

## نظریه رخص شرعی در فقه امامیه\*

زهره کاظمی<sup>۱</sup>، طوبی شاکری گلیباگانی<sup>۲</sup>، سید ابوالقاسم نقیبه<sup>۳</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۱۲/۱۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۰۲/۱۴)

### چکیده

ضرورت تدوین فقهی آسان در عرصه عمل (رخصت‌های شرعی)، گفتمان فقهی معاصر و مطمح نظر بسیاری از کسانی است که راهکارهای عمل به احکام آسان‌تر و سهل‌تر را جست‌وجو می‌کنند (چون شریعت اسلامی از ازل بر اساس آسانی و دفع حرج و سختی بنا نهاده شده است). از سوی دیگر، پیچیدگی زندگی امروزی، انتظارات دنیای کنونی از دین در کنار ضرورت‌های تقلیل‌گرایی در عمل به احکام شرعی اولیه و عام، ما را به جست‌وجوی رخصت‌ها در شرایط ناشی از ضرورت‌ها و نیازمندی‌های زندگی امروزی سوق می‌دهد. در واقع، سازوکار عمل به آرای مبتنی بر تسهیل فقه اسلامی، از جمله کاربردها و راهکارهای ضرورت همسویی معرفت اسلامی با تغییر و مواجهه تعمیم‌پذیر با مقتضیات زمانی و مکانی و مراعات مصالح عام ناشی از این تغییرات است. مشروط بر آنکه این همسویی مبتنی بر رخصت‌ها، با نصوص و مبادی شریعت در تعارض نباشد. این پژوهش پس از تعریف‌های مفهومی و مصداقی رخص شرعی به روش استقرایی، به احصای مصداقی از اخذ به رخص شرعی در آرای فقیهان امامیه می‌پردازد تا نظریه رخصت‌های شرعی را در فقه امامیه به‌عنوان مبنای مشروعیت قانونگذاری و یک روش قانونگذاری مشخص و عملی مطرح کند.

**کلید واژه‌ها:** اجتهاد، تیسیرگرایی، رخصت‌های شرعی.

\* این مقاله از رساله دکتری با عنوان «تتبّع رخص شرعی و کاربرد آن در حقوق خانواده» استخراج شده است که در مهر ۱۳۹۳ دفاع خواهد شد.

۱. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری رشته مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس؛

Email: zkazemea@yahoo.com

۲. استاد خارج فقه و استادیار گروه مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس

۳. دانشیار گروه فقه و حقوق خصوصی و معاون پژوهشی دانشگاه شهید مطهری

### مقدمه

جوامع انسانی هرگز حالت ایستایی و سکون ندارند و پیوسته در حال تغییر و دگرگونی هستند. این تغییرها و دگرگونی‌ها، خواسته‌ها و نیازهای جدیدی را به وجود می‌آورند و موضوع‌ها و پرسش‌های جدیدی را فراروی دینمداران قرار می‌دهد که اگر بازشناسی و پاسخ داده نشوند، حیات بشر در ساحت‌های مختلف به اختلال و سردرگمی دچار می‌شود و زندگی مؤمنانه در عصر جدید با دشواری مواجه خواهد شد.

شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد:

«قرن ما از نظر فقه و مقررات اسلامی، قرن یک فاجعه است... در این قرن ما شاهد قربانی شدن مقررات اسلامی در مقابل مقررات اروپایی هستیم. سنگرها را پی در پی از دست فقه اسلامی می‌گیرند. در مسائل قضایی، در مسائل دینی، در مسائل خانوادگی، در مسائل جزایی و در سایر مسائل، تدریجاً مقررات ناقص اروپایی جانشین مقررات اسلامی می‌گردد... ما از نظر فقه و اجتهاد ... دچار نوعی جمود و اعراض از مواجهه با مسائل مورد نیاز عصر خود هستیم.» (مطهری: ۱۸۸-۱۸۹)

«از این جهت، در جهان امروز یکی از مسائل مهم، تفکیک بین احکام ثابت و متغیر است.» (شبستری: ۱۷۵)

«و دین اسلام اصول ثابت و قوانین متغیر را توأمان داراست ... در نظام قانونگذاری اسلامی، برای نیازهای ثابت، قانون ثابت وضع شده است و برای نیازهای متغیر، قانون متغیر. مجموعه مقررات و قوانین ثابت، به منزله روح قانون متغیر در نظر گرفته شده و آن قانون ثابت، تغییردهنده قانون‌های متغیر است ...» (مطهری، ۷۷/۲).

اینجاست که مکتب حیات‌بخش اسلام با پیش‌بینی اصل «اجتهاد» به عنوان عاملی که دین را در همه اعصار کارآمد و توانمند می‌کند، این امکان را فراهم آورده است که دینمداران همواره بتوانند حیات فردی و اجتماعی خود را با آموزه‌های دینی هماهنگ کنند.

قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز بر این موضوع تأکید کرده و در اصل دوم «اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط براساس کتاب و سنت معصومین (ع)» را یکی از مبانی اساسی تأمین «قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی» در نظام جمهوری اسلامی دانسته است.

چون اجتهاد متناسب با مقتضیات زمان و مکان، زندگی اجتماعی را هدایت می‌کند، به سه امر نیازمند است:

- نخست: فهم عنصر ثابت؛

- دوم: درک متغیرها، نیازها و سرشت هر مقطع زمانی؛

- سوم: تعیین حوزه صلاحیت‌ها و حدودی که از اختیارات ولی امر است.

شهید صدر در حوزه سوم، مفهوم «منطقه‌الفراغ» را ابداع کرد.

«منطقه فراغ، کاستی و سستی در شریعت نیست، بلکه از نقاط قوت آن است، به‌گونه‌ای که شارع این حوزه‌ها را رها کرده است تا در حیطه اختیارات حاکم اسلامی باشد و با احکام حکومتی، آن مناطق را اشراب کند. در این صورت، حاکم اسلامی با خالی بودن ناحیه‌هایی که شارع آنها را وانهاده است، به حسب مقتضیات زمانی و مکانی، احکامی صادر می‌کند» (عطیه: ۲۱۵).

اجتهاد در فقه شیعه، به حاکم جامعه اسلامی این توانمندی را می‌دهد تا با در نظر گرفتن نصوص دینی و نیازهای زمانه، رویکرد اصیل و انعطاف‌پذیری را برگزیند و سبب پویایی و کارآمدی آموزه‌های دینی در گستره اجتماعی شود، حاکم در این شأن، خود یک قانونگذار است، نه مستنبط حکم قانونگذار دیگری.

فقیهان معاصر با درک اهمیت مسئله، هر یک در نظریه‌پردازی خویش به نحوی آن را مورد توجه قرار داده‌اند.

آیت‌الله مطهری بحث «اسلام و مقتضیات زمان»، علامه طباطبایی بحث «عناصر ثابت و متغیر» و آیت‌الله صدر بحث «نظام‌های اجتماعی اسلام و منطقه‌الفراغ» را مطرح کردند و امام خمینی توانست با تشکیل حکومت اسلامی، گامی عملی در این مسیر بردارد و با بازگشت به اجتهاد، ظرفیت‌های آن را برای حل بن‌بست‌های نظام دینی بازگو کند.

یکی از رویکردها در کارآمدی نظام اجتماعی اسلام، این است که فقیه با عنایت به رخصت‌های شرعی، احکام را از منابع و ادله، استنباط کند. یعنی از ادله مشتمل بر رخصت‌ها، اصل بنیادین را استظهار و در استنباط، به آن به‌عنوان مؤلفه مهمی توجه کند که بر احکام دیگر سایه افکنده است. همچنین، حاکم در وضع مقررات حکومتی آن را شاخص تلقی کند و قوه مقننه نیز در قانونگذاری، در گزینش فتوای فقیهان، آن فتوایی را برگزیند که اسهل است و آن را در فرآیند قانونگذاری وارد کند. در این پژوهش به روش استقرایی به احصای مصادیقی از اخذ به رخص شرعیه در آرای فقیهان پرداختیم تا نظریه رخصت‌های شرعی در فقه امامیه را به‌عنوان مبنای مشروعیت قانونگذاری و یک روش قانونگذاری مشخص و عملی مطرح کنیم.

