

## بازخوانی مفاهیم واژگان و ساختارهای منع در منابع وحیانی<sup>۱</sup>

سیدموسی شبیری زنجان<sup>۲</sup>

### 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 پرتکرارترین آنها پرداخته است. برخی از واژگان مانند «یحرّم»، 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 کراهت باشند. همچنین ساختار «صیغه نهی» و «جمله خبری در مقام انشای نهی» برای جامع نهی وضع شده، ولی حکم عقل و بنای عقلا، بر لزوم امتثال آن است؛ زیرا از جهت قانون عقلا تازمانی که ترخیص 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 تزیهی دارند؛ زیرا از یک سو استفاده از این الفاظ برای اراده حرمت رایج نیست و از سوی دیگر آوردن

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۲/۱۰/۲۳

تاریخ تأیید مقاله: ۴۰۲/۱۱/۲۳

۲. این مقاله از مباحث درس خارج فقه آیت الله العظمی شبیری زنجان<sup>۰</sup> به همت آقایان حسین سنایی و علیرضا اصغری در مرکز فقهی امام محمدباقر<sup>۰</sup>، زیر نظر آقایان سید عبدالحسین آل یاسین و میثم جواهری تولید و به تأیید رسیده است.

mfemb110@gmail.com

تعبیری که جامع بین مرتبه شدید و خفیف است، برای بیان حرمت کافی نیست؛ لذا شکلی از ظهور عرفی در مرتبه خفیف، یعنی کراهت خواهد داشت. **واژگان کلیدی:** واژگان منع، ساختار منع، لا یُنْبَغی، لا یُحِبُّ، کَرِهَ.

#### مقدمه

عمده مستندات فقه شیعه، ادله لفظی و روایات اهل بیت است؛ از این 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 هر یک از الفاظ پرکاربرد برای منع در ادبیات روایات پرداخته، و افزون بر بررسی مدلول هر یک، وجه دلالت هر کدام را نیز بررسی نماید.

در این مقاله، پس از توضیحی کوتاه درباره حقیقت نهی، به بیان دیدگاه‌های مختلف درباره معنای برخی از هیئات 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 هر یک 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 ثانیاً، 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

پژوهش‌های  
اصول فقهی

شماره ۳۰ سال ۱۴۰۲

الأمر»<sup>۱</sup>، و برخی نیز آن را «الزجر عن الشيء»<sup>۲</sup>، و برخی دیگر به معنای «تحریم»<sup>۳</sup> دانسته‌اند. اصولیان نیز تعریف‌های پرشماری برای نهی آورده‌اند؛ برخی حقیقت نهی را «طلب»<sup>۴</sup> و برخی «زجر»<sup>۵</sup> 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؛ برخی متعلق آن را «طلب ترک»<sup>۶</sup>، و برخی «طلب کف»<sup>۷</sup> می‌دانند.

### ساختارهای منع در منابع و حیانی

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. صیغۀ نهی

درباره شکل استفاده حرمت از صیغۀ نهی، سه نظریه وجود دارد:

نظر نخست: صیغۀ نهی برای حرمت وضع شده است<sup>۸</sup>؛ و لازمه این باور - همان‌طور که صاحب «معالم» می‌گوید<sup>۹</sup> - این است که کاربرد صیغۀ نهی در مکروهات مجاز باشد.  
نظر دوم: صیغۀ نهی برای جامع مبغوضیت وضع شده، ولی مقتضای اطلاق آن، الزام

۱. فراهیدی، کتاب العین، ج ۴، ص ۹۳؛ صاحب بن عباد، المحيط فی اللغة، ج ۴، ص ۶۸؛ جوهری، الصحاح، ج ۶، ص ۲۵۱۷؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۴۳.
۲. راغب، مفردات، ص ۸۲۶.
۳. فیومی، المصباح المنیر، 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 الدین، ص ۵۰.

است<sup>۱</sup>؛ بنابراین اگر متکلم در مقام بیان بود و بدون آوردن جمله‌ای دال بر ترخیص در انجام فعل، هیئت نهی را بیاورد، مقتضای اطلاق این است که اجازه در انجام فعل نداده است. و اگر ترخیص را بیاورد، کراهت استفاده می‌شود و البته مجازی نیز لازم نمی‌آید. شبیه مطلبی که از سلطان العلماء نقل شده است<sup>۲</sup> که موضوع<sup>۳</sup> 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 مباشرةً 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 مباشرةً متصدی 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 ترخیص 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<sup>۳</sup>

پیش از این  
در این کتاب

در شهر مشهد، شماره ۲۰، سال ۱۴۰۲

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

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

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

مندوب و مکروه را آورده است.

و از 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 اطلاق 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 اطلاق در آن دارد.

نظر سوم: نظریه‌ای است که از پیش، به ذهن می‌رسید و ظاهراً محقق خوبی هم به همان باور دارد.<sup>۱</sup> بر این اساس، هیئت امر و نهی برای جامع بعث و زجر وضع شده‌اند؛ چه این بعث و زجر به حد لزوم برسد، چه نرسد؛ ولی وقتی مولایی که حق مولویت دارد و بنده باید مطیع او باشد، درخواستی کند، از جهت قانون عقلاً تا زمانی که ترخیص از ناحیه مولای ثابت نشود، باید آن درخواست را اطاعت نماید و بنده برای ترک درخواست مولای نمی‌تواند عذر بیاورد که احتمال می‌داده زجر مولای 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. قهراً مولای حکیم با اینکه توجه دارد، اگر تا ظرف عمل ترخیصی بیان نکند، بنده خودش را ملزم به انجام درخواست وی می‌داند و آن را انجام می‌دهد، با این حال اگر تا ظرف عمل ترخیص را بیان نکند، روشن می‌شود که مولای رضایت دارد که بنده با درخواستش به مثابه درخواست الزامی رفتار کند.

به نظر می‌رسد این نظر صحیح‌ترین 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 مترتب نمی‌کنند؛ زیرا در بسیاری موارد، برای احتجاج عقلائی، 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. (مقرّر)

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

کافی نمی‌دانند. قاعده اشتغال از دیگر قوانین عقلایی برای فرض شک است. تمسک به عمومات با وجود کثرت تخصیص عمومات - به حدی که گفته‌اند: «ما من عامٍ إلا و قد خُصَّ» - نیز از این قبیل است که براساس آن، عقلا 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 ترخیص بر خلاف را دارد؛ مانند اینکه شخص در براءت ذمه شک دارد، ولی قاعده تجاوز یا فراغ جاری می‌شود که در این موارد نیز با اینکه عقل به اشتغال ذمه حکم می‌کند، ولی چون حکمش اقتضایی است، به واسطه ادله تجاوز و فراغ کنار گذاشته می‌شود. در بحث ما نیز که روشن نیست مولا ترخیص در ترک داده است یا خیر، با ادله براءت شرعی نظیر حدیث رفع<sup>۱</sup> به عدم لزوم مراعات این احتیاط، حکم می‌شود.

