



حکم شرعی «تعمد و تمایل به جایز اضطراری و شبه اضطراری» در فقه هنر

محمد عشایری منفرد^۱

دوفصلنامه علمی مطالعات نظری هنر
سال پنجم | شماره ۸ | بهار و تابستان ۱۴۰۴
شاپا: ۰۰۳۴-۲۸۲۱ | ص: ۱۸۵-۲۱۶

چکیده

در مواردی مانند اضطرار، باب تزامم و مصلحت‌سنجی حاکم، ممکن است یک حکم حرام الهی عملاً به جایز تبدیل شود. در این تحقیق، چنین عملی را که ریشه در حرمت دارد اما به صورت موقت حلال شده، جایز اضطراری نامیده شده است. ممکن است مکلف در عرصه عمل فردی خود بخواهد این عمل جایز اضطراری را با قصد التذاذ و با قصد ارتکاب وجه حرام عمل انجام بدهد. چنان‌که در عرصه فقه حکمرانی به‌ویژه حکمرانی هنر که ارتباط مؤثرتری با فرهنگ عامه دارد، حاکمیت ممکن است فعل جایز اضطراری را همراه با نوعی التذاذ و تعمد به وجه حرام عمل، تبلیغ و ترویج بکند. مسئله این تحقیق این است که قصد التذاذ از عمل جایز اضطراری و قصد ارتکاب وجه حرام آن عمل چیست؟ این مقاله با استفاده از روش اجتهادی این مسئله را با بررسی قیودی که در آیات مبارک اضطرار (مائدة: ۳، الانعام: ۱۴۵ و النحل: ۱۱۵) به‌کاررفته بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که التذاذ از حلال اضطراری و نیز تعمد به ارتکاب وجه حرام این عمل، جایز نیست و دولت نیز در عرصه حکمرانی نباید به‌گونه‌ای عمل کند که موجب

۱. دانشیار گروه مترجمی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ شناسی، جامعةالمصطفی العالمیه؛

M_lashayeri@miu.ac.ir

عادی سازی گناهی که در فرض اضطرار یا تراحم یا مصلحت سنجی حاکم، حلال شده،
بشود.

واژگان کلیدی: اضطرار، تراحم، مصلحت، فقه هنر، فقه حکمرانی، قصد التذاد،
ارتکاب تعمدی.

❁ مقدمه

احکام اولی شریعت، در هنگام عارض شدن عناوین ثانوی مانند اضطرار و حرج، به صورت موقت تغییر می‌کنند. در باب تزامم نیز یک حکم شرعی مهم، به سبب اشتغال مکلف به یک حکم اهم، از فعلیت می‌افتد و عملاً تکلیف مکلف نسبت به آن حکم، تغییر می‌کند. چنان‌که در حکم حکومی نیز ممکن است طبق مصلحت‌سنجی حاکم، یک حکم الهی شرعی به صورت موقت تغییر بکند. مجموعه این تغییرات را می‌توان به این صورت خلاصه کرد که گاه به اقتضای عناوین ثانوی، باب تزامم یا مصلحت‌سنجی حاکم، یک حرام شرعی الهی در عرصه عمل، به جواز تبدیل می‌شود. مکلف در هنگام ارتکاب این جواز اضطراری یا شبه اضطراری، با مسائلی مواجه می‌شود.

برای روشن شدن این مسائل باید نگاهی به حالات مختلف مکلف در هنگام اتیان عمل جایز اضطراری بیندازیم. نحوه انجام عمل جایز اضطراری به سه صورت قابل تصور است: نخست این‌که مکلف پیشاپیش برای ارتکاب عمل حرامی چون خوردن گوشت خوک انگیزه و شوق کافی را داشته، ولی به سبب حرمت شرعی، از آن اجتناب می‌کرده است. یعنی برای ارتکاب حرام، مقتضی باطنی داشته اما با مانعی از سوی شریعت مواجه بوده است. با این حال، با سوء اختیار خود، مقدمات وقوع در اضطرار را فراهم کرده تا با وقوع در اضطرار و رفع شدن مانع شرعی، فرصت مشروعی برای برخورداری از گوشت

خوک که از قبل بدان اشتیاق داشته، فراهم شود. صورت دوم آن است که مکلف از قبل، اشتیاق انجام عمل حرامی مانند خوردن گوشت خوک را داشته ولی مقدمات وقوع در اضطرار را خودش فراهم نکرده بلکه کاملاً تصادفی و بدون مقدمه چینی قبلی به اضطرار افتاده، اما از این که به اضطرار افتاده، بسیار خرسند است و عمل حرام را با علاقه قلبی و قصد التذاذ انجام می دهد. صورت سوم آن است که نه مقدمات را فراهم کرده و نه در حین ارتکاب، از عمل حرام لذت می برد بلکه از عمل حرامی که هنوز مبعوضیت شأنی خود را دارد، قلباً بیزار است و صرفاً به سبب ضرورت و با انگیزه حفظ نفس، آن را مرتکب می شود.

در صورت اول، فاعل به دنبال اکل خنزیر بوده و الان هم قصد او حفظ نفس از مرگ نیست بلکه قصد او خوردن خنزیر است. اگر نحوه قصد کردن او به عرف عرضه شود، عرف نیز چنین قضاوت خواهد کرد که بر عمل او، عنوان «حفظ نفس» صدق نمی کند بلکه عنوان «اکل خنزیر» صدق می کند. در قانون مجازات ج.ا نیز درباره قاعده اضطرار، آمده است: «... مشروط به این که خطر را عمداً ایجاد نکرده باشد» (رک: قانون مجازات، ماده ۱۵۲) در صورت دوم هرچند عملش معنون به عنوان «حفظ نفس» است اما در حین حفظ نفس، از خوردن خنزیر خشنود است و با قصد و تعمد از آن لذت می برد. در صورت سوم، اما، عمل مکلف مضطرّ، نه مصداق «اکل خنزیر در شرایط اضطرار» است و نه التذاذ عمدی رخ نموده چون اولاً عمل او مصداق «حفظ نفس در شرایط اضطرار» است و ثانیاً با این که قلباً از این عمل بیزار است، در شرایط ناچاری تن به آن داده است.

مسئله ای که در اینجا وجود دارد این است که حکم شرعی هر یک از این سه صورت، چیست؟ صورت اول، تحت عنوان «سوء/ختیار»، در دانش اصول به بحث گذاشته شده و موافقان و مخالفانی دارد (خمینی، تحریرات الاصول، ج ۷ ص: ۹۸) و مسئله این تحقیق نیست. صورت سوم هم ظاهراً بدون مشکل به نظر می رسد اما صورت دوم یعنی ارتکاب لذت جویانه جایز اضطراری، چندان مورد بحث قرار نگرفته هرچند در برخی آثار به اجمال مورد اشاره قرار گرفته است (سبزواری ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص: ۶۲۵). تعمد در ارتکاب حرامی



حکم شرعی «تعمد و تمایل به جایز اضطراری و شبه اضطراری» در فقه هنر

که موقتاً حلال شده، نیز مسئله دیگری است که در این قبیل حلال‌های اضطراری وجود دارد. بُعد مهم‌تر مسئله این است که در چنین مواردی، دولت از منظر فقه حکمرانی چه نکاتی را باید رعایت کند؟ به‌ویژه آنکه برخی از مسائل فقه حکمرانی هنر، به‌صورت مستقیم با فرهنگ عامه در ارتباط است.

مهم‌ترین منبع که در آن اشاره واضحی به حکم این مسئله شده باشد، آیات اضطرار در قرآن کریم است. برای حل مسئله، با استفاده از آیات قرآن، ابتدا مسئله را در باب اضطرار حل کرده سپس حکم مستفاد از آیات اضطرار به موارد مشابه دیگر تعمیم داده شد آن‌گاه مسئله با دورویکرد فقه فردی و فقه حکمرانی، بازتبین شد.

۱. مبانی تحقیق ❁

الف) مفهوم «فقه حکمرانی هنر»

حکمرانی (Governance) مقوله‌ای ناظر بر اداره و تنظیم رابطه میان شهروندان و حکومت‌کنندگان است. حکمرانی در واقع، تصمیم‌گیری برای این است که چه کسی، در کدام زمان، چه چیزی را، چگونه و در کجا به دست آورد؟ (امام جمعه‌زاده و دیگران، ۱۳۹۵ش، ص: ۱۸) حکمرانی را گاه به‌اجمال، به معنای «سیاست‌گذاری و اجرا در بخش عمومی» و گاه با اندکی تفصیل، به بدین صورت تعریف کرده‌اند: «حکمرانی، فرایند راهبری تعامل نظام‌مند کنشگران (حکومتی / غیرحکومتی) در یک قلمرو (فراملی، ملی و فروملی) از طریق خط‌مشی‌گذاری و تنظیم‌گری (و بازتوزیع) برای تسهیل‌گری و ارائه خدمات (عمومی) به‌منظور تحقق اهداف جمعی (مشترک بین کنشگران حکومتی و غیرحکومتی) با اعمال اقتدار مشروع در چارچوب آرمان‌ها و ارزش‌های آن قلمرو است» (عالی و دیگران ۱۴۰۳ش، ص: ۸۲)

یکی از اموری که دولت در آن نقش تنظیمی و تصدی‌گری دارد، امر هنر است؛ بنابراین منظور از حکمرانی هنر، همان سیاست‌گذاری و اجرا در همه عرصه‌های مربوط به هنر است. پس ترکیب اضافی «فقه حکمرانی هنر» به معنای «بررسی احکام شرعی

امور مربوط با تنظیم‌گری یا تصدی‌گری از طریق سیاست‌گذاری و اجرا در عرصه‌های هنر توسط حکومت» است.