در ابتدا، تبیین معنای رخصت‌های شرعی ضروری به نظر می‌رسد.

## ۱. تعریف‌های رخص شرعیه

### ۱.۱. تعریف لغوی

لفظ رخصت در معانی مختلفی به کار رفته است از جمله: آسان کردن، سبک گرفتن و تسهیل. ابن فارس در ریشه‌یابی رخصت می‌نویسد: «راء و خاء و صاد، حروف اصلی این کلمه هستند که بر نرمی دلالت داشته، ضد شدت است» (ابن فارس، ۵۰۰/۲، ماده رخص). از نظر ابن‌منظور نیز، رخصت، آسان گرفتن خدا برای بنده در اموری است که نسبت به بنده تخفیف داده است و در امر رخصت برخلاف شدت است (ابن‌منظور، ۴۰/۷). از آنجا که تعریف به تقابل یکی از راه‌های شناخت بهتر معرف است و رخصت، از نظر عالمان و مجتهدان، در مواجهه و تقابل با عزیمت معناشناسی شده است، لازم است برای درک بهتر معنای رخصت، به معنای عزیمت نیز اشاره کنیم، در واقع رخصت و عزیمت از نظر مفهوم و مصداق، دو مقوله تقابلی و متلازم هستند. عزیمت، مقابل رخصت و به معنای احکامی است که به اشیا به‌عنوان اولی تعلق می‌گیرد و شارع آنها را برای همه مکلفان و در تمامی حالت‌ها تشریح کرده و به حالتی خاص همچون اضطرار، جهل، حرج، ضرر و غیره اختصاص ندارد (خویی، ۸۶/۳). شهید ثانی در تعریف رخصت از تقابل آن با عزیمت بهره گرفته است و بیان می‌کند: «رخصت در مقابل عزیمت و از اقسام احکام شرعی، در لغت، به معنای تسهیل و آسان گرفتن و در اصطلاح، حکمی است که به‌منظور تسهیل بر مکلف، بر خلاف حکم اولی ثابت می‌گردد» (شهیدثانی: ۴۵-۴۶). بنابراین، آن دسته از احکامی که به دلیل تخفیف بر بندگان جعل می‌شود، همگی از باب رخصت است (همان).

### ۲.۱. تعریف اصطلاحی رخصت شرعی

در تعریف اصطلاحی رخصت، علما تعریف‌های متنوعی را ارائه داده‌اند. چنانکه تاج‌الدین سبکی شافعی، رخصت را چنین تعریف کرده است: «حکمی شرعی که به دلیل وجود مانعی از سختی و صعوبت به آسانی و سهولت تغییر می‌کند با وجودی که سبب حکم اصلی به قوت خودش باقی است» (ابن‌السبکی، ۲۶/۲). الفاسی نیز در معناشناسی عامی از رخصت‌های شرعی می‌نویسد: «در معنای عام، شارع به‌منظور تسهیل در احکام و به‌منظور آسان نمودن انجام عمل و برداشتن مشقت و سختی، رخصت‌ها را تشریح فرموده است» (الفاسی، ۵۷۹/۲).

از دیدگاه ابن‌عاشور تغییر حکم شرعی به‌گونه‌ای که صعوبت از آن رفع شود و انجام دادن آن سهل شود، رخصت شرعی است. وی بر آن است که این تغییر حکم یا به دلیل مشکلی است که برای فاعل رخ داده یا اینکه ضرورتی پیش آمده که به مقتضای آن التزام به آنچه شریعت تکلیف کرده، متضمن نوعی مفسده یا مفاسدی است که بر مفسده‌ای که حکم اولیه در پی دفع آن بوده یا مصلحتی که در پی جلب آن بوده، می‌چربد (ابن‌عاشور: ۱۳۲).

از روی اضطرار که بر مصلحت ضروری حفظ نفس مبتنی است، هرچند سبب و مقتضی حکم اولی که ادله وجوب ایمان و حرمت کفر در مورد اول و ضرر و مفسده ناشی از اکل میت در مثال دوم است، همچنان باقی است.

می‌توان چنین برداشت کرد که رخصت زمانی محقق می‌شود که حکمی باشد و شارع به منظور تسهیل بر مکلف، آن حکم را بردارد. از این مطلب نتیجه گرفته می‌شود که در مواردی که حکم اولی اباحه باشد، رخصتی نیست. برخی از فقها و متکلمان، رخصت را به حکم ثابت بر خلاف دلیل، به‌علت عذر، مشقت و حرج (شهید ثانی: ۴۵) و برخی دیگر به اباحه فعل به دلیل شدت نیاز به آن (شریف مرتضی، ۲/۲۷۲) تعریف کرده‌اند.

شهید ثانی، نسخ احکام دشوار در امت‌های گذشته را نیز در زمره رخصت دانسته است (شهید ثانی: ۴۵-۴۶).

بنابراین، می‌توان گفت: رخصت در موضعی است که شارع پس از الزام مکلف به انجام دادن کاری یا نهی از آن، در راستای تسهیل و تخفیف بر مکلف و رفع مشقت از او، اجازه ترک یا فعل آن را در شرایط و موقعیت خاص صادر کند.

همه این معانی و تعریف‌ها به این معناست که انسان به دلیل تمایل به پیروی از نظرهای آسان‌تر و سبک‌تر؛ در مسائل عملی، رخصت‌های علما را به‌منظور تبعیت از آسان‌ترین نظرها جست‌وجو کند، به هر انگیزه که باشد.

در قانونگذاری شرعی نیز رخصت‌های شرعی به این معناست که مجموعه‌ای از فتاوا، احکام و نظرهای فقهی که بر تساهل، تسامح، تیسیر و سمحه مبتنی است، به مثابه قوانین مرتبط در مسائل مدنی، جزایی، کار، بیمه و مانند آن گرد هم آیند (شاکری گلپایگانی: ۱۱۴).

## ۲. روش تحقیق

از نظر فیلسوفان مسلمان، استقرا نوع خاصی از جست‌وجو و پژوهش است که در آن از جزئی به کلی سیر می‌شود. این روش در مقابل دو روش دیگر، یعنی قیاس (سیر از کلی به جزئی) و تمثیل (سیر از جزئی به جزئی) قرار دارد. فارابی می‌نویسد:

«الاستقراء هو تصفح شیء شیء من الجزئیات الداخلة تحت امرمّا کلی لتصحیح حکم ما حکم به علی ذلك الامر بايجاب او سلب» (فارابی، ۱۴۱/۱).

ابن سینا نیز مانند سلف خود، فارابی، همین تعریف را با اندک تفاوتی بیان می‌کند: «انّ الاستقراء استقراء لآنه اثبات حکم علی کلی؛ لآنه موجود فی جزئیاته علی ابهام أنّها استوفیت و منع ان یكون لها مخالف» (ابن سینا: ۵۶۱).

بنابراین، استقراء نوعی جست‌وجو یا کاوش عمومی است که در آن مشاهده‌گر با توجه به تکرار مشاهده و تشابه موارد آن، از مشاهده چند مورد جزئی، حکم کلی استخراج می‌کند، البته آنجا که علاوه بر تکرار مشاهده، علیت نیز فراچنگ می‌آید، از دید مشاء «تجربه» نامیده می‌شود که حجیت دارد و یقین‌آور است (سبزواری: ۳۱۲).

این پژوهش نیز در ابتدا به بیان قواعد فقهی متناسب با رخصت‌های شرعی می‌پردازد و در مرحله بعد با استقراء مصادیقی از آرای ترخیصی فقهای امامیه، در تبیین نظریه رخصت‌های شرعی تلاش می‌ورزد.