این مطلب تمام نیست؛ زیرا اگر عقلا به عنوان حکم واقعی - مانند حکم به لزوم بیع - و یا به عنوان حکم ظاهری - مانند اخذ به اصالة 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 عقلا خواهد بود. اما ادله براءت مانند حدیث رفع، حتی ظهور در ردع این بنای عقلایی نیز ندارند؛ زیرا رسوخ این بنای عقلایی در اذهان، چنان عمیق است که مانع می‌شود که عقلا، ادله براءت را ردع و تخطئه بنای خود تلقی کنند. پس اخبار براءت مخصوص مواردی است که ثبوت اصل طلب (اصل وجود امر یا نهی) مشکوک است.

البته آقای داماد می‌فرمود: حتی در موارد شک بدوی نیز بناء عقلا بر احتیاط است، حال چه اصل طلب محرز باشد و شک در الزامی بودن آن باشد و چه اصل طلب مشکوک باشد، لکن حتی طبق مبنای ایشان نیز می‌توان به حدیث رفع در موارد شک در ثبوت اصل طلب تمسک کرد؛ زیرا اگر مورد شک در ثبوت اصل طلب نیز مجرای براءت نقلی نباشد، لغویت ادله براءت لازم می‌آید و قدر متیقن این ادله همین موارد (موارد شک در ثبوت اصل طلب) است و نمی‌تواند به مورد دیگری حمل شود<sup>۲</sup>، و ترخیص در این موارد با ترخیص در سایر

پیشینه  
اصول فقه اسلامی

سال ششم، شماره ۲، سال ۱۴۰۲

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

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

موارد نیز ملازمه ندارد.

بنابراین در موارد شک در اینکه صیغه 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 مطلق را اثبات کرده و ظهورش در اطلاق و تسویه افراد نسبت به آن ترخیص باشد؛ - برای نمونه اگر دلیلی بگوید: «لا تکرّم العالم الفاسق»، و دلیل مطلق 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 - و لذا در مثال یاد شده باید حکم به کراهت آکرام 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 در بردارنده تکلیف است، بر قاعده قبح عقاب بلا بیان.

بلکه ممکن است گفته شود: اگر بر فرض صیغه 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 اطلاق ماده بر ظهور ضعیف صیغه امر یا نهی در الزامی بودن، تقدم دارد، یعنی در مثال بالا، ظهوری که «لا بأس بآکرام العالم» در اطلاق، و جواز آکرام همه افراد «عالم» دارد (حتی فردی که متعلق هیئت نهی است یعنی عالم فاسق)، مقدم است بر ظهور نهی در الزامی بودن و حرمت آکرام 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 امتثال کند، اشکال ندارد؛ لکن اگر در مقام بیان وظیفه مکلف، مطلقاً 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 اشتباه بیفتد 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 متیقن از اخبار برائت قسم دوم است؛ زیرا سیره عقلا بر لزوم احتیاط در مواردی که اصل طلب محرز نیست، به اندازه مواردی که اصل طلب محرز است، راسخ نیست.

پرسش  
اصول

ارزیابی مفهومی واژگان و ساختارهای منبع در منابع و جابجایی

-مانند: «لا تکرّم 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 می شود. لذا در این گونه موارد -برخلاف آنچه که بین فقیهان معروف است که از اطلاق دست کشیده و در چنین مثالی به ظهور نهی در حرمت اخذ می کنند- ممکن است ادعا شود ظهور مطلق، در جواز از ظهور هیئت، در لزوم قوی تر است. همان طور که محقق حائری<sup>۱</sup> و خوانساری<sup>۲</sup>، تصرف در هیئت و حمل بر غیرالزامی بودن را بر تصرف در ماده مقدم می دانند.

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 می پرسد، 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 این گونه موارد پاسخ حضرت ظاهر در بیان تکلیف الزامی می شود؛ این نکته بسیار مهم، و در جمع بین روایات مؤثر است. همچنین در مواردی که مولا درخواستی کند و بنده به جهت بنای عقلا بر لزوم حمل طلب مولا بر الزام، بنا را بر 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 تا زمان عمل، مرخصی صادر نکند، با توجه به اینکه خود شارع حکیم نیز از این بنا آگاه است، می توان درخواست الزامی مولا را از باب اطلاق مقامی کشف نمود.

## 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 نمی کند<sup>۳</sup>؛ بلکه فقط دلالت بر جامع مبغوضیت دارد. همچنین،

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

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

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



اگر کلامی میان انشای نهی و اخبار (نفی) مردد باشد، دلالت بر حرمت ندارد؛ زیرا نتیجه، تابع اخس دو مقدمه است و حکم اخبار را پیدا می‌کند.<sup>۱</sup>

نظر دوم: مشهور متأخران<sup>۲</sup> - از جمله آخوند<sup>۳</sup> - 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 تشریح آن، مساوق با تکوین و امتثال 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 الوقوع 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 این گونه 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 وظیفه 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»<sup>۴</sup> (طواف نمی‌کنی جز با وضو) به معنای شرطیت وضو در صحت طواف است. نکته دوم: با توجه به اینکه عناوین برای صحیح وضع شده و یا منصرف به صحیح هستند جمله خبری منفی مثل «لا تسعی الا بوضوء» هر چند در مقام انشا نباشد بلکه در مقام اخبار

۱. همان، ج ۱۲، ص ۷.

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

۳. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۷۱.

۴. کلینی، الکافی ج ۴، ص ۴۳۸، ح ۳.

محض باشد، دلالت بر حرمت وضعی (فساد) دارد؛ مثلاً در همین مثال، دلالت بر شرطیت وضو دارد؛ زیرا معنای عبارت این است که سعی درست، جز با وضو محقق نمی‌شود؛ یعنی وقتی حضرت بفرماید: «توسعی صحیح بدون وضو انجام نمی‌دهی» به معنای شرطیت وضو در صحت 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 و لذا از باب اجبار در ظهور جمله تصرف کرده و حمل بر اخبار به داعی انشا می‌شود؛ بنابراین می‌توان در بحث شرطیت ختان برای صحت حج صبی - که برخی این شرطیت را از روایت «الْأَغْلَفُ لَا يَطُوفُ بِالْبَيْتِ»<sup>۱</sup> استفاده کرده‌اند<sup>۲</sup> -، این گونه 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 جمله شرطیه باشد که اگر کسی بخواهد طواف مشروع، چه وجوبی 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 - و لو غیر بالغ - مبعوض 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.

