

پژوهشنامه اصول فقه مسلم

سالنامه علمی - تخصصی
سال ششم، شماره ۶، سال ۱۴۰۲

بازخوانی مفاهیم واژگان و ساختارهای منع در منابع وحیانی^۱

سیدموسی شبیری زنجانی^۲

چکیده

در نصوص شرعی از ساختارها و واژگان مختلفی برای منع استفاده شده است که نسبت به مدلول یا چگونگی دلالت بسیاری از آنها، اختلاف وجود دارد. نوشتار پیش رو به بررسی پر تکرارترین آنها پرداخته است. برخی از واژگان مانند «یحرم»، برای دلالت بر حرمت وضع شده‌اند، و برخی از واژگان مانند «لا ینبغی» در روایات هرچند برای حرمت وضع نشده‌اند، ولی ظهور اطلاقی در حرمت دارند؛ گرچه از نظر لغوی شامل حرمت و کراحت باشند. همچنین ساختار «صیغه‌نهی» و «جمله خبری در مقام انشای نهی» برای جامع نهی وضع شده، ولی حکم عقل و بنای عقلاً بر لزوم امثال آن است؛ زیرا از جهت قانون عقلات اسلامی که ترخيص از ناحیه مولا ثابت نشود، باید آن درخواست را اطاعت نماید و بنده برای ترک درخواست مولا نمی‌تواند عذر بیاورد که احتمال می‌داده درخواست مولا غیر الزامی است. اما الفاظی مانند «لا یحبّ»، ظهور در نهی تزییه دارند؛ زیرا از یک سو استفاده از این الفاظ برای اراده حرمت رایج نیست و از سوی دیگر آوردن

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۰/۱۱/۲۳

۲. تاریخ تأیید مقاله: ۱۰/۱۰/۲۳

۲. این مقاله از مباحث درس خارج فقه آیت الله العظمی شبیری زنجانی^۲ به همت آقایان حسین سنایی و علیرضا اصغری در مرکز فقهی امام محمدباقر%， زیر نظر آقایان سید عبدالحسین آل یاسین و میثم جواهری تولید و به تأیید رسیده است.

مقدمه

عمده مستندات فقه شیعه، ادله لفظی و روایات اهل بیت) است؛ ازین رو فهم واژگان و ساختارهای به کار رفته در روایات بسیار مهم و ضروری است. از میان این موارد، شناخت معنا و مفهوم واژگان و ساختارهایی که برای منع مخاطب به کار رفته و با عنوان الفاظ نهی شناخته می‌شوند، اهمیت ویژه‌ای دارد. نوشتار پیش رو تلاش دارد به بررسی دقیق معنای هریک از الفاظ پرکاربرد برای منع در ادبیات روایات پرداخته، و افروز بر بررسی مدلول هریک، وجه دلالت هرکدام را نیز بررسی نماید.

در این مقاله، پس از توضیحی کوتاه درباره حقیقت نهی، به بیان دیدگاه‌های مختلف درباره معنای برخی از هیئت و ساختارهای منع و بررسی ادله هر دیدگاه پرداخته شده و پس از آن، واژگان و مواد پرکاربرد منع، گردآوری شده و معنای ظاهر، و دلیل هریک بررسی شده است.

پیشینه

از بررسی واژگان و ساختارهای منع در کتب متداول اصولی، تنها ماده «نهی»، صیغه «نهی» و هیأت «جمله خبری در مقام انشای نهی» است، اما بقیه واژگان در کتب اصولی بررسی نشده‌اند، بلکه فقط در کتب فقهی به مناسبت بررسی معنای روایتی که این الفاظ در آنها به کار رفته است، به اختصار بررسی می‌شوند؛ اما در این مقاله، واژگان و ساختارهای منع که در آیات و روایات پرکاربرد هستند به تفصیل و یکجا از دو جهت بررسی شده‌اند: اولاً، در چه معنایی ظهور دارند و ثانياً، تقریب دلالت این واژه یا ساختار بر این معنا چیست؟

حقیقت نهی

در بیان حقیقت نهی - فارغ از اینکه با واژه «نهی» محقق شود یا با سایر واژگان و ساختارهای نهی - در لغت و اصطلاح، اختلاف وجود دارد. بسیاری از لغت‌دانان، «نهی» را «خلاف

الأمر»^۱، و برخى نيز آن را «الزجر عن الشيء»^۲، و برخى دیگر به معنای «تحريم»^۳ دانسته‌اند. اصولیان نیز تعریف‌های پرشماری برای نهی آورده‌اند؛ برخى حقیقت نهی را «طلب»^۴ و برخى «زجر»^۵ می‌دانند؛ کسانی که حقیقت نهی را زجر می‌دانند -که به نظر، همین رویکرد درست است- متعلق نهی را مانند امر، « فعل» می‌دانند، ولی کسانی که متعلق نهی را «طلب» می‌دانند، بر دو گروه هستند؛ برخى متعلق آن را «طلبِ ترك»^۶، و برخى «طلبِ كف»^۷ می‌دانند.

ساختارهای منع در منابع وحیانی
ساختار منع -که در دانش اصول با عنوان «هیئت نهی» شناخته می‌شود- در آیات و روایات، به فراوانی کاربرد دارد. در این نوشتار، دو ساختار از ساختارهای منع بررسی می‌شود:

۱. صیغه نهی

درباره شکل استفاده حرمت از صیغه نهی، سه نظریه وجود دارد:
نظر نخست: صیغه نهی برای حرمت وضع شده است^۸؛ و لازمه این باور -همان‌طور که صاحب «معالم» می‌گوید^۹- این است که کاربرد صیغه نهی در مکروهات مجاز باشد.
نظر دوم: صیغه نهی برای جامع مبغوضیت وضع شده، ولی مقتضای اطلاق آن، الزام

پژوهشی
نمایشنامه
اصول فقه اسلامی

از زبانی غنیمتی و از نگاه و ساختارهای منع در منابع وحیانی

-
۱. فراهیدی، كتاب العين، ج ۴، ص ۹۳؛ صاحب بن عباد، المحيط في اللغة، ج ۴، ص ۶۸؛ جوهری، الصراح، ج ۶، ص ۲۵۱۷؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۴۳.
 ۲. راغب، مفردات، ص ۸۲۶.
 ۳. فيومي، المصباح المنير، ج ۲، ص ۶۲۹.
 ۴. میرزای قمی، القوانین، ج ۱، ص ۳۰۸؛ غروی اصفهانی، الفصول، ص ۱۱۹؛ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۴۹.
 ۵. مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۸؛ خمینی، تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۱۰.
 ۶. میرزای قمی، القوانین، ج ۱، ص ۳۰۸؛ غروی اصفهانی، الفصول، ص ۱۱۹؛ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۴۹.
 ۷. کرباسی، إشارات الأصول، ص ۲۰۰.
 ۸. میرزای قمی، القوانین، ج ۱، ص ۳۰۸؛ کرباسی، إشارات الأصول، ص ۱۹۴.
 ۹. عاملی، معالم الدين، ص ۵۰.

است^۱؛ بنابراین اگر متکلم در مقام بیان بود و بدون آوردن جمله‌ای دال بر ترجیح در انجام فعل، هیئت نهی را بیاورد، مقتضای اطلاق این است که اجازه در انجام فعل نداده است. و اگر ترجیح را بیاورد، کراحت استفاده می‌شود و البته مجازی نیز لازم نمی‌آید. شبیه مطلبی که از سلطان العلماء نقل شده است^۲ که موضوع^۳ له الفاظ، ماهیت مطلقه نیست تا اگر قید بخورد مجاز شود؛ بلکه ماهیت مهمله است که چه قید بخورد و چه قید نخورد، استعمال، حقیقی است. ولی اگر متکلم در مقام بیان بود و قیدی نیاورد، سکوت وی اطلاق را اقتضا می‌کند؛ به این معنا که طبیعت ماهیت، تمام موضوع است.

اشکال نظر نخست و دوم: به نظر می‌رسد این دو نظر صحیح نیستند؛ توضیح اینکه: گاهی فرد مباشترتاً برای رسیدن به مطلوبش اقدام می‌کند و گاهی نیز بعث و زجر اعتباری می‌کند؛ مثلاً به خادمش دستور می‌دهد. یعنی بعث و زجر اعتباری جانشین بعث و زجر تکوینی است، و همان‌طور که بعث تکوینی اعم از این است که به حد لزوم و ضرورت برسد یا نرسد، تحریک و زجر اعتباری نیز بالوجدان، اعم است و این را از کودکی از لغت آموخته‌ایم. اصل اولی هم این نیست که تا مطلوبی به حد الزام نرسد انسان آن را مطالبه نکند؛ بلکه مانند مطلوبی است که خودش مباشترتاً متصدّی تحصیل آن می‌شود. به دیگر سخن، کاربرد متداول هیئت امر و نهی در نگاه عرف بدون آوردن قرینه، جایی را که مطلوب شخص به حد الزام هم نرسیده است، شامل می‌شود و این نادر و استثنایی است که فرد تا مطلوبش به حد لزوم و ضرورت نرسد، درخواست نکند. بنابراین هیئت نهی به خودی خود ظهوری در ترجیح و الزام ندارد؛ نه ظهور مستند به وضع، و نه مستند به اطلاق.

علاوه بر اینکه مواردی که در شرع مقدس، هیئت امر و نهی در مستحبات و مکروهات به کار رفته است بسیار بیشتر از واجبات و محرمات است؛ زیرا با بررسی روشن می‌شود اوامر و نواهی الزامی محدودند، ولی مقدار اوامر و نواهی غیرالزامی بسیار زیاد است؛ بلکه بسیار زیادتر از اوامر و نواهی الزامی است. برای نمونه میرداماد تنها در باب «تخلی» حدود پنجاه^۴

۱. اصفهانی، هدایة المسترشدین، ج ۳، ص ۸.

۲. آشتیانی، بحر الفوائد، ج ۸، ص ۴۲۲؛ ر.ک: سلطان العلماء، حاشیة السلطان علی معالم الدين، صص ۳۰۵-۳۰۶.

۳. میرداماد، شارع النجاة في أبواب العبادات، صص ۳۰۳-۳۱۵.

مندوب و مکروه را آورده است.

واز طرفی التزام به اینکه کاربردهای بسیار زیاد هیئت امر و نهی در مندوبات و مکروهات از باب مجاز و برخلاف وضع لغوی واضح یا وضع تخصصی لفظ باشد، بسیار مشکل است؛ همچنانکه علی‌رغم فراوانی استعمال هیئت در مستحب و مکروه، التزام به ظهور اطلاقی هیئت در الزام نیز بسیار دور از ذهن است؛ چراکه باید تمامی آنها را استعمالاتی در معنای خلاف ظاهر دانست؛ بنابراین نتیجه این است که هیئت نهی نه وضع برای حرمت شده است و نه ظهور اطلاقی در آن دارد.