### ۳. پیشینه نظریه رخصت شرعی در فقه امامیه

فقه غنی امامیه دارای ۵۰۰ قاعده فقهی است که به‌عنوان حد فاصل بین مسئله اصولی که راه و روش تحقیق و طریق دستیابی به منظور نظر شارع است و مسئله فقهی که تکلیف عموم را مشخص می‌کند، به‌کار می‌رود. در این بحث به بررسی قواعدی می‌پردازیم که از جایگاه علمی و کاربردی شایان توجهی در تبیین نظریه رخصت‌های شرعی برخوردارند و روح حاکم بر آنها سهله و سمحه دینی است، بدینسان، دلیل ما برای اثبات سهولت و سمحه بودن دین، منحصر به حدیث "ولکن بعثنی بالحنیفة السهلة" (کلینی، ۴۹۴/۲) یا آیه "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" (حج: ۷۸) یا "لاضرر و لاضرار فی الإسلام" (همو، ۲۹۲/۵، باب الضرار) و ... نخواهد بود، بلکه موارد تخییر شرعی یا مواردی که برای حکمی بدل قرار داده شده است یا افرادی که از عموم یا اطلاق حکمی خارج شده‌اند، مستنداتی هستند که در ادامه بحث به بررسی آن می‌پردازیم.

#### ۳.۱. قاعده لا ضرر

یکی از مشهورترین قواعد فقهی که در بیشتر ابواب فقه، برای اثبات ترخیص به آن استناد می‌شود، قاعده "لاضرر" است که مستند بسیاری از مسائل فقهی قرار می‌گیرد. نکته اساسی در استناد به قاعده لا ضرر برای اثبات رخصت‌های شرعی، دقت نظر

شارع در جعل و تشریح احکام شرعی است؛ به طوری که هرگونه تنگنایی را بر مکلف روا نمی‌بیند؛ خواه عسر و حرج باشد یا ضرر. حتی اگر شارع تشخیص دهد که با استناد به حقوق مسلم شرعی و احکام فقهی، کسی بخواهد ضرری بر دیگری وارد کند، در این زمان، حق مسلم و حکم شرعی مرتفع می‌شود. (همان‌طور که در شرح ماجرای حدیث «لاضرر» نیز چنین است)؛ از این‌رو تعبیر دقیق پیامبر گرامی اسلام (ص) در بیان حدیث «لاضرر» با قید عام و وسیع به پایان می‌رسد؛ یعنی «فی الاسلام»؛ بنابراین جا دارد که به‌عنوان مبنایی برای نظریه رخصت‌های شرعی به آن استناد شود.

### ۲.۳. قاعده لاجرح<sup>۲</sup>

قاعده نفی عسر و حرج کاربرد وسیعی در تمام ابواب فقه اعم از عبادات، معاملات و سیاست‌های جاری دارد. فقها تمام رخصت‌ها و تخفیفات شرعی را ناشی از این قاعده می‌دانند. در پرتو این قاعده، روشن می‌شود که شریعت اسلام، تنگ‌نظر و سخت‌گیر نیست و احکامش با فطرت انسانی مطابق و موافق است.

### ۲.۳.۱. احتمالات موجود در معنای مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

احتمال اول: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؛ آی: لیس فی دین الإسلام ما لاسبیل إلی الخلاص؛ و من حرج، آی: من ضیق لامخرج له و لامخلص من عقابه» (طوسی، ۳۰۵/۷؛ طبرسی، ۹۷/۸-۷).

یعنی در دین اسلام کاری که آدمی را در تنگنا و سختی قرار دهد (به صورتی که نتواند چاره‌ای برای رهایی از آن بیندیشد) وجود ندارد.

احتمال دوم: خداوند به قرینه «هُوَ اجْتَبَاكُمْ» می‌فرماید که امت مسلمان را از میان سایر امت‌ها برگزیده و این امت مورد رحمت است. «حرج» در این احتمال، به معنای «اِصْر» - جمع «اِصْر» - است. واژه «اِصْر» به فشار، سنگینی، گناه و حبس همراه فشار معنا شده است و مراد از آن، احکام ضیق‌آور و مشقت‌بار است. خداوند با این آیه در صدد آن است که اِصْر و حرجی را که بر بنی‌اسرائیل بوده است، از مسلمانان نفی کند. «اِصْر بنی‌اسرائیل» این بوده است که اگر توبه می‌کردند، لازم بود که خود را بکشند

۱. قال رسول الله (ص): «لاضرر و لا ضرر فی الاسلام». (شهید ثانی: ۲۶۹)

۲. وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ... (حج: ۷۸)

تا توبه‌شان قبول شود؛ یا آنکه نمازشان در مکان معینی قبول می‌شده است و موارد دیگری که در روایات بیان شده است (طبرسی، ۴۹۷/۱).

خداوند با این آیه بیان می‌دارد که این اصرار برای مسلمانان جعل نشده است. احتمال سوم: اینکه آیه شریفه بر رخصت‌هایی دلالت می‌کند که در موارد ضرورت شارع اجازه داده است. به‌عنوان مثال: شارع بیان می‌کند که اگر نمی‌توانی نماز را به‌صورت ایستاده بخوانی، آن را در حالت نشسته بخوان یا آنکه اگر با آب نمی‌توانی وضو بگیری، تیمم کن (فاضل لنکرانی: ۳۶).

### ۲.۲.۳. مفاد قاعده لاجرح و نسبت آن با رخصت شرعیه

شکی نیست که قاعده لاجرح، بر اساس ملاکی از سوی شارع جعل شده که نمی‌توان گفت مجرد امتنان است، بلکه به‌نظر می‌رسد ملاک این قاعده، تسهیل بر مکلفان از طریق اعمال اراده مولوی در تشریح بوده است. این عنوان به‌خوبی از ادله و مدارک قاعده استفاده می‌شود؛ به‌ویژه با توجه به آیه شریفه *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ* (بقره: ۱۸۵) که از ادله این قاعده است.

امام خمینی (ره) نیز معتقدند مشروعیت تیمم به جهت تسهیل مکلفان است و نکته مهم در تشریح تیمم را تسهیل دانسته‌اند (خمینی، ۱۳/۲).

باید توجه داشت که عنوان تسهیل، اعم از امتنان است؛ به‌این معنا که شاید در موردی تسهیل باشد اما امتنان وجود نداشته باشد یا حتی جعل حکم برخلاف امتنان نباشد، اما برخلاف تسهیل باشد و شارع به‌عنوان اینکه خصوصیت و ویژگی این دین، آسان بودن آن است تا در مجموع، پذیرش آن برای انسان‌ها بهتر و سریع‌تر باشد، این قاعده را بیان فرموده است.

به‌ویژه با توجه به اینکه امتنان در ملاک احکام جریان نخواهد داشت، در حالی که تسهیل در ملاک احکام وجود دارد. پس، باید بین این ملاک و سایر افعال وجوبی و تحریمی از نظر ملاک، مقایسه صورت گیرد.

در هر موردی که ملاک تسهیل بر ملاک لزومی - اعم از وجوب و حرمت - مقدم باشد، در آن مورد قاعده لاجرح جریان دارد و در مواردی که ملاک وجوبی یا تحریمی بر ملاک تسهیل مقدم باشد، دیگر قاعده لاجرح در آن جاری نخواهد بود.

با این بیان، روشن می‌شود که قاعده لاجرح هم در واجبات و هم در محرمات جریان دارد؛ اما در همه آنها جاری نیست، بلکه نسبت به برخی از آنها با وجود اهمیت ملاک



جریان دارد. این مطلب از ظاهر و بلکه صریح کلمات مرحوم محقق خوانساری استفاده می‌شود (خوانساری، ۶۳/۳).

همچنین در مواقع شک در حرج، قاعده «لا حرج» کارگر نمی‌افتد، ولی اصل سهولت کارساز خواهد بود؛ یعنی اگرچه نتوان با لا حرج، حکم را از روی آنچه حرجش مشکوک است، برداشت، با اصل تسهیل می‌توان آن حکم را از اسلام زدود.

