

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۲،
بهار ۱۳۹۲، ص ۷۷-۹۹

تحلیل حکم فقهی رخصت و عزیمت*

دکتر اسدالله لطفی

دانشیار گروه فقه و حقوق دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)

Email: lotfi.asadolla@yahoo.com

چکیده

چنانچه در شرایطی خاص، به دلیل تسهیل بر مکلف، حکمی مباح شود که قبلاً مباح نبوده است، به آن حکم، رخصت گویند؛ همچون جواز خوردن گوشت مردار برای شخص مضطر؛ لیکن به حکم کلی شرعی ای که برای عموم مکلفین، در شرایط متعارف، وضع شده است، عزیمت گویند؛ همچون حرام بودن نماز خواندن زن حائض، حرمت تصرف در مال غیر و وجوب نماز و روزه بر عموم مکلفین.

در خصوص برخی از احکام اولی که به استناد ادله لاجرح، لاضرر و اضطرار، از مکلفین بر- داشته می شود و حکم ثانوی تشریح می گردد، این سؤال مطرح می شود: آیا این احکام ثانوی، در حق مکلفین، رخصت است یا عزیمت؟ همچنین در مواردی که رخصت می باشد، رابطه‌ی رخصت با اباحه شرعی قابل بحث است.

در این مقاله، ضمن تبیین رخصت و عزیمت، ماهیت فقهی آن دو و رابطه‌ی رخصت با اباحه، مواردی از کاربرد این دو اصطلاح با تشریح و تبیین آراء فقهاء در باره‌ی برخی از احکام و قواعد فقهی، تحلیل و بررسی می گردد.

کلیدواژه‌ها: رخصت، عزیمت، اباحه، لاجرح، لاضرر، اضطرار.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۲/۲۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۱/۰۲/۲۵.

مفهوم لغوی و اصطلاحی رخصت و عزیمت

رخصت در لغت، به معنای سهولت و آسانی است و عزیمت، به معنای تصمیم جدی بر کاری، قصد مؤکد و جزم است (فیومی، ۲۲۳/۲؛ ابن فارس، ۳۰۸/۴؛ جوهری، ۱۰۴۱/۳). در قرآن کریم هم واژه‌ی عزیمت به معنای قصد مؤکد آمده است: فَتَسِيَّوْكُمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا (طه: ۱۱۵)، فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (آل عمران: ۱۸۶). بعضی از پیامبران مرسل، از این جهت که در رسالت الهی خود، وظیفه‌ی ابلاغ و اظهار حق را به طور صریح و مؤکد داشتند، اولوالعزم نامیده شده‌اند؛ فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ (أحقاف: ۳۵) (طریحی، ۱۱۳/۶؛ ابن منظور، ۳۹۹/۱۲).

در اصطلاح، رخصت، مخیر بودن بین انجام و ترک فعل است و بلکه رخصت، مجرد تسهیل و رفع سختی است؛ مثلاً: به زن و مرد سال‌خورده‌ای که با تحمل رنج و سختی، توان روزه گرفتن را دارند، اجازه‌ی افطار نمودن داده شده است. در این مثال رخصت و اباحه با هم جمع شده‌اند، اما در افطار روزه‌ی غیر ماه رمضان، اباحه و رخصت از هم جدا می‌باشند؛ زیرا اصلاً افطار، در غیر ماه رمضان، مباح است و از این رو، گفته نمی‌شود: شارع، افطار را در ماه شوال-مثلاً- رخصت داده است، بلکه این، مجرد اباحه است و عزیمت هم عبارت است از ملتزم شدن به آنچه که خداوند متعال واجب یا حرام نموده است؛ مثلاً، شارع، قصر نماز را در سفر، واجب کرده است؛ پس، اتمام عمدی آن صحیح نیست؛ همچنین شارع، نماز خواندن را بر زن حائض حرام کرده است که در این صورت، نماز او صحیح نیست (مغنیه، ۶۵/۱).

رخصت، در مقابل عزیمت می‌باشد و در تفسیر آن، اختلاف نظر وجود دارد؛ بعضی گفته‌اند: عزیمت، از امور ملزمه یعنی: واجب و حرام اصلی می‌باشد که از احکام خمس به حساب می‌آید؛ ولی رخصت، وسعت در تکلیف است و رهایی مکلف از آن جایز است.

برخی گفته‌اند: رخصت، به معنای اباحه و از احکام شرعی است که به جهت عذر و مشقت، مقرر گردیده است؛ اما عزیمت، از احکام عمومی است که به طور طبیعی و اصلی، قانون‌گذاری شده است و به شرایط خاص و مکلف خاص، اختصاص ندارد؛ مانند: وجوب نماز و روزه و سایر احکام اولیه.

برخی از اندیشمندان اهل سنت گفته‌اند: رخصت، حکم ثابتی است که به خاطر وجود عذری، بر خلاف دلیل آمده است. در این تعریف، قید: بر خلاف دلیل، از این جهت آمده است که فرق بین اباحه و ترخیص را بیان نماید؛ زیرا مباح بودن خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، رخصت نامیده نمی‌شود؛ چون دلیلی بر منع از آن‌ها نیامده است که بر خلاف آن عمل شود. از عذر، در

این تعریف، مشقت و نیاز منظور است؛ مثل: گفتن کفر در وقت اکراه و خوردن گوشت مردار به هنگام ضرورت. عذر در مثال اول، اکراه و در مثال دوم، حفظ جان می‌باشد؛ در حالی که سبب حکم اصلی، در مثال اول، وجود أدله‌ی وجوب ایمان و حرمت کفر و در مثال دوم، ضرر و زیان گوشت مردار، باقی می‌باشد که اگر با وجود عذر، سبب حکم اصلی، باقی نماند، دیگر، رخصتی نخواهد بود (رازی، ۱۲۰/۱؛ سرخسی، ۱۱۷/۱؛ غزالی، ۷۸/۱؛ ابن‌قدامه ۱۷۲/۱؛ انصاری، ۱۱۶/۱؛ آمدی، ۱۳۱/۱؛ ملاخسرو، ۳۹۴/۲؛ زحیلی، ۱۱۰/۱-۱۱۱).

در منابع حدیثی اهل سنت، کاربرد دو اصطلاح رخصت و عزیمت برای احکام، در حدیثی از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل شده است که حضرت فرمودند: إن الله يحب أن تؤتی رخصة كما يحب أن تؤتی عزائم (ابن‌اثیر، ۹۳/۳؛ زبیدی، ۲۸۸/۹؛ یعنی: همانا خداوند دوست می‌دارد احکام ترخیصی او انجام شود؛ همچنان که دوست می‌دارد احکام عزائمی او انجام گردد).

اقسام رخصت

از دیدگاه دانشمندان اصولی و مذاهب فقهی، رخصت دارای تقسیماتی است که در اینجا دو مورد از مهمترین تقسیمات آن، ذکر می‌شود:

الف) تقسیم رخصت به واجب و غیر واجب

فعلی که انجام آن بر مکلف جایز می‌باشد، یا عزیمت است، یا رخصت؛ زیرا آنچه انجام دادن آن، جایز می‌باشد، یا دلیل مقتضی برای منع آن وجود دارد و یا دلیل مقتضی برای منع آن وجود ندارد؛ صورت اول، رخصت و صورت دوم، عزیمت می‌باشد.

از این رو، خداوند چیزی را که در اصل، مباح کرده است، مانند: خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، رخصت نامیده نمی‌شود ولیکن جواز خوردن میته، ساقط شدن وجوب روزه از مسافر، رخصت نامیده می‌شود.

رخصت هم گاهی واجب است؛ مانند: خوردن میته و افطار روزه به هنگامی که ترس از هلاکت وجود دارد؛ زیرا در قرآن کریم است: وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (بقره: ۱۹۵) و گاهی واجب نیست؛ همچون افطار روزه در سفر و گفتن کفر در هنگام اکراه (رازی، ۱۲۰/۱).

البته به نظر پیروان مذهب ابوحنفیه، أخذ به عزیمت، به هنگام تحقق اکراه، اولویت دارد و اگر آدمی در این حال، بر اثر أخذ به عزیمت، کشته شود، مأجور خواهد بود. اینان در استدلال

به واقعه‌ی مسیلمه‌ی کذاب، استناد کرده‌اند که او با دو تن از اصحاب رسول‌الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) برخورد کرد و از یکی از آن دو سؤال کرد: ما تقول فی محمد؟ صحابی جواب داد: إِنْهُ رَسُولُ اللَّهِ؛ سپس مسیلمه پرسید: فما تقول فی؟ صحابی در جواب گفت: وَأَنْتَ إِیضاً. مسیلمه او را رها کرد و از دومی سؤال کرد: ما تقول فی محمد؟ او جواب داد: رسول‌الله. مسیلمه پرسید: ما تقول فی؟ او جواب داد: أَنَا أَصَمٌّ لَا أَسْمَعُ و این سؤال و جواب، سه بار تکرار شد که در نتیجه، مسیلمه دومی را به قتل رساند. وقتی این خبر به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) رسید، فرمودند: أَمَّا الْأَوَّلُ فَأَخَذَ بِرِخْصَةِ اللَّهِ تَعَالَى و أما الثاني فصدع بالحق هنيئاً له (نوری، ۲۷۵/۱۲؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۰۵/۲؛ زحیلی، ۱۱۲/۱؛ جصاص، ۲۹۰/۲)؛ یعنی: اولی، رخصت را انجام داد، اما دومی، سخن حق را آشکار گفت و اخذ به عزیمت کرد؛ پس، گوارایش باد.