نظر سوم: نظریه‌ای است که از پیش، به ذهن می‌رسید و ظاهراً محقق خوبی هم به همان باور دارد.^۱ بر این اساس، هیئت امر و نهی برای جامع بعث وزجر وضع شده‌اند؛ چه این بعث وزجر به حد لزوم برسد، چه نرسد؛ ولی وقتی مولاًی که حق مولویت دارد و بنده باید مطیع او باشد، درخواستی کند، از جهت قانون عقلاً تا زمانی که ترجیح از ناحیه مولاً ثابت نشود، باید آن درخواست را اطاعت نماید و بنده برای ترک درخواست مولاً نمی‌تواند عذر بیاورد که احتمال می‌داده زجر مولاً به حد الزام نرسیده است؛ اگرچه از جهت دلالت، در این درخواست، هر دو احتمال لزوم یا استحباب، جاری بوده و این شکل درخواست برای درخواست الزامی و غیرالزامی مناسب باشد. قهرًا مولاًی حکیم با اینکه توجه دارد، اگر تا ظرف عمل ترجیحی بیان نکند، بنده خودش را ملزم به انجام درخواست وی می‌داند و آن را انجام می‌دهد، با این حال اگر تا ظرف عمل ترجیح را بیان نکند، روشن می‌شود که مولاً رضایت دارد که بنده با درخواستش به مثابه درخواست الزامی رفتار کند.

به نظر می‌رسد این نظر صحیح ترین نظریه در این باب است، و این اشکال تمام نیست که عقلاً در فرضی که دال و بیانی بر واقع نباشد، احکام ثبوت آن واقع را مترب نمی‌کنند؛ زیرا در بسیاری موارد، برای احتجاج عقلایی، شک در ثبوت واقع کافی است؛ مثلاً اگر شک کنند مالک، اجازه تصرف در ملکش را داده یا نه؟ احتمال اجازه مالک را برای جواز تصرف

البته گرچه میرداماد سی و شش مورد را به عنوان آداب تخلی شماره کرده است، ولی با تأمل در این موارد روشن می‌شود تعداد آنها پنجاه، بلکه بیشتر است؛ مثلاً ذیل برخی از شماره‌هایی که به عنوان آداب تخلی

آورده است، موارد متعددی را به عنوان تفصیل آن شماره، آورده است. (مقرر)

۱. خوبی، مصباح الأصول، ج ۱، صص ۵۵۷-۵۵۸.

کافی نمی‌دانند. قاعدة اشتغال از دیگر قوانین عقلایی برای فرض شک است. تمسک به عمومات با وجود کثرت تخصیص عمومات - به حدی که گفته‌اند: «ما من عَامِ إِلَّا وَ قدْ خُصّ» - نیز از این قبیل است که براساس آن، عقلاً با وجود احتمال قابل اعتنای تخصیص نیز از عموم دست نمی‌کشند.

ممکن است گفته شود هرچند مقتضای حکم عقل، لزوم احتیاط است، ولی این حکم، از احکام اقتضایی عقل است که قابلیت ترجیح بر خلاف را دارد؛ مانند اینکه شخص در برائت ذمه شک دارد، ولی قاعدة تجاوز یا فراغ جاری می‌شود که در این موارد نیز با اینکه عقل به اشتغال ذمه حکم می‌کند، ولی چون حکم‌ش اقتضائی است، به واسطه ادلہ تجاوز و فراغ کنار گذاشته می‌شود. در بحث ما نیز که روش نیست مولا ترجیح در ترک داده است یا خیر، با ادلہ برائت شرعی نظیر حديث رفع^۱ به عدم لزوم مراعات این احتیاط، حکم می‌شود.

این مطلب تمام نیست؛ زیرا اگر عقلاً به عنوان حکم واقعی -مانند حکم به لزوم بیع- و یا به عنوان حکم ظاهري -مانند اخذ به اصاله العموم- قانون روشنی داشته باشند، در صورتی ردع از آن ثابت می‌شود که شارع صراحتاً یا با ظهور، از آن ردع نماید و در غیر این صورت به معنای امضای بنای عقلاً خواهد بود. اما ادلہ برائت مانند حديث رفع، حتی ظهور در ردع این بنای عقلایی نیز ندارند؛ زیرا رسوخ این بنای عقلایی در اذهان، چنان عمیق است که مانع می‌شود که عقلاً، ادلہ برائت را ردع و تخطئة بنای خود تلقی کنند. پس اخبار برائت مخصوصاً مواردی است که ثبوت اصل طلب (اصل وجود امر یا نهی) مشکوک است.

البته آقای داماد می‌فرمود: حتی در موارد شک بدوى نیز بناء عقلاً بر احتیاط است، حال چه اصل طلب محرز باشد و شک در الزامي بودن آن باشد و چه اصل طلب مشکوک باشد، لکن حتی طبق مبنای ایشان نیز می‌توان به حديث رفع در موارد شک در ثبوت اصل طلب تمسک کرد؛ زیرا اگر مورد شک در ثبوت اصل طلب نیز مجرای برائت نقلی نباشد، لغویت ادلہ برائت لازم می‌آید و قدر متین این ادلہ همین موارد (موارد شک در ثبوت اصل طلب) است و نمی‌تواند به مورد دیگری حمل شود^۲، و ترجیح در این موارد با ترجیح در سایر

۱. عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۶۹، ح ۱.

۲. مقرر: توضیح اینکه موارد شک بدوى بر دو قسم است؛ قسم اول آنکه اصل طلب احراز شده و شک در

موارد نیز ملازمه ندارد.

بنابراین در موارد شک در اینکه صیغهٔ نهی الزامی است یا خیر، باید احتیاط کرد؛ مگر دلیل دیگری بر ترخیص بیان شود؛ مثل اینکه در قبال هیئت نهی، دلیلی باشد که ترخیص برای لفظ مطلقی را اثبات کرده و ظهورش در اطلاق و تسویهٔ افراد نسبت به آن ترخیص باشد؛ - برای نمونه اگر دلیلی بگوید: «لا تکرم العالم الفاسق»، و دلیل مطلقی بگوید: «لا بأس بآکرام العالم» که به اطلاقش، عالم فاسق را نیز شامل می‌شود. - در چنین فرضی کشف می‌شود که نهی، الزامی نبوده و دال بر حرمت نیست - ولذا در مثال یاد شده باید حکم به کراحت اکرام عالم فاسق شود، و آن دلیل مطلق ظاهر در جواز، بر جریان قانون عقلایی «لزوم رعایت درخواست مولا» ورود پیدا می‌کند. نظیر ورود دلیلی که دربردارندهٔ تکلیف است، بر قاعدةٔ قبح عقاب بلا بیان.

بلکه ممکن است گفته شود: اگر بر فرض صیغهٔ امر و نهی، به جهت وضع یا اطلاق، ظاهر در الزامی بودن حکم باشند، چون ظهورشان در الزام - بر فرض پذیرش چنین ظهوری - ضعیف است، در این فرض نیز ظهور اطلاقی ماده بر ظهور ضعیف صیغهٔ امر یا نهی در الزامی بودن، تقدم دارد، یعنی در مثال بالا، ظهوری که «لا بأس بآکرام العالم» در اطلاق، و جواز اکرام همه افراد «عالمند» دارد (حتی فردی که متعلق هیئت نهی است یعنی عالم فاسق)، مقدم است بر ظهور نهی در الزامی بودن و حرمت اکرام عالم فاسق؛ زیرا اگر مولا از بنده درخواستی کند که ظهور در الزامی بودن دارد، با اینکه واقعاً الزامی نیست، ولی غیرالزامی بودنش را بیان نکند و بنده خیال کند که درخواست مولا الزامی است و به همین جهت امتناع کند، اشکال ندارد؛ لکن اگر در مقام بیان وظیفهٔ مکلف، مطلقی که دال بر جواز باشد - مانند: «لا بأس بآکرام العالم» - به کار برد، اما نسبت به موردی (عالم فاسق) واقعاً اطلاق را اراده نکرده باشد، ولی عبد به طور متعارف به اشتباہ بیفت و درخواستی که مراعات آن لازم است را

الزامی بودن آن است، و قسم دوم این است که حتی اصل طلب محرز نیست. حال مدعای استاد این است که هر چند حکم عقل به لزوم احتیاط در هر دو قسم، اقتضائی است و قابلیت جعل ترخیص در هر دو قسم وجود دارد، اما اخبار برائت فقط در قسم دوم جاری است؛ چراکه قدر متین از اخبار برائت قسم دوم است؛ زیرا سیره عقلا بر لزوم احتیاط در مواردی که اصل طلب محرز نیست، به اندازهٔ مواردی که اصل طلب محرز است، راسخ نیست.

-مانند: «لا تكرم العالم الفاسق» - امثال نکند و عالم فاسق را که اکرامش مفسده دارد و در واقع حرام است، اکرام کند، این بسیار اشکال دارد و کاملاً مخالف حکمت جعل است؛ چراکه سبب از بین رفتن واقع برای مکلف می‌شود. لذا در این‌گونه موارد -برخلاف آنچه که بین فقهیان معروف است که از اطلاق دست کشیده و در چنین مثالی به ظهور نهی در حرمت اخذ می‌کنند- ممکن است ادعا شود ظهور مطلق، در جواز از ظهور هیئت، در لزوم قوی‌تر است. همان‌طور که محقق حائری^۱ و خوانساری^۲، تصرف در هیئت و حمل بر غیرالزامی بودن را بر تصرف در ماده مقدم می‌دانند.

اینکه گفته شد که صیغه نهی ظهور در الزام ندارد، به خودی خود است، اما اگر امام در پاسخ به پرسش کسی که از تکلیف‌ش می‌پرسد، از هیئت نهی استفاده کنند -با توجه به اینکه به شکل متعارف پرسش فرد از وظیفه الزامی است و کاری به وظیفه اعم از لازم و غیر لازم ندارد- در این‌گونه موارد پاسخ حضرت ظاهر در بیان تکلیف الزامی می‌شود؛ این نکته بسیار مهم، و در جمع بین روایات مؤثر است. همچنین در مواردی که مولا درخواستی کند و بنده به جهت بنای عقلابر لزوم حمل طلب مولا بر الزام، بنا رابر لزوم امثال بگذارد، در حالی که امثال این تکلیف، مکلف را در فشاری بیاندازد که تحمل آن فقط در فرض الزامی بودن، مصلحت دارد و در فرض الزامی نبودن مصلحت ندارد، اگر مولا پس از نهی و تازمان عمل، مرخصی صادر نکند، با توجه به اینکه خود شارع حکیم نیز از این بنا آگاه است، می‌توان درخواست الزامی مولا را از باب اطلاق مقامی کشف نمود.

پژوهشگاه
حقوق اسلامی

لایه
علوم اسلامی

۲. جمله خبری در مقام انشای نهی

درباره مدلول جمله خبری در مقام انشا، سه دیدگاه وجود دارد:

نظر نخست: محقق نراقی بر این باور است که جمله خبری در مقام انشای امر یا نهی، دلالت بر وجوب و حرمت نمی‌کند^۳؛ بلکه فقط دلالت بر جامع مبغوضیت دارد. همچنین،

۱. برای نمونه: حائری، کتاب الصلاة، ص ۸۸؛ حسینی زنجانی، أقواء الرجال، ج ۱، صص ۱۸۰-۱۸۱؛ همان، صص ۳۹۵-۳۹۷.

۲. برای نمونه: خوانساری، جامع المدارك، ج ۳، صص ۱۲۷-۱۲۸.

۳. نراقی، مستند الشیعة، ج ۱۰، صص ۲۶۱-۲۶۲.

