynī Rūḥānī, Chāp-i Awwal, 1992/1413.

Sabzawārī, Sayyid ʿAbd al-Aʿlā. *Muhaddhab al-Aḥkām*. Qum: Muʾassasat al-Manār - Daftar Ḥaḍrat Āyat Allāh, Chāp-i Chahārum, 1992/1413.

Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, Chāp-i Duwvom, 1970/1390.

Tabrīzī, Jawād ibn ʿAlī. *Tanqīḥ Mabānī al-ʿUrwa - Kitāb al-Tahāra*. Qum: Dār al-Siddīqa al-Shahīda (Salām Allāh ʿAlayhā), Chāp-i Awwal, 2005/1426.

Ṭūsī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Istibṣār fīmā Ikhtalafa min al-Akhbār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, Chāp-i Awwal, 1970/1390.

Ṭūsī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, Chāp-i Chahārom, 1987/1407.

Wāsiṭī, Muḥibb al-Dīn. *Tāj al-Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 1994/1414.

Zajjāj, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn al-Sarī. *Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuhu*. Beirut:
'Ālam al-Kutub, Chāp-i Awwal, 1988/1408.

نسخه
پیش
انتشار