پیشینه علم  
اصول فقه اسلامی

سال هشتم، شماره ۲، سال ۱۴۰۲

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۱۲۶، ح ۸۵.  
۲. برای نمونه: محقق داماد، کتاب الحج، ج ۳، ص ۴۲۱.

## واژگان منع در ادبیات روایی

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

### ۱. واژه «لا ینبغی»

در باب ظهور معنای «لا ینبغی»، سه نظریه وجود دارد:

نظریه نخست: ظهور «لا ینبغی» در کراهت بین متأخران معروف است.<sup>۱</sup> از نگاه صاحب جواهر، اگر نگوییم معنای حقیقی «لا ینبغی» کراهت است، بی‌شک می‌توان ادعا کرد که دست‌کم ظهور در کراهت دارد.<sup>۲</sup>

نظریه دوم: صاحب حدائق معنای «لا ینبغی» را مجمل، و تعیین هرکدام از حرمت و کراهت را نیازمند قرینه می‌داند؛ زیرا هرچند کاربرد آن در حرمت بیشتر است، ولی در روایات، در هر دو معنا به کار رفته است.<sup>۳</sup>

نظریه سوم: محقق خویی «لا ینبغی» را ظاهر در تحریم می‌داند و می‌گوید: «الانبغاء» در لغت به معنای «تیسر» و «تسهل» است؛<sup>۴</sup> بنابراین «لا ینبغی» به معنای «لا یتیسر» و «لا یمکن» است و مفاد آن در مقام استعمال در تشریح احکام «عدم جواز» می‌باشد.<sup>۵</sup> بر این اساس، ظهور «لا ینبغی» در حرمت، مستند به وضع است.

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

۱. چنانچه محقق خویی نیز معروف و مشهور بودن معنای کراهت برای «لا ینبغی» را ادعا نموده است.

خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۶، ص ۳۲۲؛ همان، ج ۲۲، ص ۳۲۲.

۲. نجفی، جواهر الکلام، ج ۸، ص ۳۷۳.

۳. بحرانی، الحدائق، ج ۴، ص ۳۶۰.

۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۴، ص ۷۷.

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

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

اما در عین حال، دلیلی که محقق خوبی برای اثبات ظهور وضعی «لا ینبغی» در حرمت اقامه کرده نیز ناتمام است؛ زیرا «ینبغی» به معنای «یُمْکِن» نیست؛ بلکه با دقت در کاربردهایش، روشن می‌شود که به معنای «مطابق قاعده و قانون بودن» است؛<sup>۱</sup> و مراد از قانون نیز اعم از قانون شرع، عقل و طبیعت است؛ از این رو، موارد کاربرد «ینبغی»، با توجه به مقام بیان الزام<sup>۲</sup> و یا عدم الزام، مختلف است و مراد از «لا ینبغی» 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، «ینبغی» دلالت بر الزام ندارد؛ برای نمونه، در روایت «كُلُّ شَيْءٍ صَنَعَهُ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُسَمِّيَ عَلَيْهِ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ كَانَ لِلشَّيْطَانِ فِيهِ شَرٌّ.»<sup>۳</sup> و همچنین در روایت «يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ ثَمَانِي خِصَالٍ وَقُورًا عِنْدَ الْهَزَاهِزِّ، صَبُورًا عِنْدَ الْبَلَاءِ...»<sup>۴</sup> نیز تعبیر «ینبغی» ناظر به حکم غیرالزامی است؛ همچنان که «لا ینبغی» در روایت «لَا يَنْبَغِي لِلْمُسْلِمِ أَنْ يُوَاخِيَ الْفَاجِرَ وَلَا الْأَحْمَقَ وَلَا الْكَذَّابَ»<sup>۵</sup> ناظر به حکم غیرالزامی است.

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

۱. مقرر: در لغت‌نامه‌ها «ینبغی» 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 البحرین، 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، المحاسن، ج ۲، ص ۴۳۰، ح ۲۵۲.

۴. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۷، 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 وهیب بن حفص عن أبي بصير قال: سألتُ أبا عبد الله % عن الَّذِي يُنْبَغِي لَهُ أَنْ يَرْمِيَ بِاللَّيْلِ مَنْ هُوَ؟ قَالَ: الْحَاطِبَةُ وَ الْمَمْلُوكُ الَّذِي لَا يَمْلِكُ مِنْ أَمْرِهِ شَيْئاً وَ الْخَائِفُ وَ الْمَدِينُ وَ الْمَرِيضُ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَرْمِيَ يُحْمَلُ إِلَى الْجِمَارِ فَإِنْ قَدَرَ عَلَى أَنْ يَرْمِيَ وَ إِلَّا فَازِمٌ عَنْهُ وَ هُوَ حَاضِرٌ»<sup>۱</sup>. 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، عرفاً 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 بینشان نیست، وجود دارد؛ مثلاً بین «این استخاره، خوب است.» و «این استخاره، خوب نیست.» از نظر وضعی حد وسطی، «خوب نیست» از آن، بدبودن استفاده می‌شود و احتمال میانه بودن داده نمی‌شود؛ زیرا «خوب 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 أظنّ زیداً قائماً» را به کار می‌بریم که ظن داریم زید ایستاده نیست؛ نه زمانی که شک متساوی الطرفین داریم. از طرفی دیگر، تعبیر «أظنّ زیداً قائماً» نیز یعنی ظن دارم که زید ایستاده است؛ پس در موردی که شخص، شاک متساوی الطرفین باشد، نه داخل «أظنّ» است و نه داخل «لا أظنّ» است؛ چون هرکدام از اینها با اطلاقتشان 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 یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴۷۶، ح ۳۰۰۴.

در «ینبغی» و «لا ینبغی» نیز هرچند این دو لفظ از نظر وضعی نقیض یکدیگرند، ولی هیچ‌کدام شامل موارد کراهت نیستند؛ زیرا «ینبغی» 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 کراهت اطلاق نمی‌شود. اما «لا ینبغی» هرچند از نظر لغوی شامل حرمت و کراهت می‌شود؛ اما اگر مطلقاً به کار رود، عرفاً به موارد حرمت اختصاص دارد و به معنای «لا یَجوز» بوده و شامل موارد کراهت نمی‌شود.