اگر کلامی میان انشای نهی و إخبار(نفی) مردد باشد، دلالت بر حرمت ندارد؛ زیرا نتیجه، تابع احسن دو مقدمه است و حکم إخبار را پیدا می‌کند.^۱

نظر دوم: مشهور متاخران^۲ - از جمله آخوند^۳ - بر این باورند که دلالت «جمله خبری در مقام انشا» بر الزام، از دلالت جمله انشائی، قوی‌تر است؛ در واقع فرض این جمله آن است که آنچه بدان امر شده، حتماً انجام، و یا آنچه از آن نهی شده، حتماً ترک می‌شود و گویا تشریع آن، مساوی با تکوین و امثال توسط مکلف است؛ مثلاً وقتی حضرت در پاسخ به پرسش کسی که نمازش را بدون طهارت خوانده می‌فرماید: «تعید الصلاة»؛ این شکل پاسخ، کنایه از محقق الواقع بودن اعاده نماز است و این لحن، بر لزوم اعاده دلالت قوی‌تری دارد تا اینکه می‌فرمود: «أعد الصلاة».

نظر سوم: به نظر می‌رسد، عرف جمله خبری در مقام انشا را با امر و نهی در یک رتبه می‌داند و میان دو عبارت «این کتاب را نیاور» و «این کتاب را نمی‌آوری» تفاوتی نمی‌بیند و این‌گونه نیست که جمله خبری به خودی خود، دارای لحنی ادل بر الزام باشد؛ چه بسا بتوان گفت جمله خبری در مقام انشای نهی، همچون تالی برای مقدمی محذوف است؛ بدین معنا: «اگر بخواهی به وظيفة خویش عمل کنی، این کار را انجام نمی‌دهی» که به دلیل روشن بودن جمله شرط، حذف شده است. همان‌گونه که وقتی پزشک در مقام ارشاد می‌گوید: «این دارو را بخور!» به این معناست که راه سلامتی تو این است و اگر می‌خواهی درمان شوی، باید این دارو را بخوری.

یادآوری سه نکته در مورد جمله خبری در مقام انشا لازم است:

نکته نخست: همان‌طور که ممکن است صیغه نهی دلالت بر حکم وضعی داشته باشد، جمله خبری در مقام انشا نیز ممکن است دال بر حکم وضعی باشد؛ مثلاً عبارت «لا تطوف إلا بوضوء»^۴ (طوف نمی‌کنی جز با وضو) به معنای شرطیت وضو در صحبت طوف است. نکته دوم: با توجه به اینکه عناوین برای صحیح وضع شده و یا منصرف به صحیح هستند جمله خبری منفی مثل «لا تَسْعِي الا بوضوء» هرچند در مقام انشا نباشد بلکه در مقام إخبار

۱. همان، ج ۱۲، ص ۷.

۲. محقق خوبی نیز این مطلب را به مشهور نسبت داده است: خوبی، دراسات فی علم الأصول، ج ۱، ص ۵۳.

۳. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۷۱.

۴. کلینی، الكافي ج ۴، ص ۴۳۸، ح ۳.

محض باشد، دلالت بر حرمت وضعی (فساد) دارد؛ مثلاً در همین مثال، دلالت بر شرطیت وضعی دارد؛ زیرا معنای عبارت این است که سعی درست، جز با وضو محقق نمی‌شود؛ یعنی وقتی حضرت بفرماید: «تو سعی صحیح بدون وضو انجام نمی‌دهی» به معنای شرطیت وضع در صحّت سعی است.

نکته سوم: حمل جمله خبری بر اخبار به داعی انشا، در مواردی است که اخبار به داعی معنای حقیقی که همان اخبار است، صحیح نباشد ولذا از باب اجبار در ظهور جمله تصرف کرده و حمل بر اخبار به داعی انشا می‌شود؛ بنابراین می‌توان در بحث شرطیت ختان برای صحّت حجّ صبی -که برخی این شرطیت را از روایت «الْأَعْلَفُ لَا يَطُوفُ بِالْيَتِ»^۱ استفاده کرده‌اند^۲-، این‌گونه گفت که ظهور روایت، مطابق با همین شرطیت است.

توضیح مطلب: اگر «لا يطوف» در روایت، به داعی انشاء الزامی (حرمت) باشد، شاید گفته شود دلالت بر شرطیت ختان برای صبی ندارد؛ زیرا حرمت، مختص به بالغ است؛ ولی اولاً این مطلب، خلاف ظاهر است و ظهور روایت، با توجه به نکته قبلی، اخبار است نه انشاء الزامی (حرمت) و لذا می‌توان تعمیم شرطیت نسبت به صبی را استفاده نمود؛ زیرا اگر قائل به وضع یا انصراف الفاظ به صحیح شویم معنا این می‌شود که طواف صحیح از اغلف صادر نمی‌شود و اغلف بر غیر بالغ نیز صادق است. ثانیاً بر فرض، ظهور در معنای انشائی داشته باشد، دو تقریب برای اثبات شرطیت برای صبی، قابل ارائه است: ۱. بازگشت این دلیل به این حمله شرطیه باشد که اگر کسی بخواهد طواف مشروع، چه وجودی و چه استحبابی را انجام داده باشد، اغلف نباشد؛ در نتیجه طواف اغلف و لو غیر بالغ صحیح نیست. ۲. اگر گفته شود فلان کار نباید بشود؛ ولی خطاب به مکلفان نباشد، لازمه‌اش این است که صدور این کار از هر کس -ولو غیر بالغ- مبغوض شارع است.

نتیجه اینکه بر فرض نبود قرینه خارجی بر اختصاص شرطیت ختان به بالغان، می‌توان تعمیم شرطیت نسبت به صبی را در این روایت تقریب نمود.

۱. طوسی، *تهذیب الأحكام*، ج ۵، ص ۱۲۶، ح ۸۵.
۲. برای نمونه: محقق داماد، *كتاب الحجّ*، ج ۳، ص ۴۲۱.

واژگان منع در ادبیات روایی

از واژگان منع در دانش اصول به «مواد منع» یاد می‌شود. چون ظهور ماده «ن‌های» بر حرمت روشن است؛ بحثی از آن، در اینجا نخواهد آمد و به سایر مواد دال بر نهی پرداخته خواهد شد.

۱. واژه «لا ینبغي»

در باب ظهور معنای «لا ینبغي»، سه نظریه وجود دارد:
نظریه نخست: ظهور «لا ینبغي» در کراحت بین متأخران معروف است.^۱ از نگاه صاحب جواهر، اگر نگوییم معنای حقیقی «لا ینبغي» کراحت است، بی‌شک می‌توان ادعا کرد که دست‌کم ظهور در کراحت دارد.^۲

نظریه دوم: صاحب حدائق معنای «لا ینبغي» را معجمل، و تعیین هرکدام از حرمت و کراحت را نیازمند قرینه می‌داند؛ زیرا هرچند کاربرد آن در حرمت بیشتر است، ولی در روایات، در هر دو معنا به کار رفته است.^۳

نظریه سوم: محقق خوبی «لا ینبغي» را ظاهر در تحریم می‌داند و می‌گوید: «الانباء» در لغت به معنای «تیسر» و «تسهّل» است^۴؛ بنابراین «لا ینبغي» به معنای «لا یکیسر» و «لا یمکن» است و مفاد آن در مقام استعمال در تشریع احکام «عدم جواز» می‌باشد.^۵ بر این اساس، ظهور «لا ینبغي» در حرمت، مستند به وضع است.

البته به نظر ما ظهور «لا ینبغي» در حرمت، اطلاقی است، نه اینکه مستند به وضع باشد. توضیح اینکه معنای «لا ینبغي» در روایات و کلمات متقدمان با معنایش در کلمات متأخران متفاوت است؛ «لا ینبغي» در ادبیات فقیهان متاخر، به معنای کراحت است، ولی در کلمات متقدمان، خصوص کراحت نیست و در موارد فراوانی در حرمت به کار رفته است. همچنین

۱. چنانچه محقق خوبی نیز معروف و مشهور بودن معنای کراحت برای «لا ینبغي» را ادعا نموده است. خوبی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۶، ص ۳۲۲؛ همان، ج ۲۲، ص ۳۲۲.

۲. نجفی، جواهر الكلام، ج ۸، ص ۳۷۳.

۳. بحرانی، الحدائق، ج ۴، ص ۳۶۰.

۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۴، ص ۷۷.

۵. خوبی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۴، ص ۲۸۰.

می‌توان ادعا کرد که در روایات نیز «لا ینبغي» در اکثریت قریب به اتفاق کاربردهایش، در معنای «خلاف قانون» به کار رفته است و این، سبب شده که «لا ینبغي» در روایات، ظهوری قابل توجه در معنای «لا یجوز» پیدا کند.

اما در عین حال، دلیلی که محقق خویی برای اثبات ظهور وضعی «لا ینبغي» در حرمت اقامه کرده نیز ناتمام است؛ زیرا «ینبغي» به معنای «یمکن» نیست؛ بلکه با دقت در کاربردهایش، روش می‌شود که به معنای «مطابق قاعده و قانون بودن» است^۱؛ و مراد از قانون نیز اعم از قانون شرع، عقل و طبیعت است؛ از این‌رو، موارد کاربرد «ینبغي»، با توجه به مقام بیان الزام^۲ و یا عدم الزام، مختلف است و مراد از «لا ینبغي» خلاف قانون شرع یا عقل و یا طبیعت است که می‌تواند الزامی یا غیرالزامی باشد.

گاهی کاری مطابق با قانون اخلاقی یا استحبابی است که در نتیجه، «ینبغي» دلالت بر الزام ندارد؛ برای نمونه، در روایت «كُلُّ شَيْءٍ صَنَعَهُ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُسَمِّي عَلَيْهِ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ كَانَ لِلشَّيْطَانِ فِيهِ شَرُكٌ». ^۳ و همچنین در روایت «يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ ثَمَانِي خَصَالٍ: وَقُورَا عِنْدَ الْهَزَاهِرِ، صَبُورًا عِنْدَ الْبَلَاءِ...»^۴ نیز تعبیر «ینبغي» ناظر به حکم غیرالزامی است؛ همچنان که «لا ینبغي» در روایت «لَا يَنْبَغِي لِلْمُسْلِمِ أَنْ يُواخِي الْفَاجِرَ وَ لَا الْأَحْمَقَ وَ لَا الْكَذَابَ»^۵ ناظر به حکم غیرالزامی است.

گاهی هم قانون، جنبه الزامی دارد؛ مثلاً در جملة «ینبغي للمؤمن أن يستأند عند التصرف في مال الغير»، واژه «ینبغي» بر الزام دلالت دارد و باید برای تصرف در مال غیر، اذن گرفته شود.

۱. مقرر: در لغت‌نامه‌ها «ینبغي» را به معنای «یحسن، یستقیم و یصلح» معنا کرده‌اند که از همین موارد می‌توان مطابق با قاعده بودن را استفاده کرد؛ زیرا وقتی می‌گوییم خلاف قاعده است، یعنی طبق روال و صلاح نیست و شکلی از انحراف و عدم استقامت در آن هست. ر.ک: فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۷؛ حمیری، شمس العلوم، ج ۱، ص ۵۸۷؛ ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۶۱۸؛ طریحی، مجمع البحرين، ج ۱، ص ۵۵.

۲. مقرر: الزام، اعم از این است که تکلیف باشد یا بیان شرطیت باشد و در شرطیت هم میان بیان شرایط واجبات یا شرایط مستحبات تفاوتی نیست.

۳. برقی، المحسن، ج ۲، ص ۴۳۰، ح ۲۵۲.

۴. کلینی، الكافي، ج ۲، ص ۴۷۴، ح ۱.

۵. همان، صص ۳۷۵-۳۷۶، ح ۵.