۱/ب) تفسیر اجمالی آیات اضطرار

در قرآن کریم، عنوان ثانوی اضطرار، یک بار به صورت مطلق بیان شده است: «و ما لکم الاّ تأکلوا مما ذکر اسم الله علیه و قد قد فصل لکم ما حرّم علیکم الاّ ما اضطررتم الیه: چرا از آنچه اسم خدا بر آن برده [و حلال] شده نمی‌خورید درحالی‌که خداوند آنچه را که بر شما حرام کرده، برایتان به وضوح بیان کرده مگر آنچه که بدان مضطر شوید» (انعام: ۱۱۹) و چند بار نیز به صورت مشروط بیان شده است. برای مثال در سوره مبارک مائده آمده است: «فمن اضطرّ فی مَحْمَصَةٍ غَیْرٍ مُّتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ پس هرکس هنگام قحطی و گرسنگی [به خوردن گوشت حرام] ناچار شود، در حالی‌که به گناه تمایل نداشته باشد، خدا آمرزنده و مهربان است» (مائده: ۳). در این آیه مبارک، به مضطری که در قحطی، ناگزیر است گوشت حرام بخورد، وعده مغفرت داده شده اما به شرطی که نسبت به آن عمل جایز اضطراری، «تجانف» نداشته باشد. در سوره مبارک بقره نیز به مضطر وعده مغفرت داده شده اما به شرط آنکه نه مرتکب بغی بشود و نه مرتکب تجاوز از حدّ ضرورت. «فمن اضطرّ غَیْرِ بَاطِلٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ پس هرکس به خوردن آنها ناچار شود، به شرط آنکه ستمکار و متجاوز نباشد، بر او گناهی نیست، چراکه خداوند آمرزنده و مهربان است» (البقره: ۱۷۳). این مضمون با همین دو شرط (نه مرتکب بغی شده باشد و نه مرتکب تجاوز از حد)، در سوره انعام و نحل نیز بیان شده است (الانعام: ۱۴۵ و النحل: ۱۱۵).

خلاصه آنکه در قرآن کریم اضطرار موجب رفع حرمت شرعی قلمداد شده است اما این رفع حرمت با سه کلیدواژه «غیرمتجانف لِإِثْمٍ»، «غیرباطل» و «لا عادی» مشروط شده است. پیش از هر چیز باید معنای لغوی این سه شرط مشخص شود.



۱/ب/۱) بررسی قید «غیرباغ و لاعاد»

کلمه «بغی» را به معنای «هرگونه تجاوز از حد و هرگونه افراط» معنا کرده‌اند (جوهری ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص: ۲۲۸۱). از مصادیق این معنا نیز به تعدی، تکبر، سرکشی، ظلم والی بر شهروندان و... اشاره شده است (همان). خلیل و صاحب بن عباد اما، در میان معانی کلمه «بغی»، طلب کردن و درصدد چیزی بودن را نیز ذکر کرده‌اند (بَغَيْتُ الشَّيْءَ أَبْغِيهِ بُغَاءً وَابْتَغَيْتُهُ: طلبته) (فراهیدی ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص: ۴۵۳ و صاحب بن عباد ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص: ۱۴۲). راغب، بغی را «اراده و طلب تجاوز از حد» می‌داند حتی اگر این تجاوز محقق نشود (راغب ۱۴۱۲ق، ص: ۱۳۶). به همین سبب، در این آیه مبارک نیز کلمه «غیرباغ» را به «غیرطالب» ما لیس له طلبه: در جستجوی آن چه که حق او نیست، نباشد» تفسیر کرده است (همان). شیخ طوسی و امین الاسلام طبرسی رحمهما الله نیز کلمه «بغی» را به معنای «طلب» دانسته‌اند (طوسی بی تا، ج ۲، ص: ۸۷، طبرسی ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص: ۴۶۶).

کلمه «عادی» نیز اسم فاعل از ریشه «عدو» یا «عدی» به معنای «دشمنی و قتال و تجاوز» است. کلمه «عادون» در آیه «بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ» (شعراء: ۱۶۶) به معنای «متجاوزون» تفسیر شده (راغب ۱۴۱۲ق، ص: ۵۵۴) و کلمه «عاد» در این آیه مبارک نیز به معنای «متجاوز» تفسیر شده است (همان).

این که مراد جدی خداوند متعال از قید «غیرباغ و لاعاد» در این آیه چیست، پرسشی است که از دیرباز توجه مفسران را به خود مشغول کرده و دست کم سه قول را در معنای مراد پدید آورده است: قول نخست که به قتاده و مجاهد و... نسبت داده شده، این است که «باغ» به معنای «دنبال کننده لذت» و «عاد» به معنای «تجاوزکننده از حد ضرورت» باشد. قول دوم که به زجاج استناد یافته، این است که «باغ» به معنای «دنبال کننده افراط» و «عاد» به معنای «کسی که با تفریط تجاوز می‌کند» و قول سوم نیز این است که «باغ» به معنای «بغی کننده بر امام مسلمین» و «عاد» به معنای «کسی که با گناه از طریق حق تجاوز کند». قول سوم از صادقین علیهما السلام نیز روایت شده و به سعید بن جبیر و

مجاهد هم نسبت یافته است. (طوسی بی تا، ج ۲، ص: ۸۷ و حلی ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص:

۴۹)

پس از بررسی معنای مفردات، باید به بررسی معنای هیأت نیز پرداخت. در بررسی هیأت «فمن اضطرَّ غیرِباغ و لا عادٍ»، باید توجه داشت که نقش نحوی قید «غیرِباغ و لا عادٍ»، حال برای نائب فاعل «اضطرَّ» است اما درباره غرض این تقيید، دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست این است که این قید صرفاً یک قید توصیفی باشد و به مقاصد و اغراض و فوائد این حکم ترخیصی اشاره داشته باشد؛ یعنی بخواهد بیان کند که خداوند با تجویز اکل میتة، جلوی بغی و عداوت و حمله انسان‌های گرسنه به یکدیگر را گرفته است. روشن است که طبق این احتمال، این قید یک قید توضیحی و صرفاً برای اشاره به حکمت حکم ترخیص است (ابن عاشور ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص: ۱۲۰). احتمال دوم آن است که غرض از این تقيید، بیان شروط تشریحی این حکم ترخیصی باشد، یعنی خداوند می‌خواهد بیان کند که ترخیص در مقام اضطرار، شامل همه کسانی که به اضطرار افتاده باشند، نمی‌شود بلکه فقط کسانی را شامل می‌شود که اهل بغی و عداوت نبوده باشند. این احتمال مورد تأیید بزرگانی از مفسران متقدم و متأخر قرار گرفته است. بسیاری از مفسران متقدم، صریحاً بیان کرده‌اند که اگر کسی در حال بغی و معصیت، به اضطرار بیفتد، رخصت شامل او نمی‌شود (طبری ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص: ۵۱). ظاهر بسیاری از مفسران دیگر نیز وجود چنین غرضی برای این تقيید را تأیید می‌کند. (مقاتل بن سلیمان ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص: ۱۵۶، ابن قتیبة ۱۴۱۱ق، ص: ۶۵، طوسی بی تا، ج ۲، ص: ۸۶، طباطبایی ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص: ۴۲۶). با این حال، امکان این که قید «غیرِباغ و لا عادٍ» هم‌زمان هر دو غرض را افاده کند، نیز خالی از وجه نیست چنان‌که در جای خود درباره تعابیر قرآنی، مورد بررسی قرار گرفته است (عشایری منفرد ۱۳۹۲، ص: ۹۴ و ۹۵). علامه حلی «باغی» را به معنای کسی که بر امام علیه السلام خروج کرده و «عادی» را به معنای قاطع الطریق دانسته است (حلی ۱۴۱۱ق، ص: ۱۶۶ و حلی ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص: ۶۴۴).

جمع‌بندی نهایی بررسی دو کلمه «غیر باغ و لا عادٍ» این است که این قید، بدین



معنا است که هرکس در مخمصه و اضطرار گرفتار آمده باشد، به شرطی می‌تواند از حکم ترخیصی جواز اکل محرّمات برخوردار شود که اهل بغی و عداوت نبوده باشد.

۱/ب/۲) بررسی قید «غیرمتجانف»

کلمه متجانف، اسم فاعلِ بابِ تجانف از ریشه «ج ن ف» است. ماده «ج ن ف» ظاهراً از لغات غریب قرآنی است (البدری ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص: ۳۰۸) که فراهیدی آن را به معنای «میل در گفتار یا کردار» دانسته است (فراهیدی، ج ۶، ص: ۱۴۳). «میل» به معنای انحراف از مسیر مستقیم است که در معنای ستم و جور نیز استعمال می‌شود (راغب ۱۴۱۲ق، ص: ۷۸۳) برای همین است که فراهیدی خود در ادامه، در میان معانی کلمه «ج ن ف»، «حیف» را که به معنای ظلم است، نیز ذکر کرده و توضیح داده است که «أجنف» معنایی شبیه به معنای «حیف» دارد و تنها تفاوتش با آن، در این است که حیف به ظلم حاکمان اطلاق می‌شود اما «ج ن ف» لابلشروط است (فراهیدی ۱۴۱۰ق، همان). ابن فارس نیز «ج ن ف» را اصل واحدی به معنای «جور و عدول از حق» دانسته است (ابن فارس ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص: ۴۸۶). برای همین است که راغب، تعبیر «مُتَجَانِفٌ لِئِثْمٍ» را به معنای «منحرف و متمایل به سوی گناه» (مائل إلیه) دانسته است (راغب ۱۴۱۲ق، ص: ۲۰۷).