از طرفی، قاعده «لا حرج» بیشتر شخصی است و حرج‌های فردی را برطرف می‌کند، ولی اصل تسهیل کلی است؛ یعنی در مجموع، تکالیف برای مکلفان کلفت‌آور نیست و آنان به راحتی از عهده انجام دادن آنها برمی‌آیند.

این مطالب از آیه «یرید الله بکم الیسر ولایرید بکم العسر» نیز استفاده می‌شود. لحن این آیه با آیه‌های «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» یا «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» متفاوت است، زیرا در اولی یسر و آسانی اراده شده و در دومی و سومی، حرج (سختی شدید و مشقت) نفی شده است، و چنانکه برمی‌تابد، اولی اعم از دومی و سومی است.

همچنین وقتی به امور مطرح‌شده در آیه بنگریم، همین مطلب روشن می‌شود؛ زیرا «علی الذین یطیقونه» وجوب روزه را از اهل «اطاقه» برداشته و روشن است که اطاقه به معنای نداشتن یا عاجز بودن نیست، بلکه به صورت افراد کم‌طاقات معنا می‌شود.

در روایات نیز از الشیخ الکبیر (حر عاملی، کتاب الصوم، ابواب من یصح منه الصوم، باب ۱۵) و ذوالعشاش (همانجا) و الحامل المقرب (همان، باب ۱۷)، با عنوان مصادیق افراد کم‌طاقات نام برده شده است. این افراد با کمی سختی می‌توانند روزه بگیرند و اغلب افراد سالمند در زمان ما، این مقدار از سختی را تحمل می‌کنند و روزه می‌گیرند، همچنین بیمار و مسافر، که روزه گرفتن برای آنان کمی سختی دارد. با این حال، آیات شریفه، روزه آنان را به ایام دیگر موکول کرده است.

### ۳.۳. قاعده المشقه تجلب التیسیر

در تعریف این قاعده در ماده ۱۷ مجله الاحکام العدلیه آمده است: «المشقه تجلب التیسیر، یعنی أن الصعوبه تصیر سبباً للتسهیل و یلزم التوسّع فی وقت المضایقه».

اگر سختی و ناراحتی خارج از معمول و متعارف در امری به وجود آید، لازم است که راه‌های تسهیل آن جست‌وجو شود و آن راه سهل در پیش گرفته شود و بعد از برطرف شدن مشقت، همان حکم قبلی اجرا می‌شود (زحیلی: ۲۳۰).

چنانچه امر، دایر بین دو امر مشقت‌آور باشد، باید آسان‌ترین آنها به کار گرفته شود.

البته در صورتی که جلب تیسیر مخالف نص نباشد. از این رو، مشقت موجود در اجرای حدود، سبب برقراری جلب التیسیر نمی شود (زرقاء: ۱۵۷).

فقهها از قاعده المشقة تجلب التیسیر، این قاعده را ایجاد کرده اند که: «إذا ضاق الأمر اتسع و إذا اتسع ضاق» (همان: ۲۳۰).

در هنگام تنگی و سختی، لازم است که آسایش و سهولت آید و بعد از بازگشت آسانی و سهولت، همان حکم قبلی اجرا می شود.

در حقیقت، قاعده «إذا ضاق الأمر اتسع» از جزییات قاعده «المشقة تجلب التیسیر» و این قاعده، متفرع بر قاعده لاجرح است. برای این قاعده مثالی گفته شده که سارق و باغی را باید دفع کرد، ولو که با قتل آنان باشد، اما اگر راه های سهل تری مانند جرح و ضرب موجود باشد، نوبت به قتل نمی رسد (زرقا: ۱۶۳).

### ۳.۴. قاعده المیسور لاتسقط بالمعسور

یکی از قواعد فقهی مرتبط با رخصت های شریعت اسلامی، قاعده میسور است. معنای قاعده این بوده که هرگاه انجام دادن تکلیفی برای مکلف مشکل بود یا نتواند به طور کامل آن را انجام دهد، به طور کلی ساقط نمی شود، بلکه باید تکلیف را آن اندازه انجام دهد که ممکن و مقدور است.

«میسور، اسم مفعول از ریشه «ی - س - ر» و به معنای چیزی است که انجامش مقدور می باشد» (راغب اصفهانی، ذیل ماده یسر).

این کلمه در اصطلاح فقهی به این معناست که وقتی شارع به چیزی که مرکب از اجزا و شرایط و موانعی است، امر کرد و انجام دادن برخی از اجزا و شرایط آن واجب یا ترک برخی از موانع آن، مقدور مکلف نبود، وجوب مابقی اجزا و شرایط، باقی است (موسوی بجنوردی، ۱۲۷/۴) به شرطی که مابقی اجزا و شرایط عرفاً، میسور همان واجب باشد (خوانساری، ۴۰۳/۳) و آن عمل، دارای مراتبی باشد که بر برخی از آن مراتب، عنوان میسور صدق کند (همدانی، ۱۸۸/۱) مگر در مواردی که شارع اجزا و شرایط را به مثابه امر واحد تفکیک ناپذیری اعتبار کرده باشد.

### ۳.۵. قاعده اضطرار: در تنگنا قرار گرفتن

اضطرار، بنا بر مشهور، عبارت است از بیم عقلایی (نه صرف پندار) از رسیدن زبانی که معمولاً تحمل شدنی نیست، نسبت به فعل یا ترک کاری؛ خواه نسبت به خودش یا فردی

که حفظ او بر انسان واجب است. ضرر نیز جانی باشد یا مالی یا حیثیتی و ناموسی. ضرر جانی نیز در حد کشته شدن باشد یا نقص عضو یا پیدایی بیماری یا شدت پیدا کردن آن یا طولانی شدن دوره درمان یا مشکل شدن مداوا یا پیدایی عارضه‌ای که به یکی از آنها منجر شود (نجفی، ۴۲۶/۳۶-۴۲۷؛ نراقی، ۲۰/۱۵-۲۱).

### ۳.۶. قاعده جَبّ

جَبّ، در اصطلاح فقها به قاعده‌ای گفته می‌شود که بر پایه آن برای تشویق کفار به اسلام آوردن، اگر کافر پیش از مسلمان شدن کاری انجام داده یا سخنی گفته یا اعتقادی داشته است که در اسلام آثار زیان‌بار یا عقوبت دارد، با اسلام آوردن، این آثار نادیده گرفته می‌شود، بی آنکه نیاز به جبران کردن داشته باشد (موسوی بجنوردی، ۳۸/۱).

### ۳.۷. قاعده اکراه

تحقق اکراه از ناحیه غیر است. بنابراین در صورتی اکراه صادق است که انسان اکراه‌کننده‌ای وجود داشته باشد؛ مانند اینکه ظالم، شخصی را به ترک واجب یا ارتکاب حرام یا اجرای صیغه عقد و مانند آن مجبور کند. ولی حصول اضطرار بر فعل دیگری توقف ندارد. (انصاری: ۲۰) مانند تشنگی، گرسنگی، مرض و مانند آن. در اکراه بر معاملات، تهدید به طور مستقیم برای وادار کردن شخص به انجام دادن معامله معینی صورت می‌گیرد. ولی در اضطرار، فشاری که به معامله‌کننده وارد می‌شود، نتیجه اوضاع و احوالی است که هدفی در اجبار شخص به معامله معین ندارد. مکره برای دفع ضرر ناشی از عدم انجام دادن معامله، معامله را انتخاب می‌کند و مضطر برای دفع خطر دیگر.

اکراه حرمت را بر می‌دارد و عقد یا ایقاع را باطل می‌کند. اضطرار با اینکه حرمت را بر می‌دارد، ولی عقد یا ایقاع را باطل نمی‌کند. ریشه تفاوت حکم را می‌توان در حدیث رفع جست‌وجو کرد، چرا که حدیث رفع، بیان‌کننده مواردی بوده که برای امتنان امت محمد (ص) تشریح شده و امتنان مستلزم بطلان عقد مکره و صحت عقد مضطر است.