ب) تقسیم رخصت به واجب، مستحب، مکروه و مباح

رخصت واجب، مانند: خوردن گوشت مردار به هنگام اضطرار؛ زیرا خوردن گوشت مردار به خاطر حفظ جان واجب است.

رخصت مستحب، مانند: غسل جمعه در روز پنج‌شنبه، برای کسی که خوف این دارد که در روز جمعه، آب در اختیار نداشته‌باشد و مانند: انجام دادن عمل مستحبی از روی تقيه، برای کسی که ترک آن عمل مستحب برای او ضرری در پی ندارد.

رخصت مکروه، مانند: روزه خوردن مسافر در حالی که روزه برای او ضرر ندارد و مانند ترک مستحب از روی تقيه.

رخصت مباح، مانند: بیع سلم و عرایا. عریه، درخت خرمایی است که محصول آن با شروط خاصی خرید و فروش می‌شود. در بیع عریه، خرمایی که بر درخت است، پس از اینکه کارشناس، مقدار آن را در صورت خشک شدن، تخمین می‌زند، در برابر خرمایی از همان درخت یا درخت دیگر، معامله می‌شود. این بیع، دارای شروطی است که به خاطر نیاز به آن تجویز شده‌است (شهیدثانی، تمهیدالقواعد، ۴۶). در پاره‌ای از روایات نیز به رخصت در بیع عریه تصریح گردیده‌است؛ مثلاً در روایت آمده‌است: وَرَخَّصَ فِي الْعَرَايَا (کلینی، ۲۷۵/۵ ح ۹؛ طوسی، ۱۴۳/۷ ح ۶۳۴؛ حرّعاملی، ۲۵/۱۳ ب ۲۴۱/۱۴، ۱۸).

شافعیان هم رخصت را به چهار قسم: واجب، مندوب، مباح و خلاف اولی، تقسیم نموده‌اند. خلاف اولی، همان مکروه در تقسیم قبلی است و از این جهت تعبیر به خلاف اولی شده‌است که در قرآن کریم در خصوص روزه‌ی مسافر آمده‌است: وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ (بقره: ۱۸۴)

پس، روزه گرفتن بهتر است، حال که ترک روزه در سفر، جایز می‌باشد، این رخصت، بر خلاف روزه گرفتن است که اولی می‌باشد (غزالی، ۶۳/۱؛ اسنوی، ۹۰/۱؛ سیوطی، ۷۵؛ زحیلی، ۱۱۱/۱-۱۱۲).

از نظر پیروان مذهب ابوحنفیه، رخصت به چهار قسم، تقسیم می‌شود:

۱. مباح بودن فعل حرام در موقع ضرورت و حاجت؛ مانند: تلفظ کفر، به هنگام اکراه به قتل و یا اکراه به قطع بعضی از اعضاء، در صورتی که شخص کاملاً به ایمان خود، اطمینان قلبی دارد؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ نَحْل: ۱۰۶) و مانند: اکراه بر افطار در ماه رمضان، اکراه بر جنایت در حال احرام، اکراه بر اتلاف مال غیر، اكل مال میتة در حال اضطرار و مباح بودن شرب خمر به هنگام تشنگی شدید؛ حکم این موارد جواز است، مگر زمانی که شخص از هلاکت نفس خود بترسد و یا بترسد که عضوی از اعضایش را قطع کنند که در این صورت، عمل، رخصت و جوبی خواهد داشت؛ پس، اگر به رخصت عمل نکند تا بمیرد، یا اعضای بدنش قطع شود، گناهکار است؛ زیرا خود را در هلاکتی انداخته است که قرآن کریم از آن، نهی نموده است؛ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (بقره: ۱۹۵).

۲. مباح بودن ترك واجب، هر زمان که در انجام آن، مشقت زیاد باشد؛ مانند: مباح بودن افطار در ماه رمضان، در صورت سفر و بیماری، به دلیل آیهی قرآن که مقرر می‌دارد: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (بقره: ۱۸۴)؛ مطابق آیهی مزبور، روزه، بر مسافر و مریض، واجب نیست و همچنین نماز چهار رکعتی در سفر، به دلیل آیهی شریفه که بیان می‌دارد: وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ (نساء: ۱۰۱).

۳. مباح بودن عقود و تصرفاتی که مردم در زندگی، به آن نیاز دارند، با اینکه این عقود و تصرفات، با قواعد مقرر، مخالفت دارد؛ مثل: عقد سلم، قرارداد سفارش ساخت کالا و مانند آن؛ زیرا همان‌طور که شافعیان اعتقاد دارند، بیع سلم از قبیل بیع معدوم است و بیع معدوم، باطل می‌باشد، اما شارع، آن را به علت احتیاج مردم، اجازه داده است.

۴. رفع احکام شاق شرایع پیشین، به جهت تخفیف بر امت اسلامی؛ مانند: اشتراط قتل نفس به خاطر توبه از عصیان که در قرآن می‌فرماید: وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ (نساء: ۶۶) و مانند برداشته شدن مواردی چون: تطهیر لباس با بریدن محل نجاست، واجب بودن پرداخت يك چهارم مال در زکات، باطل بودن نماز در غیر محلی که مخصوص عبادت است و مواردی

از این قبیل که قرآن کریم به آن‌ها اشاره دارد؛ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا (بقره: ۲۸۶) وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (أعراف: ۱۵۷) (عبدالرحیم صالح، ۶۴؛ خضری، ۸۵؛ محلاوی، ۲۵۲؛ ابن نجیم، ۶۸/۲).

البته، رخصت نامیدن قسم چهارم، تسمیه‌ای مجازی است؛ زیرا شباهتی بین این قسم و رخصت وجود ندارد (انصاری، ۱۱۷/۱-۱۱۹؛ سرخسی، ۱۱۸/۱-۱۲۲)؛ زیرا در این قسم، اصل و دلیل، شرعاً باقی نمانده است؛ پس، در نتیجه، عزیمتی نیست تا اینکه گفته شود: رخصت در مقابل آن وجود دارد.

چون این نوع تکلیف، در امت‌های پیشین بود و در شریعت اسلامی به خاطر تخفیف و تسهیل بر امت اسلامی برداشته شده است، نزد حنفیان، رخصت به حساب می‌آید؛ اما غیر حنفیان، به رخصت بودن این قسم، قائل نیستند (سبکی، ۵۱/۱).

همچنین، مواردی از قبیل: قرض، قراض، مساقات و... شبه رخصت هستند، نه خود رخصت؛ زیرا این موارد، در صورت زایل شدن عذر نیز مشروعیت دارند؛ یعنی: قرض گرفتن برای انسان، جائز است؛ اگرچه به آن احتیاج نداشته باشد. با این توضیح، معلوم می‌شود که نزد حنفیان، رخصت، در حقیقت، دارای دو قسم است: مباح و واجب (زحیلی، ۱۱۴/۱).

انواع ترخیص

از این جهت که منشأ رخصت و دلیل حکم ترخیصی، متفاوت می‌باشند، رخصت، علاوه بر اقسام، دارای انواع نیز می‌باشد که به اختصار به آن‌ها اشاره می‌گردد:

۱. ترخیص عقلی

ترخیص عقلی، وقتی است که متعلق تکلیف، بین دو یا چند امر، مردد می‌باشد و وظیفه‌ی مکلف، نه موافقت قطعی است و نه، مخالفت قطعی، مورد رضایت مولا می‌باشد؛ از این رو، مقتضای جمع بین دو حالت مذکور، این است که مکلف، نسبت به یکی از دو طرف شبهه، آزاد باشد، مشروط به اینکه طرف دیگر را رعایت کند.

بنابراین، در تکلیف معلوم به اجمال، منظور از ترخیص تخییری، آزاد گذاشتن مکلف، نسبت به هر یک از اطراف شبهه، به صورت تخییری است؛ مشروط به اینکه به مخالفت قطعی تکلیف، منجر نگردد؛ برای مثال: قطره‌ی خونی در یکی از دو ظرف آب، می‌افتد و مکلف، به طور معین نمی‌داند خون در کدام ظرف افتاده است، در این صورت، مقتضای ترخیص تخییری،

این است که وی می‌تواند به اختیار خود از آب هر یک از دو ظرف، استفاده نماید؛ مشروط به اینکه از آب ظرف دیگر اجتناب ورزد.