برای روشن‌تر شدن معنای «تجانف»، شایسته است به استعمال‌های این کلمه نیز نگاهی افکنده شود. خلیفه دوم در یکی از روزهای رمضان به گمان این که خورشید غروب کرده، روزه‌اش را افطار کرد سپس وقتی دید اشتباه کرده، گفت: «لَا نَقْضِيه، مَا تَجَانَفْنَا فِيهِ لِئِثْمٍ؛ رَوْزَه رَا قَضَا نَمِي كُنِيْم [چون] تَمَائِل وَ تَعْمَدِي نَسَبْت بَه گناه نداشتیم» (زمخشری ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص: ۲۰۷)، در روایتی دیگر به کسی که در مرض موت، وصیت کرده ولی در وصیتش افراط کرده و موجب ظلم به وارثان خود شده باشد، نیز «جَانِفٌ» اطلاق شده است (همان). یکی از وافدات، خطاب به معاویه گفته است: «يَأْمَنُ بِكَ الْخَائِفُ وَ يُرَدِّعُ بِكَ الْجَانِفُ: به وسیله تو، خائف احساس امنیت می‌کند و ظالم منحرف، [از ظلم] بازداشته می‌شود» (ابن ابی طاهر، بی تا، ص: ۷۱) در شعر ثعلبه بن عمرو (متوفای ۳۶ق)

شاعر جاهلی-اسلامی، نیز آمده است: «قِتَالَ إِمْرِي قَدْ أَيْقَنَ الدَّهْرَ أَنَّهُ / مِنَ الْمَوْتِ لَا يَنْجُو وَلَا الْمَوْتُ جَانِفٌ: نبرد مردی که در تمام روزگار، یقین دارد که از مرگ گریزی نیست هرچند مرگ، ظالم هم نیست» (ضبی بی تا، ص: ۹۰).

انضمام داده‌های اهل لغت به استعمالات این کلمه، نشان می‌دهد که در مجموع، کلمهٔ تجانف به معنای «انحراف قصدی و تعمّدی به سوی گناه» است و منظور از «متجانف لِإِثْمٍ»، «کسی است که عمداً و با قصد انجام گناه، به سوی گناه متمایل شود». این معنا را برخی مفسران متقدم نیز از کلمهٔ «متجانف لِإِثْمٍ» برداشت کرده‌اند (طبری ۱۴۱۲، ج ۶، ص: ۵۵).

از نظر هیأت جملهٔ «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَحْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ...»، کلمهٔ «غَيْرِ مُتَجَانِفٍ» حال برای نائب فاعل «اضْطُرَّ» است. هیأت حال و ذوالحال، از نظر معنایی دلالت می‌کند که ذوالحال در هنگام وقوع عامل، متصف به حال بوده است (حسن، ۱۳۶۷، ج ۲، ص: ۳۳۸ و ۳۳۹). یعنی برای مثال در آیهٔ مبارک «وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا» (آل عمران: ۴۶) کلمهٔ «فی المهد» و کلمهٔ «کهلا» که حال هستند، نشان می‌دهند حضرت عیسیٰ عليه السلام، در زمان وقوع تکلیم، متصف به حال نوزادی (فی المهد) و حالت میانسالی (کهلا) است. از این رو جملهٔ «اضْطُرَّ فِي مَحْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ» نیز مکلفی را به تصویر کشیده که در هنگام تلبس به اضطرار، غیرمتجانف باشد؛ یعنی در همان زمان اضطرار، نباید قصد و تعمد قلبی او به ارتکاب گناه تعلق یافته باشد (طبری ۲۱۴۱، ج ۶، ص: ۵۵) بلکه مقصود او باید صرفاً حفظ نفس و نجات دادن خویشتن از اضطرار باشد و خوردن گوشت مردار فقط باید ابزاری برای رسیدن به چنین مقصودی باشد نه آنکه مقصود او التذاذ و استفاده از گوشت حرام بوده و عنوان اضطرار راه حلی برای حلال کردن موقت آن مطلوب حرامش شده باشد.

بر اساس تفاسیر منقول از ائمه علیهم السلام نیز کلمه تجانف، بدین معنا است که مکلف در زمان اضطرار، به انجام گناه تعمد داشته باشد یا این که به گناه تمایل قلبی داشته باشد (قمی ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص: ۱۶۳). ابن‌المشهدی ره پس از نقل تفسیر نخست،



حکم شرعی «تعهد و تمایل به جایز اضطراری و شبه اضطراری» در فقه هنر

نوشته است: منظور از تعهد در انجام گناه، این است که مکلف در زمان اضطرار، گناه را با لذت جویی انجام دهد یا این که بیش از اندازه‌ای که برای رفع اضطرار لازم است، مرتکب شود (ابن المشهدی ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص: ۳۷). فتاده، تجانف را به معنای «تعهد در ارتکاب حرام» و سُدی آن را به معنای «استفاده از غذای حرام با اشتها و علاقه قلبی» دانسته است (طبری ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص: ۵۵).

در باور برخی فقیهان، کلمه «غیرمتجانف» همان معنای «غیرباغ و لاعاد» را می‌رساند (نجفی ۱۴۰۴ق، ج ۳۶ ص: ۴۳۰) و به‌طورکلی بدین معنا است که اضطرار نباید به بغی یا تمایل قلبی به گناه بازگردد (خمینی ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص: ۳۵۸). محمد ابوزهره نیز در توضیح کلمه «غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ» عدم تمایل قلبی و عدم اشتها به گناه را ذکر کرده و با اکتفا به همان توضیح، قید «غیرمتجانف» را تبیین و تفسیر نکرده است (ابو زهره بی تا، ج ۱، ص: ۵۱۰).

۱/ب/۳) نحوه تأثیر عنصر اضطرار بر مجعولات شارع

این، روشن است که عمل حرام در مقام اضطرار، حلال می‌شود چنان که در صحیح‌ه فضلاء (إِسْمَاعِيلُ جُعْفِيُّ، مُعَمَّرُ بْنُ يَحْيَى، مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ زُرَّارَةُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ) از امام صادق ع درباره تقیه نیز آمده است که: «التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ: تقیه در هر عمل حرامی که انسان بدان اضطرار بیابد راه دارد چون خداوند آن را برایش حلال کرده است» (کلینی ۱۴۰۷، ج ۲ ص: ۲۲۰). این نیز روشن است که این حلیت، یک حکم واقعی ثانوی است (خویی ۱۴۱۳ق، ص ۲۶۵). اما آنچه بین بزرگان، مورد گفتگو قرار گرفته این است که آن عمل حرام هنوز حرمتش باقی است و صرفاً عقابش برداشته شده یا این که افزون بر عقاب، اصل حرمتش نیز از ریشه کنده شده است؟

برای یافتن پاسخ این مسئله باید توجه داشت که بر اساس مرحله‌بندی جعل حکم در الگوی حکم‌شناختی اصولیان امامیه، یک عمل حرام، پیش از حرمت مجعولش، ابتدا مفسده و ملاک حرمت را دارد. در اینجا به نظر می‌رسد مقام اضطرار صرفاً می‌تواند

تکلیف مکلف را در مقام امتثال تغییر بدهد و آن قدر ظرفیت ندارد که بتواند به مقام جعل نیز سرایت کرده و حرمت اقتضایی و شأنی عمل حرام را نیز دستخوش دگرگونی کند. بر این اساس، آنچه که رخ داده، صرفاً مغلوب شدن ملاک و مفسده حرمت در برابر ملاک و مصلحت حفظ نفس، در مقام امتثال است نه ریشه کن شدن حکم شرعی در مقام جعل؛ بنابراین قاعده «الضرورات تقدر بقدرها» حکم می کند که آنچه در مقام اضطرار تغییر می کند، تنها جنبه تکلیفی آن حرمت شرعی باشد و مجعولیت آن در جای خودش باقی بماند. تعبیر «غفور رحیم» که حسن ختام آیات اضطرار شده، نیز اشاره لطیفی به همین حقیقت دارد؛ چرا که اگر عمل حرام اضطراری مبعوضیت و حرمت شأنی اش را نیز از دست داده بود، وجهی برای مغفرت الهی باقی نمی ماند. آیت الله میرزا محمد تقی آملی ره این بحث را بدین صورت مطرح کرده است که آنچه در مقام اضطرار رفع شده، فقط عقاب است یا این که اصل حکم و خطاب شرعی نیز برداشته شده است؟ البته او نیز بر این باور است که ظاهراً فقط عقاب برداشته شده و گرنه در مقام جعل، اصل تحریم بر جای خودش باقی است (آملی ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص: ۴۸۵). هر چند برخی اصولیان امامیه بعد از سقوط امر، دیگر ملاک را قابل احراز نمی دانند (خویی ۱۴۲۲، ج ۲، ص: ۳۹۵ و صدر ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص: ۱۵۱، روحانی ۱۳۸۲ش، ج ۳، ص: ۳۸) اما نگارنده به تبع مشهور، بر این باور است که ادله ای مانند ادله اضطرار و ادله لاضرر که امتنانی هستند، فقط الزام و تنجز حکم را رفع می کنند و ملاک و محبوبیت حکم را نمی توانند تغییر دهند (نائینی ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص: ۳۲۶، اصفهانی ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص: ۳۰۳، عراقی ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص: ۳۷۰، حسینی شاهرودی ۱۳۸۵ش، ج ۴، ص: ۶۴ و ۶۵، خویی ۱۴۱۹، ج ۲، ص: ۱۱۷، بجنوردی ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص: ۴۶۳، آملی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص: ۳۲۶).