### ۳.۸. قاعده قبح عقاب بلا بیان

از زمان ابوعلی ابن‌جنید، یعنی از زمانی که عقل به‌عنوان یکی از منابع فقهی به حساب آمده، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» تعابیر گوناگون ولی مشابه، در رأس اصول عقلی قرار

گرفته است؛ بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که اصل اباحه، در مقابل اصل حظر، قبل از پیدایش قاعده قبح عقاب بلا بیان نیز در آثار قدمای فقه وجود داشته است.

شیخ طوسی می‌نویسد:

«إن الأصل، الإباحة و الحظر يحتاج إلى دليل». (طوسی، کتاب الطهارة، مسئله ۱۷)

اصل، اباحه اشیا و هر منعی محتاج به دلیل است.

شیخ صدوق معتقد است: «إعتقادنا أن الأشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيءٍ منها

نهی» (صدوق: ۱۱۴).

و شیخ مفید می‌گوید: «إن كلَّ شيءٍ لا نصَّ في حظره فإنه على الإطلاق» (مفید: ۱۴۳)

هر چیزی که نصی در ممنوعیتش وجود ندارد، حکمش اطلاق است.

بعدها این اصل تکامل بیشتری یافت. به طوری که در کلمات سید مرتضی آمده است:

«التكليف بلا أمانة مميّزة متقدمة، قبيح» (سید مرتضی، ۶۶۵/۲).

و بالاخره در سده‌های اخیر، توسط میرزای قمی و با عبارت «لا تکلیف إلا بعد البیان»

(میرزای قمی، ۱۴/۲) تکامل اصل اباحه به اوج می‌رسد.

به موجب این تعبیر، هیچ فعل یا ترک فعلی حرام نیست، مگر آنکه دلیل شرعی بر

آن دلالت کند. این قاعده با اصل «قانونی بودن جرم در حقوق معاصر» مقایسه‌شدنی و به

قاعده «قبح عقاب بلا بیان» بسیار نزدیک است.

ظاهراً مفاد قاعده قبح عقاب بلا بیان، نخستین بار در متون شیخ طوسی در تفسیر

تبیان و ذیل آیه شریفه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵) بیان شده است.

شیخ طوسی در ذیل آیه می‌نویسد:

فانه لا يحسن من الله تعالى مع ذلك ان يعاقب احدا الا بعد ان يعرفه ما هو لطف له و

مصلحته (طوسی، ۴۵۸/۶).

آیه مذکور بیانگر آن است که خداوند هیچ کس را بر معاصی و گناهانش عقاب

نخواهد کرد، مگر آنکه با حجت‌ها و دلایل و ارسال رسل، وی را آگاه کرده باشد.

و سپس در مقام استدلال بیان می‌کند:

به دلیل آنکه ناپسند است، خداوند کسی را عقاب کند، قبل از آنکه او را به مصالح و

مفاسدش آگاه کرده باشد (همانجا).

علامه حلی نیز شرط الإعلام را از شرایط تکلیف برشمرده است و می‌افزاید:

«و شرطنا الإعلام لأنَّ المكلف إذا لم يعلم إرادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفاً» (علامه

حلی: ۳۱۹).

اینکه اعلام [تکلیف] را شرط کردیم، به علت آن است که مکلف وقتی به اراده تکلیف کننده، آگاهی فعلی نداشته باشد، مکلف نیست. به این ترتیب، قواعد یادشده مؤیدی بر نظریه رخص شرعیه است.

#### ۴. مصادیق اخذ به رخص شرعی در فقه امامیه

در کلمات فقیهان، تمسک به حدیث شریف «ولکن بعثت علی الشریعة السهلة السمحة» به چشم می خورد که گاهی برای ترجیح فرقه ای از مسلمانان بر فرقه دیگر و گاهی برای ترجیح حدیثی بر حدیث دیگر و گاهی برای معیار گزیدن تقیه، از غیر تقیه به آن تمسک کرده اند.

مرحوم سید مرتضی در کتاب الناصریات، یکی از ادله برتری شیعه دوازده امامی را بر فرقه زیدیه، سهل و آسان بودن احکام فقهی شیعه برشمرده است و می نویسد: به نظر می رسد آرای امامیه در بسیاری از مسائل، آسان تر از آرای زیدیه باشد و این راهی است که برای مقایسه آرای مذاهب اسلامی، سزاوار دقت و بررسی است تا ببینیم که کدام مذهب به آن آسانی که شریعت بر آن پایه ریزی شده، ملتزم است. همان گونه که از پیامبر (ص) روایت شده است که فرمود: به شریعت سمحه سهله مبعوث شدم. پس باید مسائل نجاست مذی، نجاست هر خون، شستن ظروف از لعاب دهان سگ و خوک، فرو فرستادن آب در بین موهای صورت در وضو و .... مورد توجه قرار گیرد (سید مرتضی: ۴۶).

#### نکته ها

- از عبارت ایشان به خوبی روشن می شود، نه تنها شریعت سهله، از پایه های اساسی اسلام است، بلکه با این معیار می توان برخی از مذاهب اسلامی را بر برخی دیگر ترجیح داد.

- به نظر می رسد محدودیت منابع استنباط در فقه امامیه، در کتاب، سنت، اجماع و عقل و داخل کردن رفتارهای شرعی مکلفان در منطقه فراغ در درجه فضای حاکمیت بلامنازع اصل برائت، از وجوه تسهیلی و ترفیهی فقه امامیه است که با روح سماحتی شریعت انطباق دارد. عدم مشروعیت تمسک به استحسان، قیاس، سد ذرایع، مصالح مرسل و مانند آن از ظهورات این روح تسهیلی و سماحتی است، زیرا تمسک به این ادله، اگر در جهت نفی تکالیف غیرمنصوص و غیر مجمع علیهاست که اصل برائت، اصالت اباحه یا اصالت عدم و ... ناظر به مشروعیت آن است و اگر مستنبط از ادله فوق اثبات تکلیف شرعی است؛ که با روح سماحتی شریعت مخالف است.

- از سوی دیگر در فقه امامیه نیز اگر استنباط‌های فقهی، موجد حرج، تفسیر و در نهایت اختلال در حیات فردی اجتماعی شود، مشروعیت احکام مستنبطه درخور تردید و تأمل است و اگر در منطقه فراغ و فضای مشروعیت حاکمیت و تفوق اصل براءت، اصل مذکور مغلوب علیه اصل احتیاط واقع شود، بی‌تردید غلبه و تفوقی غیرمشروع خواهد بود که روح تسهیلی و سماحتی شریعت آن را برنمی‌تابد.

- عبارت سید مرتضی مؤیداتی دارد، از جمله اینکه ائمه اطهار (ع) تشهد را که اهل سنت در نمازهایشان می‌خوانند، با عذر سخت بودن و اینکه مردم توان یاد گرفتن آن را ندارند، رد کرده‌اند.

به این ترتیب تأکید سید مرتضی بر عدم حجیت خبر واحد، بسیار درخور تأمل است، زیرا در استنباط‌های فقهی، محدود کردن منابع، چه از نظر تعداد - در مقایسه با منابع استنباط فقهی اهل سنت - و چه از نظر کاستن از حجم اوامر و نواهی، از طریق ممنوعیت حجیت خبر واحد، مستلزم فراخی منطقه فراغ و ادخال رفتارهای مکلف در خارج از محدوده الزامات شرعی مستنبط از ادله قطعی خواهد بود.

البته، ورود در منطقه فراغ، لزوماً به معنای اباحت مطلق رفتارها و براءت تام از تکلیف نیست، لکن، حاکمیت اصل براءت و تفوق آن بر اصول دیگر همچون احتیاط و اشتغال و استصحاب تکلیف (که از فروعات الزامات شرعی است) انکارشدنی نیست.