گاهی نیز مراد از «ینبغی»، «جواز» است؛ یعنی ارتکاب آن، خلاف قانون نیست؛ مانند این روایت: «روی وهب بن حفص عن أبي بصير قال: سأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الَّذِي يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَرْمِي بِاللَّيْلِ مَنْ هُوَ؟ قَالَ: الْحَاطِبَةُ وَالْمَمْلُوكُ الَّذِي لَا يَمْلُكُ مِنْ أَمْرِهِ شَيْئاً وَالْخَائِفُ وَالْمَدِينُ وَالْمَرِيضُ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَرْمِي يُحْمَلُ إِلَى الْجِمَارِ فَإِنْ قَدَرَ عَلَى أَنْ يَرْمِي وَإِلَّا فَأَرْمِ عَنْهُ وَهُوَ حَاضِرٌ».^۱ در این روایت «ینبغی» به معنای «یجوز» است.

بنابراین، موارد کاربرد آن به اختلاف الزامی بودن یا نبودن قانون، اختلاف پیدا می‌کند. نکته مهم این است که هرچند «لا ینبغی» از نظر لغت، اعم و همه‌جا به معنای «مخالف قاعده بودن» است و شامل موارد الزامی و غیرالزامی می‌شود؛ اما اگر «لا ینبغی» مطلق و بدون قرینه به کار رود، عرفًا ظهور در «حرمت» دارد؛ زیرا به معنای «خلاف قانون» است و «خلاف قانون» در استعمال مطلق، «حرام» است. بنابراین ظهور «لا ینبغی» در حرمت، ظهور اطلاقی است، نه وضعی.

توضیح اینکه در اطلاقات عرفی گاه صورت سومی بین دو لفظ که دلالت بر نفی و اثبات دارند و از نظر وضعی نقیض یکدیگرند و صورت سومی بیشان نیست، وجود دارد؛ مثلاً بین «این استخاره، خوب است.» و «این استخاره، خوب نیست.» از نظر وضعی حد وسطی نبودن» به صورت مطلق، به معنای آن است که هیچ جنبه متعارف خوبی در آن نیست. همچنین «خوب بودن» اگر مطلق به کار رود، به معنای آن است که هیچ جنبه متعارف بدی در آن نیست؛ بنابراین، حد وسط (میانه بودن) از هر دو طرف، خارج است.

همچنین زمانی تعبیر «ما أَظْنَ زِيداً قَائِمًا» را به کار می‌بریم که ظن داریم زید ایستاده نیست؛ نه زمانی که شک متساوی الطرفین داریم. از طرفی دیگر، تعبیر «أَظْنَ زِيداً قَائِمًا» نیز یعنی ظن داریم که زید ایستاده است؛ پس در موردی که شخص، شاک متساوی الطرفین باشد، نه داخل «أَظْنَ» است و نه داخل «لا أَظْنَ» است؛ چون هر کدام از اینها با اطلاقشان مفادی پیدا می‌کنند که باعث می‌شود شق سوم پیدا کنند؛ اگرچه بر اساس وضعی نقیضین اند و شق سومی ندارند، ولی از جهت اطلاقی شق ثالث پیدا می‌کنند.

۱. ابن بابویه، من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۴۷۶، ح ۳۰۰۴.

در «ینبغي» و «لا ينبعي» نيز هرچند اين دو لفظ از نظر وضعی نقیض يکدیگرند، ولی هیچ کدام شامل موارد کراحت نیستند؛ زیرا «ینبغي» به معنای مطابقت با قاعده و قانون است و در موارد مباح یا راجح (چه الزامی و چه غیرالزامی) به کار می‌رود؛ پس قطعاً بر موارد کراحت اطلاق نمی‌شود. اما «لا ينبعي» هرچند از نظر لغوی شامل حرمت و کراحت می‌شود؛ اما اگر مطلق به کار رود، عرفاً به موارد حرمت اختصاص دارد و به معنای «لا يجوز» بوده و شامل موارد کراحت نمی‌شود.

۲. واژه «لا يجوز»

واژه «يجوز» در کلمات متأخران، در مقابله حرمت به کار می‌رود، و اعم از کراحت، استحباب، وجوب و اباحه است، اما در روایات و بیانات متقدمان در جایی به کار می‌رفته که منع «تحريمی» و منع «تنزیه شدید» وجود نداشته است؛ مثلاً اینکه شیخ طوسی می‌گوید: «يجوز النظر إلى امرأة أجنبية يريده أن يتزوجها إذا نظر إلى ما ليس بعوره»^۱ یعنی نگاه به مواضعی غیر عورت، از زنی که قصد ازدواج با او را دارد، هیچ منعی (اعم از تحريمی یا تنزیه معتبرنا به) ندارد.

اما واژه «لا يجوز» در روایات و بیانات متقدمان و متأخران، ظهور در حرمت دارد؛ زیرا بنا بر نظر متأخران، «لا يجوز» نفی کننده جواز بالمعنى الاعم بوده و مساوى با حرمت است و در روایات و کلمات متقدمان، هرچند واژه «لا يجوز» به معنای وجود منع تحريمی یا تنزیه معتبرابه و شدید است، اما عرف از اطلاق آن استفاده تحريم می‌کند؛ نظیر آنکه وقتی گفته می‌شود فلان چیز خوب است، یعنی از متوسط بهتر است؛ ولی وقتی گفته می‌شود خوب نیست، هرچند از نظر لغت شامل متوسط و بد می‌شود، ولی در اطلاق عرفی به معنای بد بودن است.

در پایان، توجه به نکات ذیل لازم است:

نکته اول: بنا بر مبنای فقیهان متأخر که «لا يجوز» به معنای حرمت است، استعمالش در موارد کراحت شدید، ادعاءاً صورت گرفته است.

نکته دوم: گاهی «لا يجوز» در مقام بحث‌های اخلاقی و رسیدن به کمالات به کار می‌رود

۱. طوسی، الخلاف، ج ۴، ص ۲۴۷.

و ظهور در حرمت اخلاقی دارد، ولی اگر قرینه‌ای نباشد که متکلم در مقام بیان حکم اخلاقی است، طبعاً «لا یجوز» به معنای حرمت شرعی است.

نکته سوم: گاهی مراد از جواز و عدم جواز، جواز و عدم جواز وضعی است؛ مانند اینکه محقق می‌گوید: «و يجِب ذبْحَه يَوْمَ النَّحر مُقْدَمًا عَلَى الْحَلْقِ فَلَوْ أَخْرَهَ أَثْمٌ وَ أَجْزَأٌ، وَ كَذَا لَوْ ذَبَحَه فِي بَقِيَّةِ ذِي الْحِجَّةِ جَازٌ».^۱ یعنی واجب است ذبح قربانی، در روز قربانی کردن و پیش از سرتراشیدن انجام شود؛ اما اگر ذبح با تأخیر انجام شود، تکلیف‌گناه کرده، اما وضعی اشکال ندارد. به عبارت دیگر، وضعی ترتیب بین نحر و حلق لازم نیست؛ و اگر در بقیه ذی‌حججه هم ذبح کند، این عملش اثرگذار و نافذ است؛ یعنی وضعی صحیح است.

۳. واژه «لا یصلاح»

در معنای «لا یصلاح» سه نظریه وجود دارد: ۱. ظاهر در حرمت؛ ۲. ظاهر در کراحت؛^۲ ۳. ظاهر در جامع بین حرمت و کراحت.^۳

ممکن است دلیل کسانی که «لا یصلاح» را ظاهر در کراحت می‌دانند این باشد که معنای «یصلاح» را به معنای «شایسته بودن» و معنای «لا یصلاح» را «شایسته نبودن» می‌دانند که ظاهر در کراحت است.^۴ همچنین ممکن است دلیل کسانی که معنای «لا یصلاح» را جامع می‌دانند، کاربرد این واژه در روایات، در هر دو معنا باشد.

به نظر می‌رسد معنای «یصلاح»، «صلاحیت داشتن»؛ و «لا یصلاح»، «صلاحیت نداشتن» است و بر همین اساس است که در روایات، مخصوصاً روایات علی بن جعفر، باید گفت واژه «یصلاح» در موارد «یجوز» و واژه «لا یصلاح» در موارد «لا یجوز» به کار می‌رود؛ لذا در امور تکلیفی، ظاهر در حرمت، و در امور وضعی، ظاهر در بطلان است و گاهی نیز

۱. محقق حلی، شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۲۳۵.

۲. مجلسی، روضة المتقين، ج ۷، ص ۱۱۶؛ همو، لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۳۲۲؛ خوانساری، الحاشية الأولى على المكاسب، ص ۱۰۹؛ خوبی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۷، ص ۴۴۹.

۳. صاحب ریاض این قول را به تمامی متأخران نسبت داده است. طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۷، ص ۹۲.

۴. طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۹، ص ۳۹۰؛ نجفی، جواهر الكلام، ج ۱۹، ص ۳۸۹.

۵. مقرر: البته بعيد نیست مرادشان ظهور اطلاقی باشد، نه وضعی؛ چراکه به حسب ظهور وضعی، حتی شامل اباحه هم هست؛ زیرا چیزی که «شایستگی ندارد» می‌تواند مباح بالمعنى الأخضر باشد.

هر دو از آن استفاده می‌شود.

دلیل اینکه این تعبیر در روایات علی بن جعفر در موارد «لا یجوز» به کار رفته، این است که ایشان در مواردی که از خارج، روشن است سوالش از جواز و عدم جواز است، از این تعبیر استفاده کرده است. لذا مواردی که در کلام دیگران با «لا یجوز» تعبیر شده، در کلام علی بن جعفر با «لا یصلح» تعبیر شده است.

در ذیل به چند نمونه از روایات اشاره می‌شود که شاهد بر ظهور «لا یصلح» در «لا یجوز» در زمان صدور روایات است:

۱. ... عن رفاعة التخاس قال: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى % قُلْتُ لَهُ: أَيَصْلُحُ لِي أَنْ أَشْتَرِي مِنَ الْقَوْمِ الْجَارِيَةَ الْأَيْقَةَ وَ أَعْطِيهِمُ الثَّمَنَ وَ أَطْلُبُهَا أَنَا؟ قَالَ: لَا يَصْلُحُ شِرَاوْهَا إِلَّا أَنْ تَشْتَرِي مِنْهُمْ مَعَهَا شَيْئًا ثُوبًا أَوْ مَتَاعًا فَتَقُولَ لَهُمْ: أَشْتَرِي مِنْكُمْ جَارِيَتُكُمْ فُلَانَةً وَ هَذَا الْمَتَاعُ بِكُذَا وَ كَذَا دِرْهَمًا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ»^۱.

در این روایت سائل با استفاده از واژه « يصلح » از حضرت می‌پرسد که آیا جایز است کنیزی فراری را بخرم و خودم دنبالش بگردم؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: خریدنش صلاح نیست مگر اینکه به ضمیمه‌وی، چیز دیگری را نیز خریداری کنی که در این صورت « جایز » است.

چنان‌که مشاهده می‌شود، با اینکه سائل از واژه « يصلح » استفاده کرده است ولی حضرت در پاسخ وی، آن فرض صحیح را با واژه « جائز » تعبیر کرده‌اند که روشن می‌شود « لا یصلح » در سخن سائل به معنای « لا یجوز » بوده و « لا یصلح » در بیان حضرت، به معنای « لا یجوز » است.

۲. ... عن محمد بن مسلم عن أحدهماد آنَّه قال: «لَوْلَمْ يَحْرُمْ عَلَى النَّاسِ أَزْوَاجُ النَّبِيِّ إِلَّاقُولِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: (وَ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَ لَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا) حَرَمْنَ عَلَى الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ (إِلَّاقُولِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: (وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) وَ لَا يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَنْكِحَ امْرَأَةً جَدَّهُ»^۲.