## ۲. واژه «لا یَجوز»

واژه «یَجوز» در کلمات متأخران، در مقابل حرمت به کار می‌رود، و اعم از کراهت، استحباب، وجوب و اباحه است، اما در روایات و بیانات متقدمان در جایی به کار می‌رفته که منع «تحريمی» و منع «تنزیهی شدید» وجود نداشته است؛ مثلاً اینکه شیخ طوسی می‌گوید: «یَجوز النظر إلى امرأة أجنبية یَرید أن یتزوَّجها إذا نظر إلى ما لیس بعورة»<sup>۱</sup> یعنی نگاه به مواضعی غیر عورت، از زنی که قصد ازدواج با او را دارد، هیچ منعی (اعم از تحريمی یا تنزیهی معتنا به) ندارد.

اما واژه «لا یَجوز» در روایات و بیانات متقدمان و متأخران، ظهور در حرمت دارد؛ زیرا بنا بر نظر متأخران، «لا یَجوز» نفی‌کننده جواز بالمعنی الاعم بوده و مساوی با حرمت است و در روایات و کلمات متقدمان، هرچند واژه «لا یَجوز» به معنای وجود منع تحريمی یا تنزیهی معتنا به 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 یَجوز» به معنای حرمت است، استعمالش در موارد کراهت شدید، ادعاً صورت گرفته است.

نکته دوم: گاهی «لا یَجوز» 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 یجب ذبحه یوم النحر مقدماً علی الحلق فلو أخره أثم و أجزاء، و کذا لو ذبحه فی بقیة ذی الحجة جاز».<sup>۱</sup> یعنی واجب است ذبح قربانی، در روز قربانی کردن و پیش از سر تراشیدن انجام شود؛ اما اگر ذبح با تأخیر انجام شود، تکلیفاً گناه کرده، اما وضعاً اشکال ندارد. به عبارت دیگر، وضعاً ترتیب بین نحر و حلق لازم نیست؛ و اگر در بقیة ذبحه هم ذبح کند، این عملش اثرگذار و نافذ است؛ یعنی وضعاً صحیح است.

### ۳. واژه «لا یصلح»

در معنای «لا یصلح» سه نظریه وجود دارد: ۱. ظاهر در حرمت<sup>۲</sup>؛ ۲. ظاهر در کراهت<sup>۳</sup>؛ ۳. ظاهر در جامع بین حرمت و کراهت.<sup>۴</sup>

ممکن است دلیل کسانی که «لا یصلح» را ظاهر در کراهت می‌دانند این باشد که معنای «یصلح» را به معنای «شایسته بودن» و معنای «لا یصلح» را «شایسته نبودن» می‌دانند که ظاهر در کراهت است.<sup>۵</sup> همچنین ممکن است دلیل کسانی که معنای «لا یصلح» را جامع می‌دانند، کاربرد این واژه در روایات، در هر دو معنا باشد.

به نظر می‌رسد معنای «یصلح»، «صلاحیت داشتن»؛ و «لا یصلح»، «صلاحیت نداشتن» است و بر همین اساس است که در روایات، مخصوصاً روایات علی بن جعفر، باید گفت واژه «یصلح» در موارد «یجوز» و واژه «لا یصلح» 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 المتقین، ج ۷، ص ۱۱۶؛ همو، لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۳۲۲؛ خوانساری، الحاشیة الأولى علی المکاسب، ص ۱۰۹؛ خوبی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۷، ص ۴۴۹.

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

۴. طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۹، ص ۳۹۰؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۳۸۹.

۵. مقرر: البته بعید نیست مرادشان ظهور اطلاق باشد، نه وضعی؛ چراکه به حسب ظهور وضعی، حتی شامل اباحه هم هست؛ زیرا چیزی که «شایستگی ندارد» می‌تواند مباح بالمعنی الأخص 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 سؤالش 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 النخاس قال: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى % قُلْتُ لَهُ: أَيَصْلُحُ لِي أَنْ أَشْتَرِيَ مِنَ الْقَوْمِ الْجَارِيَةَ الْإِيْقَةَ وَ أُعْطِيَهُمُ الثَّمَنَ وَ أَطْلُبَهَا أَنَا؟ قَالَ: لَا يَصْلُحُ شِرَاؤُهَا إِلَّا أَنْ تَشْتَرِيَ مِنْهُمْ مَعَهَا شَيْئًا ثَوْبًا أَوْ مَتَاعًا فَتَقُولَ لَهُمْ: أَشْتَرِي مِنْكُمْ جَارِيَتَكُمْ فَلَانَةَ وَ هَذَا الْمَتَاعَ بِكَذَا وَ كَذَا دَرَاهِمًا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ»<sup>۱</sup>.

در این روایت سائل با استفاده از واژه «یصلح» 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 ضمیمه وی، چیز دیگری را نیز خریداری کنی که در این صورت «جایز» است.

چنان‌که مشاهده می‌شود، با اینکه سائل از واژه «یصلح» 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 أحدهما<sup>۲</sup> أَنَّهُ قَالَ: «لَوْ لَمْ يَحْرُمْ عَلَى النَّاسِ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ<sup>۳</sup> لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: (وَ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَ لَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا)<sup>۴</sup> حَرْمُنَ عَلَى الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: (وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ)<sup>۳</sup> وَ لَا يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَنْكِحَ امْرَأَةً جَدَّهُ»<sup>۴</sup>.

حضرت در تعلیل حرمت ازدواج امام حسن و امام حسین<sup>۳</sup> با زنان پیامبر<sup>۳</sup> می‌فرماید: «لا

۱. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۱۹۴، ح ۹.

۲. سوره احزاب، آیه ۵۳.

۳. سوره نساء، آیه ۲۲.

۴. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۲۰، ح ۱.



يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَنْكِحَ امْرَأَةً جَدَّةً.» پس روشن است «لا يصلح» به معنی حرمت است.  
 ۳. ... عن محمد بن مسلم قال: «سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا عَنِ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ جَارِيَةٌ فَأَعْتَقَتْ فَتَزَوَّجَتْ فَوَلَدَتْ، أَيْصَلُحُ لِمَوْلَاهَا الْأَوَّلِ أَنْ يَتَزَوَّجَ ابْنَتَهَا؟ قَالَ: لَا، هِيَ عَلَيْهِ حَرَامٌ»<sup>۱</sup>.  
 مراد از «لا» در پاسخ حضرت، «لا يصلح» است که آن را به «حرمت» تفسیر می‌کند.

