



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



دروس خارج فقه
سال ۹۵-۹۴
حضرت آیت الله خرمشاهی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۹۴-۹۵

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۹۴-۹۵
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	قاعده رفع ۹۴/۰۶/۱۸
۱۹	قاعده رفع ۹۴/۰۶/۲۱
۲۶	قاعده رفع ۹۴/۰۶/۲۲
۳۲	قاعده رفع ۹۴/۰۶/۲۴
۴۱	قاعده لزوم الوفاء بالمنذور ۹۴/۰۶/۲۵
۴۷	شرائط نذر ۹۴/۰۶/۲۸
۵۴	شرائط نذر ۹۴/۰۶/۲۹
۶۰	قاعده لزوم العمل بالأحكام الولا ئیه للنبی و آله ع ۹۴/۰۶/۳۱
۶۵	قاعده لزوم العمل بالأحكام الولا ئیه للنبی و آله ع ۹۴/۰۷/۰۵
۷۱	قاعده التقیه ۹۴/۰۷/۰۶
۷۶	قاعده التقیه ۹۴/۰۷/۰۷
۸۲	أدله قاعده التقیه ۹۴/۰۷/۰۸
۹۰	ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۷/۱۱
۹۷	أدله قاعده التقیه ۹۴/۰۷/۱۲
۱۰۶	ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۷/۱۳
۱۱۴	ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۷/۱۴
۱۲۰	أدله قاعده تقیه ۹۴/۰۷/۱۵
۱۲۴	ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۸/۰۹
۱۳۲	ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۸/۱۰
۱۴۰	ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۸/۱۱
۱۴۶	أیا اعمال انجام گرفته بر طبق تقیه مجزی است یا نه؟ ۹۴/۰۸/۱۲

۱۵۲ آیا اعمال انجام گرفته بر طبق تقیه مجزی است یا نه؟ ۹۴/۰۸/۱۳
۱۵۹ بررسی روایات تقیه و نقل کلام فقها ۹۴/۰۸/۱۶
۱۶۶ بررسی روایات تقیه ۹۴/۰۸/۱۸
۱۷۲ آیا روایات تقیه، شامل موضوعات هم می شود ۹۴/۰۸/۱۹
۱۷۹ آیا روایات تقیه، شامل موضوعات هم می شود ۹۴/۰۸/۲۰
۱۸۷ آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟ ۹۴/۰۸/۲۳
۱۹۵ آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟ ۹۴/۰۸/۲۴
۲۰۳ آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟ ۹۴/۰۸/۲۵
۲۱۰ آیا انسان می تواند با وضوی اضطراری نماز های بعد از رفع اضطرار را بخواند؟ ۹۴/۰۸/۲۶
۲۱۷ با زوال تقیه، آیا وضوی تقیه ای برای عبادات بعدی کافی است ۹۴/۰۸/۲۷
۲۲۵ تقیه در احکام وضعیه ۹۴/۰۸/۳۰
۲۳۲ حکم تقیه مداراتی ۹۴/۰۹/۰۱
۲۳۹ ترک السنّه لمخالفه الشیعه ۹۴/۰۹/۰۲
۲۴۶ آیا تقیه در مقام افتاء و قضاوت هم جایز است ۹۴/۰۹/۰۳
۲۵۳ فرق بین تقیه و نفاق ۹۴/۰۹/۰۴
۲۶۰ آثار سازنده و مثبت تقیه ۹۴/۰۹/۰۷
۲۶۷ آثار سازنده و مثبت تقیه ۹۴/۰۹/۰۸
۲۷۳ احوال شخصیه ۹۴/۰۹/۲۴
۲۸۵ احوال شخصیه ۹۴/۰۹/۲۵
۲۹۱ احوال شخصیه ۹۴/۰۹/۲۸
۲۹۶ حقیقت رضاع چیست؟ ۹۴/۰۹/۳۰
۳۰۲ توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ۹۴/۱۰/۰۱
۳۰۹ توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ۹۴/۱۰/۰۲
۳۱۴ توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ۹۴/۱۰/۰۵
۳۲۱ توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ۹۴/۱۰/۰۶
۳۳۱ حکم اللبن عن الوطاء بالشبهه ۹۴/۱۰/۰۷

۳۳۸	آیا لبن و شیر زن فاجره نشر حرمت می کند ۹۴/۱۰/۰۹
۳۴۵	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۲
۳۵۳	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۴
۳۶۰	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۵
۳۶۶	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۶
۳۷۲	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۹
۳۸۱	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۰
۳۸۸	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۱
۳۹۴	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۲
۴۰۱	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۳
۴۰۷	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۶
۴۱۳	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۷
۴۲۱	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۸
۴۲۸	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۹
۴۳۳	شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۳۰
۴۳۹	شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۰۳
۴۴۳	شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۰۴
۴۵۰	شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۰۵
۴۵۶	شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۰۶
۴۶۲	شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۰۷
۴۶۷	شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۱۰
۴۷۵	شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۱۱
۴۸۲	شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۱۲
۴۸۹	قاعده جواز الوصیه للوارث ۹۴/۱۱/۱۳
۴۹۴	قاعده جواز الوصیه للوارث ۹۴/۱۱/۱۴
۵۰۳	قاعده جواز الوصیه للوارث ۹۴/۱۱/۱۷

٥١١	قاعده جواز الوصيه للوارث ٩٤/١١/١٨ -
٥١٩	منجزات مريض ٩٤/١١/١٩
٥٢٧	منجزات مريض ٩٤/١١/٢٠
٥٣٦	منجزات مريض ٩٤/١١/٢١
٥٤٢	منجزات مريض ٩٤/١١/٢٤
٥٥١	منجزات مريض ٩٤/١١/٢٥
٥٥٨	منجزات مريض ٩٤/١١/٢٦
٥٦٥	منجزات مريض ٩٤/١١/٢٧
٥٦٩	منجزات مريض ٩٤/١١/٢٨
٥٧٥	منجزات مريض ٩٤/١٢/٠١
٥٨٣	منجزات مريض ٩٤/١٢/٠٢
٥٨٩	منجزات مريض ٩٤/١٢/٠٨
٥٩٦	منجزات مريض ٩٤/١٢/٠٩
٦٠٣	منجزات مريض ٩٤/١٢/١٠
٦١١	منجزات مريض ٩٤/١٢/١١
٦١٧	منجزات مريض ٩٤/١٢/١٢
٦٢٥	منجزات مريض ٩٤/١٢/١٥
٦٣٤	منجزات مريض ٩٤/١٢/١٦
٦٣٩	منجزات مريض ٩٤/١٢/١٧
٦٤٦	منجزات مريض ٩٤/١٢/١٨
٦٥٢	منجزات مريض ٩٤/١٢/١٩
٦٥٩	تنبيهات منجزات مريض ٩٤/١٢/٢٤
٦٦٦	تنبيهات منجزات مريض ٩٤/١٢/٢٥
٦٧٥	تنبيهات منجزات مريض ٩٤/١٢/٢٦
٦٨١	تنبيهات منجزات مريض ٩٥/٠١/٠٧
٦٨٩	تنبيهات منجزات مريض ٩٥/٠١/٠٨

۶۹۷	نفوذ اقرار مریض ۹۵/۰۱/۰۹
۷۰۴	نفوذ اقرار مریض ۹۵/۰۱/۱۰
۷۱۲	اقرار نسبت به اجنبی ۹۵/۰۱/۱۴
۷۱۷	اقرار مریض نسبت به اجنبی ۹۵/۰۱/۱۵
۷۲۵	آیا اقرار مقدم بر دین است یا دین مقدم بر اقرار؟ ۹۵/۰۱/۱۶
۷۳۲	حکم معامله محاباتی در حال مرض ۹۵/۰۱/۱۷
۷۴۱	سهم مادر از ارث ۹۵/۰۱/۱۸
۷۴۷	عوامل ارث از نظر امامیه ۹۵/۰۱/۲۱
۷۵۴	عوامل ارث از نظر امامیه ۹۵/۰۱/۲۲
۷۶۴	رجوع قید به هیئت یا ماده ۹۵/۰۱/۲۴
۷۷۲	ادله قائلین به عصبه ۹۵/۰۱/۲۵
۷۸۲	استدلال قائلین به تعصیب با روایات ۹۵/۰۱/۲۸
۷۸۹	استدلال قائلین به تعصیب با روایات ۹۵/۰۱/۲۹
۷۹۸	قاعده لا عول فی الإرث ۹۵/۰۱/۳۰
۸۰۶	قاعده لا عول فی الإرث ۹۵/۰۱/۳۱
۸۱۲	ادله قائلین به عول ۹۵/۰۲/۰۵
۸۱۹	ادله قائلین به عول ۹۵/۰۲/۰۶
۸۲۴	ادله منکرین عول ۹۵/۰۲/۰۷
۸۳۰	أدله القائلین بطلان العول ۹۵/۰۲/۰۸
۸۳۵	أدله القائلین بطلان العول ۹۵/۰۲/۱۱
۸۴۱	عامل عول در ارث ۹۵/۰۲/۱۲
۸۴۶	عامل عول در ارث ۹۵/۰۲/۱۳
۸۵۱	قاعده دیه الذمی ثمانمائه درهم ۹۵/۰۲/۱۵
۸۵۹	قاعده دیه الذمی ثمانمائه درهم ۹۵/۰۲/۱۸
۸۶۴	قاعده دیه الذمی ثمانمائه درهم ۹۵/۰۲/۱۹
۸۷۲	قاعده دیه الذمی ثمانمائه درهم ۹۵/۰۲/۲۰

- ۸۷۹ ۹۵/۰۲/۲۲ ديه ذمی و ذمیة
- ۸۸۴ ۹۵/۰۲/۲۵ ديه ذمی و ذمیة
- ۸۹۰ ۹۵/۰۲/۲۶ ديه ذمی و ذمیة
- ۸۹۷ ۹۵/۰۲/۲۷ ديه ذمی و ذمیة
- ۹۰۵ ۹۵/۰۲/۲۸ قاعده ديه المرأه المسلمه
- ۹۰۹ ۹۵/۰۲/۲۹ آیا ديه زن مسلمان نصف ديه مرد مسلمان است؟
- ۹۱۶ ۹۵/۰۳/۰۱ آیا سه طلاق (خواه با یک صیغه یا با سه صیغه باشد) در مجلس واحد نافذ است؟
- ۹۲۵ ۹۵/۰۳/۰۳ آیا سه طلاق (خواه با یک صیغه یا با سه صیغه باشد) در مجلس واحد نافذ است؟
- ۹۳۲ ۹۵/۰۳/۰۴ حکم سه طلاق در مجلس واحد
- ۹۴۱ ۹۵/۰۳/۰۵ حکم سه طلاق در مجلس واحد
- ۹۵۱ درباره مرکز

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۹۵-۹۴ / جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتالی: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

قاعده رفع ۹۴/۰۶/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده رفع

بحث ما در باره قواعدی بود که کلیات را کنترل می کند، مثلاً «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (۱) را کنترل و محدود می کند، به اینها می گفتیم: القواعد المحدده بالعمومات و الإطلاقات، یعنی دایره عمومات و اطلاقات را محدود می کند مثلاً «لا ضرر» را خواندیم که چه قدر قواعد عامه را تحدید کرد، از جمله قواعدی که عمومات و اطلاقات را تحدید می کند «قاعده رفع» است، البته ما در اینجا نمی خواهیم براثت را بخوانیم چون بحث براثت مربوط به علم اصول است و در آنجا خوانده می شود، ولی ما می خواهیم در اینجا قاعده رفع را از نظر فقهی بحث کنیم، قاعده رفع همان قاعده ای است که می گوید: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ص قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تَسْبِيعَةُ الْخَطَا وَالنُّسْيَانُ وَ مَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَاسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفْهِ» (۲). این قاعده در حقیقت حاکم بر اطلاقات و عمومات است.

آقایان اگر بخواهند با «قاعده رفع» عمومات و اطلاقات را محدود کنند، باید بررسی کرد که آیا این قاعده از نظر سند قطعی است یا نه؟ چون گاهی می خواهیم عمومات و اطلاقات قرآن را هم محدود کنیم، چون ما معتقدیم که با خبر واحد ظنی نمی شود قرآن را تحدید کرد، اگر خواهیم در قرآن تصرف کنیم باید قاعده ما، یک قاعده قطعی باشد یا لا اقل مورد اعتماد

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۱.

۲- الخصال، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۴۱۷، ح ۹.

روایات

ابتدا باید روایات را بخوانیم، اولین روایت، روایتی است که مرحوم صدوق آن را در خصال آورده، اینکه مرحوم صدوق این روایت را در کتاب خصال آورده چون کتاب خصال روی عدد بحث می کند ولذا یکی از ابتکارات ایشان کتاب خصال است، روایاتی که روی عدد کار می کند مثلاً می فرماید: «عَلَمَاتُ الْمُؤْمِنِ خَمْسٌ» (۱). آن را در باب خمس آورده، از آنجا که در اینجا کلمه تسع آمده است، آن را در باب تسعه آورده است.

بررسی سند روایت

هر چند صدوق این حدیث را در کتاب خصال آورده، ولی علمای ما در کتابهای دیگر هم آورده اند حتی اهل سنت این روایت را هم آورده اند، یعنی این روایت از روایاتی است که هر دو فرقه آن را آورده اند (هم شیعه و هم سنی)، البته اهل سنت به صورت کم رنگ، اما در روایات شیعه پر رنگ آمده.

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي التَّوْحِيدِ وَالْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى - احمد بن محمد بن محمد بن يحيى، استاد صدوق و معاصر با کلینی است، فرزند محمد بن محمد بن يحيى می باشد، محمد بن يحيى استاد کلینی است و روایات زیادی از محمد بن يحيى نقل کرده، احمد پسر اوست، پسر معاصر کلینی است و لذا کلینی از پسر نقل روایت نکرده، اما استاد صدوق است فلذا صدوق از او نقل روایت کرده، بنابراین، احمد بن محمد بن يحيى فرزند استاد کلینی و معاصر با کلینی است و استاد صدوق می باشد، اما در باره اش توثیقی نیامده، البته احتیاج به توثیق ندارد چون مشایخ علمای ما نیازی به توثیق ندارند، زیرا اگر احتیاج به توثیق باشد، معنایش این است که خیلی از روایات از بین برود، مشایخ بی نیاز از توثیق اند، اگر توثیق کردند که چه بهتر و اگر هم نکردند، باز هم مشکلی ایجاد نمی کند، چون به قدری مقام آنان بالاست که نیاز به توثیق ندارند - عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ - سعد عبد الله قمی، اینها قمی نیستند، بلکه یمنی هستند، از یمن به عراق آمده اند، از ظلم حجاج و اموی ها به قم کوچ کرده اند ولذا ریشه اینها یمنی است نه قمی، سعد بن عبد الله قمی در سال: ۳۰۱ فوت کرده - عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ - يعقوب بن يزيد هم ثقه است - عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى - ثقه است، وفاتش در سال: ۱۹۰ می باشد - عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَزِيدِ اللَّهِ - سجستانی که اهل سیستان است، و ثقه می باشد، الرواه کله ثقهه فالروایه صحیحه - عَنْ أَبِي عَزِيدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تَسْبِعَةَ أَشْيَاءَ الْخَطَأُ وَالنَّسِيَانُ وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطَبِّقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسِيدُ وَالطَّيْرَةُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسهِ فِي الْخُلُوهِ مَا لَمْ يُنْطَقُوا بِشَفِّهِ» (۲).

- ١- الخصال، شيخ صدوق، ص ٢٦٩، ج ١، ح ٤.
- ٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ١٥، ص ٣٦٩، من أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ١، ط آل البيت.

و رواه الكليني مرفوعه باختلاف يسير في آخرها.

البته مرفوعه در اصطلاح ما، غير از مرفوعه در اصطلاح اهل سنت است، اهل سنت هر موقع بگویند: مرفوعه، یعنی سلسله سند تا پیغمبر رفته، در مقابل مرسل، ولی ما که می‌گوییم: مرفوعه، یعنی رفعه إلى النبی أو إلى عبد الله، اسناد را انداخته، کلمه رفع را به کار برده است

۲- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَضِعَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ سِتُّ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ» (۱).

این روایت مرسل است، چون احمد بن محمد بن عیسی در سال: ۲۸۰ فوت کرده، جناب اسماعیل جعفی از اصحاب امام صادق ع است و حضرت در سال: ۱۴۸ به شهادت رسیده است فلذا سند ناقص و مرسل است.

اهل سنت حدیث را چنین نقل کرده اند:

و أما مصادر أهل السنّة فقد جاء فيها ما روی عن رسول الله ص أنه قال: « وضع عن أمّتي الخطأ و النسيان، و ما استكروهوا عليه»

همه اینها یک نوع تحدید کننده عموماً و اطلاقاتند، یعنی خطأ، نسيان، اکراه، جهل، ما لا يطيقون و ما لا اضطررو اليه، اینها عموماً و اطلاقات را محدود می‌کنند، آیا هر شش تا را بحث می‌کنیم یا فقط یکی را بحث می‌نماییم؟ فقط یکی را بحث می‌کنیم که عبارت است از: «ما لا يعلمون»، بقیه را جداگانه بحث می‌کنیم، بقیه را یا در گذشته بحث کردیم یا در آینده بحث خواهیم کرد، همه این شش تا، اطلاقات و عموماً را محدود و مقید می‌کنند، مثلاً اگر انسانی ناسیاً یک عملی را ترک کرد، خلاق متعال عقاب را از او بر می‌برد، فعلاً بحث ما در «ما لا يعلمون» است.

ص: ۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۳، ص ۲۳۷، من أبواب کتاب الأیمان، ب ۱۶، ح ۳، ط آل البيت.

حال که از بررسی سند روایت فارغ شده، باید ببینیم که مرفوع در «رفع ما لا یعلمون» چیست؟ ظاهر این روایت با واقع تطبیق نمی‌کند، ظاهرش این است که «ما لا یعلمون» نیست، یعنی جاهل نداریم و حال آنکه جاهل دنیا را پر کرده و دنیا مملوء از آدم جاهل است، فلذا ظاهر روایت قابل عمل نیست، پس معلوم می‌شود که «رفع» جنبه کنائی و استعاری دارد، یک چیز باید مقدر بشود و الا خود «ما لا یعلمون» قابل رفع نیست چون دنیا را جهل پر نموده.

من معتقدم که کل الآثار مرفوع است، قضا، اعاده و هر آثاری که انسان فکر کند، با رفع ما لا یعلمون برداشته می‌شود الا ما خرج بالدلیل، مگر دلیلی داشته باشیم که فلان اثر برداشته نشده است.

خلاصه ظاهر روایت این است که انسان جاهل خواه قاصر و خواه مقصر، اگر از روی جهل کاری را انجام بدهد یا ترک کند، تمام آثار برداشته می‌شود.

دلیل استاد سبحانی بر مدعایش

ظاهر اطلاق این است که همه آثار برداشته شده است، چرا؟ اگر می‌گویند «ما لا یعلمون» نیست، این یکنوع مبالغه است، صحت مبالغه بستگی دارد که واقعاً هیچ اثری نباشد و همه آثار برداشته شده باشد، و الا اگر فقط مؤاخذه نباشد، اما بقیه آثار باشد، این نفی کلی صحیح نیست، آدمی که می‌گوید در محیط من ضرر نیست، باید همه ضررها نباشد، اینکه پیغمبر می‌فرماید: «رفع ما لا یعلمون» اگر «ما لا یعلمون» را بر می‌داریم، به اعتبار تمام آثارش بر می‌داریم و الا اگر برخی از آثار را بردارد و برخی را بر ندارد، با این مبالغه سازگار نیست، اطلاق روایت - که می‌گوید «ما لا یعلمون» برداشته شده است - در صورتی صحیح است که تمام آثار جاهل برداشته شود الا ما خرج بالدلیل، من معتقدم که مصحح این مبالغه مبتنی بر این است که همه آثار برداشته شود و الا مبالغه صحیح نیست.

لقد تكلم الأصوليون في مبحث البراءة عن مفاد الحديث على وجه مبسوط، و الذي يهَمُّنا في هذا المقام هو بيان ما هو المرفوع، فتارة يقال إنّ المرفوع هو المؤاخذه- يعنى چوب و چماق نيست - و أُخرى الأثر المناسب لكلّ من الأمور التسعة- اثر مناسب هر کدام، مثلاً اگر شخصی، دیگری را از روی خطا کشت، قصاص از او برداشته شده-، و لكنّ الحقّ أنّ المرفوع هو جميع الآثار، فإنّ مقتضى رفع الشىء عن صفحه التشريع يناسب كونه مسلوب الأثر على وجه الإطلاق، إذ عندئذٍ يصحّ للشارع أن يخبر عن خلوّ صفحه التشريع عما لا يعلمون، و أمّا إذا كان بعضها موضوعاً دون الآخر فلا يناسب القول بالرفع على وجه الإطلاق، و على هذا فلا فرق بين الآثار التكليفية كحرمة شرب الخمر، و وجوب جلد شاربها، أو الوضعيه كالجزيه و الشرطيه عند الجهل بحكم الجزء و الشرط. و تدل على أنّ المرفوع عموم الآثار، القرائن التاليه:

١: إطلاق الحديث من جانب المرفوع.

٢: كونه حديث إمتنان الذى يناسب رفع الجميع.

٣: ظهور كون الرفع من خواص أمه النبي ص، إذ لو اختصّ الرفع بالمؤاخذه أشكل الأمر فى الجاهل خصوصاً إذا كان غافلاً، إذ تقبح المؤاخذه عليه بحكم العقل فى كلّ الأمم.

ظاهر اين است كه «رفع» مال امت اسلامى است، چون اگر فقط مواخذه برداشته شود، اين اختصاص به امت اسلامى ندارد، زيرا خلاق متعال در امم پيشين نيز جاهل قاصر را مواخذه نمى كرد، از اينكه مى گويد از خصائص امت من است، بايد دايره اش وسيع باشد تا اختصاص به امت اسلامى پيدا كند و منت بر آنان باشد.

ما تا اینجا سه دليل بر مدعاى خود بيان كرديم كه عبارت بودند از:

ص: ٥

الف؛ اطلاق الحديث من جانب المرفوع

ب؛ كونه حديث الامتتان الذي يناسب رفع جميع الآثار

ج؛ ظهور كون الرفع من خواص هذه أمه النبي ص

د؛ دليل چهارم این است که اهل سنت صیغه طلاق را واجب نمی دانند، می گویند اگر کسی به قسم به طلاق خورد، طلاقش صحیح است یا قسم به عتق خورد صحیح است، مثلاً اگر کسی قسم بخورد که اگر فلان کار را کرده باشم زخم مطلقه و اموال من صدقه و غلامان من آزاد باشد، می گویند این طلاق، صدقه و عتق صحیح است.

ولی شیعه می گوید این صحیح نیست حتماً باید صیغه طلاق جاری شود و بگوید: «أنت طالق، انت حرفی سبیل الله.

به بیان دیگر شرط فعل است نه شرط نتیجه، آنها می گویند اگر قسم به نتیجه بخورد کافی است، ما می گوئیم قسم به نتیجه کافی نیست، بلکه باید انجام فعل بدهد، اینها از چیزهایی اند که با شرط الفعل درست نمی شوند، بلکه حتماً صیغه جاری کند.

احمد بن محمد بزندی به امام هشتم عرض می کند: یابن رسول الله! مردی را اکراه کرده اند که قسم بر طلاق، صدقه و عتق بخورد، حضرت می فرماید این باطل است، چرا؟ «رفع عن أمتی تسعه»، یکی از آنها اکراه است، اینکه این آدم را بر این سه تا اکراه کرده اند، و قسم خورده، قسمش اثر ندارد، زنش مال خودش است، مالش هم مال خودش می باشد، غلامانش هم آزاد نمی شوند.

ما با این حدیث استدلال می کنیم که معلوم می شود: «المرفوع کل الآثار» حضرت با این روایت فرمود، طلاق باطل است، عتق و صدقه تان باطل است، پس معلوم می شود که: «المرفوع کل الآثار».

پرسش

ص: ۶

اشکال این است که استدلال به این حدیث یکدانه اشکال دارد و آن این است که ما شیعیان معتقدیم قسم به طلاق و عتق و صدقه مطلقا باطل است خواه از روی اختیار باشد یا از روی اکراه، چطور حضرت استدلال می کند؟ حضرت استدلال می کند بر اکراه و می فرماید این سه تا باطل است چون طرف مکره است، معنایش این است که اگر مکره نبود، طلاقش صحیح بود و حال آنکه شیعه معتقد است که مطلقا باطل است، نتیجه کافی نیست باید فعل را انجام بدهد، و حال آنکه مفهوم کلام حضرت این است که در صورت اکراه باطل است و اگر اکراه در کار نباشد صحیح می باشد

پاسخ

مرحوم شیخ جواب این را در کتاب رسائل داده و فرموده حضرت تقیه کرده، اما تقیه بر تطبیق آن قاعده بر این مورد، و الا در اصل مسأله تقیه نکرده، اصل مسأله کدام است؟ رفع عن أمتی قدرتمند است فلذا تمام آثار را قیچی می کند، اما در این مورد، چون طرف در آنجا سوال کننده اهل سنت بوده، حضرت با این حدیث استدلال کرده، تقیه در اصل قاعده نیست، تقیه در تطبیق قاعده بر این مورد است و خواسته طرف قانع کند چون اگر به طرف (که سنی مذهب بوده) می فرمود قسم باطل است، او در جواب می گفت طبق مذهب ما قسم به طلاق صحیح است فلذا حضرت فرمود چون از روی اکراه است بی اثر است، و حال آنکه اگر اکراه هم نبود، اثر نداشت. این از این قبیل است که حضرت در تطبیق قاعده بر این مورد تقیه کرده است، اما در اصل قاعده، تقیه ای انجام نداده است

ص: ۷

۴- وَ عَرِنَ أَبِيهِ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ جَمِيعاً عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي الرَّجُلِ يُسَيِّئُ تَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيُخْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ وَ صَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ أَيْلِزْمُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَمَّا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَأُوا (۱).

پس دانسته شد که رفع ما لا يعلمون، تمام آثار را بر می دارد،

آیا اگر کسی لباسش نجس بود و با آن نماز خواند، آیا این لباسش پاک است؟

در جواب می گوئیم: نه، چون «المرفوع فعل المكلف» نه نجاست ثوب، فعل مكلف مرفوع است، اما نجاست ثوب، فعل مكلف نیست، اگر آدمی از روی جهل شراب بخورد، حکمش مرتفع است، اما دهان و لب هایش نجس است و باید آن را بشوید.

قاعده رفع ۹۴/۰۶/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده رفع

بحث ما در باره قاعده رفع است، یعنی این فصلی را که ما شروع کردیم در باره قواعدی است که حاکم بر اطلاقات و عموماتند، ما اطلاقات و عموماتی داریم که حالت جهل را می گیرند و هم حالت علم را، هم حالت یسر را گیرند و هم حالت یسر را، ولی یک سلسله عناوین و قواعدی داریم که که آن عمومات و اطلاقات را محدود می کنند، یکی از قواعدی که عمومات و اطلاقات را محدود می کند، قاعده رفع است، در جلسه گذشته هم روایت را خواندیم و هم سندش را بررسی نمودیم و هم دلالتش را بیان نمودیم و گفتیم دلالتش رفع تمام آثار است.

ص: ۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۳، ص ۲۳۸، ب ۱۶ من أبواب کتاب الأیمان، ح ۶، ط آل البيت.

اینک این بحث را دنبال می کنیم که آیا جاهل معذور است، آیا ما می توانیم از قاعده رفع معذوریت جاهل را استفاده کنیم یا نه؟

در میان اصحاب ما چهار قول وجود دارد:

قول اول

قول اول این است که جاهل معذور نیست مگر در دو مورد، یکی قصر و اتمام، دیگری هم در جهل و اخفات.

قول دوم

جمعی از متأخرین گفته اند جاهل معذور است مطلقاً، مگر در موارد قلیل مانند: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع: «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسِ الطَّهُّورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ» (۱). و الا جاهل به تمام معنی معذور است.

قول سوم

قول سوم می گوید باید بین جاهل قاصر و مقصر فرق بگذاریم، جاهل اگر مقصر است، معذور نیست، فرض کنید در شهر قم و تهران و یا در شهری که علما هستند زندگی می کند که می تواند مسأله را یاد بگیرد، بدون اینکه دنبال یاد گرفتن برود، نماز را بدون سوره یا غلط می خواند، جنین جاهل معذور نیست اما جاهل قاصر که دستش به جای بند نیست، معذور است.

قول چهارم

قول چهارم در واقع به همان قول سوم بر می گردد، قول چهارم این است باید بین جاهل شاک و بین جاهل غافل، جاهل اگر غافل بود، معذور است، اما اگر شاک باشد، معذور نیست، صاحب جواهر می خواهد بفرماید قول چهارم به همان قول سوم بر می گردد، اگر جاهل غافل باشد، این همان قاصر است، و اگر شاک باشد، این همان مقصر است.

در هر صورت چهار قول در اینجا وجود دارد، صاحب عروه می فرماید عمل جاهل باطل است مگر اینکه عملش مطابق باشد با رأی کسی که باید از آن تقلید کند و حال آنکه بسیاری از مردم نمازهای شان اشکال دارد، چه باید کرد؟ ما می خواهیم این مشکل را حل کنیم.

ص: ۹

۱- مستدرک الوسائل، حاج شیخ حسین نوری، ص ۴۲۹، ج ۴، من أبواب بطلان الصلاة بترك الركوع عمداً، ب ۹.

قبل از خواندن ادله اقوال چهار گانه، دو بیان از دو عالم نقل می کنم، یکی سید نعمت الله جزائری است، ایشان می فرماید اینکه شما می گویید جاهل معذور نیست، یک نگاهی به اطراف و جامعه خود بیندازید، از زمان پیغمبر تا کنون آیا واقعاً همه مردم حمد و سوره خود را پیش علما درست می کردند؟ نه، بلکه نوع مردم معمولاً از پدر و مادرشان مسائل را یاد می گرفتند و به آن عمل می کردند، با این وجود اگر شما بگویید اعمال اینها باطل است، پس جهنم مال مؤمنین است و بهشت فقط مال مخلصین خواهد بود، آنگاه ایشان یک عبارتی از مرحوم اردبیلی نقل می کند، اردبیلی اصولی است نه اخباری، اردبیلی نیز همان حرف سید نعمت الله جزائری را می گوید و می فرماید مسلمانان نوعاً اعمال شان خالی از اشکال نیست، به جهت اینکه آموزش بین مردم فرا گیر نبوده، با این وجود می توانیم بگوییم اعمال مردم باطل است؟ این دو بیان زمینه ساز روایات ماست، در حقیقت این دو بیان، ما را تحریک می کند که کمی در روایات دقت کنیم.

و قبل درسه الأدله نذکر ما ذکره السید الجزائری فی هذا المقام، فَإِنَّ فِيهِ أَيْضاً لِلْمُرَادِ، قَالَ:

و الناس في الأعصار السابقة و اللاحقه كانوا يتعلمون العبادات و أحكامها من الواجبات و المندوبات و السنن بعضهم ممن بعض من غير معرفه باجتهاد و لا تقليد في جميع الأعصار حتى في أعصار الأئمه ع كانوا يصلّون و يصومون على ما أخذ على ما أخذوا من الأباء و ممن حضرهم من العلماء و إن لم يبلغوا مرتبه الاجتهاد.

و أنت إذا تتبع عبادات عوام المذهب لا سيما في الصلاة، ما تجد أحداً منهم إلّا و الخلل في عباداته خصوصاً الصلاة، و لا يسي ما القراءه فيما يوجب بطلانها بكثير، فيلزم بطلان صلاتهم كلّها، فيكونون متعمدين في ترك الصلاة مدّه أعمارهم بل مستحلّين تركها لأنهم يرون أنّ الصلاة المشروعه هي ما أتوا به و قد حكتم بطلانها، فهذه الداهيه العظمى و المصيبه الكبرى على عوام مذهبنا مع تكثّرهم و وفورهم» .

وقال المحقق الأردبیلی: و بالجمله کلّ من فعل ما هو فی نفس الأمر و إن لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالماً بنهيه وقت الفعل حتى لو أخذ المسائل من غير أهلها، بل لو لم يأخذ من أحد، و ظنّها كذلك و به فعل، فإنّه يصحّ فعله، و كذا فی الاعتقادات و إن لم يأخذها عن أدلّتها، فإنّه يكفي ما اعتقده دليلاً و أوصله إلى المطلوب و لو كان تقليداً.

ثم استدل بما رواه أبو أيوب الخزاز عن أبي عبد الله ع قال: « سألته عن التيمم فقال إن عماراً أصابته جنابة فتيمم كما تيممك الدابة فقال له رسول الله ص يا عمار - تممكت كما تيممك الدابة فقلت له كيف التيمم فوضع يده على المصح - ثم رفعها فمسح » (١).

در صحیح بخاری آمده که عمر بن خطاب با عمار در سفر جنب شدند، عمار خیال کرد که تیمم مثل غسل است که باید همه بدن را بشوید، از این رو، ایشان تمام بدن خود را خاک مالی کرد، یعنی خودش را همانند اسب در میان خاک غلطاند، عمر بن خطاب اصلاً نماز نخواند و گفت من تیمم را بلد نیستم، هر دو نزد پیغمبر اکرم آمدند، حضرت: « یا عمار - تممکت كما تيممك الدابة فقلت له كيف التيمم فوضع يده على المصح ثم رفعها فمسح » - با این حدیث استدلال کرده، معلوم می شود که اگر جناب عمار واقع را عمل می کرد کافی بود هر چند از پیغمبر نشنیده باشد، معلوم می شود عملی که مطابق با واقع باشد کافی و مجزی است هر چند انسان آن را از عالم یا مجتهد نشنیده باشد.

ص: ۱۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص ۳۵۸، من أبواب التيمم، ب ۱۱، ح ۲، ط آل البيت.

اگر محقق اردبیلی این حرف را زده باشد، خیلی مهم نیست چون همه محشین عروه این حرف را دارند که العمل العامی التارک للتقلید و الاجتهاد باطل، مگر اینکه مطابق با فتوای مرجعی باشد که بنا بود از او تقلید کند

و قال: إن تأملت مثل قوله ص لعمّار حين غلط في التيمم، «ألا صنعت كذا»، فإنه يدلّ على أنّه لو فعل كذا يصحّ، مع أنّه ما كان يعرف» (۱)

بنابراین، دوتا کلام از دوتا بزرگ نقل کردیم و مهم همان کلام سید جزائری است.

ما از میان چهار قبول، همان قول چهارم را انتخاب کردیم و گفتیم فرق است بین جاهل غافل و جاهل شاک، شاک همان مقصر است، غافل همان قاصر است.

روایات

۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدَدِهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: « مَنْ لَبَسَ ثَوْباً لَمْ يَتَّبِعْهُ لُبْسُهُ وَ هُوَ مُحْرَمٌ فَفَعِلَ ذَلِكَ نَاسِياً أَوْ جَاهِلِماً فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ مَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ دَمٌ » (۲).

آدم محرم نباید لباس مخیط را بپوشد، منتهی اگر از روی جهل مخیط را پوشید یا چیزی را پوشید که نجس است، اشکال ندارد.

۲- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا ع « فِي رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُحْرِمَ أَوْ جَهَلَ وَ قَدْ شَهِدَ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا وَ طَافَ وَ سَعَى قَالَ تُجْزِيهِ بَيْتُهُ إِذَا كَانَ قَدْ نَوَى ذَلِكَ فَقَدْ تَمَّ حُجُّهُ وَ إِنْ لَمْ يُهَلَّ » (۳).

ص: ۱۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۳، ص ۱۵۸، من أبواب بقیه کفارات الإحرام، ب ۸، ح ۴، ط آل البیت.

۲- جمع الفائده، محقق اردبیلی، ج ۲، ص ۵۴ - ۵۵.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۳۳۸، من أبواب المواقیت، ب ۲۰، ح ۱، ط آل البیت.

از مسجد شجره عبور کرد و محرم نشد، حضرت می فرماید نیتش کافی است، البته این نوع روایات خلاف قواعد است، منتها اگر متضافر شد، انسان می تواند به آن دل ببندد.

۳- وَ يَأْسِنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ مُتَمَتِّعًا خَرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ - وَ جَهْلَ أَنْ يُحْرِمَ يَوْمَ التَّزْوِيَةِ بِالْحَجِّ حَتَّى رَجَعَ إِلَى بَلَدِهِ؟ قَالَ إِذَا قَضَى الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا فَقَدْ تَمَّ حُجُّهُ » (۱).

البته این روایات مربوط به حج است، اگر همه اش حج باشد، باید بگوییم مال حج است چون در حج یکنوع تسهیلاتی در نظر گرفته شده است و شامل غیر حج نمی شود.

۴- وَ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَجُلًا أَعْجَمِيًّا دَخَلَ الْمَسْجِدَ يُلَبِّي وَ عَلَيْهِ قَمِيصُهُ فَقَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي كُنْتُ رَجُلًا أَعْمَلُ بِيَدِي وَ اجْتَمَعْتُ لِي نَفَقَةٌ فَحِجْتُ أَحُجُّ لَمْ أَسْأَلْ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ وَ أَفْتُونِي « ۱ » هَؤُلَاءِ أَنْ أَشَقَّ قَمِيصِي وَ أَنْزَعَهُ مِنْ قَبْلِ رِجْلِي وَ أَنْ حَجَّي فَاسِدٌ وَ أَنْ عَلَيَّ بَدَنَةٌ فَقَالَ لَهُ مَتَى لَبَسْتَ قَمِيصَكَ أ بَعْدَ مَا لَبَيْتَ أَمْ قَبْلَ قَالَ قَبْلَ أَنْ أَلْبِي قَالَ فَأَخْرَجَهُ مِنْ رَأْسِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ الْحُجُّ مِنْ قَابِلٍ أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْرًا بِجَهَالِهِ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ طُفٌ بِالْبَيْتِ سَبْعًا وَ صَلَّى رُكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع - وَ اسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ - وَ قَصَّرَ مِنْ شَعْرِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ التَّزْوِيَةِ فَاغْتَسِلْ وَ أَهْلًا بِالْحَجِّ وَ اصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ النَّاسُ » (۲).

ص: ۱۳

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۳۳۸، من أبواب المواقيت، ب ۲۰، ح ۲، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۴۸۸، من أبواب تروك الإحرام، ب ۴۵، ح ۳، ط آل البيت.

آقا امام صادق ع وارد مسجد شد، دید یک مرد اعجمی - اعجمی، یعنی کسی که زبانش لکنت دارد - گریه می کند، حضرت پرسید چرا گریه می کنی؟ عرض کرد من مدت ها پول جمع کردم تا توانستم به حج مشرف شوم، با لباس مخیص محرم شدم، و نمی دانستم که باید لباسم را بکنم، احرام کردم ولی لباس را از بدنم نکندم، فقها می گویند باید لباس را از زیر پا در بیاوری و حجت باطل است و باید یک شتر هم بکشم، حضرت فرمود: لباست را کی پوشیدی، قبل از احرام یا بعد از احرام؟ عرض کرد قبل الإحرام، حضرت فرمود اشکال ندارد، لباست را در بیاور، هم حجت درست و هم احرامت، ولی اگر بعد از احرام پوشیده بودی، فتوا همان است که باید لباس را از زیر پا در بیاوری تا سرت را نپوشاند، از این روایت معلوم می شود که آدم جاهل تا حدی معذور است.

ما چهار روایت را خواندیم، منتها قدر متقین جاهل قاصر بود نه مقصر.

و القدر المتیقن من هذه الإحادیث معذوریه الجاهل بالحکم إذا كان غافلاً غیر متنبه، لا شاکاً متنبهاً و متردداً، فهو خارج عن مساق هذه الروایات.

۵- مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَادَانَ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ فِي عِدَّتِهَا بِجَهَالَةٍ أَمْ مِنْ لَمَمٍ لَمْ يَحِلُّ لَهُ أَبَدًا فَقَالَ لَا أَمَّا إِذَا كَانَ بِجَهَالَةٍ فَلْيَتَزَوَّجْهَا بَعْدَ مَا تَنَقَّضَتْ عِدَّتُهَا وَقَدْ يُعِيدُ النَّاسُ فِي الْجَهَالَةِ بِمَا هُوَ أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ فَقُلْتُ بِأَيِّ الْجَهَالَتَيْنِ يُعِيدُ بِجَهَالَتِهِ أَنْ ذَلِكَ مُحْرَمٌ عَلَيْهِ أَمْ بِجَهَالَتِهِ أَنَّهَا فِي عِدَّتِهِ فَقَالَ إِخِيدَى الْجَهَالَتَيْنِ أَهْوَنُ مِنَ الْأُخْرَى الْجَهَالَةُ بِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ذَلِكَ عَلَيْهِ وَ ذَلِكَ بِأَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْإِحْتِيَاظِ مَعَهَا فَقُلْتُ وَ هُوَ فِي الْأُخْرَى مَعْدُورٌ قَالَ نَعَمْ إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا فَهُوَ مَعْدُورٌ فِي أَنْ يَتَزَوَّجَهَا فَقُلْتُ فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُتَعَمِّدًا وَ الْأُخْرَى بِجَهْلٍ فَقَالَ الَّذِي تَعَمَّدَ لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَرْجَعَ إِلَى صَاحِبِهِ أَبَدًا» (۱).

ص: ۱۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۴۵۱، من أبواب ما یحرم بالمصاهره، ب ۱۷، ح ۴، ط آل البیت.

این روایت مطالعه کنید که در جلسه آینده ما به این روایت کار داریم.

قاعده رفع ۹۴/۰۶/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده رفع

بحث ما در باره قواعدی است که می توانند اطلاعات و عمومات را محدود کنند، یعنی یکنوع حکومت بر عمومات و اطلاعات دارند، یکی از آنها حدیث رفع است که می فرماید: « رفع عن أمتی ما لا یعلمون » آنگاه به مناسبتی وارد این بحث شدیم که آیا جاهل عند الله معذور است یا نه؟ جناب سید نعمت الله جزائری مسأله را توسعه داد و گفت جاهل ها در طول زمان فراوان است و آنان غالباً عقاید و همچنین احکام شان را از پدر و مادر می آموختند و بسیاری از آنان عمل و عقیده شان ناقص بود، ولی مرحوم اردبیلی به این گستردگی نگفت، بلکه تا حدی روشن تر بیان کرد، مثلاً سید جزائری تصور می کند که اردبیلی با او موافق است و حال آنکه اردبیلی موافقت تام با او ندارد، اردبیلی همان را گفت که امروز آقایان می گویند و آن این که اگر جاهل عملش مطابق با مرجع زمان خودش باشد هر چند تقلید نکرده باشد عملش صحیح است، ما خواستیم روایات را بخوانیم تا معلوم شود که حق با چه کسانی است؟

البته در مسأله چهار قول است، مقداری از روایات را خواندیم که غالباً مربوط به مسأله حج بود، در حج یکنوع سهولتی است، آخرین روایت راجع به این بود که مردی با لباس مخیط و عادی محرم شده بود، الآن روایت عبد الرحمان بن حجاج را می خوانیم که از اصحاب امام صادق ع است، از حضرت سوال می کند که مردی ندانسته با زنی که در عده بوده، ازدواج نموده، آیا این مایه حرمت است یا نه؟

ص: ۱۵

حضرت فرمود اگر جاهل باشد، اشکالی ندارد، بعداً می تواند با او ازدواج کند، آنگاه راوی سوال می کند که کدام یکی از این جهالت ها اشد است، یعنی جهلش بالاتر است، جهل به حکم یا جهل به موضوع؟ گاهی شخصی جاهل به حکم است که آیا می شود با زنی که در عده است ازدواج کرد یا نه؟ این جهل به حکم است، گاهی حکم را می داند، موضوع را نمی داند، یعنی نمی داند که این زن در حال عده است یا نه؟ حضرت می فرماید جهل به حکم اشد جهل است من الجهل بالموضوع، چون جاهل به حکم نمی تواند احتیاط کند، اما جاهل به موضوع می تواند احتیاط کند. چرا جاهل به موضوع می تواند احتیاط کند اما جاهل به حکم نمی تواند احتیاط نماید و حال آنکه هیچکدام نمی تواند احتیاط کند؟

ما حدیث را معنی کردیم و گفتیم مراد از جاهل به حکم، جاهل به حکمی است که غافل باشد، اگر جاهل به حکم است و غافل، اصلاً توجه ندارد که در اسلام زن معتده را نمی شود به عقد خود در بیاورد، اگر جاهل غافل است، نمی تواند احتیاط کند، چرا؟ چون توجه ندارد، بر خلاف جاهل به موضوع، جاهل به موضوع حکم را می داند، کسی که حکم را می داند، قطعاً در باره زن نمی تواند غافل باشد، بلکه از قبیل شاک است ولذا می تواند احتیاط کند، ما حدیث را چنین معنی کردیم که

حضرت می فرماید جاهل به حکم قابل احتیاط نیست، اما جاهل به موضوع قابل احتیاط است، اولی را زدیم به جاهل غافل، دومی را زدیم به متوجه.

علی ای حال حدیث برای ما حجت است، اما به شرط اینکه دخول نکنند، و الا اگر دخول کرد، حرمت ابدی می آورد، حالا آیا این حرمت ابدی مال معتده طلاق است یا مال معتده وفات هم است؟ این مسأله، یک مسأله فقهی است، بعضی از علما حتی دخول عن جهل را هم می گویند حرمت ابدی نمی آورد، چرا؟ چون کفاره مال آدم عالم است، اما آدمی که جاهل و نادان است، گناهی نکرده است که اسلام در حق او تحریم بیاورد، البته این اجتهاد در مقابل نص است چون روایت می فرماید اگر دخول کرد، برایش حرام ابدی می شود جاهل باشد یا عالم.

ص: ۱۶

٥- مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ فِي عِدَّتِهَا بِجَهَالِهِ أَمْ هِيَ مِمَّنْ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا؟ فَقَالَ لَا أَمَّا إِذَا كَانَ بِجَهَالِهِ فَلْيَتَزَوَّجْهَا بَعْدَ مَا تَنْقُضِي عِدَّتَهَا وَ قَدْ يُعِيدُ النَّاسُ فِي الْجَهَالَةِ بِمَا هُوَ أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ فَقُلْتُ بِأَيِّ الْجَهَالَتَيْنِ يُعِيدُ بِجَهَالَتِهِ أَنْ ذَلِكَ مُحَرَّمٌ - جهل به حكم - عَلَيْهِ أَمْ بِجَهَالَتِهِ أَنْهَا فِي عِدَّتِهِ - جهل به موضوع - ؟ فَقَالَ إِخِيْدِي الْجَهَالَتَيْنِ أَهْوَنُ مِنَ الْأُخْرَى الْجَهَالَةُ بِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ذَلِكَ عَلَيْهِ وَ ذَلِكَ بِأَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْإِحْتِيَاظِ مَعَهَا فَقُلْتُ وَ هُوَ فِي الْأُخْرَى مَعْدُورٌ قَالَ نَعَمْ إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا فَهُوَ مَعْدُورٌ فِي أَنْ يَتَزَوَّجَهَا فَقُلْتُ فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُتَعَمِّدًا وَ الْأُخْرَى بِجَهْلٍ فَقَالَ الَّذِي تَعَمَّدَ لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَرْجَعَ إِلَى صَاحِبِهِ أَبَدًا» (١).

چطور با این حدیث استدلال می کنیم؟

وجه الشهاده أنّ الإمام ع حکم بأنّ الجاهل بالحکم غیر قادر علی الاحتیاط، و هو منحصر بالجاهل الغافل لا الشاک، إذ هو قادر علی الاحتیاط، فدلت الروایه علی أنّ الجاهل الغافل عن الموضوع و الحکم إذا تزوّج فی العده فلا ینشر الحرمه مطلقاً دخل بها أولاً، غیر أنّ الإطلاق خصّص

بصحيحه الحلبيّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ فِي عِدَّتِهَا وَ دَخَلَ بِهَا لَمْ تَحِلَّ لَهُ أَبَدًا عَالِمًا كَانَ أَوْ جَاهِلًا وَ إِنْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا حَلَّتْ لِلْجَاهِلِ وَ لَمْ تَحِلَّ لِلْآخِرِ » (٢).

ص: ١٧

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٠، ص ٤٥١، من أبواب ما يحرم بالمصاهره، ب ١٧، ح ٤، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٠، ص ٤٥٠، من أبواب ما يحرم بالمصاهره، ب ١٧، ح ٣، ط آل البيت.

نظر ما این شد که اگر جاهل، غافل است اعمالش کافی است هر چند مخالف مرجع باشد، اما اگر شاک است، اعمالش باطل می باشد، بنابراین فتوای ما غیر از فتوای محشین عروه است و غیر از فتوای مرحوم اردبیلی است، چون آنان می فرمایند اگر مطابق رأی مرجع بوده، اشکالی ندارد، ولی ما می گوییم فرق است بین جاهل غافل، که اعمالش صحیح است، اما جاهل شاک اعمالش باطل است چون اگر بگوییم شاک هم عملش صحیح است، می شود تنبل پرور. «وَلَمْ تَحِلَّ لِلْآخِرِ» آخر اعم است، می خواهد عالم باشد یا شاک باشد. ولذالك نرى أنّ الشيخ الحرّ العاملي علق على صحيحه عبد الرحمان الحجاج و قال: «هذا مخصوص بالغافل دون حاله الشك و الشبهه، لأنه لا يقدر على الإحتياط مع الغفله.

٦- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « شَرِبَ رَجُلٌ الْخَمْرَ عَلَى عَهْدِ أَبِي بَكْرٍ - فَرَفَعَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ لَهُ أَشْرَبْتَ خَمْرًا قَالَ نَعَمْ قَالَ وَ لِمَ وَ هِيَ مُحْرَمَةٌ قَالَ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ إِنِّي أَسْلَمْتُ - وَ حَسَنَ إِسْلَامِي وَ مَنَزَلِي بَيْنَ ظَهْرَانِي قَوْمٌ يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ وَ يَسْتَحِلُّونَ وَ لَوْ عَلِمْتُ أَنَّهَا حَرَامٌ اجْتَنَبْتُهَا فَالْتَفَتَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى عُمَرَ - فَقَالَ مَا تَقُولُ فِي أَمْرِ هَذَا الرَّجُلِ فَقَالَ عُمَرُ مُعْظِمُهُ وَ لَيْسَ لَهَا إِلَّا أَبُو الْحَسَنِ - فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ اذْعُ لَنَا عَلِيًّا - فَقَالَ عُمَرُ يُؤْتِي الْحَكْمَ فِي بَيْتِهِ فَقَامَ وَ الرَّجُلُ مَعَهُمَا وَ مَنْ حَضَرَهُمَا مِنَ النَّاسِ حَتَّى أَتَوْا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع فَأَخْبَرَاهُ بِقِصَّةِ الرَّجُلِ وَ قَصَّ الرَّجُلُ قِصَّتَهُ فَقَالَ ابْعَثُوا مَعَهُ مَنْ يَدُورُ بِهِ عَلَى مَجَالِسِ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ - مَنْ كَانَ تَلَا عَلَيْهِ آيَةَ التَّحْرِيمِ فَلْيَشْهَدْ عَلَيْهِ فَفَعَلُوا ذَلِكَ بِهِ فَلَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ أَحَدٌ بِأَنَّهُ قَرَأَ عَلَيْهِ آيَةَ التَّحْرِيمِ فَخَلَّى عَنْهُ فَقَالَ لَهُ إِنْ شَرِبْتَ بَعْدَهَا أَقْمَنَا عَلَيْكَ الْحَدَّ (١) .

ص: ١٨

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٨، ص ٢٣٢، من أبواب حدّ المسكر، ب ١٠، ح ١، ط آل البيت.

در زمان خلافت خلیفه اول، مردی شراب خورده بود و او را نزد ابوبکر آوردند، از او سوال شد که چرا شراب خوردی؟ او در جواب گفت من تازه مسلمان شده ام و در میان قوم خود زندگی می کردم فلذا نشنیدم که شراب در اسلام حرام است، نفهمیدند که با این مرد چه کنند آیا حد بزنند یا حد نزنند؟ عمر گفت باید به ابوالحسن مراجعه کنیم، هردو نفر با شراب خوار در منزل علی ع رفتند و مسأله را مطرح کردند، حضرت فرمود این مرد را به در خانه مهاجر و انصار بگردانید که آیا آیه حرمت خمر را بر این آدم خوانده اند یا نه؟ اگر خوانده بودند، باید این آدم را حد شراب خوری را بزنید و اگر نخوانده بودند، این آدم جاهل معذور است، حضرت در اینجا بین جاهل و عالم می نهد، جاهل هم جاهل غافل است نه جاهل شاک، اصلاً تازه مسلمان است، آدمی که تازه مسلمان باشد، خیلی از مسائل را بلد نیست، بنابراین، حضرت فرق می گذارد بین جاهل غافل و بین جاهل شاک.

۷- عَنْ مُنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِذَا أَتَيْتَ بَلَدَهُ فَأَزْمَعْتَ الْمُقَامَ عَشْرَةَ أَيَّامٍ فَأَتَمَّ الصَّلَاةَ فَإِنْ تَرَكَهُ رَجُلٌ جَاهِلًا فَلَيْسَ عَلَيْهِ إِعَادَةٌ. (۱).

۸- «عَنْ زُرَّارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَا قُلْنَا لِأَبِي جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ صَلَّى فِي السَّفَرِ أَرْبَعًا أُرْبَعًا أَمْ لَا قَالَ إِنْ كَانَ قُرِئَتْ عَلَيْهِ آيَةُ التَّقْصِيرِ وَ فُسِّرَتْ لَهُ فَصَلَّى أَرْبَعًا أَعَادَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ قُرِئَتْ عَلَيْهِ وَ لَمْ يَعْلَمْهَا فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ» (۲).

ص: ۱۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۵۰۶، من أبواب صلاة المسافر، ب ۱۷، ح ۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۵۰۶، من أبواب صلاة المسافر، ب ۱۷، ح ۴، ط آل البیت.

مراد از « وَفُسِّرَتْ لَهُ » این است که حدیث را معنی کند، مثلاً اگر آیه دارد «لا جناح علیکم أن تقصروا»، «لا جناح» به معنای رخصت نیست بلکه به معنای تحریم است مانند «لا جناح» که راجع به سعی بین صفا و مروه است.

علی ضوء هذه الروایات فالغافل عن الحكم الشرعی بالکلیه معذور، بخلاف غیر الغافل، إذ علیه الفحص و التفتیش عن الأدله و السؤال، و یشهد علی هذا التفصیل مضافاً إلی ما تقدم من حدیث عبد الرحمان بن الحجاج و حسنه یزید الكُنَاسِيَّ قَالَ: «سَأَلْتُ (أَبِيَا عَمِيدَ اللَّهِ ع) عَنِ امْرَأَةٍ تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّتِهَا فَقَالَ إِنْ كَانَتْ تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّتِهِ طَلَّاقٍ لِرُؤُوسِهَا الرَّجْعَةُ فَإِنَّ عَلَيْهَا الرَّجْمَ وَ إِنْ كَانَتْ تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّتِهِ لَيْسَ لِرُؤُوسِهَا عَلَيْهَا الرَّجْعَةُ فَإِنَّ عَلَيْهَا حِدَّ الزَّانِي غَيْرِ الْمُحْصَنِ وَ إِنْ كَانَتْ تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّتِهِ بَعِيدِ مَوْتِ زَوْجِهَا مِنْ قَبْلِ انْقِضَاءِ الْأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَ الْعَشْرَةِ أَيَّامٍ فَلَا رَجْمَ عَلَيْهَا وَ عَلَيْهَا ضَرْبٌ مِائَةٍ جَلْدِهِ قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ ذَلِكَ مِنْهَا بِجَهَالَةٍ قَمَالَ فَقَالَ مَا مِنْ امْرَأَةٍ الْيَوْمَ مِنْ نِسَاءِ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا وَ هِيَ تَعْلَمُ أَنَّ عَلَيْهَا عِدَّةً فِي طَلَّاقٍ أَوْ مَوْتٍ وَ لَقَدْ كُنَّ نِسَاءً الْجَاهِلِيَّةِ يَعْرِفْنَ ذَلِكَ قُلْتُ فَإِنْ كَانَتْ تَعْلَمُ أَنَّ عَلَيْهَا عِدَّةً وَ لَا تَدْرِي كَمْ هِيَ فَقَالَ إِذَا عَلِمَتْ أَنَّ عَلَيْهَا الْعِدَّةَ لَزِمَتْهَا الْحُجَّةُ فَتَسْأَلُ حَتَّى تَعْلَمَ» (١).

این شاهد عرض ماست که فرق می گذارد بین شاک و بین غافل، «شخص» شاک است و می داند که این زن عده دارد، ولی نمی داند که عده وفات سه ماه ده روز است یا چهار ماه و ده روز، می گوید همین که شما شک دارید، حجت بر شما تمام است، باید سؤال کنید، معلوم می شود که حجت بر آدم شاک تمام است، اما برای غافل حجت تمام نیست.

ص: ٢٠

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ٢٨، ص ١٢٦، من أبواب حدِّ الزَّناء، ب ٢٧، ح ٣، ط آل البيت

۹- عَنْ مَسْعَدَةَ بِنِ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ع وَ قَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى « فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ » (۱) ، فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبِيدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِبْدِي أَ كُنْتُمْ عَالِمًا فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَ فَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَإِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخَصِّمَهُ وَ ذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ » (۲) .

از این حدیث استفاده می شود که حجت در باره دو نفر تمام است، یکی عالم و دیگری شاک، اما آدمی که اصلاً در این وادی و فاز نیست و توجه ندارد، معلوم می شود که خدا بر او حجت ندارد، این تلاش ما بود که با این روایات ثابت کنیم بر اینکه آدم های جاهل که اعمال شان به تقلید از پدر و مادر به صورت ناقص انجام می دهند، بگوییم اعمال شان اعاده ندارد. بر خلاف جاهل شاک.

قاعده رفع ۹۴/۰۶/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده رفع

ما به این نتیجه رسیدیم که جاهل اگر غافل باشد، اعمال او صحیح است هر چند اعمالش فاقد شرائط و اجزاء باشد، مگر دلیلی قائم بر بطلان بشود، اما اگر جاهل شاک باشد، او حق ندارد (بدون فحص و سوال از کسی) عمل را شروع کند، بلکه باید به یک عالمی که او را ارشاد کند مراجعه نماید و ما از این طریق توانستیم بسیاری از مشکلات مردم را حل کنیم، چون افراد زیادی هستند که دور از تعالیم اسلامی اند، مانند عشایر و یا کسانی که در خارج به سر بر می برند، فلذا اعمالی را انجام می دهند که غالباً از نظر شرائط صحیح نیست و آنان هم غافل از قضیه هستند.

ص: ۲۱

۱- انعام/سوره ۶، آیه ۱۴۹.

۲- امالی، شیخ مفید، ج ۱، ص ۲۲۸.

بنابراین؛ ما با حواشی آقایان موافقت نداریم چون ما بالاتر از حرف آنها را می زنیم، فقط یک مسأله باقی ماند و آن اینکه: اگر کسی نمی داند که غسل ارتماسی مبطل روزه است و از این رو، در ماه رمضان غسل ارتماسی و یا شنا می کند، آیا چنین کسی روزه اش باطل است یا باطل نیست؟

اقوال مسأله

ما در اینجا اقوال مختلفی داریم:

۱؛ قول شیخ طوسی و ابن ادریس

قول اول این است که نه قضا واجب است و نه کفاره، این قول را جناب شیخ طوسی در تهذیب و ابن ادریس در سرائر انتخاب کرده است، اینها می گویند اگر کسی جاهل است که: «هذا مبطل للصوم»، یعنی حکم شرعی را نمی داند و انجام می دهد، روزه اش درست است فلذا نه قضا دارد و نه کفاره.

۲؛ قول محقق در شرائع

قول دوم نقطه مقابل قول اول است، مرحوم محقق در شرائع و جاهای دیگر فرموده که هم قضا دارد و هم کفاره، گویا محقق قائل است که آدم جاهل از اقسام عامد است، جاهل را کأنه عامد تلقی کرده است. البته به یک معنی عامد است و به یک معنی عامد نیست، عامد به این معنی است که می خواهد ارتماس بکند، اما عامد در ابطال صوم نیست، بنابراین، اگر می گوئیم عامد است، یعنی قصد الفعل، یعنی خواب نیست، بلکه بیدار است، اما لم يقصد ابطال الصوم.

۳؛ قول محقق در کتاب معتبر

قول سوم می گوید قضا واجب است، اما کفاره واجب نیست، این قول هم مختار محقق است در کتاب معتبر، یعنی ایشان در کتاب معتبر از نظری که در کتاب شرائع داشته بر گشته و فرموده قضا واجب است، اما کفاره واجب نیست، چرا کفاره واجب نیست؟ چون کفاره مال گناه است و این آدم چون جاهل به حکم است فلذا گناهی نکرده است.

ص: ۲۲

قول چهارم این است که باید بین جاهل قاصر و بین جاهل مقصر فرق بگذاریم، این قول مختار صاحب حدائق در حدائق است.

۵؛ مختار استاد سبحانی

ما قول پنجم را انتخاب می کنیم که در واقع به همان چهارم بر می گردد، کدام قول؟ یعنی اینکه بین جاهل غافل و بین جاهل شاک فرق بگذاریم، این قول پنجم است و لعل قول پنجم عبارت آخری قول چهارم است، آدم شاک مقصر است، اما آدم غافل قاصر است، فلذا می توان گفت که قول پنجم، به همان قول چهارم می گردد.

ادله مسأله

باید سراغ ادله مسأله برویم، ابتدا سراغ روایات می رویم، روایات ما بر چند طائفه است.

إذا عرفت الأقوال فلنذكر الروایات، و هی علی طوائف:

الأولی: ما يدل بأطلاقها علی وجوبهما.

طائفه اول روایت، می گوید هم قضا واجب است و هم كفاره واجب.

۱: عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَعْبُثُ بِامْرَأَتِهِ حَتَّى يُمْنِي وَ هُوَ مُحْرَمٌ مِنْ غَيْرِ جَمَاعٍ أَوْ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ - فَقَالَ ع عَلَيْهِمَا جَمِيعاً الْكُفَّارَةُ مِثْلَ مَا عَلَى الذِّي يُجَامَعُ » (۱). یعنی طرف با زنش بازی می کند (بدون اینکه جماع نماید) و در اثر این بازی کردن، منی از او خارج می شود، حضرت فرمود امنا و انزال عیناً مثل جماع می ماند. این روایت اطلاق دارد هم عالم را شامل است و هم جاهل به حکم را.

ص: ۲۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۴۰، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساك،، ب ۴، ح ۳، ط آل البيت.

۲: عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَزِقَ بِأَهْلِهِ فَأَنْزَلَ قَالَ عَلَيْهِ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا مُدًّا لِكُلِّ مِسْكِينٍ » (۱)

تمام روایات سماعه مضمرة است، چون کتابی که ایشان دارد، روایاتش از امام کاظم ع است، اسم حضرت را در اول کتاب خود می برد، آنگاه می گوید: سألته، سألته و ... تمام ضمائرش به امام کاظم ع می گردد، ایشان جزء واقفیه است.

۳: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ - فَقَالَ كَفَّارَتُهُ جَرِيْبَانِ مِنْ طَعَامٍ وَ هُوَ عِشْرُونَ صَاعًا » (۲)

ممکن است بگوئیم که این روایات اطلاق دارند، یعنی هم عالم شامل اند و هم جاهل را، یک روایت هم عبد السلام بن صالح هروی دارد، این شخص کیست؟ ایشان همان ابا صلت هروی (معروف به آفتاب خراسان) است که همیشه با امام رضاع محشور بوده و مسند ابا صلت اخیراً چاپ شده است، یعنی یک نفر در مشهد مقدس، همه روایات ابا صلت از امام رضاع را در یک کتابی جمع کرده است، که این روایات در زمینه های مختلف می باشد، یعنی هم در اخلاق می باشد و هم در احکام و سایر مسائل.

۴: عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: « قُلْتُ لِلرَّضَاعِ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ - قَدْ رُوِيَ عَنْ آبَائِكَ عَ فِيمَنْ جَامَعَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ - أَوْ أَفْطَرَ فِيهِ ثَلَاثَ كَفَّارَاتٍ وَ رُوِيَ عَنْهُمْ أَيْضًا كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ فَبَأَى الْخِدْيَتَيْنِ نَأْخُذُ قَالَ بِهِمَا جَمِيعًا مَتَى جَامَعَ الرَّجُلُ حَرَامًا أَوْ أَفْطَرَ عَلَى حَرَامٍ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ - فَعَلَيْهِ ثَلَاثُ كَفَّارَاتٍ عِتْقُ رَقَبَةٍ وَ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا وَ قَضَاءُ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَ إِنْ كَانَ نَكَحَ حَلَالًا أَوْ أَفْطَرَ عَلَى حَلَالٍ فَعَلَيْهِ كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ وَ إِنْ كَانَ نَاسِيًا فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ » (۳)

ص: ۲۴

-
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۴۰، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساك،، ب ۴، ح ۴، ط آل البيت.
 - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۴۷، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساك،، ب ۸، ح ۶، ط آل البيت.
 - ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۵۴، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساك،، ب ۱۰، ح ۶، ط آل البيت.