۲. ترخیص شرعی

ترخیص شرعی، ترخیصی است که مجعول شارع می‌باشد؛ مثل: جعل حکم اباحه، برای نوشیدن آب؛ به این ترخیص حاصل از چنین حکمی، ترخیص شرعی می‌گویند. در مقابل ترخیص شرعی، ترخیص عقلی قرار دارد؛ ترخیص عقلی، مانند: ترخیص ناشی از اجرای قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان (صدر، ۱۸۰/۵).

۳. ترخیص واقعی

ترخیص واقعی، به این معنی است که شارع مقدس، مکلف را در انجام فعل و یا ترک آن، آزاد می‌گذارد و این عمل شارع به خاطر وجود مصلحت واقعی در آزادی مکلف می‌باشد؛ به بیان دیگر، ترخیص ناشی از احکام واقعی را ترخیص واقعی گویند.

بنابراین، ترخیص واقعی، دارای مصلحت واقعی می‌باشد و به همین سبب، شارع، حکم ترخیصی را طبق مصلحت واقعی، جعل می‌کند (نایینی، فوائد الاصول، ۳۶/۴).

۴. ترخیص ظاهری

ترخیص ظاهری، در مقابل ترخیص واقعی قرار دارد و منظور این است که شارع، در مواقعی که مکلف، به حکم واقعی، دسترسی ندارد، ترخیص را جعل می‌کند؛ به بیان دیگر، ترخیص ظاهری، از احکام ترخیصی ظاهری، ناشی می‌شود؛ مثل: ترخیص ناشی از اجرای اصل برائت در اطراف شبهه‌ی محصوره (صدر، ۲۰۴، ۲۰۵/۴؛ خوبی، ۴۹/۲).

رابطه‌ی رخصت و اباحه

اساساً، از این جهت، عمل به احکام، مشروعیت پیدا می‌کند که مصالح بندگان را در زندگی دنیا و آخرت، تأمین می‌کند و رضای خدا را به دست می‌آورد و انسان را از پاداش الهی در آخرت بهره‌مند می‌گرداند (شاطبی، ۲۶۶/۱؛ ابن‌ملک، ۵۷۹-۵۸۰؛ ابن‌نجیم، ۶۲/۲؛ زرکشی، ۳۲۵/۱)؛ اما گاهی به دلیل شرایط استثنائی که برای افراد حاصل می‌شود، عمل به احکام اولیه‌ی واقعی، ممکن نیست، لذا خداوند تعالی، در جهت تسهیل و امتنان بر بشر رخصت می‌دهد و راه ساده‌تر و حکم متناسب با آن شرایط را از مکلف می‌خواهد، حال سؤال این است: آیا این رخصت و سهولت، همان اباحه است، یا خیر؟

دیدگاه اصولیان، در پاسخ به این سؤال متفاوت است؛ شاطبی، زرکشی و پیروان ایشان معتقدند: رخصت، همان إباحه است. اینان به دلایل زیر، استناد کرده‌اند:

۱. نصوص دال بر رخصت و رفع حرج، بر چیزی جز ترک عزیمت، دلالت ندارند؛ مانند آیه‌ی شریفه‌ی: *فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* (مائده: ۳)؛ و هر کس دچار گرسنگی شود بی آنکه به گناه متمایل باشد، اگر از آن چیزی بخورد که منع شده است، بی تردید، خداوند، آمرزنده مهربان است؛ و یا آیه‌ی شریفه‌ی: *وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ* (نساء: ۱۰۱).

۲. اساس مشروعیت در رخصت، تخفیف و سهولتی است که جهت رفع حرج از جانب شارع برای مکلف جعل گردیده است؛ به طوری که مکلف، در توسعه و رخصت قرار بگیرد و این حالت، خود، نوعی إباحه است.

۳. روشن است که اگر رخصت، به وجوب یا ندب و یا به نهی و تحریم یا کراهت، تعبیر گردد، دیگر، رخصت نیست، بلکه عزیمت است و اگر رخصت هم نامیده شود، جمع بین متناقضین می‌باشد؛ در نتیجه، وقتی وجوب، ندب، کراهت و حرمت نباشد، قطعاً إباحه است (شاطبی، ۲۷۳/۱-۲۷۴).

البته، این اشکال بر دیدگاه اخیر، وارد است که رخصت، در بعضی موارد، إباحه نیست، بلکه مأموریه‌ای می‌باشد که مکلف، به طور الزامی، موظف به انجام آن است؛ مثلاً: اگر شخص مضطر، خوف نابودی نفس خود را داشته باشد، خوردن گوشت حرام، بر وی واجب می‌شود. در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود: مضطر، دو حالت دارد؛ گاهی برای ادامه زندگی است و گاهی هم برای جلوگیری از تلف نفس است. در حالت اول، مضطر، مختار است که از حرام استفاده و یا خودداری کند، اما در زمانی که جان وی در خطر نابودی قرار می‌گیرد، دیگر، در شرایطی نیست که رخصت داشته باشد و حکم، از رخصت خارج می‌شود (عبدالرحیم- صالح، ۶۳؛ خضری، ۸۵) خلاصه اینکه اگر از منظر زنده نگهداشتن نفس مضطر، به خوردن حرام نگهداشتن نفس نگریسته شود، عزیمت است و اگر از این منظر نگریسته شود که شریعت، بعد از منع، اجازه داده است، رخصت می‌باشد (شاطبی، ۲۷۶/۱-۲۷۸).

دیدگاه دوم، قول حنفیان است. ایشان رخصت را از جهتی داخل در إباحه می‌دانند و از جهتی داخل در إباحه نمی‌دانند؛ از منظر اجازه‌ی بعد از تحریم یا وجوب که فعل یا ترک آن، مطلوب است، رخصت، باإباحه، یکی است؛ اما از منظر حکم اصلی اولی که تحریم یا وجوب

می‌باشد، به حالت خود باقی است و اباحه با آن، اشتراکی ندارد و از همین جهت، ایشان رخصت را چنین تعریف می‌نمایند: در ارتکاب و انجام آن همچون مباح مؤاخذه‌ای نیست و در صورتی که حکم اصلی آن، حرمت باشد، عمل به رخصت، کراهت دارد (ابن‌نجیم، ۶۸/۲) و سبب این هم به این برمی‌گردد که ایشان رخصت را به دو نوع، تقسیم می‌نمایند: اول، رخصت ترفییه که به معنای مرفه ساختن و در ناز و نعمت قرار دادن است و منظور از این رخصت، این است که حکم اصلی چه وجوب و چه حرمت با وجود رخصت، باقی است و ادله‌ی عزیمت، همچنان قابلیت عمل را دارد؛ مثل: تلفظ به کفر توسط شخصی که اطمینان به ایمان قلبی خود دارد. در این فرض، همراه با اباحه و اطمینان قلبی به ایمان، حرمت جاری سازی کلمه کفر، به حالت خود باقی است، اگرچه از روی اضطرار و در جهت سهولت و تخفیف برای مکلف، مباح گشته‌است؛ اما در همین خصوص، عمل به عزیمت، نسبت به رخصت، اولی و بهتر است و اگر کسی به اصل عدم اقرار به کلمه کفر تمسک نماید و به خاطر عمل به عزیمت، کشته شود، شهید است (محلای، ۲۵۲).

دوم، رخصت اسقاط است. این نوع رخصت، در مقابل عزیمت قرار دارد، به طوری که با بودن رخصت، دیگر، عمل به عزیمت، جایز نیست و عزیمت، اسقاط می‌گردد؛ مانند: قصر نمازهای چهار رکعتی در سفر، این حالت، در واقع، رخصت نیست؛ زیرا در رخصت حقیقی، تساوی طرفین وجود دارد، لذا مجازاً رخصت خوانده می‌شود (عبدالرحیم صالح، ۶۵).

از کتب اصولی شافعیان استفاده می‌شود که در نظر ایشان رخصت با اباحه تفاوت دارد. فخر رازی می‌نویسد: آنچه خداوند از خوردنی و نوشیدنی مباح ساخته‌است، رخصت نیست، بلکه سقوط روزه رمضان برای مسافر رخصت است (رازی، ۱۲۰/۱). در نزد ایشان، رخصت، تابع دلیل است و از همین جهت آن را به سه دسته تقسیم نموده‌اند.