۴. «سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّوَاءِ هَلْ يَصْلُحُ بِالنَّبِيدِ؟ قَالَ: لَا»<sup>۲</sup>.  
 در این روایت ظاهراً اصل حرمت شرب نبید در حالت عادی، برای سائل روشن است؛ لذا صرفاً از فرض تداوی با نبید پرسیده که آیا جایز است یا خیر؟ و از لفظ «لا يصلح» استفاده کرده است و اینگونه نبوده که زمانی که اصل جواز شرب نبید مشکوک بوده بپرسد آیا در فرض تداوی کراهت دارد یا خیر؟

#### ۴. واژه «لا يحل»

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

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

ابو بصیر از امام صادق % نقل می‌کند: «لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَشْتَرِيَ مِنَ الْخُمْسِ شَيْئاً حَتَّى يَصِلَ إِلَيْنَا حَقُّنَا»<sup>۳</sup>.

در روایت زیر نیز «لا يحل» در کراهت شدید به کار رفته است:

قال رسول الله ﷺ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَتْرُكُ عَانَتَهُ فَوْقَ أَرْبَعِينَ يَوْماً وَلَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تَدَعَ ذَلِكَ مِنْهَا فَوْقَ عِشْرِينَ يَوْماً»<sup>۴</sup>.

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

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

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

۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۴۵، ح ۱۴.

۴. همان، ج ۶، ص ۵۰۶، ح ۱۱.

وضعی اند می توان با تمسک به «لا یحلّ مال امرئ مسلم إلا عن طیب نفسه»<sup>۱</sup> چنین استدلال کرد که اگر انسان به قصد مالک شدن، «فَسَخْتُ» را بگوید، عبارت «لا یحلّ» دلالت بر تحقق خلاف شرع دارد؛ با این توضیح که فسخ معاطات ذاتاً خلاف شرع نیست، اما اگر کسی «فسخت» را به عنوان تشریح بگوید و قصدش این باشد که در ملکیتش اثر بگذارد، شارع این فسخ را به عنوان تشریح، خلاف شرع دانسته و این تشریح 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 یحلّ» مربوط به تکلیف ذاتی است نه تشریحی، 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 یحبّ»

به نظر محقق خویی «لا یحبّ» به معنای مطلقِ مَبْغُوضِیت است نه خصوصِ کراهتِ تنزیهی؛ و شاهدش این است که در آیات متعددی واژه «لا یحبّ» در معنای حرمت به کار رفته است؛ مانند آیه شریفه: (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ)<sup>۲</sup> که در این آیه، حرمت غیبت را با واژه «لا یحبّ» بیان کرده است.<sup>۳</sup> همچنین در مواردی که «لا یحبّ» در قرآن به ذوات نسبت داده شده است ظهور در حرمت دارد؛ مثل آیات شریفه:

(إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِلِينَ)<sup>۴</sup> و (فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ)<sup>۵</sup>.

اما به نظر می رسد «لا یحبّ» - چنان که مشهور متقدمان و متأخران نیز باور دارند<sup>۷</sup> - ظهور

پیش از این  
در این کتاب

در شهر  
شماره ۳  
سال ۱۴۲۰

۱. در وسائل الشیعة (ج ۱۴، ص ۵۷۲) این گونه نقل شده: «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبَةِ نَفْسٍ مِنْهُ».

۲. سوره نساء، آیه ۱۴۸.

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

۴. سوره بقره، آیه ۱۹۰.

۵. سوره آل عمران، آیه ۳۲.

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

۷. بحرانی، الحدائق، ج ۱۹، ص ۲۸۰.

بسیار قوی در کراهت و عدم حرمت دارد؛ زیرا هرچند «لا یُحِبُّ» برای جامع کراهت و حرمت وضع شده است؛ اما با بیان دو مقدمه اثبات خواهد شد که هنگام استعمال، ظهور در «کراهت» دارد نه حرمت و نه اباحه بالمعنی الأخص.

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

در پاسخ می توان گفت: اگر مراد شارع حرمت بود، باید از لفظی مخصوص حرمت استفاده می کرد، نه تعبیری جامع که با حرمت و کراهت سازگار است و دلالت ضعیفی بر حرمت دارد؛ چراکه بیان جامع و کنارگذاشتن تعبیری که زجر شدیدتر را می رساند، خلاف حکمت و هدف متکلم است. پس اگر شارع تعبیر جامع «لا یُحِبُّ» را بدون قرینه به کار ببرد، عرفاً نیابردن قرینه بر مرتبه شدید، خود قرینه ای بر اراده مرتبه خفیف است. در نتیجه، تعبیر جامع، در مرتبه خفیف ظهور می یابد؛ چنان که 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 می شود؛ 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 اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ)<sup>۱</sup> که محقق خوئی به آن استشهاد نمود، می توان گفت این آیه اصلاً در مقام بیان حکم غیبت نیست، بلکه می خواهد 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 یُحِبُّ» در کراهت، در مواردی که عدم حب به خود فعل نسبت داده شده باشد، منافاتی ندارد.

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

۱. سورة 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 کراهت ندارد. در پاسخ باید گفت: هرچند از نظر لفظی «لا یحبّ» معنایی عام دارد و شامل موارد اباحه که متساوی الطرفین است، و موارد مبعوض می‌شود؛ زیرا در هر دو، می‌توان گفت: «حب وجود ندارد»؛ ولی در استعمالات عرفی «لا یحبّ» در جایی به کار می‌رود که طرف مبعوضیت 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 کراهت، موجب شده امام احیاناً در مقام تقیه، این تعبیر را نسبت به برخی افعال حرام یا فاسد و ممنوع استفاده کنند، تا عامه که قائل به عدم حرمت و عدم فساد آن فعل اند، گمان کنند مراد حضرت، صرفاً کراهت 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 خَلْفَ الْمَقَامِ، قَالَ: مَا أَحَبُّ ذَلِكَ»<sup>۱</sup>. به نظر می‌رسد وجه اینکه حضرت به «ما أحبّ» تعبیر فرموده‌اند، آن باشد که چون همگی عامه قائل به توسعه و جواز طواف پشت مقام هستند، حضرت تعبیر را به گونه‌ای آورده‌اند که راه فرار داشته باشند؛ چراکه «لا أحبّ» با جواز طواف پشت مقام هم می‌سازد و خود عامه هم قائل اند که طواف، هرچه به خانه خدا نزدیک‌تر باشد بهتر است.