گاهی می گویند اگر کسی در ماه رمضان افطار کند، سه کفاره دارد، عتق رقبه، اطعام ستین مسکیناً، صوم ستین یوماً، گاهی می گویند یک کفاره کافی است؟

حضرت می فرماید هر دو درست است، یعنی اگر به حرام افطار کند، کفاره اش سه تاست، اما اگر به حلال افطار کند، بیش از یک کفاره ندارد، یعنی کفاره اش یکی است.

البته این روایت اطلاق ندارد، معلوم است که آدم عامد را می گیرد نه جاهل را. یعنی بعید است که جاهل را بگیرد. اگر جاهل به حکم است و افطار کند، هم کفاره دارد و هم قضا.

الطائفه الثانیه: ما يدلّ علی اختصاصهما بالعامد

۱؛ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِتَّانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِي رَجُلٍ أَفْطَرَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ - مُتَعَمِّدًا يَوْمًا وَاحِدًا مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ قَالَ يُعْتِقُ نَسِيمَةً أَوْ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ يُطْعِمُ سِتِّينَ مِسْكِينًا فَإِنْ لَمْ يَفِدْ تَصَدَّقَ بِمَا يُطِيقُ » (۱)

۲؛ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا قَالَ يَتَصَدَّقُ بِعِشْرِينَ صَاعًا وَ يَقْضَى مَكَانَهُ » (۲)

۳؛ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - ايشان فقيه بصره و امامی مذهب است و از شاگردان امام صادق ع می باشد - عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا قَالَ عَلَيْهِ خَمْسَةَ عَشَرَ صَاعًا لِكُلِّ مِسْكِينٍ مُدٌّ بِمُدِّ النَّبِيِّ ص أَفْضَلُ » (۳)

ص: ۲۵

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۴۵، من أبواب ما يمسك الصائم وقت الإمساك،، ب ۸، ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۴۶، من أبواب ما يمسك الصائم وقت الإمساك،، ب ۸، ح ۴، ط آل البيت.

۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۴۸، من أبواب ما يمسك الصائم وقت الإمساك،، ب ۸، ح ۱۰، ط آل البيت.

پس معلوم می شود که قضا و کفاره مال متعمد است نه مال آدم جاهل.

۴؛ عَنِ الْمَشْرِقِيِّ (ایشان هشام بن ابراهیم است) عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَفْطَرَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَيَّاماً مُتَعَمِّدًا مَا عَلَيْهِ مِنَ الْكُفَّارَةِ فَكَتَبَ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا فَعَلَيْهِ عِتْقُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ يَصُومُ يَوْمًا بَدَلَ يَوْمٍ» (۱)

۵؛ عَنْ سَيِّمَاعَةَ قَالَتْ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَتَى أَهْلَهُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا قَالَ عَلَيْهِ عِتْقُ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا أَوْ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ قِضَاءُ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَ مِنْ أَيْنَ لَهُ مِثْلُ ذَلِكَ الْيَوْمِ» (۲)

با این روایات، قول صاحب حدائق را زنده کرده اند.

اشکال بر استدلال روایات فوق الذکر

استدلال با این روایت یکدانه اشکال دارد و آن این که قید متعمداً در کلام راوی است، یعنی قید متعمداً همه اش در کلام راوی است نه در کلام امام ع، فلذا دلیل نمی شود که این قید مدخلیت دارد، بله! حکم امام روی متعمد است، اما بعید نیست که حکم امام ع هم متعمد را بگیرد و هم جاهل را. این اشکال را کرده اند.

جواب از اشکال

اما این اشکال برای من قابل دفع است. چطور؟

اولاً؛ قید متعمداً در یکی از این روایات، در کلام امام ع آمده است و آن روایت مشرقی است، بقیه در کلام راوی است، اما در این روایت هم در کلام امام است و هم در کلام راوی.

ص: ۲۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۴۹، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساك،، ب ۸، ح ۱۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۴۹، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساك،، ب ۸، ح ۱۳، ط آل البيت.

ممکن است کسی این جواب را نپذیرد و بگوید امام ع هم خواسته با راوی هماهنگ باشد، بنابراین، قید متعمداً در اینجا مفهوم ندارد چون در کلام راوی است، اگر هم در کلام امام ع آمده است، به عنوان هماهنگی با راوی آمده است، این اشکال را کرده اند.

جواب استاد سبحانی

ولی من برای این اشکال یک جواب نابی دارم، و آن این است که این همه روایت، که همگی روی کلمه متعمداً تکیه می کنند، این نشان می دهد که در آن محیط این مسأله روشن بوده که این احکام، احکام متعمد است، چرا روی متعمداً تکیه می کنند؟ اگر یکدانه روایت بود، می گفتیم طرداً للباب آمده، اما پنج روایت داریم که همه اش روی متعمداً تکیه می کنند، پس معلوم می شود که این مسأله در آن محیط مطرح بوده، یعنی در آن زمان می دانستند که بین متعمد و جاهل فرق است، اگر این مسأله در آن محیط مطرح نبود، این همه قید نمی آوردند. بنابراین، فرق است.

آقایان می گویند اگر قید در کلام راوی باشد، مفهوم ندارد، اما اگر در کلام امام ع باشد، مفهوم دارد، البته ما نیز این حرف در جای خودش درست می دانیم، ولی اینجا یک خصوصیت دارد و آن این است که تضافر القیود فی کلام الراوی، در کلام راوی قیود متضافر است چون همه روایت می گویند: متعمداً، معلوم می شود در در محیط فقه آن زمان، این مسأله مطرح بوده که بین جاهل و بین متعمد فرق است، پس ما اخذ به این قید می کنیم و آن وقت حرف صاحب حدائق درست می شود که متعمد هر دو را دارد، یعنی کفارہ دارد و هم قضا، اما جاهل هیچکدام را ندارد، یعنی کفارہ را دارد و نه قضا را.

ص: ۲۷

يلاحظ عليه: أنَّ الاهتمام السائل أو الإمام ع بهذا القيد يكشف عن كون الارتكاز عن مدخلية في الحكم وإلا لما كان هناك داع لذكره في السؤال و الجواب.

بنابراین، این قید متعمداً، یک قید مهمی است، حال بر گردیم به طائفه اولی، طائفه اولی اطلاق داشت، ممکن است اصلاً اطلاق آنها را منکر بشویم و بگوییم طائفه اولی منصرف به عامد است. مثلاً در صحیحہ عبد الرحمان بن حجاج آمده بود که: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَعْبُثُ بِامْرَأَتِهِ حَتَّى يُمْنِي وَ هُوَ مُحْرَمٌ مِنْ غَيْرِ جَمَاعٍ أَوْ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ».

این روایت کحایش اطلاق دارد تا جاهل را هم بگیرد؟! آدم عامد است و محرم، ماه هم ماه رمضان می باشد، لا اقل این شاک است یا این آدم متعمد است یا لا اقل شاک، و هکذا روایت سماعه: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَزِقَ بِأَهْلِهِ فَأَنْزَلَ» می دانست که امان و انزال روزه را باطل می کند، اما شهوت است، انجام داد و از حضرت سوال کرد، حضرت فرمود قضا و کفاره دارد.

بنابراین: اولاً ما اطلاق طائفه اولی را منکریم و می گوییم طائفه اولی اطلاق ندارد و این روایاتی که کلمه متعمداً است، بر آن قید اصرار می کنیم، قهراً قول مرحوم صاحب حدائق زنده می شود که جاهل قضا و کفاره ندارد، اما عالم دارد، اما از آن طرف چون فرق است بین جاهل قاصر و بین جاهل شاک، بعید است که ما آدم شاک را به غافل ملحق کنیم، بلکه باید شاک را به عالم ملحق کنیم، بنابراین، اقوال ششگانه ای که ما گفتیم، قول اول که می گوید هیچکدام، یعنی نه کفاره دارد و نه قضا، این قول را مقید می کنیم بین عالم و جاهل.

قول دوم که گفت هردو، (یعنی هم قضا دارد و هم کفاره)، آن را هم مقید می‌کنیم و می‌گوییم هردو مال عالم است نه مال جاهل.

قول سوم که گفت قضا دارد و کفاره ندارد، اصلاً مطرح نکردیم، قول چهارم نتیجه این اقوال است، اطلاق روایات اولی را منکر می‌شویم و در این روایات طائفه ثانیه قید را می‌گیریم و فرق می‌گذاریم بین عالم و جاهل، در جاهل هم با حدائق هماهنگ نیستیم بلکه فرق می‌گذاریم بین جاهل شاک و بین جاهل غافل، اتفاقاً بعضی از روایات به این نظریه کمک می‌کند:

و یؤیده امران:- یؤیده، یعنی این که فرق بگذاریم بین جاهل شاک و بین جاهل غیر شاک -

۱: ما تقدم فی روايه الحجاج من أنّ الجاهل بالحکم لا يقدر علی الاحتیاط و قد قلنا إنه مختصّ بغير الشاک و غير المتنبّه و إلّا فالشاک قادر علی الاحتیاط.

۲: موثقه زرارہ و أبی بصیر قال- جميعاً- عین زرارہ و أبی بصیر قال- جميعاً سألنا أبا جعفر ع: « عَنْ رَجُلٍ أَتَى أَهْلَهُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ - وَ أَتَى أَهْلَهُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ هُوَ لَا يَرَى إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ حَلَالٌ لَهُ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ » (۱)

به طور کلی جاهل است، آنهم جاهل غافل نه جاهل شاک. این روایت اخیر حرف اول و آخر را زد، چون می‌گوید اگر نداند، هیچگونه مشکلی ندارد.

ص: ۲۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۵۳، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساک،، ب ۹، ح ۱۲، ط آل البیت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لزوم الوفاء بالمنذور

بحث در باره قواعدی است که احکام اولیه را محدود و کنترل می کنند، مانند: قاعده لا حرج، لا ضرر و سایر قواعدی که قبلاً آنها را بررسی کردیم، یکی از قواعدی که احکام اولیه را محدود و کنترل می کند، قاعده نذر است، قاعده نذر و هکذا قاعده عهد و یمین احکام اولیه را محدود می کنند، برای اینکه روشن بشود که چطور قاعده نذر، احکام اولیه را محدود می کند، مقدمات تمهیدی داریم که یکی از آنها تعریف کلمه نذر است:

۱: تعریف النذر

باید توجه داشت که برای کلمه «نذر» تعاریف مختلفی بیان گردیده است، یکی از آن تعاریف این است که:

النذر: - لغه - الوعد، شرعاً الالتزام بالفعل أو الترك علی وجه مخصوص و عرّفه فی الدروس بقوله: التزام الكامل المسلم المختار القاصد غیر المحجور علیه، بفعل أو ترک لقوله: لله، ناویاً القربه (۱)

با قید مسلم، کافر را خارج کرده، یعنی نذر کافر به درد نمی خورد، مختار باشد، یعنی تحت فشار نباشد، محجور علیه نباشد، چون اگر حاکم شرع بگوید این آدم محجور است، او نمی تواند نذر کند. این تعریف نذر است.

البته آقایان می گویند: «فعل» به وسیله نذریا واجب می شود و یا حرام، ولی ما این حرف را قبول نمی کنیم، چون از نظر ما، «نذر» فعل را واجب نمی کند یا فعل را حرام نمی کند، البته اگر نذر انسان، نذر تشکری باشد، می گویند واجب می شود، اما اگر نذر زجری باشد، حرام می شود.

ص: ۳۰

۱- الدروس الشرعیه،، شهد اول، ج ۲، ص ۱۴۹.

ولی ما معتقدیم که این گونه نیست، بلکه آن که واجب است، وفا به نذر واجب است، «ولیوفوا نذوركم» (۱)، وفا به نذر واجب است، منتها وفا به نذر واجب بالذات است، فعل می شود واجب بالعرض، یا فعل می شود حرام بالعرض.

آقایان می گویند چنانچه کسی نذر کند که اگر مریضم خوب شد، من یکماه تمام نماز شب می خوانم، نماز شب بر او واجب می شود، ولی ما می گوییم این گونه نیست، آنکه بر او واجب می شود وفا به نذر است، استحباب نماز شب باقی است، حضرت امام (ره) می فرمود اگر این آدم بخواهد وفا به نذر بکند، باید نیمه شب بر خیزد و بگوید نماز شب می خوانم مستحب، چون اگر بگوید نماز شب می خوانم واجب، این درست نیست، چون نماز مستحب را نذر کرده است، نماز باید

استحبابش باقی باشد، البته وفا به نذر واجب است، عمل به وفا به نذر با این است که نماز مستحب بخواند، اگر نماز مستحب بخواند، وفا به نذر واجب می شود، غالباً آقایان در اینجا واجب بالذات را با واجب بالعرض مخلوط می کنند، واجب بالذات عبارت است از وفا، واجب بالعرض هم عبارت است از فعل، این بود تعریف نذر که بهترین تعریف است.

۲: دلیل مشروعیت

آیا نذر مشروعیت دارد یا نه؟ چون نذر در عمومات و اطلاقات تصرف می کند، انسان را وادار به نماز شب خواندن می کند و سبب می شود که انسان یک افعالی را ترک کند و حال آنکه سابقاً ترکش الزامی نبوده.

ص: ۳۱

۱- حج/سوره ۲۲، آیه ۲۹.

بنابراین، نذر باید مشروعیت داشته باشد، مشروعیتش قرآن است، چون قرآن می فرماید: «ولیفوا نذورکم» مشروعیتش سوره انسان است، سوره انسان کدام است؟ سوره انسان اسم دیگرش سوره دهر است، سوره هل اُتی، «یوفون بالنذر و یخافون یوماً کان شرّه مستطیراً» (۱)

بنابراین، در اینکه نذر یک امر مشروع است، جای بحث نیست، علاوه براین، در تمام ادیان و مذاهب و کسانی که یکنوع خدا پرستی دارند، در همه آنها یکنوع نذر وجود داشته، مثلاً قرآن در باره حضرت مریم می فرماید: «ربّ اِئتی نذرت ما فی بطنی محرراً» (۲)

نذر کردم که اگر بچه ام پسر شد، او را غلام بیت المقدس کنم، از این معلوم می شود که در آیین مسیح، یا در آیین موسی یکنوع نذر بوده، بنابراین، نذر یک عبادتی است که در میان تمام ملل بوده، با این تفاوت که اسلام یک شرائطی را گذشته که شاید آن شرائط در سایر ادیان و ملل نباشد.

تا اینجا چند امر روشن شد:

الف؛ تعریف نذر روشن شد.

ب؛ نذر فعل را واجب نمی کند، آنکه واجب است وفا به نذر است، عمل بر استحباب خودش باقی است.

ج؛ مشروعیت نذر هم با آیات و روایاتی که خوانده شد ثابت می شود.

۳: أقسام النذر

باید به این نکته توجه داشت که نذر برای خود اقسامی دارد که عبارتند از:

۱؛ نذر البرّ. ۲؛ نذر الزجر. ۳؛ نذر التبرّع.

ص: ۳۲

۱- انسان/سوره ۷۶، آیه ۷.

۲- آل عمران/سوره ۳، آیه ۳۵.

همان گونه که دانسته شد، نذر اقسامی دارد فلذا گاهی می گویند: نذر البرّ، گاهی می گویند: نذر الزجر، گاهی می گویند: نذر التبرع، نذر البر عبارت از این است که انسان یک عمل محبوبی را عند الله بر خودش الزام آور کند، کار نیک، مثلاً می گوید اگر مریضم بهبودی حاصل کرد و خوب شد، یکماه نماز شب بخوانم، به این می گویند: نذر البر، ولذا آقایان می گویند: «یشترط فی النذر الرجحان» مسلماً رجحان در معلق لازم است، حالا معلق علیه بعداً می خوانیم: إن شفی مریضی فعلیّ صلاه اللیل، اولی را می گویند معلق علیه، یعنی «إن شفی»، شرط را می گویند: «معلق علیه»، جزا را می گویند: معلق، در نذر البرّ، حتماً یکنوع رجحان شرط است، چرا؟ چون می خواهیم خدا را تملیک کنیم و بگوییم این عمل لله است، عمل باید یکنوع و جهاتی داشته باشد تا ما آن به خدا تملیک کنیم، حالا من نمی گویم معنای نذر در همه جا تملیک است، اما الله می رساند که تقدیم خدا می کنیم، چیزی را که تقدیم خدا می کنیم، حتماً باید یکنوع و جهتی داشته باشد، این را می گویند: «نذر البرّ».

اما در مقابل نذر البرّ، نذر الزجر داریم، آن کدام است؟ یک عملی است که نمی خواهیم آن را انجام بدهم، حالا این عمل پیش من مرجوح است، ممکن است پیش شرع مرجوح نباشد، مثلاً می گویم اگر من سیگار کشیدم، زجرماً فلان کار را انجام بدهم، یعنی ده هزار تومان به فقیر بدهم، به این می گویند: «نذر الزجر»، کأنه سیگار کشیدن را بر خود حرام می کنم، «إن دخت فعلیّ کذا»، یا می گویم اگر من یک بار دیگر در این مجلس که مجلس غیبت است رفتم، فعلیّ کذا، برای اینکه این اعمال را بر خودم ببندم، می گویند: نذر الزجر، حتماً باید آن «معلق علیه» یکنوع نا خرسندی داشته باشد یا نا خرسندی عند الله مثل اینکه اگر مجلس غیبت بروم یا اگر نماز صبحم را ترک کنم، یک موقع پیش خودم، یعنی خوشم نمی آید که در یک چنین مجالسی باشم یعنی مجالس عمومی، می گویم اگر در مجالس عمومی شرکت کردم «فعلیّ کذا»، به این می گویند: «نذر زجر»، در حقیقت می خواهیم خودم را از آن عمل باز دارم.

در مقابل نذر الزجر، نذر التبرع است، نذر تبرع یک چنین بند و بیل ها را نمی خواهد، یعنی «معلق علیه» را نمی خواهد، نذر البر است که معلق علیه می خواهد، نذر الزجر است که معلق علیه می خواهد، اما نذر التبرع، یک چنین چیزهای را نمی خواهد، نذر التبرع این است که انسان بگوید: «لله علی» که امشب نماز شب بخوانم، به این می گویند: نذر التبرع، در واقع از خدا هیچ چیزی طلب نمی کنم، در اولی از خدا طلبکارم، یا طلبکارم که این فعل را انجام بدهم یا طلبکارم که فلان فعل را ترک کنم، ولی در دومی این گونه نیست، یعنی هیچ نوع بده بستانی در کار نیست، در اولی یکنوع بده بستان است، در دومی نیز چنین است، ولی در سومی بده بستان نیست.

أقسام النذر

ينقسم النذر إلى نذر البرّ و نذر الزجر و نذر التبرع

و الأولان معلقان على وجود شرط، به يكون النذر، نذر برّ أو نذر زجر، فنذر البرّ: كأنّ يقول: «إن عافاني الله أو رزقني ولداً فلله عليّ كذا»، و أمّا نذر الزجر كأنّ يقول: «إن كذبت فعليّ كذا، أو إن تركت واجباً أو مستحبّاً فلله عليّ كذا»، و هذا القسمان أعني نذر البرّ و نذر الزجر، من أقسام النذر المعلق، أي ما يشتمل على شرط و جزاء- یعنی شرط دارد و جزاء، شرط را می گویند معلق علیه، جزا را می گویند معلق،

و أمّا نذر التبرع فهو أن يقول: لله عليّ كذا، دون أن يعلّقه على شيء.

قال المحقق: ولا ريب في انعقاد النذر بالأولين، أي المعلق بكلا قسميه، وفي الثالثه خلاف و الانعقاد أصح، و نسب الخلاف إلى السيد المرتضى - سيد مرتضى می گوید نذر همان دوتای اول است، اصلاً سومی را نذر نمی گویند، در لسان عرب نذر آن است که در یکنوع تعلیقی در آن باشد - حيث قال: إنَّ العرب لا تعرف من النذر إلا ما كان معلقاً كما قاله تغلب و الكتاب و السنه ورد بلسانهم، و النقل على خلاف الأصل - بگویم نذر از لغت عرب به معنای وسیع نقل شده به گونه آی که حتی تبرع را هم می گیرد، این خلاف اصل است -، و نقله الطریحی فی مجمع البحرین، ماده نذر، و لکن الظاهر وقوعه.

ولی ظاهراً نظر و فرمایش سید مرتضى صحيح نیست، چون بنت عمران نذرش نذر تبرعی بود و گفت: «إني نذر لك ما في بطني محرراً»، اللهم که بگویند: اگر ما این را تجزیه و تحلیل کنیم، این هم «معلق علیه» دارد، یعنی اللهم إلا أن يقال إن نذرهما معلقاً فكأنما قالت: إن كان ما في بطني ذكراً فهو محرراً.

علی ای حال می شود برای او مطلب پیدا کرد، حالا - اگر کسی آیه قبول کرده که چه بهتر، و اگر آیه را قبول نکرد، سراغ روایات می رویم:.

١؛ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَمَّنْ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَزَكَبَ مُحَرَّمًا سَمَاءَهُ فَرَكِبَهُ قَالَ (لَا أَعْلَمُهُ) إِلَّا قَالَ فَلْيُعْتِقْ رَقَبَهُ أَوْ لِيَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ لِيُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا» (١)

ص: ٣٥

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٢، ص ٣٩٤، من أبواب كتاب النذر، ب ١٩، ح ٧، ط آل البيت.

البته این روایت، دلیل بر این است که کفاره نذر، همان کفاره روزه است، کفاره روزه با کفاره نذر یکی است، این چطور دلیل است بر اینکه: «لله علی» که دروغ نگویید، معلق و معلق علیه ندارد، غیبت نکند و اگر دروغ و غیبت کرد، باید یکی از کفاره ها را بدهد، بنابراین، نذر تبرعی هم داریم. این روایت دلیل است، علاوه بر اینکه آیه بنت عمران می تواند دلیل باشد، این حدیث هم دلیل است. من دروغ نگویم کافی است، خدای نکرده اگر دروغ گفت، باید یکی از دو کفاره را بدهد.

۲؛ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِ إِدْهِمَاعٍ قَال: « مَنْ جَعَلَ عَلَيْهِ عَهْدَ اللَّهِ وَ مِيثَاقَهُ فِي أَمْرِ لِلَّهِ طَاعَةً فَحَنَثَ فَعَلَيْهِ عِتْقُ رَقَبَةٍ أَوْ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَابَعَيْنِ أَوْ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا » (۱)

هر کس بر عهده خودش چیزی بگذارد، مثلاً بر من است که دروغ نگویم، یا غیبت نکنم، بعد از غذا نخوابم، اگر خوابید، باید یکی از این سه تا را بدهد، این نذر تبرعی است.

البته باید زجر یک زجری باشد که خدا ترکش را بیسندد مانند کذب، غیبت و امثالش ولذا ظاهراً اعم را هم می گیرد، یعنی چیزی که من خودم خوشم نمی آید، مثل مجلس عامه که خوشم نمی آید، آن را هم می گیرم.

بنابراین، هر سه نذر درست است، یعنی هم نذر البر است و هم نذر الزجر و نذر التبرع.

شرائط نذر ۹۴/۰۶/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط نذر

ص: ۳۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۲، ص ۳۹۵، من أبواب کتاب النذر، ب ۲۴، ح ۲، ط آل البیت.

در جلسه گذشته نذر را تقسیم کردیم به نذر شکری و نذر زجری، در ضمن یک نذر دیگر را هم داشتیم که خارج از محل بحث است و آن عبارت بود از نذر تبرعی، الآن وارد شرائط نذر می شویم، باید دانست که نذر برای خودش شرائطی دارد، چون نذر برای خودش هم معلق دارد و هم معلق علیه، شرط را می گویند: معلق علیه، و از جزای شرط، تعبیر به معلق می کنند، مثلاً نذر کننده می گوید: «إن عافنی الله تبارک و تعالی فأصلی صلاه اللیل»، اولی که شرط است، به او می گویند: معلق علیه، به جزای شرط (که فأصلی صلاه اللیل باشد) می گویند: معلق. نام دیگرش مترتب و مترتب علیه، به شرط می گویند: مترتب علیه، و از جزای شرط تعبیر می کنند به مترتب، و الآن بحث ما در شرائط هر دوست، شرائط معلق علیه، یعنی این شرائط هم مربوط است به نذر شکری و هم به نذر زجری، بعداً شرائط معلق را بحث خواهیم کرد.

شرائط معلق علیه

نخست باید بدانیم که معلق علیه چه شرائطی دارد؟ اگر نذر انسان، نذر شکری باشد، حتماً باید معلق علیه، یک امر محبوب عند الله باشد، چون انسان با این نذرش می خواهد شکر خدا را بجای بیاورد، مثلاً نذر کند که خدایا! اگر من واجبی را انجام دادم یا مستحبی را انجام دادم یا حرامی را ترک کردم یا مکروهی را ترک نمودم، به شکرانه تو، نماز شب می خوانم، پس در نذر شکری حتماً باید معلق علیه (که همان شرط است) امر محبوب عند الله باشد تا کلمه شکر برایش صدق کند، این در جایی است که نذر انسان، نذر شکری باشد، اما اگر نذرش، نذر زجری است، چون کاری کرده، فلذا می خواهد علیه خودش زجری بدهد، در نذر زجری هم باید یک چیزی باشد، مثلاً یا حرامی را مرتکب شده یا واجبی را ترک کرده، یا مکروهی را انجام داده یا مستحبی را ترک کرده یا کاری انجام داده که خوشش نمی آید، مثلاً می گوید اگر من در فلان مجلس شرکت کردم، علی بر اینکه دو درهم در راه خدا بدهم، همین مقدار که مورد ناراحتی او باشد، مانند فعل حرام، ترک واجب یا فعل مکروه یا ترک مستحب، همه اینها قابل زجر است، حتی می توانیم بگوییم زجر شخصی، ممکن است اصلاً امر مباحی باشد، اما من از این کار زجر می برم و لذا بر خود تضمین می کنم که اگر دوباره انجام دادم، در راه خدا فلان مبلغ را بدهم.

پس تا اینجا روشن شد که اگر نذر انسان، نذر شکر است، باید آن عمل، عمل محبوب عند الله باشد، اما اگر نذرش نذر زجری است، باید یا زجر شرعی داشته باشد یا زجر شخصی.

أما المقام الأول، فنقول إذا قصد بالنذر الشكر، فيلزم أن يكون الشرط مّا يحسن الشكر عليه سواء أكان من فعل الله سبحانه كأن يقول: إن عافني الله فعلى كذا، أو فعل النفس كأن يقول: إن وفقني الله زياره الحسين ع، فعلى كذا، فيشترط عندئذ كونه واجباً أو مندوباً أو ترك محرم أو ترك مكروه، فيلتزم بالمنذور شكراً لله تعالى حيث وفقه إليه، و لذلك لا ينعقد النذر لو علقه شكراً على ترك واجب أو مندوب أو فعل حرام أو مكروه - إنها قابل شكر ليستند، شكر این است که انسان عمل محبوبی را انجام بدهد، اینها عمل مبعوض است و عمل مبعوض شکر بردار نیست - إذ لا موضوع للشكر. این در صورتی است که نذر انسان، نذر شکر باشد.

اما در نذر زجری، باید چیزی باشد که یا شرعاً مورد زجر باشد یا شخص خود انسان.

هذا إذا قصد بالنذر الشكر، و أما إذا قصد به الزجر، فيكفي كون الشرط فعل محرم أو مكروه أو ترك واجب أو ترك مندوب، و أضاف في الجواهر ترك مباح راجح - نذر کند که پنیر نخورد - أو متساوی الطرفين، و هو فی محلّه، لأنّ الميزان تحقق الزجر عند الناذر، فلو كان المباح مّا ينجز عنه الناذر كفي في تحقق الشرط.

بنابراین، در نذر شکر، باید عمل محبوب عند الله باشد، در نذر زجری، یا متزجر باشد عند الشارع أو عند الناذر، این مسأله روشن است، عمده دومی است.

از قدیم الایام گفته اند که در متعلق نذر، رجحان شرط است، مراد از متعلق، معلق است نه معلق علیه، اگر می گویند: یشرط فی متعلق النذر الرجحان، این معلق را می گوید، یعنی آن چیزی که گردن می گیرم، مثلاً- نذر می کنم که دو رکعت نماز بخوانم یا به فقیر فلان مبلغ را بدهم، آقایان در اینجا می گویند رجحان شرط است. چرا؟ چون علاوه بر روایات، خود تجزیه و تحلیل نیز این مسأله را نشان می دهد، تجزیه و تحلیلش این است که آدم ناذر عمل را برای خدا تملیک می کند و می گوید: «الله علی» اگر فلان کار را کردم، اگر من از این مریضی بهبودی پیدا کردم، نماز شب می خوانم، خواندن نماز شب را به خدا تملیک می کنم، مسلماً چیزی را که انسان تملیک خدا می کند باید مناسب با ذات اقدس خدا باشد، یعنی قطعاً باید دارای رجحان باشد.

علاوه بر اینکه روایات داریم که باید متعلق نذر، دارای رجحان باشد، خود تجزیه و تحلیل نذر نیز این مطلب را نشان می دهد.

روایات

هذا هو المقام الثانی، و ربما یعتبر عنه بمتعلق النذر، فضابطه وجود الرجحان الشرعی کأن یكون طاعه لله، مقدوراً للناذر، فهو إذن مختص بالعبادات كالحج و الصوم و الصلاه و الهدی و الصدقه و العتق، لصحیحه أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ ١: عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ قَالَ عَلَيَّ نَذْرٌ قَالَ لَيْسَ النَّذْرُ بِشَيْءٍ حَتَّى يُسَمِّيَ شَيْئاً لِلَّهِ صِيَاماً أَوْ صَدَقَةً أَوْ هَدِيّاً أَوْ حَجّاً» (١).

حال اگر یک آدم جاهل، نذر کند چنانچه در امتحان قبول شدم، فلان عمل حرام یا مکروه را انجام بدهم، یا فلان عمل مباح را مرتکب بشوم، چنین نذری منعقد نمی شود چون این آدم می خواهد چیزی را به خدا تملیک کند، معنی ندارد که عمل حرام یا مکروه یا مباح را تملیک کند.

ص: ۳۹

فلو نذر محرماً أو مكروهاً لم ينعقد إجماعاً، إنما الكلام فيما إذا نذر شيئاً متساوي الطرفين أو كان راجحاً في الدنيا، فهل ينعقد أو لا؟ المشهور: عدم الانعقاد و يدل عليه مضافاً إلى ما مر من صحیحہ الكنانی ما يلي:

۲: عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَقُولُ عَلَيَّ نَذْرٌ قَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ حَتَّى يُسَمَّى شَيْئاً وَ يَقُولُ عَلَيَّ صَوْمٌ لِلَّهِ أَوْ يَصَدَّقَ أَوْ يُعْتَقَ أَوْ يُهْدَى هَدِيًّا فَإِنْ قَالَ الرَّجُلُ أَنَا أُهْدِي هَذَا الطَّعَامَ فَلَيْسَ هَذَا بِشَيْءٍ إِذْ إِنَّمَا تُهْدَى الْبُدُنُ » (۱).

کیفیت دلالت

ممکن است کسی اشکال کند و بگوید اثبات شیء، نفی ما عدا نمی کند، درست است که حضرات اینها گفته اند، اما از کجا معلوم که حتماً باید رجحان داشته باشد، بلکه همین مقدار که مباح باشد در انعقاد نذر کافی است؟

در جواب می گوییم از اینکه در این روایات عنایت به این مثالهاست، این نشانه شرطیت است، مثلاً روایت کنانی و ابو بصیر، آهنگش آهنگ واحدی است، چون مثال به صلوات، حج، صوم، صدقه، هدی و حج زده است، از عنایت به این مثالها، می توان گفت که اثبات شیئی در این موارد، نفی ما عدا می کند.

اینکه در لسان ها جاری است که اثبات شیء، نفی ما عدا نمی کند، در جای خودش صحیح است، منتها باید در مواردی از این قاعده عدول کنیم. چرا؟ به جهت اینکه این روایات تاکید بر این مثالها دارد، فلذا در مقام مثال، حتی به یک مباح هم مثال نزده است.

ص: ۴۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ۲۳، ص ۲۹۴، من أبواب کتاب النذر و العهد، ب ۱، ح ۳، ط آل البیت.

۳؛ ما رواه ابن عباس قال: « بینما النبی ص یخطب إذا هو برجل قائماً فی الشمس، فسأل عنه، فقال: هذا أبو اسرائیل نذر أن یقوم فلا یقعد و لا یستظل و لا یتکلم و یصوم؟ قال ص مروه، فلیتکلم و لیستظل و لیقعد و لیتم صومه» (۱).

گویا حضرت در حج الوداع یا در عرفه مشغول خطبه خواندن بودند، یک مرتبه چشمش به کسی افتاد که زیر آفتاب ایستاده است، حضرت از نام او سوال کرد که این چه کسی است؟ در جواب حضرت عرض کردند که ابو اسرائیل است و نذر کرده که باید بایستد و ننشیند، زیر آفتاب بماند نه زیر سایه، حرف نزند و همه روزها روزه باشد؟ حضرت فرموده همه اینها باطل است، چرا؟ چون هیچ یکی از اینها حسن ندارد، البته حضرت نسبت به روزه اشکال نمی گیرد. یعنی روزه اش را تمام کند.

تا اینجا ما دلایل خود را بیان کردیم که عمده سه روایت بود، معلوم می شود که باید متعلق (جزای شرط) در شأن خدا باشد.

اما بعضی از علمای ما گفته اند، مباح هم می تواند متعلق نذر قرار بگیرد و مرحوم شهید در دروس آن را نقل کرده است، با دو روایت استدلال کرده که مباح کافی است، من این دو روایت را می خوانیم، شما هم دقت کنید که این دو روایت مربوط به بحث ما هست یا نه؟ چون بحث ما در جایی است که معلق و معلق علیه داشته باشد.

۱: عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: « قُلْتُ لَهُ إِنَّ لِي جَارِيَةً لَيْسَ لَهَا مِنِّي مَكَانٌ وَ لَا نَاحِيَةٌ وَ هِيَ تَحْتَمِلُ الثَّمَنَ إِلَّا أَنِّي كُنْتُ حَلَفْتُ فِيهَا بِيَمِينٍ فَقُلْتُ لِلَّهِ عَلَى أَنْ لَا أَبِيعَهَا أَبَدًا وَ لِي إِلَى ثَمَنِهَا حَاجَةٌ مَعَ تَخْفِيفِ الْمُثُونَةِ فَقَالَ فِ لِلَّهِ بِقَوْلِكَ لَهُ» (۲).

ص: ۴۱

۱- صحیح بخاری، بخاری، ج ۸، ص ۱۳۴.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ۲۳، ص ۳۲۰، من أبواب کتاب النذر و العهد، ب ۱۷، ح ۱۱، ط آل البیت.

کلمه «ف» در این حدیث شریف فعل امر است به معنای وفا کن به قول خودت، این مسأله مباح است چون اگر من نفروشم، رجحانی ندارد، ولی می‌خواهیم بگوییم که این روایت چندان ارتباطی به مسأله ما ندارد چون بحث ما در جایی است که معلق و معلق علیه داشته باشد و این راجع به نذر ابتدایی است، ممکن است در نذر ابتدایی صحیح باشد، علاوه بر اینکه روایت ضعیف است، چون در سندش عبد الله رازی است، این روایت اصلاً ارتباطی به بحث ما ندارد، چون بحث ما در جایی است که معلق و معلق علیه داشته باشد و این در باره نذر ابتدایی و بدوی است.

۲: عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: «عَنْ أَبِيهِ أَنَّ امْرَأَةً نَذَرَتْ أَنْ تُقَادَ مَرْمُومَةً بِرِمَامٍ فِي أَنْفِهَا فَوَقَعَ بَعِيرٌ فَخَرَمَ أَنْفَهَا فَأَتَتْ عَلِيًّا ع تُخَاصِمُ فَأَبْطَلَهُ فَقَالَ إِنَّمَا نَذَرْتَ لِلَّهِ» (۱).

زنی نذر کرده که بینی او را سراخ کنند و سپس بوسیله ریسمانی که در بینی اش داخل می‌کنند، او را بکشند و به سمت حج ببرند، اتفاقاً موقع کشیدن یک شتری از آنجا عبور کرده و بر خورد کرده به ریسمان بینی این زن و کشیده و بینی این زن پاره شده، خدمت حضرت امیر المؤمنین ع آمده که جریان چنین و چنان است، آیا صاحب شتر ضامن است یا ضامن نیست؟ حضرت فرمود ضامن نیست. چرا؟ چون خود کرده را پشیمانی نیست.

با این حدیث استدلال می‌کنند که در نذر رجحان شرط نیست، این رجحانی نیست که انسان در بینی خود ریسمان ببندد و با چنین وضعی به حج برود، حضرت نفرمود نذرت باطل است بلکه فرمود صاحب شتر ضامن نیست، معلوم می‌شود که نذرش صحیح است.

ص: ۴۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ۲۳، ص ۳۱۹، من أبواب کتاب النذر و العهد، ب ۱۷، ح ۸، ط آل البیت.

جوابش این است که سائل از نذر سؤال نکرده بلکه از ضمان و عدم ضمان سوال کرده، حضرت امیر المؤمنین ع هم فرموده صاحب شتر و بعیر ضامن نیست، اگر او از صحت و عدم صحت نذر سوال می کرد، جا داشت که با این حدیث استدلال کنیم که در متعلق نذر رجحان شرط نیست، ولی سوال این بوده که صاحب شتر ضامن است یا ضامن نیست؟ حضرت فرمود: ضامن نیست. علاوه براین، این روایت و روایت قبلی از محل بحث ما خارج است چون محل بحث جایی است که «نذر» معلق و معلق علیه داشته باشد، اینجا معلق و معلق علیه ندارد.

شرائط نذر ۹۴/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط نذر

بحث در این است که آیا در معلق (جزای شرط) رجحان شرط است یا نه؟ ما عرض کردیم مشهور می گویند باید رجحان داشته باشد، دو روایت را هم در این زمینه خواندیم که یکی روایت ابو بصیر و دیگری روایت ابن عباس بود، در مقابل این دو روایت، دو روایت دیگر بود که ظاهر شان این بود که رجحان شرط نیست، یکی روایت حسن بن علی و دیگری هم روایت یحیی بن اُبی علا بود.

من در جلسه گذشته گفتم بر فرض اینکه این دو روایت دلالت داشته باشند، در جایی است که نذر اینها تبرعی باشد، یعنی شرط و مشروطی نداشته باشد، بنابراین، منافاتی ندارد که قائل به تفصیل بشویم و بگوییم در جایی که تعلیقی در کار نیست بلکه نذر، نذر تبرعی است در آنجا رجحان شرط نیست اما در جایی که شرط و جزا در کار باشد، رجحان شرط است.

بعضی از اصحاب درس تذکر دادند و گفتند همان دو روایتی که شما بر رجحان استدلال کردید که روایت ابوبصیر و ابن عباس باشد، آنها هم مورد شان نذر تبرعی است پس این جوابی که شما دادید صحیح نیست، این اشکال آقایان خوب بود.

ص: ۴۳

ولی من روی این اشکال یک نظری دارم، بنابراین، روایات می شوند متعارض، چطور؟ چون آن دو روایت دلالت دارند که در تبرعی رجحان شرط است، اما این دو روایت دلالت می کنند که شرط نیست، ترجیح با طائفه اولی است، چون طائفه ثانیه هم از نظر سند ضعیف بود و هم در روایت دوم گفتیم حضرت در مقام حکم نذر نیست بلکه در مقام جواب از ضمان و عدم ضمان است.

دلیل النذر یحدّد أحكام العناوین الأولیه

تمام بحثهایی که در باره نذر می کنیم، مقدمه این مطلب است که الآن مطرح می کنیم و آن اینکه ادله نذر محدّد للعمومات و محدّد للإطلاقات، اگر کسی نذر کرد، چنانچه نذرش واجب است، مثلاً نذر کرده که نماز ظهر بخواند، یا نذر کرده که حرامی را ترک کند، البته ادله نذر در آنجا حاکم نیست، بلکه مؤکد است در آنجا ما نباید حاکم و محدّد بحث کنیم، نذر

کردم اگر فلان حاجتم برآورده شود، نماز ظهر را بخوانم، مغرب را بخوانم یا جمعه را بخوانم یا فلان حرام را ترک کنم، در اینجا ادله نذر، کوچکترین تحدیدی در ادله واجب یا ادله محرم ندارد بلکه مؤکد است، تحدید در جای دیگر است، جایی که مستحب را نذر کند، مثلاً خواندن نماز شب را نذر نماید یا ترک مکروه را نذر کند، در اینجا آن نماز مستحب از حالت استحبابی در می آید، ترک مکروه از حالت مباحی در می آید، حالت وجوب به خود می گیرد، تا قبل از نذر می توانست مستحب را ترک کند و نماز شب را نخواند، یا فلان مکروه را انجام ندهد، اما بعد از آنکه نذر کرد، دیگر نمی تواند نماز شب را ترک کند یا فلان مکروه را انجام بدهد، آن اطلاق و گسترشی که در عمل داشت، بعد از نذر آن را ندارد بلکه «صار عملی أحدی التعلق»، یک طرفه شد، حتماً باید نماز شب را بخواند و حتماً باید آن مکروه را ترک کند، پس دلیل النذر یکون حاکماً و محدداً لدلیل الاستحباب و دلیل ترک المکروه.

ولی ما در اینجا یک فرقی با آقایان داریم، مرحوم آیت الله نائینی در اینجا یک بیانی دارد، ایشان می فرماید دلیل نذر وجوب دارد، دلیل نماز شب استحباب دارد و اینها با همدیگر بده بستان می کنند، دلیل نذر که دلیل توصلی است، وجوبش را به دلیل نماز شب می دهد، از آن طرف هم نماز شب دلیلش تعبدی است، تعبدی را می دهد به نذر که توصلی است، در واقع دلیل نذر، وجوبش را می دهد به دلیل نماز شب، از آن طرف هم نماز شب دلیلش تعبدی است، دلیلش را می دهد به نذر که توصلی است، پس دلیل نذر دلیل واجب توصلی، دلیل نماز شب مستحب تعبدی، اینها با مندرک می شوند، وجوب نذر مندرک می شود در استحباب نماز شب، تعبدی بودن نماز شب هم مندرک می شود در وجوب نذر، این تعبیری است که آیت الله نائینی در مبحث اجتماع امر و نهی دارد.

ما عرض می کنیم که این فرمایش ایشان ذوقی و عرفانی است و در جای خودش هم درست است، یعنی اینکه انسان ذوقاً بگوید اینها با همدیگر معامله می کنند، مثلاً دلیل نذر، وجوبش را می دهد به دلیل نماز شب، دلیل نماز شب که تعبدی است، تعبدی بودن را به دلیل نذر می دهد، قهراً یک امر وجوبی تعبدی متولد می شود، وجوبش از دلیل نذر می آید، تعبدی بودنش از دلیل نافله و نماز شب.

ما در جواب ایشان عرض می کنیم که این مطالب شما برای عرفان خوب است، اما واقع چنین نیست. چرا؟ چون هر امری روی عنوان خودش می ایستد، از عنوان خودش تجاوز نمی کند، «ولیوفوا نذورکم» (۱)، وجوب رفته روی نذر، وجوب از نذر به نماز شب تجاوز نمی کند، استحباب هم روی صلات لیل رفته، آنهم تجاوز نمی کند به وفا به نذر، چرا؟ لَأَنَّ كَلَّ أَمْرٍ لَا يَتَجَاوَزُ عَنْ عِنْوَانِهِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِ، «وجوب» روی وفا به نذر رفته، ولو مصداقش نماز شب است، ولی روی مصداق تجاوز نمی کند، وفا به نذر واجب است نه نماز شب، نماز شب مستحب است نه وفا به نذر.

ص: ۴۵

بنا براین، فرمایش این بزرگوار این است که حکم هر عنوانی، به عنوان دیگر تجاوز می کند، وجوب روی نماز شب می رود، تعبد هم می آید روی وفا به نذر، و حال آنکه این گونه نیست، یعنی حکم هیچ عنوانی لا یتجاوز من عنوانه إلی عنوان آخر، بنابراین، وفا به نذر واجب است، نماز شب مستحب است، بلی، بالعرض می شود گفت که نماز شب واجب شد، اما وجوباً عرضیاً، وجوب عرضی، یعنی وجوب دروغی، مثلاً- می گویند جری المیزاب، و حال آنکه دروغ است، چون آنکه در واقع جاری است آب است نه میزاب، ولذا اگر این آدم بخواهد وفا به نذر کند، باید نصف شب بلند شود و بگوید نماز شب مستحب می خوانم قربه الی الله و اگر بگوید من نماز شب می خوانم واجب، این بدعت می شود فلذا نماز شب بر استحباب خودش باقی است، وفا به نذر هم بر وجوبش باقی است، اگر این آدم بخواهد امتثال وفا به نذر بکند، باید بگوید نماز شب می خوانم قربه الی الله، وفا به نذر محقق می شود.

معلوم می شود که ادله نذر یحدّد به همین معنی، نه اینکه مستحب را واجب می کند یا ترک مکروه واجب می کند، یحدّد به این معنی که قبل از نذر دست من باز بود، بعد از نذر باز بودن دست من از بین می رود، باید کار را انجام بدهم.

و بما ذکرناه یظهر حکم العهد و الیمن فلا تطیل الکلام فیهما.

و بما ذکرناه یظهر الضعف فیما أفاده بعض الأعاظم حیث قال: إنّ النذر إذا تعلّق بعباده مستبحه یندک الأمر الاستجابی فی الأمر الوجوبی الجائی من قبل النذر لوحده متعلّقهما فیکتسب الأمر الذی الوجوب التبعده من الاستجاب و الأمر الاستجابی یکتسب اللزوم من الوجوبی فیتولد منهما أمر وجوبی عبادی .

وجه الضعف: أنّ الأمر الاستحبابي تعلق بعنوان صلاة الليل والأمر الوجوبي تعلق بعنوان الوفاء بالندر، فالعنوانان في طرف تعلق الأحكام مختلفان، و متحدان في الوجود الخارجي و لكنّه ليس ظرف تعلق الحكم.

أضف إلى ذلك أنّه: أنّه لا معنى معقول لما ذكر من الاكتساب و التولد إذ بأي دليل يكتسب الأمر غير العبادي، العباديه، و غير الوجوبي، الوجوب.

لو شكّ في كون الشيء طاعه

آیا ما می توانیم به وسیله نذر، چیزی را که در عبادیتش شک داریم عبادتش کنیم، مثلاً من شک دارم که آیا وضو با آب مضاف جایز است یا جایز نیست؟ مشهور می گوید جایز نیست اما سید مرتضی می گوید وضو با گلاب جایز است و اشکالی ندارد، حالا ما بیاییم جواز الوضوء بالماء المضاف را به وسیله نذر ثابت کنیم و بگوییم: خدایا! اگر من در فلان آزمون قبول شدم، با گلاب وضو بگیرم، من به وسیله ادله نذر، عبادیت این را (عبادیت وضو با آب مضاف) ثابت کنم، این برای خودش مواردی دارد، یکی صوم در سفر، صوم در سفر حرام است، اصولاً- صوم و روزه گرفتن در سفر حرام است مگر اینکه کسی نذر کند که در سفر روزه بگیرد، شک داریم که آیا می شود روزه در سفر گرفت یا نه؟ با نذر درست کردیم.

دیگری احرام قبل المیقات، آقایان می گویند احرام قبل المیقات كالصلاه قبل الوقت است، اما اگر نذر کند که خدایا اگر حاجتم بر آورده شد، از تهران محرم بشوم، می گویند این جایز است، آیا ما میتوانیم به وسیله ادله نذر، «ما شكّ فی عباديته» عبادت کنیم؟ می گوییم: نه، چون مستلزم دور است، نذر به چیزی تعلق می گیرد که قبلاً رجحانش ثابت بشود، شما می خواهید رجحانش با نذر ثابت کنید، ما قبلاً عرض کردیم که طبق روایات، باید معلق (که همان جزا باشد) رجحان شرعی داشته باشد، اصلاً من شكّ دارم که آیا وضو با آب مضاف (عند الله) راجح است یا راجح نیست؟ شكّ در رجحان متعلق است، یشرط أن يكون المتعلق ذا رجحان قبل النذر، شما می خواهید به وسیله نذر رجحانش را ثابت کنید، این همان دور مصرّح است، دور مصرّح این است: صحه النذر متوقف علی وجود الرجحان فی المتعلق، وجود الرجحان فی المتعلق موقوف علی صحه النذر.

اما این دو مورد به وسیله دلیل خارج شده ولذا آقایان در باره این دو روایت بحث ها دارند، در کجا؟ در کفایه جلد اول در انتهای بحث اجتماع امر و نهی.

همان گونه که می دانید، امر بر دو قسم است، امر تعبدی و امر توصلی، امر وضو، تعبدی است، اما امر نذری توصلی است، « فلیوفوا نذورکم»، بنابراین، اگر من نذر کردم که نماز شب بخوانم، لازم نیست که من نیت کنم وفا به نذر را و بگویم وفا به نذر می کنم قربه الله. چرا؟ چون وفا به نذر، امرش توصلی است و لازم نیست، فقط باید من باید قصد کنم امر استحبابی را، بنابراینکه در عبادیات قصد امر معتبر است، به عقیده ما قصد امر معتبر نیست، همین مقدار که «عبادت» قابلیت پرستش را داشته باشد کافی است.

«علی ای حال» امر نذری، امر توصلی است، عیناً مثل اینکه میت مسلمانی فوت کرده، باید دفن کنی، لازم نیست که بگویم دفن می کنم لأمره، بلکه دفن می کنم که بویش محیط ما را نگیرد، همین خودش کافی است، همان گونه که در اوامر توصلی قصد توصلی لازم نیست، امر نذری هم امر توصلی است، شرع مقدس دلش می خواهد که ما فعل را بخاطر رجحانش انجام بدهیم.

به بیان دیگر خود متعلق (منهای امر نذری) امر استحبابی دارد، نماز شب خودش برای خود امر دارد ولذا نیازی نیست که انسان قصد امتثال امر نذری را بکند، بلکه همین مقدار که بر خیزد و قصد امر خودش را بکند، وفا به نذر محقق می شود ولذا من باید بگویم لله علی کذا، موقع نماز لازم نیست که لله را در نظر بگیریم چون امرش امر توصلی است نه امر عبادی.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لزوم العمل بالأحكام الولائية للنبي و آله ع

سخن در باره قواعدی است که عمومات و اطلاعات احکام اولیه را تحدید می کنند، یکی از آن قواعد که عمومات و اطلاعات را تحدید می کند، ولایت است، ولایت پیغمبر اکرم ص و ائمه اطهار ع است و هکذا ولایت فقیه، ولایت اینها می تواند ادله اولیه را مضیق کند.

مثال

همه ما معتقدیم که حضرت رسول فرمود: « النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ » (۱). کسی حق ندارد به اموال دیگران دست درازی کند، ولی اگر پیغمبر اسلام ص مصلحت بداند که امروز حفظ اسلام به این است که مردم مبلغی را به بیت المال بدهند تا اسباب جهاد فراهم شود، پیغمبر ص می فرماید هر فرد باید ده دینار بدهد، خواه طیب نفس باشد یا طیب نفس نباشد، باید بدهند، ولایت رسول اکرم طیب نفس را مقید می کند، طیب نفس است مگر اینکه امر ولایی باشد، امر ولایی در حقیقت آن مطلق را مقید می کند.

توضیح مطلب

باید دانست که پیغمبر اکرم ص دارای مناصب سه گانه است:

۱؛ تفویض بیان الشریعه إلى النبی و آله

منصب و مقام اول رسول خدا ص بیان احکام است، یعنی احکام خدا را برای مردم بیان می کند.

دلیل منصب اول

دلیل مقام و منصب اول رسول اکرم ص این آیه شریفه است که می فرماید: « وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ » (۲).

حضرت در اینجا کارش بیان احکام خداست، آیت الله بروجردی (ره) می فرمود موقعیت نبی ص در اینجا موقعیت یک فرد مسأله گو است، همان گونه که یک مسأله گو از خودش رأی و نظر ندارد و فقط توضیح المسائل مرجع را بیان می کند، رسول اکرم ص نیز در این مقام مبین و بیانگر احکام خداست و از خودش رأی و نظری ندارد.

۱- نهج الحق و كشف الصدق، الحلی، ج ۱، ص ۵۷۲.

۲- نحل/سوره ۱۶، آیه ۴۴.

۲؛ نفوذ قضائهم ع

(ضمیر هم به همه معصومین ع بر می گردد)، مقام دوش این است، هنگامی که میان دو مسلمان نزاع و اختلافی رخ داد و خدمت حضرت آمدند و آن حضرت در باره آنان قضاوت کرد، رأی و قضاوت حضرت نافذ است، اگر (نعوذ بالله) کسی رأی و نظر آن حضرت را رد کند، گناهش عظیم و نشانه عدم ایمان طرف است.

دلیل منصب دوم

دلیل مقام و منصب دوم این آیه مبارکه است: «فلا وربك لا يؤمنون حتى...» (۱). چون آیه کریمه رد می کند ایمان کسانی را که می گویند ما به پیغمبر اکرم ص ایمان داریم، اما قضاوتش را رد می کنند و نمی پذیرند.

در اینجا حضرت رسول ص امر و نهی دارد، منتها امر و نهی امر و نهی قضائی است.

۳؛ کونهم حکاماً سائسون

منصب و مقام سوم این است که: «أنه سائس الأمة»، سیاستمدار امت و مدیر جمعیت است، «سائس» مقامش بالاتر است، در اینجا مانند یک رئیس دولت که فرمانش نافذ است، پیغمبر اکرم ص هم فرمانش نافذ است، یعنی آن حضرت در این مقام سوم، حکم آن مسأله گو را ندارد که فقط بیان احکام کند یا حکم آن قاضی را ندارد که در حد معین قضاوت می کند، بلکه در این مقام، طبق مصلحت امت سیاستمداری دارد، مثلاً با کافران یا مسلمانان قرار داد می بندد، قرارداد را در صورت مصلحت بهم می زند و می شکنند، سفیر می فرستد، نامه به کسری و قصیر می فرستد، مامور برای گرفتن زکات و مالیات می فرستد، والی و استاندار و فرماندار نصب می کند و... تمام این کارها و اختیارات و تصرفات مال منصب سوم است نه مال دو منصب اول.

ص: ۵۰

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۶۵.

دليل منصب سوم، اين آيه مبارکه است که با صراحت تمام می فرماید: « و النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم »، فإذا كان أولى منهم بأنفسهم، فهو أولى منهم بأموالهم، جایی که می تواند در جان آنان تصرف کند، به اموال شان به طریق اولی می تواند تصرف نماید، این دليل بر منصب و مقام سوم است.

إِنَّ لِلنَّبِيِّ وِراءَ هَؤُلاءِ المَنصِبِينَ مَنصِباً ثالِثاً و هو كونه حاكماً و رئيساً يباشِرُ أموراً تُعدُّ من صميمِ العملِ السياسي و النشاطِ الحكومي، نظير:

۱: أنه عقد بين أصحابه و بين القبائل المتواجده في المدينه - كاليهود و غيرهم - اتفاقيه - عرب ها به قرارداد می گویند: اتفاقيه - و ميثاقاً يعتبر في الحقيقه أول دستور للحكومہ الإسلاميه.

۲: أنه جهّز الجيوش و بعث السرايا إلى مختلف المناطق في الجزيره العربيه، و قاتل المشركين و غزاهم، و قاتل الروم، و قام بمناورات (مانور ها) عسكريه لإرهاب الخصوم.

۳: راسل الملوك و الأمراء يدعوهم إلى الإنضواء تحت رايه الإسلام و الدخول تحت ظل دلته و القبول بحكومته الإلهيه، و قد جمعت تلك الرسائل في كتاب بعنوان ((مكاتيب الرسول)).

۴: بعث السفراء و المندوبين إلى الملوك و الزعماء.

۵: نصب القضاة و عين الولاة و أوصاهم بما أوصاهم به.

۶: فرض الضرائب (مالیات) في أموال المسلمين و تجاراتهم دون أن يخسر بها أصحاب الأموال، و في الوقت نفسه بها قوام الحكومه.

إلى غير ذلك من الأمور التي لا يقوم بها إلا الإنسان السائس الحاكم و يحققها من أجل تشكيل دوله عليه يقدر معها على إنجاز خطته و مشاريعه.

النبي(ص) و حق التصرف في الأموال و الأنفس

أعطى الله سبحانه للنبي ولأبيه التصرف في الأموال والأنفس، لا- برغبه شخصيه بل لمصالح عامه، بها قوام المجتمع و سياده الهدوء فيه، و نشر الإسلام، يقول سبحانه: « قل إن كان..» (١).

دليل منصب سوم

دليل منصب سوم اين آيه مبارکه است: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم»، وقتي بر نفس مقدم است، چطور بر نفس مقدم است؟ چون حضرت می فرماید به جهاد بروید و در جهاد هم کشتار و قتل و جراحت است، وقتي آن حضرت دستور جهاد داد، باید همگان اطاعت کنند ولو بلغ ما بلغ. البته خیال نشود که از روی هوا و هوس است، بلکه بخاطر مصالح اسلام و مسلمانان است، در جایی که خطر اسلام و جامعه اسلامی را تهدید می کند، فرد باید فدای جامعه و فدای اسلام بشود.

پس اگر بر نفس مقدم شد، بر اموال به طریق اولی مقدم خواهد شد.

و المراد بالأولويه، الأولويه في التصرف في الأموال و النفوس، أما الأموال فكايجاب الضرائب لأجل تعبته الجيش (فراهم کردن سربازان)، و أما النفوس فكالأمر بالمشاركة في الجهاد الذي لا يخلو عن التضحية و الشهادة.

نعم هذه الأولويه من شؤون كونه حاكماً سائماً للمسلمين، إذ الحكومه على المجتمع لا تنفك عن هذا النوع من التصرف، و بهذا يتبين أن ولأيه النبي تحدد الإطلاقات و العمومات في الأموال و الأنفس إذ لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه إلا أن ولأيه النبي (ص) لتعبته الجيش تكون حاكمه على إطلاق الحديث، قال سبحانه: « قل إن كان آبائكم و أبنائكم و إخوانكم و...» (٢).

و يستفاد من الآيه أن أمر الرسول (ص) في إدارة المجتمع يقدم على كل ما ذكر في الآيه، و ما هذا إلا لأجل مصالح كليه لالرغبه شخصيه.

ص: ٥٢

١- احزاب/سوره ٣٣، آيه ٦.

٢- توبه/سوره ٩، آيه ٦.

و لاتمام البحث نذكر شيئاً من الأوامر الولاية التي أمر بها النبي (ص).

پرسش

ممکن است کسی پرسد که یعنی چه پیغمبر ص بر زنان و ازواج مقدم است، اینکه بر ابناء مقدم می شود، معنایش روشن است، یعنی پسرت باید به جهاد برود، عشیره باید برود، باید زکات بدهید، اما إذا دار الأمر بين الله ورسوله و الأزواج، خدا و رسولش بر ازواج مقدم است، معنایش چیست؟

پاسخ

مثلاً اگر زن کسی مانع از رفتن شوهرش به جهاد بشود، اینجا قول پیغمبر ص مقدم است، یا پیغمبر اکرم ص بفرماید دختری را به فلان شخص بده، امر و خواسته آن حضرت مقدم بر خواسته پدر دختر است.

«علی ای حال» امر و خواسته رسول اکرم ص بر تمام محبوب های مسلمانان مقدم است.

ما تا اینجا مناصب سه گانه را بیان کردیم، حال وقت آن رسیده که چند مورد را که حضرت در آنجا اعمال ولایت کرده به عنوان نمونه نشان بدهیم:

۱: قلع النخلة و الرمی بها إلی صاحبها

یکی از مواردش همان جریان سمره جنذب است که حضرت بعد از نصیحت ها، وعده ها و پیشنهاد های که به او کرد و او قبول نکرد، دستور قلع نخله اش کرد. این همان است که «النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم».

۲؛ فرض الحصار الاقتصادي علی المخلفين الثلاثة

حضرت ص هنگامی که می خواست به سمت تبوک برود، دستور نفر و کوچ عمومی اعلام کرد، فقط سه نفر تخلف کردند و بعد از چهار ماه- چون فاصله مدینه تا تبوک صد فرسخ و با کیلومتر، تقریباً شش صد کیلومتر می شود- که پیغمبر ص همراه مسلمانان از تبوک بر گشتند، این سه نفر به استقبال حضرت آمدند و خواستند که اینها را مورد عفو قرار دهد، حضرت بالای منبر آمد و به مسلمانان دستور داد که با این سه نفر معامله نکنید، سخن نگویند و رفت و آمد هم نکنید و ...، طبق دستور آن حضرت، تمام مسلمانان ارتباط خود را با این سه نفر قطع کردند، مغازه اینها باز است، اما یک مسلمان هم از آنها چیزی نمی خرد. این همان ولایت حضرت رسول اکرم ص است، حتی زنان آن سه نفر آمدند که یا رسول الله آیا ما با همسران خود هم بستر نشویم؟ حضرت فرمود هم بستر نشوید، اما در خانه شان بمانید، تمام اینها آثار مقام و منصب سوم است، شهر مدینه بر سر آن سر نفر تنگ آمد، فلذا پناه بردند به کوههای مدینه و مشغول مناجات شدند تا اینکه خداوند رحمان و رحیم توبه آنان را پذیرفت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لزوم العمل بالأحكام الولائية للنبي و آله ع

بحث در باره این است که یک رشته قواعدی داریم که این قواعد، احکام اولیه را قالب گیری می کند یا توسعه می دهد یا مضیق می کند، یکی از آن قواعد، ولایت پیغمبر اکرم ص است که مثالها و نمونه های از آن را بیان کردیم، الآن نمونه ای از ولایت امیر المؤمنان را ارائه می کنیم که ایشان در سایه ولایت در احکام اولیه یکتوع توسعه قائل شده و آن این است که زکات از نظر ما بر انواع تسعه تعلق می گیرد، غلات اربعه و انعام ثلاثه، دوتای دیگر هم داریم که که فعلاً برای ما مطرح نیست، مسلماً گاهی در حکومت اسلامی اینها کافی نمی باشد، حضرت در زمان حکومتش یکتوع ضیق مالی پیدا کرد و لذا احساس می کند که تنها زکات اداره کننده حکومتش نیست، البته در آن زمان درهم و دینار بود و هكذا غلات اربعه بود، انعام ثلاثه بود اما اینها کافی نبود، حضرت وقتی که در عراق آمد، برای فرس و اسبی که نجیب است، یعنی هردو عربی اند، برای آنها دو درهم مالیات قرار داد و حال آنکه فرس جزء انعام ثلاثه نیست، چون انعام ثلاثه عبارتند از: شتر، گوسفند و بقر، ولی حضرت برای الخیل العتاق، خیل عتاق به آن اسبی می گویند که نجیب باشد، یعنی پدر و مادرش عربی باشد کما اینکه آمد برای برذن، «برذن» به اسبی می گویند پدر و مادرش عجمی باشد نه عربی، قیمت آن کم است، یک درهم به عنوان زکات برای آن معین کرد، کار امیر المؤمنان ع تصرف در تشریح نبود، **إِنَّ الْحَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ**، هرگز حضرت علی ع دست در تشریح نمی برد، تشریح اولیه سر جای خودش باقی است، بلکه حضرت یک حکم موقتی را جعل کرد، در طول احکام اولیه و ثانویه، احکام اولیه سر جای خودش است و هكذا احکام ثانویه که همان احکام ظاهریه باشد باز هم سر جای خودش است، یک حکم دیگری را که در طول آنهاست جعل کرد و این حکم، یک حکم موقت است، و لذا وقتی که گشایش پیدا کرد، این حکم رسمیت پیدا نخواهد کرد، بلکه یک حکم موقت است در طول احکام اولیه و احکام ظاهریه، یعنی احکام ثانویه، تشریح نیست بلکه یکتوع رفع اضطرار از جامعه است، برذن به آن اسبی می گویند که پدر و مادرش عجمی باشد نه عربی.

ص: ۵۴

الإمام علی ع یفرض ضریبه إضافیه

روی الکلینی بسند صحیح عن **عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَّارَةَ عَنْهُمَا جَمِيعاً قَالَا: «وَضَعَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع عَلَى الْخَيْلِ الْعِتَاقِ الرَّاعِيَهُ فِي كُلِّ فَرَسٍ فِي كُلِّ عَامٍ دِينَارَيْنِ وَ جَعَلَ عَلَى الْبَرَادِينِ دِينَاراً» (۱)**

عرب ها به اسب، خیل می گویند، خیلی، یعنی اسب، عتاق به معنای نجیب و عربی، یعنی اسب نجیب و عربی، راعیه، بیابان چرا.