۱. **رخصت واجب**؛ کسی که در حال اضطرار قرار می‌گیرد، به خاطر حفظ جاننش واجب است به اندازه‌ی رفع حاجت، از موارد حرام، استفاده نماید، در حالی که خداوند از خوردن آن بازداشته‌است: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ** (مائده: ۳) در حال اضطرار، اکل میته برای رفع گرسنگی به جواز و به جهت حفظ جان به وجوب تبدیل می‌شود: **وَلَا تُلْفُؤْا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** (بقره: ۱۹۵).
۲. **رخصت مندوب**؛ مانند: قصر نماز برای مسافر؛ چه اینکه در اصل، قصر جائز نبود و آن-گاه با این سخن خداوند که فرمود: **وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ** (نساء: ۱۰۱) به رخصت تبدیل گردید.

۳. رخصت مباح؛ مانند: بیع عرایا که برای نیاز انسان جائز شده است و در حدیثی صحیح، بر جواز آن تصریح گردیده است (عسقلانی، ۴/۴۵۷؛ ابن اثیر، ۴/۲۳۴؛ بخاری، ۴/۴۵۲ ح ۲۱۹۰؛ مسلم، ۴/۱۴۲ ح ۱۵۳۹) این حاجب مالکی نیز تقسیمات رخصت را به همین سه دسته تقسیم می‌نماید که با دیدگاه شافعی همخوانی دارد (حنفی، ۱/۴۲۳-۴۲۴).

ماهیت فقهی رخصت و عزیمت

در اینکه رخصت و عزیمت از احکام تکلیفی هستند و یا از احکام وضعی، تا حدودی اختلاف نظر وجود دارد؛ صاحب کتاب الاصول العامة للفقهاء المقارن می‌نویسد: اگر عزیمت این-گونه تعریف شود: ما شرعه الله أصالة من الاحکام العامة التي لاتختص بحال دون حال و لا-بمكلف دون مكلف، و نیز در تعریف رخصت گفته‌شود: ما شرعه الله من الاحکام تخفيفاً علی المكلف في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف، در این صورت، رخصت و عزیمت، به وضوح از احکام تکلیفی می‌باشند؛ زیرا در این صورت، عزیمت، یعنی: حکمی که برای چیزی با عنوان اولی، جعل شود و رخصت، یعنی: اباحه برای چیزی با عنوان ثانوی جعل شود که در این صورت، رخصت و عزیمت از احکام تکلیفی می‌باشند (حکیم، سید محمد تقی، ۶۸-۷۲؛ آمدی، ۱/۱۱۳).

محقق خوبی نیز به تکلیفی بودن رخصت و عزیمت قائل است و می‌نویسد: عزیمت، عبارت از سقوط امر در تمام مراتب آن است و رخصت عبارت از سقوط امر در بعض مراتب آن می‌باشد؛ بنابر این، اگر مولی به چیزی امر کند و آن‌گاه آن امر را به طور کلی ساقط کند-مانند: ساقط کردن دو رکعت آخر از نمازهای چهار رکعتی مسافر در این صورت، انجام دادن آن دو رکعت و استناد آن به مولی، تشریح محرم است و این همان عزیمت است؛ ولی اگر مولی به چیزی امر و جوبی نماید و آن‌گاه وجوب آن را ساقط کند ولی رجحان آن فعل را باقی گذارد، این حالت، رخصت است و همچنین اگر امری مستحب مؤکد باشد و شارع صرفاً تأکید آن را ساقط نماید، این هم رخصت است؛ مثل: سقوط تأکید استحباب از اذان و إقامة در برخی موارد.

با توجه به تعریف رخصت و عزیمت، آن دو به حکم تکلیفی بازگشت دارند؛ در نتیجه، سقوط تکلیف رأساً، عزیمت، و سقوط تکلیف در بعض مراتب آن، رخصت است و شمردن آن دو از احکام وضعی، وجهی ندارد (خوبی، ۳/۸۷).

محقق نایینی و آقاضیاء عراقی هم با توجه به تعریف رخصت و عزیمت، آن دو را از احکام تکلیفی می‌دانند (نایینی، فوائد الاصول، ۳۸۷/۲؛ منیة الطالب، ۲/۲۱۶؛ عراقی، ۴/۹۹). سیف الدین آمدی از دانشیان اصول اهل سنت نیز رخصت و عزیمت را از احکام تکلیفی می‌داند و در دلیل آن می‌آورد: مراد از رخصت و عزیمت، این است که اگر سقوط واجب یا مستحب، با باقی ماندن مشروعیت واجب یا مستحب همراه باشد، رخصت است؛ اما اگر با ارتفاع حکم واجب یا مستحب همراه باشد، عزیمت است؛ در نتیجه، بازگشت رخصت، به ثبوت حکم اقتضائی در بعضی مراتب آن است بدون اینکه الزام آور باشد و بازگشت عزیمت، به عدم ثبوت حکم اقتضائی است و شمردن این دو از احکام وضعی، وجهی ندارد (آمدی، ۱/۱۲۷، ۹۶).

صاحب کتاب اصول الفقه الاسلامی، از دانشمندان اهل سنت می‌نویسد: در این خصوص، دو مسلک میان اصولیان وجود دارد؛ گروهی می‌گویند: رخصت و عزیمت، از احکام تکلیفی هستند؛ زیرا رخصت و عزیمت، به اقتضاء و تخیر، رجوع دارند؛ عزیمت، اقتضاء است و رخصت، تخیر.

گروهی دیگر می‌گویند: رخصت و عزیمت، از احکام وضعی می‌باشند؛ زیرا رخصت، عبارت است از اینکه شارع صفتی از صفات را سبب تخفیف قرار دهد و عزیمت هم این است که شرایط متعارف و عادی، سبب وضع احکام اصلی کلی گردد؛ در این صورت، عزیمت و رخصت، از اقسام فعل خواهند بود. نظر ابن حاجب و شاطبی هم همین این است. حقیقت، این است که روش و نظر هر دو گروه، صحیح است؛ زیرا حکم، به فعل مکلف تعلق می‌گیرد و تقسیم کردن یکی از دو حکم و فعل، همان تقسیم دیگری است؛ به عبارت دیگر، اگر مبنای تقسیم، حکمی باشد که به فعل تعلق دارد، در این صورت، از احکام تکلیفی به حساب می‌آید؛ اما اگر مبنای تقسیم، فعلی باشد که به حکم تعلق دارد، در این صورت، از احکام وضعی است؛ پس، منافاتی بین دو تقسیم وجود ندارد؛ در نتیجه، اگر از منظر فعل، به رخصت و عزیمت نگریسته شود، رخصت و عزیمت، حکم وضعی هستند؛ ولی چنانچه از منظر حکم، به رخصت و عزیمت، نگاه شود، آن دو، حکم تکلیفی می‌باشند (زحیلی، ۱/۱۰۸). افزون بر این، رخصت و عزیمت، از آن دسته احکام هستند که تبعاً مجعول و متنزع می‌باشند و مستقلاً قابل جعل و انتزاع نیستند؛ زیرا این شارع نیست که رخصت و عزیمت را جعل می‌کند، بلکه اگر دیده شود، شارع، در کاری سخت گیری نکرده است، از آن، رخصت

دریافت می‌گردد و اگر سخت‌گیری نموده‌است، از آن، عزیمت فهمیده می‌شود؛ مثلاً: شارع گفته‌است: اگر وارد مسجد شدید و دیدید که جماعت اقامه شده‌است و هیأت جماعت باقی است، دیگر لازم نیست اذان و اقامه بگوئید. در اینجا فهمیده می‌شود که سقوط اذان از باب رخصت است و اگر کسی آن را بگوید، اشکال ندارد.

در مورد عزیمت هم مثلاً، شارع می‌فرماید: مسافر حتماً باید دو رکعت نماز بخواند که از آن دریافت می‌شود این حکم، لازم الاجراء است و حتی رسول‌الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در مورد کسانی که در سفر، نماز را کامل خواندند، عنوان عصاة را به کار بردند. از این رفتار و سیره فهمیده می‌شود که حکم به قصر نماز و یا سقوط صوم، عزیمت است نه رخصت؛ چه اینکه رسول‌الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نفرمودند این حکم، رخصت است و یا عزیمت.

از توضیحات فوق، به خوبی به دست می‌آید که دو عنوان عزیمت و رخصت، حکم مجعول شارع نیستند، بلکه بالعکس، حکم شارع مقدس در مورد آن‌ها سقوط مجعول تکلیفی خود است؛ نهایت اینکه عزیمت، حکم شارع مقدس به سقوط تکلیف به نحو کلی است، به طوری که انجام آن، به استناد امر مولی، تشریح محرم می‌باشد؛ مانند: سقوط صوم و دو رکعت آخر نمازهای چهار رکعتی در سفر؛ اما رخصت، سقوط امر نه به طور کلی، بلکه در بعضی از مراتب آن است؛ مثلاً: وجوب واجب از بین برود، ولی جواز یا استحباب آن باقی بماند و یا تأکد استحباب از بین برود، ولی اصل استحباب باقی بماند؛ مثلاً: وجوب انفاق به زن یا فرزند به علت نشوز یا غنای فرزند، از بین برود، ولی جواز یا استحباب آن باقی بماند.