ذکر این نکته نیز شایسته است که مکلف نمی تواند با پیش گرفتن راه افراط، این حرمت شأنی و اقتضایی را بهانه ای برای خودداری از اکل محرّمات در مقام اضطرار قرار دهد. چنان که در منابع فقهی نیز پس از اثبات عدم حرمت، این مسئله مطرح می شود که جواز اکل میته در هنگام اضطرار، یک رخصت جایز است یا یک عزیمة واجب؟ فقیهان



حکم شرعی «تعمد و تمایل به جایز اضطراری و شبه اضطراری» در فقه هنر

امامیه با استناد به ادله نقلی و عقلی، به وجوب اکل میته متمایل شده و آن را عزیمه دانسته‌اند نه رخصت (طوسی ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص: ۲۸۵ و عاملی ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص: ۱۱۵ و ۱۱۶).

۲. نگاه فقهی-اصولی به حکم تمایل به جایز اضطراری

پس از بررسی اجمالی تفسیر آیات اضطرار باید ریز مسئله‌های فقهی-اصولی مرتبط با این حکم شرعی یکایک بررسی شود.

۲/الف) ثمرات فقهی حکم تمایل به جایز اضطراری

ارتکاب لذت جویانه فعل جایز اضطراری، هرچند در برخی آثار مورد اشاره قرار گرفته است (سبزواری ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص: ۶۲۵) اما چندان مورد بحث قرار نگرفته است. با این حال در برخی فروع فقهی، نکاتی درباره آن دیده می‌شود. برای مثال، محقق حلی ره درباره کیفیت حلال شدن حرام در مقام اضطرار اشاره‌ای دارد که به اندازه کافی مورد توجه شارحان قرار نگرفته است؛ وی نوشته است: «فالمأذون فیه حفظ الرمق و التجاوز حرامٌ لأنَّ القصد حفظ النفس: آنچه که اذن داده شده، فقط حفظ رمق است پس تجاوز از آن حرام است چرا که قصد، حفظ نفس است» (حلی ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص: ۱۸۲). در باور محقق حلی، علت این که تجاوز از حد ضرورت حرام است، این است که قصد مکلف باید حفظ نفس باشد. منحصر شدن قصد مکلف مضطر در حفظ نفس، نکته ارزشمندی است که در کلمات محقق حلی ره آمده ولی به اندازه کافی مورد توجه شارحان شرائع الاسلام قرار نگرفته است. محقق اردبیلی ره نیز این نکته را آورده است که قصد مکلف مضطر، نباید کسب لذت باشد بلکه صرفاً باید حفظ رمق باشد (اردبیلی بی‌تا، ص: ۶۲۶). این که مکلف مضطر به جای حفظ نفس قصدش لذت باشد، در مدرسه محقق اردبیلی به همین آیات استناد داده شده و تجاوز از حکم تشریحی خداوند شمرده شده است (اردبیلی بی‌تا، همان و سبزواری ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص: ۶۲۵). از ظاهر سخن

محقق سبزواری ره چنین برداشت می‌شود که در اینجا شارع یک حکم تشریحی دیگر نیز دارد که مکلف مضطر نباید از آن سرپیچی کند.

یکی از فتاوی‌های فقهی که به نظر می‌رسد از ثمرات همین قید باشد، قیدی است که فقیهان امامیه در فرض استفاده کفار از کودکانشان به عنوان سپر انسانی، ذکر کرده‌اند. فقیهان در این فرض، تیراندازی به سوی کفار را جایز دانسته‌اند اما شرط کرده‌اند که قصد تیراندازان مسلمان باید قتل خود کفار باشد نه قتل کودکانشان (طوسی ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص: ۱۲ و ابن‌براج ۱۴۱۱ق، ص: ۵۰، حلی ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص: ۸، حلی ۱۴۲۰ق، ج ۲، ۱۴۳ و حلی ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص: ۷۳، نجفی ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص: ۶۸). این شرط در جایی که کفار به جای کودکان خودشان، اسیران مسلمان را به سپر انسانی خود تبدیل کرده باشند، نیز ذکر شده است (حلی ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص: ۷۴). بی‌تردید در اینجا آنچه که موجب جواز تیراندازی به سوی کودکان یا اسیران مسلمان شده، چنان‌که برخی فقیهان نیز بدان تصریح کرده‌اند، اضطرار است (حلی ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص: ۷۳، عاملی ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص: ۳۱) اما فقیه در بررسی یک حکم جایز اضطراری، به مبادی فعل اختیاری مکلف نیز نقب زده و قصد او را نیز متعلق فتوا قرار می‌دهد تا او را ملزم بکند که در مقام ارتکاب جایز اضطراری بایسته‌های جوانحی از قبیل قصد را نیز رعایت کند.

یکی از فروع فقهی هنر که به مسئله این تحقیق مرتبط است، فرع فقهی درمان بیماری با موسیقی در شرایط اضطرار است. پرسشی که در این مورد وجود دارد این است که آیا بیمار می‌تواند در هنگام درمان‌پذیری از موسیقی لهوی، التذاذ تعمیدی ببرد؟ و نیز درمانگر در فرضی که به درمان این بیمار اضطرار داشته باشد، آیا خودش می‌تواند از موسیقی لهوی التذاذ تعمیدی ببرد؟ بر اساس یافته این تحقیق، التذاذ تعمیدی برای درمانگر و درمان‌پذیر جایز نیست.

۲/ب) التذاذ از جایز اضطراری

قصد التذاذ از حلال اضطراری را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: نخست التذاذات



جنسی در مواردی مانند حلال شدن اضطراری لمس بدن اجنبیه یا نظر به او و دوم التذاذاتی غیر از التذاذات جنسی که قابل تحقق است؛ یعنی التذاذ از هر گونه عمل حرامی که در مواردی مانند اضطرار حلال شده باشد. دسته اول در فقه امامیه بررسی شده و درباره آن فتاوایی نیز رخ نموده است. از یکی از مراجع بزرگوار معاصر استفتا شده است که آیا دستکش، به عنوان مانع و ساتر کافی است تا مرد بتواند از ورای آن، با اجنبیه مصافحه کند؟ در پاسخ ایشان آمده است که اگر در مقام اضطرار باشد و «التذاذ جنسی در کار نباشد»، جایز است (تبریزی ۱۴۲۷ق، ج ۶، ص: ۴۶۲ و ۴۶۳). روشن است که در این فتوا برای جواز مصافحه با اجنبیه، حالت اضطرار لازم شمرده شده اما کافی شمرده نشده و شرط شده است که مکلف نباید از این مصافحه لذت ببرد. این نیز روشن است که در اینجا حرمت التذاذ، افزون بر «دلیل کلی حرمت التذاذ از حلال اضطراری» که مسئله این تحقیق است، دلیل خاصی نیز در زمینه حرمت برانگیختن شهوت و حرمت استمتاع از اجنبیه دارد.

دسته دوم، اما، به اندازه کافی بررسی نشده است. چنان که گذشت، مفسران و فقیهان فریقین، در تفسیر قید «غیرباغ» و قید «غیرمتجانف»، این نکته را در نظر داشته‌اند که مضطرّ نباید از حرامی که در فرض اضطرار برایش حلال شده، لذت ببرد. برخی فقیهان این نکته را صریح‌تر بیان فرموده‌اند؛ برای مثال، در باور علامه حلی، بر مضطری که در بیابان مانده و ناگزیر باید میته بخورد، حرام است میته را به قصد لذت بخورد بلکه بر او واجب است گوشت را به قصد حفظ نفس بخورد (حلی ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص: ۶۴۴). محقق نراقی ره نیز ابتدا از قید تجانف این نکته را برداشت کرده است که مکلف مضطرّ نباید به ارتکاب عمل حرام تمایل داشته باشد سپس در مقام تبیین بیشتر، برای تمایل داشتن به عمل حرام دو مثال ارائه کرده است: یکی این که عمل حرام اضطراری را بیش از حد ضرورت مرتکب شود و دیگری آنکه آن را با التذاذ مرتکب شود (نراقی ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص: ۳۱ و ۳۲).

۱۲/ج حکمت حکم حرمت التذاذ از جایز اضطراری

به نظر می‌رسد دست کم بخشی از مناط یا حکمت این حکم شرعی، استخفاف به حکم شارع و هتک حرمت شارع باشد چون چنان‌که گذشت، در مقام اضطرار هرچند خوردن گوشت حرام موقتاً حلال شده اما اصل «حرمت مجعول اقتضائی» آن هنوز پابرجا است و همین است که موجب می‌شود التذاذ قصدی آگاهانه و عامدانه از خوردن گوشت، موجب استخفاف حکم الهی و هتک حرمت مولا شمرده شود.

البته در پاره‌ای موارد، افزون بر این مناط عام و فراگیر، ممکن است مفسده دیگری نیز وجود داشته باشد؛ چنان‌که بر اساس آیه مبارک «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» مؤمنان نباید کافران را به جای مؤمنان به دوستی و یابوری بگیرند؛ و هرکس چنین کند، اصلاً از حزب خدا نیست، مگر این‌که واقعاً از آنان ترس داشته باشید» (آل عمران: ۲۸)، موالات کفار که به حکم اولی حرام بود، در فرض تقیه جایز شده است اما برخی مفسران، مکلف مضطر را به رعایت نکته دیگری ملزم کرده‌اند که در بیانات مفسران مختلف به شکلهای مختلفی تبیین شده است. یکی از مفسران این نکته را به این شکل گوشزد کرده است که هرچند حکم «حرمت موالات با کفار» در فرض تقیه برداشته می‌شود ولی مؤمنان در فرض تقیه، باید با آنان نوعی «مدارای صرفاً ظاهری همراه با بیزاری باطنی» به کار بگیرند (زحیلی ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص: ۱۸۶، طنطاوی ۱۹۹۷م، ج ۲، ص: ۷۶). طبق بیان برخی دیگر از مفسران نیز، این ولایت باید صرفاً یک «ولایت ظاهری و غیرحقیقی» باشد (طباطبایی ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص: ۱۵۲). برخی دیگر از مفسران نیز نوشته‌اند که این موالات صرفاً باید یک «موالات لسانی و فاقد هرگونه وجه قلبی و محبت‌آمیز» باشد (تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص: ۸۸).