حضرت در تعلیل حرمت ازدواج امام حسن و امام حسین^۳ با زنان پیامبر^۴ می‌فرماید: « لا

پژوهش
اصفهان

لیلی
لهم
لهم
لهم

۱. کلینی، الکافی، ج، ۵، ص ۱۹۴، ح ۹.

۲. سوره احزاب، آیه ۵۲.

۳. سوره نساء، آیه ۲۲.

۴. کلینی، الکافی، ج، ۵، ص ۴۲۰، ح ۱.

يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَنْكِحَ امْرَأَةً جَدِّهِ». پس روشن است «لا يصلح» به معنی حرمت است.

۳. ... عن محمد بن مسلم قال: «سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ جَارِيَةٌ فَاعْتَقْتُ فَتَرَوَجَتْ فَوَلَدَتْ، أَيَصْلُحُ لِمَوْلَاهَا الْأُولِيَّ أَنْ يَتَرَوَّجَ ابْنَتَهَا؟ قَالَ: لَا، هِيَ عَلَيْهِ حَرَامٌ».^۱

مراد از «لا» در پاسخ حضرت، «لا يصلح» است که آن را به «حرمت» تفسیر می‌کند.

۴. «سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّوَاءِ هَلْ يَصْلُحُ بِالنِّيَذِ؟ قَالَ: لَا».^۲

در این روایت ظاهراً اصل حرمت شرب نبیذ در حالت عادی، برای سائل روشن است؛ لذا صرفاً از فرض تداوى با نبیذ پرسیده که آیا جایز است یا خیر؟ و از لفظ «لا يصلح» استفاده کرده است و اینگونه نبوده که زمانی که اصل جواز شرب نبیذ مشکوک بوده بپرسد آیا در فرض تداوى کراحت دارد یا خیر؟

۴. واژه «لا يَحِلّ»

معنای حقیقی «لا يَحِلّ»، عدم جواز است و اگر به فعلی از افعال اسناد داده شود، ظهور قوی در حرمت تکلیفی دارد؛ البته مجازاً در کراحت شدید نیز به کار می‌رود؛ اما استعمال آن در کراحت ضعیف، صحیح نیست.

برای نمونه «لا يَحِلّ» در روایت ذیل ظهور در حرمت دارد:

ابوبصیر از امام صادق% نقل می‌کند: «لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَشْتَرِي مِنَ الْخُمُسِ شَيْئاً حَتَّى يَصِلِّ إِلَيْنَا حَقُّنَا».^۳

در روایت زیر نیز «لا يَحِلّ» در کراحت شدید به کار رفته است:

قال رسول الله ﷺ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُتُرُكُ عَانَتْهُ فَوْقَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَلَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تَدَعَ ذَلِكَ مِنْهَا فَوْقَ عِشْرِينَ يَوْمًا».^۴

توجه به این نکته لازم است که اگر «لا يَحِلّ» متوجه اموال باشد، باید با نظر به تناسبات فهمید که مراد چیست؛ مثلاً برای اثبات لزوم معاطات و بطلان فسخ پس از آن، که حکم

۱. طوسی، تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۷، ح ۱۲.

۲. عریضی، مسائل علی بن جعفر، ص ۱۱۸، ح ۵۶.

۳. کلینی، الكافی، ج ۱، ص ۵۴۵، ح ۱۴.

۴. همان، ج ۶، ص ۵۰۶، ح ۱۱.

وضعی اند می توان با تمسک به «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا عن طيب نفسه»^۱ چنین استدلال کرد که اگر انسان به قصد مالک شدن، «فَسَخْتُ» را بگوید، عبارت «لا يحلّ» دلالت بر تحقق خلاف شرع دارد؛ با این توضیح که فسخ معاطات ذاتاً خلاف شرع نیست، اما اگر کسی «فسخت» را به عنوان تشریع بگوید و قصدش این باشد که در ملکیتش اثر بگذارد، شارع این فسخ را به عنوان تشریع، خلاف شرع دانسته و این تشریع وقتی است که شخص با «فسخت» مالک نشده باشد و از این مطلب، بطلان فسخ را استفاده می کنیم.

علاوه بر این اگر هم فرض کنیم که «لا يحلّ» مربوط به تکلیف ذاتی است نه تشریعی، اما استفاده می شود که شخص نمی تواند بدون رضایت درونی طرف مقابل، این مال را به نام خودش ثبت، و تملک قانونی کند و این کار خلاف شرع است و همین، کاشف از آن است که فسخ او نافذ نبوده است که این خلاف شرع است. پس ما می توانیم از همین حکم تکلیفی، بطلان و لغویت فسخ را استفاده کنیم.

۵. واژه «لا يحبّ»

به نظر محقق خویی «لا يحبّ» به معنای مطلق مبغوضیت است نه خصوص کراحت تنزیه‌ی؛ و شاهدش این است که در آیات متعددی واژه «لا يحبّ» در معنای حرمت به کار رفته است؛ مانند آیه شریفه: (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقُولِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ)^۲ که در این آیه، حرمت غیبت را با واژه «لا يحبّ» بیان کرده است.^۳ همچنین در مواردی که «لا يحبّ» در قرآن به ذوات نسبت داده شده است ظهور در حرمت دارد؛ مثل آیات شریفه: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ)^۴ و (فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ)^۵:
 اما به نظر می رسد «لا يحبّ» - چنان که مشهور متقدمان و متأخران نیز باور دارند^۶ - ظهور

۱. در وسائل الشیعه (ج ۱۴، ص ۵۷۲) این گونه نقل شده: «لَا يَجِدُ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إلَّا بِطِيَّبَةٍ تَقْنِسُ مِنْهُ».

۲. سورة نساء، آیه ۱۴۸.

۳. مقرر: البته محقق خویی در جایی دیگر، خلاف این مطلب را نیز دارد: خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۱۹.

۴. سورة بقره، آیه ۱۹۰.

۵. سورة آل عمران، آیه ۳۲۰.

۶. خویی، موسوعة الإمام الخویی، ج ۲۷، صص ۲۰۹-۲۱۰؛ و همان، ج ۲۸، ص ۱۹۴.

۷. بحرانی، الحدائق، ج ۱۹، ص ۲۸۰.

بسیار قوی در کراحت و عدم حرمت دارد؛ زیرا هرچند «لا یُحِبّ» برای جامع کراحت و حرمت وضع شده است؛ اما با بیان دو مقدمه اثبات خواهد شد که هنگام استعمال، ظهور در «کراحت» دارد نه حرمت و نه اباحة بالمعنى الأخّصّ.

مقدمه نخست: ممکن است کسی بگوید هرچند ظهور عرفی «لا یُحِبّ» به مواردی اختصاص دارد که جانب مبغوضیت قوی‌تر باشد، ولی تحریمی و یا تنزیه‌ی بودن این مبغوضیت، روشن نیست.

در پاسخ می‌توان گفت: اگر مراد شارع حرمت بود، باید از لفظی مخصوص حرمت استفاده می‌کرد، نه تعبیری جامع که با حرمت و کراحت سازگار است و دلالت ضعیفی بر حرمت دارد؛ چراکه بیان جامع و کتابگذاشتن تعبیری که زجر شدیدتر را می‌رساند، خلاف حکمت و هدف متکلم است. پس اگر شارع تعبیر جامع «لا یُحِبّ» را بدون قرینه به کار ببرد، عرفاً نیاوردن قرینه بر مرتبه شدید، خود قرینه‌ای بر اراده مرتبه خفیف است. در نتیجه، تعبیر جامع، در مرتبه خفیف ظهور می‌یابد؛ چنان‌که در جمله «خانه زید نسبت به خانه عمرو، از حرم حضرت معصومه & دورتر است.» هرچند معنای لغوی «دورتر» شامل شهرهای دیگری غیر از قم هم می‌شود؛ اما چون اراده شهرهای دیگر عرفاً نیاز به بیان زاید دارد، ظهور جمله آن است که خانه زید در شهر قم است.

درباره آیه (لا یُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ)^۱ که محقق خویی به آن استشهاد نمود، می‌توان گفت این آیه اصلاً در مقام بیان حکم غیبت نیست، بلکه می‌خواهد بگوید اگر کسی مورد ظلم قرار گرفت، مطلوب این است که با صدای بلند از خودش دفاع کند. در آیاتی که عدم حب، به ذات فاعل تعلق گرفته است نه فعل نیز، وجه دلالت بر حرمت این است که وقتی عدم حب به ذات نسبت داده شده است، یعنی آن قدر کار شخص قبیح بوده است که خداوند عدم حب را به خود شخص نسبت داده است و استفاده حرمت فعل از این آیات، با ظهور «لا یُحِبّ» در کراحت، در مواردی که عدم حب به خود فعل نسبت داده شده باشد، منافاتی ندارد.

مقدمه دوم: ممکن است کسی بگوید «لا یُحِبّ» به معنای این است که مولا از انجام آن

۱. سوره نساء، آیه ۱۴۸.

کار خوشنود نمی‌شود و نسبت به آن کار محبت ندارد و این معنا حتی با موارد اباحه بالمعنی الأخصّ نیز سازگار است؛ بنابراین «لا یحبّ» دلالتی بر کراحت ندارد.

در پاسخ باید گفت: هرچند از نظر لفظی «لا یحبّ» معنایی عام دارد و شامل موارد اباحه که متساوی الطرفین است، و موارد مبغوض می‌شود؛ زیرا در هر دو، می‌توان گفت: «حب وجود ندارد»؛ ولی در استعمالات عرفی «لا یحبّ» در جایی به کار می‌رود که طرف مبغوضیت غلبه داشته باشد.

توضیح اینکه همان‌طور که در واژه «لا ینبغی» بیان شد، گاهی یک لفظ و نفی آن، از نظر شکلی نقیضین هستند، ولی از نظر کاربرد عرفی دارای شق سوم می‌باشند که نسبت به «یحبّ» و «لا یحبّ» نیز این‌گونه است.

یادآوری این نکته نیز لازم است که ظهور «لا أحبّ» در کراحت، موجب شده امام احیاناً در مقام تقيه، این تعبير را نسبت به برخی افعال حرام یا فاسد و ممنوع استفاده کنند، تا عame که قائل به عدم حرمت و عدم فساد آن فعل‌اند، گمان کنند مراد حضرت، صرفاً کراحت بوده است. به عنوان نمونه می‌دانیم که ائمه در حال اختیار، فقط طواف بین بیت و مقام را صحیح دانسته، و طواف پشت مقام را باطل می‌دانند؛ اما در عین حال در روایت حلبی وارد شده: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الطَّوَافِ حَلْفَ الْمَقَامِ، قَالَ: مَا أُحِبُّ ذَلِكَ». ^۱ به نظر می‌رسد وجه اینکه حضرت به «ما أُحِبُّ» تعبير فرموده‌اند، آن باشد که چون همگی عame قائل به توسعه و جواز طواف پشت مقام هستند، حضرت تعبير را به گونه‌ای آورده‌اند که راه فرار داشته باشند؛ چراکه «لا أُحِبُّ» با جواز طواف پشت مقام هم می‌سازد و خود عame هم قائل‌اند که طواف، هرچه به خانه خدا نزدیک‌تر باشد بهتر است.