رخصت و عزیمت در احکام و قواعد فقهی

در این قسمت، درباره‌ی رخصت یا عزیمت بودن مفاد برخی از قواعد فقهی و احکامی که به این قواعد و احکام، مربوط می‌باشد، مطالبی به اختصار بیان می‌شود.

الف) رخصت یا عزیمت بودن مفاد قاعده‌ی لاحرج

در اینکه مفاد قاعده‌ی لاحرج، رخصت است یا عزیمت، محل بحث است. مقصود از رخصت، این است که شارع مقدس به وسیله‌ی لاحرج، الزام را برداشته‌است؛ اما اصل مشروعیت و مطلوبیت عمل، به قوت خود باقی است.

اگر گفته‌شود: شارع در باب وضوء، غسل، روزه و... موارد حرجی آن‌ها را به وسیله‌ی لاحرج برداشته‌است؛ یعنی: تکلیف و الزام را از آن‌ها برداشته‌است، اما اصل ملاک و مطلوبیت،

به قوت خود باقی است، در صورتی که لاجرح، عنوان رخصت داشته باشد، نتیجه، این می شود که اگر اعمال عبادی مذکور، به صورت حرجی هم انجام شوند، اعمالی صحیح هستند؛ اما اگر لاجرح، عنوان عزیمت داشته باشد، حالت مانعیت دارد؛ یعنی: مطابق قاعده‌ی لاجرح، جایی که حرج وجود داشته باشد، لاجرح هم از اصل تکلیف و هم از مطلوبیت و ملاک، مانع است؛ در این صورت، اگر کسی صوم حرجی، یا غسل حرجی و یا وضوء حرجی انجام دهد، عمل او باطل است؛ پس، نتیجه‌ی رخصت، صحّت اعمال عبادی حرجی است و نتیجه‌ی عزیمت، بطلان آن‌ها است.

به نظر می‌رسد در غیر عبادات، قاعده‌ی لاجرح، از نوع رخصت می‌باشد؛ زیرا مفاد این قاعده، در واقع، نوعی ترخیص برای شخص واجد این عنوان است تا در صورت تمایل بتواند به استناد این رخصت شرعی و قانونی از حق خود استفاده کند و ضیق و حرجی که با آن مواجه است، از دوش خود بردارد و در غیر این صورت، با انصراف از اعمال این حق، ضیق و حرج را تحمل کند؛ به عبارت دیگر، این قاعده، لزوم تحمل حرج را از شخص، مرتفع می‌کند، اما به این معنی نیست که او با قصد تحمل حرج نتواند از اعمال آن خودداری کند.

بدین ترتیب، بدیهی است در مواردی که اقدامات و تصرفات مالکانه‌ی شخصی در ملک خود، موجب ایجاد حرج مالکان مجاور می‌شود، تا هنگامی که مالک آسیب دیده از این اقدام، به اعتراض و طرح موضوع در دادگاه مبادرت نکرده است، نمی‌توان فقط به استناد حرجی بودن تصرف مالکانه‌ی شخص مذکور، به الغای آثار تصرف او و رفع امور حرجی حکم کرد (محقق داماد، ۷۹).

اما در خصوص عبادات، اختلاف نظر وجود دارد؛ صاحب جواهر ذیل مسأله‌ی سقوط روزه از شخص سال‌خورده و فرد مبتلا به عطش آورده است: پوشیده نماند که حکم در این مورد و نظایر آن از باب عزیمت است نه رخصت؛ چون مدرک مسأله، قاعده‌ی رفع عسر و حرج است و مستند این قاعده، روایاتی است که عمل به آن‌ها به رفع تکلیف می‌انجامد. افزون بر این، هیچ‌یک از اصحاب امامیه با این قول مخالفت ننموده‌اند؛ جز اینکه از ظهور کلام محدث بحرانی چنین بر می‌آید که آنچه به قاعده‌ی نفی عسر و حرج، رفع می‌شود، تعیین تکلیف حرجی است نه اصل آن؛ به این دلیل که خداوند درباره‌ی روزه گرفتن کسانی که در مشقت و دشواری هستند، دستور می‌دهد که يك مسکین را اطعام کنند و بعد از بیان این حکم، می‌فرماید: وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقره: ۱۸۴)؛ پس، معلوم می‌شود که می‌تواند

روزه بگیرند (نجفی، ۱۵۰/۱۷).

چنان‌که از ظاهر گفتار صاحب جواهر برمی‌آید، عموماً نفی حرج، حکم تکلیفی را نفی می‌کند و قول محدث بحرانی در مورد صحت روزهی حرجی، به دلیل قول خداوند تعالی که فرموده‌است: وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقره: ۱۸۴)، از عموم قاعده، خارج است؛ اما در غیر مورد روزه، عموم به حال خود باقی است و نیز ممکن است حرف واو در عبارت: وَأَنْ تَصُومُوا، استینافیه باشد و با روزهی کسانی که در مشقت هستند، ارتباطی نداشته باشد؛ در این صورت، آیه صرفاً اهمیت روزه را تأکید می‌کند و می‌فهماند که نباید به اندک عذری روزه را ترك نمود.

در عروةالوثقی هم درباره‌ی مسوغات تیمم این چنین آمده‌است: هرگاه شخصی ضرر را تحمل کند و وضوء و غسل انجام دهد، اگر ضرر و زیان، بدین جهت است که در مقدمات و نحوه‌ی تهیه‌ی آب، متحمل ضرر شده‌است، انجام وضوء و غسل باطل است؛ ولی اگر مقدمات و نحوه‌ی تهیه‌ی آب، زیان‌آور نباشد، اما موجب عسر و حرج باشد، مانند: تحمل سرما و گرمای شدید، در این صورت، احتمال صحت وجود دارد؛ چون از نفی حرج، رخصت فهمیده‌می‌شود نه عزیمت؛ ولی احوط آن است که آب استعمال نکند و تیمم نماید و در صورت استعمال آب، به آن بسنده نکند و تیمم هم بنماید (طباطبایی یزدی، ۳۵۱/۱).

محقق‌همدانی هم به تفصیل قائل می‌باشد؛ بدین گونه که عبادت ضرری را باطل، ولی عبادت حرجی را صحیح می‌داند و می‌نویسد: جواز تیمم در مواردی که به نفی حرج، مستند می‌باشد، رخصت است؛ بنابر این، اگر کسی تحمل مشقت را بر خود هموار کرد و وضوء گرفت، به دلیل امتنانی بودن قاعده، عمل او صحیح است؛ ولی عبادت ضرری به علت حرمت اضرار به نفس، باطل می‌باشد؛ زیرا اصولاً نهی در عبادات، مقتضی فساد است؛ نه اینکه قاعده‌ی لاضرر از مقوله‌ی عزیمت به شمار آید (همدانی، ۴۶۳؛ محقق داماد، ۸۰).

طبق تفصیل مذکور، احکام حرجی در صورت انجام، صحیح هست؛ ولی احکام ضرری به دلیل اضرار به نفس، باطل است و این بطلان به خاطر اضرار بر نفس است؛ نه مسأله‌ی عزیمت.

در نقد رأی کسانی که رفع حرج را در عبادات از باب رخصت به حساب آورده‌اند، چنین به نظر می‌رسد که این قاعده، بر عموماً احکام اولیه، حاکم است و واضح است که آن عموماً، بر اثبات دو امر: لزوم و محبوبیت، دلالت ندارد، تا یکی از آن‌ها که لزوم است به

وسیله‌ی این قاعده، رفع شود و محبوبیت، به حال خود باقی بماند، بلکه چه در صورت نفی و چه در صورت اثبات، بیش از يك حکم، وجود ندارد؛ یعنی: حکم اولی به وسیله‌ی قاعده، بر- طرف می‌شود و حکم ثانوی، جایگزین آن می‌گردد، یا اینکه حکم اولی، به حال خود باقی است و شق ثالثی وجود ندارد.

اینکه گفته می‌شود: چون قاعده‌ی لاجرح، در مقام امتنان است، لزوم را رفع می‌نماید، اما ملاک و محبوبیت حکم از بین نمی‌رود، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا به طور کلی، حکم حرجی، به جهت امتنان بر این امت، رفع شده است و اینکه از روی حدس گفته شود: قاعده‌ی رفع حرج، الزام را بر طرف می‌نماید، اما ملاک و محبوبیت باقی است، صرف ادعاست. از کجا معلوم که بر این گونه اعمال، مفسده‌ای مترتب نباشد؟ اصولاً، پس از اینکه خداوند متعال از روی لطف و مهربانی، بر این امت، منت نهاد و ایشان را از سختی و تنگنا رها کند، خود را به سختی و حرج انداختن و تحمل نمودن صعوبت و دشواری، اگر بر خلاف دستور شارع باشد، این مستلزم رد و بی‌اعتنایی به چیزی است که خداوند بر ما تصدق نموده و هدیه داده است و این خود، مفسده‌ای دیگر و به مثابه‌ی این است که کسی در موارد قصر، نماز را تمام بخواند و در سفر ماه رمضان، روزه بگیرد (مکارم شیرازی، ۲۰۶/۱).