ارتباط آیه موالات تقیه‌ای به مسئله این تحقیق این است که همان‌طور که موالات جایز شده در ظرف تقیه، باید فاقد محبت و وجه قلبی باشد، عمل جایز اضطراری نیز باید فاقد تعمد و قصد التذاذ باشد. این همان شباهتی است که بین حکم موالات تقیه‌ای و حکم جواز اضطراری وجود دارد. مشخص است که در اینجا نیز موالات هیجان‌زده و



حکم شرعی «تعهد و تمایل به جایز اضطراری و شبه اضطراری» در فقه هنر

محبت آمیز با کفار، افزون بر این که موجب استخفاف حکم اولی (حرمت موالات با کفار) می شود، مفساد سیاسی و اجتماعی دیگری را نیز به دنبال دارد.

۵/۲) قلمرو حکم حرمت التذاذ از جایز اضطراری

اگر مناط حکم «حرمت التذاذ از جایز اضطراری» را همین استخفاف حکم شارع بدانیم، در آن صورت، در هر جایی که این مناط وجود داشته باشد، باید حکم حرمت را جاری بدانیم. پس باید به این پرسش نیز پرداخت که در کدام یک از عناوین ترخیصی، این مناط وجود دارد؟

به نظر می رسد در برخی احکام ثانوی مانند عنوان نسیان و عنوان «ما لایعلمون»، به سبب این که مکلف نسبت به حرام واقعی جهل یا نسیان دارد، امکان التذاذ آگاهانه و عامدانه از حرام واقعی وجود ندارد؛ بنابراین، این قبیل احکام ترخیصی، تخصصاً از تحت قاعده حرمت التذاذ از احکام ترخیصی، خارج می شوند.

در برخی دیگر از احکام ترخیصی، هر چند امکان التذاذ وجود دارد، اما نحوه جعل حکم ترخیصی به گونه ای است که شارع به طور کلی، حکم قبلی را از این مکلف برداشته است؛ چندان که التذاذ از این حکم ترخیصی جدید، مصداقی برای «استخفاف حکم قبلی شارع و هتک حرمت مولا» نیست. احکامی مانند ترخیص مسافر به تقصیر در نماز و ترک روزه را باید از این قبیل دانست که از تحت این قاعده خارج هستند یعنی مسافر می تواند از دو رکعتی بودن نماز ظهر و ساقط شدن نوافل لذت ببرد و این التذاذ موجب استخفاف حکم و جوب نماز چهار رکعتی یا استخفاف حکم شرعی و جوب صیام بر مکلف غیر مسافر نمی شود.

پس از آنکه ترخیص هایی مانند ترخیص ناسی و جاهل و نیز ترخیص مسافر در نماز چهار رکعتی و روزه رمضان از تحت قاعده خارج شد، امکان تعیین قلمرو قاعده، فراهم شده است. به نظر می رسد این قاعده با این مناط، احکام ترخیصی حکومتی و احکام ترخیصی در باب تراحم را نیز شامل می شود؛ چه در احکام ترخیصی حکومتی

اگر حاکم از باب مصلحت، یک حکم الهی را تعطیل کند، آن حکم به طور کلی از مکلفان برداشته نشده و هنوز از موجودیت و انتساب به شارع متعال برخوردار است چنان‌که در باب تزاحم نیز حکم مهم وقتی به سبب تزاحم با حکم اهم از فعلیت می‌افتد، صرفاً فعلیتش را ازدست داده و هنوز موجودیت و انتساب به خداوند را از دست نداده است.

۲/۵) تعمیم حرمت تجانف از جایز اضطراری به جایز شبه اضطراری

حکم حرمت تجانف را به عنوان یک گزاره فقهی به این شکل می‌توان صورت بندی کرد: «هرگونه تعمد به عمل جایز اضطراری یا قصد التذاذ از آن، حرام است». در این قضیه شرعی، «تجانف (تعمد یا التذاذ) در عمل جایز اضطراری»، متعلق حکم حرمت است. در این متعلق، قید «جایز اضطراری» اخذ شده است. به عبارت دیگر، موضوع منصوص این حکم شرعی، تجانف در جایز اضطراری است اما در شریعت مطهر اسلام، جایزهای دیگری وجود دارد که شبیه به جایز اضطراری هستند و در آنها نیز امکان تجانف وجود دارد. برای مثال عمل حرامی که در باب تزاحم، حرمت فعلی‌اش را ازدست داده یا عمل حرامی که در شرایط خاصی به سبب مصلحت مسلمین با حکم حاکم، جایز شده است یکی از این موارد است. حال جای این پرسش است که حکم حرمت تجانف، ویژه مقام اضطرار است یا در مقام‌های مشابه دیگر نیز جاری است؟

یکی از احکام طولی شریعت، تقصیر نماز در سفر غیر معصیت است. در اینجا نیز سفر به جای اضطرار می‌نشیند و نماز ظهر دو رکعتی را که بر مکلف حاضر، جایز نبود بر مکلف مسافر، جایز می‌کند یعنی نماز ظهر دو رکعتی برای مسافر، عملی است که به جایز اضطراری شباهت دارد. شیخ طوسی ره، حکم حرمت تجانف را از ترخیص در هنگام اضطرار، به مسئله «تقصیر در صلات مسافر» نیز تعمیم داده و برای اثبات «عدم جواز تقصیر صلات در سفر معصیت»، به همین آیه استناد کرده و نوشته است اضطرار به شرطی می‌تواند حلال می‌کند که مکلف «متجانف به معصیت» نباشد در حالی که سفر



حکم شرعی «تعهد و تمایل به جایز اضطراری و شبه اضطراری» در فقه هنر

برای معصیت، نوعی از تجانف به معصیت است (طوسی (ب) ۱۴۰۷ق ج ۱، ص: ۵۸۷ و ۵۸۸). این سخن شیخ طوسی ره، برداشتی از روایات منقول از اهل البیت علیهم السلام است که تقصیر در نماز مسافر و سقوط صیامش را با همین قیدهای به کاررفته در آیات اضطرار مرتبط دانسته‌اند. چنان‌که در صحیح‌ه حماد بن عثمان از امام صادق علیه السلام نیز آمده است: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ قَالَ الْبَاغِي بَاغِي الصَّيِّدِ وَالْعَادِي السَّارِقُ لَيْسَ لَهُمَا أَنْ يَأْكُلَا الْمَيْتَةَ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهَا هِيَ حَرَامٌ عَلَيْهِمَا لَيْسَ هِيَ عَلَيْهِمَا كَمَا هِيَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَلَيْسَ لَهُمَا أَنْ يُقَصِّرَا فِي الصَّلَاةِ» (طوسی (ب) ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص: ۷۸ و ۷۹ و کلینی ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص: ۴۳۸) و نیز در معتبره عبدالعظیم حسنی از امام رضا علیه السلام با استناد به همین آیه مبارک، آمده است که سفر برای صید لهوری و سفر برای سرقت، نه موجب تقصیر در نماز می‌شود و نه موجب سقوط صیام (طوسی (الف) ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص: ۸۴).

از سخن شیخ طوسی ره چنین برداشت می‌شود که ملاک و مناط جایز شدن نماز ظهر دورکعتی برای مسافر با مناط جایز شدن اکل میت به برای مضطر یکسان است. یکسانی مناط این دو حکم در اندیشه فقیهان دیگر نیز قابل مشاهده است چنان‌که برخی فقیهان اصلاً مسئله «عدم جواز تقصیر در سفر معصیت» را به جای آنکه در شمار مسائل صلاة مطرح کنند، در ذیل مباحث اضطرار مطرح کرده‌اند (حلی ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص: ۳۳۴). بر این اساس باید گفت که سه نوع سفر وجود دارد: سفر به قصد معصیت، سفر لهوری بدون قصد معصیت و سفر حلال غیر لهوری، به نظر می‌رسد در هر سه نوع از سفر، با توجه به مناط اضطرار، مقتضی برای تقصیر و تجویز نماز ظهر دو رکعتی، وجود داشته ولی در سفر معصیت و سفر لهوری چون تجانف به اثم و تجانف به لهور وجود دارد، مقتضی تقصیر با مانع مواجه شده است.

فقیهان امامیه به تبع روایات معتبر، مانعیت تجانف را از مقام اضطرار به مقام سفر نیز تعمیم داده‌اند و نیز به درک قطعی عقل عملی، معلوم است که این حکم، اختصاص به مقام اضطرار و سفر ندارد و به طور کلی در هر جایی که حکم حرمت، به سبب اضطرار یا هر

سبب دیگری سر از جواز در بیاورد، این جواز صرفاً یک جواز عملی است و نباید مکلف نسبت به عملی که در مقام اضطرار حلال شده، تمایل و تجانف قلبی پیدا کند.

۲/ و) مکلف متجانف و شمول یا عدم شمول حکم اضطرار

پرسش دیگری که درباره این مسئله مطرح می‌شود این است که باغی و عادی و متجانف، حکم مضطر را دارند یا ندارند؟ یعنی اگر باغی یا عادی به حال اضطرار دچار شد، میته را بخورد و زنده بماند یا نخورد تا بمیرد؟ در تفسیر آیه و نیز در تحلیل حکم فقهی، دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست، این است که شخص متجانف و کسی که از حرام اضطراری لذت می‌برد، حکم مضطر را داشته باشد اما به سبب تجانف و التذاذ، یک فعل حرام نیز مرتکب شده باشد. احتمال دوم آن است که اصلاً متجانف و کسی که از جایز اضطراری لذت می‌برد، از تحت حکم اضطرار خارج شده باشد. ظاهر آیه و نیز ارتکاز فقیهان امامیه، همین احتمال دوم را تأیید می‌کند (طوسی ۱۴۰۰ق، ص: ۵۸۶، حلی (محقق) ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص: ۱۸۲، نجفی ۱۴۰۴ق، ج ۳۶، ص: ۴۲۸ تا ۴۳۰). ثمره این دو احتمال این است که اگر احتمال اول را قبول کنیم، شخص مضطر می‌تواند میته را بخورد اما به سبب التذاذ و تجانف، مرتکب یک عمل حرام شده که مجازات اخروی دارد در حالی که اگر احتمال دوم را قبول کنیم، مکلف مضطر اصلاً نمی‌تواند از میته استفاده کند.