فإنَّ الزكاه إنما هي على الأنعام الثلاثة: الإبل و البقر و الغنم و لكنَّ الإمام ع وضع على غيرها زكاه، لأجل المصلحه الاجتماعيه، و هذا ليس بعنى التدخل فى التشريع، فإنَّ التشريع حقَّ لله سبحانه تعالى و ليس لأحد التدخل فيه و إنما أحكام موقته للمنصب الذى أعطاه الله سبحانه تعالى لرسوله و وصيه، و هو فى طول الأحكام الأوليه و الثانويه و ليست أحكاماً ثابتة عبر الزمان و من

هذا المنظار يعلم مناصب الفقيه، و إليك بيانها على وجه الإيجاز.

تا کنون بحث ما در باره مناصب پیغمبر و امام ع بود، همین مناصب سه گانه رسول اکرم و امام ع بر فقیه هم مترتب است، پیغمبر اکرم ص کان مبیناً للإحكام، فقیه هم مبین احکام است و لذا به فقیه مفتی و مجتهد می گویند، پیغمبر اکرم ص قاضی است، فقیه نیز قاضی است، دلیلش هم همان عمر بن حنظله و غیره است، حضرت علی ع می فرماید: قضا مال امام عادل است یا کسی که او نصبش کند، منصب سوم پیغمبر ص این بود که حضرت مقام ولایت و حکومت داشت، سائس القوم بود، فقیه هم سائس القوم است، این که می گوئیم فقیه سائس القوم است، لازم نیست که خودش مستقیماً مباشرت کند، بلکه می تواند برای هر سه مقام، مجرا معین کند، اما راجع به فتوا، مجرا لازم نیست، رساله اش کافی است، اما راجع به قضا، مجرا این است که قضاتی را نصب کند و بدین طریق ولایتش را اعمال می کند، اما راجع به حکومت به این ترتیب است که یک نفری را که مردم بپذیرد، او را امضا می کند، اینکه می گوئیم مردم بپذیرد، این شرط، یک شرط عقلی است، چون اگر مردم نپذیرد، امضای فقیه به درد نمی خورد، باید پذیرای مردم باشد، جنبه الهی هم به وسیله تنفیذ مقام او درست می شود، فقیه از طریق مجاری ثلاثه اعمال حکومت می کند، افتاء است، قضاوت و حکومت، اما اگر بخواهد مقام سیاست و حکومت را اعمال کند، حتماً باید شرطی موجود باشد، آن شرط عبارت است از پذیرایی مردم، چون اگر نباشد، تنفیذ نخواهد بود.

ص: ۵۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۷۷، من أبواب ما تجب الزکاه فیه، ب ۱۶، ح ۱، ط آل البیت.

خلاصه ولایت فقیه عمومات و اطلاقات را یا مضیق می کند یا توسعه می دهد، و واقعاً این خودش از معجزات اسلام است چون اگر ولایت فقیه نباشد که احکام را کنترل کند، اسلام پیش نمی رود زیرا چه بسا حکم در این زمان نارسا باشد یا ممکن است حکم ایجاد حرج کند، برای اینکه ساحت و ساز احکام را تنظیم کند، ولایت فقیه کارش این است، ساخت و ساز احکام را تنظیم و ترتیب می کند.

در حقیقت ولایت فقیه حافظ مشروعیت نظام است، یعنی برای اینکه نظام مشروعیت داشته باشد و پیوندش با خدا قطع نشود، ولی فقیه این کار را انجام می دهد.

الفقیه و سیاست المجتمع

هذا هو المنصب الثالث الذی لم یزل مثاراً للبحث و النقاش منذ عصر قدیم إلى یومنا هذا، و لیس المراد من الحکومه، القضاء بین الناس، بل ما یقول الشیخ الأنصاری (ره): الثالث ولایه التصرف فی الأموال و الأنفس، و هو المقصود هنا.

و بما أنّ المسأله محرّره فی کتب المتأخرین کالعوائد للنراقی، و المتاجر للشیخ الأنصاری، و رساله ولایه الفقیه للسیّد الأستاذ، إلى غیر ذلك من الرسائل، فنقتصر بهذا المقدار، إذ الغرض من عقد هذه المسأله شیء آخر و هو أنّه لو ثبت هذا المنصب للفقیه فالأحكام الولائیة تكون محدّده للإطلاقات و العمومات.

آیا مسأله ولایت فقیه در میان قدما هم مطرح بوده؟

بعضی خیال می کنند که ولایت فقیه در همین صد سال اخیر مطرح شده و حال آنکه این گونه نیست بلکه ولایت فقیه در کتاب های ما ریشه دارد، مثلاً محقق کرکی کتابی دارد که در آنجا ولایت فقیه را در آنجا آورده، شاه اسماعیل صفوی که قیام کرد، بعد از مدتی ایشان را از عراق دعوت کرد که به ایران تشریف بیاورند، محقق کرکی هم در ایران آمد و تمام مراحل ولایت فقیه را اجرا کرد، نصب قاضی کرد، امام جمعه معرفی کرد، همه ی کارها را انجام داد.

و لنذكر كلاماً للمحقق الكركي الذي تصدّى لمنصب شيخ الكاِسلام في أوائل القرن العاشر و طرح ولايه الفقيه بحماس وقوّه و نقّتبس من كلامه مايلي، و به يظهر كيفيه تحديد الأحكام الولائيه العمومات و الإطلاقات، قال:

إنّفق أصحابنا (رضوان الله عليهم) على أنّ الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعيه، نائب من قبل أئمّه الهدى (صلوات الله و سلامه عليهم) في حال الغيبه في جميع ما للنيابه فيه مدخل، و ربّما استثنى الأصحاب القتل و الحدود مطلقاً.

فيجب التحاكم إليه، و الانقياد إلى حكمه، و له أن يبيع مال الممتنع من أداء الحق إن احتيج إليه (بيع)، و يلي أموال الغُياب و الأطفال و السفهاء المفلسين، و يتصرّف على المحجور عليهم، إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قبل الإمام (ع).

همان گونه که عرض شد، بحث ما در باره ولايت فقيه نيست، يعنى ادله ولايت فقيه را نمى خوانيم، بلکه مى خواهيم بگويم کارش محدود کردن و يا توسعه دادن احكام اوليه يا ثانويه است، مثلاً كسى حق ندارد در مال غائب تصرف كند لا يجوز مال امرء إلا بطيب نفسه، اما در شرائط خاص به اين حدث عمل نمى كنند، چه مى كنند؟ دائره اش ضيق مى كند، يعنى مى گويد لا يجوز التصرف در حال عادى، مثل اينكه غائب مالك باشد، اطفال يا محجور عليهم ولى داشته باشند، وقتى نداشته باشد، بيغمبر، امام و فقيه جانشين او مى شود.

و لما قامت الثوره الإسلاميه فى إيران الإسلام تجلّت ولايه الفقيه بأجلى مظاهرها فى مواضع مختلفه و ظهرت حكومه الأحكام الولائيه على الإطلاقات و العمومات و قد عرفت أنّها أحكام موقته، لرأب الصدع - صدع، به معنای شكاف است، رأب هم به معنای پر کردن شكاف است - و حلّ المشاكل التى أوجدتها الظروف الخاصّه.

و بما أنّ ولاية الفقيه ربما تفسّر بالتدخل بالتشريع نرفع الغطاء عن وجه هذه الولاية، فنقول: إنّ حكم الحاكم ليس حكماً مستنبطاً من الكتاب والسنة مباشرة وإن كان أساس الولاية وأصلها مستنبطاً ومستخرجاً منها، إلا أنّ الحاكم لما اعتلى منصه الحكم يصير حكمه لحلّ الأزّمه - ازمه، به معنای گرفتاری - حكماً و لائياً في طول الأحكام الأولى حتى الثانويه، فيكون حكمه حكماً علاجياً يعالج به تراحم الأحكام الواقعيه، ولأجل توضيح المقام نأتي بمثال موجود في الأذهان، و نقول:

لا شك أن تقوية الإسلام و المسلمين من الوظائف الهامه، و تضعيف و كسر شوكتهم من المحرّمات الموبقه، هذا من جانب، و من جانب آخر أنّ بيع و شراء التباك أمر محلّل في الشرع و الحكمان من الأحكام الأولى، و لم يكن أيّ تراحم بينهما إلّا في فتره خاصه عند ما أعطى الحاكم العرفي امتيازاً للشركه الأجنبيه، فصار بيعه و شراؤه بيدها، و لما أحسّ الحاكم الشرعي آنذاك - السيد الميرزا الشيرازي (ره) إنّ استعماله يوجب انشباب أظفار الكفار على هيكل المجتمع الإسلامي، حكم (ره) بأنّ استعماله بجميع أنواع الاستعمالات كمحاربه ولى العصر - عجل الله فرجه الشريف - و أصدر عام ١٨٩١ م، حكمه التالي:

«بسم الله الرحمن الرحيم، اليوم استعمال التباك و التتن بأيّ نحو كان بمثابة محاربه إمام الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف» فلم يكن حكمه نابعاً إلّا من تقديم الأهمّ على المهمّ أو نظائره، و لم يكن الهدف من الحكم إلّا بيان أنّ المورد من صغريات حفظ مصالح الإسلام و استقلال البلاد و لا يحصل إلّا بترك استعمال التباك بيعاً و شراءً و تدخيناً و غيرها، فاضطرت الشركه حينئذ إلى فسخ العقد.

در سال: ۱۳۰۸ هجری قمری- یعنی یکصد و بیست و هشت سال قبل- ناصر الدین شاه مسأله خرید و فروش تنباکو را در اختیار یک شرکت انگلیسی قرار داد، البته شرکت انگلیسی در هند بود و از آنجا به ایران منتقل شد، بیع و شراء انجام گرفت، علمای ایران احساس کردند که این مقدمه نفوذ انگلیس در ایران است و از همین راه می خواهند در ایران نفوذ کنند، امروز اقتصاد تنباکو را در اختیار می گیرند، فردا هم جو و گندم و سایر چیزها را، و در امور زمان نفوذ اجتماعی و سیاسی پیدا می کنند، فلذا به مرحوم میرزای شیرازی نامه نوشتند، جریان را روشن کردند خصوصاً مرحوم شیخ محمد حسن آشتیانی در این جهت نقش مؤثر تری داشتند، ایشان را روشن کردند.

نکته مهم تاریخی

یکی از دوستان من که از اولاد مرحوم میرزای نائینی است، می گوید من از مرحوم میرزا علی نائینی (پسر مرحوم آیت الله نائینی)، آیت الله نائینی شاگرد هم میرزا بود (در سامراء) ازش پرسیدم که در باره نوشته میرزای شیرازی در باره تنباکو چه خبر داری؟ گفت میرزای نائینی (پدر من) برای ما نقل کرد، بعد از آنکه میرزای شیرازی احساس خطر کرد، که این در حقیقت یک نافذ ای است برای نفوذ دشمن، خواست خرید و فروش تنباکو را تحریم کند، اما به شاگردان خود دستور داد که امشب همه شما یک چیزی بنویسید و بیاورید، گفت همه ما از جمله سید محمد فشارکی (استاد حاج شیخ عبد الکریم حائری) یک چیزی نوشتیم و فردا خدمت ایشان آوردیم، میرزا همه را رد کرد، بعد خودش از زیر دوشک خود یک نوشته ای در آورد و گفت به من گفته اند - یعنی از طرف حضرت - این را من بگویم، این تعبیر، تعبیر آقا امام زمان عج است، «بسم الله الرحمن الرحیم، اليوم استعمال التنباک التتن بأیّ نحو کان بمثابة محاربه إمام الزمان عجلّ الله تعالی فرجه الشریف». البته میرزا شیرازی اهل باطن و اهل معنی بود و این نوشته را تلگراف کردند، در آن زمان تلفن نبود، اما تلگراف آمده بود، وقتی که این تلگراف به تهران آمد، به سرعت به سائر شهرها پخش شد، این حکم جناب میرزای شیرازی، حکم ولایتی است، ایشان نمی خواهد در لوح محفوظ تصرف کند، نمی خواهد احکام ثانویه و اولیه را بهم بزند، بلکه می خواهد این ازمه و بحران را حل کند که مبادا چنگال استعمال پیر انگلیس در ایران وارد شود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده التقيه

يكي از قواعدى كه عمومات اطلاعات را محدود مى كند و مى گويد اين عمومات در جايى است كه ضرر به مال، جان و ناموس شما نباشد، اما اگر ضررى به مال، جان يا ناموس شما متوجه شد، شرع مقدس يك چنين عملى را از شما نخواست، بنابراین، ادله تقيه همان حالت «لا ضرر» را دارد، همان حالت لا حرج را دارد و نيز حالت «الإسلام يجب ما قبله» را دارد.

بايد توجه داشت كه اين بحث براى ما يك بحث مهمى است خصوصاً كه در فقه امامى مسأله تقيه مطرح است اما در كتب اهل سنت مسأله اى بنام تقيه مطرح نيست، اگر كسى كتب اهل سنت را ملاحظه بفرمايد، مانند شافعى ها، حنبلى ها و شافعى ها، آنان هرگز كتابى بنام تقيه ندارند. چرا؟ چون مورد ابتلاى شان نبوده است، اما در كتب شيعه مسلماً چنين بابى هست، چرا؟ چون شيعه مبتلا به تقيه بوده اند.

البته اهل سنت در تفسير شان مسأله تقيه را بحث مى كنند يا وقتى به بعضى از مسائل مانند داستان عمار و امثالش مى رسند، بحث مى كنند اما در كتاب هاى فقهى، بحثى را بنام تقيه ندارند، چون مورد ابتلاى شان نبوده، از اين جهت هر موقع به كتاب هاى شان وارد مى شوند، به شيعه اعتراض مى كنند و اين را يكنوع شكاف و عيبى در فقه شيعه مى دانند.

و گاهى خيال مى كنند كه تقيه يكنوع نفاق است كه شيعه دارند، از نظر آنها كسانى كه تقيه مى كنند منافق شمرده مى شوند، تقيه را با نفاق همسان تصور کرده اند، اگر بخواهند به كسى طعن بزنند، مى گویند فلانى قائل به تقيه است و كآنه تقيه يكنوع جرمى است كه قابل بخشش نيست. مثلاً حضرت موسى بن جعفر ع به على بن يقطين دستور داد كه مثل اهل سنت وضو بگيرد، على بن يقطين متقى است، هارون الرشيد هم متقى منه است، وضو هم مورد تقيه است.

ص: ٦٠

مورد تقيه كجاست؟

مورد تقيه عقايد است و احكام، از نظر عقايد، ممكن است از كسى سؤال كنند كه نظر شما در باره فلانى چيست؟ مورد تقيه گاهى عقايد است و گاهى احكام.

آيا تقيه در امت هاى پيشين هم بوده؟

ما معتقديم كه تقيه در امت هاى پيشين هم بوده، بهترين دليلش مؤمن آل فرعون است، مثلاً در سوره غافر كه اسم ديگرش سوره مؤمن است، داستان مؤمن آل فرعون آمده، مؤمن آل فرعون، دائى فرعون است، اما تقيه مى كند و جان موسى را از

مرگ نجات می دهد: « وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ » (۱).

و مرد مؤمنی از آل فرعون که ایمان خود را پنهان می داشت گفت: «آیا می خواهید مردی را بکشید بخاطر اینکه می گوید: پروردگار من «الله» است.

معلوم می شود که تقیه یک مسأله فطری بوده نه یک مسأله من درآوردی، تنها مربوط به شیعه نیست بلکه در امام سابقه نیز بوده، و اتفاقاً خلاق متعال او را توصیف می کند.

تحظی - یعنی کسب می کند، تحظی به معنای کسب کردن است - مسأله تقیه فی الفقه الإمامی بأهمیه بالغه، فهی من المفاهیم الإسلامیه السامیه، و قد وردت فی الذکر الحکیم فی غیر واحده من الآیات، و رکزت علیها السنّه النبویه، و أكد علیها أئمه أهل البيت (ع)، و ذلك لخصائص إيجابیه (فواید مثبت دارد) تکمن فیها - أى یجود فیها-، و لا نسجامها مع حکم العقل و روح الإسلام، و مرونه (نرمی و انعطاف نشان دادن) الشریعه المقدسه، و ضروریات العمل الإسلامی.

غیر آنها وقعت غرضاً للمخالفین فرعموا أنّها ثغره فی الفقه الشیعی، و لذلك قام سیدنا الأستاذ الإمام الخمینی (قدس سره) فی سالف الزمان بإلقاء محاضرات فی الموضوع دؤنتها یومذاك فی صحائف مازالت بیدی، و لم أتفرغ لتبیيضها (من موفق به پاک نویسی و نشر آنها نشدم - نشرها کسائر ما نشرت من محاضراته، فیما مضی).

ص: ۶۱

و فی هذه الأيام اشتد الهجوم العنيف على الشيعة و عقائدهم و على الخصوص التقيه، فلهذا رأيت من الواجب دراسه الموضوع مستعيناً بما ذكره سيدنا الأستاذ(ره) في محاضراته، مضيفاً إليه ما يجب ذكره في هذه الأيام جواباً عن التهم التي تلصق بالفقه الإمامي، و إن كنت كتبت شيئاً في هذا في سالف الأيام رداً على تلك الشبهات، و الله المستعان.

و الغايه من التقيه هو دفع الضرر عن طريق إخفاء العقيدته أو مما شاه الظالم، و سيوافيك الفرق بينها و بين النفاق، و أنّ القرآن دعا إليها و في الوقت نفسه نهى عن النفاق.

إنّ التقيه - خوفاً من المخالف الغاشم - أمر فطري تأمر به فطره الإنسان عندما يرى أنّ المخالف قد صادر عامه الحريات فلم يبق له محيص في حفظ نفسه و عرضه و ماله إلا المماشاه مع المخالف على نحو لولا الخوف من المخالف، لما أخفى عقيدته و لا سايره مع العمل.

تقيه سلاح انسان ضعيف است در برابر انسان قوى و ظالم.

و في الحقيقه أنّ التقيه سلاح الضعيف أمام القوى الذي لا- يرحم مخالفه إلاّ باتّباعه و هو مجهّز بكلّ و سائل القوه و البطش و الظلم، و لا يملك الضعيف سلاحاً إلاّ التقيه.

عرض كرديم كه تقيه در ميان امت های پيشين هم بوده، چنانچه آيه اش را خوانديم،مانند: « وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ ».

علاوه براین، خود علمای اهل سنت هم در مواردی تقيه کرده اند، در زمان حکومت مأمون الرشید در واقع ستاره معتزله درخشید، معتزله قائل است که قرآن مخلوق است، در مقابل معتزله اهل حدیث قرار دارند که می گویند قرآن غیر مخلوق، بدبخت ها توجه ندارند که غیر مخلوق معنایش چیست؟ اگر بگوئیم غیر مخلوق بگوئیم معنایش این است که ساخته نیست، یعنی ساخته بشر نیست، این حرف خوبی است و همه این را می گوئیم، اما اگر غرض شان این باشد که قرآن مخلوق خدا نیست، این خودش شرک است، نصارا به سه قدیم قائلند، خدای پدر، خدای پسر، خدای روح القدس، اگر ما بخواهیم بگوئیم قرآن قدیم است، باید به صد ها قدیم قائل بشویم، هر کلمه و هر جمله اش قدیم می شود، هر چه به آنها تذکر بدیم که این حرف درست نیست، می گویند احمد بن حنبل گفته: «القرآن قدیم غیر مخلوق» و هر کس بگوید قرآن مخلوق است، کافر شده است، مأمون تابع معتزله بود، معتزله قرآن را مخلوق می دانند، یعنی مخلوق خدا، نه مخلوق به معنای «این هذا إلا مخلوق»، چون اگر کسی بگوید قرآن مخلوق است یعنی مخلوق است، و پیغمبر آن را ساخته است، این کفر است، ایشان (مأمون) در مسیر جنگ با رومیان بود، نامه به شهربانی بغداد نوشت و گفت که علمای محدث را جمع کن و از آنها اقرار بگیر که قرآن مخلوق است، رئیس شرطه بغداد علمای حدیث را که تابع احمد بن حنبل بود جمع کرد و خود احمد هم در میان آنها بود همه را جمع کرد، گفت دستور حاکم است که همه شما قائل بشوید که: «أنّ القرآن مخلوق»، و الا زندان است و شکنجه، قریب بیست نفر آنها امضا کردند که: «القرآن مخلوق» و آزاد شدند، فقط احمد حنبل و دو نفر دیگر امضا نکردند و زندانی شدند.

والتاريخ بين أيدينا يحدّثنا بوضوح عن لجوء عدد من كبار المسلمين إلى التقيه في ظروف عصيبه أو شكت أن تقضى عليهم و على ما يملكون، و خير مثال على ذلك ما أورده الطبري عن محاوله المأمون دفع وجوه القضاء و المحدثين في زمانه إلى الإقرار بخلق القرآن قسراً حتى و إن استلزم ذلك قتل الجميع من دون رحمه، و لما أبصر أولئك المحدثون حدّ السيف مشهراً عمدوا إلى مصانعه المأمون في دعواه و أسروا معتقدهم في صدورهم، و لما عوتبوا على ما ذهبوا إليه من موافقه المأمون بزّروا أعمالهم بعمل عمّار بن ياسر حين أكره على الشرك و قلبه مطمئن بالإيمان..

و القصّه صريحه في جواز اللجوء إلى التقيه التي دأب البعض على التشيع فيها على الشيعة، و كأنّهم هم الذين ابتدعوها من بنات أفكارهم دون أن تكون لها قواعد و أصول إسلاميه ثابتة و معلومه.

بنابراین، خیال نشود که فقط شیعه معتقد به تقیه است، بلکه در امم پیشین بوده و در امت اسلامی هم بوده، در میان اصحاب احمد بن حنبل هم بوده، بله! بیش از همه شیعه مبتلا به تقیه بوده و هست، طوائف دیگر کمتر مبتلا به تقیه هستند، اما شیعه بیش از همه دچار تقیه بوده، چرا؟ چون آزادی ها را سلب کرده بودند، شما نگاه کنید ابن سکین از اعلام ادب است و از شاگردان امام جواد ع است، کتابی دارد بنام اسلام المنطق، متوکل او را استخدام کرد که به دو فرزند او درس بدهد و ایشان هم قبول کرد، یک روز متوکل به او گفت آیا این دو بچه من در نزد تو محبوب تر است یا جناب حسن و حسین ع فرزندان علی ع؟ او از این گفته متوکل، سخت عصبانی و ناراحت شد و گفت این چه حرفی است که می زنی، این دو بچه تو در نزد من کمتر از قنبر غلام علی ع است، از این گفته ابن سکین، متوکل بسیار خشمگین شد و لذا دستور داد که زبان ابن سکین را از پشت سرش بیرون بیاورند، از این نظر شیعه مبتلا به تقیه است، البته حقش بود که تقیه کند، اما تقیه نکرد و حتماً عند الله مأجور است..

بنابراین، اگر ما تقیه را بحث می کنیم چون بیشتر مورد ابتلای ماست، ابن نوح مفتی ترکیه، یعنی در زمان سلطان صلیب، در سال نهصد و اندی، ابن نوح مفتی ترکیه است، یعنی قسطنطنیه آن زمان، فتوا به کفر شیعه داد، چهل هزار نفر را در یک روز واحد در قسطنطنیه کشتند، از آنجا که بیشتر مبتلا به تقیه بوده، از این رو فقهای شیعه ناچار شده اند که بابی را در کتب فقهی خود بنام تقیه باز کنند و لذا در وسائل الشیعه، بابی بنام تقیه داریم..

الشیعه أكثر ابتلاءً بالتقيه

إنَّ الشَّيْعَةَ عَامَةً وَالإِمَامِيَّةَ خَاصَّةً أَكْثَرَ النَّاسِ ابْتِلَاءً بِالتَّقِيَّةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحُكُومَاتِ الْغَاشِمَةَ مِنَ الْأُمَوِيِّينَ إِلَى الْعَبَّاسِيِّينَ ثُمَّ الْعُثْمَانِيِّينَ، يَرُونَ مَذْهَبَ الشَّيْعَةِ خَطَرًا عَلَى مَنَاهِجِهِمْ، فَكَانُوا يُحَرِّضُونَ النَّاسَ عَلَى الشَّيْعَةِ وَ عَلَى قَتْلِهِمْ وَ التَّنْكِيلِ بِهِمْ، وَ لِهَذِهِ الظُّرُوفِ الْقَاسِيَةِ لَمْ يَكُنْ لِلشَّيْعَةِ مَفْرَجٌ إِلَّا اللُّجُوءُ إِلَى التَّقِيَّةِ، أَوْ رَفْعُ الْيَدِ عَنِ الْمُبَادِئِ الَّتِي آمَنُوا بِهَا وَ الَّتِي هِيَ عِنْدَهُمْ أَغْنَى مِنَ النِّفْسِ وَ الْمَالِ.

«هذا هو ابن السكيت أحد أعلام الأدب في زمن المتوكل، و قد اختاره معلماً لولديه فسأله يوماً: أَيُّهُمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ ابْنَايَ هَذَا أَمَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ (ع)؟ قَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: وَ اللَّهُ إِنَّ قَبْرًا خَادِمَ عَلِيٍّ (ع) خَيْرٌ مِنْكَ وَ مِنْ ابْنَيْكَ. فَقَالَ الْمُتَوَكَّلُ: سَلُّوا لِسَانَهُ مِنْ قَفَاهُ، فَفَعَلُوا ذَلِكَ بِهِ فَمَاتَ، وَ ذَلِكَ فِي لَيْلَةِ الْاِثْنَيْنِ لِخَمْسِ خَلُونَ مِنْ رَجَبِ سَنَةِ أَرْبَعٍ وَ أَرْبَعِينَ وَ مَائَتَيْنِ، وَ قِيلَ ثَلَاثَ وَ أَرْبَعِينَ، وَ كَانَ عَمْرُهُ ثَمَانِيًا وَ خَمْسِينَ سَنَةً، وَ لَمَّا مَاتَ سَيَّرَ الْمُتَوَكَّلُ لَوْلَدِهِ يَوْسُفَ عَشْرَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ وَ قَالَ: هَذِهِ دِيَةٌ وَ الدَّكُّ» .

قاعده التقیه ۹۴/۰۷/۰۷

ص: ۶۴

گاهی در ذهن انسان خطور می کند که چرا ائمه اهل بیت ع روی کلمه تقيه زياد تکیه می کنند، یکی از اشکالاتی که بر شیعه می گیرند، روایات تقيه ای است که از ائمه معصومین ع صادر شده، مانند سخن امام صادق ع: « يَا مُعَلَّى إِنَّ التَّقِيَةَ دِينِي وَ دِينُ آبَائِي » (۱).

خیلی بر این گونه احادیث حمله می کنند، البته حمله شان هم از روی غرض است چون هرچه برای آنها توضیح بدهیم دست از غرض بر نمی دارند و از ما قبول نمی کنند.

ولی اگر کسی تاریخ شیعه را مطالعه کند، در عصر ائمه ع و در عصر اموی ها و عباسی ها و بعداً عصر عثمانی ها، به خود حق می دهد که چرا ائمه اهل بیت ع روی تقيه تکیه می کنند، عمده این است که ما در ایران زندگی می کنیم و حدود پانصد سال است که مذهب رسمی در ایران، مذهب شیعه است فلذا راحت و آرام زندگی می کنیم، ولی همیشه این شرایط برای شیعه فراهم نبوده، ولذا افراد ناچار بودند که برای حفظ مال، جان و ناموس خود تقيه کنند، در اینجا مرحوم آیت الله سید محمد علی شهرستانی - فامیلش هبه الدین، معروف به شهرستانی است، ایشان متولد سال: ۱۳۰۱ هجری قمری، متوفای ۱۳۸۶ هجری قمری می باشد، مؤلف کتاب «الهیئه و الإسلام» و از جمله شاگردان مرحوم شیخ محمد کاظم هروی خراسانی و از علمای عراق است و یک مدتی در دوران ملوکیت وزیر فرهنگ عراق بود، ایشان مردی است عالم، خردمند و اهل قلم و در عراق درخشید صاحب مجله المرشد، - یک بیانی در باره تقيه دارد که من آن بیان را در اینجا آورده ام، ایشان می فرماید خیال نکنید که این تقيه به ضرر اهل سنت است، این تقيه در عین حالی که به نفع شیعه است، به نفع جامعه اسلامی نیز می باشد. چطور؟ برای اینکه وحدت کلمه بین امت اسلامی بهم نخورد، اینها تقيه می کنند که اقللاً وحدت کلمه محفوظ بماند، شما اگر کمی در محتوای تقيه تفکر کنید، تقيه به نفع امت اسلامی است، اگر تقيه نکنند، قهراً آتش جنگ روشن می شود، دشمن ثالث (کفار) از این اختلاف سوء استفاده می کنند، ولذا اینها (شیعیان) با شما (اهل سنت) مماشات می کنند که زندگی آرام باشد و خون ریزی صورت نگیرد.

ص: ۶۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۰، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۴، ح ۲۴، ط آل البيت.

من قبل از آنکه بیان آیت الله شهرستانی را بخوانم، شعر ابن الرومی را بخوانم، ایشان شاعر شیعی است و در یکی از اشعارش می گوید: همیشه اعضای بدن اهل بیت ع و اعضای بدن شیعیان اهل بیت ع مورد شکار است، یک جمعیتی که زندگی اش این چنین است، چاره جز تقيه ندارند:

أكل أوان للنبي محمد *** قتل زكي بالدماء مضرّج

برای پیغمبرص همیشه قتیلی بود.

بنی المصطفی کم یا کل الناس شلوکم *** لبواکم عمّا قليل مفرّج

کلمه «شلو» به کسر شین و سکون لام، شلو به معنای اعضاست و مفعول برای یا کل می باشد.

لبواکم عمّا قليل مفرّج، «بلو» به معنای بلیه است، یعنی این یک بلیه ای که شما دارید و به وسیله امام زمان فرج پیدا می کند.

أبعد المکنی بالحسین شهید کم *** تضىء مصابيح السماء فتسرح.

می گوید خیلی قریب است که بعد از حسین، چراغ های آسمان روشن بشود، ابن الرومی که در قرن سوم زندگی می کند، در جایی که وضعیت شیعه را در قرن سوم چنین شرح می دهد، شیعه چاره ای ندارد جز اینکه تقیه کند.

قال العلامه السيد حجّه الدين الشهرستاني: « إنَّ التقيه شعار كلّ ضعيف مسلوب الحرّيه. إنَّ الشيعة قد اشتهرت بالتقيه أكثر من غيرها؛ لأنّها منيت (دچار شده) باستمرار الضغط (فشار) عليها أكثر من أيه أمّه أُخرى، فكانت مسلوبه الحرّيه في عهد الدوله الأمويه كلّه و في عهد العباسيين على طولها، و في أكثر أيام الدوله العثمانيه، و لأجله استشعروا بشعار التقيه أكثر من أيّ قوم، و لمّا كانت الشيعة تختلف عن الطوائف المخالفه لها في قسم مهمّ من الاعتقادات في أصول الدين، و في كثير من الأحكام الفقهيّه، و تستجلب المخالفه بالطبع رقابه و حزاره في النفوس و قد يجرّ إلى اضطهاد أقوى الحزبين لأضعفه أو إخراج الأعرّ منهما الأذل كما يتلوه علينا التاريخ، و تصدّقه التجارب، لذلك أصبحت شيعة الأئمه من آل البيت مضطّره في أكثر الأحيان إلى كتمان ما تختصّ به من عاده أو عقیده أو فتوى أو كتاب أو غير ذلك، تبتغى بهذا الكتمان صيانه النفس و النفيس، و المحافظه على الوداد و الأخوه مع سائر إخوانهم المسلمين، لئلا تنشق عصا الطاعه، و لكي لا يحسّ الكفار بوجود اختلاف ما في المجتمع الإسلامی فيوسع الخلاف بين الأئمه المحمّديه.

لهذه الغايات الزيهه كانت الشيعة تستعمل التقيه و تحافظ على وفاقها في الظواهر مع الطوائف الأخرى، متبعه في ذلك سيره الأئمه من آل محمد ص و أحكامهم الصارمه حول وجوب التقيه من قبيل: «التقيه ديني و دين آبائي»، إذ أن دين الله يمشي على سنه التقيه لمسلوبي الحرّيه، دلّت على ذلك آيات من القرآن العظيم.

روى عن صادق آل البيت(ع) في الأثر الصحيح: «التقيه ديني و دين آبائي» غير أنّ التقيه لها شروط أحكام أوضحها العلماء في كتبهم الفقهيّه» .

ما از اينجا می فهميم که چرا ائمه اهل بيت ع اين قدر اصرار بر تقيه دارند، منتها بايد توجه داشت که ائمه ع هرگز از ابو حنيفه و امثال ابو حنيفه تقيه نمی کردند، اين کوچک کردن مقام و موقعيت ائمه است که بگويم ائمه ع از آنها تقيه می کردند، امام ع در يکجا تقيه می کرد، يعنی در مسائلی که مربوط به خلافت بود، مانند خلافت منصور و غير منصور، ولذا در ثبوت هلال، فرمود اگر پيش شما ثابت است من حرفی ندارم، از خلفا در مسائل خلافت تقيه می کردند، اما در مسائل عقايد و احکام اصلاً تقيه نمی کردند، تقيه برای حفظ مال، جان و ناموس شيعه بوده است، يعنی دیدند اگر بخواهند احکام واقعيه را بگویند، همه شيعه صاحب يک قول بشوند، اينها شناخته می شوند و می شوند مارک دار و همه آنها را از بين می برند.

و الذی یرشدک إلی ما ذکرنا هو أنّ الأئمه ع عبّروا فی غیر من الروایات، عن التقيه بأنّها «جنّه المؤمن و حرزه و ترسه و حصنه»، و الجنّه هو ما يدفع به المحارب ضربات العدو.

١: روى الكليني عن مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « قَالَ كَانَ أَبِي ع يَقُولُ وَ أَيْ شَيْءٍ أَقْرُّ لِعَيْنِي مِنَ التَّقِيَّةِ إِنَّ التَّقِيَّةَ جُنَّةُ الْمُؤْمِنِ » (١).

٢: و روى أيضاً عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « يَقُولُ التَّقِيَّةُ تُرْسُ الْمُؤْمِنِ وَ التَّقِيَّةُ حِزْزُ الْمُؤْمِنِ وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ » (٢).

٣: و روى أيضاً عن حَرِيْزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: « التَّقِيَّةُ تُرْسُ اللَّهِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ » (٣).

و هذه الروايات تدلّ على أنّ التقيه كانت سلاح المظلومين المضطهدين في مقابل من الأسلحة الفتاكة (پاره كننده) التي تتوارد عليهم يوماً بعد يوم، فلم يكن لهم محيص إلّا اللجوء إليها.

٤: روى الشيخ الطوسي بسنده عن الإمام الصادق ع ، قال: « لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَلْزِمِ التَّقِيَّةَ وَ يَصُونُنَا عَنْ سَفَلِهِ الرَّعِيَّةِ » (٤).

فالإنسان الساقط غير المتخلق بأخلاق القرآن و السنّه يكون جريئاً بالنسبه إلى المخالف دون أن يرعى الحدود فلذلك أمر أهل البيت ع بلزوم الأخذ بالتقيه.

اشتباه می کنند کسانی که تقيه را با نفاق یکی می گیرند و حال آنکه اگر کسی تاریخ شیعه را بخواند، می فهمد که همه این تقيه ها همه اش بجا و به مورد بوده است.

ص: ٦٨

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٦، ص ٢٠٤، من أبواب الأمر و النهی، ب ٢٤، ح ٥، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٦، ص ٢٠٥، من أبواب الأمر و النهی، ب ٢٤، ح ٧، ط آل البيت.

٣- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٦، ص ٢٠٧، من أبواب الأمر و النهی، ب ٢٤، ح ١٣، ط آل البيت.

٤- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٦، ص ٢١٢، من أبواب الأمر و النهی، ب ٢٤، ح ٢٨، ط آل البيت.

بر گردیم یک حدیثی را معنی کنیم، جناب ذو القرنین آمد جایی که جمعیتی بودند آن طرف کوه، جمعیت دیگر هم آن طرف کوه بودند (یا جوج و مأجوج)، بین اینها و آنها یک نفق بود، یعنی یک گردنه و راهی بود.

«قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا» (۱)

(آن گروه به او) گفتند: «ای ذو القرنین یا جوج و مأجوج در این سرزمین فساد می کنند؛ آیا ممکن است ما هزینه ای برای تو قرار دهیم، که میان ما و آنها سدی ایجاد کنی؟!»

یعنی کسانی که نزد ذو القرنین بودند، گفتند: جناب! ذوالقرنین اینجا را ببند تا ما آسوده باشیم، جناب ذو القرنین، آتش آوردند، سرب آوردند، آهن آوردند، تمام راه به روی آنها بست،

«قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا» (۲).

(ذو القرنین) گفت: «آنچه پروردگارم در اختیار من گذارده، بهتر است (از آنچه شما پیشنهاد می کنید)! مرا با نیرویی یاری دهید، تا میان شما و آنها سد محکمی قرار دهم!»

کلمه «رَدْمًا» دارد، یک حائل قرار دادند، امام صادق ع می فرماید تقيه در شيعه همین است، اینها را می گویند تفسیر به باطن، ولی ما حق نداریم که یک چنین تفسیری بکنیم، این مال امام معصوم ع است که از این آیه، یک چنین نتیجه ای گرفته است.

أدله قاعده التقيه

تقيه هم دليل قرآنی دارد و هم دليل روائی،

ما از قرآن کریم، چهار آیه داریم که اولین آیه اش این است:

۱: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَيْدًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (۳).

ص: ۶۹

۱- كهف/سوره ۱۸، آیه ۹۴.

۲- كهف/سوره ۱۸، آیه ۹۵.

۳- نحل/سوره ۱۶، آیه ۱۰۶.

کسانی که بعد از ایمان کافر شوند - بجز آنها که تحت فشار واقع شده اند در حالی که قلبشان آرام و با ایمان است - آری، آنها که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده اند، غضب خدا بر آنهاست؛ و عذاب عظیمی در انتظارشان!

جمله «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ» بدل از ما قبل است، یعنی از این آیه، آیه دیگری است که جمله «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ» بدل از آن است، آیه قبل این است: «أَنْتُمْ يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ» (۱).

تنها کسانی دروغ می بندند که به آیات خدا ایمان ندارند؛ (آری)، دروغگویان واقعی آنها هستند! کاذبون چه کسانی هستند؟
«مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ»

بعضی که چندان آشنائی به ادبیات ندارند، آیه را بهم زده اند و می گویند: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ» مبتدأست، جمله «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» یک جمله معترضه است، جمله «فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» خبر مبتدأست، یعنی خبر است برای جمله «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ». ولی این سبک تفسیر کردن، بازی با قرآن و آیه است، راه و تفسیر همان است که من کردم.

أدله قاعدة التقيه ۹۴/۰۷/۰۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله قاعدة التقيه

سخن در باره ادله تقيه است، بعد از آنکه ما زمینه های تقيه را در شيعه از نظر تاريخ بيان کردیم و گفتیم اگر شيعه تقيه می کند بی جهت تقيه نمی کند بلکه زمینه تاريخی دارد، یعنی یک سلسله مسائلی بوده که سبب شده شيعه تقيه کند، حال بحث ما در باره ادله تقيه است و اینکه آیا در اسلام چنین قانونی است یا نیست؟

ص: ۷۰

۱- نحل/سوره ۱۶، آیه ۱۰۵.

آیاتی در این زمینه وجود دارد که یکی از آنها را در جلسه گذشته خواندیم و گفتیم شأن نزولش را در جلسه آینده می خوانیم.

شأن نزول آیه مبارکه

این آیه در مکه و راجع به عمار یاسر نازل شده، مشرکان قریش، عمار را و همچنین پدرش یاسر و مادرش سمیه را گرفتند و گفتند حتماً باید از دین اسلام بر گردید و علیه محمد ص سخن بگوئید و از او تبری بجوئید، یاسر و سمیه امتناع ورزیدند و حاضر نشدند که از آن حضرت تبری بجویند و یا پشت سر او بد گویی کنند فلذا آن دو را با وضع فجیعی کشتند، گاهی می

گویند آهن را در آتش داغ می کردند و ران آنها را با چاقو باز می کردند، آهن داغ شده را در لا بلای ران باز شده آنان قرار می دادند، پدر و مادر یاسر با وضع فجیعی کشته شدند، اما عمار جوان بود و دو چیز سبب نجات او شد:

الف؛ جوانان قریش با او در ارتباط بودند، کمی آنها وساطت کردند.

ب؛ علاوه بر این، خودش هم در ظاهر از پیغمبر اکرم ص تبری کرد و بخاطر تبری اش او را آزاد کردند.

آنگاه عمار با ناراحتی تمام خدمت حضرت پیغمبر اکرم ص آمد و جریان را بیان کرد و ضمناً عرض کرد که من ظاهراً از شما تبری جستم ولی در قلب همچنان تسلیم شما می باشم، حضرت فرمود هیچ مانعی ندارد، خبر در میان مسلمانان مکه پیچید و گفتند عمار کافر شده است (کفر عمار، کفر عمار) این سبب شد که عمار دو مرتبه گریه کنان خدمت حضرت رسول ص بیاید و عرض کرد که در باره من چنین می گویند که من کافر شده ام، آن وقت این آیه مبارکه نازل شد: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَيْدًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (۱). در ضمن عرض کردم که جمله: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ» بدل است برای جمله ای که در آیه قبل آمده است، یعنی بدل است از این آیه: «أَنْتُمْ يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (۲).

ص: ۷۱

۱- نحل/سوره ۱۶، آیه ۱۰۶.

۲- نحل/سوره ۱۶، آیه ۱۰۵.

زجاج هم بدل گرفته است.

اما بعضی ها جمله «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ» را مبتدا گرفته اند و جمله ی: «فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» را هم خبر برای او قرار داده اند و در ضمن گفته اند که جمله ی: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» یک جمله معترضه است که بین مبتدا و خبر قرار گرفته است.

تری آنه سبحانه يسمح للمكره إظهار الكفر كرها و مجاراه للكافرين خوفاً منهم بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بالإيمان، و قبل أن نذكر بعض كلمات المفسرين نذكر شأن نزول الآية:

۱: ذكر المفسرون أن الآية نزلت في جماعه أكرهوا على الكفر، و هم عمّار و أبوه ياسر و أمه سميه، و قُتل الأبوان لأنهما لم يظهر الكفر و لم ينالا من النبي ص و أعطاهم عمار ما أرادوا منه فأطلقوه، ثم أخبر عمار بذلك رسول الله ص، و انتشر خبره بين المسلمين، فقال قوم: كفر عمار، فقال رسول الله ص: «كَلَّا إِنَّ عَمَارًا مَلِئَ إِيمَانًا مِنْ قَرْنِهِ إِلَى قَدَمِهِ، و اختلط الإيمان بلحمه و دمه و في ذلك نزلت الآية، و كان عمّار يبيكى، فجعل رسول الله يمسح عينيه و يقول: «إِنْ عَادُوا لَكَ فَعُدْ لَهُمْ بِمَا قُلْتَ» (۱)

۲: فقال القرطبي: قال الحسن - مراد حسن بصرى است - : التقية جائزه للإنسان إلى يوم القيامة، ثم قال: أجمع أهل العلم على أن من أكره على كفر حتى خشى على نفسه القتل، إنّه لا- إثم عليه إن كفر و قلبه مطمئن بالإيمان، و لا- تبين منه زوجته و لا يحكم عليه بالكفر. هذا قول مالك و الكوفيين و الشافعي.

ص: ۷۲

غالباً تفسیر قرطبی بنام «الجامع لأحكام القرآن» تفسیر فقهی است، یعنی بیشتر به آیات الأحكام پرداخته است.

۳: قال ابن كثير في تفسير قوله: «إِلَّا مَنْ أُرْكِرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»: إِنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ مِمَّنْ كَفَرَ بِلِسَانِهِ وَوَافَقَ الْمُشْرِكِينَ بِلَفْظِهِ مَكْرَهًا لِمَا نَالَهُ مِنْ ضَرْبٍ وَأَذَى وَقَلْبُهُ يَأْبَى مَا يَقُولُ وَهُوَ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ.

و قد روى العوفي - این همان کسی است که در اربعین اول امام حسین ع، همراه با جابر بن عبد الله انصاری به زیارت قبر امام حسین ع آمد، بعضی از اهل رجال ایشان را تضعیف می کند، گناهش چیست؟ گناهش علاقه او به اهل بیت ع است - عن ابن عباس أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي عَمَّارٍ حِينَ عَذَّبَهُ الْمُشْرِكُونَ حَتَّى يَكْفُرَ بِمُحَمَّدٍ ص، فَوَافَقَهُمْ عَلَى ذَلِكَ مَكْرَهًا وَجَاءَ مُعْتَذِرًا إِلَى النَّبِيِّ (ص)، فَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ.

و فی روایه قال النبى ص كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئن بالإيمان، قال النبى ص: إن عادوا فعد و قد ذكر بعض ما روى في هذا الصد (1)

ممکن است کسی بگوید این آیه در مورد کفار است، مسلمان اگر از کافر بترسد، حتماً باید تقیه کند و حال آنکه شیعه از کافر تقیه نمی کند بلکه از مسلمان تقیه می کند؟

جوابش این است که مورد مخصیص نیست، میزان حفظ جان است، آنکس که شلاق دستش است، ظالم و قلدراست چه فرق می کند که مسلمان باشد یا کافر، آیه در این مورد نمی تواند سبب تخصیص بشود.

اتفاقاً این جمله از شافعی خواهد آمد که فرق نمی کند که انسان از کافر تقیه کند یا از مسلمان.

ص: ۷۳

«لَمَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (۱).

افراد باایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند؛ و هر کس چنین کند، هیچ رابطه ای با خدا ندارد (و پیوند او بکلی از خدا گسسته می شود)؛ مگر اینکه از آنها بپرهیزد (و به خاطر هدفهای مهمتری تقیه کنید). خداوند شما را از (نافرمانی) خود، برحذر می دارد؛ و بازگشت (شما) به سوی خداست.

ما در اینجا چند جمله از مفسرین اهل سنت نقل می کنیم:

۱: قال الطبري: «إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ» قال أبو العالیه- ایشان از محدثین است :- التقیه باللسان، و لیس بالعمل، حدّث عن الحسين قال: سمعت أبا معاذ قال: أخبرنا عبيد قال: سمعت الضحاک يقول في قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ» قال: التقیه باللسان من حُمل على أمر يتكلّم به و هو لله معصیه فتكلّم مخافه على نفسه « و قلبه مطمئن بالإيمان » فلا- إثم عليه، إنّما التقیه باللسان» (۲)

البته جناب طبری این جمله از ابوالعالیه و ایشان هم از دیگران نقل می کند، ایشان تقیه را چندان لمس نکرده، اگر تقیه را لمس کرده بود، نمی گفت: باللسان، اگر واقعاً با زبان مشکل حل شود، حتماً به زبان اکتفا می شود، ولی گاهی زبان کافی نیست، بلکه علاوه بر زبان، از انسان عمل هم می خواهد، مثل جایی که وضو هم مثل آنها وضو بگیرد، نماز را هم مثل آنها بخواند، زکات را به والی آنها بدهد، فلذا تقیه را لمس نکرده و خیال کرده که در همه جان با زبان حل می شود و حال آنکه بعضی از اوقات، رفع گرفتاری با عمل حاصل می شود نه فقط با زبان.

ص: ۷۴

۱- آل عمران/سوره ۳، آیه ۲۸.

۲- جامع البیان، طبری، ج ۳، ص ۱۵۳.

وقوله ((التقيه باللسان و ليس بالعمل)) فيما إذا كان إظهار الولايه بهم كافياً فى دفع الشرّ، و أمّا إذا توقّف دفع الأذى على عمل إيجابى يدلّ على ولاءه لهم فيجب حفظاً للنفس و النفس. و لعلّ التأكيد على اللسان، لأجل الحذر عن الولاء قلباً و جناحاً.

و قد استنبط العلماء من هذه الآيه جواز التقيه بأن يقول الإنسان أو يفعل ما يخالف الحقّ، لأجل التوقى من ضرر يعود من الأعداء إلى النفس، أو العرض، أو المال.

فمن نطق بكلمه الكفر مكرهاً و قايه لنفسه من الهلاك، و قلبه مطمئن بالإيمان، لا يكون كافراً بل يُعذر كما فعل عمّار بن ياسر حين أكرهته قريش على الكفر فوافقها مكرهاً و قلبه مطمئن بالإيمان، و قد نزلت فيه الآيه التى ذكرناها آنفاً.

إذا عرفت ذلك فلنذكر بعض الكلمات حول الآيه:

٢: قال الألوسى: و فى الآيه دليل على مشروعيه التقيه و عرّفوها بمحافظه النفس أو العرض أو المال من شرّ الأعداء. و العدو قسمان:

الأول: من كانت عداوته مبنيه على اختلاف الدين كالكافر و المسلم.

الثانى: من كان عداوته مبنيه على أغراض دنيويه كالمال و المتاع و الملك و الإمارة» (١)

٣: و قال جمال الدين القاسمى: و من هذه الآيه « إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً » استنبط الأئمه (شافعى، مالك، ابوحنيفه و احمد بن حنبل) مشروعيه التقيه عند الخوف و قد نقل الإجماع على جوازها الإمام مرتضى اليمانى فى كتابه (إيثار الحقّ على الخلق) (٢)

ص: ٧٥

١- روح المعانى، آلوسى، ج ٣، ص ١٢١.

٢- محاسن التأويل، جمال الدين قاسمى، ج ٢، ص ١٨٠.

بر گردیم به اشکال قبلی که این آیات مربوط به تقیه مسلم از کافر است و حال آنکه شما شیعیان از اهل سنت که مسلمانند تقیه می کنید فلذا این آیات ربطی به شما ندارد؟

جواب

ما در جواب عرض می کنیم که هر چند این آیا مورد و شأن نزولش تقیه مسلم از کافر است، ولی ملاک و میزان یکی است فلذا فرق نمی کند که مسلمان از کافر تقیه کند یا مسلمان از مسلمان دیگر که ظالم است تقیه کند، ممکن است این عرض من مورد قبول آنها واقع نشود، از این رو، من از دو نفر علمای اهل سنت کلامی را نقل می کنم که می گویند میزان کافر نیست، بلکه میزان کسی است که آزادی را مصادره کرده و این فرق نمی کند کافر باشد یا مسلمان ولذا اگر حاکم مسلمان هم مانند حاکم کافر ظالم باشد و انسان را اکراه بر گناه کند، تقیه لازم است.

ربما يقال: إنَّ مورد الآیه هو اتقاء المسلم من الکافر، ولكنَّ الشیعه تتقی من المسلم حیث یخفون عقیدتهم عن المسلم السنّی و هو یصلّی و یصوم مثله، و هو خارج عن مفاد الآیه؟

هذا هو السؤال، و أما الإجابة فواضحہ، فإنَّ المورد لیس بمخصّیص، فإنَّ الغرض من تشریع التقیه ه صیانه النفس و النفیس من الشرّ، فإذا ابتلی المسلم بأخیه المسلم الذی یخالفه فی بعض الفروع و لا یتردد الطرف القوی فی إیذاء الطرف الآخر، ففی تلك الظروف الحرجه لا مناص للمسلم الضعیف من اللجوء إلى التقیه لصیانه نفسه و نفیسه، و هذا مما صرّح به علماء الإسلام فی تفسیر الآیه، و تقتصر بثلاث کلمات لأقطاب التفسیر:

۱: يقول الإمام الرازی فی تفسیر قوله سبحانه: «إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» ظاهر الآیه علی أنّ التقیه إنّما تحلّ مع الکفار الغالبین، إلّا أنّ مذهب الشافعی - رضی الله عنه - : أنّ الحاله بین المسلمین إذا شاکت الحاله بین المسلمین و الکافرین، حلّت التقیه محاماه عن النفس.

و قال: التقیه جائزه لصون النفس، و هل هی جائزه لصون المال؟ یحتمل أن یحکم فیها بالجواز لقوله ص: «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» و قول ص: «من قتل دون ماله فهو شهيد» (۱)

ممکن است کسی بگوید که مورد این آیات، تقیه مسلم از کافر است، اما ملاک یکی است، ممکن است این عرض من مورد قبول آنها نباشد، ولی من از دو نفر یا سه نفر نقل کردم که میزان کافر نیست بلکه میزان کسی است که آزادی را مصادره کرده اگر حاکم مسلمان هم مانند حاکم کافر انسان را وادار و اکراه بر گناه کند و بگوید اگر آن گناه را انجام ندهی، ضرر به وارد می کنم، فرق نمی کند.

۲: ینقل جمال الدین القاسمی عن الإمام مرتضی الیمانی فی کتابه «إیثار الحقّ علی الخلق» ما هذا نصّه:

« و زاد الحقّ غموضاً و خفاءً أمران: أحدهما: خوف العارفين - مع قلتهم - من علماء السوء و سلاطین الجور و شیاطین الخلق مع جواز التقیه عند ذلك بنصّ القرآن، وإجماع أهل الإسلام، و ما زال الخوف مانعاً من إظهار الحقّ، و لا برح المحقّ عدوّاً لأكثر الخلق، و قد صحّ عن أبي هريره أنه قال فی ذلك العصر الأول: حفظت من رسول الله ص وعائین، أما أحدهما فبثته فی الناس، و أما الآخر فلو بثته لقطع هذا البلعوم» (۲)

ص: ۷۷

۱- مفاتیح الغیب، فخر رازی، ج ۸، ص ۱۳.

۲- محاسن التأویل، جمال الدین قاسمی، ج ۴، ص ۸۲.

ابوهریره می گوید، پیغمبر اکرم ص دو ظرف را پر کرد و تعلیم من کرد، یک ظرف را برای مردم بیان کردم، اما ظرف دیگر را در سینه ام نگه داشته ام. چرا؟ تا حلقومم بریده نشود، ابوهریره در زمان خودش تقيه می کند.

۳: و قال المراغي في تفسير قوله سبحانه: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» و يدخل في التقيه مداراه الكفره و الظلمه و الفسقه، و إلا انه الكلام لهم، و التبس في وجوههم، و بذل المال لهم، لكف أذاهم و صيانه العرض منهم، و لا يعد هذا من الموالاه المنهية عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبراني قوله ص: «ما وقى المؤمن به عرضه فهو صدقه» (۱)

حضرت امام خمینی (ره) یک چیزی را از میرزای شیرازی نقل می فرمود، البته ایشان مستقیماً از میرزا نشنیده بود، بلکه از شیخ عبد الکریم حائری شنیده بود و ایشان هم از میرزای شیرازی شنیده بود که مرحوم میرزا می فرمود: من به دو نفر پول می دهم، یکی به کسی که دستم را بگیرد، مانند فقیه، عالم و امثال آنان، دیگری هم به کسی که پایم را نگیرد.

ادله قاعده تقيه ۹۴/۰۷/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله قاعده تقيه

یکی از اشکالاتی که علمای اهل سنت بر شیعه دارند این است که تقيه ای که قرآن تشریح کرده ، تقيه مسلم است از کافر، و حال آنکه شیعه از مسلمان که اهل سنت باشند تقيه می کنند و این تشریح نشده؟

ما در رد این اشکال یک جواب دادیم و گفتیم ملاک دفع ضرر است، اگر ملاک این باشد، دیگر فرق نمی کند که انسان از کافر تقيه کند یا مسلم از مسلم دیگر، برای اینکه مطلب را بیشتر ثابت کنیم، نصوصی را هم از علمای آنها نقل کردیم که یکی از آنها فخر رازی بود و ایشان هم از شافعی نقل کرده که ایشان گفته اگر مسلم حالش مانند کافر شد، یعنی فرقی بین این دو در اضرار نباشد، می شود از او (مسلم) هم تقيه کرد، آنگاه جمله ای را از کتاب محاسن التأویل جمال الدین قاسمی نقل کردیم و همچنین اینها تصریح کرده اند که در تقيه فرقی بین ظالم کافر و ظالم مسلمان نیست.

ص: ۷۸

۱- تفسیر المراغی، ج ۳، ص ۱۳۶.

الآن یک مقدار عباراتی را از صحابه و تابعین می خوانیم، اهل سنت به صحابه و تابعین همان ارزش را قائلند که ما به اهل بیت عصمت و طهارت ع قائلیم، و اصولاً بالا بردن صحابه یک ترویج اموی است، اموی ها صحابه را تقریباً در حد عصمت بالا برده اند و در حقیقت از روی تعمد خواستند آنها را در مقابل اهل بیت ع قرار بدهند، در هر صورت من عباراتی را از صحابه و تابعین نقل می کنم تا مسأله تقيه بهتر جا بیفتد و معلوم شود که این مسأله در زمان صحابه و تابعین هم بوده و آنها هم از ظالمین تقيه می کرده اند.

۱: هذا هو ابن الحنفیه - از تابعین است، متوفای سال: ۸۰ هجری قمری می باشد - قال لبعض الغزاه: لا تفارق الأمه، اتق هؤلاء القوم بتقیتهم - قال الراوی: یعنی بنی الأمیه - و لا - تقاتل معهم، قال: قلت: و ما تقیتهم؟ قال: تحضرهم و جهک عند دعوتهم، فیدفع الله عنک عن دمک و دینک، و تصیب من مال الله الذی أنت أحق به منهم» (۱).

لا - اقل رواتب شما را قطع نمی کنند، مراد از این مال، رواتب است، چون همه مسلمانان یکنوع حقوقی از بیت المال داشتند، ابن حنیفه مورد پذیرش اهل سنت نیز می باشد.

۲: و قال ابن مسعود - ایشان از صحابه است - : «ما من کلام یدراً عنی سوطین من ذی سلطان إلا کنت متکلماً به». هر کلامی که از من دو سوط و تازیانه را دفع کند، من آن حرف را می زنم و به زبان جاری می کنم.

ص: ۷۹

۳: و قد كان حذيفه يقول: «فتنه السوط أشد من فتنه السيف، و قال السرخسی: «فكان حذيفه ممن يستعمل التقيه» (۱).

حذيفه از اصحاب پیغمبر اکرم ص است، و از کسانی است که حضرت رسول ص اسامی منافقین را به ایشان داده بود، تمام اسامی منافقین پیش حذیفه بود. عمر بن خطاب اگر می خواست پشت سر کسی از صحابه نماز بخواند، از حذیفه سوال می کرد که آیا این مرد از منافقین نیست؟ اگر او می گفت این آدم جزء منافقین نیست، عمر پشت سر او نماز می خواند و بخاطر اینکه اسامی منافقین در نزد او بود، گاهی ایشان (حذیفه) ناچار می شد که تقيه کند.

۴: و فی الروایات: قال جابر بن عبد الله: «لا جناح علی فی طاعة الظالم إذا أكرهنی علیها» (۲).

و عن بریده بن عمیرہ: قال: «لحقت بعبد الله بن مسعود، فأمرنی بما أمره به رسول الله أن أصلي الصلاة لوقتها و اجعل صلاتهم تسبیحاً، قال ابن عساکر: یعنی أن الأمراء إذا أخروا الصلاة أصليها لوقتها ثم أصلي معهم نافله مخافه الفتنة» .

بنی امیه و کارگزارنش به خواندن نماز اول وقت چندان مقید نبودند و نماز را عقب و به تاخیر می انداختند، مسلمانان مقید بودند که نماز را اول وقت بخوانند، می گوید چه کنم؟ می فرماید: نماز را اول به صورتی فرادا بخوان، بعداً با اینها نماز بخوان.

۵: روی احمد فی مسنده عن أبي ذر أن رسول الله ص قال له: «كيف أنت إذا بقيت في قوم يؤخرون الصلاة؟ ثم قال: صل الصلاة لوقتها ثم انهض، فإن كنت في المسجد حتى تقام الصلاة فصل معهم» (۳).

ص: ۸۰

۱- المبسوط، سرخسی، ج ۲۴، ص ۴۶.

۲- المبسوط، سرخسی، ج ۲۴، ص ۴۷.

۳- مسند احمد بن حنبل، ج ۳۵، ص ۳۸۰.

إلى غير ذلك مما يجده المتتبع في غضون - غضون، به معنای اثناء است - التاريخ أن المسلمین كانوا يتقون من السلاطين، و كان من مظاهر التقیه مسأله الزكاه.

بنی امیه زکات را برای حکومت خود جمع می کردند، مسلمانان در اینجا گیر کردند که چه باید کرد، از این طرف باید زکات به مصارف ثمانیه برسانند، از طرف دیگر هم مامورین بنی امیه می آمدند و تهدید می کند و زکات را می گیرند و لذا مسلمانان در تنگنا قرار می گرفتند نمی دانستند که چه بکنند؟

۶: قال أبان: دخلت علی الحسن (حسن بصری) و هو متوار زمن الحجاج فی بیت أبی خلیفه فقال له رجل: سألت ابن عمر أرفع الزکاه إلی الأمراء؟ فقال ابن عمر: ضعها فی الفقراء و المساکین، فقال لی الحسن: ألم أقل لك إن ابن عمر کان إذا أمن الرجل قال ضعها فی الفقراء و المساکین» .

حسن بصری در سال: ۱۱۱ فوت کرده، ایشان هم عارف است و هم متکلم، می گویند حسن بصری در جنگ جمل حاضر بود، حضرت علی ع دید که حسن بصری وضو می گیرد، اما وضویش گریه شور است، حضرت به او فرمود: اسبغ وضوئک، حسن بصری با تندی به حضرت علی ع گفت: شما دیروز کسانی که وضو را صحیح و سالم می گرفتند کشتی، و لذا در حسن بصری در علم رجال اشکال می کنند، مثلاً در کتاب «نخبه المقال فی العلم الرجال» می نویسد: و الحسن البصری مبغض الولی، ولی به نظر من این تاریخ صحیح نیست، چون حسن بصری در سال: ۲۲ هجری متولد شده، جنگ جمل در سال: ۳۵ هجری بوده، این آدم در حقیقت در جنگ جمل ۱۳ ساله می شود، و لذا یک مقامی نبوده که حضرت به او بفرماید این گونه وضو بگیر و او هم نسبت به حضرت تندی کند.

البته من از حسن بصری دفاع نمی‌کنم، ولی این مسأله با تاریخ سازگاری ندارد.

در هر صورت حسن بصری از طرف اموی‌ها تحت تعقیب بود، چرا؟ چون ایشان معتقد به اختیار بود در حالی که اموی‌ها جبر را تبلیغ می‌کردند و رواج می‌دادند و با این کار می‌خواستند حکومت خودشان را توجیه کنند.

إِنَّ الشَّيْعَةَ تَتَّقِي الْكُفَّارَ فِي ظُرُوفٍ خَاصَّةٍ لِنَفْسِ الْغَايَةِ الَّتِي لِأَجْلِهَا يَتَّقِيهِمُ السُّنِّيُّ، غَيْرَ أَنَّ الشَّيْعَةَ وَالْأَسْبَابَ لَا تَخْفَى، يَلْجَأُ إِلَى الْإِتِّقَاءِ عَنْ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ لِأَنَّ الْقَصُورَ فِي الشَّيْعَةِ، بَلْ فِي أَخِيهِ الَّذِي دَفَعَهُ إِلَى ذَلِكَ، لِأَنَّهُ يَدْرِكُ أَنَّ الْفِتْكَ وَالْقَتْلَ مُصِيرَهُ إِذَا صَرَّحَ بِمَعْتَقَدِهِ الَّذِي هُوَ عِنْدَهُ مُوَافِقٌ لِأَصُولِ الشَّرْعِ الْإِسْلَامِيِّ وَعُقَائِدِهِ.

نعم كان الشيعي و إلى وقت قريب يتحاشى أن يقول: إن الله ليس له جهة، أو أنه تعالى لا يرى يوم القيامة، و إن المرجعيه الدينيه العلميه و السياسيه لأهل البيت ص بعد رحل النبي الأكرم ص، أو إن حكم المتعه غير منسوخ، فإن الشيعي إذا صرح بهذه الحقائق - التي استنبطت من الكتاب و السنه - سوف يعرض نفسه و نفسه للمهالك و المخاطر، و قد مرّ عليك كلام الرازي و جمال الدين القاسمي و المراغي و غيرهم الصريح في جواز هذا النوع من التقيه، فتخصيص التقيه بالتقيه من الكافر فحسب، جمود على ظاهر الآيه و سدّ لباب الفهم، و رفض للملاك الذي شرّعت لأجله التقيه، و إعدام لحكم العقل القاضى بحفظ الأهم إذا عارضه المهم.

الآيه الثالثه:

قال سبحانه: « وَإِذِ اغْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا » (١).

ص: ٨٢

و (به آنها گفتیم:) هنگامی که از آنان و آنچه جز خدا می پرستند کناره گیری کردید، به غار پناه برید؛ که پروردگارتان (سایه) رحمتش را بر شما می گستراند؛ و در این امر، آرامشی برای شما فراهم می سازد!