بنابر این، محتمل است در تحمل حرج و دشواری و عمل نمودن بر خلاف دستور شارع، مفسده‌ای باشد که محبوبیت و ملاک عمل را از بین ببرد و به مجرد احتمال، کافی است که گفته شود: این قاعده، بر رخصت، دلالت ندارد.

افزون بر این، در موردی که احتمال دارد قاعده، به عزیمت، نظر داشته باشد، لازم است مطابق قاعده، عمل شود؛ چون بدون شك، تنها در این صورت است که وظیفه انجام می‌گردد و ذمه بری می‌شود (نجفی، ۱۷/۱۵۰). روایاتی در باب نماز مسافر نیز گویای این نکته است؛ مثلاً: در روایتی از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) آمده است: إن الله أهدى إليّ و إلى أمّتي هدية لم يهداها إلى أحد من الأمم كرامة من الله لنا. قالوا: و ما ذاك يا رسول الله؟ قال: الإفطار في السفر و التقصير في الصلاة؛ فمن لم يفعل ذلك فقد ردّ على الله عزّوجلّ هديته (حرم‌عاملی، ۵/، ب ۲۲ از ابواب صلاة مسافر، ح ۱۱)؛ خداوند برای احترام و تکریم ما، به من و امتم، چیزی را هدیه نموده است که آن را به هیچ‌یک از امت‌ها هدیه نکرده است. از حضرت پرسیدند: آن هدیه چیست؟ فرمود: روزه نگرفتن و کوتاه خواندن نماز در سفر؛ پس هر کس در سفر، چنین نکند، هدیه‌ی خدای عزّوجلّ را رد نموده است.

در حدیث دیگری از قول آن حضرت آمده است: *إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ تَصَدَّقَ عَلَى مَرَضِي أُمَّتِي وَ مَسَافِرِيهَا بِالتَّقْصِيرِ وَ الْإِفْطَارِ، أَيْسَرُ أَحَدِكُمْ إِذَا تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ أَنْ تَرَدَّ عَلَيْهِ؟* (همان، ۵/، ب، ۲۲ ح ۷) خداوند عزوجل با تجویز کوتاه خواندن نماز و روزه نگرفتن در سفر، به بیماران و مسافران امت من، تصدق نموده است؛ آیا هیچ‌یک از شما از رد شدن صدقه‌ای خوشحال می‌شود که به دیگری داده است؟

شاید با توجه به مطالب مذکور است که امام خمینی (رحمة الله علیه) دیدگاه نقل شده‌ی از صاحب‌عروه را نمی‌پذیرد و در تعلیقه‌ای بر همین عبارت، مرقوم می‌دارد: محل اشکال...، بل گونه عزیمة و البطلان لا یخلو من وجه قوی (طباطبائی یزدی، ۱/۳۵۱، حاشیه‌ی امام خمینی). با عنایت به آنچه گفته شد، تردیدی در عزیمة بودن نفی حرج، باقی نمی‌ماند؛ دست‌کم، مقتضای احتیاط، این است که مکلف، در مقام امتثال به عمل حرجی، مانند: وضوء، اکتفاء نکند و تیمم نیز بگیرد.

ب) رخصت یا عزیمة بودن احکام اضطراری

از جمله‌ی قواعدی که در استنباط و اجتهاد احکام فقهی، نقش به‌سزایی دارد، قاعده‌ی: *كُلُّ حَرَامٍ مُضْطَرٍّ إِلَيْهِ فَهُوَ حَالِلٌ* می‌باشد. این قاعده که با نام قاعده‌ی اضطرار شهرت یافته است، از قواعد کاربردی و اساسی فقه، به شمار می‌آید و تاثیر و کارایی آن در احکام فقهی، بسیار است. یکی از مباحث قابل بررسی درباره‌ی قاعده‌ی اضطرار، این می‌باشد که آیا مدلول قاعده‌ی مذکور، عزیمة است و یا رخصت؟ به عبارت دیگر، آیا در موارد اضطرار، عمل بر اساس این قاعده، لازم و واجب و ترك آن حرام است و یا اینکه شارع، توسعه‌ای برای شخص مضطر در نظر گرفته است و وی می‌تواند طبق قاعده عمل نکند.

این مطلب، اثر فقهی نیز دارد؛ چون اگر مدلول قاعده‌ی اضطرار، عزیمة باشد، عباداتی که باید در حال اضطرار ترک شوند، در صورت انجام، اعمالی باطل می‌باشند.

از برخی ادله‌ی روایی قاعده، بر می‌آید که مدلول قاعده‌ی اضطرار، عزیمة است، نه رخصت؛ مثل: این روایت از امام صادق (علیه السلام) که فرمودند: *مَنْ اضْطَرَّ إِلَى الْمَيْتَةِ وَالْدَمِّ وَ لَحْمِ الْخَنْزِيرِ، فَلَمْ يَأْكُلْ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ حَتَّى يَمُوتَ، فَهُوَ كَافِرٌ* (حرعاملی، ۱۶/، ب، ۵۶ از ابواب اطعمه و اشربه، ۳/۴۷۹)؛ امام صادق (علیه السلام) فرموده‌اند: هر کس به خوردن مردار، خون و گوشت خوک، مضطر گردد و از آن‌ها نخورد تا بمیرد، او کافر است. مطابق این حدیث، امام (علیه السلام) فرموده‌اند: اگر فرد مضطر، طبق قاعده، عمل نکند و به زحمت بیفتد، کافر است.

افزون بر ادله‌ی روایی، این مطلب از فتاوی برخی از فقهاء نیز استفاده می‌شود (نجفی، ۴۴۳/۳۶؛ شهیدثانی، مسالک‌الافهام، ۱۱۶/۱۲)؛ مثلاً: سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، در احکام تیمم می‌نویسد: اگر شخصی با تحمل ضرر، وضوء و غسل کند، چنانچه ضرر در مقدمات تهیه آب باشد، وضوء، صحیح است؛ ولی اگر ضرر به علت استفاده از آب باشد، وضوء، باطل است (طباطبایی یزدی، ۴۷۳/۱، مسأله: ۱۸). بیشتر حاشیه نویسان بر عروۃ‌الوثقی در این مسأله با صاحب عروه، موافق هستند؛ از جمله: امام خمینی (رحمة‌الله‌علیه) که همین مطلب را در مبحث شرایط وضوء آورده است (همان، ۲۳۲/۱، حاشیه‌ی امام خمینی (رحمة‌الله‌علیه) بر عروۃ‌الوثقی).

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد دیدگاه مذکور، نمی‌تواند به صورت مطلق، با واقع، موافق باشد؛ زیرا اولاً، قاعده‌ی اضطرار، به لحاظ ادله‌ی آن، امتنانی است؛ از این رو، در جایی جاری نمی‌گردد که از اجرای آن، خلاف امتنان پیش آید؛ یعنی: این قاعده، در مواردی جاری می‌گردد که برداشتن حرمت و یا وجوب، برای امتنان می‌باشد؛ زیرا از ادله‌ای که بر اعتبار قاعده‌ی اضطرار اقامه شده است مانند آیه‌ی: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (حج: ۷۸) و دیگر آیات و روایات - بر می‌آید که این قاعده، در مقام امتنان و آسان‌گیری وارد شده است؛ بنابر این، اگر از جریان قاعده، خلاف امتنان لازم آید، این قاعده، جاری نمی‌شود؛ مانند اینکه اضطرار به حفظ جان، مستلزم کشتن دیگری باشد.

ثمره‌ی فقهی حالت امتنان، در مواردی ظاهر می‌شود که مثلاً اگر شخصی برای حفظ جان خود، به این مضطر گردد که طعام دیگری را بدون اجازه او بخورد، حرمت این عمل، از او برداشته می‌شود، ولی ضمان نسبت به آن طعام، از عهده‌ی شخص مضطر برداشته نمی‌شود؛ زیرا ضامن نبودن او، خلاف امتنان بر صاحب مال است؛ و با توجه به همین مطلب، فقهاء، به صحت معامله‌ی با شخص مضطر فتوا می‌دهند؛ زیرا بطلان معامله‌ی با او، خلاف امتنان بر مضطر است.

در نتیجه، اگر مدلول قاعده‌ی اضطرار، عزیمت باشد، مستلزم محدودیت و مشقت مکلف و خلاف امتنان است؛ زیرا عبادتی که آن به جهت اضطرار، ترک می‌گردد، بطلان انجام آن، خلاف امتنان است.