۶. واژه «لا یعِجِبُني»

تعبير «لا یعِجِبُني» از نظر لغوی به معنای «دوست نداشتن و خوش نیامدن» است که شامل مکروهات و محظمات، بلکه حتی مباحثات^۲ نیز می‌شود، ولی از جهت ظهور اطلاقی، ظهور

۱. ابن بابویه، من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۳۹۹، ح ۲۸۰۹.

۲. مقرر: زیرا انسان، نسبت به امور مباح نیز اعجابی ندارد.

در کراحت دارد؛ هرچند صریح در کراحت نیست؛ مثلاً در روایت آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ% عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُقَصِّرَ مِنْ شَعْرِهِ وَهُوَ حَاجٌ حَتَّىٰ ارْتَحَلَ مِنِّي، قَالَ: مَا يُعْجِبُنِي أَنْ يُلْقِي شَعْرَهُ إِلَّا بِمِنِّي».۱

ظهور «ما يعجبني» در این است که ریختن مو در جایی جز منا کراحت دارد. دلیل ظهور این واژه در کراحت آن است که گرچه تردیدی وجود ندارد که این واژه در هر عرفی، ظاهر در مرجوحیت است و مرجوحیت اعم از حرمت و کراحت است؛ ولی در جایی که شیئی مرجوح تحريمی است، نباید کلمه جامع به کار رود؛ زیرا به کار بردن کلمه جامع، برای بیان حرمت کافی نیست و نوعی ظهور عرفی در کراحت دارد. البته این در مقام بعث یا زجر است؛ اما در مقامات دیگر استفاده از لفظ مشترک اشکال ندارد؛ نظیر لفظ «خیر» که در جمله «فلان مال را برای خیرات وصیت کرده است» شامل واجبات و مستحبات می‌شود.

توجه به این نکته لازم است که «يعجبني» و «ما يعجبني» از نظر لغوی، الفاظ نقيض هستند ولی بر اساس کابردہای عرفی قابل ارتفاع بوده و دارای شق ثالث (موارد اباھ) هستند؛ لذا هرچند از نظر لغوی موارد اباھ داخل در «لا يعجبني» است ولی این واژه در اطلاق عرفی فقط در مواردی به کار می‌رود که طرف مبغوضیت غلبه داشته باشد؛ لذا در اطلاقات عرفی، نسبت به موارد اباھ نه «يعجبني» صادق است و نه «ما يعجبني».

پیشواز
همومنه

۷. واژه «فیه بأس»

معنای «بأس» در دو مقام قابل ارزیابی است: نخست، بررسی معنای وضعی «بأس» است. کاربرد حقیقی «بأس» در مواردی است که کاری دارای گرفتگی، عواقب بد، و برخی توالی فاسد باشد^۲؛ بنابراین، صرف وجود عواقب بد، برای درستی کاربرد آن کافی است و در مکروهات نیز این معنای وضعی وجود دارد (مانند مقبول واقع نشدن عمل یا تنزل رتبه آن)؛ بنابراین واژه «بأس» در اعم از تالی فاسدہای تحريمی و تنزيهی به کار می‌رود.

آذنی غنومی و از کسانی که می‌توانند از این مفهوم استفاده کنند

۱. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۵۰۳، ح ۸.

۲. مقرر: البته استاد در برخی بیانات دیگر خود، «بأس» را به معنای مؤاخذه و گناه دانسته‌اند که این معنا موافق با برخی از لغت‌نامه‌ها است؛ مانند الجوهري، الصحاح، ج ۳، ص ۶۰۶؛ فیروز آبادی، القاموس المحيط، ج ۲، ص ۳۱۷ که گفته‌اند: «البَأْسُ: العَذَابُ».

مقام دوم، ارزیابی معنای اطلاقی «بأن» است. اگر ابتداءً بدون هیچ پرسشی به شکل مطلق در موردی اثبات بأس شد، بعيد نیست که مراد، بأس تحریمی باشد؛ زیرا هرچند معنای لغوی بأس گرفتگی و مورد بازخواست قرارگرفتن است، که این دو در مکروهات نیز وجود دارند، ولی اگر به شکل مطلق بگویند شما بر انجام این کار مؤاخذه خواهید شد، متفاهم عرفی این است که آن حرام است. مثلاً در موردی ابتدا به ساکن بفرمایند: شعر خواندن در روز جمعه بأس دارد، بعيد نیست به واسطه اطلاق، استفاده حرمت شود و اگر در همین فرض، «لا بأس» اطلاق شود، فقط استفاده جواز و نفی حرمت می‌شود، نه اینکه حتی بتوان نفی کراحت را هم استفاده نمود. البته اگر قرینه‌ای در سخن باشد که روشن سازد مراد از بأس، تحریم است یا تنزیه، محل بحث نخواهد بود؛ مانند مواردی که امام در پاسخ پرسش، فرموده باشند: «فیه بأس»؛ ولی قراینی وجود دارد که پرسش از اصل جواز است، در اینجا مراد، حرمت است؛ زیرا در پاسخ سؤال، به کلی‌گویی و بیان اصل مرجوحیت اکتفا نمی‌شود؛ بلکه مطابق پرسش، پاسخ داده می‌شود. این تطابق اقتضا می‌کند که «بأس» دلالت بر تحریم کند و اگر اطلاق «لا بأس» شود، به معنای جواز است که با کراحت نیز سازگار است.

همچنین در مواردی که امام در مقام بیان حکم اصل مسئله نیستند، بلکه در مقام بیان حکم فروعات مسئله‌ای هستند؛ مثلاً سائل، حکم اصل مسئله را می‌داند و فقط از برخی فروع آن می‌پرسد - مثل اینکه می‌پرسد: شعر خواندن در مدايم و مراثي ائمه چه حکمی دارد؟ - اگر امام بفرمایند: «لا بأس»، روشن می‌شود که اجمالاً در برخی موارد دیگر از شعر خواندن، بأس وجود دارد، و سائل می‌داند اصل مسئله شعر خواندن فی الجمله، بأس دارد. و وقتی امام در فرع مورد پرسش به شکل مطلق بفرمایند: «لا بأس» و روشن نفرمایند که آن بأس منفي، آیا بأس، تحریمی است یا بأس تنزیه‌ی، سائل معنای نفی بأس را مطابق معنای معلوم نزد خود می‌فهمد؛ اگر حکم اصل مسئله در ذهن سائل، حرمت باشد در فرع مورد پرسش، نفی بأس دلالت بر نفی حرمت دارد، و اگر حکم اصل مسئله کراحت باشد، نفی بأس، دلالت بر نفی کراحت خواهد داشت. به بیان دیگر در مواردی که با قراین بفهمیم حکم اصل مسئله نزد سائل یا عموم مخاطبان روشن بوده، نتیجه می‌گیریم که «لا بأس» به همان معنای روشن نزد ایشان به کار رفته است. یعنی آن تالی فاسد و عواقب بدی که در اصل مسئله هست (و سائل یا

مخاطبین می‌دانند)، در فرض پرسش وجود ندارد. حال اگر آن تالی فاسد، حرمت باشد، نفی حرمت و اگر کراحت باشد، نفی کراحت استفاده می‌شود.

همچنین اگر از تبعات یک فعل پرسیده شود و حضرت نفی بأس نمایند، فقط نفی تبعات فهمیده می‌شود ولی نسبت به خود آن فعل، هیچکدام از نفی حرمت یا کراحت قابل استفاده نیست؛ مثلاً اگر پرسش از تبعات تمتع از بانویی باشد -مانند پرسش از لزوم کفاره، تعزیر و امثال آن- و امام در پاسخ، این لوازم را نفی کرده باشند، «لا بأس» در اینجا دلیل بر جواز تمتع از آن بانو، و در نتیجه صحت عقد نیست؛ لذا در چنین مواردی «لا بأس»، دلالتی بر هیچ یک از نفی حرمت یا نفی کراحت نسبت به خود تمتع ندارد.

۸. واژه «فیه جُناح»

تعییر «جُناح» به معنای گناه است^۱ که با وضع خود، دلالت بر «حرمت» دارد؛ همان‌طور که «جُناح» در آیه شرife (یا آیَهَا الَّذِينَ آمْنُوا لِيَسْتَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكُتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ شَيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُناحٌ بَعْدُهُنَّ) ^۲ به معنای حرمت دانسته شده است.^۳

پژوهشگاه
علوم قرآنی
از زبان
و ادب
و فلسفه
و اقتصاد
و اسلام
و ایران

محقق نراقی در مسئله «جواز یا عدم جواز نگاه کردن بچه ممیز به عورت زن یا مرد» می‌گوید: هرچند مقتضای حدیث «رفع قلم از صبی» ^۴ جواز نگاه کردن است ولی آیه (یا آیَهَا الَّذِينَ آمْنُوا لِيَسْتَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكُتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ...) دلالت بر عدم جواز می‌کند؛ چون آیه شرife به آنها امر می‌کند که اذن بگیرند و بدون اذن در زمان‌هایی که کشف عورت متعارف است (پیش از نماز صبح، هنگام در آوردن لباس در ظهر،

۱. برای نمونه: صاحب بن عباد، *المحيط في اللغة*، ج ۲، ص ۱۱؛ جوهری، *الصحاب*، ج ۱، ص ۳۶۰.

۲. سورة نور، آیه ۵۸.

۳. اردبیلی، *زبدة البيان*، صص ۵۵۱-۵۵۰.

۴. ر.ک: عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۲۹، ص ۹۰، باب ۳۶، ح ۲.

۵. سورة نور، آیه ۵۸.

و پس از نماز عشاء) وارد نشوند.^۱

محقق خوبی در اشکال به محقق نراقی می‌گوید بنا بر عقلی بودن دلالت صیغه امر بر وجوب، از آنجایی که موضوع این حکم عقل، عدم ورود مجوز بر ترک است، باید به عدم دلالت آیه بر وجود حکم نمود؛ زیرا با وجود روایت رفع قلم از صبی، عقل حکم به وجود استیدان نمی‌کند.^۲

اما در پاسخ، می‌توان گفت: هرچند نتوان به صدر آیه برای اثبات حرمت ورود بدون اذن بچه‌های ممیز بر دیگران تمسک نمود، ولی می‌توان برای اثبات این حرمت به مفهوم ذیل آیه (لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ) تمسک نمود؛ به این بیان که در این آیه در سه وقتی که کشف عورت متعارف است، نسبت به ورود بچه‌های ممیز بر دیگران، به واسطه مفهوم اثبات جناح کرده است و این تقریب متوقف بر حکم عقل بر لزوم عمل به صیغه امر نیست؛ زیرا در این تقریب اصلاً تمسک به صیغه امر نشده، بلکه تمسک به مفهوم «لیس جناح» شده است. البته به نظر می‌رسد ظاهر آیه مسئولیت را بر عهده بالغین گذاشته است و بر آنها لازم است که از ورود بچه‌ها جلوگیری کنند؛ زیرا در صورتی که شخص، مخاطب به خطاب نباشد و فقط امر به او تعلق گیرد، نمی‌توان نتیجه گرفت که آن شخص مسئول انجام آن کار است؛ مثل اینکه به زید گفته شود: «بچه شما نباید مزاحم همسایه‌ها شود» که در اینجا نمی‌توان این مسئولیت را بر عهده بچه دانست؛ بلکه ولی بچه باید جلویش را بگیرد که مزاحم دیگران نشود. بنابراین مراد آیه این است که ستر از بچه‌های ممیز لازم و عدم جلوگیری از ورود آنان گناه است.