## ۶. واژه «لا یعجّبی»

تعبیر «لا یعجّبی» از نظر لغوی به معنای «دوست نداشتن و خوش نیامدن» است که شامل مکروهات و محرّمات، بلکه حتی مباحات<sup>۲</sup> نیز می‌شود، ولی از جهت ظهور اطلاقی، ظهور

۱. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۳۹۹، ح ۲۸۰۹.

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

در کراهت دارد؛ هرچند صریح در کراهت نیست؛ مثلاً در روایت آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُقَصِّرَ مِنْ شَعْرِهِ وَهُوَ حَاجٌّ حَتَّى اِزْتَحَلَ مِنْ مَنِيٍّ، قَالَ: مَا يُعْجِبُنِي أَنْ يُلْقِيَ شَعْرَهُ إِلَّا بِمَنِيٍّ»<sup>۱</sup>.

ظهور «ما يعجبني» در این است که ریختن مو در جایی جز منا کراهت دارد. دلیل ظهور این واژه در کراهت آن است که گرچه تردیدی وجود ندارد که این واژه در هر عرفی، ظاهر در مرجوحیت است و مرجوحیت اعم از حرمت و کراهت است؛ ولی در جایی که شیئی مرجوح تحریمی است، نباید کلمه جامع به کار رود؛ زیرا به کار بردن کلمه جامع، برای بیان حرمت کافی نیست و نوعی ظهور عرفی در کراهت 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 می شود.

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

#### 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<sup>۲</sup>؛ 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 فاسدهای تحریمی و تنزیهی به کار می رود.

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 دانسته اند که این معنا موافق با برخی از لغت نامه ها است؛ مانند الجوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۹۰۶؛ فیروز آبادی، القاموس المحیط، ج ۲، ص ۳۱۷ که گفته اند: «البأس: العذاب».

مقام دوم، ارزیابی معنای اطلاق «بأس» است. اگر ابتداءً بدون هیچ پرسشی به شکل مطلق در موردی اثبات بأس شد، بعید نیست که مراد، بأس تحریمی باشد؛ زیرا هر چند 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، بعید نیست به واسطه اطلاق، استفاده حرمت شود و اگر در همین فرض، «لا بأس» اطلاق شود، فقط استفاده جواز و نفی حرمت می شود، نه اینکه حتی بتوان نفی کراهت 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 قرآینی وجود دارد که پرسش از اصل جواز است، در اینجا مراد، حرمت است؛ زیرا در پاسخ سؤال، به کلی گویی و بیان اصل مرجوحیت اکتفا نمی شود؛ بلکه مطابق پرسش، پاسخ داده می شود. این تطابق اقتضا می کند که «بأس» دلالت بر تحریم کند و اگر اطلاق «لا بأس» شود، به معنای جواز است که با کراهت 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 می داند و فقط از برخی فروع آن می پرسد - مثل اینکه می پرسد: شعر خواندن در مدایح و مراثی ائمه چه حکمی دارد؟- اگر امام بفرمایند: «لا بأس»، روشن می شود که اجمالاً در برخی موارد دیگر از شعر خواندن، بأس وجود دارد، و سائل می داند اصل مسئله شعر خواندن فی الجملة، بأس دارد. و وقتی امام در فرع مورد پرسش به شکل مطلق بفرمایند: «لا بأس» و روشن نفرمایند که آن بأس منفی، آیا بأس، تحریمی است یا بأس تنزیهی، سائل معنای نفی بأس را مطابق معنای معلوم نزد خود می فهمد؛ 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 کراهت باشد، نفی بأس، دلالت بر نفی کراهت خواهد داشت. به بیان دیگر در مواردی که با قراین بفهمیم حکم اصل مسئله نزد سائل یا عموم مخاطبان روشن بوده، نتیجه می گیریم 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

پرسش در این باره

در شماره ۳۰ سال ۱۳۸۲

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

همچنین اگر از تبعات یک فعل پرسیده شود و حضرت نفی بآس نمایند، فقط نفی تبعات فهمیده می‌شود ولی نسبت به خود آن فعل، هیچکدام از نفی حرمت یا کراهت 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 هیچ‌یک از نفی حرمت یا نفی کراهت نسبت به خود تمتع ندارد.

#### ۸. واژه «فیه جناح»

تعبیر «جناح» به معنای گناه است<sup>۱</sup> که با وضع خود، دلالت بر «حرمت» دارد؛ همان‌طور که «جناح» در آیه شریفه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ)<sup>۲</sup> به معنای حرمت دانسته شده است.<sup>۳</sup>

محقق نراقی در مسئله «جواز یا عدم جواز نگاه کردن بچه‌میز به عورت زن یا مرد» می‌گوید: هر چند مقتضای حدیث «رفع قلم از صبی»<sup>۴</sup> جواز نگاه کردن است ولی آیه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ...)° دلالت بر عدم جواز می‌کند؛ چون آیه شریفه 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،

پرسش از جناب آیت‌الله العظمی

اردبیلی مظلومی و ارژنگان و سائخارهای منبع در منابع و جیبانی

۱. برای نمونه: صاحب بن عباد، المحيط في اللغة، ج ۲، ص ۴۱۱؛ جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۳۶۰.

۲. سوره نور، آیه ۵۸.

۳. اردبیلی، زبدة البيان، صص ۵۵۱-۵۵۰.

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

۵. سوره نور، آیه ۵۸.

و پس از نماز عشاء) وارد نشوند.<sup>۱</sup>

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 وجوب حکم نمود؛ زیرا با وجود روایت رفع قلم از صبی، عقل حکم به وجوب استیذان نمی‌کند.<sup>۲</sup>

اما در پاسخ، می‌توان گفت: هر چند 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 جلوی او 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 «کراهت»

سه نظریه در مورد ماده کراهت وجود دارد:

نظریه نخست: برخی ماده «کراهت» را به معنای «نهی تنزیهی» 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 موضوعاً له ماده کراهت، «منع غیر مانع از نقیض» است<sup>۱</sup> 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 «کراهت» در لغت به معنای مبعوضیت است<sup>۲</sup>؛ از این رو، هنگامی که گفته می‌شود: فلانی آن کار را «عَنْ كَرِهٍ» انجام داد؛ یعنی با بغض انجام داد؛ اما ترخیص داشتن یا نداشتن آن کار، از معنای لفظ استفاده نمی‌شود.