ثانیاً، لازمه‌ی عزیمت بودن قاعده‌ی اضطرار، مشرع بودن آن است؛ یعنی: قاعده‌ی اضطرار که برای رفع حکم است، جاعل و واضع حکم می‌گردد.

حق این است که گفته شود: بی‌شک، قاعده‌ی اضطرار، در غیر عبادات، رخصت است؛ از این رو، تمامی فقهاء، داد و ستد از روی اضطرار را صحیح می‌دانند؛ اما در عبادات، چنانچه حکم اضطرار، موجب زیان رساندن به نفس باشد و زیان رساندن به نفس نیز حرام باشد و نهی در عبادت هم موجب فساد دانسته شود، مدلول قاعده‌ی اضطرار، عزیمت است و اگر در یکی از این سه مبنا، تشکیک و یا تردید شود، مفاد قاعده، ترخیص می‌باشد.

ج) رخصت و عزیمت بودن مفاد قاعده‌ی لا ضرر

در خصوص عزیمت یا رخصت بودن مفاد قاعده لا ضرر نیز تا حدودی اختلاف نظر وجود دارد. عزیمت بودن لا ضرر، به این معنی است که حکم ضرری، الزاماً بایستی ترک شود؛ ولی رخصت بودن لا ضرر، به این معنی است که اختیار در دست مکلف است؛ اگر نخواهد، ترک می‌کند و اگر هم خواست، انجام می‌دهد.

برخی در این خصوص، به رخصت قائل می‌باشند و در استدلال برای آن می‌گویند: اولاً، لا ضرر، وجوب را به خاطر ضرری بودن بر می‌دارد، اما اصل جواز و مشروعیت را بر نمی‌دارد؛ زیرا رفع این وجوب، از باب امتنان است و امتنان بیش از این اقتضاء نمی‌کند.

ثانیاً، ادله‌ی وجوب این گونه تکالیف، به دلالت التزامی بر این، دلالت دارد که ملاکات این احکام، حتی در موارد ضرر هم وجود دارد و ادله‌ی نفی ضرر، تنها با دلالت مطابقی این احکام بر وجوب، در تعارض قرار می‌گیرد و با دلالت التزامی آن بر وجود ملاکات که دلیل بر مشروعیت آن است تعارضی ندارد (حکیم، سید محسن، ۱/۲۶۵).

جمعی دیگر از فقهاء، مفاد لا ضرر را عزیمت می‌دانند و می‌نویسند: قاعده‌ی لا ضرر حالت الزامی دارد؛ زیرا لسان لا ضرر، لسان نفی حکم است؛ یعنی: شرع مقدس در این موارد، حکمی را تشریح نکرده است، بلکه از نفی حکم ضرری شرعی خبر می‌دهد و می‌گوید حکم شرعی ضرری، در صحیفه‌ی تشریح نیست؛ قهراً با این وجود، عبادت ضرری، عبادتی بدون امر می‌شود و عبادت بدون امر هم باطل است (سبحانی، ۱۷).

میرزای نایینی هم در این خصوص دلیلی عقلی ارائه می‌دهد و می‌گوید: اگر استعمال آب برای بدن انسان، مضر باشد، باید تیمم کند و حق وضوء گرفتن ندارد؛ چون اگر وضوء گرفتن برای او جایز باشد، لازم می‌آید چیزی که در طول یک شیئی است، در عرض همان شیئی واقع

شود.

قرآن کریم هم می‌فرماید: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (نساء: ۴۳). مراد از: فلم تجدوا ماءً، این است که یا تکویناً آب نباشد، یا شخص، در بیابان خشک و بدون آب قرار داشته باشد و یا اینکه شرعاً آبی پیدا نکند که استعمال آن جایز باشد؛ آدمی در دو مورد اخیر، باید تیمم کند و این تیمم هم در طول وضوء است، نه در عرض آن؛ یعنی: در درجه‌ی اول، وضوء گرفتن واجب است؛ اما اگر آب، تکویناً پیدا نشد و یا تشریحاً استعمال آن جایز نبود، نوبت به تیمم می‌رسد؛ یعنی: تیمم در طول وضوء است؛ ولی اگر گفته‌شود: با وجود تکوینی و یا تشریحی آب، انسان می‌تواند تیمم نماید، لازم می‌آید، تیممی که در طول وضوء است، در عرض آن واقع شود.

در نتیجه، اگر گفته‌شود: استعمال آب، عزیمت است، مرتبه‌ی وضوء و تیمم، محفوظ می‌ماند؛ یعنی: هر کدام در همان جای خود قرار می‌گیرند؛ وضوء در جایی که استعمال آب تکویناً و تشریحاً ممکن می‌باشد و تیمم در جایی که استعمال آب تکویناً و یا تشریحاً امکان ندارد؛ اما اگر گفته‌شود: استعمال آب، عزیمت نیست، بلکه رخصت است، شخصی که استعمال آب برای او مضر است، هم می‌تواند وضوء بگیرد و هم می‌تواند تیمم کند؛ یعنی: هر دوی وضوء و تیمم برای او جایز است؛ در این صورت، دو چیزی که در طول هم هستند، در عرض هم قرار می‌گیرند؛ پس، چاره‌ای جز این وجود ندارد که گفته‌شود: قاعده‌ی لاضرر، هر کجا جاری می‌شود، حالت عزیمت و قاطعیت وجود دارد؛ به این معنی که اگر استعمال آب برای انسان مضر می‌باشد، وضوء گرفتن حرام می‌شود و وظیفه‌ی او در تیمم متعین می‌گردد (نایینی، رساله لاضرر، ۲۱۷).

در پاسخ دلیل مرحوم نایینی می‌توان گفت: اینکه اگر چیزی در طول يك شیئی واقع شد، در عرض آن شیئی قرار نمی‌گیرد، در امور تکوینی است؛ یعنی: در مسائل تکوینی اگر چیزی در طول يك شیئی باشد، در عرض آن قرار نمی‌گیرد؛ مانند: علت و معلول؛ علت و معلول در طول هم هستند و محال است که معلول از رتبه‌ی خود تجافی کند و در رتبه‌ی علت قرار بگیرد؛ اما اگر رتبه‌ی طولی و عرضی، جنبه‌ی تکوینی ندارند، بلکه دارای جنبه‌ی تشریحی و اعتباری می‌باشند، به اعتبار معتبر بستگی دارند و عبارت منظور را به دو نحو می‌توان بیان کرد که وضوء و تیمم در یکی نمی‌توانند در عرض هم واقع شوند؛ اما در دیگری می‌توانند در عرض هم قرار گیرند.

مثلاً، اگر گفته شود: إذا امتنع استعمال الماء تکویناً و حرم تشریحاً فلیتیمم، در این صورت، وضوء و تیمم نمی‌توانند در عرض هم باشند؛ زیرا گفته است: إذا امتنع استعمال الماء تکویناً مثل: بیابان خشک و بی‌آب و حرم تشریحاً فلیتیمم؛ یعنی: اگر استعمال آب حرام باشد مثل اینکه آب بر بدن انسان مضر باشد آن وقت باید تیمم کند؛ پس، در این فرض، هرگز وضوء و تیمم باهم دیگر جمع نمی‌شوند؛ یعنی: آنجا که وضوء است، تیمم نیست و همچنین در آنجا که تیمم است، وضوء نیست؛ چون گفته است: حرم استعمال الماء.

اما اگر عبارت منظور، به این نحو گفته شود: إذا امتنع استعمال الماء تکویناً و جاز استعماله تشریحاً بنابراینکه ضرر رساندن بر بدن، حرام نباشد فلیتیمم؛ در این فرض، هیچ مانعی وجود ندارد که هر دوی وضوء و تیمم با هم جمع شوند؛ یعنی: هم وضوء جایز باشد و هم تیمم؛ بنابراین، به اعتبار معتبر بستگی دارد و اینکه او صیغه را چگونه جاری می‌کند.

اشکال دیگر بیان مرحوم نایینی، این است که در فقه، مواردی وجود دارد که همزمان هم وضوء جایز است و هم تیمم؛ مثلاً: کسی بعد از خواندن نماز عشاء، برای خوابیدن آماده می‌شود، در همان وقت، یادش می‌آید که وضوء ندارد چون مستحب است که انسان موقع خوابیدن، وضوء بگیرد در اینجا او هم می‌تواند، وضوء بگیرد و هم می‌تواند در همان کنار بسترش به جای وضوء، تیمم کند. در اینجا وضوء و تیمم در عرض هم هستند. مورد دیگر اینکه کسی در سرمای زمستان می‌خواهد نماز میت بخواند و وضوء گرفتن برای او قدری مشکل است، در اینجا او برای خواندن نماز میت هم می‌تواند وضوء بگیرد و هم می‌تواند تیمم کند.