چنان‌که گذشت ظاهر آیه و نیز تحلیل فقیهان امامیه احتمال دوم را تأیید می‌کند یعنی حکم ترخیصی مضطر، شامل باغی و عادی و متجانف نمی‌شود و چنین مکلفانی هرچند واقعاً مضطر باشند اما از نظر حکم شرعی، مانند مکلفان غیر مضطر هستند. باین حال این مسئله قابل طرح است که آیا حکم شارع این است که چنین کسانی باید از گرسنگی بمیرند؟ به نظر می‌رسد چنین کسانی هم از باب ارتکاب اقل القبیحین می‌توانند از میته استفاده کرده و جان خود را حفظ کنند چراکه هرچند خوردن گوشت میته بر آنها حرام است اما حفظ نفس نیز بر آنها واجب است و چون مناط حفظ نفس از ملاک اکل



حکم شرعی «تعهد و تمایل به جایز اضطراری و شبه اضطراری» در فقه هنر

میته مهم‌تر است، باید با خوردن گوشت جان خود را حفظ کنند اما عقاب خواهند شد (حکیم ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص: ۳۷۷) مگر آنکه مکلف به سبب عواملی مانند بغی بر امام عادل، مهدورالدم شده باشد که در این صورت دیگر حفظ جان او مصلحت قابل توجهی ندارد (خویی ۱۴۱۰، ج ۲، ص: ۳۴۸).

۲/ز) جایز اضطراری از فقه فردی تا فقه حکمرانی

چنین نگاهی به قاعده حرمت تجانف، افزون بر فقه فردی، در فقه حکمرانی نیز امتداد قابل اعتنایی دارد. در حکمرانی ممکن است حاکمیت برخی از گونه‌های موسیقی را از باب دفع افسد بپذیرد ولی آیا می‌تواند در سیاست‌گذاری برای موسیقی کشور، موسیقی غالب خود را همین فاسدهایی که برای دفع افسد جایز شده بود، قرار بدهد؟ برای مثال حاکمیت وقتی از باب حکم حکومتی یا از باب دفع افسد به فاسد، مصلحت می‌بیند که توالدوتناسل مسلمانان را محدود کند، باید به دو چیز التفات داشته باشد:

در گام اول التفات داشته باشد که فعل عمدی او عرفاً باید «نزدیک شدن به عدالت اجتماعی از طریق کاهش جمعیت» باشد نه «کاستن از جمعیت مسلمانان در شرایط بد اقتصادی». در بررسی آیه اضطرار این نکته گذشت که اگر مکلف از قبل، شیفته خوردن گوشت خوک بوده باشد و خود را با برنامه ریزی قبلی در یک مخمصه قرار بدهد تا خوردن گوشت برایش حلال شود، در این صورت، با توجه به برنامه ریزی قبلی او، عرف چنین فعلی را که در مخمصه انجام شده، حفظ نفس نمی‌شمارد بلکه آن را اکل لحم می‌شمارد اما اگر مکلف بدون برنامه قبلی در مخمصه گرفتار شود، در این صورت عرف فعل او را، «حفظ نفس از طریق خوردن گوشت» قلمداد می‌کند. واقعیت این است که فعل ارادی انسان از مقدمات باطنی و جوانحی متعددی مانند تصور، تصدیق، شوق، و... نشئت می‌یابد که اصولیان در مبحث طلب و اراده آن را مبادی یا مقدمات فعل اختیاری نامیده‌اند (اصفهانی ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص: ۸). عرف برای قضاوت در این که کدام نوع از اکل میته را «اکل میته در مقام اضطرار» بداند و کدام یک را «حفظ نفس

از طریق اکل میته» بداند، قبل از هر چیز همین مبادی ارادی فعل مکلف را بررسی می‌کند.

در گام دوم، حلال شدن اضطراری یا مصلحتی «کاهش جمعیت مسلمانان» نباید او را از این حقیقت غافل کند که این عمل در مرحله جعل و اقتضاء، هنوز یک عمل مبعوض است و اصلاً «حرمت اقتضایی کاهش جمعیت مسلمانان»، یک حکم شرعی منتسب به خدای متعال است و حلیت فعلی آن، صرفاً یک حلیت مصلحت‌محور و موقت است. حاکمیت اگر بتواند این متضادها را درک کند که یک عمل در عین حلیت مصلحتی‌اش، هنوز حرمت جعلی و اقتضایی‌اش را نیز با خود دارد و این حرمت جعلی اقتضایی چون منتسب به مولی است، باید حرمتش رعایت شود، خودبه‌خود به بایسته‌های زیر پایبند خواهد شد:

نمی‌تواند در حین ارتکاب اضطراری، از ترویج و ارتکاب آن عمل که هنوز مبعوضیت شأنی خود را دارد، لذت ببرد.

نمی‌تواند عمل حرام را در آن بازه زمانی که موقتاً حلال شده، با کنشگری‌های رسانه‌ای، تعلیمات عمومی و سیاست‌های ترویجی‌اش چنان وارد باورهای بنیادین فرهنگ عمومی جامعه بکند که پس از برطرف شدن اضطرار و سرآمدن زمان حلیت، دیگر نجات‌دادن جامعه از آن عمل مبعوض، دشوار یا ممتنع شود.

تبلیغ ترویج حاکمیتی نباید عمل جایز اضطراری را به‌گونه‌ای عادی کند که مردم آن را به قصد التذاذ انجام بدهند؛ اتفاقی که در دهه‌های اخیر درباره کاهش مصلحتی جمعیت، در ایران رخ نمود، ریشه در همین نکته داشت.

به‌طور کلی، در مقام تقنین حاکمیت می‌تواند این جایز اضطراری یا شبه اضطراری را تجویز کند اما در مقام سیاست‌گذاری کلان اولاً نمی‌تواند این جایز شبه اضطراری را از نظر کمیت، توسعه کمی بدهد و ثانیاً باید زمان پایان یافتن این جواز این جایز اضطراری را نیز مشخص کند.

احکام ترخیصی مانند دفع افسد به فاسد، احکام حکومتی موقت و مصلحت بنیاد،



حکم شرعی «تعهد و تمایل به جایز اضطراری و شبه اضطراری» در فقه هنر

اضطرار و... در حکمرانی هنر نیز رخ می‌نماید؛ چه در عرصه‌های سیاست‌گذاری، تقنین و اجرا گاه از باب حکم حکومی در دایره اهم و مهم یا دفع افسد به فاسد، مصلحت اقتضا می‌کند که حاکمیت عمل حرامی را موقتاً جایز تلقی بکند. بر اساس این تحقیق، حاکمیت در دو صورت نمی‌تواند از این احکام ترخیصی بهره بجوید: یکی در جایی که خودش با سوء اختیار خود و مقدماتی که خودش فراهم آورده، خودش را به ضرورت گرفتار کرده باشد و دیگری در جایی که از وقوع در حرام لذت ببرد و با شعارهای پرطمطراق به‌گونه‌ای عمل حرام را بزرگ بکند که در زمان برطرف شدن اضطرار، رها کردن جامعه از مفسد آن عمل مبعوض اضطراری، دشوار یا محال شود.

❁ ۳. حکم حرمت تجانف در فقه فردی هنر

در فقه فردی هنر، تولیدکننده، کاربر یا تاجر محصولات هنری برای عمل شخصی خودش با پرسش فقهی مواجه شده است. فروع فقهی فراوانی در فقه فردی هنر وجود دارد که به مسئله این تحقیق مرتبط است. برای مثال، دانشجویان سینما در عمل فردی خودشان، با این سؤال مواجه هستند که وقتی آموختن علوم و فنون سینما وابسته به تماشا، بررسی و نقد فیلم‌های حرام است، تماشای این فیلم‌ها چه حکمی برایشان دارد؟ در استفتائات آمده است:

«سؤال: برای تحصیل دانش فیلم‌سازی، نگاه کردن به فیلم‌هایی که زنان بدحجاب در آن هستند، چه حکمی دارد؟ جواب: اگر تحصیل دانش فیلم‌سازی برای تحصیل اهداف مقدسی باشد و دیدن آن فیلم‌ها منشأ فساد نشود، اشکال ندارد.» (مکارم شیرازی ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص: ۵۹۹)

یادگیری علوم و فنون مورد احتیاج جامعه اسلامی را می‌توان از مصادیق اضطرار دانست چنان‌که برخی از فقیهان چنین باوری دارند (تبریزی ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص: ۲۵۳). اگر هم از مصادیق اضطرار نباشد، ممکن است از مصادیق باب تزاحم شمرده شود و در حال به مسئله این تحقیق مربوط می‌شود برای این که در باب تزاحم نیز به سبب

عجز مکلف، تکلیف مهم از فعلیت می‌افتد. برای مثال در اینجا نیز حرمت تماشای فیلم‌های غیرمجاز یک تکلیف مهم است که به سبب عجز مکلف، از فعلیت افتاده و به جواز تبدیل شده است. فعل حرامی که در باب تراحم جایز شده نیز مناط جواز اضطراری را دارد و به همین سبب پای قاعده «حرمت تمایل به جواز اضطراری» به این مقام نیز باز می‌شود. یعنی مکلف نباید در هنگام ارتکاب این فعل جایز، قصد التذاذ داشته باشد.