قبلاً گفتیم در قرآن یک آیاتی داریم که علما آن را جزء آیات الاحکام نیاورده اند، چرا؟ چون خیال می کند که آیات الاحکام آن آیاتی است که مستقیماً حامل حکمی از احکام الهی باشد و مستقیماً حکم را بگوید مانند: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (۱). در حالی که در قرآن یک آیاتی وجود دارد که هر چند مستقیماً حامل حکم شرعی نیست اما فقیه می تواند از آن حکم شرعی را استفاده کند.

آقایان می دانند که اصحاب کهف در کشور «اردن فعلی» بودند، یعنی اردنی که سابقاً مسیحی بود، بین حضرت مسیح و بین حضرت رسول ص، پادشاه آنجا بت پرست و صنمی مذهب بود، ولی اصحاب کهف در عین حالی جزء وزراء، وکلا و حاشیه نشین دقیانوس بودند، با آنها همراهی و زندگی می کردند، در باطن موحد و پیروی حضرت مسیح بودند، اما در ظاهر با دقیانوس که صنمی مذهب بود معاشرت می کردند، بعد کم کم احساس کردند که نمی شود انسان برای همیشه با تقیه زندگی کند، فلذا دل به دریا انداختند و از آنها جدا شدند، قرآن می فرماید: «وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ» معلوم می شود که اینها مدت ها با دقیانوس و سایر بت پرست ها بوده اند و با تقیه زندگی می کردند، تصمیم گرفتند که از دربار دقیانوس و سایر بت پرست ها جدا بشوند: از دو چیز جدا شدند، یکی وزراء، دیگری هم بت ها،

ص: ۸۳

قرآن کریم در گفتار خود بسیار دقیق است و لذا در این آیه می فرماید: «وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُغِيْدُونَ إِلَّا اللَّهَ» کلمه «اللَّهُ» استثنا می کند و این دقت قرآن را می رساند که آنها معبود های خود را داشتند، در عین حال خدا را هم داشتند، و لذا می فرماید از معبود های آنها اعتزال کردند «إِلَّا اللَّهَ» نه از خدا، در هر صورت از آنها جدا شدند و در مسیر خود به یک غاری پناهنده شدند، معلوم می شود که این مدت ها با تقيه زندگي کردند.

إِنَّ قَصَّةَ أَصْحَابِ الْكَهْفِ مَعْرُوفَةٌ لَا تَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ وَتَفْسِيرٍ، فَقَدْ كَانُوا يَعِيشُونَ مَعَ الْوَثْنِيِّينَ مَدَّةً بَعْدَ مَا آمَنُوا بِرَبِّهِمْ شَمَلْتَهُمُ الْهَدَايَةُ وَالْإِلَهِيَّةُ، وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ: «وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ» فَإِنَّ الْاِعْتِرَالَ فِرْعَ أَنْ يَكُونَ الْقَوْمُ مَعَهُمْ فِي حَلْمِهِمْ - مَسَافِرٍ وَقَتِي مِي رُودٍ، جَائِي كِه اِتْرَاقِ مِي كِنْدِ، بِه اَنْجَا مِي كُوِينْد: حَلٌّ، وَجَائِي كِه حَرَكْتِ مِي كِنْدِ، بِه اَنْ مِي كُوِينْد: تَرْحَالٍ - وَ تَرْحَالِهِمْ، اِي مَخَالَطِينَ لَهُمْ.

فَعَاشُوا مَدَّةً فِي تِلْكَ الظُّرُوفِ بِالتَّقِيهِ إِلَى أَنْ عَزَمُوا عَلَى مَوَاجِهَةِ ضَغْطِ المَجْتَمَعِ بِالخُرُوجِ عَلَيْهِمْ «فَعِنْدَ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ بَدٌّ مِنَ الخُرُوجِ عَنِ بَيْتِهِمْ مُلْتَجِئِينَ إِلَى الْكَهْفِ حَتَّى يَكْتُبَ اللهُ تَعَالَى لَهُمْ مَا تَقْتَضِي رَحْمَتُهُ.

روایات

۱: روى الكليني عن درست الواسطى: «عَنْ دُرُسْتِ الْوَاسِطِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: «مَا بَلَغَتْ تَقِيَّتُهُ أَحَدٍ تَقِيَّتَهُ أَصْحَابِ الْكَهْفِ - إِنْ كَانُوا لِيَشْهَدُونَ الْأَعْيَادَ وَيَشُدُّونَ الزَّنَائِرَ - جَمْعُ زَنَارٍ، صَلِيبٍ - فَأَعْطَاهُمُ اللهُ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ» (۱).

يكي بخاطر تقيه، ديگر اينكه باطنا موحد بودند.

ص: ۸۴

۱- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ۱۶، ص ۲۱۹، من أبواب كتاب الأمر والنهي، ب ۲۶، ح ۱، ط آل البيت.

۲: عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «إِنَّ مَثَلَ أَبِي طَالِبٍ مَثَلُ أَصْحَابِ الْكَهْفِ - أَسْرُوا بِالْإِيمَانِ وَ أَظْهَرُوا الشُّرْكَ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ» (۱).

۳: عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: «فِي حَدِيثٍ أَنَّ جَبْرَائِيلَ ع نَزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص - فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبَّكَ يُقْرِنُكَ السَّلَامَ وَ يَقُولُ لِمَكَ إِنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ أَسْرُوا بِالْإِيمَانِ وَ أَظْهَرُوا الشُّرْكَ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ وَ إِنَّ أَبَا طَالِبٍ أَسْرَ الْإِيمَانَ وَ أَظْهَرَ الشُّرْكَ فَأَتَاهُ اللَّهُ أَجْرَهُ مَرَّتَيْنِ وَ مَا خَرَجَ مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى آتَتْهُ الْبَشَارَةُ مِنَ اللَّهِ بِالْجَنَّةِ» (۲).

ممکن است کسی بگوید اگر ابوطالب در ظاهر، تظاهر به شرک می کرد، پس این اشعارش چیست که همه اش در مدح پیغمبر خدا ص است؟

جناب ابو طالب در اوائل بعثت اظهار شرک می کرد، اما بعد از شعب ابی طالب مسأله تقیه نبود و علناً از آن حضرت دفاع می کرد و ایمانش را هم اظهار می نمود.

بنابراین، مانعی ندارد که روزگاری تقیه کند و روزگاری هم تقیه نکند، در هر صورت این آیه نیز یکی از آیات تقیه است.

أدله قاعده التقیه ۱۲/۰۷/۹۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله قاعده التقیه

با آیاتی بر جواز تقیه یا وجوب تقیه استدلال شد، آیه اول، آیه ای مربوط به عمار بود، آیه دوم هم راجع به ولایت کفار بود، آیه سوم مربوط به اصحاب کهف بود، آیه چهارم هم مربوط به مؤمن آل فرعون است، مؤمن آل فرعون ظاهراً دائی فرعون بوده، در هر صورت یک بستگی نزدیکی داشته که توانسته در قصر فرعون بماند و کسی هم از واقعه او آگاه نشود، چون این جزء مغروقی نیست، و تا آخر هم بوده، معلوم می شود که این فرد با فرعون با کمال تقیه زندگی کرده، ولذا قرآن از ایشان تعبیر می آورد و می فرماید:

ص: ۸۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۲۵، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ۲۹، ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۳۱، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ۲۹، ح ۱۷، ط آل البيت.

« وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَابٌ» (۱).

مرد مؤمنی از آل فرعون که ایمان خود را پنهان می داشت گفت: «آیا می خواهید مردی را بکشید بخاطر اینکه می گوید: پروردگار من «الله» است، در حالی که دلایل روشنی از سوی پروردگارتان برای شما آورده است؟! اگر دروغگو باشد، دروغش دامن خودش را خواهد گرفت؛ و اگر راستگو باشد، (لااقل) بعضی از عذابهایی را که وعده می دهد به شما خواهد رسید؛ خداوند کسی را که اسرافکار و بسیار دروغگوست هدایت نمی کند.

مؤمن آل فرعون در سایه تقیه ای که می کرد کارهای را انجام داد، بعد از آنکه حضرت موسی یک نفر فرعونی را کشت، آنها شناختند که این کار، کار حضرت موسی است ولذا تصمیم گرفتند کار موسی را تمام کنند، این مرد هم در دایره است، بعد از آنکه تصمیم آنها تمام شد، معلوم می شود که فرعون بالای شهر زندگی می کرده و بقیه هم پایین شهر، یک مرتبه این مرد (مؤمن آل فرعون) به یک بهانه ای پایین می آید و موسی را می بیند، اولاً در آن مجلس اعتراض می کند و می گوید:

« أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ » اگر دروغ بگوید ضررش را خودش می بیند، اگر راست بگوید ممکن است ما گرفتار بشویم، معنای تقیه همین است که یکطرفه حرف نمی زند، بلکه دو پهلو سخن می گوید و حرف می زند، خلاصه ایشان (مؤمن آل فرعون) در عین حال در آنجا این مسأله را مطرح می کند، بعد هنگامی که به شهر می آید، موسی را از جریان مطلع می کند، بعداً به شهر می آید.

ص: ۸۶

« وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ » (۱).

(در این هنگام) مردی با سرعت از دورترین نقطه شهر [= مرکز فرعونیان] آمد و گفت: «ای موسی! این جمعیت برای کشتن تو به مشورت نشسته اند؛ فوراً از شهر خارج شو، که من از خیرخواهان توام!

تمام بحث ما این است که معلوم می شود در شرائع پیشین یا در میان عقلاً مسأله تقیه بوده و قرآن هم به عنوان مدح آن را ذکر می کند و می فرماید: « وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ »، اما در عین حال خدا خبر می دهد که هرگز این مرد گرفتار نشد: «فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ» (۲).

خداوند او را از نقشه های سوء آنها ننگه داشت، و عذاب شدید بر آل فرعون وارد شد!

معلوم می شود که این مرد جزء مغرورین نیست و بعد از این قضیه کنار فرعون نیامده است، یعنی هنگامی که فرعون حرکت کرد تا موسی را دستگیر کند، ایشان همراه آنها نیامده و لذا زنده مانده است.

الآیه الرابعه:

و قال سبحانه: « وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يصِّبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ » از این آیه استفاده ادبی هم می کنیم و آن اینکه کلمه «وعد» همیشه در خیر استعمال نمی شود، بلکه گاهی در شر نیز به کار می رود، چون در این آیه مبارک کلمه «يعدكم» آمده است.

ص: ۸۷

۱- قصص/سوره ۲۸، آیه ۲۰.

۲- غافر/سوره ۴۰، آیه ۴۵.

كانت عاقبه أمره كما قال سبحانه: «فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ».

و هذا بعد ما بعث موسى للرساله

و ما كان ذلك إلا لأنه بتقيته استطاع أن ينجي نبي الله من القتل: «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ».

و هذه الآيات تدلّ على جواز التقيه لإنقاذ المؤمن من شرّ عدوه الكافر.

التقيه بمعنى التوريه

ما عرض كردیم كه تقيه این است كه انسان عقیده خود را كتمان كند و تظاهر به عقیده طرف نماید یا اینکه عمل خود را كتمان كند و آن را طبق عقیده طرف بیاورد، به این می گویند: تقيه.

ولی در روایات ما تقيه يك معنى دومى هم دارد، يعنى تقيه اصطلاحى نیست و آن معنای دوم عبارت است از توریه، ائمه اهل بیت ع در مورد «توریه»، كلمه تقيه به كار برده اند، مثلاً حضرت يوسف به مامورین خود دستور داد كه ظرف ملك را در بار برادرى بنیامین بگذارید و آنها نیز این كار را كردند، بعداً به آنها طبق دستوری كه حضرت يوسف داده بود فریاد زدند كه: «فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (1).

و هنگامی كه (مأمور يوسف) بارهای آنها را بست، ظرف آبخوری پادشاه را در بار برادرش گذاشت؛ سپس کسی صدا زد؛ «ای اهل قافله، شما دزد هستید!»

مراد این بود كه شما يوسف را از پدر دزدید و آن را در چاه انداختید، ولی ظاهرش این بود كه شما صواع و پیمانانه ملك را دزدی نموده اید، متكلم «لسارقون» گفته، منظور مأمور يوسف این بوده كه شما يوسف را از پدر سرقت كردید، اما برادران يوسف ظاهر كلام را فهمیدند و خیال كردند كه آنان صواع ملك را سرقت نموده اند، متكلم سارقون گفته، طرف خیال كرده كه مالی را دزدیده اند، و حال آنكه گوینده نظرش دزدیدن يوسف بوده، حضرت ع نام این را تقيه نهاده و حال آنكه این توریه است نه تقيه اصطلاحی.

ص: ۸۸

نظیر این را در جای دیگر هم داریم، بناست بت پرست ها بیرون شهر بروند فلذا خدمت حضرت ابراهیم آمدند و گفتند شما نیز همراه ما بیاید، حضرت ابراهیم یک نگاهی به ستاره ها انداخت: « فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ » (۱)

(سپس) نگاهی به ستارگان افکند.

« فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ » (۲).

وقتی دیگران به بیرون شهر رفتند، حضرت ابراهیم هم از فرصت استفاده کرد و با تبری که داشت تمام بت ها را شکست و سپس تبر را بر گردن بت بزرگ آویزان نمود و خواست به آنها وانمود کند که بت بزرگ عامل شکستن بت هاست نه من.

حضرت می فرماید این تقیه است و حال آنکه این تقیه اصطلاحی نیست بلکه توریه است.

و نظیر ذلك ما روی فی حق ابراهیم ع، روی الكلینی عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله ع: « التَّقِيَةُ دِينُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قُلْتُ مِنْ دِينِ اللَّهِ قَالَ فَقَالَ إِي وَ اللَّهِ مِنْ دِينِ اللَّهِ لَقَدْ قَالَ يُوسُفُ أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ - وَ اللَّهِ مَا كَانُوا سَرَقُوا شَيْئًا » (۳)

حدیث دیگر به همین مضمون داریم که: عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله ع: « التَّقِيَةُ مِنْ دِينِ اللَّهِ قُلْتُ مِنْ دِينِ اللَّهِ قَالَ إِي وَ اللَّهِ مِنْ دِينِ اللَّهِ وَ لَقَدْ قَالَ يُوسُفُ أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ - وَ اللَّهِ مَا كَانُوا سَرَقُوا شَيْئًا وَ لَقَدْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ إِنِّي سَقِيمٌ وَ اللَّهِ مَا كَانَ سَقِيمًا » (۴)

ص: ۸۹

۱- صافات/سوره ۳۷، آیه ۸۸.

۲- صافات/سوره ۳۷، آیه ۸۹.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۰۹، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۴، ح ۱۹، ط آل البيت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۵، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۵، ح ۴، ط آل البيت.

قطعاً حضرت ابراهیم دروغ نمی گوید، مرادش از سقیم، مرتاد بوده، یعنی من طالب دین حق هستم و کسی که طالب دین حق است، سر در برابر بت ها خم نمی کند.

باز حضرت در این حدیث شریف از توریه، تعبیر به تقیه کرده است و حال آنکه این تقیه اصطلاحی نیست.

تا اینجا ادله ما در باره تقیه از نظر قرآن تمام است، البته هر مسأله را باید از آیات قرآنی و احادیث معصومین ع استفاده کنیم، احادیثی که من می خوانم خیلی تعجب خواهید کرد که چرا امام صادق ع این همه اصرار روی تقیه می کند؟ چون ما در آن محیط نیستیم، سنگینی محیط هم در دست ما نیست، از این رو، معنای این همه اصرار را خوب درک نمی کنیم، بعداً من یک بخشنامه از معاویه خواهم خواند که نشان می دهد شیعه با چه وضعیتی زندگی می کردند و علت اصرار امام صادق ع روی تقیه چه بوده است؟ در این بخشنامه معاویه دستور می دهد که خانه ها را بر سر شیعیان علی ع خراب کنید، مردان شان را بکشید، حقوق شان را از بیت المال قطع کنید، این بخشنامه مال اموی هاست، بنی عباس هم دست کمی از اموی ها نداشتند.

روایات

۱: عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عُمَرَ الْأَعْجَمِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « يَا بَا عُمَرَ إِنَّ تِسْعَةَ أَعْشَارِ الدِّينِ فِي التَّقِيَّةِ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ » (۱)

ص: ۹۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۰۴، من أبواب الأمر والنهی، ب ۲۴، ح ۳، ط آل البيت.

در این حدیث امام ع می فرماید نه دهم دین تقيه است، یک دهمش غیر تقيه است، وهابی ها و سعودی ها این حدیث را دست آویز قرار داده و اشکال می کنند که معلوم می شود که کتاب های حدیثی شیعه فقط یک عشرش صحیح است، نه قسمت دیگرش دروغ است، اشکال دوم شان این است که اگر کسی تقيه نکند، دین ندارد، این خیلی حرف بدی است.

جواب

جوابش این است که « إِنَّ تَسِيْعَةَ أَغْشَارِ الدِّينِ فِي التَّقِيَّةِ » این سخن امام صادق ع راجع به شخص است، یعنی شخص اگر در زندگی نود درصد تقيه کند، ده درصد عمل به خودش کند، حدیث شخص و فرد را می گوید نه کتابهای حدیثی را، راجع به شخص است و می گوید شیعیان در شرائطی به سر می برند که باید نود درصد تقيه کنند. این ربطی به کتابهای حدیثی ما ندارد.

اما اینکه می فرماید: « وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ » این مبالغه است در واقع حضرت می فرماید اگر کسی شیعه ما می باشد، باید به گفتار ما عمل کند نه اینکه معنایش این باشد که شخص کافر است و بی دین. مثل این می ماند که پدر به پسرش بگوید اگر از من هستی، به حرف من گوش کن و الا از من نیستی.

۲: وروی أيضاً عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَادٍ قَال: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنِ الْقِيَامِ لِلْوَلَاءِ فَقَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع: « التَّقِيَّةُ مِنْ دِينِي وَ دِينِ آبَائِي وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ » (۱)

ص: ۹۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۰۴، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۴، ح ۴، ط آل البيت.

٣: و روى أيضاً عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله ع قال: « اتقوا على دينكم و احجّبوه بالثقيّه فإنّه لا إيمان لمن لا ثقيّه له إنّما أنتم فى الناس كالنحل فى الطير و لو أنّ الطير يعلم ما فى أجواف النحل ما بقى منها شىء إلّا أكلته و لو أنّ الناس علموا ما فى أجوافكم أنّكم تحبّونا أهيل البيت لأكلوكم بالستنتهم و لنحلّوكم فى السرّ و العلانيه رحم الله عبداً منكم كان على ولايتنا» (١)

٤: عن حبيب بن بشير قال: قال أبو عبد الله ع: « سمعتُ أبى يقول لما و الله ما على وجه الأرض شىء أحبّ إلى من الثقيّه يا حبيب إنّ من كانت له ثقيّه رفعه الله يا حبيب من لم تكن له ثقيّه وضعه الله يا حبيب إنّ الناس إنّما هم فى هيدنه فلو قد كان ذلك كان هذا».

و رواه البرقي فى المحاسن عن أبيه عن النضر بن سويد مثله (٢)

فعليه السؤال يطرح هذا السؤال من الموافق و المخالف، و هو ما هو السرّ فى التأكيد على التقيه و جعلها تسعه أعشار الدين و وصف من لا تقيه له بفاقد الإيمان؟

و الجواب عن ذلك: أنّ من قرأ تاريخ حياه الشيعة فى القرون الماضيه يرى أنّ الشيعة كانوا يؤخذون بالظنه - شيعة را با كمترين گمان و تهمت مى گرفتند - و يقتلون و تصادر أموالهم، و إن كنت فى شكّ من ذلك فافقرأ ما ذكره أبو الحسن على بن محمد بن أبى سيف المدائنى فى كتاب الأحداث.

ص: ٩٢

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملى، ج ١٦، ص ٢٠٥، من أبواب الأمر و النهى، ب ٢٤، ح ٨، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملى، ج ١٦، ص ٢٠٦، من أبواب الأمر و النهى، ب ٢٤، ح ٩، ط آل البيت.

قال: كتب معاوية نسخه واحده إلى عمّاله بعد عام الجماعة- سالی که حسن بن علی ع با معاویه صلح کرد و زمام امور به دست معاویه افتاد، اسم آن سال را گذاشتند: عام الجماعة - «أنا برئت الذمّه ممّن روى شيئاً من فضل أبي تراب و أهل بيته ع، فقامت الخطباء في كلّ كوره- بقعه - و على كلّ منبر، يلعون عليّاً و يبرّؤون منه و يقعون فيه و في أهل بيته، و كان أشدّ الناس بلاء حينئذ أهل الكوفه، لكثرة من بها من شيعة علي ع فاستعمل عليها زياد بن سميه، و ضمّ إليه البصره، فكان يتبع الشيعة و هو بهم عارف، لأنّه كان منهم أيام علي ع، فقتلهم تحت كلّ حجر و مدر، و أخافهم، و قطع الأيدي و الأرجل، و سمل العيون- بر چشم های شيعة ميل کشيد - و صلبهم على جذوع النخل، و طردهم و شرّدهم عن العراق، فلم يبق بها معروف منهم.

و كتب معاوية إلى عمّاله في جميع الآفاق: ألا يجيزوا لأحد من شيعة علي ع و أهل بيته ع شهادة.

ثمّ كتب إلى عمّاله نسخه واحده إلى جميع البلدان: «انظروا من قامت عليه السبینه أنّه يحبّ عليّاً ع و أهل بيته ع، فامحوه من الديوان، و أسقطوا عطاءه و رزقه، و شفع ذلك بنسخه أخرى، من اتهمتموه بموالاه هؤلاء القوم، فنكلوا به - انتقام بگير، گاهی تنكيل به معنای بریدن گوش، بینی، دست و پا می آید- و اهدموا داره، فلم يكن البلاء أشدّ و لا أكثر منه بالعراق، و لا سيّما بالكوفه حتّى أنّ الرّجل من شيعة علي ع ليأتيه من يثق به، فيدخل بيته، فيلقى إليه سرّه، و يخاف من خادمه و مملوكه، و يحدثه حتّى يأخذ عليه الأيمان الغليظه، ليكتمن عليه»

فإذا كان حال الشيعة بهذا الشكل في عصر معاوية المعروف بالدهاء و المرونه - كما تعرّفه كتب التاريخ - فكيف حالهم في عصر المروانيين الذي سلطوا على شيعه الكوفه الحجاج بن يوسف الثقفي فنكل بهم و قتلهم قتلاً فظيماً، ثم بعد أن دالت دوله الأمويين جاء عصر بنى العباس فلم يكونوا أقل من سابقهم في الظلم و القتل حتى صدق قول شاعرهم:

يا ليت جور بنى مروان دام لنا *** يا ليت عدل بنى العباس فى النار

على ای حال چنین گرفتاری ها و خفقان بر شیعه سبب شد که ائمه معصومین ع برای نجات جان شیعیان این همه اصرار بر تقيه داشته باشند، کسانی که انتقاد می کنند یا تاریخ را نمی دانند یا خود را به جهالت می زنند.

ادله قاعده تقيه ۹۴/۰۷/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله قاعده تقيه

از روایات استفاده می شود که دایره تقيه وسیع است، یعنی اختصاص به مورد خاصی ندارد و فقط در وضو و نماز نیست بلکه دایره تقيه وسیع است، من الآن روایات را می خوانم تا معلوم شود که امام ع دایره تقيه را توسعه داده، میزان و معیار این است که اگر عقیده ای یا فعلی اظهارش مایه ناراحتی برای انسان شود، مسلماً آنجا جای تقيه است، البته استثناها را بعداً می خوانیم، در عین حال که حضرت دایره تقيه را وسیع گرفته، فرموده من در سه مورد تقيه نمی کنم و حال آنکه خیلی مورد های جزئی است، این دلیلش آن مطلبی است که من چند روز قبل خواندم و آن این بود که ائمه اهل بیت ع در زمان خودشان موقعیت عظیمی در میان فقها داشتند، حضرات در بیان احکام ابداً برای خود شان تقيه نمی کردند، اگر تقيه هم می کردند برای طرف بود که ممکن است طرف به آن عمل کند و سپس مایه گرفتاری او شود، آن سه مورد عبارتند از:

ص: ۹۴

الف؛ شرب الخمر.

سؤال

ممکن است کسی بگوید که اهل سنت هم شرب خمر را تجویز نمی کنند، چطور حضرت می فرماید من در شرب الخمر تقيه نمی کنم؟

جواب

جوابش این است که یکنوع شراب خاصی است که سکرش ضعیف است، عرب ها به آن می گویند: الطلا حنفي ها آن را تجویز می کنند، جناب زمخشری کتابی دارد بنام کشاف، ایشان می گوید اگر کسی از مذهب من بپرسد، من مذهب خود را به کسی نمی گویم، چرا؟ چون هر چه بگویم، به من ایراد می گیرند:

و ان سألوا عن مذهبي لم ابيح به و أكتمه كتمانہ لي اسلم

و ان حنفيًا قلت قالوا بانني ابيح الطلا و هو الشراب المحرم

و ان مالكيًا قلت قالوا بانني ابيح لهم اكل الكلاب و هم هم

و ان شافعيًا قلت قالوا بانني ابيح نكاح البنت و البنت محرم

و ان حنبليًا قلت قالوا بانني خبيث حلولي بغيض مجسم

این همان شراب است که آنها تجویز می کنند، حضرت می فرماید تجویز نمی کنم، چرا؟ به جهت اینکه دلیل قرآنی دارد:

«أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (۱).

ای کسانی که ایمان آورده اید! شراب و قمار و بتها و ازلام [= نوعی بخت آزمایی]، پلید و از عمل شیطان است، از آنها دوری کنید تا رستگار شوید!

دومین چیزی که حضرت می فرماید من نسبت به آن تقیه نمی کنم، مسح بر خفین است، در زمستان که هوا سرد است و بیرون آوردن خفین مشکل است، آنها مسح بر خفین می کنند، حضرت می فرماید من بر خفین مسح نمی کنم. چرا؟ سوره مائده آخرین سوره ای است که بر پیغمبر اکرم ص نازل شده و بعد از آن سوره ای ندارم، در آنجا می فرماید: «وَأَمْسِجُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (۲). نفرموده «و خفیکم»، فلذا حضرت دلیل روشنی دارد.

ص: ۹۵

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۹۰.

۲- مائده/سوره ۵، آیه ۶.

سومین چیزی که حضرت می فرماید من نسبت به آن تقیه نمی کنم، متعه الحج است، عمر بن خطاب گفت: «متعتان کانتا فی عصر رسول الله ص حلالاً و أنا أحرّمهما و أعقبهما، مته النساء» که خودش داستانی دارد، دومی هم متعه الحج، یعنی حج تمتع، ما معتقدیم که پیغمبر اکرم ص حج تمتع را تصویب کرد، اول عمره را می آوریم، بعداً محل می شویم، دو مرتبه محرم می شویم برای حج، دلیلش این آیه شریفه است: «فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَيِّعِهِ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (۱).

حضرت دلیل روشنی را بیان کرده و لذا می فرماید تقیه نمی کنم، اینها حاکی از آن است که ما نباید خیال کنیم که ائمه بیت ع از یک آخوند ده و روستا می ترسیده و تقیه می کرده، هیچ وقت آن ارواح مقدسه در باره خودشان تقیه نداشتند، ولی زراره می گوید حضرت فرمود که من تقیه نمی کنم، نفرمود که شما تقیه نکنید.

در هر صورت تقیه دایره اش وسیع است چنانچه در حدیث شریف آمده است و اگر حضرت در این سه تا تقیه نمی کند، از خصائص حضرت است چون دلیل را از او می پسندند، ولی از ما نمی پسندند و لذا گیر می کنیم.

الجبه الثالثه: التقیه لكل شیء اضطر إليه ابن آدم

الظاهر ممّا روی عن أئمه أهل بیت ع عموم التقیه فی کلّ شیء إلّا ما خرج بالدلیل، و إليك بعض ما ورد فی ذلك:

۱: روی الكلینی عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن حماد عن ربعی عن زرارة عن أبي جعفر قال: «التقیة فی کُلِّ ضُرُورَةٍ وَ صَاحِبِهَا أَعْلَمُ بِهَا حِينَ تَنْزِلُ بِهِ» (۲).

ص: ۹۶

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۹۶.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۴، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۵، ح ۱، ط آل البیت.

٢: «عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أَدَيْنَةَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ وَ مَعْمَرِ بْنِ يَحْيَى بْنِ سَيَامٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَّارَةَ قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا جَعْفَرٍ ع: « يَقُولُ التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ » (١).

٣: أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيْعٍ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَحْيَى بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: « التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ ضَرُورَةٍ » (٢).

٤: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ » (٣).

و مع ذلك كله فقد ورد الاستثناء في موارد ثلاثة:

الف: شرب الخمر، ب: مسح الخفين، ج: متعه الحج.

٥: روى الصدوق في الخصال عن أبي عبد الله ع في حدى أنه قال: « لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ وَ التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي النَّيِّدِ وَ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَّيْنِ » (٤).

خصال روى عدد بحث مى کند و چون کلمه ثلاثة آمده، از این روز از خصال نقل مى نماید.

ص: ٩٧

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٦، ص ٢١٤، من أبواب الأمر و النهی، ب ٢٥، ح ٢، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٦، ص ٢١٧، من أبواب الأمر و النهی، ب ٢٥، ح ٨، ط آل البيت.

٣- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٦، ص ٢١٢، من أبواب الأمر و النهی، ب ٢٤، ح ٣٠، ط آل البيت.

٤- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٦، ص ٢١٥، من أبواب الأمر و النهی، ب ٢٥، ح ٣، ط آل البيت.

٦: روى الكليني عن زراره قال: « قُلْتُ لَهُ فِي مَسْحِ الْخُفَيْنِ تَقِيَّهُ فَقَالَ ثَلَاثَةٌ لَا أَتَقِي فِيهِنَّ أَحَدًا شُرْبُ الْمُسِيكِ وَ مَسْحُ الْخُفَيْنِ وَ مُتَعَهُ الْحَجَّ قَالَ زُرَّارُهُ- وَ لَمْ يَقُلْ الْوَاجِبُ عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَتَّقُوا فِيهِنَّ أَحَدًا» (١).

٧: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ أَبِي الْوَرْدِ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ إِنَّ أَبَا ظَبْيَانَ حَدَّثَنِي أَنَّهُ رَأَى عَلِيًّا عَ - أَرَأَى الْمَاءَ ثُمَّ مَسَحَ عَلَيَّ الْخُفَيْنِ فَقَالَ كَذَبَ أَبُو ظَبْيَانَ - أَمَا بَلَغَكَ قَوْلُ عَلِيٍّ عَ فِيكُمْ سَبَقَ الْكِتَابُ الْخُفَيْنِ فَقُلْتُ فَهَلْ فِيهِمَا رُحْصَةٌ فَقَالَ لَا إِلَّا مِنْ عَدُوِّ تَقِيهِ أَوْ تَلَجَّ تَخَافُ عَلَيَّ رَجُلَيْكَ» (٢).

ابا ظبيان جزء غلات است كه ائمه ع از آنها تبرى مى جويند.

و ههنا سؤال: و هو أن الإمام (ع) أمر بالتقيه في كل شيء اضطر إليه الإنسان (ابن آدم)، إلا أنه استثنى هذه الأمور الثلاثة، و عندئذ يقع الكلام فيما هو السر في هذه الاستثناء مع العلم بأنه إذا دار الأمر بين قتل الإنسان و المسح على الخفين تجب التقيه، و هكذا في الموردين الآخرين.

و الجواب: أن هذا الاستثناء يرجع إلى نفس أئمة أهل البيت (ع)، و لذلك قال في روايه زراره: « ثَلَاثَةٌ لَا أَتَقِي فِيهِنَّ أَحَدًا»، قَالَ زُرَّارُهُ- وَ لَمْ يَقُلْ الْوَاجِبُ عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَتَّقُوا فِيهِنَّ أَحَدًا»، و ذلك لأنَّ موقف الأئمة (ع) عند المخالفين يختلف عن موقف سائر الشيعة، لأنهم كانوا مصادر الفتيا في الحرمين الشريفين فعند ما سئلوا عن هذه المسائل الثلاث أجابوا عنها بأدله واضح، و لذلك لم يسئل عن الخفين أجاب الإمام (ع): سبق الكتاب الخفين لأنَّ سورة المائدة التي ورد فيها الموضوع آخر سورة نزلت على قلب نبينا محمد (ص) و قد ورد فيها الأمر بمسح بشرة الرجل.

ص: ٩٨

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١٦، ص ٢١٦، من أبواب الأمر و النهي، ب ٢٥، ح ٥، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١، ص ٤٥٨، من أبواب الموضوع، ب ٣٨، ح ٥، ط آل البيت.

هكذا الأمر في المسكر فإن الكتاب والسنة مما حرّمه الله سبحانه فللإمام أن يحتج بما هو المعروف.

و نظيره متعه الحجّ التي هي فريضه من لم يسق الهدى و لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، قال سبحانه: «فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» إلى أن قال سبحانه: « ذلك [أي التمتع بالعمرة و الشروع بالحج] لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»

توضیح در باره متعه الحج

پیغمبر اکرم ص وقتی در سال دهم (حجه الوداع) که به حج آمد، غوغا شد، چون جاهلیت وقتی حج می آمدند، احرام می بستند برای حج، اصلاً برای عمره احرام نمی بستند، چرا؟ می گفتند باید دوبار برای زیارت خانه خدا بیاییم، یک بار برای حج، یک بار هم برای عمره بیاییم که در ماه رجب و شعبان است. چرا؟ چون اگر یک بار بیاییم اهل مکه از گرسنگی می میرند، عقیده جاهلیت این بوده که همیشه احرام رای برای حج ببندند نه برای عمره، پیغمبر اکرم ص که با اینها حرکت کرده بود، آداب حج را که نگفته بود، همه مردم الا- پیغمبر ص و عده ای، قصد تمتع داشتند، تمتع چیست؟ تمتع این است که اول محرم بشویم برای عمره، بعداً برای حج، ولی همه اینها برای حج احرام بسته بودند، پیغمبر ص در مقابل آنها ایستاد و فرمود: «هذا جزئیل أمرنی أن أجعله عمره» شما نیز این نیت حجی که داشتید، عمره قرار بدهید، ولذا طوافی هم که برای حج کرده بودند، جانشین عمره شد، عمر بن خطاب در آنجا مخالفت کرد و گفت: یعنی چه؟ از این طرف احرام برای عمره ببندیم و خانه خدا را زیارت کنیم، عرق بریزیم، بعداً از احرام بیرون بیاییم و با زنان مان نزدیکی کنیم، آب غسل جنابت از سر و صورت ما بریزد، آنگاه برای حج احرام ببندیم، از اول مخالف این مسأله بود، با اینکه پیغمبر اکرم اصرار کرد که این را عمره قرار بدهید و حتی طوافی هم که کردید، جای عمره قرار بدهید، عده ای موافق بودند، تعدادی هم مخالفت کردند و عمر بن خطاب جزء مخالفین بود، دو دلیل داشتند، یکی می گفتند مردم مکه گرسنه نباشند، اگر سال یکبار بیاییم اینها از گرسنگی می میرند، باید حج را در ایام حج انجام بدهیم، عمره را هم در ماه رجب و شعبان بجا بیاوریم، دلیل دومش این بود که اصلاً به غیرت من بر می خورد که حاجی از یک طرف عمره بیاورد و پاک باشد، بعداً در خیمه خود برود و با همسر خود نزدیکی کند و غسل کند و در حالی که آب غسل جنابت از سر و صورتش می ریزد، دوباره احرام ببندد برای حج و بگوید: «لیک اللهم لییک»، ولذا بعد از پیغمبر اکرم ص این مسأله اختلافی شد، خیلی ها دنباله رو و پیرو عمر شدند و احرام برای حج می بستند، ولی امیر المؤمنان ع و دیگران گفتند این عمل خلاف است، پیغمبر اکرم ص منع کرده و باید طبق دستور آن حضرت عمل کرد و آیه اش نیز همین است: «فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ».

الآن از لطف خدا این مسأله جا افتاده، سنّی ها که می آیند، حج تمتع را قصد می کنند، یعنی به شیوه و روش ما عمل می کنند. البته برخی از آنها حج افراد را قصد می کنند، یعنی اول حج را انجام می دهند و سپس عمره را بجا می آورند. اما غالباً حج تمتع را انجام می دهند.

الجهة الرابعة: أقسام التقيه و التقيه المحرّمه

فقهای ما تقيه را بر پنج قسم تقسیم کرده اند و گفته اند همانطور که احکام ما خمس است، تقيه هم خمس است، یعنی تقيه برای خودش واجب دارد، حرام، مستحب، مکروه، مستحب و مباح دارد، شهید اول می فرماید: تنقسم التقيه إلى أقسام خمس، اما مثال پیدا کردن برای این پنج مورد مشکل شده است، اما تقيه واجب عبارت است:

۱: القسم الواجب ما يكون لدفع ضرر متوجه إليه من النفس أو العرض، فتكون التقيه واجبه باعتبار غايتها و هي حفظ النفس و النفيس.

۲: القسم المستحب، ما كان موجباً للتحرز عن كونه معرضاً للضرر بمعنى أنه من الممكن أن يكون تركها مفضياً إلى الضرر تدريجاً كترك المداراه مع المخالفين و هجرهم في المعاشرة في بلادهم فإنه ينجر غالباً إلى حصول المباينه الموجه للمعاداه التي يترتب عليها الضرر غالباً، فالحضور في جماعتهم و العمل على طبق أعمالهم تقيه مستحب لأجل هذه الغايه، و إن لم يكن ضرر فعلاً في تركها.

من در میان جمعیتی از اهل سنت زندگی می کنم که اگر با آنها با حسن خلق رفتار کنم و با آنها رفت و آمد داشته باشم، در آینده ضرری از ناحیه آنها متوجه من نمی شود، اما اگر این کار را نکنم، ممکن است در آینده از ناحیه آنها دچار ضرر بشوم، در اینجا تقيه مستحب است.

ص: ۱۰۰

گاهی ضرر قطعی است، در چنین جایی تقيه واجب است، گاهی مظنه و معرض است، یعنی مظنه ضرر می رود و ممکن است در آینده گرفتاری درست کند ولذا تقيه مستحب است. چرا؟ چون در اینجا دلیل قاطع بر وجوب نیست، غایت قطعی و روشن نیست.

۳: القسم المباح: ما كان التحرز عن الضرر و فعله مساوياً في نظر الشارع كالتقيه في إظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع من الأصحاب، و يدلّ عليه الخبر الوارد في رجلين أخذوا بالكوفه و أمر بسبّ المؤمنين ع.

اما به شرط اینکه دنبالش این نباشد که اگر من نکردم، قتل به دنبالش است، آقایان در اینجا می گویند تقيه مباح است، التکلم بکلمه الکفر، و از اینجا می خواهند جریان عمار را درست کنند و بگویند عمار ترک تقيه مباح کرد، اما پدر و مادرش فعل تقيه مباح کردند، می خواهند بگویند تقيه در اینجا مباح بوده، چون تقيه چیزی بزرگ است، از آن طرف هم قتل نفس است، این دوتا را که موازنه می کنند، می گویند تقيه در اینجا مباح است. چون التکلم بکلمه الکفر و سبّ النبى و التبرى من النبى خیلی بزرگ است هر چند انسان به زبان بگوید، از آن طرف هم اگر این کار را نکند، قتل نفس و نفیس است، وقتی اینها را با هم موازنه کنند، تقيه می شود مباح. پس عمل عمار و همچنین پدر و مادرش هر دو کار جایزی بوده است.

۴: القسم المحرم كما في الدماء فقتل المؤمن في مورد لا يستحق القتل تقيه حرام، وفي بعض الروايات: « إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَيْسَ تَقِيَّةً » (۱).

ص: ۱۰۱

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۳۴، من أبواب الأمر و النهی، ب ۳۱، ح ۱ و ۲، ط آل البيت.

مثل اگر ظالمی به کسی بگوید چنانچه زید را نکشی، خودت را خواهم کشت، در اینجا تقيه حرام است، یعنی این آدم نمی تواند برای حفظ جان خود، زید را بکشد.

۵: القسم المکروه فقط مثل له الشيخ ما یكون ضده أفضل

تقيه مکروه مثال ندارد، منتها آقایان یک مثالی برایش فرض کرده اند و گفته اند آنجا که تقيه مستحب است، ترکش مکروه است، ولی این مطلب با قواعد اصول و فقهی ما نمی سازد، چون در علم اصول نداریم که: «کلّ مستحبّ فعله، ترکه مکروه» چون لازم می آید که ما به تعداد مستحب، مکروه داشته باشیم، چون مثال ندارد، فلذا گفته اند هر جا که تقيه مستحب بود، ترکش مکروه است.

ادله قاعده تقيه ۹۴/۰۷/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله قاعده تقيه

در فصل گذشته خواندیم که: «التقيه فی کلّ شیء یضطر إليه ابن آدم»، این مسأله کلیت و گسترش دارد، ولی «ما من عام إلّا و قد خصّ»، یعنی در عین این که قاعده کلیت و عمومیت دارد، مواردی را داریم که تقيه در آن موارد حرام است:

الأول: لا تقيه فی الدم

اگر امر دایر است بین قتل من و قتل انسان دیگر، چنانچه تقيه کنم، او کشته می شود و من از قتل و کشتن نجات پیدا می کنم و اگر تقيه نکنم، او نجات پیدا می کند و من کشته می شوم.

مثلاً سلطان ظالمی به من می گوید فلان کس را به قتل برسان و الا خودت را می کشم و به قتل می رسانم، آیا در اینجا من می توانم او را بکشم؟ نه، یعنی من نمی توانم بخاطر نجات جان خودم، دیگری را به قتل برسانم. چرا؟ چون شرّعت التقيه لصیانه الدّم» شرع مقدم تقيه تشریح کرده تا خون مسلمان محفوظ بماند «فإذا وصلت إلى الدّم فلا تقيه» و ما در اینجا روایت های زیادی داریم و من فقط دو روایت را می خوانم که حضرت می فرماید: «شرّعت التقيه لحفظ الدّم» اما اگر بخواهید تقيه کنید و تقيه شما سبب قتل دیگری بشود، تقيه معنی ندارد و چنین تقيه ای حرام است.

ص: ۱۰۲

إتفق الفقهاء علی أنه لا تقيه فی الدّم، فإذا آکره الإنسان علی قتل إنسان محقون الدّم و هدّد بأنّه إذا لم یقتله، قتل مکانه فلا یجوز القتل، و قد ذکر الإمام ع وجه التحريم بأنّ الغایه من تشریح التقيه صیانه الدماء، أمّا إذا كان العمل بالتقيه منوطاً بإراقة الدّم فلا غایه موجهه للتقيه، و قد تضافت الفتاوی و الروایات علی ذلك.

أمّا الفتاوی، فقد قال النراقی: و لو انحصر فی الأعلى و جب إلّا فی قتل المسلم المحقون الدّم و لا یجوز إجماعاً للصحيح إنّما

جعلت التقيه لتحصن بها الدماء فإذا بلغت الدّم فلا تقيه» .

و قال فى الجواهر: استثنى المصنّف (محقق) و غيره من ذلك على كلّ حال الدّماء المحترمه بالإيمان بلا خلاف أجده بالنسبه إلى القتل ظلماً، بل الإجماع بقسميه عليه» (١) .

روايات

١: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ شُعَيْبِ الْحَدَّادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: « إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَةُ لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَيْسَ تَقِيَهُ » (٢) .

٢: عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « لَمْ تَبْقَ الْأَرْضُ إِلَّا وَ فِيهَا مَنَّا عَالِمٌ يَعْرِفُ الْحَقَّ مِنَ الْبَاطِلِ قَالَ إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَةُ لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَتِ التَّقِيَةُ الدَّمَ فَلَا تَقِيَهُ وَ إِنَّمَا تَقِيَهُ وَ إِنَّمَا تَقِيَهُ لِنَصِيحَتِنَا لِقُلُوبِنَا لَنَفَعَلُ إِنَّمَا نَتَقَى وَ لَكَانَتِ التَّقِيَةُ أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ آبَائِكُمْ وَ أُمَّهَاتِكُمْ وَ لَوْ قَدْ قَامَ الْقَائِمُ - مَا احْتَجَّ إِلَى مُسَاءَلَتِكُمْ عَنْ ذَلِكَ وَ لَأَقَامَ فِي كَثِيرٍ مِنْكُمْ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ حَدَّ اللَّهِ » (٣) .

ص: ١٠٣

١- جواهر الكلام، شيخ محمد حسن نجفى، ج ٢٢، ص ١٦٩.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ١٦، ص ٢٣٤، من أبواب الأمر و النهى، ب ٣١، ح ١، ط آل البيت.

٣- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ١٦، ص ٢٣٤، من أبواب الأمر و النهى، ب ٣١، ح ٢، ط آل البيت.

الثانی: التبری عن أمير المؤمنين ع

این مورد هم از عموم تقیه استثنا شده است.

در اینجا دو مرحله است، یکی مرحله سب است و دیگری مرحله تبری، سب را تجویز کرده اند، حضرت خودش فرموده هرگاه بر سب من مجبور شدید، مرا سب کنید.

«إنما الکلام» در تبری است، یعنی اینکه انسان از امیر المؤمنان ع تبری کند، معنای تبری این است که (نعوذ بالله) او کافر است، یعنی در حقیقت بین ما و او پیوندی از ایمان و اسلام نیست، تبری این است که او از ما نیست، آیا می تواند تبری کند یا نه؟

روایات تبری

روایات تبری در اینجا بر سه دسته اند:

یک طائفه می گوید سب جایز است اما تبری جایز نیست:

۱: عَنْ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا بْنِ شَيْبَانَ عَنْ بَكْرِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ ع قَالَ: « قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع سَتُدْعَوْنَ إِلَى سَبِّي فَسُبُّونِي وَتُدْعَوْنَ إِلَى الْبِرَاءِ مِنِّي فَمُدُّوا الرِّقَابَ فَإِنِّي عَلَى الْفِطْرَةِ » (۱).

این روایت، عجیب و غریب است که انسان نمی تواند از امیر المؤمنان ع تبری کند هر چند گردش را بزنند و حال آنکه جناب عمّار از پیغمبر اکرم ص تبری کرد و حضرت اشکال بر آن نکرد، ولذا من فکر می کنم که این روایات ساخته غلات باشد، راوی هم ضعیف است.

والروایه ضعیفه بمحمد بن میمون، وصفه النجاشی بقوله: عامی غیر أنه روی عن أبي عبد الله ع ثلاثاً و عدّه الشيخ الطوسی من أصحاب الصادق ع.

۲: عَنْ هَلَالِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَفَّارِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَلِيٍّ الدُّعْبَلِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَلِيٍّ أَحْيَى دُعْبَلِ بْنِ عَلِيٍّ الْخُرَاعِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ آيَاتِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع أَنَّهُ قَالَ: « إِنَّكُمْ سَتُعْرَضُونَ عَلَى سَبِّي فَإِنْ خِفْتُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَسُبُّونِي أَلَا وَ إِنَّكُمْ سَتُعْرَضُونَ عَلَى الْبِرَاءِ مِنِّي فَلَا تَفْعَلُوا فَإِنِّي عَلَى الْفِطْرَةِ » (۲).

ص: ۱۰۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۲۸، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۹، ح ۸ ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۲۸، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۹، ح ۹ ط آل البیت.

این روایت هم ضعیف است چون در سندش هلال بن محمد الحفّار است و این آدم توثیق نشده، و همچنین اسماعیل بن علی دعبلی هم ضعیف است.

بنابراین، این دو روایتی که می گوید تبری جایز نیست حتی اگر انسان کشته هم بشود باید تبری نکند، سندش ضعیف است و در طول تاریخ کمتر کسی شاید به این فتوا داده باشد.

۳. مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضِيِّ فِي نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع أَنَّهُ قَالَ: « أَمَّا إِنَّهُ سَيَظْهَرُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي رَجُلٌ رَحْبُ الْبُلْعُومِ مُنْدَحِقُ الْبُطْنِ يَأْكُلُ مَا يَجِدُ وَيَطْلُبُ مَا لَا يَجِدُ فَاقْتُلُوهُ وَ لَنْ تَقْتُلُوهُ أَلَا وَ إِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَبِّي وَ الْبِرَاءَةِ مِنِّي فَأَمَّا السَّبُّ فَسَبُّ بُونِي فَإِنَّهُ لِي زَكَاةٌ وَ لَكُمْ نَجَاةٌ وَ أَمَّا الْبِرَاءَةُ فَلَا تَتَّبِعُوا مِنِّي فَإِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَ سَبَقْتُ إِلَى الْإِيمَانِ وَ الْهَجْرَةِ» (۱).

این روایاتی که سب را تجویز می کنند و برائت را تجویز نمی کنند، روایاتش ضعیف است.

این روایت را که در نهج البلاغه آمده چه کار کنیم؟ آن را در آینده توجیه خواهیم کرد که این مال همه شیعیان نیست بلکه مال خصصین علی ع است، یعنی مال افراد خاصی مانند حجر بن عدی و میثم تمار و امثالش است که اگر چنین افرادی برائت بجویند، لطمه زیادی بر تشیع وارد می شود چون مردم تشیع را به وسیله اینها می شناختند و همچنین علی ع را.

من فکر می کنم که این روایات ثلاث مال همین جمعیتی است که اگر آنان تبری بجویند، نوع مردم از تشیع بیرون می روند.

ص: ۱۰۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۲۸، من أبواب الأمر والنهی، ب ۲۹، ح ۱۰ ط آل البیت.

من فکر می کنم که این قسم روایات، ناظر به این قسم از تقيه است.

دسته دوم از روایات، ترخیص است، یعنی تبری را اجازه می دهد نه اینکه تحریم کند.

و هنا صنف ثانی من الروایات يعارض ما سبق و يرخص في البرائه

۱: مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعِيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِي بَكْرِ الْخَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ قِيلَ لَهُ مَدُّ الرَّقَابِ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَمْ الْبِرَاءَةُ مِنْ عَلِيٍّ ع - فَقَالَ الرَّخِصَةُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي عَمَارٍ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ » (۱).

۲: وَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَجَلْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ الضَّحَّاكَ قَدْ ظَهَرَ بِالْكُوفَةِ - وَ يُوشِكُ أَنْ نُدْعَى إِلَى الْبِرَاءَةِ مِنْ عَلِيٍّ ع - فَكَيْفَ نَصْنَعُ قَالَ فَأَبْرَأُ مِنْهُ قُلْتُ أَيُّهُمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ قَالَ أَنْ تَمْضُوا عَلَيَّ مَا مَضَى عَلَيْهِ عَمَارٌ بِنُ يَاسِرٍ - أَخَذَ بِمَكَّةَ فَقَالُوا لَهُ اأَبْرَأُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص - فَبَرَأَ مِنْهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عُذْرَهُ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ » (۲).

لحن این روایت هم لحن ترخیص است، من معتقدم که طائفه اول، مخصوص خصصین علی ع است نه مال توده مردم.

طائفه سوم

روایات طائفه سوم حجت است

۱: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « إِنَّ النَّاسَ يَزُورُونَ أَنَّ عَلِيًّا ع - قَالَ عَلَيَّ مِثْرَ الْكُوفَةِ أَيُّهَا النَّاسُ سَيَتَدْعُونَ إِلَيَّ سَبِيَّ فَيَسْبُونِي ثُمَّ تَدْعُونَ إِلَى الْبِرَاءَةِ مِنِّي فَلَا تَبْرءُوا مِنِّي فَقَالَ مَا أَكْثَرَ مَا يَكْذِبُ النَّاسُ عَلَيَّ عَلِيٍّ ع - ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا قَالَ إِنَّكُمْ سَيَتَدْعُونَ إِلَيَّ سَبِيَّ فَيَسْبُونِي ثُمَّ تَدْعُونَ إِلَى الْبِرَاءَةِ مِنِّي وَ إِنِّي لَعَلَى دِينِ مُحَمَّدٍ ص - وَ لَمْ يَقُلْ وَ لَا تَبْرءُوا مِنِّي فَقَالَ لَهُ السَّائِلُ أَرَأَيْتَ إِنْ اخْتَارَ الْقَتْلَ دُونَ الْبِرَاءَةِ فَقَالَ وَ اللَّهُ مَا ذَلِكَ عَلَيَّهِ وَ مَا لَهُ إِلَّا مَا مَضَى عَلَيْهِ عَمَارٌ بِنُ يَاسِرٍ - حَيْثُ أَكْرَهَهُ أَهْلُ مَكَّةَ - وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ - فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ص عِنْدَهَا يَا عَمَارُ إِنْ عَادُوا فَعُدَّ فَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ عُذْرَكَ وَ أَمَرَكَ أَنْ تَعُودَ إِنْ عَادُوا » (۳).

ص: ۱۰۶

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۳۰، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۹، ح ۱۲ ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۳۰، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۹، ح ۱۳ ط آل البيت.

۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۲۵، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۹، ح ۲ ط آل البيت.

این روایت موثق است در حالی که روایات طائفه اول ضعیف بودند، طائفه دوم هم (که دال بر ترخیص و تجویز بود) مرسله بودند، اما این طائفه، یعنی طائفه سوم صحیح و موثق است.

معلوم می شود که این دسته از روایات، بیانگر طائفه اولی است و نشان می دهد که در طائفه اولی دست برده اند، بنابراین، طائفه اولی را به یکی از دو راه توجیه می کنیم، یا می گوئیم مال شاخصها و خصصین علی ع است یا اینکه می گوئیم در این روایات دست برده اند.

۲: إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الثَّقَفِيُّ فِي كِتَابِ الْعَمَارَاتِ، عَنْ يُونُسَ بْنِ كَلَيْبٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ قَالَ: «حَطَبَ عَلِيٌّ ع عَلَى مِثْبَرِ الْكُوفَةِ فَقَالَ سَيُعْرَضُ عَلَيْكُمْ سَبِيٌّ وَ سَتُدْبَحُونَ عَلَيْهِ فَإِنْ عُرِضَ عَلَيْكُمْ سَبِيٌّ فَسُئِلْتُمْ وَ إِنْ عُرِضَ عَلَيْكُمْ الْبِرَاءَةُ مِنْنِي فَإِنِّي عَلَى دِينِ مُحَمَّدٍ ص وَ لَمْ يَقُلْ فَلَا تَبَرُّوا مِنِّي» (۱).

۳: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُفَضَّلِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَالَ قَالَ عَلِيٌّ ع: «لَتُدْبَحَنَّ عَلَيَّ سَبِيٌّ وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى حَلْقِهِ ثُمَّ قَالَ فَإِنْ أَمَرُوكُمْ بِسَبِيٍّ فَسُئِلْتُمْ وَ إِنْ أَمَرُوكُمْ أَنْ تَبَرُّوا مِنِّي فَإِنِّي عَلَى دِينِ مُحَمَّدٍ ص وَ لَمْ يَنْهَهُمْ عَنْ إِظْهَارِ الْبِرَاءَةِ» (۲).

علی ای حال سه دسته روایت داریم، من روایت طائفه اول را حمل می کنم بر افراد خاص و شاخصها و خصصین، یا اینکه بگوئیم در آنها تصرف شده است.

ص: ۱۰۷

۱- مستدرک الوسائل، حاج شیخ حسین نوری، ج ۱۲، ص ۲۷۱، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۸ ح ۱۴۰۷۴.

۲- مستدرک الوسائل، حاج شیخ حسین نوری، ج ۱۲، ص ۲۷۱، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۸ ح ۱۴۰۷۵.

ما دسته سوم را می گیریم که مطابق قواعد استنباط است، علاوه بر این، روایات طائفه سوم حاکم بر طائفه اول است، یعنی مفسر طائفه اول است

أدله قاعده تقیه ۹۴/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله قاعده تقیه

عرض کردیم که تقیه فی کلّ شیء اضطرّ إلیه ابن آدم، اما نباید این تقیه آلت دست بشود در همه موارد، یعنی ما مواردی را داریم که از این قاعده استثنا شده اند، مورد اول منصوص است و آن مسأله دم است، فرض کنید یک نفر وزیر یا دانشمند است، اگر او را تکلیف کنند که فلان کشاورز را بکش و به قتل برسان و الا خودت را می کشیم، آیا او می تواند مرتکب قتل بشود به این توجیه که من یک آدم مهمی هستم و او یک فرد عادی؟ نمی تواند او را بکشد، زیرا همه افراد در پیشگاه خداوند یکسانند و در روایت معصومین ع به این مضمون داریم که: «الناس أمام الله سواسیه»، راه دوم تبری از علی ع است، تبری از علی سه دسته روایت داشت، اولی می گفت تبری حرام است و شما نباید تبری بجوید هر چند گردن شما را بزنند، دسته دوم می گفت شما مرخص هستید، سومی هم روایات حاکم بود و روایات قبلی را توضیح می داد و می گفت حضرات نفرموده که شما تبری نکنید، إذا دار الأمر بین القتل و التبری، شما جان خود را حفظ کنید و تبری بجوید و ما روایات دسته سوم را گرفتیم، چون حاکم است، در روایات گاهی عناوین، عناوین حکومت است، احد الدلیلین تفسیر کند دلیل دیگر را، یعنی گروه سوم دسته اول را تفسیر کرد، و گفت حضرت نفرموده: «ولا تبتروا»، یک احتمال را هم من عرض کردم و گفتم شاید این روایات ناظر به حجر بن عدی و امثال آنها باشد که اگر آنها تبری بجویند، سبب لغزش دیگران می شود ولذا حجر بن عدی و فرزندش حاضر به تبری نشدند و به امر معاویه کشته شدند، ما نباید بگوییم عمل اینها خلاف بود، اینها تبری می کردند در حقیقت فساد کبیری در دین بود، در حقیقت داخل خواهد بود در این دسته سومی که در این جلسه می خوانیم، یعنی بگوییم روایات دسته اول داخل است در این گروهی که الان می خوانیم.

ص: ۱۰۸

الثالث: حرمه التقیه فیما یتعلق بأساس الدین

استثنای سوم این است که اگر تقیه مربوط باشد به اساس، چنین تقیه ای جایز نیست، مثلاً نویسنده ای را مکره کند که کتابی را در باره جواز بی حجابی بنویسد، یا کتاب در باره تساوی ارث زن و مرد بنویسد، یا فلان قاعده مسلم را انکار کنید و الا جان و مال شما در خطر است، آیا کسی می تواند این کار بکند؟ نه، اصلاً نمی تواند این کار را بکند، البته این مسأله منصوص نیست، استثنای سوم منصوص نیست، ولی این را از قاعده اهم و مهم به دست می آوریم.

فرض کنید کسی را وادار می کند که کعبه را خراب کند، و الا کشته می شود، آیا می تواند؟ هرگز، کعبه اساس اسلام و دین است فلذا تخریب آن جایز نیست یا خدای نکرده کسی را امر کند که ضرائح مقدسه ائمه اطهار ع را تخریب کند و از بین

ببرد، آیا می تواند؟ اصلاً نمی تواند این کار را بکند هر چند کشته شود.

یا عالم بزرگی را وادار کند که در ملاً عام شراب بخورد والا کشته می شود، آیا می تواند؟ نه؛ و حال آنکه خوردن شراب در حال تقیه مشکلی ندارد، چون آدم نشان دار که واعظ شهیر است، مرجع تقلید است، او اگر شراب را بخورد، فردا در هر نقطه شهر و روستا مغازه های شراب فروشی باز می شود.

الثالث: حرمة التقیه فیما يتعلق بإسّاس الدین، إذا تعرض المسلم من قبل أعداء الدین إلى ما فیہ هدم الدین كما إذا أکره علی تألیف کتاب فی ردّ الإسلام أو التشیع، أو إنکار قواعد المسلمه فی الأنکح و الموارث و غیرهما فلیس له العمل بالتقیه و إن أدى ترکها إلى حبسه و سلب أمواله و قتله، و ذلك إن المقام لمصادیق التزاحم و من المعلوم أنّ حفظ الدین و صیانتہ أولى و أهم فی نظر الشارع من حفظ المال و النفس، فقد قدّم المسلمون فی سبیل حفظ الدین، آلاف الرها یا حتی قام صرفه و اخضر عوده و بالجمله کلّ عمل یورث فساد فی الدین و تراجع الناس عنه أو تصلّب الشکوک إلى قلوب المسلمین فلا تقیه فیہ.

ص: ۱۰۹

و نظير ذلك إذا كان مكره عليه أمراً تجوز فيه التقيه كما في شرب الخمر كما أكره سلطان الجائر أحد قادة الروحانيين أو مرجعاً من مراجع الدين على مثل هذه الأمور، تحرم فيه التقيه، إذ في ذلك العمل تراجع الناس عن الدين و زعزعه إيمانهم - زعزعه، يعني متزلزل شدن ايمان مردم - و بذلك تقف - که چرا حجر بن عدی حاضر نشد از علی ع برائت بجويد ولذا در مرج العذراء همراه چند نفر از جمله فرزندش کشته، چون اگر او (که از بر جسته ترين شيعه در کوفه بود) تبّری می جست، بقیه مردم هم بر می گشتند واقعاً ولذا حاضر به تبّری نشد، از این رو گفتیم که روایات اولی که می گوید تبّری نجوید، ممکن است ناظر باشد به این گونه افراد- تقف علی سّر السمود- یعنی مقاومت - حجر بن عدی و أصحابه الذین قتل فی مرج العذراء فمدّوا الرقاب للسیف و لم یتبرّءوا، و مثله المیثم التّمّار و غیره و ذلك لأنّ هذه الشخصیات من الأمثال الکبار- امثال جمع أمثال است، امثال به معنای اول است - من أصحاب علی ع الذین بهم عرف الناس التشیع و اعتمدوا علیه فلو استجابوا لما دعوا إليه من البراءة، حتی السبّ، لخرج الناس عن دین الله و ارتدوا.

قال سیدنا الأستاذ: إذا كان الإتياء موجباً لرواج الباطل و إغراء الناس و إحياء الظلم بحيث لو عمل بالتقيه أصبح دين الإسلام الذي هو دين كل فضيله راضيه، دين المكر و الغدر و الحيله، مثلاً إذا أوعد السلطان الجائر عالماً الشريعة و خيره بين انكار ضروره من ضروريات الإسلام و بين قتله، كان الثاني هو المتعين. حتّى و لو خيره بين القتل و ارتكاب معصيه من المعاصي تورث تزلزل الناس عن الدين فحينئذ تحرم التقيه، لو خیر مرجع الديني بين لعب القمار أو شرب الخمر أو كشف حجاب زوجته بين الناس و بين الحبس و القتل، الثاني هو المتعين، فلا أظن أنه يخطر ببال أي فقيه في هذه المقام العمل بالتقيه و تحكيم ادلتها على حفظ الدين و سلامه العقيدة بين الناس، و المقام من باب التزاحم الذي يقدم فيه الأهم فالأهم على غيره و لو كانت هناك معامله على الدين و قوانينه و احكامه، فالتقيه تصبح محرمة و إن بلغ الأمر إلى ما بلغ.

تا کنون بحث ما در جهت رابعه بود که در جهت رابعه مستثناها را متذکر شدیم، اما در این جهت خامسه سراغ مسائل فقهی می رویم که هر چند گاه، عده ای سوال می کنند که عمل تقیه ای انجام داده ایم، حکمش چگونه است؟

خلاصه ما کنون ادله تقیه، زمینه های تقیه، تشدید عمل در تقیه و استثناهای تقیه را خواندیم، ولی اینک می خواهیم کم کم از این تقیه در فقه استفاده کنیم.

فرض کنید که من در منطقه ای زندگی می کنم که اگر بخواهم بر تربت حسینی سجده کنم، آنان خیال می کنند که تربت حسینی صنم است، چرا؟ چون فرق نگذاشته اند بین علی و بین لام، این تربت مسجود علیه است نه مسجود له، مسجود له خداست، بت های آنها مسجود له بود و لذا در مقابل آنها سجده می کردند، اما تربت سید الشهداء مسجود علیه است نه «مسجود له»، پیغمبر اکرم ص فرموده: «أُوتِيَتْ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَ اخْتَصِرَ لِي الْكَلَامُ اخْتِصَارًا» (۱)، یکی از آنها «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَ طَهْرًا» (۲). در یک چنین منطقه ای، چه باید کرد؟ ناچاریم که یک مقدار خاک را در کیسه ای برداریم و بر آن سجده کنیم، خاک هم برای اینکه از هم نباشد، آن را می پزند و به صورت مهر در می آورند، خاک «مسجود علیه» است نه «مسجود له، اتفاقاً» این حدیث در صحیح بخاری نیز آمده است «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَ طَهْرًا»، طهور ما تیمم؟ حال اگر مشکلی پیش آمد، ما معتقدیم که سجده بر فرش بکن، نمازت هم صحیح است و اعاده ندارد، تیمم بکن و نمازت درست است، آنها به جای مس، غسل می کنند، آیا اگر من به جای مسح، غسل بکنم، نماز من درست است یا نه؟ و امثال ذلك که الآن مسأله حج است، در مسأله حج امثال هیچ اختلافی در اول ماه نبود، اما گاهی با ما اختلاف در ماه دارند، حالا مبنای اختلاف شان چیست؟ جوابش برای آینده بماند، ما اگر مردم را وادار کنیم که شما تابع آنها نباشید، کشتار ده برابر می شود و لذا حجتی که با آنها انجام می دهند درست است.