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

اما اولاً: چندان روشن نیست که در سخنان فقیهان عامه، «کراهت» در مقابل «حرمت» باشد. چنان‌که در خاتمه «الفقه علی المذاهب الأربعة»<sup>۴</sup> 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 «کراهت» به معنای جامع مبعوضیت است و شاید بیشتر موارد، «کراهت» در معنای تحریم استفاده شده باشد. اگر هم کاربرد در تحریم بیشتر نباشد، ولی عموماً در موارد تحریم، «کراهت» به کار می‌رود و این‌طور نیست که برابر با این اصطلاح

پرسش و پاسخ  
اصطلاحات فقهی

ارزیابی مفهومی واژگان و ساختارهای منبع در منابع و جرائد

۱. شهید ثانی، الروضة البهیة، ج ۳، ص ۱۵۶؛ اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۶، ص ۲۲۴.

۲. در برخی از لغت‌نامه‌ها، کراهت را به «سخط» تفسیر کرده‌اند. برای نمونه ر.ک: ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۸۰۱؛ زمخشری، أساس البلاغة، ص ۵۴۲. همچنین در بسیاری از لغت‌نامه‌ها، کراهت از شیء را ضد محبوب بودن و رضایت داشتن به آن قرار داده‌اند و محبوبیت نیز ضد مبعوضیت است. برای نمونه ر.ک: ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۷۲؛ حمیری، شمس العلوم، ج ۹، ص ۵۸۱۴؛ مطرزی، المغرب، ج ۲، ص ۲۱۷؛ ابن اثیر، النهاية، ج ۴، ص ۱۶۹؛ فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۳۲.

۳. محقق داماد، کتاب الحجج، ج ۲، ص ۵۹۷.

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

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

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

نظریه دوم: محقق خویی در جایی که دلیلی بر ترخیص نباشد، ماده «کره» را حمل بر حرمت می‌کند؛<sup>۲</sup> همچنین علامه در تذکره<sup>۳</sup> ذیل بحث از حکم «عزل»، در مقام بیان ادله طرفین برای حرمت، روایتی را آورده که تعبیر «فائی کره ذلک»<sup>۴</sup> 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 «کراهت» عرفاً ظهور در «تحریم» دارد؛ زیرا کراهت 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 «کراهت» با توجه به قرینه منفصل، در «کراهت 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 «کراهت»، مفهومی اعم از کراهت اصطلاحی (تنزیه) و حرمت دارد و دال بر صرف مبغوضیت است؛ اما در صورت اطلاق، به حکم عقل، دال بر «حرمت» است. آقای خویی می‌گوید: از تعبیر «کره» مبغوضیت کار نزد مولا استفاده می‌شود و صرف اینکه

پیشینه  
اصطلاحی

دانشنامه شماره ۲۸ سال ۱۴۰۲

۱. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۱۲۶.
۲. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۸.
۳. علامه حلی، تذکره الفقهاء، ص ۵۷۶.
۴. شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۷، ح ۴۳.

مولا مبعوض بودن عمل را بیان کند، برای لزوم ترک کافی است.<sup>۱</sup> بنابراین ماده «کراهت» 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 مبعوض مولا را تا زمانی که خود مولا اجازه نداده باشد، ترک کند.

اما همان‌گونه که در نظر مختار گذشت، ماده کراهت گرچه مفهومی اعم از تنزیه و تحریم است، اما از آنجا که استفاده از این تعبیر برای افاده حرمت رایج نیست و آوردن تعبیر جامع برای تفهیم 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 عقلا نمی‌رسد.

نظریه سوم: برخی مانند فخر المحققین در ایضاح و محقق نراقی در مستند بر این باورند که ماده «کراهت»، مفهومی اعم از کراهت اصطلاحی و حرمت داشته، و بر صرف مبعوضیت دلالت دارد؛ هرچند با قرآینی بر یکی از آن دو دلالت کند<sup>۲</sup>، ولی خودش ظهور در هیچ کدام 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 تفهیم حکم الزامی، از الفاظ جامع استفاده شود و استفاده از چنین الفاظ جامعی، ظهور در غیرالزامی بودن حکم را شکل می‌دهد.

#### ۱۰. واژه «حرمت»

«حرمت» در لغت به معنای ممنوعیت<sup>۳</sup> و محرومیت<sup>۴</sup> است؛ و این محرومیت گاهی تکوینی است مثل: «حَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ»<sup>۵</sup>، و گاهی تشریحی است مثل: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»<sup>۶</sup>. در مواردی که ماده حرمت در محرومیت تشریحی به کار رفته است، در اینکه ظهور

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

۲. فخر المحققین، ایضاح 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. سورة قصص، آیه ۱۲.

۶. سورة مائده، آیه ۳.

اطلاقی ماده حرمت، حرمت تکلیفی است یا حرمت وضعی، اختلاف است: محقق خوئی 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.<sup>۱</sup> 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 (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)<sup>۲</sup> 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، حرمان اعتباری و تشریحی (در مقابل حرمان 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 این گونه 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 (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ) یعنی خوردن مردار حرام است که حرمتی تکلیفی است؛ البته در (حُرِّمَتْ 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 علما 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 حرمان از ذوات،

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

۲. سوره نساء، آیه ۲۳.

محرومیت از تمتع متناسب با آن‌ها است و تقدیری در کار نیست؛ مثلاً (حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ)، 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»

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

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

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

پرسش  
پرواضح

الف. روی محمد بن مسلم عن أبي جعفر % قال: «لَا يَضُرُّ الصَّائِمَ مَا صَنَعَ إِذَا اجْتَنَبَ أَرْبَعَ خِصَالٍ: الطَّعَامَ وَ الشَّرَابَ وَ النِّسَاءَ وَ الْإِزْتِمَاسَ فِي الْمَاءِ»<sup>۱</sup>.

مدلول روایت آن است که اگر روزه‌دار از چهار چیز (خوردن، آشامیدن، جماع و ارتماس 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 ارتماس 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 «یضر» معنایی عام دارد و شامل ضررهای کراهتی و تحریمی می‌شود، ولی در کاربرد عرفی «یضر» در جایی به کار می‌رود که ضرر تحریمی باشد. اما دلالت این روایت بر فساد روزه به

ارزیابی مفهومی واژگان و ساختارهای منع در منابع و جایی

۱. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۰۷، ح ۱۸۵۳.