۹. واژه «کراحت»

سه نظریه در مورد ماده کراحت وجود دارد:

نظریه نخست: برخی ماده «کراحت» را به معنای «نهی تنزيهی» دانسته و برای اثبات این معنا، دو تقریب بیان نموده‌اند:

۱. نراقی، مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۵.

۲. خوبی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، صص ۶۸-۶۹.

تقریب نخست: معنای موضع‌له ماده کراحت، «منع غیر مانع از تقیض» است^۱ که از آن «نهی تنزیه‌ی» برداشت می‌شود و اگر گاهی در معنای «تحریم» به کار می‌رود، از باب مجاز و به سبب وجود قرینه است.

اشکال این تقریب آن است که لفظ «کراحت» در لغت به معنای مبغوضیت است^۲؛ از این‌رو، هنگامی که گفته می‌شود: فلانی آن کار را «عن کره» انجام داد؛ یعنی با بعض انجام داد؛ اما تrixیص داشتن یا نداشتن آن کار، از معنای لفظ استفاده نمی‌شود.

تقریب دوم: ماده «کراحت» در ادبیات روایات، ظاهر در کراحت اصطلاحی است؛ آقای محقق دمامد برای اثبات این ظهور می‌گوید: در ادبیات روایات، الفاظ «کراحت»، «وجوب»، «حرمت» و «استحباب»، مطابق اصطلاحات فقهای عامه به کار رفته و نزد آنان، لفظ «کراحت» در مقابل «حرمت» است؛ بنابراین، در صورت اطلاق، از ماده «کراحت»، «نهی تنزیه‌ی» استفاده می‌شود.^۳

اما اولاً^۴: چندان روشن نیست که در سخنان فقیهان عامه، «کراحت» در مقابل «حرمت» باشد. چنان‌که در خاتمه «الفقه علی المذاهب الأربعة»^۵ اصطلاحات فقیهان عامه را بیان، و روشن نموده است که هرکدام اصطلاح خاصی دارند و این‌گونه نیست که همه در مقابل حرمت باشند.

ثانیاً: روایات، مطابق با ادبیات عامه مردم بیان شده‌اند، نه اصطلاحات فقیهان عامه؛ زیرا روایات، نه کتاب فقهی، بلکه پرسش‌هایی هستند که عامه مردم می‌پرسیدند؛ این پرسش و پاسخ‌ها مطابق با ادبیات عادی و معمول مردم است و در این موارد «کره» به معنای جامع مبغوضیت است و شاید بیشتر موارد، «کره» در معنای تحریم استفاده شده باشد. اگر هم کاربرد در تحریم بیشتر نباشد، ولی عموماً در موارد تحریم، «کره» به کار می‌رود و این‌طور نیست که برابر با این اصطلاح

۱. شهید ثانی، الروضة البهية، ج ۳، ص ۱۵۶؛ اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۶، ص ۲۲۴.

۲. در برخی از لغت‌نامه‌ها، کراحت را به «سخط» تفسیر کرده‌اند. برای نمونه ر.ک: ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۸۰؛ زمخشری، أساس البلاغة، ص ۵۴۲. همچنین در بسیاری از لغت‌نامه‌ها، کراحت از شیء را ضد محظوظ بودن و رضایت داشتن به آن قرار داده‌اند و محظوظ نیز ضد مبغوضیت است. برای نمونه ر.ک: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ۵، ص ۱۷۲؛ حمیری، شمس العلوم، ج ۹، ص ۵۸۱۴؛ مطرزی، المغرب، ج ۲، ص ۲۱۷؛ ابن اثیر، النهاية، ج ۴، ص ۶۹؛ فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۳۲.

۳. محقق دمامد، كتاب الحجّ، ج ۲، ص ۵۹۷.

۴. لجنة علمي وزارة اوقاف مصر، الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۱، صص ۶۱۳-۶۱۵.

جدید (تنزیه) باشد؛ حتی در بیانات متقدمان نیز کاربرد ماده کراحت در حرمت رایج بوده است؛ مثلاً کلینی در مسئله روزه در سفر، روایات حرمت را آورده است ولی در عنوان باب می‌گوید: «کراحتی الصوم فی السفر»^۱ که روشن است مراد ایشان از کراحت، حرمت است.

تقریب سوم (نظر برگریده): تقریب دیگر برای اینکه مقصود از ماده کراحت، کراحت اصطلاحی است، اینکه ماده کراحت هرچند مفهومی اعم از کراحت اصطلاحی و حرمت دارد، اما از آنجا که کاربرد این تعبیر برای حرمت رایج نیست و آوردن تعبیر جامع نیز برای تفہیم حکم الزامی عرفی نیست، ظهور عرفی در غیرالزامی بودن پیدا می‌کند.

نظریه دوم: محقق خوبی در جایی که دلیلی بر ترجیح نباشد، ماده «کره» را حمل بر حرمت می‌کند^۲؛ همچنین علامه در تذکره^۳ ذیل بحث از حکم «عزل»، در مقام بیان ادلۀ طرفین برای حرمت، روایتی را آورده که تعبیر «فایی أکره ذلك»^۴ دارد. البته از نظر وضعی، یقیناً ماده «کره» برای خصوص تحریم وضع نشده، ولی برای اثبات معنای تحریم دو تقریب قابل بیان است:

تقریب نخست: ماده «کراحت» عرفاً ظهور در «تحریم» دارد؛ زیرا کراحت به معنای ممنوعیت و مبغوضیت است و هنگامی که مولا نسبت به کاری، حکم به مبغوضیت و ممنوعیت می‌کند، به حسب انصراف طبیعی عرفی دال بر حرمت است و در بسیاری موارد نیز در مقام تحریم، از «یُکره» استفاده شده است. البته اشکال این تقریب آن است که در بسیاری از موارد، ماده «کراحت» با توجه به قرینه منفصل، در «کراحت تنزیه‌ی» به کار رفته و لازمه این تقریب، آن است که همه این کاربردها خلاف اطلاق و خلاف ظاهر عرفی باشند؛ در حالی که حمل استعمالات فراوان بر خلاف اطلاق و خلاف ظاهر، بسیار بعید است.

تقریب دوم: ماده «کراحت»، مفهومی اعم از کراحت اصطلاحی (تنزیه) و حرمت دارد و دال بر صرف مبغوضیت است؛ اما در صورت اطلاق، به حکم عقل، دال بر «حرمت» است. آقای خوبی می‌گوید: از تعبیر «کره» مبغوضیت کار نزد مولا استفاده می‌شود و صرف اینکه

-
۱. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۱۲۶.
 ۲. خوبی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۸.
 ۳. علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ص ۵۷۶.
 ۴. شیخ طوسی، تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۱۷، ح ۴۳.

مولا مبغوض بودن عمل را بیان کند، برای لزوم ترک کافی است.^۱ بنابراین ماده «کراحت» نه از باب اینکه اماره بر حرمت است، بلکه از باب حکم عقل، بر حرمت حمل می‌شود؛ زیرا عقل حکم می‌کند که مقتضای حق مولویت این است که بنده باید مسائل مبغوض مولا را تازمانی که خود مولا اجازه نداده باشد، ترک کند.

اما همان‌گونه که در نظر مختار گذشت، ماده کراحت گرچه مفهومش اعم از تنزیه و تحریم است، اما از آنجا که استفاده از این تعبیر برای افاده حرمت رایج نیست و آوردن تعبیر جامع برای تفہیم حکم الزامی، غیرعرفی است، ظهور در غیرالزامی بودن پیدا می‌کند و به همین جهت برخلاف آنچه که در بیان محقق خویی آمد، نوبت به حکم عقل و بنای عقلاً نمی‌رسد.

نظریه سوم: برخی مانند فخر المحققوین در ایصال و محقق نراقی در مستند بر این باورند که ماده «کراحت»، مفهومی اعم از کراحت اصطلاحی و حرمت داشته، و بر صرف مبغوضیت دلالت دارد؛ هرچند با قرایبی بر یکی از آن دو دلالت کند^۲، ولی خودش ظهور در هیچ‌کدام ندارد. البته همان‌گونه که گذشت، در موارد بیان حکم -در فرضی که امام در مقام اجمال‌گویی نیستند-، آوردن جامع، ظهور عرفی در غیرالزامی بودن دارد؛ زیرا عرفی نیست که برای تفہیم حکم الزامی، از الفاظ جامع استفاده شود و استفاده از چنین الفاظ جامعی، ظهور در غیرالزامی بودن حکم را شکل می‌دهد.

۱۰. واژه «حترم»

«حترم» در لغت به معنای ممنوعیت^۳ و محرومیت^۴ است؛ و این محرومیت گاهی تکوینی است مثل: «حَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرْاضِعَ»^۵، و گاهی تشريعی است مثل: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»^۶. در مواردی که ماده حترم در محرومیت تشريعی به کار رفته است، در اینکه ظهور

۱. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۸.

۲. فخر المحققوین، إيضاح الفوائد، ج ۳، ص ۱۲۶؛ نراقی، مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۶.

۳. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۳۱.

۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۱۲۵.

۵. سوره قصص، آیه ۱۲.

۶. سوره مائده، آیه ۳.

اطلاقی ماده حرمت، حرمت تکلیفی است یا حرمت وضعی، اختلاف است:

محقق خوبی می‌گوید: اگر حرمت به امور اعتباری مانند بیع تعلق گیرد، به معنای حرمت وضعی و تکلیفی -هر دو با هم- است؛ اما اگر به امور غیراعتباری مانند خوردن و آشامیدن تعلق گیرد، ظهور در حرمت تکلیفی دارد.^۱ اما در نظریه ایشان، نقض یافت می‌شود؛ مثلاً در برخی موارد با اینکه متعلق ماده حرمت، امر غیراعتباری است ولی از آن، حرمت وضعی نیز استفاده می‌شود؛ مثلاً از (*حُرّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ*)^۲ فهمیده می‌شود که شخص نمی‌تواند با مادرش ازدواج کند و از این کار محروم است و حرمت ازدواج، امری وضعی است. و یا اگر گفته شود «عقار» بر زوجه حرام است، به این معنا است که زوجه از عقار محروم است و با فوت زوج به ملک زوجه داخل نمی‌شود. پس هم عدم ملکیت و هم حرمت تصرف در عقار، از آن استفاده می‌شود که اولی وضعی و دومی تکلیفی است و جامع بین آن دو، حberman اعتباری و تشریعی (در مقابل حberman تکوینی) است.

به نظر می‌رسد نظر صحیح این است که هرگاه ماده حرمت به فعل تعلق گیرد، ظهور در حرمت تکلیفی دارد؛ مثلاً هنگامی که گفته می‌شود: «وضو گرفتن با آب غصبی، حرام است.»، به معنای «خلاف شرع بودن» است و ظهور در حرمت تکلیفی دارد؛ و در این‌گونه موارد که متعلق فعلی از افعال است، برای افاده بطلان از ماده حرمت استفاده نمی‌شود؛ لذا درباره وضو گرفتن با آب مضاف گفته نمی‌شود: «وضو گرفتن با آب مضاف، حرام است.»؛ بلکه گفته می‌شود: «باطل است».

و هرگاه ماده حرمت، به ذات تعلق گیرد، در نگاه عرف، حرمت منافع متناسب با آن ذات، فهمیده می‌شود؛ مثلاً (*حُرّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ*) یعنی خوردن مردار حرام است که حرمتی تکلیفی است؛ البته در (*حُرّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ*) هرچند به این معناست که از تمتع‌های ازدواج با مادر محروم هستید، ولی به دلالت التزامی از آن حرمت وضعی نیز فهمیده می‌شود. اگرچه برخی از علماء در جایی که حرمت به ذات تعلق می‌گیرد، فعل متناسب با ذات را در تقدیر می‌گیرند، ولی به نظر می‌رسد نیاز به تقدیر نیست؛ بلکه معنای عرفی حberman از ذات،

۱. خوبی، مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۲، ص ۱۳۹.