ص: ۱۱۱

۱- عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، این جمهور احسانی، ج ۴، ص ۱۲۰، ح ۱۹۴.

۲- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ج ۸۰، ص ۲۷۷، ط - بیروت.

بنابراین، بحث ما در آینده به تدریج راجع به این گونه مسائل خواهد بود، مسائل نماز، زکات، حج، اگر زکات مان را به آنها دادیم چگونه است یا اگر با آنها معامله کردیم، معامله ما چگونه است و حال آنکه آنها خمس نمی دهند، آیا معاملات ما درست است یا نه؟ در این باره در آینده بحث خواهیم کرد.

ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله قاعده تقیه

بحث ما در جهت پنجم است و آن این است که اگر کسی عمل عبادی خودش را بر خلاف تقیه انجام داد، آیا عمل او صحیح است یا نه؟

مثلاً در جایی که باید تکفیر کند و نماز را دست بسته بخواند، دست باز خواند، نمازش صحیح است یا نه؟

البته کلمه «تکفیر» اصطلاح ما (علمای شیعه) است، اما اهل سنت این اصطلاح را به کار نمی برند، بلکه می گویند: «وضع ید الیمنی علی الیسری». حال اگر مردم یک منطقه، شافعی مذهب یا حنبلی و حنفی مذهب اند، مخصوصاً حنبلی مذهب ها نسبت به تکفیر اهمیت خاصی قائلند و آن را مستحب مؤکد در حد واجب می دانند، حال اگر کسی در میان اینها دست باز نماز خواند، حکم نمازش چیست؟ یا فرض کنید در جایی است که باید غسل رجلین بکند، اما این آدم به جای غسل رجلین، بر بشره مسح کرد، نمازش درست است یا نه؟

علی ای حال عمل عبادی را بر خلاف تقیه انجام داد، آیا عملش صحیح است یا نه؟

یا فرض کنید در مسجد اموی یا در جای دیگر (که مخالفین هستند) بر مهر سجده کرد، آیا عمل این آدم چگونه است؟

ص: ۱۱۲

در واقع این مسأله مورد ابتلاست، یعنی اگر کسی بر خلاف تقیه عملی را انجام داد و عمل هم یک عمل عبادی بود که قصد قربت در آن شرط است، آیا عملش صحیح است یا نه؟

دیدگاه شیخ انصاری

جناب شیخ انصاری بیانی دارد که از آن تفصیل استفاده می شود، بیان ایشان این است که اگر شرع مقدس می فرماید عمل به تقیه کن، عمل به تقیه و ایجاب تقیه، ملازم جزئیت شیء تقیه در نماز نیست، امر به تکفیر معنایش این نیست که تکفیر جزء نماز است، بنابراین، اگر کسی نمازش را مسلولاً (دست باز) بخواند، نمازش صحیح است. چرا؟ چون امر به تقیه، سبب جزئیت تکفیر در نماز نیست تا بگویید این آدم اگر «لم یکفر» عملش باطل است، ایجاب تقیه، ملازم با ایجاد جزئیت نیست که حتماً تکفیر جزء نماز بشود، روی این مبنا باید فرق قائل بشود، اگر کسی نماز مسلولاً بخواند، نمازش صحیح است، چرا؟ چون

تکفیر جزء نماز نیست، ولو در حال تقیه، بنابراین، چیزی را ترک نکرده است، مگر اینکه حرمت از جای دیگر بیاید، مثل اینکه بر تربت سجده کند (کمن سجده علی التربه أو مسح الرجلین، ممکن است بگوییم اینجا نمازش باطل است. چرا؟ لتعلق النهی علی العباده، بر این عبادت نهی متعلق است، شرع مقدس در این حالت نهی نکرده است که بر تربت سجده کنی یا بر پا مسح کنی. بنابراین، مرحوم شیخ انصاری (آنگونه که من از عبارتش فهمیدم) یفرق بین ترک التکفیر و بین السجود علی التربه و مسح الرجلین، در اولی می گوید ایجاب تقیه به دنبالش ایجاب جزئیت نیست، تکفیر جزء نماز نیست ولو در حال تقیه فلذا نمازش تمام و کمال است، بر خلاف آنجا که بر تربت سجده کند یا پاها را مسح کند، در اینجا عملش باطل است. چرا؟ هر چند عملش کامل است، ولی منهی عنه است، «لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ» (۱). این عمل منهی عنه است، قهراً عملش باطل است، این حاصل فرمایش شیخ انصاری است.

ص: ۱۱۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۵، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۵، ح ۳، ط آل البيت.

آنگاه شیخ انصاری یک اشکالی متوجه خودش می کند و می گوید لازمه این ضابطه که شما گفتید، ضابطه کدام بود؟ در اولی گفتید ایجاب تقیه، مستلزم جزئیت نیست، از آن طرف گفتید آن دوتا باطل است. چرا؟ چون تعلق به النهی، یعنی هر چند نمازش کامل است، بطلاش بخاطر تعلق نهی است، حال اگر کسی وضو گرفت، ولی اصلاً مسح نکرد، یعنی نه بر بشره مسح کرد و نه بر خفین، و نه غسل کرد، باید بگویید نماز این آدم صحیح است. چرا؟ اینکه غسل نکرده، چون غسل واجب نیست، مسح بر خفین نکرده، آنهم واجب نیست، از آن طرف مسح بشره هم که ممنوع است، شرع مقدس در این حالت می فرماید: «لا- تمسح» پس نماز این آدم درست است، خلاصه اگر یک آدمی (که در میان اهل سنت است) وضو بگیرد و در وضویش اصلاً قید مسح و غسل را بزند، یعنی پایش را بشوید و نه مسح بر خفین کند و نه مسح بر بشره، باید نمازش درست باشد. چرا؟ به جهت اینکه غسل که واجب نیست، مسح بر خفین هم که واجب نیست، مسح بشره هم که منهی عنه است، پس عملش درست و صحیح می باشد.

مرحوم شیخ انصاری بر خودش اشکال می کند و می گوید شما گذاشتید و گفتید ایجاب تقیه، ملازم با جزئیت نیست، از آن طرف هم گفتید مگر اینکه عمل منهی عنه باشد، من اگر وضو بگیرم و اصلاً قید مسح و غسل را بزنم، یعنی هیچکدام را انجام ندهم، نه عمل من منهی عنه است، غسل هم که واجب نیست، مسح هم که واجب نیست، مسح بر خفین هم که واجب نیست، پس باید این نماز من صحیح باشد.

جناب شیخ از اشکال خودش جواب می دهد، البته جوابی که آقایان آن را در رسائل خوانده اند، کجا؟ آنجا که شیخ در حجیت ظواهر روایت عبد الأعلی را مطرح می کند: عَنْ عَبْدِ الْمَأْعَلِيِّ مَوْلَى آلِ سَيِّدِ الْقَامِ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنَّتْ فَانْقَطَعَ ظُنْفَرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبِعِي مَرَارَةً - فَكَيْفَ أَصْبَحُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى - مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ - (۱) امْسَحْ عَلَيْهِ» (۲).

من چه گونه مسح بکشم، حضرت فرمود: يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى - مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ - امْسَحْ عَلَيْهِ»

جناب شیخ در شرح این روایت، یک بیانی دارد و از آن بیان در اینجا هم استفاده کرده است، آن بیان این است که حضرت می فرماید:

«يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» می گوید از کجای کتاب الله استفاده می شود که: «إمسح على المراه»؟ می گوید از اینجا استفاده می شود، قرآن می فرماید: «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (۳)، مسح دوتا رکن دارد:

الف؛ تماس ماسح با ممسوح. ب؛ اصل خود مسح هر چند بر بشره نباشد، بلکه بر غیر بشره باشد، «وَامْسَحُوا» در حقیقت دوتا واجب دارد، تماس الماسح مع الممسوح که بشره باشد، دوم هم اصل مسح، یعنی کشیدن ولو روی بشره نباشد، روی مراره باشد، می گوید «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» يدل على الوجوبين، الأول تماس دست من با بشره، این ممکن نیست، اما اصل مسح، یعنی کشیدن ولو روی جراب یا روی بشره، این که ممکن است، حضرت می فرماید: «يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» «وامسحوا» می گوید ما دو واجب داریم، یکی ممکن نیست، اما دیگری ممکن است، وامسح على المراه، شیخ از این بیانی که در فرائد الأصول دارد، در جواب این اشکال استفاده کرده، اشکال این بود که اگر کسی وضو بگیرد و در وضویش اصلاً مسح نکند نه بر خفین و نه بر بشره، می گوید این یک واجبی را ترک کرده که اصل المسح باشد ولذا نمازش ناقص است.

ص: ۱۱۵

۱- حج/سوره ۲۲، آیه ۷۸.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۶۴، من أبواب الوضوء، ب ۳۹، ح ۵، ط آل البيت.

۳- مائده/سوره ۵، آیه ۶.

بنابراین، اگر می‌گوییم نمازش باطل است، بطلانش بخاطر ترک تقیه نیست بلکه بخاطر ترک جزئی از اجزاء صلات است، یکی از اجزاء صلات اصل مسح است هر چند بر بشره هم نباشد. تا اینجا بیان جناب شیخ انصاری تمام شد.

استاد سبحانی

ما بیان قلبی ایشان را قبول داریم که بین تکفیر و بین سجده بر تربت و غسل الرجلین فرق بگذاریم، در اولی بگوییم نمازش صحیح است. چرا؟ لاین إيجاب التقیه لا- یسبب جزئیه التکفیر، نمازش کامل است، اما نماز دومی و سومی باطل است چرا؟ لتعلق النهی به، این بیان روی سر من، اما اشکالی که کرده، جوابش درست نیست، باید جواب دیگر داد، حضرت امام وقتی که جواب شیخ انصاری را برای ما بیان می‌کرد، می‌فرمود: دو تا واجب چیه، بلکه یک واجب بیشتر نیست و آن عبارت است از: بر بشره مسح کردن، عرف دو تا را نمی‌فهمد که ما دو تا واجب داریم، دو تا واجب کدام است؟ غسل البشیره و أصل المسح، دو تا واجب نداریم، یک واجب بیشتر نداریم، یک واجب داریم، اصل المسح، آنهم که واجب نیست، چون در حال تقیه هستیم، نمی‌توانیم بگوییم اصل مسح هم خودش یک مسأله‌ای است ولو روی مراره بکشد، این نیست، فذا باید یک جواب دیگر فکر کرد.

جواب استاد سبحانی

جوابش این است که اجزاء در جایی است که انسان یک عملی را بجا بیاورد، این آدم عمل ناقصی را بجا آورده نه عمل کامل را.

توضیح مطلب: شرع مقدس می‌فرماید اگر نتوانستد وضو بگیری، باید تیمم کنی، اگر این آدم نه وضو گرفت و نه تیمم، نمازش باطل است. چرا؟ چون بدل را بجا نیاورده است، این آدم در اینجا که عملی را انجام می‌دهد، عملی را انجام نداده، بالآخره باید یک عملی را یا به عنوان اولی یا به عنوان ثانوی انجام بدهد، این آدم نه بر بشره مسح کرده که عنوان اولی باشد و نه بر خفین مسح کرده نه پاهایش را شسته، این عمل یک عمل ناقص است، عمل تقیه‌ای باید یک عملی باشد که سر و صورت داشته باشد، تا بتوانیم به مولا ارائه بدهیم و بگوییم این عمل ماست.

ص: ۱۱۶

و ذلك لأنَّ السجود و المسح و الحال هذه يقعان منهيّاً عنهما.

ثمَّ إنَّه (ضمير به شيخ انصاری بر می گردد) طرح سؤالاً و أجاب عنه.

شيخ بر حرف قبلی خودش يك سوالی را مطرح می کند، حرف قبلی اش این بود که اگر کسی تکفیر را ترک کند، نمازش صحیح است، اما اگر بر تربت سجده کند، نمازش باطل است، آنگاه این سوال را مطرح کرده است:

أما السؤال فهو: إذا كان إيجاب الشيء للتقيه لا يجعله معتبراً في العباده لزم الحكم بالصحه في المثال التالي:

إذا توضأ و ترك المسح على الخفين و البشره و الغسل على البشره معاً، و ذلك أنَّ المفروض عدم أخذ مسح الخفين جزءاً في الموضوع فتركه لا- يقدم في صحته، و من جانب آخر أنَّ المسح على البشره سقط لأجل التقيه مع أنه لا- خلاف في بطلان الوضوء.

أمّا الجواب: فقال إنَّ بطلان الوضوء ليس لأجل ترك ما وجب بالتقيه، بل لأجل ترك جزءٍ من الوضوء، فبطلان الوضوء ليس مستنداً لترك التقيه، بل لترك ما وجب، لا لأجل التقيه.

جواب این است که در اینجا دو واجب است، بشره يك چیز است، اصل المسح هم يك چیز دیگری است، شما اگر روی خفین مسح می کردید، يك واجبی را انجام داده بودید و حال آنکه شما نه غسل کردی و نه مسح بر بشره و نه مسح بر خفین نمودید، يك واجبی را ترک کردی.

توضیحه: أن الأوامر الاضطراريه على قسمين:

١: ما يكون البدل الاضطراري جزءاً أو شرطاً للمأمور به، كما في الأمر بالصلاه مع الطهاره الترابيه، فلو ترك البدل و أتى بالمبدل (و الطهاره المائيه) يكون عمله باطلاً، لأنه ترك جزء المأمور به.

۲: ما لا- يكون البدل جزءاً أو شرطاً له، و هذا كالأمر بالقبض في الصلاة و أو المسح على الخفين فترك التقيه في هذين الموردين لا- يوجب بطلان الوضوء و الصلاة - چرا؟ چون تقيه سبب جزئیت نمی شود - إذ ليس القبض و لا- المسح على الخفين من أجزاء الأمور به أو شرطه، حتى يوجب تركهما بطلان العمل.

و أما بطلان وضوء من ترك المسح على البشره و الخفين معاً، فلاجل قوله سبحانه: « وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ » فَإِنَّهُ متضمن حکمین:

۱: المسح على البشره بحفظ قيد مماسه الماسح للممسوح.

۲: أصل المسح و إلغاء قيد المماسه كما في المسح على الجبيره - که اصل مسح است، اما مماسه نیست - و هذا هو الفرد الميسور ضمن ترك المسح على الخفين فقد ترك ما هو الواجب بنفس الآيه، أعني: الفرد الميسور- معسورش بشره بود، ميسورش خفين است و اين آدم هيچکدام را انجام نداده - فلا يكون البطلان مستنداً إلى التقيه، بل مستنداً إلى ترك جزء من اجزاء الصلاة. تا اینجا بيان مرحوم شيخ را تمام کردیم.

ما در مقام جواب از شيخ، عرض می کنیم که ما دوتا واجب نداریم که یک واجب مسح على البشره باشد، دیگری هم اصل مسح باشد ولو بر خفين یا مراره باشد، باید حدیث عبد الأعلى معنی کرد، این بیان شيخ، بیان صحیحی نیست.

بله، امام صادق ع فرمود: « يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ »، شيخ از این راه توجیه می کند، یکی بشره، دیگری هم اصل المسح.

ولی ما می گوئیم این آدم دوتا واجب ندارد، بلکه فقط یک واجب دارد، به بیان دیگر آقایان در قاعده میسور می گفتند میسور باید مصداق معسور باشد، تیمم مصداق معسور است که وضو باشد، ولی در اینجا مسح بر مراره یا مسح بر خفین، میسور معسور نیست، اولی غسل و شستن است، دومی مسح و کشیدن است، به قول امیر المؤمنان ع مسح بر جوراب، عنیاً مثل این است که انسان بر پشت یک الاغی مسح کند، همان گونه که مسح کردن بر پشت الاغ، هیچ اثری ندارد، مسح بر خفین هم هیچ اثری ندارد، دو واجب نیست تا بگوئیم یکی را شرع مقدس ترک کرده، یکی را ترک کرده ام.

أقول: ما أفاده من الضابطه من أنّ الأمر بالتقیه لا یوجب تقیید العباده بها إلّا إذ صارت المخالفه سبباً لتعلق النهی بجزء العباده، صحیح و متین.

لکن إجابته عن الإشکال الذی طرحه لیس بتام لما أفاده سیدنا الأستاذ (قدس سره) من أنّ المسح علی الرجل و الرأس لا ینحل إلى شیئین علی نحو یكون الشیء الثانی هو المسح علی غیر البشره. و بعبارہ أُخری: المسح علی غیر البشره لا یعدّ فرداً میسوراً علی البشره - که مسح بر بشره معسور است - و یدلّ علی ذلك ما روی عن أمير المؤمنین (ع) أنه قال: « أَمْسَحَ عَلَی ظَهْرِ حِمَارِی أَحَبُّ إِلَیَّ مِنْ أَنْ أَمْسَحَ عَلَی الْخُفَّینِ » (۱)

معلوم می شود که دو واجب نیست و الا امام ع نباید بفرماید: مسح بر خفین با مسح بر پشت حمار (الاغ) یکی است.

ص: ۱۱۹

۱- مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج ۱، ص ۳۳۵، من أبواب الوضوء، ب ۳۳، ح ۱۳.

فی روايه أخرى عَنِ الصَّادِقِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: « قُلْتُ لَهُ مَا تَقُولُ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخَفِيِّنِ فَتَبَسَّمَ ثُمَّ قَالَ إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ - وَ رَدَّ اللَّهُ كُلَّ شَيْءٍ إِلَى شَيْئِهِ وَ رَدَّ الْجِلْدَ إِلَى الْغَنَمِ فَتَرَى أَصْحَابَ الْمَسْحِ أَيْنَ يَذْهَبُ وَضُوءُهُمْ» (۱)

بنابراین، جواب شیخ، جواب کافی نیست که بگوییم واجبی را ترک کرده، ما چه جوابی دادیم؟ ما گفتیم انسان باید یک چیزی را تحویل مولى بدهد و حال آنکه شما نه بر بشره مسح کردید و نه مسح بر خفین کردید و نه غسل بر بشره نمودید، در واقع نه واجب اولی را آوردی و نه واجب ثانوی را، با این وجود چطور انتظار دارید که عمل شما صحیح باشد؟!

و الأولی أن یجاب عن الاشکال بأن من ترک المسح على الخفین و فی الوقت نفسه ترک المسح على البشره و ترک الغسل على البشره فبطلان وضوءه لأجل أنه لم یأت بالمأمور به لا بالواقعی الأولی (که بشره باشد) و لا بالواقعی الثانوی (که خفین باشد) حتی یوصف بالصحه.

نعم من ترک المسح على الخفین دون البشره فلا فرق بينه و بین السجده على التربه، فجزء العباده عندئذ یصیر مصداقاً للمخالفه المنهیه، و ما ادعی من الإجماع على البطلان فی محله إذ لا فرق بین المثالین.

ادله قاعده تقيه ۹۴/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله قاعده تقيه

بحث ما را جمع به کسی است که مبتلا به تقيه است اما او تقيه نمی کند، آیا عمل چنین آدمی صحیح است یا نه؟

ص: ۱۲۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۵۸، من أبواب الوضوء، ب ۳۸، ح ۴، ط آل البيت.

شیخ انصاری تفصیل قائل شد و گفته اگر نهی از تقيه سبب جزئیت نشود، نمازش درست است، اما اگر سبب جزئیت بشود، نمازش باطل می باشد، و مثالی هم در این زمینه زد و گفت مثلاً کسی که باید نمازش را با تکفیر بخواند و اگر این آدم خلاف تقيه رفتار کند و نمازش را دست باز بخواند، شیخ گفت این نماز درست است. چرا؟ چون نهی از تقيه ایجاد جزئیت نمی کند که تکفیر جزء بشود اما اگر جایی باشد که چنانچه عمل به تقيه نکند، عملش بشود: «منهی عنه» مثل اینکه سجده بر تربت کند یا اینکه مسح بر رجلین نماید، این آدم چون عملش منهی عنه است فلذا عملش باطل است.

خلاصه ایشان فرق گذاشت بین جایی که مخالفت تقيه، سبب حدوث چیزی در نماز نمی شود مثل ترک تکفیر، در این فرض نمازش درست است، اما اگر ترک تقيه، سبب بشود که عمل منهی عنه واقع بشود، این عملش باطل است. آنگاه یک سوال و جوابی را مطرح کرد که ما آن سوال و جواب را تکرار نمی کنیم.

الآن وارد این بحث می شود که آیا واقعاً این حرف شیخ صحیح است که می فرماید اگر کسی خلاف تقیه رفتار کند عملش هم متعلق نهی باشد، نهی در عبادات موجب فساد است، سجده بر تربت منهی عنه است، مسح بر رجلین منهی عنه است فلذا عملش باطل است.

ولی ممکن است بگوییم عملش صحیح است. چرا؟ چون ما نحن فیه از قبیل اجتماع امر و نهی است، یک امری داریم که عبارت باشد از سجده بر تربت و باز امر داریم بر مسح الرجلین، از آن طرف هم نهی از این عمل داریم به عنوان ثانوی که تقیه باشد، پس این مسح هم متعلق امر است و هم متعلق نهی، متعلق امر است به عنوان اولی، متعلق نهی است به عنوان ثانوی، اگر کسی قائل به اجتماع امر و نهی شد، نماز این آدم چرا باطل باشد؟ یعنی باطل نیست، مگر اینکه شما قائل به اجتماع امر و نهی نشوید، هذا العمل مأمور به بالعنوان الأولی، هذا العمل منهی عنه بعنوان الثانوی، اگر کسی قائل به اجتماع امر و نهی شد (چنانچه ما قائل به اجتماع امر و نهی هستیم) عملش درست است، به شرط اینکه قصد قربت از این آدم متمشی بشود، ولذا ما صلوات در دار غضبی را باطل می دانیم. چرا؟ هر چند اجتماع امر و نهی در آنجا هم هست، اما قصد قربت متمشی نمی شود، مگر اینکه یک آدم عوامی باشد که قصد قربت از او متمشی بشود، البته بعضی از عوام ها هستند که در این گونه مسائل دقت ندارند، قصد قربت هم در این کار می کنند.

بنابراین، فرمایش شیخ که می فرماید این عمل متعلق نهی است، می گوئیم این عمل متعلق نهی است به عنوان ثانوی، متعلق امر است به عنوان اولی، جمع بین العنوانین جایز است پس عملش درست می باشد، این راهی است که من آن را انتخاب کرده ام، البته به شرط اینکه قصد قربت متمشی بشود.

ان قلت: از بعضی از روایات استفاده می شود اگر کسی خلاف تقیه رفتار کند، عملش باطل است، مردی که خود از اعوان هارون الرشید است، از امام کاظم سوال می کند که وضو را چه رقم بگیریم، دوبار بشویم یا سه بار؟ ما (شیعیان) دوبار می شویم، بار اول به عنوان واجب، بار دوم هم به عنوان مستحب، ولی اهل سنت سه بار می شویند، حضرت می فرماید: «ثَلَاثًا ثَلَاثًا مَنْ نَقَصَ عَنْهُ فَلَا صَلَاةَ لَهُ»

معلوم می شود که اگر بر طبق واقع انجام بدهد، نمازش صحیح نیست «فَلَا صَلَاةَ لَهُ».

ولی من این روایت را تاویل کرده ام، این آدم که داود ذربی است جزء دار الحکومه رشید است، اگر این آدم مثل شیعه وضو می گرفت و اعضای وضو را دو بار می شست، خونس هدر بود، فلذا حضرت ع برای صیانت خون این آدم تاکید می کند و می فرماید: «ثَلَاثًا ثَلَاثًا مَنْ نَقَصَ عَنْهُ فَلَا صَلَاةَ لَهُ»، خلاصه این خصوصیت مورد است.

بنابراین، اگر شما به حج موفق شدید، اهل سنت یک روز جلوترند، ماه هم پیش ما ثابت نشده، افرادی داریم که اعتنا نمی کنند فلذا از یک راه های کوری در عرفات حاضرند و لو یکساعت، شب یازدهم در مشعر حاضر می شوند ولو چند دقیقه، یعنی عمل شان را برطبق مذهب شیعه انجام می دهند، پس عمل این آدم صحیح است. چرا؟ چون حد اکثر از قبیل اجتماع امر و نهی است و اجتماع امر و نهی اشکالی ندارد، منتها به شرط اینکه از این آدم قصد قربت متمشی بشود.

بنابراین، ما فرمایش شیخ انصاری نپذیرفتیم، شیخ قائل به تفصیل است و می گوید اگر ترک تقیه و امر به تقیه ایجاد جزئیت نکند، نمازش درست است نماز را دست باز بخواند، چون اگر دست باز نماز بخواند جزئی از نماز را ترک نکرده، چون تکفیر جزء نماز نیست.

اما اگر سبب منهی عنه باشد، نمازش باطل است، ولی ما می گوئیم ممکن است در اینجا هم عملش صحیح باشد به عنوان اولی باطل، به عنوان ثانوی حرام، تعدد مرکب و متعلق مع قصد القربه، بنابراین، اگر کسی در شرائط تقیه، بر خلاف تقیه عملش را انجام داد، عملش صحیح است.

تا اینجا مسأله قبلی ما تمام شد، مسأله قبلی عبارت بود از: من عمل علی خلاف التقیه.

روایت داود الرقی

عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: «فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ كَمْ عِدَّةَ الطَّهَارَةِ فَقَالَ مَا أَوْجَبَهُ اللَّهُ فَوَاحِدَةً وَأَضَافَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ ص وَاحِدَةً لِضَعْفِ النَّاسِ وَمَنْ تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا فَلَا صِلَاةَ لَهُ أَنَا مَعَهُ فِي ذَا حَتَّى جَاءَهُ دَاوُدُ بْنُ زُرَيْبٍ - فَسَأَلَهُ عَنْ عِدَّةِ الطَّهَارَةِ فَقَالَ لَهُ ثَلَاثًا ثَلَاثًا مَنْ نَقَصَ عَنْهُ فَلَا صِلَاةَ لَهُ» (۱).

و يظهر ذلك من ذیل الروایه حیث أنّ داود بن ذریبی کان مجاوراً ببیت اُبی جعفر المنصور و کان یراقیه فی صلواته و لذلك أفتی الإمام ع بالتقیه و هی غسل کلّ عضو ثلاثاً مع أنّ السنّه هو الغسل مرتین.

قلت: الروایه ضعیفه سندا - چون در سند احمد بن سلیمان است و ایشان توثیق نشده ، علاوه براین، اینجا خصوصیت دارد، اینکه حضرت ع تاکید می کند برای این است که مبادا خون این آدم هدر برود، علی بن یقظین نیز از حضرت سوال کرد و حضرت هم وضو را بر طبق نظر اهل سنت نوشت - حضرت ع بخاطر حفظ جان آنها اصرار داشت که ثلاثاً ثلاثاً، تم الکلام فی هذه المسأله.

ص: ۱۲۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۴۳، من أبواب الوضوء، ب ۳۲، ح ۲، ط آل البیت.

مسألة امروز ما این است که آیا عمل بر وفاق تقیه مجزی است یا نه؟

در اینجا ما اولاً- باید محل نزاع را تحریر کنیم که محل نزاع کجاست؟ محل نزاع در جایی است که دلیل الجزء اطلاق داشته باشد، یعنی دلیل مسح الرجلین اطلاق داشته باشد « وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ » مطلقاً، اختیاراً و اضطراراً، اطلاق داشته و هر دو حالت را گرفته باشد و الا اگر دلیل جزء که مسح الرجل باشد اطلاق نداشته باشد، فقط در حال اختیار باشد، این مشکل نیست و جای بحث نیست، بحث در جایی است که دلیل جزء دارای اطلاق است، هم حال اختیار را می گیرد و هم حال اضطرار را، آیا در زمان تقیه چه کنیم، از این طرف باید تقیه کنیم، از آن طرف هم دلیل جزء اطلاق دارد و می گوید هم در حال اختیار و هم در حال اضطرار؟

جمعش واضح است، حکومه أدله الثانویه على الأدله الثانویه « وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ »، این عنوان اولی و دلیل اولی است، اما دلیل تقیه، عنوان ثانوی است و همیشه عناوین ثانویه بر عناوین اولیه مقدم است.

بنابراین، اولاً بحث ما در جایی است که دلیل جزء دارای اطلاق باشد و الا اگر اطلاق نداشته باشد اصلاً محل بحث نیست، اگر هم اطلاق داشته باشد، جمعش خیلی روشن است، چون همه آقایان می گویند که ادله عناوین ثانویه مانند اضطرار و امثالش مقدم بر ادله عناوین اولیه است، و در این زمینه روایات را هم می خوانیم. آنچه را که تا کنون خواندیم حسب القاعدة بود که گفتیم ادله قاعده اولیه بر ادله قاعده ثانویه مقدم است.

بنابراین، اگر در این زمینه روایات هم نداشتیم، باز هم می توانستیم بگوییم ادله تقیه حاکم بر اطلاق عناوین اولیه است و معنای حکومت این است که دلیل عنوان اولی انشائی است، حکم فعلی ما تقیه است هذا حسب القاعدة.

اما از نظر روایات

روایات ما دو دسته اند، یک دسته در باره موارد خاصه است، نمی شود از آنها قاعده کلیه انتزاع کنیم، اما یک مشت روایات داریم که عام است، یعنی اختصاص بمورد و دون مورد ندارند، امروز برخی از روایات خاصه را می خوانیم که از آنها استفاده می شود که عملی که مطابق با تقیه باشد مجزی از اعاده در وقت و مجزی است از قضا در خارج وقت.

ما يدل على الرخصة في مورد خاص

إذا ورد دليل على الرخصة في عبادة خاصه فلا- شك في دلالتها على الإجزاء، فإن معنى الرخصة في المورد عبارة عن إكتفاء الشارع بالعمل المأتي به على وجه التقية، وإليك بعض ما ورد في هذا الموضوع.

بررسی روایات

۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِرُ يَأْسِرُهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النَّعْمَانِ عَنْ أَبِي الْوَرْدِ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ إِنَّ أَبَا ظَبْيَانَ حَدَّثَنِي أَنَّهُ رَأَى عَلِيًّا ع - أَرَأَى الْمَاءَ ثُمَّ مَسَّحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ كَذَبَ أَبُو ظَبْيَانَ - أَمَا بَلَغَكَ قَوْلُ عَلِيٍّ ع فِيكُمْ سَبَقَ الْكِتَابُ الْخُفَّيْنِ فَقُلْتُ فَهَلْ فِيهِمَا رُخْصَةٌ فَقَالَ لَا إِلَّا مِنْ عَدُوٍّ تَقِيهِ أَوْ ثَلْجٍ تَخَافُ عَلَى رِجْلَيْكَ» (۱).

پیغمبر اکرم ص گویا در بعضی از سفرها مسح بر خفین کرده بود، اهل سنت این را دلیل گرفته اند که مسح بر خفین برای همیشه جایز است، علی ع میفرماید کتاب الله ناسخ عمل پیغمبر ص است. چرا؟ چون مسح بر خفین بوده، سال آخر حیات پیامبر سوره مائده نازل شده، سوره مائده آخرین سوره ای است که بر آن حضرت وارد شده، بنابراین، سوره مائده سبق علی الخفین، خفین اگر قبلاً بوده، سوره مائده بر آن حاکم است و باید طبق سوره مائده عمل کنیم مراد این است. همه علما اتفاق دارند که سوره مائده آخرین سوره ای است که بر پیغمبر نازل شده و اتفاقاً آیات ولایت هم در سوره مائده است. آنگاه از حضرت سوال می کند که من می توانم روزی بر خفن مسح کنم؟ حضرت فرمود: نه، مگر اینکه دشمن و عدوی در کار باشد که اگر این کار را نکنی، جان و مالت در خطر است، یا ثلج و برفی آمده که اگر بخواهی خفین یا جورابت را در بیاوری و مسح کنی، سرما تو را هلاک می کند، در آنجا اشکالی ندارد، معنی این عبارت این است که اگر عدو یا ثلج و برفی در کار بود و شما در این صورت بجای مسح بر بشره، مسح بر خفین کردی، مجزی است و الا معنی ندارد که حضرت بفرماید: «إِلَّا مِنْ عَدُوٍّ تَقِيهِ أَوْ ثَلْجٍ تَخَافُ عَلَى رِجْلَيْكَ» ولی نمازت باطل است، اگر نماز باطل باشد، چه فایده دارد، از اینکه حضرت سکوت می کند، سکوت حضرت دلیل است بر اینکه عمل تقیه ای در این مورد درست است و الا می فرمود در داخل وقت اعاده کن و در خارج وقت قضا کن.

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١، ص ٤٥٨، من أبواب الوضوء، ب ٣٨، ح ٥، ط آل البيت.

و الروایه حسنه - حسنه به روایتی می گویند که امامی ممدوح باشد - لمكان أبي الورد و لم يوثق، و أمّا الآخرون فكلهم ثقات

فمعنى قوله: «رخصه» أى رخصه تكليفاً و وضعاً لا - تكليفاً فقط، و الشاهد عليه أنه عطف قوله: «قوله على رجله من الثلج» على الإلتقاء من العدو، و الإجزاء فى الثلج لا خلاف فيه.

۲: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ يُصَلِّي فَخَرَجَ الْإِمَامُ وَ قَدْ صَلَّى الرَّجُلُ رُكْعَةً مِنْ صَلَاتِهِ فَرِيضَةً قَالَ إِنْ كَانَ إِمَامًا عَدَلًا فَلْيُصَلِّ أُخْرَى وَ يَنْصَرِفْ وَ يَجْعَلُهُمَا تَطَوُّعًا وَ لِيَدْخُلَ مَعَ الْإِمَامِ فِي صَلَاتِهِ كَمَا هُوَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ إِمَامًا عَدَلًا فَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ كَمَا هُوَ وَ يُصَلِّي رُكْعَةً أُخْرَى وَ يَجْلِسُ قَدْرَ مَا يَقُولُ - أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ خَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ ص - ثُمَّ لَيْتِمَّ صَلَاتَهُ مَعَهُ عَلَى مَا اسْتَطَاعَ فَإِنَّ التَّقِيَةَ وَاسِعَةً وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ التَّقِيَةِ إِلَّا وَ صَاحِبُهَا مَأْجُورٌ عَلَيْهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ» (۱).

راوی می گوید من وارد مسجد شدم و کسی هم در مسجد نبود، یک رکعت را خواندم یک مرتبه دیدم که سر و کله امام جماعت اهل سنت پیدا شد، من اگر بخوام فرادا نماز بخوانم ممکن نیست، چه کنم؟ حضرت می فرماید آن امامی که سر و کله اش پیدا شد، اگر امام شیعه است، این نمازت فوراً تمام کن یا قصد استحباب کن و فوراً تمام کن و برو به او اقتدا کن، اما اگر امامی است که اقتدا به آن جایز نیست، اینجا می فرماید: یک رکعت خود را حفظ کن، بقیه را با او بخوان، بعد می فرماید در فلان رکعت کمی بنشین و تشهد را بخوان، این کدام رکعت است که بنشیند و تشهد را بخواند؟ من فکر می کنم که مراد رکعت دوم است. چرا؟ چون رکعت اول را قبلاً خوانده بود، این آدم با حفظ رکعت اول، به آنها محلق شده، قهراً رکعت دوم این شخص، برابر است با رکعت اول آنها، او پا می شود و حال آنکه باید بنشیند و تشهد را بخواند، ولی علامه مجلسی این را به رکعت چهارم می زند و می گوید رکعت چهارم این آدم در واقع موافق است با رکعت سوم آنها، اینجا بنشیند و تشهد را بخواند و سلام را بگوید، بعداً هم به آنها پیوندد.

ص: ۱۲۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۰۵، من أبواب صلاة الجماعة، ب ۵۶، ح ۲، ط آل البيت.

«علی ای حال» خواه معنای من صحیح باشد و خواه معنای مجلسی، معنایش این است که نمازش درست است، چون اگر نماز این آدم باطل باشد، دیگر این همه حرف و حدیث لازم نیست، به حدیث دقت شود، این حدیث می گوید تقیه باب واسعی است، این عمل شما، عمل خوبی است اگر نماز این آدم اعاده و قضا داشت، قطعاً حضرت می فرمود، و حال آنکه حضرت چیزی صحبت نکرده. علاوه بر این، دیگر اینها را لازم نیست.

أقول: - این عبارت مجلسی است - بما أنه دخل فی صلاتهم و قد صَلَّى ركعه قبلهم فتكون ثالثه القوم رابعته فعليه أن يجلس للتشهد و يكون معنی قوله: «ثم يتمّ صلاته» أن يجلس فی ثالثهم قليلاً و يتشهد و يسلم و لكن لأجل إظهار المتابعه يقوم معهم يأتي بصوره الصلاه فی الركعه الأخيره، أو يكبر و يأتي بها نافله و فی روايه إن لم يمكنه التشهد جالساً، تشهد قائماً و قال به بعض الأصحاب.

و علی کل تقدیر: فإنّ قوله: «ثم يتمّ صلاته معه علی ما استطاع»، دلیل واضح علی اجزاء العمل المأتمی به علی وجه التقیه، حیث إنّ الرجل صَلَّى مع إمام غیر عادل صلاه جماعه، و لو لا الإجزاء، لأمره بالإعاده أو القضاء، و هذه الروايه أوضح الروایات فی هذا القسم حیث صَلَّى ركعه منفرداً و صَلَّى الركعات الباقیه معهم، و تابعهم فی رابعه القوم صورياً. (۱)

ما عرض کردیم که روایات خاصه داریم و عامه، از روایات خاصه دو روایت را خواندیم، ظاهراً ده تا روایت خاصه داریم که بقیه را در جلسه آینده می خوانیم.

ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۸/۱۱

ص: ۱۲۷

موضوع: ادله قاعده تقيه

بحث در این است که آیا عمل تقيه ای، مجزی است یا مجزی نیست؟ عرض کردیم در اینجا باید در دو مقام بحث کنیم، در مقام اول باید روایات خاصه را ببینیم، یعنی روایاتی که موردش خاص و موردی است، دوم روایات عامه را ببینیم، یعنی روایاتی که جنبه عمومی دارد و دامنه اش گسترده است، فعلاً بحث ما در روایات خاصه است، ما تا کنون دو روایت را خواندیم، الآن روایت سوم را می خوانیم

۳: عَنْ دُرُسْتِ الْوَاسِطِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ فَضْلِ الْهَاشِمِيِّ قَالَ: « دَخَلْتُ مَعَ إِخْوَتِي عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْنَا لَهُ إِنَّا نُرِيدُ الْحَجَّ وَبَعْضُنَا صُرُورَةٌ فَقَالَ عَلَيْكَ بِالتَّمَتُّعِ ثُمَّ قَالَ إِنَّا لَا نَتَّقِي أَحَدًا بِالتَّمَتُّعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ وَاجْتِنَابِ الْمُسْكِرِ وَ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ مَعْنَاهُ أَنَّا لَا نَمَسِّحُ » (۱)

حضرت می فرماید ما در این سه مورد تقيه نمی کنیم، معنایش این است که در سایر مورد به نفع شیعه تقيه می کنیم، البته این از خصائص ائمه ع است، فلذا دلیل نمی شود که شیعیان هم در این سه مورد تقيه نکنند.

و لعل الاستثناء يخص بهذه الثلاثه كالمسح على الخفين بالإمام ع، لأن مكانته بين المسلمين، تبرر رفض التقيه في هذه المسائل دون الضعفاء من الشيعة.

۴: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ فَأَجِدُ الْإِمَامَ قَدْ رَكَعَ وَقَدْ رَكَعَ الْقَوْمُ فَلَا يُمَكِّنُنِي أَنْ أُؤَدِّنَ وَ أُفِيمَ أَوْ أُكَبِّرَ فَقَالَ لِي فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَادْخُلْ مَعَهُمْ فِي الرَّكْعَةِ فَاعْتَدَّ بِهَا فَإِنَّهَا مِنْ أَفْضَلِ رَكَعَاتِكَ » (۲)

ص: ۱۲۸

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۴۱، من أبواب أقسام الحج، ب ۳، ح ۵، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۶۸، من أبواب صلاه الجماعه، ب ۵۶، ح ۴، ط آل البيت.

این روایت هم مانند روایت دوم، خیلی دلیل روشن است بر اینکه عملش مجزی می باشد.

۵: وَ يَا سَيِّدَاهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَظِينٍ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع جُعِلَتْ فِدَاكَ تَحْضُرُ صَلَاةَ الظُّهْرِ فَلَا نَقْدِرُ أَنْ نَنْزِلَ فِي الْوَقْتِ حَتَّى يَنْزِلُوا فَتَنْزِلَ مَعَهُمْ فَنَصِلَ لِي ثُمَّ يَقُومُونَ فَيَسِيرُونَ فَتَقُومُ فَنَصِلُ الْعَصِيرَ وَ نُرِيهِمْ كَأَنَّا نَزَعْنَا ثُمَّ يَنْزِلُونَ لِلْعَصِيرِ فَيَقْدُمُونَا فَنَصِلُ بِهِمْ فَقَالَ صَلِّ بِهِمْ لَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ » (۱)

اولین جمله در این حدیث شریف این است که: « جُعِلَتْ فِدَاكَ تَحْضُرُ صَلَاةَ الظُّهْرِ فَلَا نَقْدِرُ أَنْ نَنْزِلَ فِي الْوَقْتِ حَتَّى يَنْزِلُوا » معنای این جمله این است که پیغمبر اکرم ص فرموده: « ابردوا » یعنی خنکش کنید، موقعی که هوا گرم بود، پیغمبر اکرم فرموده

نماز ظهر را کمی عقب تر بیندازید «أبردوا»، اهل سنت این کلام حضرت را به عنوان یک قاعده و میزان کلی اخذ کرده‌اند و به آن عمل می‌کنند، فلذا نماز ظهر را در تمام سال از وقت فضیلت تاخیر می‌اندازند، کسانی که در مکه مشرف شده‌اند، می‌دانند که بین نماز ظهر اهل سنت و اذان شان خیلی فاصله است، از حضرت سوال می‌کنند که ما نمی‌توانیم نماز مان را در وقت فضیلت بخوانیم، «حَتَّى يَنْزِلُوا» تا خود آنها ظهر را شروع کنند، خلاصه آنها چون از وقت فضیلت نماز ظهر را عقب می‌اندازند، ما نمی‌توانیم مخالفت کنیم، باید صبر کنیم فلذا صبر می‌کنیم و نماز ظهر را با آنها می‌خوانیم، این یک جمله حدیث بود «حَتَّى يَنْزِلُوا فَتَنْزِلُ مَعَهُمْ فَصَلِّ لِي ثُمَّ يَقُومُونَ فَيَسِرُّوْنَ»، آقایان (اهل سنت) چون بین نماز ظهر و عصر فاصله قائلند، همین که ظهر را خوانند، فوراً از مسجد بیرون می‌روند، «فَنَقُومُ فَنُصَلِّي لِي الْعَصِيرَ وَ نُرِيهِمْ كَمَا أَنَا نَزَّكَعٌ»، ولی ما نماز عصر را هم می‌خوانیم و جوری می‌خوانیم که آنها خیال کنند که نماز نافله می‌خوانیم، چون اگر بفهمند که نافله می‌خوانیم، به ما گیر می‌دهند، چون روایت داریم که پیغمبر اکرم ص: صَلَّى فِي السَّفَرِ رَكَعَتَيْنِ (یعنی نماز واجب) ثُمَّ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ، بعد از نماز ظهر دو رکعت نافله خواند، اما بعد از صلوات عصر نافله نخواند فلذا ما بعد از نماز ظهر، نماز عصر را می‌خوانیم و به آنها چنین وانمود می‌کنیم که نماز نافله را می‌خوانیم نه نماز عصر، معلوم می‌شود که همه این روایت در سفر است. «فَنُصَلِّي لِي الْعَصِيرَ وَ نُرِيهِمْ كَمَا أَنَا نَزَّكَعٌ»، ای نتنفل، یعنی کأنه دو رکعت نافله می‌خوانیم و حال آنکه در واقع دو رکعت نماز عصر را می‌خوانیم (این در حال سفر است) «ثُمَّ يَنْزِلُونَ لِلْعَصِيرِ فَيَقْدُمُونَ فَصَلِّ لِي بِهِمْ»، آنگاه نماز عصر را با آنها می‌خوانیم گویا نماز عصر را نخواندیم، «فَقَالَ صَلَّى لِي لَمَّا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ» معلوم می‌شود که این روایت بهترین دلیل بر اجزاء است چون نماز ظهر را اقتدا به آنها کرده کافی است، منتها در نماز عصر ماموم نیست بلکه امام است.

ص: ۱۲۹

بینید فتاوا و روایات اهل سنت، این روایت را روشن کرد فلذا آیت الله بروجردی می فرمود فقه ما ناظر بر فقه اهل سنت است (نه اینکه حاشیه بر فقه آنها باشد، چون اگر حاشیه بگیریم، معنایش این است که فقه آنها اصل است و فقه ما حاشیه بر فقه آنهاست و این صحیح نیست، بلکه باید بگوییم فقه امامیه، ناظر بر فقه اهل سنت است)، یعنی آگاهی از فقه اهل سنت، روایات و فتاوی ما را روشن تر می کند.

۶: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: «لَمَا بَيَّأَسَ بِأَنْ تُصَلِّيَ خَلْفَ النَّاصِبِ - وَ لَا تَقْرَأَ خَلْفَهُ فِيمَا يُجْهَرُ فِيهِ فَإِنَّ قِرَاءَتَهُ تُجْزِيكَ إِذَا سَمِعْتَهَا» (۱)

البته روایت داریم که اگر به مخالف اقتدا کردی، خودت حمد را بخوان، در کجا؟ در صلواتی که صدای امام را نمی شنوی، یعنی نماز ظهر و عصر، اما آنجا که صدای امام جماعت را می شنوی، قرائت را نخوان.

۷: عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّ الْمُؤْمِنَ (شيعه) إِذَا أَظْهَرَ الْإِيمَانَ ثُمَّ ظَهَرَ مِنْهُ مَا يَدُلُّ عَلَى نَقْضِهِ خَرَجَ مِمَّا وَصَفَ وَ أَظْهَرَ وَ كَانَ لَهُ نَاقِضًا إِلَّا أَنْ يَدَّعَى أَنَّهُ إِنَّمَا عَمِلَ ذَلِكَ تَقِيَّةً وَ مَعَ ذَلِكَ يُنْظَرُ فِيهِ فَإِنْ كَانَ لَيْسَ مِمَّا يُمَكِّنُ أَنْ تَكُونَ التَّقِيَّةُ فِي مِثْلِهِ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ ذَلِكَ لِأَنَّ لِلتَّقِيَّةِ مَوَاضِعَ مَنْ أزالَهَا عَنْ مَوَاضِعِهَا لَمْ تَسْتَقِمْ لَهُ وَ تَفْسِيرُ مَا يُتَّقَى مِثْلُ أَنْ يَكُونَ قَوْمٌ سَوْءِ ظَاهِرٍ حُكْمِهِمْ وَ فَعَلِهِمْ عَلَى غَيْرِ حُكْمِ الْحَقِّ وَ فَعَلِهِ فَكُلُّ شَيْءٍ يَعْمَلُ الْمُؤْمِنُ بَيْنَهُمْ لِمَكَانِ التَّقِيَّةِ مِمَّا لَا يُؤَدِّي إِلَى الْفَسَادِ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ» (۲)

ص: ۱۳۰

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۶۹، من أبواب صلاة الجماعة، ب ۳۴، ح ۴، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۶، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۵، ح ۶، ط آل البيت.

این روایت، خیلی روایت روشن است، معلوم می شود که در زمان ائمه ع برخی از شیعیان روی ضعف عقیده یا روی شرایط دیگر، متمایل به آن طرف می شدند، حضرت می فرماید اگر به سمت مخالف رفت، دیگر مومن نیست.

البته مومن در این روایت یک اصطلاح خاصی است، مومن در روایت یک اصطلاح دارد، در قران اصطلاح دیگر، در قرآن مومن کسی است که معتقد باشد، مسلم کسی است که فقط در زبان اظهار اسلام کند مانند:

« قَالَتِ الْمَاعِرَاتُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَمَّا يَلْتَقُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ رَحِيمٌ » (۱).

عربهای بادیه نشین گفتند: «ایمان آورده ایم» بگو: «شما ایمان نیاورده اید، ولی بگوید اسلام آورده ایم، اما هنوز ایمان وارد قلب شما نشده است! و اگر از خدا و رسولش اطاعت کنید، چیزی از پاداش کارهای شما را فروگذار نمی کند، خداوند، آمرزنده مهربان است.

اما در اصطلاح ائمه ع و روایات ما، مومن شیعه است و غیر مومن هم مخالفین شیعه که اهل سنت باشند. اگر یک آدمی روزگاری مومن بود و آنگاه یک علائمی از او سر زد که بر خلاف ایمان است، ایمانش زائل می شود مگر اینکه از روی تقیه باشد و ادعای تقیه کند و این هم در صورتی است که جای تقیه باشد، اما اگر جای تقیه نباشد، از او قبول نمی شود. « فَكُلُّ شَيْءٍ يَعْمَلُ الْمُؤْمِنُ بَيْنَهُمْ لِمَكَانِ التَّقِيَّةِ مِمَّا لَا يُؤَدَّى إِلَى الْفَسَادِ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ » کلمه جائز در این حدیث هم به معنای جواز وضعی است و به معنای جواز حکمی و تکلیفی.

ص: ۱۳۱

۸: « مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِنَادُهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ مُسِيَّكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَغْنَى لَيْثًا الْمُرَادِيَّ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع مَنْ لَمَّا أَقْتَدَى بِهِ فِي الصَّلَاةِ قَالَ أَفْرُغْ قَبْلَ أَنْ يَفْرُغَ فَإِنَّكَ فِي حِصَارٍ فَإِنْ فَرَّغَ قَبْلَكَ فَاقْطَعْ الْقِرَاءَةَ وَارْكَعْ مَعَهُ » (۱)

بحث این است اگر کسی پشت سر اهل سنت اقتدا می کند، اگر چنانچه در صلوات جهریه است، باید قرائت را نخواند و اگر صلوات اخفاتیه است، قرائت را بخواند، اگر امام حمد و سوره را تمام کرد و من تازه رسیدم، حضرت می فرماید با آنها رکوع کن، معلوم می شود که حمد و سوره او، جانشین حمد و سوره من است.

۹: مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْمُفِيدِ فِي الْإِزْشَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ: « أَنْ عَلِيَّ بْنَ يَقْطِينٍ كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع - يَسْأَلُهُ عَنِ الْوُضُوءِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو الْحَسَنِ ع - فَهَمَّتْ مَا ذَكَرَتْ مِنَ الْاِخْتِلَافِ فِي الْوُضُوءِ وَ الَّذِي أَمَرَكَ بِهِ فِي ذِمَّتِكَ أَنْ تَمْضِمْضَ ثَلَاثًا وَ تَسْتَشْتَشِقْ ثَلَاثًا وَ تَغْسِلَ وَجْهَكَ ثَلَاثًا وَ تُحَلِّلَ شَعْرَ لِحْيَتِكَ وَ تَغْسِلَ يَدَيْكَ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثَلَاثًا وَ تَمْسِحَ رَأْسِكَ كُلَّهُ وَ تَمْسِحَ ظَاهِرَ أُذُنَيْكَ وَ بَاطِنَهُمَا وَ تَغْسِلَ رِجْلَيْكَ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثَلَاثًا وَ لَا تُخَالِفَ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِهِ فَلَمَّا وَصَلَ الْكِتَابُ إِلَى عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ - تَعَجَّبَ مِمَّا رَسَمَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ ع فِيهِ مِمَّا جَمِيعَ الْعَصِيَابِ عَلَى خِلَافِهِ ثُمَّ قَالَ مَوْلَايَ أَعْلَمَ بِمَا قَالَ وَ أَنَا أَمْتَسَّلُ أَمْرَهُ فَكَانَ يَغْمِلُ فِي وَضُوءِهِ عَلَى هَذَا الْحِدِّ وَ يُخَالِفُ مَا عَلَيْهِ جَمِيعَ الشِّيْعَةِ امْتِثَالًا لِأَمْرِ أَبِي الْحَسَنِ ع - وَ سِيعَى بَعَلِيَّ بْنَ يَقْطِينٍ إِلَى الرَّشِيدِ - وَ قِيلَ إِنَّهُ رَافِضِيٌّ فَامْتَحَنَهُ الرَّشِيدُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ فَلَمَّا نَظَرَ إِلَى وَضُوءِهِ نَادَاهُ كَذَبَ يَا عَلِيُّ بْنَ يَقْطِينٍ مَنْ زَعَمَ أَنَّكَ مِنَ الرَّافِضِيَّةِ - وَ صِلَحَتْ حِيَالُهُ عِنْدَهُ وَ وَرَدَ عَلَيْهِ كِتَابُ أَبِي الْحَسَنِ ع ابْتِدَائِيٍّ مِنَ الْإِيمَانِ يَا عَلِيُّ بْنَ يَقْطِينٍ وَ تَوَضَّأَ كَمَا أَمَرَكَ اللَّهُ تَعَالَى اغْسِلْ وَجْهَكَ مَرَّةً فَرِيضَةً وَ أُخْرَى إِسْبَاغًا وَ اغْسِلْ يَدَيْكَ مِنَ الْمِرْفَقَيْنِ كَذَلِكَ وَ امْسَحْ بِمُقَدَّمِ رَأْسِكَ وَ ظَاهِرِ قَدَمَيْكَ مِنْ فَضْلِ نَدَاؤِهِ وَ وَضُوءِكَ فَقَدْ زَالَ مَا كُنَّا نَخَافُ مِنْهُ عَلَيْكَ وَ السَّلَامُ » (۲) این مطلب در باره دو نفر وارد شده، یکی علی بن یقطين، دیگری هم داود بن ذربی،

ص: ۱۳۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۶۷، من أبواب صلاه الجماعه، ب ۳۴، ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۴۴، من أبواب الوضوء، ب ۳۲، ح ۳، ط آل البيت.

من نه روایت را خواندم، ممکن است در این زمینه روایات دیگر هم باشد.

فلو كان العمل على وفق التقيه رافعاً للتكليف دون الوضع كان على الإمام ع أن يتبه على ذلك و يأمر هؤلاء بالقضاء، و حال آنکه حضرت امر به قضا نکرده است.

و لعل في غصون (در وسط) أبواب الوسائل ما يمكن أن يكون من هذا القسم أي حديثاً خاصياً بالمورد دالاً على الرخصة و الإجزاء إنما الكلام في دلاله القسم الثاني، أي ما يدل على الرخصة بعنوان الاضطرار و التقيه، فيقع الكلام في أن مفاده هو الرخصة تكليفاً أو الأعم على نحو يشمل كلا الحكمين التكليفي و الوضعي، و القضاء الحاسم رهن دراسه الروایات واحده تلو الأخرى.

آیا اعمال انجام گرفته بر طبق تقيه مجزی است یا نه؟ ۹۴/۰۸/۱۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا اعمال انجام گرفته بر طبق تقيه مجزی است یا نه؟

بحث ما در این بود آیا اعمالی را که انسان بر طبق تقيه انجام می دهد، مجزی است، یعنی قضا و اعاده ندارد، یا فقط معذور است و باید بعداً قضا و یا اعاده کند؟

ما عرض کردیم روایات در اینجا بر دو بخش است، بخش اول روایات خاصه است، یعنی موردی است مثلاً در مورد صلوات جماعت است یا در مورد دیگر، ما تقریباً نه روایات را متذکر شدیم، الآن وارد روایات عامه می شویم که جنبه موردی ندارد، بلکه عام و به صورت ضابطه وارد شده اند.

روایات عامه بر چند قسم است، اول حدیث رفع است، چون در حدیث رفع پیغمبر اکرم ص می فرماید: «رُفِعَ عَنِ أُمَّتِي تَشْبِهُهُ أَشْيَاءٌ.. وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ».

ص: ۱۳۳

متن کامل حدیث رفع

۱: مُحَمَّدٌ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي التَّوْحِيدِ وَ الْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رُفِعَ عَنِ أُمَّتِي تَسْعَةُ أَشْيَاءَ الْخَطَأُ وَ النَّسْيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْوَةِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَهٍ » (۱)

غالباً «وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ» به اکل میته می زنند، هر چند این هم درست است، منتها «وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ» یک عنوان عام است، آدمی که نسبت به مال و جاننش خوف دارد، مضطر است که مسح بر رجلین را ترک کند، اضطرر إلى ترك المسح على

الرجلین، بنابراین، جمله «وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ» این مورد ما را هم شامل است و هم چنین در اعمال حج، به گونه ای است که نمی تواند بر طبق عقیده خود عمل کند، مثلاً روز نهم در منا است و نمی تواند به عرفه برود، «رفع عن امتی ما اضطروا»، پس حدیث همه این موارد شامل است این آدم مضطر است به ترک عرفه روز عرفه، یعنی ناچار است که در روز عرفه در منا باشد.

متعلق رفع چیست؟

باید دید که در اینجا متعلق رفع چیست؟ اگر بگوییم متعلق رفع فقط مؤاخذه است، به درد این مقام نمی خورد، چون مؤاخذه چیزی نیست که محل بحث باشد، مسلماً انسان مضطر مؤاخذه نیست، ولی ما معتقدیم متعلق «رفع» مؤاخذه نیست، متعلق رفع عبارت است از شرطیت و جزئیت، المسح علی الرجلین جزء است، یا شرط است، حدیث «رفع» شرطیت و جزئیت را رفع می کند، آدم مضطر «رفع عنه شرطیه المسح علی الرجلین»، و هم چنین در موارد دیگر، البته جاهای دیگر وجود دارد، فرض کنید در میان اهل سنت هستیم و آنها شرب نیذ را جایز می دانند، من اگر نخورم ممکن است توهماتی در حق من بکنند، «رفع عن امتی ما اضطروا الیه» اینجا را هم می گیرد، شرب نیذ در آنجا حرام نیست، ولی اختصاص به موارد تکلیف ندارد، همان گونه که موارد تکلیف را می گیرد، احکام وضعیه را نیز می گیرد، میته اکل میته حکم تکلیفی است، شرب نیذ نیز یک حکم تکلیفی است، اما من در جایی که من مضطر به ترک مسح هستم این حکم وضعی است، «رفع عن امتی ما اضطروا الیه» می گوید شرطیت و جزئیت «ما اضطروا الیه» مرفوع است.

ص: ۱۳۴

ان قلت: پیغمبر اکرم ص بما أنه شارع است یا نماینده شارع، باید چیزی را رفع کند یا وضع کند که شأن او باشد، شأن پیغمبر اکرم ص رفع و وضع، امور شرعی است و حال آنکه شرطیت و جزئیت امر شرعی نیست بلکه یک امر انتزاعی است، یعنی عقل ما آن را از وجوب جزئی انتزاع می کند، از اینکه وجوب روی نماز رفته یا روی وضو رفته، از آن وجوب جزئی للمسح، شرطیت را انتزاع می کند، پس شرطیت یک امر عقلی و انتزاعی است فلذا قابل رفع نیست. چرا؟ چون شأن شارع نیست، شارع در منبر شرع نشسته باید امور شرعی را بردارد یا امور شرعی را وضع کند، و شرطیت منتزع من الوجوب المتعلق بالمسح، ما شرطیت و جزئیت را انتزاع می کنیم.

قلت: هر چند خود شرطیت و جزئیت امر عقلی است، ولی در عین حال حدش به شارع می رسد، ما شرطیت را از وجوب جزئی انتزاع می کنیم، و الوجوب الجزئی امر شرعی، لازم نیست که خودش مستقیماً امر شرعی باشد، نهایتاً اگر به امر شرعی بخورد کافی است، شیخ در فرائد همین «ان قلت» را دارد و «قلت» را هم دارد. بنابراین، خودش هر چند عقلی است، اما منشأ انتزاعش شرعی است و در نتیجه به وجوب می رسد.

جواب استاد سبحانی

ولی من یک جواب دیگری برای این سوال فکر کرده ام، امروزه می گویند باید دست دلال ها را از اقتصاد کوتاه کرد، یعنی باید مستقیماً سراغ جنس برویم، ما هم در اینجا می خواهیم شرطیت را قیچی کنیم، مستقیماً وجوب را بردارد، یعنی وجوب المسح را بردارد. چرا؟ چون من نسبت به مسح مضطر شدم، مضطر شدم که مسح را ترک کنم، وجوبش هم ساقط می شود، باید از اول می گویم «حدیث رفع» وجوب جزئی را بر می دارد، وجوب الكل رفته روی وضو، وجوب جزئی رفته روی مسح الرأس و بعداً هم مسح رجلین، ظاهراً این جواب از جواب اول روشن تر است.

ص: ۱۳۵

آنگاه شیخ برای اینکه ثابت کند که حدیث رفع جنبه عمومی دارد، یعنی هم تکلیف را بر می داد هم وضعی را که جزئیت و شرطیت باشد، می خواهد بفرماید حدیث رفع همان گونه که تکلیف را بر می دارد، نست به میتة و شرب النبیذ، وضع را هم بر می دارد، یعنی جزئیت و شرطیت را هم بر می دارد، همان مقداری که حدش به شارع می رسد کافی است و سپس یکدانه شاهد هم آورد، این شاهد در رسائل هست، شاهد این است که راوی از امام هشتم ع سوال می کند که: یابن رسول الله! مردی را اگرها و ادار کرده اند که قسم بخورد به عتاق و طلاق، و صدقه مایملک، باید توجه داشت که ما یک شرط فعل داریم و یک شرط نتیجه، طلاق در صورتی صحیح است که شرط فعل باشد، یعنی صیغه طلاق را جاری کند و أنت طالق را به زبان جاری کند، شرط نتیجه صحیح نیست، در عتق هم باید بگوید: انت حرّ، اما اگر به صورت نتیجه بگوید نذر کردم که غلام من آزاد باشد، این عتق واقع نمی شود، باید به صورت شرط فعل بگوید، یعنی صیغه عتق را بخواند و «انت حر» را به زبان جاری کند، راوی به حضرت عرض می کند که: یابن رسول الله! من اگرها قسم خورده ام که زنم مطلقه باشد، اموالم هم صدقه باشد و غلامانم هم آزاد باشد، معلوم می شود که این طرف سنی بوده، چون قسم در نزد ما صحیح نیست هم در حال اختیار و هم در حال اضطرار، یعنی ما معتقدیم که این مفاهیم با نتیجه درست نمی شود بلکه شرط فعل می خواهد. فرض کنید جنابعالی یک گوسفندی داری، می گویی این گوسفند من نذر حضرت معصومه ع باشد، این کافی نیست بلکه باید صیغه نذر را بخوانی، از حضرت سوال می کند که مختار نبودم بلکه مکره بودم، معلوم می شود که اگر مختار بود، طبق مذهبش صحیح بود، حضرت می فرماید این کار شما صحیح نیست. چرا؟ «رفع عن أمتی تسعة» یکی هم «وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ» حضرت با جمله «وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ» حکم وضعی را برداشت که صحت طلاق، عتق و صحت نذر باشد.

پس معلوم می شود که حدیث رفع نه تنها حکم تکلیفی را قیچی می کند بلکه احکام وضعیه را هم قیچی می نماید کما اینکه در اینجا قیچی کرد، یعنی صحت طلاق، صحت نذر و صحت عتق را قیچی کرد.

جناب شیخ انصاری با این حدیث استدلال می کند، معلوم می شود که حدیث رفع قهرمان است، یعنی هم احکام تکلیفیه را رفع می کند مانند حرمت شرب نبیذ و شرب خمر و هم احکام وضعیه را رفع می کند که صحت طلاق و عتق و امثالش باشد. در اینجا صحت را قیچی کرد، در مانحن فیه شرطیت و جزئیت را قیچی کرد.

ایشان (شیخ انصاری) در فرائد یک اشکالی بر این استدلال کرده است و آن اینکه این حدیث در مورد تقیه وارد شده است، چون از نظر ما اصلاً حلف بر صدقه، حلف بر طلاق و حلف بر عتق باطل است هم در حال اکراه و هم در حال غیر اکراه، پس هذه الروایه وردت مورد التقیه، اصلاً این عمل مطلقاً باطل است هم در حال آزادی و هم در حال اکراه. چرا؟ چون این مفاهیم نتیجه بردار نیست بلکه فعل بردار است، اگر کسی بگوید زن مطلقه باشد، کافی نیست بلکه باید ایجاد طلاق بکند، بنابراین، استدلال با این روایت بر اینکه حدیث رفع عام است، صحیح نیست. چرا؟ چون حدیث در مورد تقیه وارد شده، زیرا ما هر دو را باطل می دانیم یعنی هم حالت آزادی را باطل می دانیم و هم حالت اکراه را.