واسطهٔ 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 بررسی و دقت دارد. در این نوشتار پس از بررسی مدلول و چگونگی دلالت برخی از این ساختارها و واژگان نتایج زیر به دست آمد:

الف. ساختار «صیغهٔ نهی» و «جملهٔ خبری در مقام انشای نهی» برای جامع زجر وضع شده ولی عقل، بر لزوم امتثال دلالت دارد.

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

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

د. واژگانی مانند «لا یحب»، «لا یعجبنی» و «یکره» ظهور در نهی تنزیهی دارند.

### منابع و مآخذ

\* قرآن کریم.

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان، چ ۴، ۱۳۶۷ش.
- ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
- ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملایین، چ ۱، [بی تا].
- ابن عباد، صاحب بن عباد، اسماعیل، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر و دار صادر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
- اردبیلی، محقق اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذنان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
- \_\_\_\_\_، زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران: مؤسسهٔ جعفریه، چ ۱، [بی تا].
- استرآبادی، میرداماد، محمدباقر، شارح النجاة فی أبواب العبادات، چاپ‌شده ضمن رساله‌های خطی فقهی، صص ۲۳۹-۳۸۴، قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، چ ۱، ۱۳۸۶ش.
- اصفهان‌ی حائری، محمدتقی بن محمدرحیم، هدایة المسترشدين فی شرح أصول معالم الدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۲۹ق.

١٠. اصفهانی حائری، محمدحسین بن محمدرحیم، الفصول الغرویة فی الأصول الفقھیة، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية، ج ١، ١٤٠٤ق.
١١. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الأصول، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ١، ١٤٠٩ق.
١٢. آشتیانی، محمدحسن، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)، بیروت: مؤسسة 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 اسلامیة، ج ٢، ١٣٧١ق.
١٥. لجنة وزارت اوقاف مصر، الفقه علی المذاهب الأربعة، مصر: دار الكتاب العربی، ج ٥، ١٣٦٩ق.
١٦. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، بیروت: دار العلم للملایین، ج ٣، ١٤٠٤ق.
١٧. حائری یزدی، عبدالکریم، کتاب الصلاة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ١٤٠٤ق.
١٨. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسة 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 الدین، چاپ شده ضمن «شرح معالم الدین»، قم: انتشارات کتاب فروشی داوری، افسست از چاپ سنگی ١٢٧٨ش.
٢١. حلّی، علامه حلّی، حسن بن یوسف، نهاية الوصول إلى علم الأصول، قم: مؤسسة امام صادق، ج ١، ١٤٢٥ق.
٢٢. \_\_\_\_\_، تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، افسست از نسخه ١٣٨٨ق.
٢٣. حلّی، فخر المحققین، محمد بن حسن، إيضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد، قم: مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ١، ١٣٨٧ق.
٢٤. حلّی، محقق حلّی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ٢، ١٤٠٨ق.
٢٥. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، دمشق: دار الفکر، ج ١، ١٤٢٠ق.
٢٦. خوانساری، احمد، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، قم: مؤسسة اسماعیلیان، ج ٢، ١٤٠٥ق.
٢٧. خوبی، ابوالقاسم، دراسات فی علم الأصول، قم: دائرة المعارف فقه اسلامی، ج ١، ١٤١٩ق.
٢٨. \_\_\_\_\_، مصباح الأصول، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ج ١، ١٤٢٢ق.
٢٩. \_\_\_\_\_، مصباح الفقاهة، قم: انتشارات داوری، ١٣٧٧ش.

٣٠. \_\_\_\_\_، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسة احياء آثار امام خويي، ج ١، ١٤١٨ق.
٣١. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دار العلم، ج ١، ١٤١٢ق.
٣٢. طباطبائي، علي، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ١، ١٤١٨ق.
٣٣. طريحي، فخرالدين، مجمع البحرين، تهران: انتشارات مرتضوى، ج ٣، ١٤١٦ق.
٣٤. طوسى، محمد بن حسن، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ج ١، ١٤٠٧ق.
٣٥. \_\_\_\_\_، تهذيب الأحكام في شرح المفنعة، تهران: انتشارات اسلاميه، ج ٤، ١٤٠٧ق.
٣٦. عاملى، پسر شهيد ثانى، حسن بن زين الدين، معالم الدين و ملاذ المجتهدين (قسم الأصول)، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ج ٩، [بى تا].
٣٧. \_\_\_\_\_، الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، قم: مجمع الفكر الإسلامى، ج ١٠، ١٣٩٠ش.
٣٨. عريضى، على بن جعفر، مسائل عليّ بن جعفر و مستدركاتهما، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ١، ١٤٠٩ق.
٣٩. فراهيدى، خليل بن احمد، كتاب العين، قم: انتشارات هجرت، ج ٢، ١٤١٠ق.
٤٠. فيروزآبادى، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤١٥ق.
٤١. فيومى، احمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، قم: انتشارات هجرت، ج ٢، [بى تا].
٤٢. قزوينى رازى، احمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، قم: دفتر تبليغات اسلامى، ج ١، ١٤٠٤ق.
٤٣. كرباسى، محمد ابراهيم، إشارات الأصول، چاپ سنگى: [بى تا]، [بى جا]، ١٢٤٥ق.
٤٤. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي، تهران: انتشارات اسلاميه، ج ٤، ١٤٠٧ق.
٤٥. گيلانى قمى، ميرزاى قمى، القوانين المحكمة في الأصول، قم: إحياء الكتب الإسلامية، ج ١، ١٤٣٠ق.
٤٦. مجلسى، مجلسى اول، محمدتقى، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، قم: بنياد فرهنگ اسلامى حاج محمد حسين كوشانپور، ج ٢، ١٤٠٦ق.
٤٧. \_\_\_\_\_، لوامع صاحبقرانى، قم: مؤسسة مطبوعاتى اسماعيليان، ج ٢، ١٤١٤ق.
٤٨. محقق داماد، محمد، كتاب الحجّ، تقرير عبدالله جوادى آملى، قم: چاپخانه مهر، ج ١، ١٤٠١ق.
٤٩. مطرزى، ناصرالدين، المغرب في ترتيب المعرب، حلب: مكتبة أسامة بن زيد، ج ١، [بى تا].
٥٠. مظفر، محمدرضا، أصول الفقه، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ج ٥، ١٤٣٠ق.
٥١. نجفى، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ج ٧، ١٤٠٤ق.
٥٢. نراقى، احمد بن محمد مهدى، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت، ج ١، ١٤١٥ق.