در موردی که دو ظرف آب در اختیار باشد و به نجاست یکی از آن دو یقین داشته باشیم، مشهور و معروف آن است که نباید از هیچ‌یک استفاده کرد یا وضو گرفت، بلکه در آن حالت باید از هر دو ظرف پرهیز کرد و برای نماز تیمم گرفت (طوسی، ۱۹۷/۱).

به‌نظر محقق اردبیلی، در اطراف علم اجمالی می‌توان از یکی از آن دو استفاده کرد. (البته در شرایطی که احتمال نجاست در هر یک مساوی با دیگری است؛ اما در موردی که یک طرف راجح است، باید همان طرف را برگزیند) همان‌گونه که اگر در لباس مشترک بین دو نفر، منی دیده شد، نسبت به هیچ‌کدام غسل واجب نیست.

و در پایان بحث چنین اظهار می‌کند:

و هذا هو الموافق للقوانين و الشريعة السهلة (اردبیلی، ۲۸۲/۱).

و این دیدگاه با قانون‌های عام دینی موافق و با شریعت سهله اسلامی هماهنگ است. مشهور میان علمای شیعه، وجوب غسل جنابت قبل از طلوع سپیده‌دم ماه رمضان است. و برخی آن را اتفافی و اجماعی دانسته‌اند. هرچند از کسانی مانند ابن‌بابویه (شیخ صدوق)، سید داماد در شرح نجات و فیض کاشانی، قول مخالف یا حداقل تمایل به دیدگاه مخالف نقل شده است.

مرحوم اردبیلی نیز حکم وجوب غسل را بر جنب در ماه رمضان قبل از طلوع فجر، با تردید و تشکیک مواجه کرده است و به نکاتی در این زمینه اشاره می‌کند:

- اخبار صحیحه بر عدم وجوب غسل دلالت دارد.

- از پیامبر (ص) نقل شده است که ایشان پس از جنابت، عمداً غسل را تا پس از طلوع سپیده‌دم به تأخیر انداختند و اینکه بخواهیم این روایت را به فجر کاذب یا تقیه تفسیر کنیم، بسیار بعید است.

- روایاتی که بر وجوب قضاء دلالت دارند [نسبت به کسی که عمداً غسل را تا پس از سپیده‌دم به تأخیر انداخته است] اولاً: بر وجوب غسل قبل از طلوع فجر دلالت ندارند و ثانیاً: در وجوب قضاء، صرف تأخیر نیز صراحت ندارند.

- در این مقام به اجماع نیز نمی‌توان تمسک کرد؛ زیرا ابن‌بابویه مخالف وجوب غسل است و نظر مخالف وی، در تحقق اجماع خدشه وارد می‌کند و پس از بیان مطالب فوق می‌نویسد:

*فالحمل علی الاستحباب كما هو مقتضى الاصل والشريعة السهلة غیر بعید (اردبیلی، ۷۱/۱).*

طبق مقتضای اصل و اصل سهولت شریعت، بعید نیست که روایات غسل جنب قبل از طلوع سپیده‌دم را به استحباب آن تفسیر کنیم.

درباره قبله مباحث پر دامنه‌ای در میان فقهای اسلامی وجود داشته است. مرحوم اردبیلی با وسعت دید، با این قضیه برخورد می‌کند و بر همین اساس تقلید را در باب قبله تجویز کرده است. ایشان در مبحث قبله فرد نابینا، بحث را تعمیم داده و فرد عامی را نیز به اعمی ملحق کرده است:

*و دلیل تقلید الاعمی بل العامی... ظاهر مما تقدم من سهولة امر القبله و الشريعة السهلة السمحة و نفی الحرج و الضيق بالعقل و النقل (اردبیلی، ۶۹/۲).*

دلیل مجاز بودن تقلید برای نابینا بلکه فرد عامی ... با توجه به مباحث گذشته، روشن و ظاهر است. زیرا گفتیم که اصل اولی در قبله، اقتضای سهولت آن را دارد و قاعده سهولت در احکام شرعی مقتضی آن است. در غیر این صورت حرج و مشقت پیامد آن خواهد بود و قانون نفی حرج که به عقل و شریعت متکی است، آن را نفی می‌کند.

از ابن‌جنید نقل شده است که حجاب زن و مرد در حال نماز یکسان است. اما این نقل را برخی از علما تأویل کرده‌اند. برخی از عالمان تمام بدن زن را (غیر از صورت) مشمول حکم حجاب دانسته‌اند و برخی دو دست و ظاهر دو پا را به موارد استثنا افزوده‌اند و گروهی دیگر باطن دو پا را نیز، خارج از حکم وجوب ستر و پوشش دانسته‌اند (نجفی، ۱۶۲/۸).

مرحوم اردبیلی، پوشاندن پاهای زن تا قوزک پا را در نماز لازم نمی‌داند و در ضمن استدلال بر آن اظهار می‌کند:

إيضاً الشريعة السهلة و نفى الحرج والصيق عقلا و نقلاً يدل عليه و ايضا العادة سيما فى القرى و البد و جار بعدم ستر القدمين من غير نقل المنع عنهم(ع) و لاعن اهل العلم عن ذلك و لان الغالب ليس عندهم القدرة على ذلك الا بالتعب فالتكليف بعيد (اردبیلی، ۱۰۵/۲).

مقتضای اصل سهولت در شریعت و نیز نفی حرج (که از پشتوانه عقلی و شرعی بهره‌مند است) عدم وجوب ستر پاهاست، علاوه بر آنکه متعارف در روستاها و بیابان‌ها آن بوده و هست که زنان پاهای خود را [تا قوزک پا] نمی‌پوشانده‌اند و از ائمه (ع) و عالمان دینی منع و ردعی صادر نشده است. نکته دیگر آنکه آنان قدرت رعایت این‌گونه حجاب را جز با سختی و مشقت نخواهند داشت و چنان تکلیفی بعید به نظر می‌رسد.

در نهایت محقق اردبیلی اظهار کرده است:

و لو لا خوف الاجماع المدعى لا يمكن القول باستثناء غيرها من الرأس و ما يظهر غالباً أيضاً. اگر در این زمینه باکی از اجماع نبود، مستثنا دانستن غیر این موارد (مانند سر و آنچه بیشتر ظاهر می‌شود) دور نبود و تأمل‌پذیر به نظر می‌رسید. نیز اخباری، بر جواز برهنه بودن سر کنیزان و دختران دلالت می‌کنند، چنانکه جمع بیان ادله، حمل بر استحباب را برمی‌تابد (اردبیلی، ۱۰۴/۲ و ۱۰۵).

صاحب جواهر به مناسبت بحث از حکم نماز در خانه و ملک غصبی می‌نویسد:

عجیب و غریب است که برخی از متفقهان و حتی شماری از استادان روزگار ما گفته‌اند: کسی که در مکان غصبی به‌زور زندانی شده است، اگر بخواهد نماز بخواند، واجب است که نماز را به همان حالت و کیفیت لحظه ورودش به مکان غصبی بخواند. برای نمونه: اگر ایستاده بوده، نماز را ایستاده باید بخواند و اگر نشسته بوده، نشسته و حق ندارد آن وضعیت را به هم بزند ....

او [که چنین فتوایی داده] در نیافته که عمل‌کننده به آن فتوا، شکنجه‌ای را که بر زندانی مظلوم روا می‌دارد، هرآینه بیشتر است از آنچه ظالم بر سر او درمی‌آورد .... خدا فقه را از شرّ این‌گونه خرافات بیالاید! (نجفی، ۳۰۰/۸).

در مسئله قضای نمازهای فوت‌شده، دو دیدگاه وجود دارد: یکی قضای نماز را واجب مضیق برمی‌شمرد و دیگری موسّع.