۲. سوره نساء، آیه ۲۳.

محرومیت از تمتع متناسب با آنها است و تقديری در کار نیست؛ مثلاً (حُرْمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)، یعنی انسان از بهره‌برداری از مادر محروم است؛ در خود لغت محروم شدن از شیء، این نکته نهفته است که انسان نمی‌تواند از آن استفاده کند.

۱۱. واژه «ضرر»

مادة «ضرر» ظهر در حرمت دارد. در تقریب دلالت مادة «ضرر» بر حرمت می‌توان گفت: هرچند از نظر لفظی مادة ضرر شامل ضررها کراحتی و تحریمی می‌شود، لذا تعبیر «لا یضرّ» به معنای نفی ضرر تحریمی و کراحتی است و مقتضای قاعده این است که مراد از تعبیر «یضرّ» اثبات یکی از ضرر تحریمی یا کراحتی باشد، اما در کاربردهای عرفی این‌گونه نیست و تعبیر «یضرّ» فقط به معنای ضرر تحریمی است.

توضیح اینکه لفظ «یضرّ» و «لا یضرّ» از نظر لفظی نقیض یکدیگرند، ولی از نظر کاربرد عرفی دارای صورت سوم می‌باشند؛ زیرا «لا یضرّ» به معنای نفی هرگونه ضرر است، ولی «یضرّ» منصرف به خصوص ضرر تحریمی است و شامل ضرر کراحتی نیست.

در ادامه به نمونه‌ای از کاربردهای این ماده در روایات اشاره می‌شود:

الف. روی محمد بن مسلم عن أبي جعفر% قال: «لَا يَضُرُ الصَّائِمَ مَا صَنَعَ إِذَا اجْتَبَ أَرْبَعَ خِصَالٍ: الطَّعَامُ وَ الشَّرَابُ وَ النِّسَاءُ وَ الْأَرْتِمَاسُ فِي الْمَاءِ». ^۱

مدلول روایت آن است که اگر روزه‌دار از چهار چیز (خوردن، آشامیدن، جماع و ارتimas در آب) اجتناب کند، دیگر هرچه انجام دهد، به روزه او ضرری نمی‌رساند و مفهوم این سخن این است که ارتکاب این چهار چیز مضر به روزه است.

حال در اینکه آیا ارتimas شخص روزه‌دار در آب، موجب حرمت تکلیفی و فساد روزه می‌شود یا نه اختلاف وجود دارد:

در تقریب استدلال به این فقره بر حرمت تکلیفی می‌توان گفت: هرچند از نظر لفظی «یضرّ» معنایی عام دارد و شامل ضررها کراحتی و تحریمی می‌شود، ولی در کاربرد عرفی «یضرّ» در جایی به کار می‌رود که ضرر تحریمی باشد. اما دلالت این روایت بر فساد روزه به

۱. ابن بابویه، من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۱۰۷، ح ۱۸۵۳.

واسطه ارتماس را نمی‌توان پذیرفت؛ هرچند اشعار این روایت بر فساد قابل انکار نیست؛ زیرا در ردیف مواردی آمده است که ارتکاب آنها موجب فساد روزه می‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در آیات قرآن و سخنان معصومین، ساختارها و واژگان مختلفی برای منع به کار رفته است که مدلول یا چگونگی دلالت آنها نیاز به برسی و دققت دارد. در این نوشتار پس از برسی مدلول و چگونگی دلالت برخی از این ساختارها و واژگان نتایج زیر به دست آمد:

الف. ساختار «صیغه نهی» و «جمله خبری در مقام انشای نهی» برای جامع زجر وضع شده ولی عقل، بر لزوم امثال دلالت دارد.

ب. واژگان «لا ینبغی»، «ضرر»، «فیه بأس» و «لا یجوز»، ظهرور اطلاقی در حرمت دارند.

ج. واژگانی مانند «یحرم»، «لا یحل» و «فیه جناح» دلالت وضعی بر حرمت دارند.

د. واژگانی مانند «لا یحب»، «لا یعجبني» و «یکره» ظهرور در نهی تنزيهی دارند.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم:

۱. ابن اثیر جزّی، مبارک بن محمد، النهایة في غريب الحديث والأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۴، ۱۳۶۷ ش.

۲. ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۴۱۳ق.

۳. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملايين، ج ۱، [بی تا].

۴. ابن عباد، صاحب بن عباد، اسماعیل، المحيط في اللغة، بیروت: عالم الكتب، ج ۱، ۱۴۱۴ق.

۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر و دار صادر، ج ۳، ۱۴۱۴ق.

۶. اردبیلی، محقق اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۰۳ق.

۷. ———، زبدة البيان في أحكام القرآن، تهران: مؤسسه جعفریه، ج ۱، [بی تا].

۸. استرآبادی، میرداماد، محمدمباقر، شارع النجاة في أبواب العبادات، چاپ شده ضمن رساله‌های خطی فقهی، صص ۲۳۹-۳۸۴، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت)، ج ۱، ۱۳۸۶ ش.

۹. اصفهانی حائری، محمد تقی بن محمد رحیم، هدایة المسترشدین في شرح أصول معالم الدين، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۴۲۹ق.

١٠. اصفهانی حائری، محمدحسین بن محمدرحمیم، **الفصول الغروریة فی الأصول الفقهیة**، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية، ج ١، ١٤٠٤ق.
١١. آخوند خراسانی، محمدکاظم، **کفایة الأصول**، قم: مؤسسه آل البيت (لإحياء التراث، ج ١، ١٤٠٩ق).
١٢. آشتیانی، محمدحسن، بحر الفوائد فی شرح الفرائد(طبع جدید)، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ج ١، ١٤٢٩ق.
١٣. بحرانی، یوسف بن احمد، **الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ١، ١٤٠٥ق.
١٤. برقی، احمد بن محمد، **المحاسن**، قم: انتشارات اسلامیه، ج ٢، ١٣٧١ق.
١٥. لجنة وزارة اوقاف مصر، **الفقه على المذاهب الأربعة**، مصر: دار الكتاب العربي، ج ٥، ١٣٦٩ق.
١٦. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)**، بیروت: دار العلم للملائين، ج ٣، ١٤٠٤ق.
١٧. حائزی یزدی، عبدالکریم، **كتاب الصلاة**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ١٤٠٤ق.
١٨. حر عاملی، محمد بن حسن، **تفصیل وسائل الشیعہ إلى تحصیل مسائل الشریعه**، قم: مؤسسه آل البيت (لإحياء التراث، ج ١، ١٤٠٩ق).
١٩. حسینی زنجانی، احمد، **أفواه الرجال**، قم: انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر%， ج ١، ١٤٤٣ق.
٢٠. حسینی مرعشی، سلطان العلماء آملی، حسین بن محمد، **حاشیة السلطان علی معالم الدين**، چاپ شده ضمن «شرح معالم الدين»، قم: انتشارات کتاب فروشی داوری، افست از چاپ سنگی ١٢٧٨ش.
٢١. حلی، علامه حلی، حسن بن یوسف، **نهاية الوصول إلى علم الأصول**، قم: مؤسسه امام صادق%， ج ١، ١٤٢٥ق.
٢٢. _____، **تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)**، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، افست از نسخه مطبوعاتی اسماعیلیان، ١٣٨٨ق.
٢٣. حلی، فخر المحققین، محمد بن حسن، **إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد**، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ١، ١٣٨٧ق.
٢٤. حلی، محقق حلی، جعفر بن حسن، **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ٢، ١٤٠٨ق.
٢٥. حمیری، نشوان بن سعید، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، دمشق: دار الفكر، ج ١، ١٤٢٠ق.
٢٦. خوانساری، احمد، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ج ٢، ١٤٠٥ق.
٢٧. خویی، ابوالقاسم، **دراسات فی علم الأصول**، قم: دائرة المعارف فقه اسلامی، ج ١، ١٤١٩ق.
٢٨. _____، **مصابح الأصول**، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، ج ١، ١٤٢٢ق.
٢٩. _____، **مصابح الفقاهة**، قم: انتشارات داوری، ١٣٧٧ش.

٣٠. ———، **موسوعة الإمام الخوئي**، قم: مؤسسة احياء آثار امام خوئی، ج ١، ١٤١٨ق.
٣١. راغب اصفهانی، حسين بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، بيروت: دار العلم، ج ١، ١٤١٢ق.
٣٢. طباطبائی، علی، **رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل**، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ١، ١٤١٨ق.
٣٣. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرين**، تهران: انتشارات مرتضوی، ج ٣، ١٤١٦ق.
٣٤. طوسی، محمد بن حسن، **الخلاف**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ١، ١٤٠٧ق.
٣٥. ———، **تهذیب الأحكام في شرح المقنعة**، تهران: انتشارات اسلامیه، ج ٤، ١٤٠٧ق.
٣٦. عاملی، پسر شهید ثانی، حسن بن زین الدین، **معالم الدين و ملاذ المجتهدين** (قسم الأصول)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ٩، [بی تا].
٣٧. ———، **الروضۃ البهیۃ فی شرح اللمعة الدمشقیۃ**، قم: مجمع الفکر الإسلامي، ج ١٠، ١٣٩٠ش.
٣٨. عریضی، علی بن جعفر، **مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها**، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ج ١، ١٤٠٩ق.
٣٩. فراهیدی، خلیل بن احمد، **كتاب العین**، قم: انتشارات هجرت، ج ٢، ١٤١٠ق.
٤٠. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، **القاموس المحيط**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤١٥ق.
٤١. فیومی، احمد بن محمد، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی**، قم: انتشارات هجرت، ج ٢، [بی تا].
٤٢. قزوینی رازی، احمد بن فارس، **معجم مقایيس اللغة**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ١، ١٤٠٤ق.
٤٣. کرباسی، محمدابراهیم، **إشارات الأصول**، چاپ سنگی: [بی نا]، [بی جا]، ١٢٤٥ق.
٤٤. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تهران: انتشارات اسلامیه، ج ٤، ٧، ١٤٠٧ق.
٤٥. گیلانی قمی، میرزا قمی، **القوانین المحکمة فی الأصول**، قم: احياء الكتب الإسلامية، ج ١، ١٤٣٠ق.
٤٦. مجلسی اول، محمدتقی، **روضۃ المتّقین فی شرح من لا يحضره الفقيه**، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانپور، ج ٢، ١٤٠٦ق.
٤٧. ———، **لوامع صاحبقرانی**، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ٢، ١٤١٤ق.
٤٨. محقق داماد، محمد، **كتاب الحجّ**، تحریر عبدالله جوادی آملی، قم: چاپخانه مهر، ج ١، ١٤٠١ق.
٤٩. مطرزی، ناصرالدین، **المغرب فی ترتیب المغرب**، حلب: مکتبة اسامة بن زید، ج ١، [بی تا].
٥٠. مظفر، محمدرضا، **أصول الفقه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ٥، ١٤٣٠ق.
٥١. نجفی، محمدحسن، **جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ٧، ١٤٠٤ق.
٥٢. نراقی، احمد بن محمد Mehdi، **مستند الشیعة فی أحكام الشريعة**، قم: مؤسسه آل البيت، ج ١، ١٤١٥ق.