ترخیصی بودن برخی از احکام تکلیفی برای زنان

به لحاظ ساختار خلقت زن و ظرافت وجود او و در جهت رعایت حال زنان، وجوب بعضی از تکالیف دشوار، از عهده‌ی آنان برداشته شده است و البته این در حد رخصت است، نه عزیمت؛ یعنی: وجوب برخی تکالیف از زنان برداشته شده است، بدون اینکه انجام آن‌ها حرام شده باشد؛ مثل: برداشته شدن وجوب نماز جمعه از زنان.

اگر گفته می‌شود: نماز جمعه بر زنان، واجب نیست؛ بدین معنی نیست که در صورت حضور در نماز جمعه، نماز آنان مقبول نیست، یا صحیح نمی‌باشد و یا فضیلت ندارد، بلکه بدین معنی است که تکلف و الزام شرکت در نماز جمعه، برای زنان تشریح نشده است. با توجه

به توضیح فوق، این شبهه حل می‌شود که زن از بعضی مزایای مذهبی، مانند: شرکت در نماز جمعه، نماز جماعت، تشییع جنازه و... محروم شده‌است.

در ضمن وصیت‌های پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به علی (علیه‌السلام) آمده‌است که آن حضرت فرمودند: یا علی، لیس علی النساء جمعة و لا جماعة و لا أذان و لا إقامة (حر- عاملی، ۵۱/۳، ب ۳۰ ح)؛ ای علی، نماز جمعه، نماز جماعت، اذان و إقامة، برای زنان، واجب نیست.

این محرومیت‌ها در حد رخصت است، نه عزیمت؛ یعنی: الزام شرکت در جمعه و جماعات، از زنان، برداشته شده‌است، نه اینکه زنان حق شرکت در جمعه و جماعات را ندارند؛ زیرا یکی از احکام نماز جمعه این است که در صورت تعیینی بودن و خوب نماز جمعه، بر مکلفین واجب است که تا شعاع دو فرسخی، در نماز جمعه حاضر شوند و نیز تا شعاع یک فرسخی، تشکیل نماز جمعه‌ی دیگری مجاز نیست و به عبارتی دیگر، نباید فاصله‌ی دو نماز، کمتر از یک فرسخ باشد؛ بنابراین، اگر نماز جمعه تا این حد مهم است که در صورت و خوب تعیینی، باید مسلمانان تا شعاع دو فرسخی، در نماز جمعه شرکت کنند، این کار برای زنان، دشوار می‌باشد و بدین جهت، الزام و عزیمت از زنان سلب شده‌است؛ نه بدین معنا که زنان حق شرکت ندارند و یا اگر این رنج را تحمل کردند و در نماز جمعه حضور یافتند، نمازشان مقبول نباشد، یا از نماز ظهر، کفایت نکند و یا فاقد فضیلت نماز جمعه باشد.

منابع

قرآن کریم.

آمدی، علی بن محمد، *الإحكام في أصول الأحكام*، عبدالرزاق عقیفی، دوم، بیروت: المکتب الإسلامی، ۱۴۰۲ ق.

ابن ابی جمهور احسانی، محمد بن علی، *عوالي اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة*، قم: کتاب‌خانه‌ی آیت‌الله-مرعشی، ۱۴۰۳ ق.

ابن اثیر، مبارک بن محمد جزری، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، محمود محمد طنحی، طاهر احمد زاوی، چهارم، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۴.

ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب‌الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۱ ق.

ابن قدامه مقدسی، أبو محمد بن احمد، *روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه*، المطبعة السلفية، ۱۳۴۲ ق.

ابن ملک، شرح المنار فی الأصول، مطبعة عثمانیة، ۱۳۱۴ ق.

- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، قم: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ ق.
- ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم، *فتح الغفار بشرح المنار* (مشكاة الأنوار في أصول المنار)، اوله قاهره: مطبعة- مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥ ق.
- اسنوي، جمال الدين، *شرح الاسنوي على المنهاج*، قاهره: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٤٠٨ ق.
- أنصاري، محمد بن نظام الدين، *فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت*، اوله قاهره: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢ ق.
- بخاري، محمد بن اسماعيل، *صحيح البخاري*، بيروت: دار الفكر، ١٤٠١ ق.
- جصاص رازي، احمد بن علي، *الفصول في الأصول*، اوله دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ ق.
- جوهرى، اسماعيل بن حماد، *الصحاح*، (تاج اللغة وصحاح العربية)، احمد عبدالغفور، دوم، بيروت: دار العلم- للملايين، بيروت: ١٣٩٩ ق.
- حرّ عاملي، محمد بن الحسن، *وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة*، عبدالرحيم رباني شيرازي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٧ ق.
- حكيم، سيد محسن، *مستمسك العروة الوثقى*، اوله قم: دار الثقافة، ١٤١٢ ق.
- حكيم، سيد محمد تقى، *الأصول العامة للفقهاء المقارن*، اوله قم: ذوي القربى، ١٤٢٨ ق.
- حنفي، محمد بن محمود، *الردود والنقود*، (شرح مختصر ابن حاجب)، ترحيب بن ربيعان دوسى، اوله رياض: مكتبة الرشد الناشر، ١٤٢٦ ق.
- خضرى، محمد، *أصول الفقه*، تونس: دار المعارف، ١٤١٣ ق.
- خويى، سيد ابو القاسم، *مصباح الأصول*، سيد محمد سرور حسيني بهسودى، قم: انتشارات داورى، ١٣٧٨.
- رازي، محمد بن عمر، *المحصول*، طه جابر فياض علوانى، دوم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢ ق.
- زييدى، محمد مرتضى، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٤٠٦ ق.
- زحيلي، وهبة، *أصول الفقه الإسلامى*، دمشق، دار الفكر، ١٩٣٢ م.
- زر كشى، محمد بن بهادر، *البحر المحيط*، وزارت اوقاف كويت، ١٤١٢ ق.
- سبحانى، جعفر، *قاعدتان فقهيتان*، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ١٤١٥ ق.
- سبكي، عبدالوهاب بن علي، *الإبهاج في شرح المنهاج*، شعبان محمد اسماعيل، قاهره: مطبعة أسامة، ١٤١٣ ق.
- سرخسى، محمد بن احمد، *أصول السرخسى*، اوله بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤ ق.
- سيوطى، عبدالرحمان بن محمد، *الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية*، اوله بيروت: دار الكتب- العلمية، ١٣٩٩ ق.
- شاطبى، ابراهيم بن موسى، *الموافقات في أصول الشريعة*، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٥ ق.
- شهيد ثانى، زين الدين بن علي عاملى، *تمهيد القواعد*، اوله قم: مكتب الإعلام الإسلامى، ١٤١٦ ق.
- همو، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، اوله قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣ ق.

- صدر، سيد محمد باقر، بحوث في علم الأصول، قم: مجمع علمي شهيد صدر، ۱۳۷۱.
- طباطبايي يزدي، سيد محمد كاظم، العروة الوثقى، بيروت: مكتب وكلاء الامام الخميني، ۱۴۱۰ ق.
- طريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تهران: مكتبة المرتضوية، ۱۳۶۵.
- طوسي، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، بيروت: ۱۴۰۳ ق.
- عبدالرحيم صالح، يعقوب، الإباحة عند الأصوليين، اول، رياض، مكتبة الرشد الناشر، ۱۴۲۶ ق.
- عراقي، ضياء الدين، نهاية الأفكار، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۵ ق.
- غزالي، محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، اول، قاهره، المطبعة الاميرية، ۱۳۲۲ ق.
- عسقلاني، أحمد بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار الفكر، ۱۳۸۵ ق.
- فيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، عبدالعظيم شناوي، قاهره، دار المعارف، ۱۴۰۹ ق.
- قشيري نيشابوري، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، دوم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۴ ق.
- كليني، محمد بن يعقوب، الفروع من الكافي، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۲.
- محقق داماد، سيد مصطفي، قواعد فقه (بخش مدني)، اول، تهران: سمت، ۱۳۷۴.
- محلوي، محمد بن عبدالرحمن، تسهيل الوصول، قاهره: مطبعة مصطفي الباي، ۱۴۰۷ ق.
- مغنيه، محمد جواد، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، دوم، بيروت: دار العلم للملايين، ۱۹۸۰ م.
- مكارم شيرازي، ناصر، القواعد الفقهية، دوم، قم: انتشارات مدرسه امير المؤمنين، ۱۳۷۸.
- ملاخسرو، مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي، ۱۳۰۲ ق.
- نايني، محمد حسين، فوائد الأصول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۸ ق.
- همو، منية الطالب في حاشية المكاسب، موسى خوانساري نجفي، اول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۸ ق.
- نجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، دوم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۱ ق.
- نوري طبرسي، حسين، مستدرک الوسائل، اول، قم: اسما عيليان، ۱۳۶۳.
- همداني، رضا، مصباح الفقيه، اول، نجف اشرف: چاپخانه حيدري، ۱۳۷۵ ق.