علامه حلی در مختلف‌الشیعه در رد لزوم ترتیب قضای فوائت آورده است:

ترتیب موجب مشقت عظیم و حرج فراوانی است، که پذیرفتنی نیست... به دلیل



اجماع و فرموده خداوند... و به دلیل نفی ضرر و ضرار و فرموده حضرت رسول (ص) به حنیفیه سازگار و آسان مبعوث شدم (علامه حلی، ۱۲/۲).

صاحب جواهر نیز با بیان اشکال‌های نظریه تضییق، به اصل سهولت و سماحت شریعت و نفی عسر و حرج و پدید آمدن زمینه وسواسی دینداران اشاره می‌کند و می‌نویسد: این فتوای زحمت‌ساز، با لطف، رحمت و حکمت خدا نمی‌سازد و این فشار و سختگیری‌ها، با کرم خدا و رأفت و مهربانی او به بندگان ناسازگار است (نجفی، ۵۰ / ۱۳). صاحب جواهر در فتوای به وجوب آغاز طواف از حجرالاسود (به گونه‌ای که باید همه اعضای بدن از برابر تمام حجرالاسود بگذرد) افزون بر زحمت‌ساز خواندن این فتوا، آن را ناسازگار با سماحت و سهولت شریعت برمی‌شمرد و چنین می‌نویسد:

پیدا است که احتیاط، به مشقت می‌انجامد و خاستگاه وسواس می‌شود و از کارهای زشت به‌شمار می‌آید، همان‌گونه که در مسئله نیت نماز، بنابر اینکه خطور به ذهن را لازم بدانیم، برخی از مردم کارهایی می‌کنند که به کار دیوانگان می‌ماند. (نجفی، ۲۹۰/۱۹؛ النراقی، ۷۱/۱۲؛ بحرانی، ۱۰۱/۱۶-۱۰۲).

شیخ انصاری، بر این باور است که روش احتیاط (لزوم انجام دادن و ترک هر چه احتمال وجوب و حرمت دارد) در شریعت اسلامی، بنابر اجماع قطعی پذیرفته شده نیست، عمل به احتیاط و نیز آموختن و آموزش دادن موارد احتیاط یا جداسازی موارد تعارض و ترجیح برخی بر برخی دیگر را، برای مجتهدان و مقلدان، ناشدنی و فروپاشنده زندگی برمی‌شمرد و آن را عسر و حرج‌انگیز و ناسازگار با مقاصد اسلام و روح شریعت می‌داند. (انصاری: ۱۹۴-۱۹۵، مقدمه سوم، دلیل انسداد).

میرزای آشتیانی پس از بیان حکم عقل در تریخص جاهل به حکم واقعی، علت را در سهولت و سماحتی جست‌وجو می‌کند که اساس احکام شرعی است:

و این مصلحت تسهیلی در اصل تشریح حکم ظاهری در حق جاهل مورد ملاحظه قرار گرفته است... و فایده و مصلحت به بنا نهادن احکام شریعت [اسلامی] ما بر اساس سماحت و سهولت باز می‌گردد. اسلام احکام خود را تدریجاً ارائه کرده تا در مردم، میل و رغبت به پذیرفتن آنها به وجود آید، چرا که اکثر انسان‌ها انگیزه‌های قوی برای تن دادن به تکالیف ندارند و اگر سهولت رعایت نشود، آنان از شریعت فاصله می‌گیرند (آشتیانی: ۹۲).

آیت‌الله خویی نیز حکمت تشریح تدریجی احکام دینی را تسهیل دینداری بر مردم و رغبت و تمایل آنان به دین دانسته و معتقد است؛ این مصلحت تسهیل و ترغیب، از مصلحت ملاکات واقعی احکام که از دست می‌رود، قوی‌تر و مهم‌تر است. (خویی، ۴۸۳/۵).

ایشان در عبارت فوق به این نکات اشاره کرده‌اند:

الف) تسهیل بر مردم، یک مصلحت مهم است؛

ب) شرع مقدس خود را به رعایت این مصلحت ملزم می‌داند؛

ج) در سختی و تنگنا قرار دادن مردم، به نفرت از دین و دین‌گریزی می‌انجامد؛

د) برای رعایت این مصلحت، گاه باید از مصلحت احکام واقعی صرف‌نظر و از طرح آنها چشم‌پوشی کرد؛

ه) رعایت جاذبه دین توأم با تسهیل، از رعایت احکام واقعی خداوند، مهم‌تر است. مرحوم خوئی در توجیه اعتبار امارات و ظنون شرعی حاصل از آن می‌نویسد:

الزام مکلفان به تحصیل علم، بر آنها حرج و سختی وارد می‌آورد که با شریعت مقدس سهله و سمحه مخالف است (خوئی، ۹۸/۲).

و در جای دیگر می‌نویسد:

اگر تصور شود که شارع حکیم، مصلحت تسهیل را بر مصلحت احکام واقعی مقدم بدارد، قبیح به‌نظر نمی‌رسد (همان: ۲۰).

ایشان بر اصل سهولت و سماحت، به‌عنوان اصلی راهبردی در عملیات اجتهاد و استنباط حکم تأکید کرده است و آن را در سلسله علل حجیت امارات قرار می‌دهد و به حکم تبعیت معلول از علت، لازم است عمل به اماره، با تسهیل و تساهل ناشی از درک این قاعده توأم باشد (شاکری گلپایگانی: ۷۶).

سید احمد خوانساری در جامع‌المدارک آورده است:

هنگامی که ولیّ دختر باکره از ازدواج با کسی که هم‌کفو دختر است، منع کند، با اینکه دختر خواستار ازدواج است، دیگر رضایتش معتبر نیست و دختر می‌تواند ازدواج کند (خوانساری، ۱۶۲/۴).

ایشان دلیل این مسئله را نبودن نصّی پیرامون نیاز به اذن ولیّ می‌داند و سپس به ذکر سایر دلیل‌ها، از جمله تمسک به قاعده «لاضرر» و «لاحرج» و گستره شریعت سهله و سمحه می‌پردازد.

## ۵. نتیجه‌گیری

– بنیاد مشروعیت ترخیص، بر قاعده «لاضرر»، «لاحرج»، «المشقة تجلب التیسیر» و قواعد متفرع بر آن مانند «الأمر إذا ضاق إتسع» و ... واقع شده است.

- غایت اخذ به احکام سهل تر، محافظت از مقاصد شریعت و التزام بر تدبیر مصالح عام و فلسفه و حکمت احکام است. همچنین رعایت مصالح عامه مردم و نه مصالح خاص در معاملات، عقوبات، ادای اموال و روابط ناشی از نکاح، باید معیار انتخاب احکام سهل تر باشد.

- تحمیل الزامات شدید و شاق حقوقی و قانونی در دنیای امروز (که به سوی تقلیل گرایی در تکالیف متمایل است) موجد دوری و کناره گیری هر چه بیشتر از دین است. بنابراین، رویکرد مبتنی بر رخصت‌ها در موضع «فقدان نص» و «منطقه فراغ» از ضرورت‌های انکارناپذیر جوامع اسلامی است.

- مصلحت تسهیل چندان ضروری و مهم است که شرع مقدس، در مواردی از احکام واقعی خود صرف نظر می‌کند تا مبدا اصرار بر رعایت «احکام واقعی»، بدون در نظر گرفتن زمینه‌های مناسب اعتقادی، فرهنگی و اجتماعی، به عوارض منفی از قبیل دین‌گریزی بینجامد. چنانکه فقها و علمای بزرگ اصولی شیعه نیز، مصلحت تسهیل و ترغیب را از مصلحت ملاکات واقعی احکام که از دست می‌رود، قوی تر و مهم تر دانسته‌اند.

- دأب شارع بر تسهیل است و طبق قواعد فقهی حاکم بر فروعات احکام و روح مداراتی شریعت، در تقنین، اخذ به احکام تسهیلی و اتباع رخصت‌ها را به‌عنوان مبنای مشروعیت، تجویز کرده است.