بعد شیخ از این اشکال جواب می دهد و می فرماید تقیه در تطبیق حدیث بر مورد است، در تطبیق حدیث در این مورد تقیه است، اما در اصل استدلال تقیه نیست، حضرت در این مورد تقیه کرده است، اگر به این مرد می گفت اصلاً قسم بر طلاق از بیخ باطل است، چه حال اکراه و چه حال اختیار، حضرت اگر واقع را می فرمود، طرف از او قبول نمی کرد چون حلف بر طلاق و عتق را در حال اختیار طبق مذهب خودش صحیح می دانسته، حضرت ناچار شد که از این راه وارد شود و بگوید چون عمل شما ما « وَ مَآ أُكْرَهُوا عَلَيْهِ » است فلذا باطل است، تقیه در تطبیق کلی بر مورد است، منهای این مورد استدلال صحیح است. استدلال حضرت کلی است، غایه ما فی الباب در این مورد من باب تقیه است.

و أساس الاستدلال هو شمول الحديث لرفع جميع الآثار . فالجزئيه و هي المسح على البشره حكم شرعى مرفوعه عند الاضطرار.

فإن قلت: إنَّ الجزئيه و الشرطيّه من الأمور الانتزاعيه التي يتزعاها العقل من الأمر بالمسح على البشره فى الموضوع، فليست هي أثراً شرعياً حتى تكون مرفوعه بحديث الرفع.

قلت: إنَّ رفع الجزئيه بلحاظ رفع منشأ انتزاعها، أى رفع الوجوب الضمنى المتعلق بالمسح على البشره، فانتهاؤها إلى الحكم الشرعى يصحح تعلق الرفع بها.

و يمكن أن يجاب بوجه آخر و هو: أنّ المرفوع هو الحكم التكليفى - أعنى: الوجوب الضمنى - و ذلك لأنَّ المكلف لو اضطر إلى ترك المسح على البشره فالجزء (المسح على البشره الذى كان موضوعاً) قد رفع، و رفع الجزء كناية عن رفع حكمه، أى الوجوب الضمنى، و عندئذٍ يختص دليل التكليف بالموضوع بما عدا المسح على البشره. فيكون حديث الرفع استثناءً من الوجوب الضمنى عند الاضطرار.

مرحوم نائينى مى فرمايد حديث، حديث رفع است نه حديث وضع، اين را برداشته چرا بقيه كافى باشد، بنابراین اگر وجوب مسح را برداشتيم، دليل نمى شود كه باقى مانده واجب است.

جواب اين روشن است، حديث رفع نسبت به آيه وضو از قبيل استثناست، اين جنبه استثنا دارد، وقتى استثنا كرديم، بقيه تحت حكم اولى باقى مى ماند، اين حرف از محقق نائينى با آن عظمتش بعيد است.

و يدلّ على العموم - أعنى: رفع الحكم مطلقاً تكليفاً كان أو وضعاً - ما رواه صَيْفُوَانُ بْنُ يَحْيَى وَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ بْنِ جَمِيعاً عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع: « فِي الرَّجُلِ يُسَيِّئُ تَكَرُّهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيُحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَ صِدْقِهِ مَا يَمْلِكُ أَيْلَازُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَأُوا» (١)

ص: ١٣٨

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ٢٣، ص ٢٢٦، من أبواب كتاب الأيمان، ب ١٢، ح ١٢، ط آل البيت.

و قد تمسك الإمام بالحديث على بطلان الطلاق و عدم ترتب الصحه التي هي حكم وضعي، فيكشف عن أن المرفوع أعم من المؤاخذه و الحكم التكليفي و الوضعي.

و في تمسك الإمام ع بحديث الرفع في بطلان اليمين على الثلاثة عن إكراه، إشكال معروف، أجب عنه الشيخ في الفرائد.

و قد استظهر الشيخ في كتاب الفرائد شمول الروايه للأثار الوضعيه أيضاً، و لكنّه في رساله التقيه اختار العكس و قال: و لكن الإنصاف ظهور الروايه في رفع المؤاخذه، فمن اضطر إلى الأكل و الشرب _ (في شهر رمضان) أو التكتف في الصلاه فقد اضطر إلى الإفطار و إبطال الصلاه، لأنه مقتضى عموم الأدله، فتأمل، اما حكم وضعي را (که شرطیت و جزئیت باشد) بر نمی دارد.

آیا اعمال انجام گرفته بر طبق تقيه مجزی است یا نه؟ ۹۴/۰۸/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا اعمال انجام گرفته بر طبق تقيه مجزی است یا نه؟

بحث در باره ادله تقيه است، ادله تقيه ای که دلالت کند هر عملی که مطابق تقيه باشد، آن عمل عند الله مقبول است و احتیاج به اعاده و قضا ندارد، ما در اینجا عرض کردیم گاهی در این مورد روایات خاصه داریم که جنبه موردی داشتند و تقریباً نه روایت را خواندیم، الآن وارد روایات عامه می شویم که لا یختص بمورد دون مورد، اول حدیث رفع بود که در جلسه گذشته خواندیم، عنوان دوم این است که :

التقيه فی کلّ ما یضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله

روی کلمه اضطرار تکیه می کند، آنجا کلمه رفع بود، اما اینجا کلمه «أحله الله» است، باید بینم که مراد از: «أحله الله» یعنی چه؟ اگر بگوییم مراد از «أحله الله» حکم تکلیفی است، به درد ما نمی خورد، «أحله الله» یعنی کار جایزی است و حرام نیست، ما که نمی خواهیم در باره جواز، حلال و حرام بحث کنیم، ما می خواهیم عمل خود را گذرا و ممضا حساب کنیم.

ص: ۱۳۹

من معتقدم که مراد از «أحله الله» در اینجا علاوه بر این حلیت تکلیفی، حلیت وضعی را هم می گوید، آیت الله گلپایگانی کلمه «أحلّ» را به معنای گذرا معنی می کرد، «أحلّ الله البيع» یعنی بیع را گذرا قرار داده، در مقابل قمار که آن را گذرا قرار نداده، اینجا هم از بیان ایشان استفاده می کنیم، «فقد أحله الله» یعنی خدا این را گذرا قرار داده، امضا کرده است، این یک نکته، نکته دوم که مهم می باشد این است که ابتلای شیعه در مورد تقيه در مسائل عبادی بیشتر بوده تا مسائل تکلیفی، «شرب النبیذ» ممکن است در یک مجلسی نخورد و بگوید من زخم معده دارم، جاهایی که جنبه تکلیفی دارد کم بوده، غالباً ابتلاء اینها در عبادات و در مسائل وضعی بوده مانند مسح الرجلین، مسح الرأس، صوم یوم الشک، مسأله حج، اینها مسائل ابتلای شان مسائل عبادی بوده، بنابراین، کلمه «أحله الله» را حتماً باید حلیت وضعی بگیریم، پس دو قرینه شد، قرینه اول اینکه از آیه

مبارکه «أحلّه البيع» به معنای گذرا قرار دادن است نه به معنای حلال کردن، این محل بحث نیست، گذرا قرار داده، یعنی امضا کرده، قرینه دوم ابتلای شیعه است که در مسائل تکلیفی کمتر مبتلا بوده، بیشتر به مسائل عبادی مبتلا بوده اند، هم از نظر نماز و هم از نظر وضو، هم از نظر صوم و هم از نظر حج، غالباً اینها محل ابتلا بوده، لابد حضرت که می فرماید: «التقیه فی کلّ أمر یضطرّ إلیه ابن آدم فقد أحلّه الله»، یعنی آن را امضا کرده و لازم نیست که شما آن را اعاده کنید.

ص: ۱۴۰

وجه الدلالة: أنّ تجويز التقيه في كل ما يضطر إليه الإنسان عام يشمل العبادات و المعاملات و الأمور العاديه، و تجويز التقيه و تحليلها يلانزم عرفاً إمضاء العمل و إجزائه عن الواقع، و القول بأن الروايات بصدد رفع الحرمة إذا كان مورد التقيه أمراً حراماً كشرب النبيذ، و لا تدلّ على إمضاء العمل و إجزائه، غير تام.

و ذلك لأنّ الابتلاء بالتقيه في مورد العبادات كان أكثر من سائر الموارد الأخرى، فتخصيصها بالأمر المحرّم عند الشيعة و الحال عندهم كشرب النبيذ يستلزم حمل الروايه على المورد النادر.

و إن شئت قلت: إنّ قوله: ((فقد أحلّه الله له)) و إن كان ظاهراً في رفع الحرمة و لكنّه ظهور بدويّ يزول بملاحظه سائر الروايات، و ذلك لأنّ ابتلاء الشيعة بالتقيه في مورد الوضوء غسلًا و مسحاً و الصلاه في المواقيت، و الصوم في يوم الشك، و التمتع إلى غير ذلك من الموارد التي تدور التقيه فيها حول الحكم الوضعي، كان أكثر من الابتلاء بالمحرم فحمل الروايات على ارتكاب الفعل المحرم، حمل لها على المورد النادر.

بنابراین، کسانی که می خواهند این روایات را حمل کنند بر حرام و حلال و بگویند فقط جنهم ندارد، معنایش این است که روایات را حمل کنند بر فرد نادر و چنین حملی صحیح نیست فلذا باید روایات را عام بگیریم و اگر بخوایم بر عموم حمل کنیم، باید بگوییم این حلیت، حلیت وضعی است نه حلیت تکلیفی، یا اقل هر دو را شامل است، یعنی هم حلیت وضعی را شامل است و هم حلیت تکلیفی را. حلیت وضعی، معنایش گذرا و امضاست فلذا احتیاج به اعاده و قضا ندارد.

و علی ذلك فيكون معنى ((أحله الله)) أى أمضاه و نفذّه، نظير قوله سبحانه: « و أحلّ الله البيع و حرّم الربا ». فإنّ التحليل هنا بمعنى تجویزه و إمضائه لا تحلیله تکلیفياً.

عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ وَ مَعْمَرِ بْنِ يَحْيَى بْنِ سَيَامٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَّارَةَ قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا جَعْفَرٍ ع: « يَقُولُ التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ » (١)

التقيه في كل شيء إلا في ثلاثة مورد

روایات متضافر داریم که امام ع می فرماید در سه مورد تقیه نیست، یعنی حضرت سه مورد را استثنا می کند، معنای اینکيه در سه مورد تقیه نیست، یعنی در بقیه موارد تقیه است، اما اینکيه تقیه هست، آیا به صورت حکم وضعی است یا به صورت حکم تکلیفی؟

این را باید خود شما استظهار کنید، حضرت سه مورد را استثنا می کند، یکی مسح علی الخفین، دوم شرب النبیذ، سومى هم حج تمتع، ما در این سه تا تقیه نمی کنیم، اما در سایر موارد جای تقیه است، آیا حضرت فقط حکم تکلیفی را بیان می کند یا می گوید در بقیه موارد اعمال شما گذرا است؟ این را باید از روایات استظهار کنیم و ببینیم می شود یا نه؟

اولاً حضرت که می فرماید ما در این سه مورد تقیه نمی کنیم، این از خصائص امام ع است چون ائمه ما ع مقام عظیمی در جامعه آن روز داشتند، بر خلاف آنچه که ائمه را اشخاص منزوی و گوشه گیر معرفی می کنند، امام زین العابدین ع را امام بیمار و تب دار معرفی می کنند و حال آنکه حضرت در مسجد بحث و درس داشتند، ائمه ع در آن زمان موقعیت خاصی داشته اند، همه جامعه آنان را از نظر علمی قبول داشتند، اما وقتی که پای حکومت در میان بود، آن یک مسأله دیگر بوده است و چون از مقام علمی روشن بوده اند، و این سه مسأله هم دلیل قرآنی دارد، دلیلش همراهش است، مسح علی الخفین دلیلش عبارت است از: « فقد سبق الكتاب علی الخفین »، اما مسأله نبیذ، چون پیغمبر ص همه مسکرها را حرام کرده (إنّ النبی ص حرّم کلّ مسکر)، اما مسأله حج تمتع خود قرآن می فرماید: « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج »، معنایش این است که ما تقیه نکنیم، این فقط وظیفه مقام امام است که تقیه نمی کند، اما ما باید تقیه بکنیم.

ص: ۱۴۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۴، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ۲۵، ح ۲، ط آل البيت.

ثانیاً؛ باید ببینیم که در این موارد ثلاثه و غیر ثلاثه، تقیه می کنیم تکلیفاً أو وضعاً؟ گم شده ای ما وضعاً است نه تکلیفاً، من روایات را می خوانیم، این مثل طائفه ثانیه نیست، چون طائفه ثانیه خیلی صدای بلندی داشت، اما طائفه سوم را باید شما استظهار کنید.

۱: عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عُمَرَ الْأَعْجَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ قَالَ: «لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَهُ لَهُ وَ التَّقِيَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي النَّبِيِّ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ» (۱). شما باید استظهار کنید که آیا از این روایات فقط حرمت برداشته شده یا عمل امضا شده؟

۲: عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: «قُلْتُ لَهُ فِي مَسْحِ الْخُفَّيْنِ تَقِيَهُ فَقَالَ ثَلَاثَةٌ لَا أَتَقِي فِيهِنَّ أَحَدًا شُرْبُ الْمُسْكِرِ وَ مَسْحُ الْخُفَّيْنِ وَ مُتْعَةُ الْحَجِّ قَالَ زُرَّارَةُ- وَ لَمْ يَقُلْ الْوَاجِبُ عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَتَّقُوا فِيهِنَّ أَحَدًا» (۲)

۳: وَ فِي الْخِصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ ع فِي حَدِيثِ الْأَرْبَعَمَائَةِ قَالَ: «لَيْسَ فِي شُرْبِ الْمُسْكِرِ وَ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ تَقِيَهُ» (۳)

چرا به این حدیث، حدیث اربعمائه می گویند؟ چون امیر المؤمنین ع در یک مجلسی، چهار صد خصال را بیان کرده است، مرحوم صدوق این حدیث را در کتاب خصال خودش آورده است.

ص: ۱۴۳

-
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۵، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ۲۵، ح ۳، ط آل البيت.
 - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۵، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ۲۵، ح ۵، ط آل البيت.
 - ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۶۱، من أبواب الوضوء، ب ۳۸، ح ۱۸، ط آل البيت.

از اینکه این سه تا را استثنا می کند، آقایان می گویند العام بعد الاستثناء حجه فی الباقی، معلوم می شود که در غیر این سه تا، تقیه هست، اما اینکه هست تکلیفاً، یا هست وضعاً؟ این بستگی به اجتهاد شما دارد.

فإنَّ استثناء الثلاثة دليل واضح على عموم التقيه في غيرها وقد عرفت أنَّ اختصاص عدم التقيه في مورد الثلاثة من خصائص الأئمة ع لا شيعتهم فيجوز لهم عند التقيه، المسح على الخفين و الصلاة مع الناس فلو كان الهدف رفع التكليف دون الوضع لكان على الإمام ع أن يتبّه - ولو في مورد واحد - على الإعادة و القضاء.

من از اینها استظهار کردم، البته روایت دلالت ندارد، روایت می گوید در اینها تقیه است، اما اینکه تقیه تکلیف أو وضعاً، روایت ندارد، من از اطلاق بیانی استفاده کردم، ما چند قسم اطلاق داریم که یکی از آنها اطلاق بیانی است، واقعاً اگر مواردی که انسان تقیه می کند قضا و اعاده داشته باشد، حتماً حضرت در این روایات ثلاثه یا اربعه می گفت، ما از سکوت حضرت جواز و گذرا را می فهمیم. این بیان بنده بود، حالا اگر شما (شاگردان) بیان دیگر دارید، ارائه بدهید.

التأكيد في التقيه و الحثّ عليها

طائفه چهارم روایاتی است که بر تقیه تاکید و ترغیب می کند، حضرت در این روایات بر تقیه ترغیب می کند حتی کسانی که تقیه نمی کردند و کشته می شدند، حضرت نسبت به آنها نگرانی می کرد، اینکه روایات انسان را به سوی تقیه هل می دهد و ترغیب می کند، این مناسب با رفع حکم تکلیفی نیست، این همه تاکید بر تقیه، حاکی از آن است که تقیه اثر خوبی دارد، هم از نظر تکلیف و هم از نظر وضع، و الا - اگر این همه ترغیب و تاکید برای تکلیف باشد، این تاکید و ترغیب مناسب نیست، حضرت می فرماید: دین نه تایش در تقیه است، یکی در غیر تقیه،

یکی از اشکالاتی که وهابیت و غیر آنها بر شیعه می کنند، این حدیث را مطرح می کنند و می گویند: امام شما فرموده که دین نه قسمتش بر تقیه است، یک قسمتش بر غیر تقیه، بنابراین، کتب اربعه شما، نه قسمتش بر تقیه است، یعنی دروغ است، فقط یک قسمتش صحیح است.

جوابش این است که حضرت مقام عمل را می گوید، نه مقام تشریح را، می فرماید در مقام عمل اگر می خواهید دین خود را حفظ کنید، نه قسمتش در تقیه است، یک قسمتش بر غیر تقیه است.

و هناك روايات قد شدد فيها الإثم ع على التقية و حثوا عليها، نذكر منها ما يلي:

۱: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَادٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْقِيَامِ لِلْوَلَاةِ فَقَالَ: « قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عِ التَّقِيَّةُ مِنْ دِينِي وَ دِينِ آبَائِي وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ » (۱)

۲: عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عُمَرَ الْأَعْجَمِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « يَا بَا عُمَرَ إِنَّ تِسْعَةَ أَعْشَارِ الدِّينِ فِي التَّقِيَّةِ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ » (۲)

۳: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: « يَا زَيْدُ خَالِقُوا النَّاسَ بِأَخْلَاقِهِمْ صِلُوا فِي مَسَاجِدِهِمْ وَ عُودُوا مَرْضَاهُمْ وَ اشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وَ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَكُونُوا الْأَيْمَةَ وَ الْمُؤَدِّينَ فَافْعَلُوا فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَالُوا هَؤُلَاءِ الْجَعْفَرِيُّهُ - رَحِمَ اللَّهُ جَعْفَرًا مَا كَانَ أَحْسَنَ مَا يُؤَدِّبُ أَصْحَابَهُ وَ إِذَا تَرَكْتُمْ ذَلِكَ قَالُوا هَؤُلَاءِ الْجَعْفَرِيُّهُ - فَعَلَ اللَّهُ بِجَعْفَرٍ مَا كَانَ أَسْوَأَ مَا يُؤَدِّبُ أَصْحَابَهُ » (۳)

ص: ۱۴۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص: ۲۰۴، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ۲۴ ح ۴، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص: ۲۰۴، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ح ۳، ط آل البيت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۴۳۰، من أبواب صلاه الجماعه، ب ۷۵ ح ۱، ط آل البيت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی روایات تقیه و نقل کلام فقها

بحث ما در باره روایاتی است که بالخصوص دلالت بر اجزاء دارد، روایت این باب بر دو قسم بود، یک قسم روایات عامه بود، الآن ما در روایات خاصه هستیم که موردی بحث می کنند، سه روایت در این مورد خواندیم، الآن روایت چهارم و بقیه روایات عامه را می خوانیم:

۴: عَنْ جَعْفَرِ بْنِ الْمُثَنَّى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « يَا إِسْحَاقُ أَ تَصَلِّي مَعَهُمْ فِي الْمَسْجِدِ قُلْتَ نَعَمْ قَالَ صَلَّى مَعَهُمْ فَإِنَّ الْمُصَلِّي مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَالشَّاهِرِ سَيْفُهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ » (۱).

چرا در این روایت قید صف اول آمده، صف اول چه خصوصیتی دارد که سایر صفوف آن را ندارد؟ صف اول نمایان است، یعنی معلوم می شود که شیعه، پشت سر سنی نماز می خواند، چطور نماز خواندن در صف اول را در پشت سر سنی، تشبیه می کند به کسی که با شمشیرش در راه خدا جهاد می کند؟

وجه شبه چیست؟ وجه شبهش این است: همانطور آنکس که در راه خدا شمشیر می کشد و در راه خدا جهاد می نماید، با این کارش شر دشمن را از سر مسلمانان و مومنین کوتاه می کند، اینها هم با این کارشان (نماز خواند پشت سر سنی در صف اول) شر آنها را از سر شیعیان کوتاه می کنند.

اشکال

ممکن است کسی اشکال کند و بگوید این روایت دلالت بر اجزاء ندارد، فقط دلالت دارد که این عمل، کار خوبی است، اجزاء را از کجای روایت ثابت می کنید؟

ص: ۱۴۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۱، من أبواب صلاة الجماعة، ب ۵، ح ۷، ط آل البيت.

جواب

در جواب عرض می کنیم که اینها اطلاق مقامی دارند، اطلاق مقامی این است که اگر واقعاً نیاز و احتیاج به اعاده و قضا داشت، حتماً حضرت بیان می کرد، سکوت حضرت در اینجا حاکی از اجزاء است، همان گونه که توجه دارید، اطلاق بر سه قسم است، یکی از مصادیق اطلاق، اطلاق مقامی است، شیخ انصاری به این اطلاق در مبحث قطع تصریح نموده، آنجا که فرموده قصد وجه و تمییز واجب نیست، اطلاق مقامی این است: چیزی که مردم به آن توجه ندارند اگر چنانچه واجب باشد،

باید آن را بیان کند و برای مردم بگوید، اینجا نیز چنین است، یعنی اگر اعاده و قضا داشت، حتما امام ع بیان می فرمود، از اینکه بیان نفرموده، می فهمیم که اعاده و قضا ندارد.

۵: وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ ص » (۱).

وجه شبه، ثواب بیشتر است.

۶: روى الصدوق مرسلًا، قَالَ وَقَالَ الصَّادِقُ ع: « إِذَا صَلَّيْتَ مَعَهُمْ غُفِرَ لَكَ بِعَدَدِ مَنْ خَالَفَكَ » (۲).

ما همه این روایات را از طریق اطلاق مقامی معنی می کنیم:

و إنَّ التأكيد الأئمة ع على التقيه بشكل يستشَم منه المغالات - به نظر می رسد که امام ع غلو می کند - و لا غلواً واقعاً (يدلّ بالملازمة العرفيه على أن الشارع رخص لمن ابتلى بالتقيه ترخيصاً في مجال التكليف و تحليل الحرام له - در دو مقام، هم در مقام تکلیف و هم در مقام وضع، در مقام تکلیف شرب نیبذ است - کسب النیبذ و الإفطار فی شهر رمضان - امام صادق ع در زمان منصور عباسی، آخر ماه رمضان افطار کرد، فرمود یک روزه افطار کردن، بهتر است از اینکه گردنم را بزنند - و فی مجال الوضع و أنه يقبل العمل المأتی به على وفق التقيه.

ص: ۱۴۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۰، من أبواب صلاة الجماعة، ب ۵، ح ۴، ط آل البيت.

۲- وسائل شالیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۹۹، من أبواب صلاة الجماعة، ب ۵ ح ۲، ط آل البيت.

فعدئذ يصبح القول بوجوب الإعادة و القضاء عند ارتفاع التقيه شيئاً غير منسجم مع هذه الروايات المتنوعه الحائثه على التقيه، اينكه بگويم مادامی که تقيه هست، عمل هست، بعد از رفع تقيه عمل را اگر در وقت است اعاده و در خارج وقت قضا کن، اين سخن، با اين روايات حائثه قابل جمع نيست. البته محال نيست، يعنى اگر امام صادق ع مى فرمود که بعد از رفع تقيه، عمل را قضا کنيد، ما حرف نداشتيم، اما چون نفرموده است، فلذا ما نمى توانيم از اين روايت صرف نظر کنيم.

و إن شئت قلت: إنَّ الإجزاء هو مقتضى الإطلاق المقامى حيث إنَّ الإعادة أو القضاء بعد سماع هذه التأكيدات على المشاركه فى عباداتهم، تكون أمراً مغفولاً عنه، فلو كان التدارك أمراً لازماً لزم التنبيه عليه.

و الإجزاء هو المفهوم من كلمات أصحابنا نذكر منها ما يلي:

١: يقول العلامة: و لا يجرى الغسل عن المسح إلّا عند التقيه (١).

٢: و يقول المحقق الثانى فى شرحه على هذا الموضوع: و لا تجب الإعادة بزوالها (التقيه) قولاً واحداً فيما أظنه» (٢).

٢: و قال السيد العاملى فى شرحه على القواعد: إذا فعل فعلاً على وجه التقيه من العبادات أو المعاملات فهو صحيح مجز بلا خلاف، و هل تجب عليه الإعادة لو تمكن من الإتيان بالعباده قبل خروجه وقتها على وجهها (على وجهها، قيد اعاده است) أو لا؟ فنقل أولاً التفصيل الآتى من المحقق الثانى ثم قال: و نقل عن بعض أصحابنا القول بعدم الإعادة مطلقاً نظراً إلى كون الآتى ((المأتى به) شرعياً، ثم نقل أنه ردّ بأن الإذن فى التقيه من جهه الإطلاق لا يقتضى أزيد من إظهار الموافقه مع الحاجه، ثم أمر بالتأمل (٣).

ص: ١٤٨

١- جامع المقاصد، محقق ثانى، ج ١، ص ٢٢٢.

٢- جامع المقاصد، محقق ثانى، ج ١، ص ٢٢٢.

٣- مفتاح الكرامه، سيد جواد عاملى، ج ١، ص ٤٣٦.

فقط می گوید موافقت کن، اما اینکه مجزی است یا نه؟ می گوید دلالت ندارد، سپس امر به تأمل کرده، معلوم می شود که این حرف اخیر در نظر او ضعیف است.

محقق ثانی دوتا فتوا دارد، فتوای اولش این بود که اعاده لازم نیست، یک تفصیلی دارد که بیان خواهیم کرد.

پس ما از سه نفر اجزاء را نقل کردیم، یکی علامه حلی، دیگری جامع المقاصد، سومی هم سید جواد عاملی در مفتاح الکرامه، که حرف بعضی از اصحاب رد کرد و گفت: فتأمل، یعنی این حرف صحیح نیست.

بیان دوم استاد سبحانی

ولی من در بیان اول گفتم که این روایات به حسب اطلاق مقامی دلالت بر اجزاء می کنند، چیزی که مغفول عنه است، اگر چنانچه واجب باشد، باید آن را شارع بیان کند و برای مردم بگوید، اعاده و قضا مغفول عنه است، اگر واجب باشد، باید شرع مقدس بیان کند و از این که بیان نکرده، معلوم می شود که همان عمل تقيه ای مجزی است فلذا اعاده و قضا ندارد.

من این بیان دوم را از مرحوم آیت الله بروجردی در مبحث اجزاء شنیدم و آن این است من که نماز را پشت سر این آدم (سنی) خواندم، آیا عنوان صلات بر این منطبق است یا نه؟ قطعاً عنوان صلات منطبق است، اگر عنوان صلات بر این منطبق است، اجماع داریم که بر انسان در یک شبانه روز، فقط یک نماز ظهر واجب است و من هم آن را خواندم فلذا چرا من دوباره بخوانم؟!

أقول: و نعم ما أمر بالتأمل، فإنّ المأمور به هو عنوان الصلاه المشتمله على الطهاره، فإذا تعذر المعسور و أتی المیسور، بأمر الشارع، ينطبق على المأتی به عنوان الصلاه و يكون مصداقاً لها و مأموراً به بالأمر بها، و عندئذ يسقط الأمر قطعاً و قد انعقد الإجماع على أنه ليس على المكلف إلّا صلاه واحده لا صلاتان.

ص: ۱۴۹

و قد أوضحنا حال ذلك الوجه في محاضراتنا الأصولية.

دیدگاه محقق بجنوردی

مرحوم بجنوردی می فرماید روایات ما امر به تقیه کرده، تقیه دو معنی دارد، یک معنای مصدری دارد و یک معنای اسم مصدری، معنای مصدریش یعنی تقیه کردن، بین ما و بین آنها یکنوع تقیه ای را ایجاد کنیم، یعنی پرهیزیم از مخالفت، یک معنای اسم مصدری دارد، یعنی «ما یتقی به» ما یتقی به همان نمازی است که ما می خوانیم، بنابراین، روایاتی که دلالت بر تقیه می کند، اگر تقیه به معنای اتقاء باشد، دلالت بر اجزاء ندارد، چرا؟ چون این می گوید شما اتقا کنید، یعنی با آنها مخالفت نکنید، بله! اگر تقیه به معنای اسم مصدری، یعنی به معنای «ما یتقی به» که نماز یا روزه یا چیز دیگر باشد، دلالت بر اجزاء دارد.

یلاحظ علیه: این فرمایش محقق بجنوردی، یکنوع دقت عقلی است و هرگز شاگردان امام صادق ع با شنیدن این روایات، یک چنین احتمالاتی در ذهن شان خطور نمی کند و نمی آید که گاهی تقیه به معنای اتقاء است و دلالت بر اجزاء ندارد و گاهی تقیه به معنای «ما یتقی به»، که دلالت بر اجزاء دارد. یعنی بین این دو تا فرق نمی گذارند.

فإن قلت: إنَّ في دلاله بعض الروایات على الإجزاء إشكالاً، و ذلك لأنَّ لفظ التقيه يطلق و يراد به أحد معنيين:

الأول: الإتقاء بالمعنيين المصدری، فيكون الإتقاء من الدين واجباً، وعليهذا فيكون قوله ع: «لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَهُ لَهُ» (1). أي لا دين لمن ترك الإتقاء و ألقى بنفسه في الهلكه.

ص: ۱۵۰

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۵، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۵، ح ۳، ط آل البيت.

الثانی: ما یتقی به، و إن شئت قلت: الوقایه، و هو العمل الموافق لهم المخالف للحق.

و دلالة الروایات على الأجزاء مبته على أن المراد من التقیه ما یتقی به لا نفس الإلتقاء بالمعنى المصدرى (۱).

ما كراراً گفته ایم، بسیاری از این دقت‌هایی که در روایات می‌کنند، دقت‌های عرفی نیست، بلکه شبیه به دقت‌های فلسفی مدرسه‌ای می‌باشد و حال آنکه روایت ما برای عرف مردم القاء شده‌اند.

قلت: بأنه لا فرق بین المعینین فی الدلاله على الأجزاء، نفترض أن المراد هو الإلتقاء بالمعنى المصدرى، فإنّ الحثّ علیه و الدعوه إليه و التندید (تندید، به معنای مذمت کردن است) - بمن أعرض عنه یلازم عرفاً الدعوه إلى ما یتقی به، و هو یلازم كون العمل ممضى عند الداعی بل یعدّ من المتناقض فی القول عند العرف إذا حثّ على العمل و أكد علیه، و مع الوصف ردّه ولم یقبله عند الامتثال.

إلى هنا ظهرت صحه الاستدلال بالروایات على الأجزاء مطلقاً، إعادہ كانت أو قضاء.

تفصیل للمحقق الثانی

این تفصیل مال محقق ثانی است، ایشان دو تا فتوا داشت، فتوای اولش این بود که «فیما أظنّه» مخالفی نداریم. ولی در کتاب دیگرش، یعنی رساله‌ای که در باره تقیه نوشته است، فتوای دیگر دارد، در جامع المقاصد مطلقاً مجزی می‌داند، ولی در رساله‌ای که در باره تقیه نوشته، مجزی نمی‌داند، بلکه قائل به تفصیل است و می‌گوید در جاهایی که بالخصوص روایت داریم، مجزی است و من در آنجا قائل به اجزاء می‌باشم، چون دلیل بالخصوص دارد، اما در مواردی که روایت نداریم، مثلاً فرض کنید قبله آنها به کعبه نیست و من باید در مسجد آنها نماز بخوانم و حال آنکه می‌دانم قبله آنها به کعبه نیست، آیا در اینجا مجزی است یا نه؟ می‌گوید اینجا دلیل بر اجزاء نداریم، در جای مجزی است که دلیل بالخصوص داشته باشیم مثل صلات پشت سر آنها، یا مثل مسح على الخفین و غسل على الرجلین. اما جاهایی که اصلاً روایت نداریم، نمی‌توانیم بگوییم مجزی است.

ص: ۱۵۱

آقایان اهل سنت توالی بین ایجاب و قبول را شرط نمی دانند، مثلاً هنگام صبح ایجاب را انشاء می کنند و می گویند: أنكحت المرأه المعلومه...» هنگام غروب قبول را می گویند و حال آنکه از نظر فقه شیعه، توالی عرفی شرط است، حال اگر من دچار چنین عقد تقیه ای شدم، ایشان (محقق ثانی) می گوید دلیل بر اجزاء نداریم و لذا نمی توانیم بگوییم مجزی است.

هیچنین در مسائل حج، مثلاً علمای شیعه می گویند، موقع طواف، هنگامی که محاذی حجر هستی، باید نیت کنی، و حال آنکه اهل سنت اجازه نمی دهند، یعنی آنچنان فشار می آورند که انسان نمی تواند اول حجر نیت کند، حال اگر من ناچار شدم و مثل آنها طواف کردم، یعنی نتوانستم اول حجر نیت کنم یا نیت قبلاً بوده، ایشان (محقق ثانی) این دلیل بر اجزاء نیست و نمی توانیم بگوییم مجزی است.

ثم إنَّ المحقق الثانی (قدس سرّه) قد أفتی بكفایه العمل المأتی به تقیه عن الإعادة حیث قال: و لا تجب الإعادة بزوالها قولاً واحداً فیما أظنه».

و مع ذلك فقد اختار فی رسالته حول التقیه، التفصیل الآتی، فقال: فما ورد فیہ نصّ بخصوصه إذا فعل علی هذا الوجه المأذون فیہ كان صحیحاً مجزياً، سواء كان للمكلف مندوحة عن فعله كذلك - مثلاً نمازش را در منزل بخواند نه در مسجد آنها - أم لم یکن، التفاتاً إلى أن الشارع أقام ذلك الفعل مقام المأمور به حین التقیه، فكان الإتيان به امتثالاً فيقتضى الإجزاء، و علی هذا فلا تجب الإعادة و لو تمكن منها علی غیر وجه التقیه قبل خروج الوقت، و لا أعلم فی ذلك خلافاً بین الأصحاب.

و ما لم یرد فیہ نصّ بخصوصه كفعل الصلاه إلى غیر القبلة (مثلاً- صلوات دایره ای) و بالوضوء بالنیذ و مع الإخلال بالموالاه بحيث یجفّ البلبل كما یراه بعض العامّه - بین اعضای وضو آنچنان فاصله می اندازند، که دست شان خشک می شود و آن را کافی می دانند - و نکاح الحلیله مع تخلّل الفاصل بین الإيجاب و القبول، فإنّ المكلف یجب علیه (إذا اقتضت الضروره) موافقه أهل الخلاف فیہ إظهار الموافقه لهم، كما فی المقارنه بالنیة الأول الحجر فی الطواف مع محاذات أول جزء من مقادیم بدنه له، و مع التعذر: فإن كان له مندوحة عن ذلك الفعل لم یجب الإتيان به و إلا أتى مجزياً، ثم إن أمکن الإعادة فی الوقت - بعد الإتيان به وفق التقیه و جب الخ» .

ایشان فرق نهاده بین جایی که منصوب باشد و بین جایی که منصوب نیست.

بررسی روایات تقیه ۹۴/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی روایات تقیه

سخن در باره عمل تقیه ای است، روایاتی که دلالت بر اجزاء داشتند بر دو دسته بودند، روایات عامه و روایات خاصه، یعنی یک دسته روایاتی بودند که موردی نبودند فلذا به آنها روایات عامه می گفتیم، دسته دیگر روایاتی بود که در موردی وارد شده بودند، از این رو به آنها روایات خاصه می گفتیم، آنگاه کلمات علما را نقل کردیم و گفتیم محقق ثانی در دو کتاب خود، دو قول دارد، در جامع المقاصد قائل به اجزاء است مطلقاً، اما در رساله ای که در باره تقیه نوشته، قائل به تفصیل شده و گفته در منصوب من قائل به اجزاء هستم، اما در غیر منصوب قائل به اجزاء نمی باشم و در این زمینه مثالهایی را هم بیان کردند.

جواب از تفصیل محقق ثانی

جواب از تفصیل ایشان این است که اختصاص اجزاء را در مورد نص، بر خلاف سلیقه و گفتار فقهاست، وقتی که ما روایات عامه و خاصه را خواندیم، از مجموع آنها استفاده می شود که شرع مقدس در اینجا از قاعده: «بعثت بالشرعیه السهله السمحه» استفاده کرده اند فلذا ما نمی توانیم بین منصوب و غیر منصوب فرق قائل بشویم یا همه را رد کنید یا همه را قبول کنید، فرق نهادن بین منصوب و غیر منصوب بر خلاف مشی علماست که می گویند مورد مخصّص نیست.

البته ممکن است محقق ثانی بفرماید که اصل عدم اجزاء است، «فخرج مورد النص» ولی این قاعده اولیه است، اما با توجه با روایات عامه و روایات خاصه نمی توانیم بگوییم که مورد مخصّص نیست، فلذا این آن اصلی که ایشان تاسیس می کند، در اینجا فایده ندارد.

ص: ۱۵۳

الروایات المعارضه

اینک وارد می شویم به ادله کسانی که قائل به عدم اجزاء می باشند، قبل از وارد شدن به ادله آنها، طرح یک سوال لازم است و آن اینکه آیا کسانی که قائل به عدم اجزاء هستند آیا در جایی قائل به عدم اجزاء هستند که مندوحه ای در کار نباشد، یا در صورت وجود مندوحه هم قائل به اجزاء می باشند؟

یک موقع من هم می توانم در مسجد نماز بخوانم و هم در خانه، در اینجا می گویند مندوحه است، فلذا من الزامی ندارم که حتماً در مسجد بخوانم، ولی گاهی در جایی زندگی می کنم که راه دیگری جز اینکه همراه آنها نماز بخوانم ندارم، آیا قائل

به عدم اجزا هر دو مورد را می گویند یا فقط موردی را می گویند که مندوحه باشد فلذا ملزم نیست که خودش را وارد تقیه بکند؟ در عبارات اینها چیزی نیست که مسأله را روشن کند.

اگر اینها مطلقاً بگویند مجزی نیست چه مندوحه باشد و چه مندوحه نباشد، این سخن خیلی بعید است، چون کسی که یکسال مبتلا به تقیه است و بعد از رفع تقیه اگر دوباره همه اعمالش را از سر بخواند، خیلی کار مشکلی است و از آن عسر و حرج لازم می آید، شما روایاتی که من الآن می خوانم را در نظر بگیرید، بسیاری از آنها ناظر به حکم واقعی است، یعنی نسبت به حکم واقعی، این نماز، نماز مهمی نیست، اما نسبت به حکم ظاهری (که ما به دنبال آن هستیم) نیستند. آقایانی که استدلال می کنند ظاهراً بین حکم ظاهری و حکم واقعی یکنوع خلط کرده اند، علاوه بر این، سند بعضی از این روایت هم ضعیف است.

ص: ۱۵۴

قد وردت روایات حول الصلاه خلف المخالف يستظهر منها عدم الإجزاء، و هی علی قسمین:

الأول: ما يدل علی عدم جواز الإقتداء وضعاً و بطلان الصلاه نظیر:

١: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ عُقْدَةَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْحَازِمِيِّ «٣» عَنِ (الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ) «٤» عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَلِيٍّ الْمُرَافِقِيِّ وَعُمَرَ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ فِي حَدِيثٍ: «أَنَّهُ سَأَلَ عَنِ الْإِمَامِ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَثِقُ بِهِ أَصِيَلِي خَلْفَهُ وَ أَقْرَأُ قَال لَمَّا، صِيَلٌ قَبْلَهُ أَوْ بَعِيدَهُ قِيلَ لَهُ أَ فَأَصِيَلِي خَلْفَهُ وَ أَجْعَلُهَا تَطَوُّعًا قَالَ لَوْ قَبِلَ التَّطَوُّعُ لَقَبِلَتِ الْفَرِيضَةُ وَ لَكِنْ أَجْعَلُهَا سُبْحَةً» (١)

اگر تطوع مورد قبول باشد، فریضه به طریق اولی مورد قبول خواهد بود.

فرق تطوع با سبحه

سوال من این است که در این حدیث هم کلمه تطوع آمده: «لَوْ قَبِلَ التَّطَوُّعُ لَقَبِلَتِ الْفَرِيضَةُ» و هم کلمه سبحه «وَ لَكِنْ أَجْعَلُهَا سُبْحَةً»، فرق تطوع با سبحه چیست؟

تطوع مربوط به نوافل فریضه است، اما «سبحه» یکنوع ذکر است که انسان با خدای خودش می کند. سبحه ذکر خداست و لذا حضرت می فرماید نماز نمی شود، اما سبحه اشکالی ندارد.

این روایت راجع به فاسق است نه مربوط به مخالف، و لذا به درد استدلال در ما نحن فیه نمی خورد. اولیتی که در این روایت آمده به این معنی است که چون در مستحب یکنوع سعه است، به این معنی که انسان در خواندن و نخواندنش مخیر است، اما در واجب و فریضه یکنوع ضیق است، در جایی که در آن سعه است، یعنی بخوانی یا نخوانی فرقی نمی کند اگر او را قبول کند، به طریق اولی ضیق را (که همان فریضه باشد) قبول می کند. به بیان دیگر جایی که اسلام در آنجا قائل به تساهل است، آنجا اگر قبول نشود، به طریق اولی در جایی که قائل به تساهل نیست قبول می شود.

ص: ۱۵۵

۲: وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى (استاد كلینی) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْمُخَالِفِينَ - فَقَالَ مَا هُمْ عِنْدِي إِلَّا بِمَنْزِلَةِ الْجُدْرِ» (۱). یعنی حکم اقتدا به آنها، حکم اقتدا به دیوار را دارد که هیچ اثری ندارد، جدر، جمع جدار می باشد که به معنای دیوار است.

اقول: أما الروایه الأولى، فالسند غیر نقیّ لوقوع أحمد بن محمد بن یحیی الخازنی فی السند و هو مجهول، كما أنّ الحسن بن الحسين الوارد فی السند مشترك بین الثقة و غيرها.

و أما الروایه الثانيه - سندش صحیح است - فهی ناظره إلى الحكم الأولى، فلا تنافی ما دلّ علی الصحه بالعنوان الثانوی.

الثانی: ما يدلّ علی المتابعه فی القيام و القعود و الأذکار من غیر أن ینوبها صلاه نظیر:

۳: عَنْ نَاصِحِ الْمُؤَدِّنِ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنِّي أَصِلُّ فِي الْبَيْتِ وَ أَخْرُجُ إِلَيْهِمْ قَالِ اجْعَلْهَا نَافِلَةً وَ لَا تُكَبِّرْ مَعَهُمْ فَتَدْخُلَ مَعَهُمْ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّ مِفْتَاحَ الصَّلَاةِ التَّكْبِيرُ» (۲)

یعنی نماز تو، نماز صوری باشد، آنها خیال می کند که شما همراه شان نماز می خوانی و حال آنکه شما شخصاً نماز می خوانی.

۴: عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عَزْوَةَ عَنْ عَبْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «قُلْتُ إِنِّي أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ وَ قَدْ صَدَلَيْتُ فَأَصِلُّ مَعَهُمْ فَلَا أَحْتَسِبُ بِنَتِكَ الصَّلَاةِ قَالَ لَا بَأْسَ وَ أَمَا أَنَا فَأَصِلُّ مَعَهُمْ وَ أُرِيهِمْ أَنِّي أَسْجُدُ وَ مَا أَسْجُدُ» (۳)

ص: ۱۵۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۶۶، من أبواب صلاه الجماعه، ب ۳۳ ح ۱۰، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۴، من أبواب صلاه الجماعه، ب ۶ ح ۷، ط آل البيت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۴، من أبواب صلاه الجماعه، ب ۶ ح ۸، ط آل البيت.

می گویند قاسم بن عروه توثیق نشده، بله؛ شیخ مفید در مسائل صاغانیه توثیق کرده است، ولی این روایت در شأن امام صادق ع نیست.

اولاً؛ قاسم بن عروه توثیق نشده است. ثانیاً؛ مضمون روایت در شأن امام ع نیست، علاوه بر اینها، این روایت ناظر به حکم واقعی است.

و فی السند القاسم بن عروه، و قد ورد فی رجال النجاشی و فی فهرست الشیخ و لم یوثق.

نعم صرح المفید فی کتاب المسائل الصاغانیه بوثاقته، ولكن المضمون لا یناسب مقام الإمام ع.

أضف إلى ذلك: أن عدم الاحتساب بعد إتيان الصلاة لا يدل على عدم الصحه ابتداءً.

این حرف بسیار خوبی است، حضرت که قبلاً نماز می خواند، نماز دوم را نماز حساب نمی کند، ما نیز چنین می کنیم، یعنی اگر قبلاً در خانه خود نماز خواندیم، نماز دوم را با آنها حساب نمی کنیم، ولی بحث ما در کجاست؟ در جایی که اصلاً نماز نخوانده باشیم، روایت حضرت در جایی است که قبلاً نماز خوانده باشیم، وقتی انسان قبلاً نماز خوانده باشد، دیگر بیش از یک نماز هم بر او، واجب نیست.

۵: وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع إِنَّ مَوَالِيكَ قَدْ اخْتَلَفُوا فَأَصَلَّى خَلْفَهُمْ جَمِيعاً فَقَالَ لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِهِ » (۱)

این روایت هم خوب است، منتها ناظر به حکم واقعی است، یعنی واقعاً وظیفه این است که انسان، پشت سر کسی نماز بخواند که دینش دین حقیقی باشد و اگر دینش دین حقیقی نیست، نباید پشت سر او نماز بخواند، ولی بحث ما در حکم واقعی ثانوی است نه در حکم واقعی اولی.

ص: ۱۵۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۴، من أبواب صلاة الجماعة، ب ۱۰ ح ۲، ط آل البیت.

کسانی که با این روایات استدلال می کنند، باید اول سندها را ببینند چون بعضی سندها ضعیف است، بخش دیگر در شأن امام صادق نیست، ثالثاً؛ این در جایی است که امام قبلاً نماز را خوانده باشد، و حال آنکه بحث ما در جایی است که قبلاً نماز نخوانده باشد، علاوه بر اینها، این روایات حکم واقعی را می گویند و در حکم واقعی باید امام شیعه امامی باشد، ولی بحث ما در حکم ظاهری است نه در حکم واقعی.

يلاحظ عليه: بمثل ما ما تقدّم، فإنّ الروايه يمكن أن تكون ناظره إلى الحكم الواقعي الأولى لا بالنسبه إلى العناوين الثانويه و المصالح النوعيه التي ربما تكون سبباً لإيجاب التقيه أو استحبابها.

عصاره گیری روایات

اولاً؛ اگر کسی ظاهر این روایات را بگیرد، ظاهر این روایات این است که عمل تقیه ای از بیخ و بن باطل است و اصلاً ارزش ندارد، یعنی این نوع نماز خواندن با کار لهُو و لعب یکسان است، آیا می توانیم یک چنین حرفی را بزنیم، اگر این است پس چرا می گوئید در آنجا که مندوحه نیست نمازش صحیح است، آیا نمازی که به نظر شما صد در صد باطل است، صحیح و مجزی باشد؟ پس معلوم می شود که صد در صد باطل نیست، بالنسبه إلى الحكم الواقعي باطل است، اما بالنسبه إلى الحكم الواقعي الثانوی باطل نیست. فلذا ظاهر این روایات قابل قبول نیست.

پس باید بگوییم این ناظر به حکم واقعی اولی نیست و حال آنکه بحث ما راجع به حکم ظاهری می باشد نه حکم واقعی.

ثانیاً؛ آقایان در باب تعادل و تراجیح گفته اند که اگر دو دسته روایات با هم تعارض کردند، روایات اکثر عدداً و اصح دلاله را می گیرند، روایاتی که قبلاً خواندیم هم اکثر عدداً بودند و هم اصح دلاله.

ثالثاً؛ شهرت یکی از مرجحات است، طائفه اولی، مشهور است تا این طائفه.

پس ما روایت عصاره گیری کردیم، اولاً روایات را تک تک حلاجی کردیم و گفتیم یا سند شان ضعیف است یا مدلولش شان قابل استناد به معصوم نیست یا ناظر به حکم واقعی است.

یک عصاره گیری دیگر من کردم و گفتم: اولاً مضمون این روایات قابل اخذ نیست چون مضمون این روایات می گویند نماز پشت سر آنها، مثل جفتک زدن توی چاله حوض است، آیا می توانیم این حرف را بزیم؟ نه! ثانیاً؛ آقایان گفته اند عند التعارض اکثر عدداً را بگیرد.

ثالثاً؛ آقایان گفته اند: عند التعارض اشهر را بگیرد و اشهر همان روایات سابقه است.

تا کنون بحث ما در شبهات حکمیه بود، یعنی تقیه در احکام بود، در جلسه آینده بحث ما در تقیه در موضوعات است، فرض کنید حاکم جائر عربستان گفته امروز عرفه است، و حال آنکه از نظر ما عرفه نیست بلکه روز هشتم است. آیا روایات موضوعات را هم می گیرد یا نه؟

بعضی گفته اند روایات آنجا را نمی گیرد. تفصیلش را موکول می کنیم به جلسه آینده.

آیا روایات تقیه، شامل موضوعات هم می شود ۱۹/۰۸/۹۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا روایات تقیه، شامل موضوعات هم می شود؟

بحث ما در باره تقیه است و گفتیم تقیه در دو مقام است، مقام اول مربوط به احکام است، یعنی تقیه می کنیم در اختلافی که با آنها در احکام شرعیه داریم، این همان بحث های بود که سابقاً خواندیم و روایات متعارض را هم معنی کردیم و گفتیم بر فرض اینکه دلالت داشته باشند، طبقه اول از نظر قواعد فنی و اصولی مقدم بر طائفه دوم است.

ص: ۱۵۹

تقیه در موضوعات

اینک وارد بخش دوم از تقیه می شویم، این بخش راجع به موضوعات است، اختلاف در احکام نداریم، هردوتای ما در احکام یکسان هستیم، ولی در تشخیص موضوع اختلاف داریم، آنها (اهل سنت) می گویند یوم الترویبه، عرفه است، یعنی در ماه اختلاف داریم، آنها روز هشتم را نهم حساب کرده اند و حال آنکه از نظر ما روز هشتم است و ما هم ناچاریم از آنها

تبعیت کنیم، آیا مجزی است یا نه؟

غالباً آقایان وقتی قلم شان به اینجا می رسد، می لرزند، یعنی به ضرس قاطع نظر نمی دهند و می گویند اصلاً اینجا با آنجا فرق دارد، با دلیل می گویند در اینجا مجزی نیستک

دلیل قائلین به عدم اجزاء

۱: دلیل اول شان این است که مصب روایات گذشته، غیر از مصب موضوع است، روایات گذشته مصب شان در احکام بود و در اینجا اختلاف ما در موضوع است.

بنابراین، اگر ادله اجزاء تقیه، روایات پیشین باشد، روایات پیشین شامل اینجا نیست.

۲: دلیل دوم شان روایتی است که می گویند امام صادق ع در روز عید فطر با منصور افطار کردند، منصور اعلام عید کرده بود، ولی از نظر حضرت صادق ع عید نبوده بلکه آخر ماه رمضان بوده، ولی به نوعی حضور پیدا کردند، منصور شروع به افطار کرد، به حضرت هم گفته که شما هم افطار کنید و حضرت صادق ع هم افطار کرده، وقتی از حضرت سوال کردند که چه شد که افطار کردید؟

در جواب فرمود از اینکه یک روز روزه ام را افطار کنم بهتر از این است که گردنم را بزنند، عرض کردیم که عباسی ها مربوط به مسائل حکومت حساس بودند حتی نسبت به ائمه ع، و می توان گفت بیشترین حساسیت آنها نسبت به ائمه ع در مورد حکومت بوده و الا اگر می دانستند که آنان از مقام حکومت صرف نظر کرده اند، به آن صورت کاری به ائمه نداشتند، پس این حدیث دلیل بر این است که اگر در موضوعات اختلاف پیدا کنیم، مجزی نیست، این دو دلیل دلیل آنهاست که مرفوعه رفاعه است.

ص: ۱۶۰

وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْحِيرَةِ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - مَا تَقُولُ فِي الصَّيَامِ الْيَوْمَ فَقُلْتُ ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صِيَمْتَ صِيَمْنَا وَإِنْ أَفْطَرْنَا أَفْطَرْنَا فَقَالَ يَا غُلَامُ عَلِيُّ بِالْمَائِدَةِ فَأَكَلْتُ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَاللَّهِ أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ - فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْمًا وَقَضَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي وَلَا يُعْبَدَ اللَّهُ» (۱)

نقد هر دو دلیل

اما دلیل اول که می گویند مصب روایات در احکام است و بحث ما در موضوعات است، ما هم می گوئیم حق با شماست که مصب روایات در احکام است نه در موضوعات، اما شما باید یک مسأله را در نظر بگیرید و آن اینکه چرا شرع مقدس تقیه را تشریح کرده؟ هدف از تشریح تقیه صیانت دم و مال است، یعنی تقیه برای حفظ جان و مال است و اگر علت همین است، «و العله تعمم و تخصیص» اگر در موضوعات تقیه نکنیم به سرنوشت همان چیزی گرفتار می شویم که در احکام تقیه نکنیم مبتلا می شدیم، چطور شد که آقایان در جای دیگر القای خصوصیت می کنند، ولی در اینجا القای خصوصیت نمی کنند؟

البته سخن ما از قبیل قیاس نیست، تنقیح مناط و تخریج مناط هم نیست، ولی یکنوع دلالت عرفی است، «شَرَّعَتِ التَّقِيَةَ لَصِيَانَةِ الدَّمِ» اگر همین است، دیگر فرق نمی کند که تقیه در احکام باشد یا تقیه در موضوعات، تصور نشود که ما قیاس می کنیم، یا تنقیح مناط و تخریج مناط می کنیم، بلکه دلالت عرفی است، یعنی با توجه به روایاتی که می گویند: شَرَّعَتِ التَّقِيَةَ لَصِيَانَةِ الدَّمِ، اینجا (موضوعات) پای صیانت دم در میان است، یعنی مسأله نفس و نفیس هم در اینجا مطرح است.

ص: ۱۶۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص: ۱۳۲، من أبواب ما يتمسك عنه الصائم، ب ۵۷، ح ۵، ط آل البيت.

اما استدلال با روایت دوم خیلی استدلال ساقطی است، اولاً؛ این روایت از نظر سند مرسله است، ثانیاً؛ ما در علم اصول در مبحث اجزا، این مسأله را مطرح کردیم و گفته ایم که اجزا در جایی است که انسان یک عملی را انجام داده باشد، اما اگر عملی را انجام نداده باشد، اجزا معنی ندارد، حضرت روزه اش را خورد، وقتی روزه اش را خورد، دیگر چه عملی مجزی باشد، اجزا در جایی است که انسان یک عمل ناقصی را انجام بدهد تا بگوییم نقصش بخاطر تقيه مرتفع است، ولی حضرت عملی را انجام نداده تا بگوییم مجزی است.

بنابراین، استدلال با این حدیث نسبت به این مورد، استدلال غیر صحیح است، در عرفه مجموع اعمال است از احرام گرفته تا نماز وداع یا نماز نساء، ولی در اثنا یک نقصی داریم و آن این است که عرفه ما شده یوم الترویبه، این عمل ناقص را انجام می دهیم و در پیشگاه خدا تقدیم می کنیم، خدای رحمان هم قبول می کند اما اگر هیچ عملی را انجام ندهیم، فرض کنید کسی را حبس کنند که اصلاً حجی را انجام ندهد، بعداً آزادش کند، در اینجا اجزا معنی ندارد، چون عملی را انجام نداده تا مجزی باشد.

یلاحظ علی الأول: بأن الناظر فی الروایات یقف علی أنّ السرّ للتشتریح التقیه، هو الاتّقاء عن شر من یتقی منه، و أنّ الشارع فتح هذا الباب لأجل صیانه النفس و النفیس (نفیس، یعنی مال) عن تعدّی المخالف، فإذا كانت هذه هی الغایه و العله، فلا فرق بین أنّ یكون الاختلاف فی الفتوی مبدأً للتقیه أو لتطبیق الحكم الشرعی علی الموضوع. فالقول بانصراف الروایات إلی الاختلاف فی الفتوی لا وجه له، بل إطلاق الكلّ یعمّم القسمین.

يلاحظ على الوجه الثاني: - أولاً، رواية رفاعه مرسله است و با رواية مرسله نمى شود استدلال كرد - أن الأجزاء و عدم الأجزاء يدور حول عمل صادر عن المكلف و موافق للتقيه، و أما إذا لم يكن هناك عمل أصلاً بتاتاً كالإفطار فى شهر رمضان تقيه فهو خارج عن مورد الروايات، غاية ما فى الباب أنه يجوز الإفطار تكليفاً بل يجب لحفظ النفس و صيانتها عن القتل، و أما الأجزاء فلا موضوع له، و بذلك تقف على أن ما ورد بهذا الموضوع و نقله الحر العاملى فى وسائله لاصله له بالأجزاء و عدمه و قد ورد الأمر بالقضاء فى بعضها دون البعض الآخر.

ديدگاه صاحب جواهر

يقول صاحب الجواهر فى الاختلاف فى الحج ما هذا نصه: لو قامت البيئه عند قاضى العامه و حكم بالهلال على وجه يكون الترويه عندنا عرفه عندهم، فهل يصح للإمامى الوقوف معهم و يجزى، لأنه من أحكام التقيه و يعسر التكليف بغيره، أو لا يجزى لعدم ثبوتها (تقيه) فى الموضوع الذى محل هو الفرض منه، كما يؤمى إليه وجوب القضاء فى حكمهم بالعيد فى شهر رمضان الذى دلت عليه النصوص التى منها: ((لأن أفطر يوماً ثم أفضيه أحب إلي من أن يضرب عنقى))؟ لم أجد لهم كلاماً فى ذلك، و لا يبعد القول بالأجزاء هنا إلحاقاً له بالحكم، للخرج، و احتمال مثله فى القضاء، و قد عثرت على الحكم بذلك منسوباً للعلامه الطباطبائى (بحر العلوم)، و لكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغى تركه، و الله العالم» (1)

ص: ١٦٣

١- جواهر الكلام، شيخ محمد حسن نجفى، ج ١٩، ص ٣٢.

« أَحْمَدُ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ: « عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ وَهُوَ بِالْحِيرَةِ فِي زَمَانِ أَبِي الْعَبَّاسِ - إِنِّي دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَ قَدْ شَكَّ النَّاسُ فِي الصَّوْمِ وَ هُوَ وَ اللَّهُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أَ صُمَمْتَ الْيَوْمَ فَقُلْتُ لَا وَ الْمَائِدَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ قَالَ فَادْنُ فَكُلْ قَالَ فَدَنَوْتُ فَأَكَلْتُ قَالَ وَ قُلْتُ الصَّوْمُ مَعَكَ وَ الْفِطْرُ مَعَكَ فَقَالَ الرَّجُلُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع - تُفْطِرُ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ - فَقَالَ إِي وَ اللَّهُ أَفْطِرُ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ - أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي»

(۱)

و قد أشار (قدس سره) إلى الوجهين الذين استدللَّ بهما على عدم الإجزاء تارة بعدم شمول الروايات الاختلاف في الموضوع، و أخرى بالرواية اداله على القضاء إذ أفطر تقيه.

ما از هر دو دلیل صاحب جواهر جواب دادیم، اما دلیل اول که می گفتیم مصب روایات احکام است و بحث ما در موضوعات می باشد، ما جواب دادیم که القای خصوصیت می کنیم چون ملاک تقيه صیانت نفس و نفیس است و این دو تا فرق نمی کند که در احکام باشد یا در موضوعات.

اما دلیل دوم ایشان را هم (که روایت باشد) جواب دادیم و گفتیم اجزاء در جایی است که انسان یک عملی را انجام داده باشد هر چند به صورت ناقص. اما در جایی که اصلاً عملی را انجام نداده است، اجزاء معنی ندارد.

ص: ۱۶۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص: ۱۳۲، من أبواب ما يتمسك عنه الصائم، ب ۵۷ ح ۴، ط آل البيت.

حضرت در باره اجزاء در این مورد، یک بیان خوبی دارد و آن این است که بعد از پیغمبر اکرم ص در حدود پنج سال حکومت دست امیر المومنین علی ع بود، شش ماه در دست امام حسن مجتبی ع، بعد از آن دو بزرگوار، حکومت یا در دست بنی امیه بود یا در دست بین عباس، از زمان حضرت علی ع تا دوران غیبت ولی عصر عجل الله فرجه الشریف محال است که اختلافی در ماه نباشد، در این دوران ائمه ماع و به تبع شان شیعیان با اینها حج کردند، در کتب فقهیه ما حتی یک سوال هم در این مورد نیست که اگر هلال نزد آنها ثابت شد و در نزد ما ثابت نشده چه کنیم؟ حتی یک سوال هم در این مورد نیست، نسبت به ماه رمضان است، اما نسبت به حج حتی یک سوال هم نداریم و بعید است که در این مدت، هیچ نوع اختلافی در رؤیت هلال نباشد، ولی در عین حال ائمه معصومین ع و به تبع شان شیعیان با آنها حج کرده اند، این نشان می دهد که عمل مجزی است.

و لسیدنا الأستاذ (قدس سرّه) فی المقام کلام مذکره حسب ما فی مذکراتی - یاد داشت، عرب به یاد داشت می گویند مذکر، به کسر کاف: قال: بعد التمسک بإطلاق الأدله و أنّ کلا النوعین من الشروط ملغیان فی حریم التقیه.

الحقّ هو اجزاء العمل علی وفق حکم القاضی إذا لم یعلم خلافه - یعنی در صورتی که علم به خلاف نداشته باشیم -، و ذلك لأنّه لم تقم دوله الحقّ بعد رحیل الرسول ص إلّا آیاماً قلائل فی زمن الوصی ع و بعد استشهاده والصلح المفروض (صلح تحمیلی) علی الحسن المجتبی ع صار قضاتهم مصادر الحکم فی عامه البلاد، و أخصّ الذکر الحرمین الشریفین، فكانوا هم المعتمون (متعین بودند) فی تعیین أوقات الصلوات و الحج، و کان ائمه أهل البيت ع و شیعتهم یحجّون معهم فی أغلب السنین دون أن یتخلفوا عنهم فی المواقیت و المشاهد و المناسک.

و قد دار هذا الأمر قرابه ٢٥٠ سنة فلم يرد في روايه من الروايات و لا في تاريخ حياه ائمه اهل بيت ع أى سؤال طرح لهم في هذا الموضوع مع كثره الابتلاء، و إدعاه أنه لم يكن أى اختلاف في رؤيه الهلال عبر (به سكون باء، عنى طول) هذه السنين بعيد جداً.

حضرت امام خميني (ره) مسأله مقيد کرده به عدم علم به خلاف، اما اگر علم به خلاف داشته باشيم، آنجا را نگفت که مجزی است يا مجزی نیست، ولی ما حتى بالاتر را می گوئيم، يعنى حتى مع العلم به خلاف هم مجزی است، البته اين را حضرت آيت الله زنجانی حفظه الله تبارك و تعالى فرموده، يعنى ايشان می فرمايد حتى مع العلم به خلاف هم مجزی است. چرا؟ چون بعيد است که در اين مدت (مدت ٢٥٠ سال) علم به خلاف نباشد.

إن بعض الأعاظم أفتى بالإجزاء مع العلم بالخلاف، قائلاً: بأنه لا يمكن عدم وجود العلم بالخلاف عبر ٢٥٠ عاماً، و مع ذلك لم يرد في روايه و لا تاريخ أنهم احتاطوا بالجمع بين الوقوفين.

آيا روايات تقيه، شامل موضوعات هم می شود ٩٤/٠٨/٢٠

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آيا روايات تقيه، شامل موضوعات هم می شود؟

در جلسه گذشته کلامی را از حضرت امام خمینی (ره) نقل کردیم که ايشان فرمودند در اين دويست و پنجاه سال ائمه اهل بيت ع حج کرده اند و هيچگاه دیده نشده که مخالفتی کنند و فرمودند بعيد است که در اين مدت طولانی (٢٥٠ سال) اختلافی در رؤيت هلال نباشد.

توضیح کلام حضرت امام خمینی (ره)

ص: ١٦٦

من دو روايت آورده ام که اين دو روايت، دليل بر اين است که در زمان ائمه اهل بيت ع اختلاف در رؤيت هلال بوده، هم در عيد فطر و هم در عيد اضحی، اين دو روايت را به اين منظور می خوانيم که خيال نشود که در زمان ائمه اهل بيت ع اختلاف در رؤيت وجود نداشته، بلکه اختلاف مطرح بوده و در عين حال دیده نشده که ائمه اهل بيت ع و شيعيانش با آنها مخالفت کنند يا شيعيانش را به مخالفت و احتياط امر کنند.