فرع فقهی دیگری که در اینجا شایسته یادآوری است، حکم مربوط به کارمندان ممیزی و شبیه به آن است که برای نظارت بر انواع محصولات هنری باید آنها را تماشا و موارد غیرمجاز آن را برای حذف و ممیزی مشخص کنند. در پاسخ به استفتایی که در این مورد انجام شده آمده است: «دیدن و گوش دادن به آنها توسط مأمورین نظارت، در مقام انجام وظیفه قانونی به مقدار ضرورت اشکال ندارد، ولی باید از قصد لذت و ریه احتراز کنند» (خامنه‌ای ۱۴۲۴ق، ص: ۲۶۳). در پاسخ به استفتای مشابه دیگری نیز آمده است: «دیدن این فیلم‌ها اگر به منظور اصلاح فیلم و حذف تصاویر فاسد و گمراه‌کننده آنها باشد اشکال ندارد به شرط این که کسی که اقدام به این کار می‌کند مصون از افتادن به حرام باشد» (همان). در فرع فقهی اول، قید «احتراز از قصد لذت و ریه»، قید روشنی است که برآمده از مسئله این تحقیق است. در فرع فقهی دوم نیز قید «اگر به منظور اصلاح فیلم و حذف تصاویر فاسد و گمراه‌کننده آنها باشد»، به کار رفته است. این قید نیز برآمده از مسئله همین تحقیق است که مکلف وقتی عمل اضطراری را انجام می‌دهد باید مبادی فعل اختیاری‌اش به گونه‌ای رقم بخورد که عرف او را در حال ارتکاب گناه قلمداد نکند بلکه در حال انجام یک وظیفه اضطراری بدانند؛ چنان‌که در مثال اکل میته گذشت که ارتکاب اکل میته نباید به گونه‌ای رقم بخورد که عرف، عمل مکلف را اکل میته در شرایط اضطراری قلمداد کند بلکه باید عرف عمل او را حفظ نفس در شرایط اضطراری از طریق اکل میته قلمداد کند



❁ ۴. امتداد حرمت تجانف در فقه حکمرانی هنر

یکی از مسائلی که امروزه به دغدغه‌ای برای شخص مکلفان در عمل فردی‌شان و نیز به دغدغه‌ای برای حاکمیت در حکمرانی هنر تبدیل شده، مسئله موسیقی درمانی است. طبق برخی استفتائات، موسیقی درمانی در صورت ضرورت، جایز است (مکارم شیرازی ۱۴۲۹، ص: ۴۵). در این فتوا، کلمه ضرورت که به مقام اضطرار اشاره دارد، موسیقی درمانی را به مسئله این تحقیق نزدیک می‌کند. در فتوای دیگری در پاسخ به پرسشی درباره جواز موسیقی درمانی آمده است:

«این فرض، نادر است و علاقه‌مندان به موسیقی آن را مطرح می‌نمایند بهر حال اگر در موردی علاج بیماری منحصر به استفاده از موسیقی باشد مثل موردی که علاج و دوا منحصر به شراب شود استفاده از آن جایز می‌شود.» (صافی گلپایگانی ۱۳۸۵، ج ۱، ص: ۲۹۳)

موسیقی درمانی از دو جهت می‌تواند به چالش فقهی تبدیل شود: یکی از آن روی که ممکن است آنچه در درمان بیماران مورد استفاده قرار می‌گیرد، مصادیقی از موسیقی باشد که به حکم اولی حرام هستند و دیگری از آن جهت که حتی اگر در موسیقی درمانی از مصادیق کاملاً حلال موسیقی بهره‌جسته شود، همین عمل همچون موجب «عادی‌سازی» می‌شود، جایز نیست (خامنه‌ای ۱۳۹۸، ص: ۵۰۸). در هر حال اگر همه شرایط استفاده از موسیقی حرام برای درمان بیماران فراهم شود، دو مسئله در اینجا باقی می‌ماند: نخست این که التذاذ شخص درمان شونده از موسیقی چه حکمی دارد؟ دوم آنکه حاکمیت در هنگام نظارت بر تبلیغ و ترویج مراکز موسیقی درمانی چه وظایفی دارد؟

درباره پرسش اول، باید گفت از مباحث پیشین عیان شده است که التذاذ از موسیقی در هنگام علاج جایز نیست مگر آنکه اصل درمان شدن بیمار به همین التذاذ بستگی داشته باشد اما درباره پرسش دوم که به مسئله حکمرانی هنر بازمی‌گردد، ابتدا باید توجه داشت که امروز در جمهوری اسلامی ایران، انجمن موسیقی درمانی تأسیس شده است. این انجمن در اساس نامه خود یکی از اهداف خود را بالابردن سطح آگاهی مردم معرفی

کرده است (نواب و دیگران ۱۳۹۵ش، ص: ۴۵۱). بالابردن سطح آگاهی عمومی مردم درباره موسیقی درمانی، یک عملیات ترویجی آموزش همگانی است که بدون تبلیغات اقناعی کافی، به انجام نمی‌رسد. از سوی دیگر میل به تأسیس مراکز موسیقی درمانی توسط بخش خصوصی، نیازمند تبلیغات تجاری کافی و اقناع‌کننده توسط مالکان و ذی‌نفعان این مراکز و تأکید بر فواید موسیقی درمانی است.

بنابراین در اینجا فقه با دو رشته تلاش تبلیغی و ترویجی روبرو است: یکی تبلیغات ترویجی انجمن موسیقی درمانی برای افزایش آگاهی عمومی جامعه و دیگری آگاهی تجاری ذی‌نفعان مراکز موسیقی درمانی. مفاد قاعده حرمت تجانف همین است که این دو نوع تبلیغات ترویجی نمی‌تواند به گونه‌ای انجام گیرد که با عادی‌سازی عملی که در اصل حرام است، قبح موسیقی حرام را به طور کلی در جامعه از بین ببرد و به تدریج افراد سالم را نیز متقاعد کند که موسیقی حرام می‌تواند از بیمار شدن آنها پیشگیری کند یا جامعه را به این باور برساند که موسیقی عنصر مفید و ضروری برای زندگی سالم است. عملیات ترویجی به جهت این که مشتمل بر تأکید و تشویق است، با قید «غیرمتجانف» که در آیات مبارک اضطرار به کاررفته، منافات دارد.

یکی دیگر از فروع فقه هنر که در آن، پای حکمرانی به عرصه تکلیف کشیده می‌شود، نشان دادن فیلم‌های غیرمجاز شرعی به دانشجویان و هنرآموزان سینما در برنامه‌های آموزشی حاکمیت است. چنان که گذشت تماشای این قبیل فیلم‌ها در چنین شرایطی در پاسخ به استفتائات فقهی دانشجویان، مجاز شمرده شده است (مکارم شیرازی ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص: ۵۹۹) اما حاکمیت وقتی می‌خواهد دانشجویان را متوجه اهمیت استفاده از این فیلمها بکند و به آنان بفهماند که تماشای چنین فیلم‌هایی در آموختن دانش و کسب مهارت سینمایی نقش دارد، چه پیوسته‌هایی را باید رعایت کند؟ بر اساس یافته‌ای این تحقیق، حاکمیت در ترویج و آموزش این دروس را نباید به گونه‌ای برنامه‌ریزی کند که موجب استخفاف به حکم الهی شده یا با عادی‌سازی موجب قبح‌زدایی از عمل حرام شود.



حکم شرعی «تعمد و تمایل به جایز اضطراری و شبه اضطراری» در فقه هنر

یکی دیگر از فروع فقه حکمرانی هنر که به مسئله این تحقیق مربوط است، مسئله نظارت کارمندان وزارت ارشاد و مراکز مشابه حکمرانی، بر انواع فیلم‌ها و نشریات برای تشخیص موارد مجاز و غیرمجاز است. در استفتائات آمده است:

۱۲۰۱: نظارت کارمندان وزارت ارشاد بر انواع فیلم‌ها و مجلات و نشریات و نوارها برای تشخیص موارد مجاز آنها، با توجه این که نظارت، مستلزم مشاهده عینی و گوش دادن به آنهاست، چه حکمی دارد؟

ج: دیدن و گوش دادن به آنها توسط مأمورین نظارت، در مقام انجام وظیفه قانونی به مقدار ضرورت اشکال ندارد، ولی باید از قصد لذت و ریبه احتراز کنند و واجب است افرادی که برای نظارت و بررسی گمارده می‌شوند از جهت فکری و روحی زیر نظر و راهنمایی مسئولین باشند.

س ۱۲۰۲: دیدن فیلم‌های ویدئویی که گاهی تصاویر منحرف کننده‌ای دارند، به قصد نظارت و حذف بخش‌های فاسد آنها برای ارائه به دیگران چه حکمی دارد؟

ج: دیدن این فیلم‌ها اگر به منظور اصلاح فیلم و حذف تصاویر فاسد و گمراه‌کننده آنها باشد اشکال ندارد به شرط این که کسی که اقدام به این کار می‌کند مصون از افتادن به حرام باشد. (خامنه‌ای ۱۴۲۴ق، ص: ۲۶۳).