- ضرورت پویایی اجتهاد در مسیر تتبع رخصت‌های شرعی و بهره‌گیری از همه دستاوردهای فقهی امامیه (نه فقط قول مشهور)، به‌منظور رویارویی با اوضاع نوین و وقایع فراوانی است که صحنه واقعیت، سرشار از آنهاست. این امر باید بر اساس شریعت اسلام و با یاری گرفتن از دلایل و استدلال‌های شرعی و عقلی برگرفته از قرآن و سنت صورت گیرد. با این رویکرد، اتباع از رخصت شرعی، حرکتی اجتهادی برای حل و فصل مشکل قانونگذاری بر اساس شرع مقدس است، که باید با راه‌حل‌های عمیق و متناسب با زمان، نسبت به نیازهای مطرح در عرصه واقعیت از نظر کیفی به سطح مطلوبی ارتقا یابد.

## منابع

- [۱]. القرآن الکریم
- [۲]. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، (۱۳۸۳)، الرسائل التسع، المؤتمر العلمیة الأشتیانی، قم.
- [۳]. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) و مفید، محمد بن محمد، (۴)، مصنفات الشیخ المفید: الاعتقادات، تصحیح اعتقادات الامامیه، کتاب المزار، قم.
- [۴]. ابن سبکی، تاج الدین عبدالوهاب، (۱۴۱۵ق)، جمع الجوامع (به همراه حاشیه علامه بنانی)، دارالفکر، بیروت.

- [٥]. ابن سينا، حسين بن محمد، (١٤٠٤ق) الشفاء المنطق، القياس، راجعه و قدم له ابراهيم مدكور، تحقيق سعيد زايد، مكتبة آية الله مرعشي نجفي، قم.
- [٦]. ابن عاشور، الطاهر، (١٩٨٤م) تفسير التحرير و التنوير، الدار التونسية للنشر، تونس.
- [٧]. ابن منظور، ابي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، (١٤٠٥ق)، لسان العرب، چاپ اول، دار احياء التراث العربي، بيروت.
- [٨]. اردبيلي، احمد بن محمد، (١٤١٢ق)، مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشاد الاذهان = شرح ارشاد، انتشارات جامعه مدرسين، قم.
- [٩]. انصاري، شيخ مرتضى محمد بن امين، (١٤١٩ق = ١٣٧٧)، فرائد الاصول "الرسائل"، الطبعة الاولى، مجمع الفكر الإسلامي، قم.
- [١٠]. بحراني، يوسف بن احمد، (؟)، الحدائق الناضرة، مؤسسه النشر الاسلامي، قم.
- [١١]. جبعي عاملي (شهيد ثاني)، (١٣٧٤)، زين الدين بن علي، القواعد و الفوائد "في الفقه و الاصول و العربية"، محقق: حكيم، عبدالهادي، مكتبة المفيد، قم.
- [١٢]. حرّعاملي، محمد بن الحسن، (١٣٦١)، وسائل الشيعة (دوره بيست جلدی)، با تحقيق عبدالرحيم رباني شيرازي، اسلاميه، تهران.
- [١٣]. حلّي، (علامه)، حسن بن يوسف بن مطهر، (١٤١٧)، مختلف الشيعة، چاپ اول، مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي، قم.
- [١٤]. \_\_\_\_\_ (١٤١٢ق)، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مجمع البحوث الاسلاميه، مشهد.
- [١٥]. خوانساري، سيداحمد، (١٣٥٥ق)، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، چاپ دوم، مكتبة الصدوق، تهران.
- [١٦]. خوانساري نجفي، موسى، ناييني، محمدحسين، (١٤١٨ق)، منية الطالب في شرح المكاسب، چاپ اول، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.
- [١٧]. خويي، سيدابوالقاسم، (١٤١٧ق)، مصباح الاصول: تقرير بحث ... ابوالقاسم الخوئي، واعظ الحسيني، محمد سرور، الطبعة الخامسة، مكتبة الداوري، قم.
- [١٨]. \_\_\_\_\_ (١٣٧٨)، المحاضرات في اصول الفقه (پنج جلدی)، تدوين و تحقيق به همت: آيت الله محمد اسحاق الفياض، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.
- [١٩]. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، (١٤٠٤ق)، مفردات في غريب القرآن، چاپ اول، دفتر نشر الكتاب، (؟).
- [٢٠]. زحيلي، وهبه، (١٩٩٩م)، الوجيز في أصول الفقه، چاپ اول، دارالفكر، دمشق.
- [٢١]. الزرقا، محمد احمد (؟)، شرح القواعد الفقيهيه، چاپ دوم، دمشق، انتشارات دارالعلم.
- [٢٢]. سبزواري، ملّاهادي، (١٣٨٤)، شرح المنظومه قسم المنطق، علق عليه حسن حسن زاده الآملي، ناب، قم.

- [۲۳]. شاکری گلپایگانی، طوبی، (۱۳۸۸)، اجتهاد؛ سیاست شرعی؛ تیسیرگرایی، مجموعه مقالات همایش اجتهاد در دنیای معاصر، دانشگاه مذاهب اسلامی، تهران.
- [۲۴]. شبستری، محمد، (۱۳۸۰)، گفت‌وگوهای فلسفه فقه، چاپ دوم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم.
- [۲۵]. الطبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۸ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دارالمعرفة، بیروت.
- [۲۶]. طبرسی، احمد بن علی، (۱۳۸۶ق) الاحتجاج، مصحح: خراسان، محمدباقر، دارالنعمان، نجف.
- [۲۷]. طوسی، شیخ ابو جعفر محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- [۲۸]. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- [۲۹]. عطیه، جمال‌الدین، (۱۴۲۴ق)، نحو تفعيل مقاصد الشریعه، دارالفکر الاسلامی، دمشق.
- [۳۰]. العکبری البغدادی (شیخ مفید)، (؟)، محمدبن محمدبن النعمان، تصحیح اعتقادات الامامیه؛ کتاب المزار، محقق: درگاهی، حسین، لمؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، قم.
- [۳۱]. علم الهدی، علی بن حسین (سیدمرتضی)، (۱۳۴۶)، الذریعة فی اصول الشیعة، ج ۲، تحقیق: ابوالقاسم گرگی، دانشگاه تهران، تهران.
- [۳۲]. الفاسی، الحافظ ابن القطان، (۱۴۱۸ق)، فی بیان الوهم و الإیهام الواقعیین فی کتاب الاحکام، الطبعة الاولى، ج ۲، دراسته و تحقیقه: الحسن آیت سعید، دار طباعة للنشر و التوزیع، ریاض.
- [۳۳]. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۸ق)، المنطقیات، ج ۱، منشورات مکتبة آیة الله مرعشی نجفی، قم.
- [۳۴]. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۸۵)، قاعده لاجرح، مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)، قم.
- [۳۵]. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۵۹)، اصول کافی، ج ۵، انتشارات علمیه اسلامی، قم.
- [۳۶]. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷)، تکامل اجتماعی انسان، چاپ سیزدهم، صدرا، قم.
- [۳۷]. \_\_\_\_\_، اسلام و مقتضیات زمان، (۱۳۶۲)، صدرا، تهران، چاپ دوم.
- [۳۸]. موسوی بجنوردی، محمدحسن (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهیة، چاپ اول، نشر الهادی، قم.
- [۳۹]. موسوی خمینی، سیدروح الله، (۱۴۱۸ق)، تحریرالوسیله، چاپ پانزدهم، ج ۲، دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
- [۴۰]. میرزای قمی، میرزا ابوالقاسم بن محمدحسن، (۱۳۷۸ق)، قوانین الاصول، المکتبة العلمیة الاسلامیة، تهران.
- [۴۱]. نجفی، محمدحسن، (۱۳۶۵)، جواهر الکلام، ج ۲۹، دارالکتب الإسلامیة، قم.
- [۴۲]. نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۴۱۹ق)، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، الطبعة الأولى، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، مشهد المقدسة.
- [۴۳]. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، (؟)، مصباح الفقیه (طبع قدیم)، ج ۲، نشر صدرا، تهران.