فإن قلت: ما الدليل على وجود الاختلاف في الفطر والأضحى؟

قلت: يدل على وجود الاختلاف بين أئمة أهل البيت ع ومصادر الحكم الحديثان التاليان:

١: وَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ سَيْهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْحِيرَةِ - حيره، همان كوفه است که حضرت را از مدینه به آنجا تبعيد کرده بودند - فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - مَا تَقُولُ فِي الصِّيَامِ الْيَوْمَ فَقُلْتُ ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صِيَمْتَ صِيَمْنَا وَ إِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا فَقَالَ يَا غُلَامُ عَلِيُّ بِالْمَاءِ دِهِ فَأَكَلْتُ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَ اللَّهُ

أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ - فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْمًا وَقَضَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي وَلَا يُعْبَدَ اللَّهُ» (١)

و من البعيد أن يكون الخلاف منحصرًا بسنه واحده و مختصًا بيوم الفطر و يؤيد وجود الاختلاف الروايه التاليه.

ص: ١٦٧

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ١٠، ص: ١٣٢، من أبواب ما يتمسك عنه الصائم، ب ٥٧ ح ٥، ط آل البيت.

۲: عَنِ الْعَبَّاسِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ (زياد بن منذر العبدي) قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عِ إِنَّا شَكَّكْنَا سِنَةَ فِي عَامٍ مِنْ تِلْكَ الْأَعْوَامِ فِي الْأَضْحَى - فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ ع - وَكَانَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يُضْحِي - آن روز را عید گرفته بودند - فَقَالَ الْفِطْرُ يَوْمٌ يُفْطِرُ النَّاسُ وَ الْأَضْحَى يَوْمٌ يُضْحِي النَّاسُ وَ الصَّوْمُ يَوْمٌ يَصُومُ النَّاسُ » (۱)

من این دو روایت را به این منظور خواندم که فرمایش امام خمینی (ره) فرمایش کاملی است، بعید است که در این دو بیست و پنجاه سال، اختلافی در عید فطر یا عید اضحی و قربان نباشد و در عین حال در مجموع روایات، ما روایتی نداریم که از ائمه ع سوال کنند که در اختلاف ایام چه کار کنیم و حضرت هم یا امر به مخالفت یا امر به احتیاط نماید، یک چنین چیزی نداریم، معلوم می شود که آنها با مردم عید می کردند.

الاستدلال علی الإجزاء بروایتین:

بخش اول روایات تمام شد، بخش اول این بود که در زمان ائمه اهل بیت ع هم اختلاف بوده، الآن وارد بخش دوم می شویم و می خواهیم در این بخش، با برخی از روایات استفاده اجزاء کنیم، یعنی علاوه بر روایاتی که خواندیم، دو روایت دیگر را هم می خوانیم که از این دو تا هم استفاده اجزا می شود

۱: یکی همان روایت زیاد بن منذر بود که الآن خواندیم، یعنی ما می خواهیم از این روایت اخیر دو تا کار بکشیم، یک کار کشیدیم که عبارت بود از: وجود الاختلاف فی زمن الأئمه ع، در رؤیت هلال. الآن می خواهیم کار دیگر بکشیم، یعنی می خواهیم اجزاء را از آن استفاده کنیم.

ص: ۱۶۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص: ۱۳۳، من أبواب ما یتمسک عنه الصائم، ب ۵۷ ح ۷، ط آل البیت.

روایت این بود: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عِ إِنَّا شَكَّكْنَا سَنَّهُ فِي عَامٍ مِنْ تِلْكَ الْأَعْوَامِ فِي الْأَضْحَى - فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عِ - وَكَانَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يُضَحِّي - آن روز را عید گرفته بودند - فَقَالَ الْفِطْرُ يَوْمٌ يُفِطِرُ النَّاسُ وَ الْأَضْحَى يَوْمٌ يُضَحِّي النَّاسُ وَ الصَّوْمُ يَوْمٌ يُصُومُ النَّاسُ».

یعنی تنزیلاً عید است چون ممکن است عید واقعی نباشد، مانند الطواف فی البیت صلاه یا «الْفُقَّاعُ حَمْرٌ اسْتَضَعَرَهُ النَّاسُ» (۱)

این از قبیل تنزیل است، حضرات ع آنچه را که مصادر الحکم در زمان آنها حکم می کردند، پذیرفته اند، این دلالت بر اجزاست، چون تنزیل اثر می خواهد و الا تنزیل لغو می شود.

هذه الروایه (روایت زیاد بن منذر) کأنه جواب عن سؤال الراوی عن يوم الشک بقرینه ما ذکره فی صدر الروایه حیث قال: «إِنَّا شَكَّكْنَا سَنَّهُ فِي عَامٍ مِنْ تِلْكَ الْأَعْوَامِ» فوافاه الجواب بالتنزیل و أَنَّ الْيَوْمَ الَّذِي يَفِطِرُ النَّاسُ أَوْ يَضْحَوْنَ فِيهِ بِمَنْزِلَةِ الْفِطْرِ وَ الْأَضْحَى الْوَاقِعِينَ وَ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِمَا آثَارُ الْوَاقِعِ نَظِيرُ قَوْلِهِ: «الْتِرَابُ أَحَدُ الطَّهْرَيْنِ» أَوْ قَوْلِهِ: «الطَّوْفُ فِي الْبَيْتِ صَلَاةٌ»، وَ لِلرَّوَايَةِ عَلَى فَرْضِ صَحِّهِ الْاِحْتِجَاجُ حُكْمِهِ عَلَى مَوْضُوعِ الْأَدْلَةِ الْوَاقِعِيَةِ وَ أَنَّ الْأَضْحَى أَوْ الْفِطْرَ، أَعْمٌ مِنَ الْوَاقِعِيِّ وَ مَا عَلَيْهِ النَّاسُ.

معلوم می شود که اضحی در نظر شرع دو جور است، یا اضحای واقعی، و یا اضحای تنزیلی.

پس ما از این حدیث، دو استفاده کردیم، یکی اینکه با این حدیث استدلال کردیم بر وجود اختلاف در زمان ائمه اهل بیت ع، علاوه بر این، دلیل بر اجزاء هم شد.

ص: ۱۶۹

زیاد بن منذر از اصحاب امام باقر ع بود، بعد از شهادت امام باقر ع در سال ۱۱۴، خدمت امام صادق ع بود، در سال ۱۲۱ زید بن علی بن حسین ع خروج کرد، عده ای از یاران امام صادق ع از امام ع بر گشتند و به سوی زید رفتند، که یکی از آنها، زیاد بن منذر است، چون اینها به امام صادق ع فشار آوردند که حتماً باید خروج کنی، وقتی نا امید شدند، از امام صادق ع بر گشتند و دنبال زید رفتند، مشکل این روایت همین است که زیاد بن منذر «کان إمامياً ثم صار زیدياً»، ولی روایتی را که ایشان (زیاد بن منذر) از امام باقر ع نقل می کند و بدانیم که روایت را در آن زمان از امام باقر ع نقل کرده، می تواند روایتش حجت باشد، علاوه بر این، لحن روایت هم لحن روایت ائمه اهل بیت ع است.

ما می خواهیم با دو روایت بر اجزا استدلال کنیم، و الا ادله فراوانی خواندیم.

إن قلت: إنَّ الاعتماد على الرواية من جهة المضمون مشكل من جهة زیاد بن المنذر، قال النجاشي: زیاد بن المنذر من أصحاب أبي جعفر ع، و روى عن أبي عبد الله ع و تغیر لما خرج زید رضی الله عنه، و ذكره العلامة فی القسم الثانی و ضعفه فی الوجیزه.

قلت: إنَّ الإمام الباقر ع توفی عام ۱۱۴، و زید بن علی ع خرج عام ۱۲۱ هـ، و الرجل انحرف عن الصادق ع بعد خروج زید، و بما أنَّ الروایه مرویه عن الباقر ع، فلو ثبت أنَّه نقلها فی زمان استقامته، یصحَّ الاحتجاج بها.

یکی از قواعد فقهیه، مسأله رضاع است، یحرم من الرضاع ما یحرم بالنسب، در باب رضاع این یک مسأله داریم که می گویند: عموم المنزله، عموم المنزله که طبرسی قائل است، مرحوم میر داماد قائل، اما اکثر علما قائل به عموم المنزله نیستند، عین آن مطلب در اینجا نیز جریان دارد، چون حضرت می فرماید آن روزی را که مصادر الحکم گفتند عید فطر است، ما هم می گوئیم یوم الفطر است و اگر گفتند روز اضحی است، ما نیز می گوئیم اضحی است، اما دلیل نمی شود که همه آثار را بار کنیم و بگوئیم: حرمة الصیام، بگوئیم روز دهم قربان که در مکه هستیم و سنی ها گفتند روز دهم است، ما هم می گوئیم عاشر است فلذا می توانیم طواف کنیم، اما اینکه همه آثار را بار کنیم یا نه، آیا مراد از تنزیل، عموم المنزله است یا تنزیل عموم المنزله نیست؟ حاصل ما از این روایت عموم المنزله را نمی فهمیم، فقط آن مقداری که با تقیه سازگار است را می گیریم.

نعم غایه ما یمکن أن یقال: إنَّ حکم قضائهم فی الفطر و الأضحی مع وجود التقیه مبرّر للعمل علی وفق قضائهم، کالحج معهم.

و أمّا ثبوت الموضوع حکماً فیما إذا لم یکن مقروناً بالعمل فلا یثبت به، مثلاً: لو أفتی بأنَّ السبت هو الیوم العاشر من ذی الحِجَّه، فلو حجَّ علی وفق هذا القضاء فحجَّه صحیح، و لکن لا یثبت به سائر أحكام ذلك الیوم من حرمة صومه أو غیرها.

این را می گویند: عموم المنزله أو خصوص المنزله.

من یک مثال برای عموم المنزله از باب رضاع می زنم، شخصی (زید) از مادری شیر خورده، این مادر هم دختری دارد، مسلماً این دختر برای این پسر حرام است بشرط اینکه همشیر باشند و فحل شان هم یکی باشد، حالا اگر این شخص (زید) برادر دارد، برادرش می تواند با این دختر ازدواج کند، اما اگر عموم المنزله را قائل بشویم، نمی تواند ازدواج کند، چون در نسب همانطور که برادر نمی تواند دختر خواهر را بگیرد، برادر دیگر هم نمی تواند بگیرد. عموم المنزله در باب رضاع محل بحث است، در اینجا نیز چنین است.

۲: عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمُزْتَضَى فِي رَسُولِهِ الْمُحْكَمِ وَ الْمُتَشَابِهِ نَقْلًا مِنْ تَفْسِيرِ النُّعْمَانِيِّ بِإِسْنَادِهِ الْأَتْبَعِ عَنْ عَلِيٍّ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: « وَ أَمَّا الرُّخْصَةُ الَّتِي صَاحِبُهَا فِيهَا بِالْخِيَارِ فَإِنَّ اللَّهَ نَهَى الْمُؤْمِنَ أَنْ يَتَّخِذَ الْكَافِرَ وَلِيًّا ثُمَّ مَنْ عَلَيْهِ بِإِطْلَاقِ الرُّخْصَةِ لَهُ عِنْدَ التَّقِيَّةِ فِي الظَّاهِرِ أَنْ يَصُومَ بِصِيَامِهِ وَ يُفْطِرَ بِإِفْطَارِهِ وَ يُصَلِّيَ بِصَلَاتِهِ وَ يَعْمَلَ بِعَمَلِهِ وَ يُظْهِرَ لَهُ اسْتِعْمَالَ ذَلِكَ مُوسِعًا عَلَيْهِ فِيهِ وَ عَلَيْهِ أَنْ يَدِينَنَّ اللَّهَ فِي الْبَاطِنِ بِخِلَافِ مَا يُظْهِرُ لِمَنْ يَخَافُهُ مِنَ الْمُخَالِفِينَ» (۱)

در ظاهر با آنها موافقت کند، اما در باطن (یعنی در عقیده) موافقت نکند. ما از مجموع این روایت می توانیم اجزاء عمل را در حج و غیر حج ثابت کنیم.

فخرنا بالنتیجه التالیه: أَنَّ الْأَعْمَالَ الْعِبَادِيَّةَ إِذَا قَامَ بِهَا الْمَكْلُوفُ عَلَى وَفْقِ التَّقِيَّةِ عِنْدَ الْإِضْطِرَّارِ وَ الْخَوْفِ فَهِيَ صَحِيحَةٌ مَجْزِيَّةٌ عَنِ الْوَاقِعِ، مَغْنِيَةٌ عَنِ الْإِعَادَةِ وَ الْقَضَاءِ، مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ كَوْنِ مَبْدَأِ التَّقِيَّةِ هُوَ الْاِخْتِلَافُ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، أَوْ فِي مَوْضُوعِهِ وَ مَصْدَاقِهِ.

ص: ۱۷۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص: ۱۳۳، من أبواب ما يتمسك عنه الصائم، ب ۵۷ ح ۸، ط آل البيت.

ما در تقیه هفت جهت را بحث کردیم، الآن جهت هشتم را بحث می کنیم، آیا تقیه که جایز است، در جایی است که مندوحه نباشد، مندوحه در لغت عرب به معنای موسّعه است، ندح، یندح، أی وسّع، المنجد می گوید: ندح الشیء، أی وسّعه، معلوم می شود که متعدی است، آیا در جایی است که مندوحه نباشد، یعنی موسع نباشد، مثل اینکه شبانه روز با آنها زندگی می کند یا حتی اگر مندوحه هم باشد باز هم اشکال ندارد؟

مثلاً من می توانم در خانه خود نماز بخوانم، و اصلاً در مسجد نیام، یا بعد از خواندن نماز آنها، نمازم را بخوانم، یا مکان دیگر وجود دارد که کسی مرا در آنجا نمی بیند، آیا تقیه در جایی است که مندوحه نباشد و کاملاً دست و پای انسان بسته باشد یا حتی در حال وسعت هم انسان می تواند اعمالش را بر وفق تقیه انجام بدهد؟

اقوال مسأله

در میان اصحاب ما سه قول وجود دارد:

۱: قول اول (که قول صاحب مدارک است) می گوید تقیه در جایی است که هیچ راه فرار برای انسان نباشد، یعنی غیر از عمل به تقیه، راه دیگری ندارد.

۲: قول دوم (قول شهید اول و محقق ثانی، و شهید ثانی) می گوید عدم مندوحه شرط نیست، یعنی حتی در حال سعه می تواند تقیه کند.

۳: قول سوم، قول به تفصیل است و می گوید در چیزی هایی که در روایات ما منصوص است مانند صلوات پشت سر آنها، صوم، عدم مندوحه شرط نیست، یعنی می خواهد مندوحه باشد یا مندوحه نباشد، تقیه جایز است. اما در چیزهایی که منصوص نیست و فقط از قواعد استفاده کردیم، قدر مسلم این است که مندوحه نباشد، عدم السعه باشد، ضیق باشد، یعنی شرطش عدم المندوحه است.

از این سه قول، کدام شان صحیح است؟ در جلسه آینده بحث خواهیم کرد.

آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟ ۹۴/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟

سخن در این است که آیا عدم مندوحه شرط تقیه است یا نه؟ به بیان دیگر آیا ضیق و نتوانستن و راه فرار نداشتن، شرط تقیه است یا شرط نیست؟ در اینجا سه قول است:

۱: قول اول این است که شرط نیست، یعنی انسان می تواند هم در سعه تقیه کند و هم در ضیق، هم می تواند در جای امن نماز بخواند که اصلاً تقیه نباشد، و هم می تواند با آنها (اهل سنت).

۲: قول دوم این است که شرط «تقیه» ضیق و نداشتن مندوحه است، تقیه در این است نتواند مگر در همین مورد

۳: قول سوم، قول محقق ثانی است، کلام محقق ثانی دقت دارد، ایشان می فرماید اعمالی را که انسان بر وفق تقیه بجا می آورد، یا دلیل بالخصوص دارد یا دلیل بالخصوص ندارد، اگر دلیل بالخصوص دارد مانند نماز جماعت، در اینجا عدم مندوحه و ضیق شرط نیست، اما اگر اعمالی که دلیل بالخصوص ندارد، بلکه می خواهیم روی قواعد پیش می رویم، مانند وضو با نیند یا نماز خواند بر خلاف قبله یا نماز همراه با تکتف، می فرماید اگر این آدم انجام داد و هنوز وقت باقی است حتماً باید اعاده کند، اما اگر وقت باقی نیست و جنبه قضاست، در آنجا باید ببینیم که آیا دلیل بر اعاده یا بر قضا است یا نه؟

اگر دلیل بر قضا باشد، قضا کند و الا قضا لازم نیست، پس تفصیل محقق ثانی این است اگر عملی را بر طبق تقیه انجام داد، اما هنوز باقی است که این عمل را به صورت صحیح انجام بدهد، حتماً باید اعاده کند، یعنی اگر امکان اعاده به صورت صحیح است، حتماً باید اعاده کند.

ص: ۱۷۴

اما اگر وقت گذشت و امکان اعاده پیدا نشد، نسبت به قضا، ایشان (محقق ثانی) می گوید من معتقدم که قضا به امر جدید است، اگر امری هست، چه بهتر، اما اگر امری در کار نباشد، چون «القضاء بأمر جدید» و اما در اینجا امر جدید نداریم پس عمل این آدم صحیح است و قضا لازم نیست.

به بیان دیگر طبق نظر محقق ثانی در اعاده شرطی نیست و حتماً باید اعاده کند، اما نسبت به قضا، بستگی دارد به اینکه امر جدیدی است یا امر جدیدی نیست؟

دیدگاه استاد سبحانی

ما قول اول را انتخاب کردیم، چنانچه شیخ انصاری هم در رساله تقيه خودش قول اول را انتخاب کرده است، ولی ما نسبت به مدعای خود، يك دليل بیشتر نداریم که آن را به سه نحو بیان می کنیم، آن کدام است؟ اطلاق ادله، روایاتی که ما خواندیم، چه روایات عامه و چه روایات خاصه، هیچکدام شان مقید به ضيق و عدم مندوحه نیست، ما این مطلب را به سه بیان تقریب بیان خواهیم کرد.

تقریب اول

تقریب و بیان اول این است که ما هر چه به این روایات نگاه می کنیم، چه روایات عامه و چه روایات خاصه، اصلاً ندیدیم که ائمه اهل بیت بگویند اگر می توانی در جای دیگر انجام بدهید، آنجا نماز و عمل تقيه ای را انجام بدهید، اما اگر می توانی با آنها (اهل سنت) عمل را انجام بدهید، اصلاً در این روایات قیدی بنام عدم مندوحه یا ضيق نیست.

تقریب دوم

تقریب و بیان ثانی این است اگر واقعاً تقيه اصحاب ائمه ع مشروط به این بوده که اگر می توانی در جای دیگر نماز بخوانی، آنجا نماز را ببخوان، و اگر نمی توانی در همین جا بخوان، اگر این باشد، این اسباب درد سر اینها (شیعه) می شد، چون اگر موقع نماز يك مرتبه همه از مسجد الحرام یا مسجد النبی بیرون می رفتند، قهراً مسجد خالی از شیعه می شد و همین باعث درد سر و شناسائی آنها می گردید.

ص: ۱۷۵

قبل از انقلاب هنگامی که اذان آنها (سعودی ها) شروع می شد، همه ایرانی ها از مسجد الحرام و مسجد النبی بیرون می شدند و این کار خیلی زنده بود، اما بعد از انقلاب که فتوای امام خمینی (ره) آمد، وضع کاملاً تغییر کرد و الآن خیلی وضع خوبی پیدا کرده چون ایشان (حضرت امام) یا در موقع نماز آنجا نباشید و یا اگر هستید با آنها نماز بخوانید.

بنابراین، بیان دوم این است که اگر اصحاب ائمه ع مقید به ضیق و عدم مندوح بودند، موقعی که اذان است و چنانچه می توانند جای دیگر نماز بخوانند، از مسجد بیرون بروند، این حالت زندگی برای آنها داشت، حضرت اصلاً به یک چنین چیزی امر نمی کرد.

تقریب سوم

التفصیل بین ما إذا كان متعلق التقيه مأذوناً فيه بخصوصه كغسل الرجلين في الوضوء و التكتف في الصلاة، فإذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحاً مجزئاً و إن كان للمكلف مندوحه، التفاتاً إلى أن الشارع أقام ذلك مقام المأموره حين التقيه.

پس اگر دلیل بالخصوص دارد، اصلاً قضا و اعاده مطرح نیست و حضرت این عمل را جای صحیح گذارده.

و أما إذا كان متعلقها مما لم يرد فيه نص بالخصوص كفعل الصلاة إلى غير القبلة، و الوضوء بالنيذ أو مع الإخلال بالموالاه في الوضوء، فإنّ للمكلف إذا اقتضت الضروره موافقه أهل الخلاف فيه فهو، لكن إن أمكن له الإعادة في الوقت وجب، و لو خرج الوقت ينظر في دليل يدل على القضاء فإن حصل الظفر به أوجبناه، و إلا فلا، لأنّ القضاء إنّما يجب بفرض جديد» (۱).

ص: ۱۷۶

و يدلّ على عدم الشرطيه أمور:

مقتضى الإطلاق عدم الاشتراط

و يقرر ذلك بوجه ثلاثه:

١: يدلّ على كفايه العمل مطلقاً، سواء أكانت هناك مندوحه عرضيه - عرضيه این است که در همان حالی که با آنها نماز می خوانم، در همان حال می توانم در غرفه و اتاق خودم نماز بخوانم - أو طولیه - طولیه این است که در این حالت، غیر از اینجا، جای دیگر نیست، اما یک ساعت دیگر برای من امکان اینکه در جای دیگر بخوانم وجود دارد - أو لم یکن، الإطلاقات الدّاله علی جواز التّقیه و أجزاء ما یأتی به تّقیه عن الواجب الواقعی من دون تّقییدها بعدم وجود المندوحه مع کثره الابتلاء بالمسأله، فلو کان عدم المندوحه شرطاً لتّبه به الإمام ع فی غیر واحد من الروایات، و حمل ما مرّ من الروایات المجوّزه للتّقیه الخاصّه أو العامه علی ما إذا لم یتمکن المکلف من العمل إلّا فی مکان أو زمان خاص، حمل لها علی الفرد غیر الغالب فان مصیبتها، ما إذا کان فی وسع المکلف أن یصون نفسه عن الابتلاء بالتّقیه.

٢: الآن می خواهیم اطلاق را به وجه دیگر بیان کنیم، آن این است که حضرت شیعیان را مقید کرده به اینکه اینها بتوانند موقع نماز از مسجد بیرون بروند، و الا نماز بخوانند، اگر این باشد، این یک امر حرجی است و بسیار کار بدی می شود، یعنی آن غرضی که ما از تّقیه داریم عملی نمی شود فلذا انگشت نما می شویم.

أنّ درس حیاة أصحاب الأئمه فی أعصارهم یقف علی أنّهم کانوا مخالطین مع غیرهم خلطه فی التجاره و الضیافه و السفر و الحضر إلی غیر ذلك من أنواع المناسبات التي كانت تجمعهم، فلذلك رخصوا فی مقام العمل بتطبیق التکلیف علی ما علیه المخالف دون أن یفتش عن إمكان فرض آخر للعمل، فلو كانت المخالطه و المتابعه مشروطه بعدم المندوحه، لزمهم ترک المخالطه و ترک المجالسه فی مواقع العباده، و هذا غیر المفروض فی الروایات حیث فرضهم معاشرین مع المخالفین فأمرهم بالتّقیه.

ص: ١٧٧

نفرموده که شما موقع نماز بیرون بروید، چون اگر این را فرموده بود، آن هدف عملی نمی شود.

۳: ما ذكره الشيخ الأنصاري قال: إن أريد عدم المندوحة حين العمل من تبدیل موضوع التقيه بموضوع الأمن، كأن يكون في سوقهم و مساجدهم، و لا يمكن في ذلك الحين من العمل على طبق الواقع إلّا بالخروج إلى مكان خال أو التحيل في إزعاج من يتقى منه عن مكانه لئلا يراه فالأظهر في الأخبار التقيه عدم اعتباره - شيخ انصاری می فرماید اگر مقصود کسی که می گوید عدم مندوحة شرط است، یعنی تقيه مقید است به موضوع الأمن، آیا تقيه مقید است به موضوع امن یا مقید است به موضوع عدم الأمن؟ شيخ انصاری می فرماید کسانی که می گویند عدم مندوحة شرط است، می خواهند بگویند تقيه را رها کن، عمل را در جای دیگر که امن و امان است بخوان، اگر این را بگویند، این حرف بر خلاف روایات است، یعنی اینکه حضرت بفرماید موضوع را تبدیل به موضوع دیگر کن، تقيه در موضوع خطر است، موضوع (خطر) را تبدیل به موضوع امن کن -، إن أريد عدم المندوحة حين العمل من وجوب - یعنی کلمه وجوب را در تقدیر بگیریم و بگوییم: من وجوب تبدیل موضوع ... - تبدیل موضوع التقيه بموضوع الأمن، إذ الظاهر منها الإذن بالعمل على التقيه في أفعالهم المتعارفه من دون إلزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفيه أو فعل ما يجب تركه كذلك، مع لزوم الحرج العظيم في ترك مقاصدهم و مشاغلهم لأجل فعل الحق بقدر الإمكان.

علی ای حال، ما یک دلیل را به سه صورت نقل کردیم، اولاً؛ ما تمسک به اطلاقات کردیم، بیان دوم، تمسک کرد به عمل صحابه، عمل اصحاب پیغمبر اکرم ص در مساجد. بیان سوم این است که اگر کسی عدم مندوحة را شرط می کند، در واقع می خواهد بگوید بر مکلف لازم است خطر را تبدیل به امن کند یا خودش بیرون برود یا او را بیرون کند و همه اینها علی خلاف روایات است.

علاوه بر این، تقیه برای این است که کار را برای شیعه آسان کند، ولی آن گونه که شما می گوید، کار را بر شیعه مشکل می کند.

مع أنّ التقیه إنّما شرّعت تسهیلاً للأمر علی الشیعه و رفعاً للحرج عنهم، مع أنّ التخفی عن المخالفین فی الأعمال ربّما یؤدّی إلی اطلاعهم علی ذلك، فیصیر سبباً لتفقدهم و مراقبتهم للشیعه وقت العمل، فیوجب نقض غرض التقیه» (۱). دلیل ما تمام شد.

کسانی که می گویند عدم مندوحه شرط است، اینها به یک رشته روایات استدلال کرده اند، بخش اول از روایات، روایاتی است که می گویند اگر در خانه نماز خواندی، برو در مسجد با آنها هم نماز بخوان، این روایات اصلاً دلالت بر مطلب نمی کند، روایت نمی گوید که حتماً در خانه نماز بخوان، بلکه قضیه شرطیه، یعنی اگر در خانه نماز خواندی، بعداً برو در مسجد و با آنها نماز بخوان،

ما دلّت علی الصلاه فی البیت ثمّ الحضور

دلّت روایات علی أنّه یصلّی فی منزله لنفسه ثمّ یرجّح إلی الصلاه نظیر:

۱: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: « مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ يُصَلِّي صَلَاةً فَرِيضَةً فِي وَقْتِهَا ثُمَّ يُصَلِّي مَعَهُمْ صَلَاةً تَقِيَّةً وَهُوَ مُتَوَضِّئٌ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهَا خَمْسًا وَعِشْرِينَ دَرَجَةً فَارْعَبُوا فِي ذَلِكَ » (۲).

این قضیه یک قضیه شرطیه است، چون نمی گوید این کار را بکنید، بلکه می گوید اگر این کار را کردید، کار خوبی است. اما اگر این کار را نکردیم و خودمان در مسجد رفتیم و مستقلاً نماز خواندیم، این دلالت بر بطلان عمل نمی کند.

ص: ۱۷۹

۱- رساله فی التقیه، شیخ مرتضی انصاری، ج ۱، ص ۵۱.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۲، من أبواب صلاه الجماعه، ب ۶ ح ۱، ط آل البیت.

٢: وَيَأْسِيَنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَتَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: « مَا مِنْ عَبْدٍ يُصَلِّي فِي الْوَقْتِ وَ يَفْرُغُ ثُمَّ يَأْتِيهِمْ وَ يُصَلِّي مَعَهُمْ وَ هُوَ عَلَى وُضوءٍ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ خَمْسًا وَ عَشْرِينَ دَرَجَةً » (١).

الاستدلال، الاستدلال، الجواب، الجواب.

٣: وَيَأْسِيَنَادِهِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ وَقِيدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَرَجِيِّ - أَرْجَان، يَك مِنْطَقَهُ أَيْ اسْتَدْر جنوب ايران - عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « مَنْ صَلَّى فِي مَنْزِلِهِ ثُمَّ أَتَى مَسْجِدًا مِنْ مَسَاجِدِهِمْ فَصَلَّى فِيهِ خَرَجَ بِحَسَنَاتِهِمْ » (٢).

٤: وَيَأْسِيَنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مَرْوَكِ بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ نَشِيْطِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ع قَالَ: « قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ مَنَّا يُصَلِّي صِيَامَاتُهُ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ مُغْلَقًا عَلَيْهِ بَابُهُ ثُمَّ يَخْرُجُ فَيُصَلِّي مَعَ جِيرَتِهِ تَكُونُ صِيَامَاتُهُ تِلْكَ وَحْدَهُ فِي بَيْتِهِ جَمَاعَةً؟ فَقَالَ الَّذِي يُصَلِّي فِي بَيْتِهِ يُضَاعَفُ اللَّهُ لَهُ ضِعْفَيْنِ أَجْرَ الْجَمَاعَةِ تَكُونُ لَهُ خَمْسَتَيْنِ دَرَجَةً وَ الَّذِي يُصَلِّي مَعَ جِيرَتِهِ يَكْتُبُ لَهُ أَجْرَ مَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ ص - وَ يَدْخُلُ مَعَهُمْ فِي صَلَاتِهِمْ فَيُخَلَّفُ عَلَيْهِمْ ذُنُوبُهُ وَ يَخْرُجُ بِحَسَنَاتِهِمْ » (٣).

٥: وَ عَنْهُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ عُبيدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « قُلْتُ إِنِّي أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ وَ قَدْ صَلَّيْتُ فَأُصَلِّي مَعَهُمْ فَلَا أَحْتَسِبُ بِتِلْكَ الصَّلَاةِ قَالَ لَا بَأْسَ وَ أَمَّا أَنَا فَأُصَلِّي مَعَهُمْ وَ أُرِيهِمْ أَنِّي أَسْجُدُ وَ مَا أَسْجُدُ » (٤).

ص: ١٨٠

- ١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٨، ص ٣٠٢، من أبواب صلاة الجماعة، ب ٦ ح ٢، ط آل البيت.
- ٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٨، ص ٣٠٤، من أبواب صلاة الجماعة، ب ٦ ح ٩، ط آل البيت.
- ٣- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٨، ص ٣٠٤، من أبواب صلاة الجماعة، ب ٦ ح ٦، ط آل البيت.
- ٤- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٨، ص ٣٠٤، من أبواب صلاة الجماعة، ب ٦ ح ٨، ط آل البيت.

هیچکدام از اینها دلالت ندارند، فقط دلالت دارد بر اینکه چنانچه کسی در خانه نماز خواند و سپس در مسجد رفت و با آنها (اهل سنت) نماز خواند ثواب دارد.

۶: وَ يَسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ كَيْفَ تَصْنَعُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - قَالَ كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ قُلْتُ أَصَلَّى فِي مَنْزِلِي ثُمَّ أَخْرَجْتُ فَأَصَلَّى مَعَهُمْ قَالَ كَذَلِكَ أَصْنَعُ أَنَا» (۱).

هیچکدام از اینها دلالت ندارند، فقط دلالت دارند بر اینکه اگر کسی در خانه نماز خواند، اگر در مسجد برود و با آنها هم نماز بخواند ثواب دارد، معلوم می شود که حضرت در خانه نماز می خواند بعداً به جماعت شرکت می کند، نماز ظهر را می خواند یا جمعه؟ جمعه شرایط دارد، مگر اینکه در خانه شرایط فراهم باشد، اقلاً پنج نفر می خواهد.

۷: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ نَاصِحِ الْمُؤَدِّنِ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِزِّي أَصَلَّى فِي الْبَيْتِ وَ أَخْرَجْتُ إِلَيْهِمْ قَالَ اجْعَلْهَا نَافِلَةً وَ لَا تُكَبِّرْ مَعَهُمْ فَتَدْخُلَ مَعَهُمْ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّ مِفْتَاحَ الصَّلَاةِ التَّكْبِيرُ» (۲).

معلوم می شود یکنوع هماهنگی با آنهاست، چون اگر تکبیر نگوید داخل در نماز نمی شود.

اقول: إن الروايات السبع تدلّ على جواز الصلاة في البيت، ثم الصلاة معهم، و مع ذلك كله لا يدلّ على انحصار الوظيفة به و أنّه لو لم يصلّ في البيت و صلّى معهم لا يكفي، و قد عرفت ما دلّ على جواز الاعتداد، فالجمع بينهما عندئذ يحمل هذه الروايات على الاستحباب.

ص: ۱۸۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۷، ص ۳۵۰، من أبواب صلاة الجمعة، ب ۲۹ ح ۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۴، من أبواب صلاة الجماعة، ب ۶ ح ۷، ط آل البيت.

انسان اول نماز را تنها بخواند بعداً با آنها جماعه بخواند، و الا قضیه شرطیه لا یدلّ علی ایجاد الشرط، این قانون کلی است، ان استطاع فحجّ، اما کسب استطاعت واجب نیست.

آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟ ۹۴/۰۸/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟

بحث ما در باره روایات معارض است، روایاتی که دلالت بر اجزاء می کرد را خواندیم، چه روایات عامه و چه روایات خاصه همه را خواندیم، الآن نوبت روایاتی است که معارض است، یعنی حاکی از آن است که عدم مندوحه شرط است، بخش اول که می گفت اول در خانه نماز می خوانم و بعداً در مسجد با آنها نماز را با جماعت می خوانم را در جلسه گذشته خواندیم.

ما گفتیم این بخش معارض نیست زیرا قضیه شرطیه دلالت بر لزوم ایجاد شرط نمی کند که حتماً در خانه بخوانند و سپس با آنها بخوانند، بلکه می گفت می خوانند و می آیند، حضرت فرمود خیلی هم بهتر است.

بخش دوم کمی مشکل تر از آنهاست، یعنی روایاتی است که دلالت می کنند بر اینکه با آنها به گونه ای ظاهر سازی کنند که آنها خیال کنند که با آنها هستیم و حال آنکه با آنها نیستیم، تعبیر ما ظاهر سازی است، ولی عبارت آقایان اعمال الحیله است، بگوئیم عدم مندوحه در این حد شرط است، مثلاً فرض کنید پشت سر امامی هستیم که شافعی مذهب است یا حنفی مذهب می باشد و یا حنبلی، که تکفیر را مستحب لازم می دانند، مالکی ها یا حرام می دانند یا مکروه، ولی ما پشت سر اینها هستیم، تکفیر اینها انواع و اقسامی دارد، یکی از آنها این است که باطن دست راست، روی ظاهر دست چپ می گیرند، یا در سینه می گذارند یا روی ناف، یعنی در نحوه تکفیر میان آنها اختلاف وجود دارد، من می توانم هر چند گاهی دستم را آزاد بگذارم، یعنی کاری کنم که باطن دست راست بر ظاهر دست چپ قرار نگیرد، یا می توانم مثل آنها وضو بگیرم، یعنی آب را از پایین به بالا - بریزم، ولی هنگامی نیت کنم که آب از بالا - به پایین می آید، این را مقدمه حساب کنم، این را مقدمه قرار بدهم، ذی المقدمه از آرنج تا سر انگشتان، خلاصه اعمال حیله به این سبک کنم، آیا می توانم این کار را بکنم؟

ص: ۱۸۲

از عبارت شیخ انصاری استفاده می شود که این نوع عدم مندوحه شرط است، یعنی شما اگر بتوانید دست خود را جدا کنید، که مندوحه داشته باشد حتماً واجب است یا اگر بتوانی هنگامی نیت کنی که آب از بالا به پایین می آید، واجب است که این کار را بکنی، پس عدم مندوحه شرط است، یک موقع امکان ندارد، یک موقع امکان دارد و من می توانم این کار را انجام بدهم، می گوید اگر می توانی عدم مندوحه شرط است، (این فرمایش شیخ است)

ما دل علی إعمال الحیله

وردت روایات تدلّ علی إعمال الحیله علی نحو یجمع بین إرضاء الخصم و العمل بالواقع، مثلاً بأن یفصل بین یدیه أحياناً عند

التكفير، و عند إرادته غسل الرجلين يمسح شيئاً على الرجل، ثم يغسل، و على هذا فهل هو واجب أو لا؟

البتة اهل سنت از كلمه تكفير بد شان می آید و هرگز كلمه تكفير را به كار نمی برند، بلکه می گویند: أخذ يد اليسرى باليمنی، كلمه تكفير اصطلاح ماست.

قال الشيخ الأعظم: و إن ارید من عدم المندوحه بمعنی عدم التمكن حين العمل من الإتيان به موافقاً للواقع - مثل أنه يمكنه عند إرادته التكفير للتقيه من الفصل بين يديه بأن لا يضع بطن أحدهما على ظهر الأخرى، بل يقارب بينهما، و كما إذا تمكن من صبّه الماء من الكفّ إلى المرفق لكنّه ينوى الغسل عند رجوع الماء من المرفق إلى الكفّ - و جب ذلك و لم يجز العمل على وجه التقيه، بل التقيه على هذا الوجه - در صورت تمكن - غير جائزه في العبادات و غيرها و كأنه لا خلاف فيه» (1).

ص: ۱۸۳

۱- رساله في التقيه، شيخ مرتضى انصاری، ص ۵۱-۵۲.

پس عدم مندوحه شرط است، اگر نتواند، مشکلی نیست، اما اگر بتواند دست را جدا کند یا اگر بتواند در هنگام پایین آمدن آب از مرفق به سوی کف، نیت وضو کند، حتماً این کار بکند و اگر نمی تواند مشکلی نیست.

و معنی ذلك أنه نفی شرطیه عدم المندوحه علی الوجه السابق و أثبتها علی هذا الوجه.

پس هم عدم مندوحه شرط است و هم شرط نیست، اگر متمکن است، شرط است و اگر متمکن نیست پس عدم المندوحه هم شرط نیست.

خلاصه اگر می تواند طبق واقع بیاورد، عدم مندوحه شرط است، اما اگر نتواند طبق واقع بیاورد، عدم المندوحه شرط نیست، این فرمایش شیخ انصاری بود، ایشان (شیخ انصاری) هر چند محقق است، اما در مقام فتوا محتاط است و احتیاط را از دست نمی دهد، اما حاج آقا رضا همدانی که شاگرد شیخ است، این فرمایش شیخ را قبول نمی کند.

و قال المحقق الهمدانی: إن إعمال الحيله و بذل الجهد فی التفصیة حال العباده غیر معروف عن المعاصرين للأئمه ع فالقول باشتراطها بعدم المندوحه مطلقاً ضعیف».

و يظهر من بعض الروایات عدم وجوبها (أی عدم وجوب الحيله)

حضرت موسی بن جعفر ع به علی بن یقظین فرمود به این سبک وضو بگیر، یعنی هر کدام از اعضای وضو را سه بار بشور، نفرمود اولی را نیت نکن، دوتای دیگر را نیت کن، حضرت فرمود پاها را بشور، نفرمود اول بشور و سپس مسح کن، اگر واقعاً واجب بود، حتماً حضرت می فرمود، این سبکی که شیخ انصاری می گوید بیشتر به فقه عجمی شبیه است نه فقه عربی، چون فقه عربی این دقت های ما را ندارد، آنها صاف تر روایات را معنی می کنند.

منها: ما كتبه الإمام الظاهر موسى بن جعفر إلى علي بن يقطين حول كيفية وضوئه حيث أمره بالوضوء وفق ما عليه أهل السنه.

فلو كان إعمال الحيله واجباً و لم يصحّ الوضوء مع تركه، كان عليه البيان مع إمكان إعمالها بأيسر ما يكون، خصوصاً في غسل الوجه و اليدين بنيه الوضوء في الغسله الأخيره أو الثانيه و الثالثه.

و منها: روايه داود الرقي، و حسنه داود ابن زربي

حيث أمر الإمام ع بالوضوء تقيه، و ليس فيهما شيء من إعمال الحيله.

أضف إلى ذلك ما ورد من تجويز إظهار الكفر و السب مطلقاً من دون أن يقيّد بالحيله، فلو كان إعمال الحيله واجباً لما قال الرسول ص لعمار: «إن عادوا فعد».

١: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ الْوَشَاءِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ زُرَيْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْوُضُوءِ فَقَالَ لِي تَوَضُّأً ثَلَاثًا (ثَلَاثًا قَالَ) ثُمَّ قَالَ لِي أَلَيْسَ تَشْهَدُ بَعْدَادَ وَ عَسَاكَرَهُمْ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَكُنْتُ يَوْمًا أَتَوَضُّأُ فِي دَارِ الْمَهْدِيِّ - فَرَأَيْتُ بَعْضَهُمْ وَ أَنَا لَا أَعْلَمُ بِهِ فَقَالَ كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّكَ فُلَانِي وَ أَنْتَ تَتَوَضُّأُ هَذَا الْوُضُوءَ قَالَ فَقُلْتُ لِهَذَا وَ اللَّهُ أَمَرَنِي (١).

٢: مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكُشِّي فِي كِتَابِ الرَّجَالِ عَنْ حَمْدَوَيْهِ وَ إِبرَاهِيمَ ابْنِ نَصِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الرَّازِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ قَالَ: « دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْتُ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ كَمْ عِدَّةِ الطَّهَارَةِ فَقَالَ مَا أَوْجَبَهُ اللَّهُ فَوَاحِدَةً وَ أَضَافَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ ص وَاحِدَةً لِضَعْفِ النَّاسِ وَ مَنْ تَوَضُّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا فَلَا صِلَاةَ لَهُ أَنَا مَعَهُ فِي ذَا حَتَّى جَاءَهُ دَاوُدُ بْنُ زُرَيْبٍ - فَسَأَلَهُ عَنْ عِدَّةِ الطَّهَارَةِ فَقَالَ لَهُ ثَلَاثًا ثَلَاثًا مَنْ نَقَصَ عَنْهُ فَلَا صِلَاةَ لَهُ قَالَ فَارْتَعَدَتْ فَرَائِصِي وَ كَادَ أَنْ يَدْخُلَنِي الشَّيْطَانُ فَأَبْصَرَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِلَيَّ وَ قَدْ تَغَيَّرَ لَوْنِي فَقَالَ اسْكُنْ يَا دَاوُدُ هَذَا هُوَ الْكُفْرُ أَوْ ضَرْبُ الْأَعْنَاقِ قَالَ فَخَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِ وَ كَانَ ابْنُ زُرَيْبٍ إِلَى جَوَارِ بُسْتَانَ أَبِي جَعْفَرٍ (٢).

ص: ١٨٥

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١، ص: ٤٤٣، ب، ٣٢ من ابواب جَوَازِ الْوُضُوءِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا لِلتَّقِيَّةِ، ح ١، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١، ص ٤٤٣، ب، ٣٢ من ابواب جَوَازِ الْوُضُوءِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا لِلتَّقِيَّةِ، ح ٢، ط آل البيت.

بنابراین، اعمال حيله اصلاً لازم نیست بلکه کار غیر صحیح است، پیغمبر اکرم ص هم به عمار نفرمود که حيله گيری کن، بلکه فرمود: «فإن عادوا فعد» نفرمود حيله کن.

علاوه براین، اکثر کسانی که حيله می کنند درس خوانده نیستند بلکه نوع مردم عوام هستند، عوام اگر حيله کنند، طرف می فهمند

علی أنّ إعمال الحيله ربما يورث خلاف المقصود و ربما يلفت نظر الآخرين إلى عمله، و علی ذلك فما ورد من الروايات الدالّة علی إعمال الحيله يحمل علی الاستحباب نظیر:

۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِيهِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي خَلْفَ مَنْ لَا يَقْتَدِي بِصَلَاتِهِ وَ الْإِمَامُ يَجْهَرُ بِالْقِرَاءَةِ قَالَ أَقْرَأَ لِنَفْسِكَ وَ إِنْ لَمْ تُسْمِعْ نَفْسَكَ فَلَا بَأْسَ» (۱).

چرا در این روایت انگشت روی قرائت گذاشته؟ چون بقیه نماز را خود انسان بجا می آورد، آن چیزی را که امام از ناحیه ماموم متحمل می شود همان قرائت است فلذا از قرائت سوال نموده است

۲: وَ عَنْهُ عَنِ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «يُجْزِيكَ مِنَ الْقِرَاءَةِ مَعَهُمْ مِثْلَ حَدِيثِ النَّفْسِ» (۲).

۳: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «إِذَا صَلَّيْتَ خَلْفَ إِمَامٍ لَا تَقْتَدِي بِهِ فَاقْرَأْ خَلْفَهُ سَمِعَتْ قِرَاءَتَهُ أَوْ لَمْ تَسْمَعْ» (۳).

ص: ۱۸۶

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۶۳، من أبواب صلاة الجماعة، ب ۳۳ ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۶، ص ۱۲۸، من أبواب القراءة في الصلاة، ب ۵۲ ح ۳، ط آل البيت.

۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۶۳، من أبواب صلاة الجماعة، ب ۳۳ ح ۹، ط آل البيت.

٤: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ بُكَيْرٍ بْنِ أُعَيْنٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّاصِبِ يُؤْمِنُ مَا تَقُولُ فِي الصَّلَاةِ مَعَهُ فَقَالَ أَمَا إِذَا جَهَرَ فَأَنْصِتْ لِلْقِرَاءَةِ وَ اسْمَعْ ثُمَّ ارْكَعْ وَ اسْجُدْ أَنْتَ لِنَفْسِكَ » (١).

٥: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ ظَرِيفٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: « كَانَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ عَ يَقْرَأَانِ خَلْفَ الْإِمَامِ » (٢).

٦: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَضِيرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ شَيْبَةَ قَالَ: « كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عَ أَسْأَلُهُ عَنِ الصَّلَاةِ خَلْفَ مَنْ يَتَوَلَّى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع- وَ هُوَ يَرَى الْمَسِيحَ عَلَى الْخُفَيْنِ أَوْ خَلْفَ مَنْ يُحَرِّمُ الْمَسِيحَ وَ هُوَ يَمْسُحُ فَكَتَبَ عَ إِنْ جَامَعَيْكَ وَ إِيَّاهُمْ مَوْضِعٌ فَلَمْ تَجِدْ بُدًّا مِنْ الصَّلَاةِ فَأَذِّنْ لِنَفْسِكَ وَ أَقِمِ فَإِنْ سَبَقَكَ إِلَى الْقِرَاءَةِ فَسَبِّحْ » (٣).

٧: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَعْدِ الْبَصْرِيِّ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنِّي نَازِلٌ فِي بَنِي عَدِيٍّ- وَ مُؤَدِّئُهُمْ وَ إِمَامُهُمْ وَ جَمِيعُ أَهْلِ الْمَسْجِدِ عَشْمَانِيَّةٌ- يَبْرَأُونَ مِنْكُمْ وَ مِنْ شَيْعَتِكُمْ- وَ أَنَا نَازِلٌ فِيهِمْ فَمَا تَرَى فِي الصَّلَاةِ خَلْفَ الْإِمَامِ قَالَ صَلَّى خَلْفَهُ قَالَ: قَالَ وَ احْتَسِبْ بِمَا تَسْمَعُ وَ لَوْ قَدِمْتَ الْبَصِيرَةَ- لَقَدْ سَأَلَكَ الْفَضِيلُ بْنُ يَسَارٍ- وَ أَخْبَرْتَهُ بِمَا أَفْتَيْتُكَ فَتَأْخُذُ بِقَوْلِ الْفَضِيلِ وَ تَدْعُ قَوْلِي قَالَ عَلِيُّ فَقَدِمْتَ الْبَصِيرَةَ فَأَخْبَرْتَهُ فَضَيْلًا بِمَا قَالَ فَقَالَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا قَالَ لَكِنِّي قَدْ سَمِعْتُهُ وَ سَجَعْتُ أَبَاهُ يَقُولَانِ لَا يُعْتَدُّ بِالصَّلَاةِ خَلْفَ النَّاصِبِ- وَ أَقْرَأُ لِنَفْسِكَ كَأَنَّكَ وَ حَدَّثَكَ قَالَ فَأَخَذْتُ بِقَوْلِ الْفَضِيلِ وَ تَرَكْتُ قَوْلَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ » (٤).

ص: ١٨٧

- ١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٨، ص ٣٦٨، من أبواب صلاة الجماعة، ب ٣٤٤ ح ٣، ط آل البيت.
- ٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٨، ص ٣٦٦، من أبواب صلاة الجماعة، ب ٣٣٣ ح ١١، ط آل البيت.
- ٣- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٨، ص ٣٦٣، من أبواب صلاة الجماعة، ب ٣٣٣ ح ٢، ط آل البيت.
- ٤- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٨، ص ٣٦٥، من أبواب صلاة الجماعة، ب ٣٣٣ ح ٧، ط آل البيت.

ما همه روایات را حمل بر استحباب می کنیم، به علت اینکه معارض است، چون روایات زیادی داشتیم که در آنها حضرت اعمال حيله نکرده، یعنی نه به عمار گفته و نه به غیر عمار، نه به علی بن یقطين گفت و نه به داود رقی گفت، از این طرف هم این روایات است فلذا ما این روایات را حمل بر استحباب می کنیم.

قرینه بر استحباب اینکه خود همین روایات هم (که می گوید قرائت را بخوان) یک دست و یکنواخت نیستند، چون گاهی می گویند زبانی بخوان، گاهی می گویند از قلبت بگذران، قلب چیزی نیست، قرائت باید زبانی باشد نه خطور از قلب، معلوم می شود اینها یکنوع استحباب است.

بنابراین، خود این روایات هم چون اختلاف در مضامین دارند، حمل بر استحباب می شود.

تا اینجا دو دسته از روایات مخالف را خواندیم، دسته اول این بود که شخص در خانه نماز می خواند و سپس در مسجد حضور پیدا می کند و به اهل سنت اقتدا می کند، دسته دوم این که اعمال حيله و ظاهر سازی کند.

ما عرض کردیم که روایات متعارض است فلذا حمل بر استحباب می شود. چرا؟ جمعاً بین الروایتین، و قرینه هم این است که خود همین گروه یکنواخت و یک دست نیستند، بلکه دارای مراتب و مدارج است که حتی عبور از قلب را هم حساب کرده است.

الثالث: ما دلّ علی لزوم الإعادة

۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ إِنَّ أُنَاسًا رَوَوْا عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع - أَنَّهُ صَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْجُمُعَةِ لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهُنَّ بِتَسْلِيمٍ - تَا بَكُوَيْمِ نَافِلَهُ اسْت - فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ - إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع صَلَّى خَلْفَ فَاسِقٍ فَلَمَّا سَلَّمَ وَ انْصَرَفَ قَامَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع - فَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهُنَّ بِتَسْلِيمٍ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ إِلَى جَنْبِهِ يَا أَبَا الْحَسَنِ - صَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ لَمْ تَفْصِلْ بَيْنَهُنَّ فَقَالَ إِنَّهَا أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ مُشَبَّهَاتٍ فَسَكَتَ فَوَلَّى اللَّهُ مَا عَقَلَ مَا قَالَ لَهُ « (۱) .

ص: ۱۸۸

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۷، ص ۳۵۱، من أبواب صلاة الجمعة، ب ۲۹ ح ۴، ط آل البيت.

در این روایت یک مشکل است، چون می گوید امیر المؤمنین ع روز جمعه بعد از نماز جمعه، چهار رکعت نماز متصل خواند، چرا می گوید متصل؟ چون منفصلش اشکال ندارد، ولی حضرت چهار رکعت پشت سر هم خوانده، به این اشکال کرده اند، چرا؟ اگر نافله است، باید بینهما سلام بگوید و اگر نماز جمعه است، نماز جمعه دو رکعت است که خوانده شده، می گویند حضرت جمعه را خواند، ولی بعداً نماز ظهر را هم خواند، معلوم می شود به آن جمعه ای که اقتدا کرده بود اکتفا نکرد. این بخش از روایات با روایت قبلی فرق دارد، چون قبلی ها را رد کردیم و گفتیم اولی قضیه شرطیه است، دومی هم که می گفت اعمال حيله كنيد را حمل بر استحباب نمودیم، این دسته را چه کنیم؟

۲: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْمُخَالِفِينَ - فَقَالَ مَا هُمْ عِنْدِي إِلَّا بِمَنْزِلَةِ الْجُدُرِ» (۱).

این روایت، معنایش این است، نمازی که با آنها می خوانید، نماز نیست و من این روایات را جمع کرده ام.

و هذه الروایات تدور على محاور ثلاثة:

۱: أن یصلی فی البیت ثم یحضر الجماعه.

۲: أن یتشبث بالحیله فیکرأ لنفسه و یكون الحضور صوریاً.

۳: أن یعيد صلاته بعد الإتيان بها بالجماعه.

و فی مقابلها ما مرّ من الروایات الخاصّه و العامّه الدّاله على الإجزاء، سواء أكانت هناك مندوحة أم لم یکن.

در جلسه آینده باید بحث نمود روایاتی که می گویند اعاده کنند، چه گونه حمل کنیم؟

ص: ۱۸۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۶۶، من أبواب صلاه الجماعه، ب ۳۳ ح ۱۰، ط آل البیت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟

همان گونه که می دانید در جهت سادسه روایات عامه و خاصه را خواندیم که دال بر این بودند که عمل تقیه ای مجزی است، ضمناً باید توجه داشت که بحث ما در تقیه خوفی است، در جهت سادسه روایاتی را خواندیم که دلالت بر اجزاء می کنند، اما در جهت ثامنه سه بخش روایاتی داشتیم که حاکی از عدم اجزاء بود - هر چند ما برخی از آنها را جواب دادیم -.

حال پرسش این است که فقیه و مجتهد در مقابل این دو دسته روایات چه کند؟

اول یک نرمش از خود نشان می دهیم و می گوئیم ممکن است اگر فقیه و مجتهد ببیند روایاتی که دلالت بر اجزاء می کنند مانند روایات جهت سادسه، و روایاتی که که دال بر عدم اجزاء می باشد (مانند جهت ثامنه) می گوید: «الضروریات تتقدر بقدرها»، اگر واقعاً در ضیق است، عمل تقیه ای مجزی است اما اگر در سعه است، عمل تقیه ای مجزی نیست.

یک چنین نرمش از خود نشان بدهیم، بنابراین، آنچه را که بافتیم، و می تاییم، تا کنون ما در بخش ششم هم روایات عامه و هم روایات خاصه را خواندیم که دلالت بر اجزاء می کردند، ولی در بخش هشتم سه گروه روایات بودند که ما را یک کمی متزلزل می کنند. فلذا باید برگردیم به همان قاعده اولی و بگوئیم روایات تقیه بر ادله اجزاء و شرائط حکومت دارد، منتها در موقع ضیق و ناچاری، اما اگر چاره ای باشد، ادله تقیه بر ادله اجزاء و شرائط حاکم نیست، بلکه باید اجزاء و شرائط را آورد، این ضابطه کلی بود که عرض کردیم.

ص: ۱۹۰

آنگاه مسأله را پنج صورت می کنیم، این نرمشی که نشان دادیم در خاطر تان باشد که آنها را در این پنج صورت پخش می کنیم، نرمش این بود که روایات جهت ششم دال بر اجزاء بود، روایاتی که در جهت هشتم بود دال بر عدم اجزاء می باشد - هر چند برخی را جواب دادیم و گفتیم قضیه شرطیه دلالت بر ایجاد شرط نمی کند - فقیه اگر دو دسته روایات را ببیند، می گوید ادله تقیه حاکمه علی أدله الأجزاء و الشرائط فی صوره واحده، و آن اینکه چاره ای نباشد، اجزاء و شرائط از شرطیت و جزئیت می افتد، دیگر مسح کردن لازم نیست.

اما اگر امکانش باشد، ادله تقیه بر اجزاء و شرائط حاکم نیست، این نرمش را نشان داد، بعد از نشان دادن این نرمش، مسأله را پنج صورت می کنیم، این صورت ها کم کم مسأله را روشن می کند.

اعلم أنّ للمسأله صوراً خمساً:

۱: فرض کنید که من وارد مسجد شدم و دیدم که هم اذان را گفته اند و هم اقامه را، امام جماعت هم وارد نماز شده، من اگر

بخواهم اذان و اقامه بگویم و سپس سراغ این نماز بروم، حتماً امام جماعت به رکوع می رود، روایت اسحاق بن عمار می گفت: نه اذان بگو و نه اقامه، بلکه با آنها داخل نماز شو «و اعتدّ بها». پس معلوم می شود عدم مندوحه شرط نیست، این صورت برای خودش روایت بالخصوص هم دارد.

۲: من وارد نماز شدم، اما می توانم برخی از اجزاء را به صورت واقعی انجام بدهم، امام جماعت شروع به قرائت کرد، من هم به دنبالش قرائت را بخوانم، البته بشرط اینکه آنها (اهل سنت) قرائت حمد را عند عدم سماع قراءه الإمام جایز بدانند، چون مسأله اختلافی است، اگر امام صدایش می رسد که هیچ! اما اگر صدایش نمی رسد یا اینکه صلوات از صلوات اخفاتیه است و من می توانم آرام حمد و سوره را بخوانم، ممکن است بگوئیم ادله تقیه حاکم بر ادله اجزاء و شرائط نیستند، چون تمکن دارم، بنا شد که: «الضروریات تتقدر بقدرها»، در اولی متمکن نبودم، مشکلی نبود، اما در دومی متمکن هستم، فلذا باید حمد و سوره را بخوانم. پس در اینجا ادله تقیه حاکم بر ادله اجزاء و شرائط نیست.

۳: صورت سوم این است که من نمی توانم همه حمد و سوره بخوانم، ولی بخشی را می توانم بخوانم، ممکن است بگوییم همان بخشی را که می توانی، انجام بده. چرا؟ «لأنّ الضروریات تتقدر بقدرها».

پس در اولی ادله تقیه حاکم شد بر ادله اجزاء و شرائط، اما در دومی و سومی ادله تقیه حاکم نشد، باید دومی را خودم بخوانم، سومی را هم به مقدار ممکن بخوانم.

۴: صورت چهارم این است که صدای امام جماعت را می شنوم، من می توانم حمد و سوره را حدیث النفس بکنم، یعنی از قلبم بگذارم، یعنی اخطار در قلب کنم، بعضی ها می گویند باید حدیث النفی کنی.

ولی این حرف، قابل قبول نیست، چون در حمد و سوره قرائت لازم و شرط است و فرض این است که من عاجز از قرائت هستم، حدیث النفس قرائت محسوب نمی شود.

۵: اگر من در حال قیام نمی توانم حمد و سوره را بخوانم، ولی در حال تشهد می توانم بخوانم، آیا باید بخوانم یا نه؟

در اینجا باز هم بعضی ها گفته اند که حمد و سوره را در حال تشهد بخواند، ولی از نظر ما این سخن، سخن صحیحی نیست چون جایگاه حمد و سوره همان حال قیام است نه حال رکوع و سجود.

به این نتیجه رسیدیم که ادله تقیه حاکم است بر اطلاق ادله اجزاء و شرائط در صورت ثانی و ثالث.

و لذلك یمکن أن یقال: إنّ أدلّه التقیه و إن کانت حاکمه علی إطلاق أدلّه الإجزاء و الشرائط فقولہ ص: «لا صلاح بفتحہ الکتاب» یشمل

كلتا الحالتين - هم حالت اختیار و هم حالت اضطرار، ولی ادله تقیه حالت اضطرار را قیچی می کند - و لکن القدر المتیقن من الحکومه حاله الاضطرار علی الترك و مع ذلك يمكن أن يقال: إنَّ للمسأله صوراً:

الأولى: إذا توقفت التقیه علی ترك الفاتحه و السوره، إمَّا لأنَّه دخل المسجد فوجد الإمام قدر ركع فلا يمكن له الأذان و الإقامه و لا الحمد و لا السوره، فلا شك أنَّ الصلاه مجزیه بلا إشكال، و يدلُّ علیہ خبر إسحاق بن عمار فی حدیث قال: « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي أَدْخَلُ الْمَسْجِدَ فَأَجِدُ الْإِمَامَ قَدْ رَكَعَ وَ قَدْ رَكَعَ الْقَوْمُ فَلَا يُمَكِّنُنِي أَنْ أُؤَدِّنَ وَ أُقِيمَ أَوْ أُكَبِّرَ فَقَالَ لِي فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَادْخُلْ مَعَهُمْ فِي الرَّكْعَةِ فَاعْتَدَّ بِهَا فَإِنَّهَا مِنْ أَفْضَلِ رَكَعَاتِكَ » (1)

الثانيه: صورت ثانيه اين بود كه من وارد مسجد شدم و ديدم كه هنوز امام حمد را شروع نكرده فلذا اقتدا كردم، من در اينجا مي توانم حمد و سوره را كاملاً بخوانم. چرا؟ چون صدای او را نمی شنوم، یا بلند گو نیست یا از صلوات اخفاتیه است، ممكن است بگويم در اينجا ادله تقیه بر اطلاق ادله اجزاء و شرائط حاكم نیست، حتماً بايد حمد و سوره را بخواند. چرا؟ لأنَّ الضروريات تتقدر بقدرها.

الثالثه: صورت ثالثه همان صورت ثانيه است، فقط فرقی در اين است كه ثانيه راجع به كل است، اما اين صورت (صورت ثالثه) مربوط به بعض می باشد نه كل، اينجا نیز بايد بعض را بخواند. چرا؟ لأنَّ الضروريات تتقدر بقدرها.

ص: ۱۹۳

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۶۸، من أبواب صلاه الجماعه، ب ۳۴ ح ۴، ط آل البيت.

پس ما قبول داریم که ادله تقیه حاکم بر اطلاق ادله اجزاء و شرائط است، ادله اجزاء و شرائط می گوید من هم در حال اختیار جزء هستم و هم در حال اضطرار، اما ادله تقیه حاکم است بر آنها، فلذا می گوید فقط در حال اختیار جزء هستی نه در حال اضطرار. این در صورتی است که من مضطر باشم و فرض این است که من در اولی مضطر هستم، اما در دومی و سومی مضطر نیستم.

الرابعه: صورت چهارم این است که من نمی توانم قرائت را بخوانم. چرا؟ چون یا صدای امام را می شنوم، یا از صلوات جهریه است، اما می توانم حدیث نفس کنم، بعضی ها ممکن است بگویند حدیث نفس کنید، ولی این حرف درست نیست، یعنی ما در اینجا معتقدیم که ادله تقیه بر ادله اجزاء و شرائط حاکم است. چرا؟ چون من نمی توانم حمد و سوره را بخوانم، حدیث النفس خواندن نیست.

به بیان دیگر: اینکه می گویند: «المسیور لا یسقط بالمعسور»، این در جایی است که میسور، درجه ای از معسور باشد، یعنی میسور، به معسور شباهت داشته باشد و در اینجا میسور اصلاً درجه ای از معسور نیست.

صورت پنجم این است که من می توانم حمد را بخوانم، اما در حال رکوع و تشهد، این «حمد»، میسور آن معسور نیست، معسور ما قراءه الحمد فی حال القيام لا فی حال الركوع و السجود و التشهد.

پس در صورت چهارم و پنجم، ادله تقیه حاکم بر اطلاق ادله اجزاء و شرائط می باشد.

الخامسه: إذا تمكّن من إتيان بقيّه الأجزاء في غير حاله القيام، كما إذا اضطرّ فيها إلى ترك الفاتحه أو بعضها تقيه فهل عليه إتمام الفاتحه في حال الركوع مع الإمكان؟

ذكر الشيخ الأنصاري أنّ فيه قولين: من إطلاق ما مرّ، يعني: صحيحه أبي بصير و خبر إسحاق بن عمّار الدّالّين على جواز القطع أو تركها.

و من أنّ الضروريات تتقدّر بقدرها، فإنّ المتعدّد هو القيام حال القراءة لا نفسها، و كذلك لو لم يتمكّن من التّشهد جالساً فإنّ وجوبه قائماً لا يخلو من قوّه، وفاقاً للمحكي عن ابن بابويه، و العلّامه في المختلف، و الشهيد في الذكري، ثمّ استدلّ على ذلك بروايه جندب المنقوله عن محاسن البرقي.

يلاحظ عليه: أنّ أدلّه وجوب القراءة أو التّشهد لا تشمل غير حاله القيام أو الجلوس، فإتيانها في غير محلّها يحتاج إلى الدّليل و لا يكون إتيانها في غير محلّها مصداقاً لقاعده الميسور.