آنچه در این دو فتوا به فقه حکمرانی مربوط است، در فتوای اول در این عبارت بازتاب یافته است: «واجب است افرادی که برای نظارت و بررسی گمارده می‌شوند از جهت فکری و روحی زیر نظر و راهنمایی مسئولین باشند» و در فتوای دوم نیز در این عبارت بازتاب یافته است: «به شرط این که کسی که اقدام به این کار می‌کند مصون از افتادن به حرام باشد». هرچند عبارت دوم، امکان حمل بر فقه فردی را نیز دارد اما با فقه حکمرانی نیز مرتبط است. در هر حال این فتوا حاکمیت را نیز ملزم می‌کند که هر کسی را به این امور نگمارد بلکه نیروهایی را به این امور بگمارد که کمترین احتمال لغزش درباره آنها وجود داشته باشد. چنان که در فتوای اول نیز حاکمیت را ملزم می‌کند که کارکنان خود را

هدایت و مراقبت کند. این دو نکته که در این دو فتوا بیان شده، از ثمرات توجه حاکمیت به این نکته است که یک عمل جایز اضطراری، صرفاً در مقام امثال جایز شده و ریشه حرامش کننده نشده است.

نتیجه ❁

عمل جایز اضطراری، عملی است که اصل آن حرام بوده اما در ظرف خاصی مانند ظرف اضطرار حلال شده است. مکلف در ظرف خاصی مانند اضطرار عملی مانند اکل میته را که موقتاً جایز شده است، می‌تواند به‌گونه‌ای انجام بدهد که عرف در قضاوت خود بگوید این مکلف در حال «حفظ نفس از طریق اکل میته» است چنان که می‌تواند به‌گونه‌ای انجام دهد که عرف بگوید او در حال «اکل میته در هنگام اضطرار» است. تحلیل قیده‌های به‌کاررفته در آیات مبارک اضطرار عیان کرد که گونه اول از انجام جایز اضطراری، جایز و گونه دوم جز در مواردی که استثنا شده، حرام است. افزون بر این، از تحلیل قیود به‌کاررفته در متن آیات اضطرار این نکته نیز به دست آمد که مکلف در هنگام ارتکاب جایز اضطراری نباید قصد التذاذ بکند. امتداد این دو حکم شرعی در فقه حکمرانی، حاکمیت را از منظر فقهی ملزم می‌کند که حلال‌های اضطراری یا مصلحتی را به‌گونه‌ای ترویج و تبلیغ کند که موجب عادی‌سازی عملی که هرچند اضطراراً یا مصلحتاً حلال شده اما در ذات خود حرام است، نشود. نمونه‌هایی از این قبیل حلال‌های اضطراری یا مصلحتی در متن مقاله بررسی شد.

منابع

قرآن کریم

۱. آملی، میرزا محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران، مؤلف، اول، ۱۳۸۰ق.
۲. آملی، میرزا هاشم، مجمع الافکار و مطرح الانظار، قم: المطبعة العلمية، ۱۳۹۵ش، الاول.
۳. امام جمعه زاده، سید جواد و امیرمسعود شهرام نیا، روح الله صفریانی، ۱۳۹۵ش، الگوی حکمرانی خوب؛ جامعه همکار و دولت کارآمد در مدیریت توسعه، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، دوره ۱۲، شماره ۳۶، آبان ۱۳۹۵، صفحه ۷ تا ۴۰.
۴. ابن ابی طاهر، احمد، بلاغات النساء، قم: شریف الرضی، بی تا، بی جا.
۵. ابن براج، عبدالعزیز، جواهر الفقه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ق، اول.
۶. ابن عاشور، محمد طاهر، تفسیر تحریر التنویر، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۰، اول.
۷. ابن فارس، ابوالحسین، معجم مقانیس اللغة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق، اول.
۸. ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۴۱۱ق، اول.
۹. ابن المشهدی، محمد، تفسیر کنز الدقائق، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۸ش، اول.
۱۰. ابوزهرة، محمد، زهرة التفاسیر، بیروت، دارالفکر، اول، بی تا.
۱۱. اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان فی احکام القرآن، تهران: مكتبة المرتضوية، اول، بی تا.
۱۲. اصفهانی، محمدحسین، بحوث فی الاصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق، دوم.
۱۳. اصفهانی، محمدحسین، نهاية الدراية، بیروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۲۹، دوم.

۱۴. بجنوردی، حسن، منتهی الاصول، تهران، عروج، ۱۳۸۰ش، اول.
۱۵. البدری، عادل عبدالرحمن، مختصر البیان فی غریب القرآن، قم: مؤسسه الامام صاحب الزمان (عج)، ۱۴۲۱ق، اول.
۱۶. تبریزی، جواد بن علی، صراط النجاة للتبریزی، قم: دار الصدیقه، ۱۴۲۷ق، اول.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق، اول.
۱۸. حسن، عباس، النحو الوافی، تهران: ناصر خسرو، دوم، ۱۳۶۷ش.
۱۹. حسینی شاهرودی، سید محمود، نتائج الأفكار فی الأصول، قم: آل مرتضی علیهم السلام، ۱۳۸۵، اول.
۲۰. حکیم، سید محسن، منهاج الصالحین، بیروت: دارالتعارف، اول، ۱۴۱۰ق.
۲۱. حلی، ابن ادريس، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق، دوم.
۲۲. حلی، ابن ادريس، المنتخب من تفسیر القرآن و النکت المستخرجه من کتاب التبیان، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق، اول.
۲۳. حلی (علامه)، حسن بن یوسف، تبصرة المتعلمین، تهران: مؤسسه چاپ و نشر، ۱۴۱۱، اول.
۲۴. حلی (علامه)، حسن بن یوسف، تحرير الأحكام الشرعية، قم: مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۲۰، اول.
۲۵. حلی (علامه)، حسن بن یوسف، قواعد الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳، اول.
۲۶. حلی (علامه)، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، قم: آل البيت، ۱۴۱۴ق، اول.
۲۷. حلی (محقق)، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق، دوم.
۲۸. خامنه ای، سید علی، أجوبة الاستفتاءات فارسی، قم: دفتر معظم له، ۱۴۲۴، اول.
۲۹. خامنه ای، سید علی، خارج فقه غنا، تهران، انتشارات فقه روز، ۱۳۹۸ش، دوم.
۳۰. خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الاصول مباحث حجج و امارات، قم: مکتبه الداوری، ۱۴۱۳ق، پنجم.
۳۱. خویی، سید ابوالقاسم، منهاج الصالحین خویی، قم: مدينة العلم، ۱۴۱۰ق، بیست و هشتم.
۳۲. خویی، سید ابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹، اول.
۳۳. خویی، سید ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی قدس سره، ۱۴۲۲، اول.



حکم شرعی «تعمد و تمایل به جایز اضطراری و شبه اضطراری» در فقه هنر

۳۴. خمینی، سید روح‌الله، مکاسب المحرمة للإمام الخمينی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، ۱۴۱۵ق، اول.
۳۵. خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۱۸ق، اول.
۳۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، لبنان - سوریه: دار العلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق، اول.
۳۷. رضایی زاده، کریم، حکمرانی و مدل‌های آن با نقش مدیریت دولتی و قانون، نشر عطران، اول، ۱۴۰۰ش.
۳۸. روحانی، محمدصادق، زبدة الاصول، تهران، حدیث دل، ۱۳۸۲ش، دوم.
۳۹. زحیلی، وهبه، التفسیر الوسیط، دمشق، دارالفکر، ۱۴۲۲ق، اول.
۴۰. زمخشری، محمود بن عمر، الفائق فی غریب الحدیث، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷، اول.
۴۱. سبزواری، محمدباقر، کفایة الأحکام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ق، اول.
۴۲. صاحب بن عباد، المحیط فی اللغة، بیروت: عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق، اول.
۴۳. صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶ق، الفرقان فی تفسیر القرآن، قم: فرهنگ اسلامی، دوم.
۴۴. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، ۱۳۸۵ش، جامع الاحکام صافی، قم: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت‌الله صافی گلپایگانی، چهارم.
۴۵. صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق، سوم.
۴۶. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق، دوم.
۴۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش، سوم.
۴۸. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲، اول.
۴۹. طنطاوی، سید محمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: نهضة مصر، ۱۹۹۷م، اول.
۵۰. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا، اول.
۵۱. طوسی، محمد بن حسن، (الف) تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷، چهارم.
۵۲. طوسی، محمد بن حسن (ب)، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷، اول.
۵۳. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیة، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق، سوم.

۵۴. طوسی، محمد بن حسن، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ق، دوم.
۵۵. عالی، محمدباقر و دیگران، تعریف حکمرانی (فرا ترکیب چستی حکمرانی)، فصلنامه حکمرانی متعالی، شماره ۱۸، مهر ۱۴۰۳، ص: ۶۳ تا ۸۹.
۵۶. عاملی، زین الدین بن علی، مسالک الإفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳ق، اول.
۵۷. عاملی، محمد بن مکی، الدروس الشرعية، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق، دوم.
۵۸. عراقی، آقاضیاء الدین، مقالات الاصول، قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۰ق، اول.
۵۹. عشایری منفرد، محمد، معناشناسی بلاغی قرآن، قم: جامعه الزهراء، ۱۳۹۲ش، اول.
۶۰. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دار الكتاب، ۱۳۶۳ش، سوم.
۶۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷، چهارم.
۶۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: هجرت، ۱۴۱۰ق، دوم.
۶۳. ضبی، مفضل بن محمد، المفضلیات، قاهرة، دار المعارف، بی تا، بی جا.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر، احکام پزشکی، قم: انتشارات مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۲۹، اول.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر، استفتائات جدید، قم: انتشارات مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۲۷، اول.
۶۶. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق، اول.
۶۷. نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ش، اول.
۶۸. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق، هفتم.
۶۹. نراقی، مولی احمد، مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۵ق، اول.
۷۰. نواب، سید محمدحسین، همازاده ایبانه، مهدی، جهانگشا، هادی، مجموعه مقالات نخستین همایش ملی فقه هنر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۹۵ش، اول.