يعني ميسور بايد درجه ای از معسور باشد، تشهد را در حال قيام خواندن تشهد نيست، يا قرائت را در حال تشهد خواندن، درجه ای از قرائت در حال قيام نيست.

پس به این نتیجه رسیدیم که ادله اجزاء و شرائط اطلاق دارد، یعنی هم حال اختیار و هم حال اضطرار را شامل است، اما ادله تقيه حاکم است و می گوید فقط در حال اختیار جزء و شرط هستی، نه در حال اضطرار، یعنی ادله تقيه اطلاق را در حال اضطرار قیچی می کند، بقیه تحت اطلاق باقی می ماند.

و لعلّ بإمعان النظر في هذه الصورة يمكن الجمع بين الروايات المتشكّته المختلفه مضموناً، و بذلك يظهر حدود شرطيه عدم المندوحه و أنّها معتبره في الصورة الثانيه و الثالثه دون بقيه الصور.

يقول الشيخ الأنصاري: و بالجمله: فمراعاة عدم المندوحة في الجزء من الزمان الذي يوقع فيه الفعل، أقوى مع أنه أحوط.

إن قلت: شما در جهت سادسه روایاتی را خواندید که از آنها استفاده می شد که ادله تقیه همیشه بر اطلاق ادله اجزاء و شرائط حاکم است نه فقط در حال اضطرار، این روایات را چه کنیم؟

ما این روایت را حمل بر ظروف خود شان می کنیم، چون شیعه در تنگنا و خوف بود که مبادا بگیرند و بکشند، حضرت در یک چنین شرائطی، فرموده: «من صلی خلفهم فقط صلی خلف رسول الله ص». شأن صدور روایات، روایات را روشن می کند. وضعیت شیعه از نظر امنیتی بسیار نا مساعد بوده و یکی از شواهدش این قضیه است که مردی نزد حجاج می رود و می گوید من آمده ام که از پدر و مادرم پیش تو شکایت کنم و پدر و مادرم را بگیرد. چرا؟ و لماذا سَمَّانی علیاً؟ یعنی جرم پدر و مادرم این است که نام مرا علی نهاده، حجاج هر چند فهمید که این کلک است و می خواهد با این حرف ها یک چیزی از من بگیرد و برود، ولی در عین حال چیزی به او داد و مقامی را هم به او واگذار نمود و گفت خوب وسیله ای برای خود آوردی، در یک چنین شرائطی که افراد راضی می شوند که آنها را نصرانی یا یهودی خطاب بکنند، اما شیعه خطاب نکنند و نگویند که او شیعه است، این روایات در یک چنین شرائطی صادر شده است، البته این روایات، در آن شرائط معتبر است، منتها بحث ما در آن شرائط نیست.

ص: ۱۹۶

و أمّا الأخبار المرغبه للصلاه معهم و شهود جنازتهم و عياده مرضاهم فهى وارده فى تلك الأزمه حيث إنه لم يكن يندفع كيدهم عن الشيعة، إلّا بهذه الأمور الموجهه لعدم معرفه تشييعهم لئلا يؤخذ بربابهم، كما فى بعض الأخبار، أو لعدم تأكيد العناد مع إئمه الشيعة كما تومى إليه روايه الصدوق فى قوله: رحم الله جعفرأ ما كان أحسن ما يؤدّب أصحابه» و الله عالم.

پس ما به این نتیجه رسیدیم که اگر شخص ممکن دارد که قرائت را آرام بخواند (بدون اینکه زحمتی باشد) بخواند و نمازش کافی و مجزی است.

بنابراین، هم ما قائل به اجزاء شدیم و ادله تقیه را حاکم بر اطلاق ادله اجزاء و شرائط دانستیم، حال اضطرار را از شرطیت و جزئیت انداختیم، منتها در جایی که متعذر باشد، اما اگر متعذر نباشد، آنجا قرائت را بخواند.

آیا انسان می تواند با وضوی اضطراری نماز های بعد از رفع اضطرار را بخواند؟ ۹۴/۰۸/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا انسان می تواند با وضوی اضطراری نماز های بعد از رفع اضطرار را بخواند؟

بحث قبلی در باره اجزاء و عدم اجزاء اعمال انجام گرفته بر طبق تقیه بود که آیا چنین اعمالی مجزی است یا مجزی نیست؟

ما در جواب گفتیم مجزی است، منتها اگر امکان دارد باید حمد و سوره را بخواند. این بحث به پایان رسید و تمام شد.

اینک وارد بحث جدید می شویم و آن اینکه اگر ما وضو را بر وفق تقیه گرفتیم، یعنی در شرائطی قرار گرفتیم که ناچار بودیم طبق آنها وضو بگیریم و با این وضو نماز ظهر و عصر را هم خواندیم و سپس به منزل یا جای دیگر که تقیه نیست برگشتیم، آیا می توانیم با همان وضوی اضطراری نماز مغرب و عشاء را هم بخوانیم؟

ص: ۱۹۷

این مسأله در کلمات علمای ما معنون است، مرحوم محقق در شرائع می گوید: یک قول این است که می تواند، قول دیگر می گوید نمی تواند.

به بیان دیگر: فقهای ما در اینجا بر دو قول اند: من قائل که می تواند، و من قائل که نمی تواند، بلکه باید از سر وضو بگیرد و هر کدام هم برای خود شان دلیل اقامه کرده اند:

دلیل قائلین به عدم جواز

الدلیل الأول: کسانی که می گویند جایز نیست با آن وضو نماز مغرب و عشاء را بخواند این است که: «الضرورایت تتقدّر بقدرها»، وضویی که انسان در حال اضطرار گرفته، فقط مال حالت اضطرار است، بعد از رفع اضطرار حتماً باید وضو بگیرد. چرا؟ «لأنّ الضرورایت تتقدّر بقدرها».

یلاحظ علیه: این آقایان محل بحث را گم کرده اند، اینکه می گویند: «الضرورایت تتقدّر بقدرها» معنایش این است که اگر رفع العذر شد، نباید وضو را مثل قبلی بگیریم، باید وضو را مثل زمان اختیار بگیریم، بعد از زوال عذر باید مثل واقع وضو بگیریم.

ولی بحث ما در این نیست، بحث ما در این است آیا آن وضویی را که در حالت ضرورت گرفتیم، اثرش باقی است یا باقی نیست، فلذا دلیل شما ارتباطی به مدعا ندارد، مدعا این است که آیا اثر آن وضو باقی است یا باقی نیست؟ شما می گوید: «الضرورات تتقدّر بقدرها» این دلیل چه ارتباطی به آن مدعا دارد؟!

الدلیل الثانی: می گویند آیه مبارکه که می گوید: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ » (۱)

ص: ۱۹۸

این آیه اطلاق دارد، هم حال اضطرار را می گیرد و هم حال اختیار را، خرج الإضطرار بالتقیه، یعنی ادله تقیه، حالت اضطرار را از تحت آیه خارج کرد، اما الآن که اضطرار رفع شده، اطلاق آیه حاکم است و باید این آدم برای نماز مغرب و عشاء خودش وضو بگیرد.

یلاحظ علیه: این دلیل هم ضعیف است، چرا؟ چون این آیه مال کسی است که محدث باشد، این آقا معلوم نیست که محدث باشد. چرا؟ چون این آقا نمی داند آیا متطهر است یا محدث؟ در شبهه مصداقیه، تمسک به اطلاق نمی کنند، یعنی نه به اطلاق تمسک می کنند و نه به تقیید.

الدلیل الثالث: می گویند آدم مضطر فقط باید به مقدار اضطرار عمل کند، فلذا چنانچه وضو گرفت با این وضو فقط باید به مقدار اضطرار عمل کند و با آن نماز بخواند، اما بعد از رفع اضطرار هم با آن وضو نماز بخواند، ادله تقیه و اضطرار آن را شامل نیست.

یلاحظ علیه: این استدلال نادرست است، چون اگر کسی وضوی اضطرار گرفت، می تواند قرآن را مس کند، و حال آنکه مس مصحف مورد اضطرار نیست، یعنی آنچنان نیست که اگر کسی وضوی اضطراری گرفت، فقط می تواند کارهای اضطراری را با این وضو انجام بدهد، بلکه می تواند حتی اعمالی را که مورد اضطرار هم نیست انجام بدهد مانند مس مصحف.

بنابراین، ادله قائلین به عدم جواز که می گفتند بعد از رفع اضطرار، وضوی حالت اضطرار کافی نیست، ادله کافی نیست.

و استدلال للقول الأول بوجوه:

١: بأن الضرورات تتقدّر بقدرها.

يلاحظ عليه: أنّ معنى القاعده عدم جواز التوضؤ على وجه التّقيه ثانياً بعد زوال العذر.

إنّما الكلام فى جواز إيقاع الغايات (نماز) المشروطه بالطهاره بالوضوء السابق بعد زوال العذر، وهذا لا صلّه له بالقاعده.

٢: إطلاق الآيه الأمره بالطهاره الواقعيه عند إرادته الصلاه، قال سبحانه: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ».

يلاحظ عليه: بأنّ الآيه ناظره لغير المتطهّر دون المورد، لأنّه مردّد بين المتطهّر والمحدث.

٣: الوضوء الاضطرارىي إنّما يبيح الدخول فى الصلاه و ما يشترط فيه الطهاره كمسّ المصحف، نظير وضوء المسلوس و المبطون و نحوهما، فينحصر فى الإباحه مادامت الضروره موجوده.

يلاحظ عليه: أنّ لازم ذلك أن يقتصر المضطر بمورد الاضطرار، فيجوز له الدخول فى الصلاه دون مسّ كتابه القرآن و نحوه إذا لم يكن مورده، مع أنّهم أفتوا لذى الجبيره أن يمسّ كتابه القرآن مع الاختيار، وهذا يدلّ على أنّه رافع للحدث لا مبيح للصلاه إلّا أن يدلّ دليل على الخلاف، و بذلك يظهر أنّ وضوء المبطون و المسلوس وضوء واقعى.

ادله قائلين به جواز

١: استصحاب بقاء أثر الوضوء السابق، يعنى: جواز الدخول فى الصلاه

دليل اينها استصحاب است و مى گویند اثر وضوى اضطرارى را استصحاب مى کنیم، يعنى استصحاب حکمى مى کنند، حکم کدام است؟ جواز الدخول فى الصلاه، همان جواز الدخول را استصحاب مى کنند.

يلاحظ عليه: أنّ الشرط الدخول فى الصلاه- بعد زوال السبب - هو كون الرجل متطهراً واقعاً و لا يثبت بالاستصحاب الحكمى - جواز الدخول فى الصلاه- الطهاره الواقعيه الّتى هى شرط للصلاه حال التمكن، و نظيره استصحاب جواز الصلاه إلى الجبهه الّتى صلّى إليها تقيه، إذ لا يثبت به كون الجبهه قبله واقعيه و الّتى هى شرط للدخول فى الصلاه بعد زوال السبب.

ص: ٢٠٠

ما باید موقع دخول در نماز، احراز وضو بکنیم، یعنی احراز کنیم که وضو داریم، استصحاب حکمی ثابت نمی کند که من وضو دارم، با استصحاب حکمی نمی شود موضوع را ثابت کرد و گفت: «أنا في وضوء»، چون این اصل مثبت است که حجت نیست.

نعم لو ثبت أنَّ الوضوء الاضطراري من مصاديق الوضوء الواقعي، و أنَّ المضطر متطهر واقعاً، يجوز له الدخول.

۲: الأمر يقتضي الأجزاء.

دلیل دوم شان این است که شرع مقدس به من فرمود که بر طبق تقیه وضو بگیر (توضاً علی وفق التقیه)، شما هم گفتید که امر به شیء، امثالش مقتضی اجزاء است، اگر واقعاً مجزی است، چه فرق می کند صلات اول با صلات دوم؟

جوابش این است که درست است امر به شیء مقتضی اجزاء است، اما کی و چه زمان؟ مادامی که موضوع باقی است، تیمم هم مجزی است، تا چه زمانی؟ تا زمانی که انسان فاقد ماء باشد، بعد از وجدان ماء حتماً مجزی نیست.

يلاحظ عليه: بأنَّ القاعده تثبت كون المأتي به من الصلاه مجزياً، إنما الكلام في الصلوات التي تأتي بها بعد زوال العذر، فهل يكفي الوضوء الناقص؟

خلاصه اینکه آقایان در کتاب طهارت یک بحث مفصلی دارند که آیا تیمم مبیح للصلاه أو رافع للحدث؟ اگر بگوییم تیمم مبیح للصلاه، وقتی که آب پیدا کردیم، موضوع از بین می رود، اما اگر گفتیم رافع للحدث، من الآن متطهر هستم هر چند آب هم پیدا کردم فلذا می توانم با همان تیمم نماز های آینده را هم بخوانم.

ص: ۲۰۱

۳: ما ورد أنّ الوضوء لا ينقضه إلاّ الحدث و النوم حدث، و ليس زوال السبب حدثاً و لم يثبت كونه ناقضاً.

وضو را دو چیز باطل می کند، یکی حدث، دیگری هم نوم، من که وضوی تقيه ای گرفتم و هنوز نه خوابیده ام و نه محدث شده ام، چرا نتوانم با آن نماز بخوانم؟

یلاحظ علیه: وجود المناقشه فی الصغرى، لأنّ الموضوع، هو الوضوء الواقعی لا وضوء المضطر، و اللّازم، التأكيد علی كونه من مصادیق الوضوء، و إلاّ فالکبرى - دون أن تثبت الصغرى - لا يحتجّ بها.

اینکه شنیده اید، الوضوء لا - ينقضه إلاّ الحدث، این وضوی واقعی را می گوید که بر طبق شریعت است، ولی این وضوی شما، وضوی تقيه ای است نه وضوی واقعی.

و بهذا ظهر أنّ أدلّه الطرفين غير ناهضه لتعيين أحد الوجهين.

روح مطلب

ولی روح مسأله این است که باید بینیم که آیا وضوی تقيه ای رافع حدث است یا فقط مبیح للصلاه لا رافع للحدث؟

اگر گفتیم فقط مبیح للصلاه است، چنین وضوی به درد بعد از رفع اضطرار نمی خورد، اما اگر گفتیم علاوه بر مبیح بودن للصلاه، رافع للحدث هم می باشد، یعنی این آدم با آن کسی که وضوی واقعی گرفته، هیچ فرقی ندارد، در این صورت می شود حتی بعد از رفع اضطرار هم با آن نماز خواند؟

از روایات تیمم استفاده می شود که وضوی اضطراری رافع للحدث: « التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين »، نوع آقایان در باب تیمم می گویند: رافع للحدث، یعنی هر چند بعداً آب هم پیدا کرد، باز هم می تواند با آن نماز بخواند.

ص: ۲۰۲

خلاصه اینکه مادامی که این مسأله را حل نکردیم، نه ادله قائلین به جواز به درد می خورد و نه ادله قائلین به عدم جواز.

و الحق أنّ المسأله مبنيه على أمر آخر، و هو المستفاد من الأدله، و هو أنّ الوضوء الناقص الصادر عن تقيه أو عن عذر كما فى روايه عبد الأعلى مولى آل سام، هل هو بدل عن الوضوء التام فى جميع آثاره و لوازمه، و أنّه مصداق من مصاديق الوضوء الصحيح الذى أمر الله به لإزاله الحدث؟

أو أنّ المستفاد من الأدله هو الإذن فى امتثال الأمر بالصلاه حال الضروره بهذا الوضوء الناقص، و أمّا كونه مؤثراً فى رفع الحدث فلا، بل غايه مفاد الأدله كونه مبيحاً للصلاه و مسقطاً للأمر المقدمى - چون وضو امر مقدمى دارد - المتعلق بالتطهير كالتيمم بناءً على كونه مبيحاً للصلاه لا رافعاً للحدث؟

فعلى الفقيه أن يتحرى فى تحقيق أحد هذين الأمرين.

ثمّ إنّ صاحب «مصباح الفقيه» استظهر القول الأول و قال ما خلاصته: ظاهر الأدله بل صريح أكثرها أنّ الفعل المأتى به حال الضروره مصداق حقيقى و فرد واقعى لماهيه الوضوء، و لذا ينوى المكلف - بعد الاطلاع على الحكم الشرعى - بفعله: امتثال أمره الواقعى و لا يلتمس فى تعيين وجه الفعل دليلاً آخر؟

ألا- ترى أنّ الأقطع - كسى كه پایش قطع شده - ينوى بوضوئه ما يرتفع به حدثه على نحو لو تجددت له رجل (پا) بقدره الله تعالى لا يقتضى ذلك إلّا تغيير كفيه وضوئه لا رفع أثر وضوئه السابق، لأنّ نجد الرجل (نجد، پیدا کردن رجل و پا) ليس من نواقض الوضوء» (۱)

ص: ۲۰۳

۱- مصباح الفقاهه، حاج آقا رضا همدانى، قسم الطهاره، ج ۱، ص ۱۶۸، ط سنگى.

این حرف حاج آقا رضا همدانی است و من هم موید ایشان هستم که در جلسه آینده بیان خواهم کرد.

با زوال تقیه، آیا وضوی تقیه ای برای عبادات بعدی کافی است ۹۴/۰۸/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: با زوال تقیه، آیا وضوی تقیه ای برای عبادات بعدی کافی است؟

مسئله ما این است که اگر کسی تقیه وضو گرفت و بعداً هم تقیه زایل شد، آیا با آن وضو می تواند اعمال عبادی را انجام بدهد یا اینکه با زوال تقیه، وضو تقیه ای هم باطل می شود؟

ادله طرفین را در این زمینه خواندیم، یعنی هم ادله کسانی را که می گویند «لا یجوز» و هم ادله کسانی که می گویند «یجوز» را خواندیم، و ما گفتیم که این ادله جانبی بحث می کنند، یعنی هویت واقعی مسئله را مطرح نمی کنند، فلذا باید ببینیم که هویت مسئله چیست؟

بعداً از کلام حاج آقا رضا یک کلمه ای را نقل کردیم و گفتیم مسئله مبنی بر این است که آیا این وضو تقیه ای رافع حدث است یا فقط مبیح دخول در صلات است؟

به بیان دیگر آیا وضوی تقیه ای، یک وضوی واقعی است ولو در این ظرف (ظرف تقیه) یا اینکه فقط از روی ناچاری اشکالی ندارد؟

باید مسئله روی این جهت متمرکز کنیم و انگشت روی درد بگذاریم و الا ادله قبلی و بعدی، ادله جانبی است و با استصحاب اباحه دخول نمی شود ثابت کرد که این آدم وضو دارد.

بنابراین، باید ببینیم که این آدم در این حالت وضو دارد یا ندارد؟ ما در اینجا به کمک مرحوم مصباح هستیم، دو دلیل داریم که در این حالت وضو دارد، یعنی بدون وضو نیست.

ص: ۲۰۴

دلیل اول

دلیل اول ما روایاتی است که در این زمینه وارد شده، روایت می گوید شما در حال تقیه وضو بگیرید، این آدمی (که مثلاً علی بن یقظین است) در این حالت که وضو می گیرد، قصد امتثال کدام امر را دارد؟ قصد امر آیه مبارکه که می فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» .

جناب علی بن یقظین، هنگامی که می خواهد پای خودش را بشوید، قصد امتثال این آیه مبارکه را دارد که می فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»

پس وضوی این آدم مصداق واقعی این آیه مبارکه است، «فللوضوء مصداقان» مصداق واقعی و هو المسح و مصداق واقعی آخر فی حاله الإضطرار و هو الغسل، بنابراین، این آدم وضو گرفته، چون این آدم، این آیه مبارکه را قصد کرده، اگر این مصداق وضو نبود، چگونه می تواند این آیه مبارکه را قصد کند.

دلیل دوم

دلیل دوم این قاعده است که می گوید: «المیسور لا یسقط بالمعسور» معلوم می شود که این میسور، میسور آن معسور است، در حقیقت درجه نازل آن معسور است کأنه وضوی ما دارای دو درجه است، یک درجه عالی دارد و یک درجه نازل، این درجه نازلش است.

بنابراین، ما به کمک مرحوم حاج آقا رضا رسیدیم، به دو دلیل، یکی بخاطر اینکه این آیه مبارکه را قصد کرده است، چون آیه مبارکه را قصد می کند، قهراً عمل ما مصداق آیه است و الا اگر مصداق آیه نبود، چطور قصد امتثال آیه مبارکه را می کنید؟

ثانیاً: مسأله «المیسور لا یسقط بالمعسور» است، میسور درجه نازل آن معسور است، مابین نیست، درجه نازل است، اگر درجه نازل شد، پس هر اثری که بر میسور مترتب است بر معسور هم مترتب می شود، این منبای ماست.

ص: ۲۰۵

مرحوم آیت الله بجنوردی - ایشان کتابی دارد بنام: «القواعد القهیه» - در اینجا عقیده اش بر خلاف ماست، چون معتقد است مادامی که انسان در حال تقیه است این وضو کارساز است، اما إذا زالت التقیه، این وضو به درد نمی خورد و هیچ گونه کار سازی ندارد.

توضیح بیان آیت الله بجنوردی

من بیان ایشان را عرض می کنم، تا معلوم شود که نقطه ضعفش از نظر ما چیست؟ بیان ایشان این است که: «مقتضی القواعد الأولیه» این است که صحت نماز، متوقف بر وضوی واقعی است، این مقتضای قواعد واقعیه اولیه است، آیه ای مبارکه که می فرماید: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» معنایش این است که اعمال عبادی من صلاه و طواف، متوقف است بر وضوی واقعی و وضوی صحیح، غایه ما فی الباب، اسلام اجازه داده است که در موقع ضرورت که همان اعمال عبادی را با وضوی تقیه ای بیاور، مادامی که تقیه است، انسان مجاز می باشد، اما إذا زالت التقیه فالمرجع القواعد الأولیه، قواعد اولیه کدام است؟ صحه الصلاه و الطواف متوقفه علی الوضوء الواقعی، مسح المصحف متوقف علی الوضوء الواقعی، غایه ما فی الباب این قواعد اولیه در یک ظرف خاصی تخصیص خورده است، ظرف خاص کدام است؟ حاله الإضطرار، فإذا زالت الإضطرار، بعد الإضطرار لیس المرجع الإستصحاب المخصّص بل المرجع عموم العام.

آقایان در کفایه خوانده اند، وقتی شک کردیم که وقتی مخصص زایل شده، مرجع کدام است؟ مثلاً مولا فرمود: «إجلس فی المسجد»، بعداً آمد یک بخشی را اجازه داد، من الظهر إلى المغرب، شک می کنیم که بعد از مغرب باید چه کنیم؟ می گوید رجوع می کنیم به دلیل عام، اینجا از قبیل این است که ما یک دلیلی داشتیم که: «الصلوات الواقیة متوقفه علی الطهاره الواقیة مطلقاً، سواء كان مختاراً أو مضطراً، خرج المضطر»، حالا که اضطرار رفع شد، نباید ما دنبال دلیل مخصص برویم، باید تمسک کنیم به اطلاق ادله اولیه، این بیان ایشان است.

أقول: و يؤيد ذلك الأمران التاليان:

١: ما ورد في الروايات من الأمر بالوضوء على وجه التقيه، فإنَّ المكلف (مثلاً- على بن يقطين) يقصد به الوضوء الذي يرفع الحدث.

و بعبارة أخرى: بنوى امتثال نفس أمر العدى ينويه المختار، أعنى قوله سبحانه: « يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ » اگر امر واقعی را قصد کرد، امر واقعی وضو می خواهد، معلوم می شود که للوضوء مصداقان، درجه یک دارد و درجه ده دارد، هر دو مصداق وضو هستند، اگر مصداق وضوست، چرا بعد از زوال تقيه نتوانیم با آن نماز بخوانیم و با آن طواف کنیم، فرض این است که مصداق وضو است، شیعی درجاتی دارد، مثلاً در همه جای شهر مقدس «قم» مغازه سوهان پزی و سوهان فروشی است، منتها سوهان برای خودش درجاتی دارد و همه این درجات مصداق سوهان است.

ثانياً: «المیسور لا یسقط بالمعسور»، ظاهر این است که میسور درجه نازل معسور است، از قماش آن است و از آن کمتر نیست.

و هذا الأمران علی أن زوال السبب لیس من المبطلات، بل الوضوء باق علی صحته إلی أن یحدث.

و یتظهر من المحقق البجنوردی (ره) اختیار القول الثانی حیث قال: «مقتضى القواعد الأولیه هو عدم ترتب آثار الصحه علی ذلك العمل، و ذلك لأن موضوع الأثر شرعاً هی العباده الصحیحه و المفروض أنها لیست بصحیحه، إذ لا شک فی أن الطهاره الواقعیه رهن الوضوء الصحیح بحسب الواقع، و الوضوء تقیه لیس وضوءاً صحیحاً بحسب الواقع، و إنما أذن الشارع فی إتیانه لأجل دفع الضرر عن نفسه أو ماله أو عرضه أو عن غیره ممن یخصه ذلك، فإذا ارتفع الخوف و لم یکن احتمال ضرر فی البین فلا- وجه لاحتمال وجود الأثر الذی هو للوضوء الواقعی علی هذا الفعل المسمی بالوضوء عندهم، و هو لیس بالوضوء واقعاً». یعنی این وضوی واقعی نیست و فقط اسم وضو را یدک می کشد.

ص: ٢٠٧

ایشان قواعد اولیه را گرفته، تمام تکیه اش روی قواعد اولیه است، ما کجا را کوبیدیم، ما گفتیم ادله تقیه وضو ساز است و این به سهو خودش یک وضوی واقعی است، منتها وضوی درجه دوم است نه وضوی درجه یک، فشار آوردیم روی ادله تقیه و گفتیم ادله تقیه وضو ساز است.

اما ایشان (محقق بجنوردی) فرمود: ادله واقعیه و اولیه، اثر را مال وضوی واقعی دانسته و می گوید: «صححه الصلاه موقوفه علی الوضوء الواقعی»، منتها «خرج» بخش خاص، در غیر این بخش رجوع می کنیم به ادله اولیه که می گوید: اثر صحیح که دخول در نماز است، مترتب علی الوضوء الواقعی، عند الشک فالمرجع هی اطلاقات أدله الأولیه.

بیان استاد سبحانی نسبت به دیدگاه محقق بجنوردی

ما به محقق بجنوردی می گوییم، فرمایش شما صد درصد درست است، کی؟ «لولا الحاکم»، حاکم داشتیم، ادله تقیه حاکم بر اطلاقات ادله واقعیه است، ادله واقعیه می گوید اثر مال وضوی صحیح است، اما ادله حاکم - که ادله تقیه است - می گوید این هم مصداق وضوی صحیح است.

ما می گوییم فرمایش شما صد درصد درست است، کی؟ «لولا حکومه أدله التقیه»، أدله تقیه آمد و گفت اینهم وضو است، ولذا جناب علی بن یقظین که آمد وضو بگیرد، چه را قصد کرد؟ قصد کرد امتثال آیه مبارکه را که می فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ».

بنابراین؛ اگر ادله تقیه نبود، حق با شما بود، ولی ادله تقیه که آمد، جعل مصداق و جعل موضوع کرد و با جعل موضوع، ما نباید در اثرش شک کنیم، مثل اینکه بگوید: «التراب أحد الطهورین»، ولذا اگر آب پیدا کردم، تیمم من نشکسته است، مگر دلیل داشته باشیم، ادله تقیه جعل مصداق کرد.

أقول: إن مقتضى الأصل هو ترتب الأثر على العمل الصادر تقيه مادامت التقيه سائده دون ما إذا زالت، فيفقد أثره فلا تصح إقامه الصلاه بالوضوء بعد زوال التقيه، لكن ملاحظه لسان أدله التقيه «التَّقِيَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ» لسان التنزيل و التوسعه و تنزيل الفرد الإضطراري منزله الفرد الواقعي، و يعلم ذلك بإمعان النظر فيما ورد حولها و ملاحظتها مع ما ورد في أمثالها.

ممکن است کسی اشکال کند که: «ولو نزله منزله الوضوء الواقعي، اما في الظرف الخاص»؟

باید بیان ما به گونه ای باشد که این اشکال را بر طرف کند، بیان ما این است که ما در روایات تقيه دو تا کلمه داریم:

الف؛ کلمه «أحلّ»

ب؛ کلمه «جاز»

پس ما در ادله تقيه دو کلمه داریم، یکی کلمه «أحلّ»، دیگری هم کلمه «جاز» «التَّقِيَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ».

یکی هم در ادله «تقيه» کلمه «جاز» آمده، فلذا باید دقت کنیم که از این کلمه «احل و جاز» چه می فهمیم، آیا ظرف خاص را می فهمیم یا عموم را؟

در جواب می گوئیم: «يعرف الأشياء بأشباهها»، کلمه «احل» در آیه دیگر هم آمده، مانند: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (۱).

آیا مراد از این حلیت، حلیت تکلیفی است یا حلیت وضعی؟ حلیت تکلیفی، یعنی کار حرامی نیست، ولی مراد در این آیه حلیت وضعی است، یعنی آیه نمی گوید که کار حرامی نیست، بلکه می گوید: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أي أمضاه، یعنی بیع را امضا کرده، از کجا من می گویم که این حلیت وضعی است نه تکلیفی؟ چون اگر بخواهد نظام بشری و اجتماعی بر پا باشد، این با حلیت تکلیفی درست نمی شود، چون امروز می فروشد، فردا پس می گیرد، اگر بخواهد نظام بشری و اجتماعی بر پا باشد، باید حلیت، حلیت وضعی باشد که معامله لازم باشد، یعنی بعد از فروختن حق نداشته باشد که معامله را بهم بزنند، با بیع را و مشتری هم ثمن را پس بگیرد، پس کلمه «احل» در آنجا به معنای حلیت تکلیفی نیست، بلکه به معنای حلیت وضعی است و بسیار فرق است بین حلیت تکلیفی و بین حلیت وضعی، حلیت تکلیفی یعنی کار خلاف شرع نکردی، این که به درد نمی خورد. چرا؟ چون اسلام می خواهد جامعه را منتظم کند، انتظام جامعه بر اساس حلیت وضعی است نه حلیت تکلیفی.

ص: ۲۰۹

در جای دیگر هم کلمه «جاز» داریم، مانند این حدیث که می فرماید: «وَ الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحًا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا» .

آیا «جاز» به معنای جواز تکلیفی است؟ نه، چون همه می دانند که صلح جایز است، جائز یعنی نافذ، یعنی وقتی صلح کردند، حق ندارند که بهم بزنند، اگر حلیت را به معنای حلیت وضعی گرفتیم، جاز را هم جاز وضعی گرفتیم، پس در ادله تقیه نیز باید همین را بگوییم: «التَّقِيَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ» یعنی او را امضا کرده، وقتی امضا کرد، معنا ندارد که آن را بهم بزند، آدمی که امضا کرد، امضانش اطلاق دارد، فلذا اگر طرف بگوید من پشیمان هستم، این پشیمانی به درد نمی خورد، چون خدا امضا کرده، «التَّقِيَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ» امضا و مهر کرده، یعنی چه امضا کرده؟ یعنی دیگر معامله و صلح قابل بهم زدن نیست، معنای تقیه اگر این شد، دیگر معنا ندارد که یک حالت دون حالت (یعنی ظرف خاص معنی ندارد).

همچنین نسبت به «جائی» روایتی داریم، این «جاز» که در تقیه است، همان جاز است که در صلح است «وَ الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ» ، لکن ملاحظه لسان أدله التقیه - التَّقِيَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ - لسان التنزیل و التوسعه و تنزیل الفرد الإضطراری منزله الفرد الواقعی، و يعلم ذلك بإمعان النظر فيما ورد حولها و ملاحظتها مع ما ورد فی أمثالها.

فقد ورد فی سائر المقدمات قوله سبحانه: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»، نظام اجتماعی با حلیت تکلیفی نمی چرخد، با حلیت وضعی (که لازم باشد) می چرخد، كما ورد عن رسول الله ص قوله: «وَ الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحًا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا» (۱).

ص: ۲۱۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۴۴۳، من أبواب الصلح، ب ۳، ح ۲، ط آل البيت.

فالحليه فى الآيه محموله على الحليه الوضعيه، بمعنى إمضاء الشارع البيع دون الرباء، كما أن الجواز فى الحديث الرسول ص محمول على الجواز الوضعى، بمعنى جعله أمراً ممضى فى عالم المعاملات.

و من المعلوم أنّ كلا- المعنيين يلازمان صحه العمل و ترتب الأثر على البيع و الصلح دون أن ينحصر معنى الحليه و الجواز فى التكليف المحض بمعنى عدم كونهما حراماً، و ذلك لأنّ النظام قائم بالمعنى الوضعى منهما لا التكليفى.

فإذا كان هذا معنى الحليه و الجواز فى البيع و الصلح، فليكن كذلك قولهم فى مورد التقيه حيث جاء فيها نفس هذين اللفظين:

١: عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ وَ مَعْمَرِ بْنِ يَحْيَى بْنِ سَامٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَّارَةَ قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ:

« التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ » (١). يعنى خدا آن را امضا کرده است.

٢: «فَكُلُّ شَيْءٍ يَعْمَلُ الْمُؤْمِنُ بَيْنَهُمْ لِمَكَانِ التَّقِيَّةِ مِمَّا لَا يُؤَدِّي إِلَى الْفَسَادِ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ» (٢).

فإذا أئى فرق بين الفريقين من الأدله حيث استفيد من الفريق الأول المعنى الوضعى الملازم للصحه، دون الفريق الثانى حيث حمل على التكليفى أو الإمضاء الموقت و على ذلك فالوضوء تقيه مصداق للوضوء.

و بذلك يظهر الجواب من قوله: «إنّ الأثر مترتب على الوجود الواقعى من الأعمال لا- أعم منه و من غير الواقعى»، و ذلك لأنّ المتبادر من الروايتين فى مورد التقيه أنّ الأثر مترتب على كلا- الوجودين، لأنّ الشارع أمضاه كما أمضى الواقعى و رتب عليه الأثر كما رتبته على الواقعى.

ص: ٢١١

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ١٦، ص ٢١٤، من أبواب الأمر و النهى، ب ٢٥، ح ٢، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ١٦، ص ٢١٦، من أبواب الأمر و النهى، ب ٢٥، ح ٦، ط آل البيت.

کلام بنجوردی موردی را می گوید که ما منکر نیستیم، ما هم می گوئیم مقتضای اطلاقات ادله اولیه این است که: «الصححه مترتب علی الوضوء الواقعی»، اما ادله تقیه آمده، جعل مصداق کرده و گفته اینهم وضو است و این هم صحیح است -.

و بذلك يظهر الجواب من قوله: «إنَّ الأثر مترتب على الوجود الواقعي من الأعمال لا- أعم منه و من غير الواقعي»، و ذلك لأنَّ المتبادر من الروایتین فی مورد التقیه أنَّ الأثر مترتب على كلا- الوجودین، لأنَّ الشارع أمضاه كما أمضى الواقعي و رتب عليه الأثر كما رتبته على الواقعي.

فالمصاطبه الكلیه ترتیب الأثر على العقد أو الإيقاع أو الفعل (العمل) الموافق للتقیه مطلقاً و إن زالت التقیه إلا أن يدل دليل على خلافها، فالمتبع حينئذ هو الدليل.

تقیه در احکام وضعیه ۹۴/۰۸/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقیه در احکام وضعیه

تا کنون بحث ما در باه تقیه از نظر حکم تکلیفی بود، و به یک معنی حکم وضعی در باره نماز، عرض کردیم وضوی تقیه ای هم برای گذشته درست است و هم برای آینده مادامی که محدث نشده است.

الآن بحث در باره حکم وضعی داریم، که در واقع تقیه انجام داده، آیا این احکام باقی است یا نه؟

فروع مسأله

۱: مثلاً؛ اهل سنت معتقدند که اگر انسان بول کرد، یکی از اسباب طهارت این است که سر حشفه را به جدار و دیوار بزند و آن را خشک کند و قتی خشک شد، این سبب پاکی و طهارتش می شود، حال یکنفر شیعه اگر مبتلا به تقیه شد و این کار را کرد و با همین حالت هم نماز خواند، نمازش ممکن است صحیح باشد، اما بالأخره رأس الحشفه پاک است یا نجس؟ آیا می توانیم بگوئیم تقیه در اینجا هم کافی است.

ص: ۲۱۲

۲: فرض کنیم کسی مبتلا به نبیذ شد و با آن وضو گرفت، البته آقایان نبیذ شراب نیست، آب مدینه تلخ است، فلذا چند دانه خرما به این آب می انداختند که تا حدی شربین بشود، البته این آب (با ریختن خرما در آن) یک مقدار سکر ضعیفی هم پیدا می کرد و با همان آب وضو می گرفتند، حالا اگر این آدم با همان آب وضو گرفت، خمی است، از این طریق نبیذ است، نبذ، یعنی ألقى، خرما ها را می انداختند تا این آب شربین بشود، تا حدی هم سکر قلیلی داشت و با همان وضو می گرفتند، این آدم هم وضو گرفت آیا این وضو برای آینده هم درست است - البته این غیر از فقاع است، فقاع آب جو است و واقعاً خمر است، منتها استصغره الناس - ؟

۳: حنفی معتقدند که اگر جلد میتة را دباغی کنند، با دباغی کردن جلد میتة پاک می شود، ولی ما معتقدیم که میتة پاک نمی شود ولی حنفی ها معتقدند که اگر دباغی کنند پاک می شود، حال اگر یکنفر شیعه جلد دباغی شده را پوشید و عرق هم کرد و با آن نماز هم خواند، آیا بدنش پاک است یا نه؟

۴: در ماه رمضان تقیه مجبور شد که روزه اش را با اهل سنت افطار کند، مثلاً در مجلس چشن آنها شرکت کرد ولذا این آدم مجبور شد که روزه اش را بخورد، اگر خورد آیا قضا دارد یا قضا ندارد؟

۵: یکنفر شیعه تقیه یک عقدی تقیه ای را اجرا کرد، چون اهل سنت عقد معلق را صحیح می داند، این آدم (شیعه) یک عقد معلق را تقیه انجام داد و زنی را گرفت، البته این عقد مادامی که تقیه است مشکلی ندارد، آیا بعد از رفع تقیه هم به قوت خود باقی است یا نه؟

ص: ۲۱۳

لا شك في صحه صلاته ما دامت التقية باقيه، إنما الكلام في طهاره حشفه إذا استنجى بالمسح على الجدار، أو طهاره أعضاء وضوئه إذا توضأ بالنيذ، أو طهاره أعضاء بدنه إذا كانت رطبه و صلى على جلد الميتة المدبوغ، فهل تكون الأعضاء طاهره، أو يحكم عليها بالنجاسه؟

در اینجا دو قول وجود دار:

۱: قول اول می گوید همه آثار بار است، یعنی هم بدنش پاک است و هم رأس الحشفه اش.

۲: ولی ما قائلیم که فقط یک اثر بار است و آن اینکه فقط نمازش صحیح است، بقیه آثار تابع قوانین اولیه و احکام اولیه است، احکام اولیه هر چه باشد در اینجا هم ثابت است و فرق نمی کند.

دلیل قول دوم

دلیل ما این است که باید لسان تنزیل را ببینیم و نگاه کنیم که چه چیز را جای چیز دیگر کردیم، آیا لسان تنزیل جز این است که بگوید نماز تو، تقیه مثل نماز واقعی است، اما اینکه جلد میتة مثل جلد مزکا است؟ بر این جهت دلالت ندارد، نماز شما در حالی که رأس حشفه نجس است صحیح می باشد، اما واقعاً رأس حشفه به واسطه مس علی الجدار پاک شده یا نه؟ بر این جهت دلالت ندارد، تنزیل فقط در باره اعمال عبادی است و می گوید اعمال عبادی شما در این حالت صحیح است، اما بقیه اعمال، لسان روایات ناظر بر آنها نیست.

فرض کنید اعلام کردند که امروز عید است و حال آنکه من می دانم که بیست و نهم ماه رمضان است، ولی گیر کردم در آن مجلس، فقط ما می توانیم بگوییم اکل شما جایز است و کفاره ندارد و شارع مقدس شما را حد نمی زند، اما اینکه این روزه قضا هم ندارد، و خوردن شما کلا خوردن است، به این جهت دلالت ندارد.

ص: ۲۱۴

خلاصه باید بینیم که از لسان دلیل چه استفاده می شود؟ حتماً از لسان دلیل عموم المنزله استفاده نمی شود بلکه خصوص المنزله است، یعنی ينزل الصلاه منزله صلاه الواقعي، اما ناظر به بقيه آثار نيست در بقيه يرجع إلى القواعد الأوليه.

الأقوى هو الثاني، و ذلك لأن أقصى ما يدلّ دليل عليه دليل التقيه خصوص المنزله، و هو أن الشارع نزل صلاته منزله الصلاه الواقعيه، و أنّ المأمور به في الواقع أعم من الواقعي الأولى أو الواقعي الثانوي.

و أمّا تنزيل الاستنجاء بنحو المذکور منزله الاستنجاء بالماء – ديوار عيناً مثل آب بشود، بر این دلالت ندارد- أو تنزيل غسل الأعضاء بالنيبذ منزله غسلها بالماء، أو تنزيل جلد الميتة المدبوغ منزله جلد المذكي فلا- يدل عليه دليل، فيبقى ما دل على النجاسه في هذه الموارد على حاله.

بنابراین، یاید مصب و محل تنزیل را در نظر گرفت، مصب تنزیل همان نماز است که عرض کردم، نسبت به بقیه دلیل ما ساکت است.

و بذلك يعلم أنه لو أكل و شرب في نهار شهر رمضان تقيه فلا كفاره عليه، لكنّ القضاء لا يسقط و ذلك لأنّ الكفّاره تجب على المفطر اختياراً و أمّا القضاء فهو لمطلق الأكل، سواء كان مختاراً أو مضطراً حتّى المريض، و قس على ذلك كلّ ما يمرّ عليك من الأحكام الصادره تقيه.

اگر شیعه ای، تقيه معامله کرد، و أمّا إذا باع تقيه أو اشترى كذلك يقع العقد باطلاً، لعدم تحقق الشرط الأصيل في صحّه البيع أعنى: طيب النفس في البيع و تشريع التقيه لغايه الامتنان على الضعيف و لا امتنان في صحه البيع عن تقيه نظير البيع عن إكراه.

بقی الکلام فی الطلاق علی وجه التقیه ای غیر الجامع للشرائط كالطلاق فی طهر المواقعه، فالبحث عن صحته و عدمها كالنکاح عن تقیه موکول إلی محله.

فرض کنید که حاکم حکم کرده که فلانی باید این اموال خودش را بفروشد و ما هم ناچاریم که بخریم و من می دانم که بایع طیب نفس ندارد، مادامی که تقیه است، استفاده از این اموال مشکلی نیست اما بعد از رفع تقیه باید مال طرف به او بدهد.

بنابراین، ما در احکام وضعیه (به جز صلات) قائل به تقیه نیستیم، بله! در اعمال عبادی مانند حج و غیر حج قائل به صحت هستیم در غیر اعمال عبادی مرجع همان قواعد اولیه است.

الجّه العاشره: فی التقیه المدارئیه

تقیه مداراتی این است که با آنها نماز بخوانیم، همراه آنها روزه بخوریم، همراه آنها نماز میت بخوانیم، آیا این درست یا نه؟

شکی نیست که تقیه مداراتی، چیز خوبی است، یعنی در اصل مسأله بحثی نیست، چرا؟ چون بنی الإسلام علی دعامتین، کلمه التوحید و توحید الکلمه، این کلمه را ظاهراً شیخ کاشف الغطاء فرموده و ظاهراً از قرآن کریم هم این مطلب استفاده می شود مانند: « أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ » (۱) « أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ »، این توحید است. « إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ... » (۲).

« إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ... » توحید است، ادیان به این معنی غلط است، آنچه که ما داریم شرائع است، منتها در لسان آقایان کلمه ادیان زیاد به کار رفته است. دین به معنای توحید خالقیت، توحید ربوبیت و توحید خالقیت، « وَلَا تَتَفَرَّقُوا » به معنای توحید کلمه است، بنابراین، شکی نیست که اگر مسلمانان با همدیگر معاشرت کنند و با هم مراوده کنند و اختلافات را نادیده بگیرند، اختلافات را به مدرسه ها و مجامع علمی واگذار کنند، اما در کوچه و خیابان مسائل تفرقه انگیز را کنار بگذارند، اگر این باشد جای بحث نیست، ولی دغدغه من جای دیگر است و آن این است که آیا اعمالی را که با آنها مداراتاً انجام می دهیم مجزی است یا مجزی نیست؟

ص: ۲۱۶

۱- شوری/سوره ۴۲، آیه ۱۳.

۲- آل عمران/سوره ۳، آیه ۱۹.

حضرت امام می فرماید مجزی است و با این روایت هم استدلال می کرد:

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ الْكِنْدِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِيَّاكُمْ أَنْ تَعْمَلُوا عَمَلًا نُعَيِّرُ بِهِ فَإِنَّ وَلَدَ السَّوْءِ يُعَيَّرُ وَالِدَهُ بِعَمَلِهِ كُوتُوا لِمَنْ انْقَطَعَتْمْ إِلَيْهِ زَيْنًا وَ لَا تَكُونُوا عَلَيْهِ شَيْنًا صَلُّوا فِي عَشَائِرِهِمْ وَ عُدُّوا مَرَضَاهُمْ وَ اشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وَ لَمَّا يَسْبِقُونَكُمْ إِلَى شَيْءٍ مِنْ الْخَيْرِ فَأَنْتُمْ أَوْلَى بِهِ مِنْهُمْ وَ اللَّهُ مَا عَبَدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الْخَبِّ عِ قُلْتُ وَ مَا الْخَبُّ عِ قَالَ التَّقِيَّةُ» (١)

فإنَّ الظاهر منها الترغيب في العمل طبق آرائهم و أهوائهم و إتيان الصلاة في عشائريهم، و كذا سائر الخيرات، مع أنَّ الإتيان في عشائريهم و بمحضر منهم مستلزم لترك بعض الأجزاء و الشروط و فعل بعض الموانع و تذييلها بقوله: « وَ اللَّهُ مَا عَبَدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الْخَبِّ عِ قُلْتُ وَ مَا الْخَبُّ عِ قَالَ التَّقِيَّةُ» لدفع استبعاد الشيعة صحة العمل المخالف للواقع فقال: إنَّ ذلك أحبَّ العبادات و أحسنها.

و يمكن الاستدلال عليه - أيضاً - وراء صحيحه هشام بما مرَّ من الروايات الست الدالَّة على التأكيد في مورد التقية و الحثَّ عليها، و قد مرَّت الروايات بأجمعها في الفصل السادس و نشير في المقام إلى بعضها:

١: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَادٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْقِيَامِ لِلْوَلَاةِ فَقَالَ: « قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع التَّقِيَّةُ مِنْ دِينِي وَ دِينِ آبَائِي وَ لَمَّا إِيْمَانٌ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ» (٢). فإنَّ القيام لأجل التحبيب و حسن المعاشرة لا لصيانته النفس و النفيس عن الشرِّ معلوم می شود كه تقية، تقية خوفی نبوده بلکه تقية مداراتی بوده است.

ص: ٢١٧

-
- ١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، ج ١٦، ص ٢١٩، من أبواب كتاب الأمر و النهی، ب ٢٦ ح ٣، ط آل البيت.
 - ٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، ج ١٦، ص ٢٠٤، من أبواب كتاب الأمر و النهی، ب ٢٤ ح ٤، ط آل البيت.

۲: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: « يَا زَيْدُ خَالِقُوا النَّاسَ بِأَخْلَاقِهِمْ صِلُوا فِي مَسَاجِدِهِمْ وَاعْبُدُوا مَرْضَاهُمْ وَاشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وَإِنْ اسْتَيْطَعْتُمْ أَنْ تَكُونُوا الْأَيْمَةَ وَالْمُؤَذِّنِينَ فَافْعَلُوا فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَالُوا هَؤُلَاءِ الْجَعْفَرِيُّهٗ - رَحِمَ اللَّهُ جَعْفراً مَا كَانَ أَحْسَنَ مَا يُؤَدَّبُ أَصْحَابَهُ وَإِذَا تَرَكْتُمْ ذَلِكَ قَالُوا هَؤُلَاءِ الْجَعْفَرِيُّهٗ - فَعَلَ اللَّهُ بِجَعْفَرٍ مَا كَانَ أَسْوَأَ مَا يُؤَدَّبُ أَصْحَابَهُ» (۱)

این فتوای امام است، البته حضرت امام (ره) در این فتوا خیلی موافق ندارد، موافق دارد، اما موافق قطعی ندارد، ظاهر روایات این است، ولی من در این مسأله متوقف هستم، از یک طرف این مسأله در میان قدمای ما مطرح نشده، چون قدمای ما فقط تقيه خوفی را مطرح کرده اند، تقيه مداراتی در کلمات آنها نیست فلذا مسأله را منقح نکرده اند که انسان دل گرم بشود و فتوای قطعی بدهد، از یک طرف این نوع روایات را هم داریم، البته ما این نوع روایات را در تقيه خوفی هم خواندیم ولذا احوط این است که انسان تقيه مداراتی بکند، یعنی نماز را با آنها بخواند، احتیاطاً هم اعاده کند یا احتیاط مستحب یا احتیاط واجب، مرحوم آیت الله گلپایگانی احتیاط وجوبی می داند.

نکته: اهل سنت بعد از نماز صبح، نماز دیگر را حرام می دانند و می گویند: «لا صلاة بعد صلاة الفجر»، همچنین بعد از نماز عصر هم نماز نمی خوانند و می گویند: «روی لا صلاة بعد صلاة العصر».

ص: ۲۱۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۴۳۰، من أبواب صلاة الجماعة، ب ۷۵-ج ۱، ط آل البيت.

من بعد از نماز صبح، شروع کردم به نماز قضا خواندن، یکی از آنها آمد که چطور شما نماز می خوانید و حال آنکه: «روی لا صلاه بعد صلاه الفجر»، در جواب گفتم: «لا صلاه بعد صلاه الفجر إلا لسبب»، این لسبب او را ساکت، مراد از سبب در نزد آنها نماز طواف است، یعنی من طواف کردم و نماز نخوانده ام و محرم هم هستم نماز خواندم، گفت ما هو السبب؟ گفتم به شما مربوط نیست.

البته این مسأله مشهور است، مخالف هم دارد.

أقول: لا شك أن الإسلام بنى على كلمتين: كلمة التوحيد و توحيد الكلمة، و هذه الكلمة الطيبة مأخوذة من قوله سبحانه: « أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»، فالفقره الأولى إشارة إلى التسليم أمامه سبحانه يقول سبحانه: « إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ » و من أظهر مجالیه توحیده سبحانه، و الفقره الثانيه إشارة إلى وحده المسلمين و رصف صفوفهم، و على ذلك نحن نحث المسلمين على المداراه و المماشاه و حسن المعاشره بالمشاركه مع إخوانهم فى عامه المجالاه، و لكن المسأله لما كانت غير محرره فى كلمات الأصحاب و إنما بسط الكلام فيها السيد الأستاذ، فالقول بالإجزاء فى هذا النوع من التقيه رهن دراسه المسأله بالتتابع التام فى الكلمات و إمعان النظر فى الروايات.

حکم تقيه مداراتى ۹۴/۰۹/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تقيه مداراتى

ما در اینجا تنبیهاتی متذکر می شویم، ممکن است آقایان بگویند که برخی از این تنبیهات تکراری است، بله! من هم قبول دارم که تکراری است، اما چون اهمیت دارد، اینها را در یکجا جمع کردیم.

ص: ۲۱۹

تنبیه اول

تنبیه اول این است که ما اگر قائل به اجزاء هستیم، این در جایی قائل به اجزا می باشیم که عملی را انجام داده باشد و الا اگر اصلاً عملی را انجام نداده باشد، آن دلیل بر اجزاء نیست، خلاصه اگر ما می گوئیم عمل موافق تقيه مجزی است، معنایش این است که عملی را انجام داده و تقدیم مقام ربوبی کرده است، اما اگر اصلاً عملی را انجام نداده باشد، مثلاً روزه اش را بخورد، عملی را انجام نداده تا بگوئیم مجزی است و لذا امام صادق ع فرمود: «إِى وَ اللَّهِ أَفْطَرُ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ - أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي» (۱)، این تنبیه اول بود که قبلاً هم بیان کردیم بودیم.

تنبیه دوم

تنبیه دوم بسیار اهمیت دارد بشرط اینکه آقایان با اهل سنت تماس داشته باشند، چون آنها به ما اعتراض می کنند که چرا شما

نسبت به ما تقیه می کنید و حال آنکه آیات قرآن مربوط است به تقیه مسلمان از کفار، جناب عمار از مشرکین قریش تقیه کرد یا دائی فرعون که تقیه کرد، تقیه اش از کافر بود، ولی شما تقیه از مسلمان می کنید.

جوابش این است که هر چند آیات قرآن در مورد تقیه از کافر است، اما ملا-ک تقیه حفظ نفس و نفیس است، چون حفظ نفس و نفیس است، فلذا فرق نمی کند که انسان از کافر نسبت به جان و مالش بترسد یا از مسلمان مانند سلطان ستمگر، تقیه حتی از مسلمان هم اشکال ندارد، اتفاقاً یکی از علمای اهل سنت به این نکته اشاره کرده است، سابقاً گفتیم فخر رازی در تفسیر خودش به این نکته تصریح کرده و گفته اگر واقعاً حال یک زمامدار مسلمان با کافر یکسان شد که اعمال حق مایه از بین رفتن نفس و نفیس است، فرق نمی کند، غیر از ایشان هم به این نکته تصریح کرده اند.

ص: ۲۲۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۱۳۲، من أبواب جواز الإفطار للتقیه و الخوف، ب ۵۷، ح ۳، ط آل البیت.

من این تاریخ را در طبری دیدم، در علم کلام یک بحثی است که آیا قرآن مخلوق است یا مخلوق نیست؟ این بحث در قرن دوم و سوم در میان مسلمانان مطرح شد و چه بسا درد سرهایی را برای آنها درست کرد، اهل حدیث گفتند: «القرآن غیر مخلوق» حتی گفتند قرآن غیر حادث، شاید هم گاهی بگویند قرآن غیر حادث، از طرف دیگر معتزله می گفتند: «القرآن مخلوق»، چون اگر قرآن مخلوق نباشد، یکون إلهاً ثانياً، خدای دوم می شود، پس قرآن حتماً مخلوق است، حروف و کلمات قرآن مخلوق است، بین معتزله و اهل حدیث جنگ فراوان بود، مامون الرشید هم طرفدار معتزله بود و لذا به فرماندار بغداد نوشت و گفت همه علمای اهل حدیث را جمع کن و از همه آنان اقرار بگیر که: «أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ» و الا مخالفت کردند، آنان را به زنجیر ببند و در نزد من بفرست، رئیس بغداد هم محدثین را که تعداد شان حدود بیست و چند نفر می شد جمع کرد، همه را تهدید کرد که اقرار به مخلوقیت قرآن نکنید، شما را به زنجیر می بندیم و نزد خلیفه می فرستیم، هیجده نفر آنها اقرار کردند که قرآن مخلوق است، آنها را آزاد کرد، چند نفر باقی ماند، دو نفر دیگر هم فردایش اقرار کردند، فقط دو نفر اقرار نکرد که یکی از آن دو نفر احمد بن حنبل بود، آنها را دست بند زد و در نزد مامون فرستاد و قبل از آنکه پیش مامون برسند، مامون به درک واصل شد.

عرض ما این است که همین علمای اهل حدیث خود شان عمل به تقیه کردند، با این که اعتقاد شان این بود که: «القرآن غیر مخلوق»، ولی برای حفظ جان خود شان اقرار به مخلوقیت قرآن کردند. طبری این را در تاریخ حوادث دویست و دوازده نوشته است، ایشان تاریخ را طبق تاریخ نوشته است، در تاریخ دویست و دوازده این حادثه در بغداد رخ داد.

بنابراین، خود اهل حدیث هم عمل به تقیه کرده اند، الآن هم مولوی های سنی خیلی تقیه می کنند و همه آنها می دانند که در ماههای حرام، جنگ حرام است، اما همه شان نسبت به جنگ با یمن که در ماههای حرام اتفاق افتاده هیچ حرفی نمی زنند. چرا؟ می گویند قدرت به حرف زدن نداریم و الا یدبحوننا، همه شان تقیه می کنند. در ثبوت ماه خیلی از آنها تقیه می کنند و تبعیت از حکومت شان می کنند.

بنابراین، مسأله تقیه یک مسأله عقلی است، ربطی به شیعه ندارد، در ملل سابق بوده و حالا هم است، فرق نمی کند که انسان از چه کسی تقیه کند، عمده این است که طرف منطق سرش نشود، قوه المنطق نداشته باشد بلکه منطق القوه داشته باشد.

تاریخ دیگر

شیخ محمد جواد مغنیه در این عصر حاضر کسی بود که انصافاً قلمش خیلی خدمت به شیعه کرد، من از خودش شنیدم یا در کتابش دیدم که گفت مرا برای یک همایشی در مصر دعوت کردند، در آن جلسه اول که جلسه معارفه است، نشستیم، دیدم برخی به برخی می گویند: هذا الشيخ يقول بالتقيه، در گوشه صحبت می کنند، شیخ هم یک آدم حر و نترسی بود، گفت من هم از جای خود بلند شدم و گفتم: لعن الله من حملنا على التقيه. درست است که ما تقیه می کنیم، تقیه کردن تقصیر ما نیست، تقصیر کسانی است که سبب تقیه ما شده اند و خدا آنها را لعنت کند.

و قد مرَّ الكلام حول هذا الموضوع في صدر رسالتنا هذه فلا نعود إليه، و حتى أنَّ جمعاً من علماء أهل السنَّة صرَّحوا بعموم أدله التقيه و شمولها للمسلم و غيره، و قد مرَّت كلماتهم، و الهدى يشهد على العموم أنَّ أكثر المحدثين عملوا بالتقيه عند ما جاءت رساله المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم فأحضر لفيماً من المحدثين و الذين يربو عددهم على سته و عشرين محدثاً فقرأ عليهم رساله المأمون مرتين حتى فهموها ثم سأل كل واحد عن رأيه في خلق القرآن، و قد كانت عقیده المحدثين بأنَّ القرآن غير مخلوق أو غير حادث، فلما شعروا بالخطر و قرأت عليهم رساله المأمون ثانياً و أمره بالتضييق عليهم و أن توثق أيديهم _ دست بند بزنند - و يرسلوا إلى، أجاب القوم الممتنعون كلهم و قالوا بخلق القرآن إلماً أربعة، منهم: أحمد بن حنبل، و سجاده، و القواريري، و محمد بن نوح؛ فلما كان من الغد أظهر سجاده الموافقه و قال بأنَّ القرآن مخلوق و خلِّي سبيله، ثم تبعه بعد غد القواريري و قال بأنَّ القرآن مخلوق، فخلِّي سبيله، و بقي أحمد بن حنبل و محمد بن نوح، و للقصه تكمله ذكرنا تفصيلها في كتابنا ((بحوث في الملل و النحل)) (1)

ص: ۲۲۲

و هذا أكبر شاهد على أن أربعة و عشرين محدثاً قد عملوا بالتقيه في مقابل السلطان الجائر المسلم.

و لذا فلا فرق في الاتقاء بين المخالف و المؤلف إذا صودرت الحريات و لم يكن للشيعة إلا إظهار الموافقه لصيانته نفسه و نفيته.

التنبیه الثالث: كون التقيه من المرجحات

تنبيه سوم این است که آقایان می گویند مخالفت عامه من المرجحات است، یعنی اگر دو روایت داشتیم که یکی مخالف عامه و دیگری موافق عامه است، مخالف عامه را می گیریم، این حرف درست است و در روایات ما نیز آمده است، این یک مسأله واضحی است که مخالف عامه یکی از مرجحات است.

این را به عنوان مقدمه یک اشکال عرض کردم، اول روایات را بخوانم.

۱: روی عمر بن حنظله، عن أبي عبد الله ع: ... وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ - وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ فَقَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ (۱).

۲: عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « مَا سَمِعْتُهُ مِنْي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ وَ مَا سَمِعْتُ مِنْي لَا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ » (۲).

معلوم می شود که در آن زمان اقوال عامه یکنوع معروفیتی داشته است فلذا انسان می توانسته تشخیص بدهد که کدام شبیه قول عامه است و کدام شبیه قول عامه نیست، مثلاً- یکی موافق قیاس و دیگری مخالف قیاس است، موافق قیاس شبیه قول العامه، اما مخالف قیاس شبیه قول عامه نیست، یا یکی موافق استحسان است و دیگری موافق استحسان نیست، بلکه مخالف استحسان می باشد فلذا انسان می تواند به سادگی از یک قرائن مخالف و موافق را تشخیص بدهد.

ص: ۲۲۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۶، من أبواب صغار المعاصی، ب ۹ ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۲۳، من أبواب صفات القاضی، ب ۹ ح ۴۶، ط آل البيت.

۳: عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْأَرَجَانِيِّ - أَرَجَان، يَكُ مِنْطَقَهُ هِيَ اسْتِ دَرِ اطْرَافِ شِيرَازِ - رَفَعَهُ قَالَ: « قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ أَتَدْرِي لِمَ أَمَرْتُمْ بِالْأَخْذِ بِخِلَافِ مَا تَقُولُ الْعَامَّةُ - فَقُلْتُ لَا أَدْرِي فَقَالَ إِنَّ عَلِيًّا عَ لَمْ يَكُنْ يَدِينُ اللَّهَ بِدِينِ إِلَّا خَالَفَتْ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَى غَيْرِهِ إِرَادَةً لِإِبْطَالِ أَمْرِهِ وَ كَانُوا يَسْأَلُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ - عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يَعْلَمُونَهُ فَإِذَا أَفْتَاهُمْ جَعَلُوا لَهُ ضِدًّا مِنْ عِنْدِهِمْ لِيَلْبَسُوا عَلَى النَّاسِ » (۱)

این «تنبيه» مقدمه يك اشكال است و آن این است که چطور امام صادق ع صاف و پوست کنده می فرماید: «خذ ما خالف العامة» و حال آنکه بسیاری از احکام عامه موافق کتاب و سنت است، آنها یصدر عن الكتاب و السنه، آنها به کتاب و سنت عمل می کنند، چطور حضرت می فرماید: خذ ما خالف العامة و حال آنکه بسیاری از فتاوی آنها هم موافق کتاب و سنت است؟

جوابش این است که اگر ما گفتیم مخالف عامه، این درجه بعد است، درجه اول عبارت است از موافقت کتاب و سنت، اگر يك حدیثی موافق کتاب و سنت شد و اهل سنت هم به آن عمل کردند، این خودش مرجح است، مخالف عامه در درجه دوم قرار دارد نه در درجه اول، چون درجه اول عبارت است از موافقت کتاب و سنت. اگر دو حدیث است که یکی موافق کتاب و سنت است، و در عین حال موافق اهل سنت است، ما نیز آن را می گیریم.

به بیان دیگر موافقت کتاب و سنت، جزء مرجحات نیست، بلکه جزء ممیزات است «فکم فرق بین المرّجّح و و بین الممیّز»، موافقه الكتاب و السنه ممیز الحجّه عن اللاحجه، اصلا موافق حجت است، مخالف لا- حجه می باشد، یعنی مخالف حجت نیست، اصلا بینهما اشتراکی نیست، موافقت کتاب و سنت فی درجه العالی، در درجه عالی است که نباید اصلاً بحث کرد، لانه لیس من المرّجّحات بل من الممیّزات، یعنی ممیز الحجّه عن اللاحجه، بر خلاف مرجح، مرجح الحجّه علی الحجّه، آنها هم حجت است، اینهم حجت است، منتها یک حجت را بر حجت دیگر بر تری می بخشد و لذا موافقت کتاب و سنت جزء ممیزات است، ممیزات حجت از لا حجه است، در آن نباید بحث کنیم، اگر موافق کتاب و سنت شد، دیگران هم بر آن عمل کردند، ما کتاب و سنت را می گیریم، بنابراین، این آقا خیال کرده که مخالفت عامه در ردیف موافقت کتاب و سنت است و حال آنکه این گونه نیست، بلکه او در درجه اول است و اگر او اگر نشد، آنگاه سراغ موافقت و مخالفت عامه می رویم.

ص: ۲۲۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۱۶، من أبواب صفات القاضی، ب ۹، ح ۲۴، ط آل البيت.

و الجواب اولاً: أنّ موافقه الكتاب و السنّه هي ليست من المرجّحات، بل من مميّزات الحجّه عن اللاحجّه، فلو تنزّلنا عن ذلك و قلنا بأنّها من المرجّحات فالموافق منهما يؤخذ مطلقاً و المخالف يطرح كذلك من غير حاجه إلى ملاحظه فتوى الأخيرتين، نعم لو فقدت الموافقه و المخالفه، فتصل التوجه إلى مخالفه العامه و موافقتهم.

ثانياً: أنّ المقصود الفتاوى الصادر عنهم على أساس القياس و الاستحسان و سائر القواعد غير الصحيحه - اگر می فرماید: «خذ ما خالف العامه» آن فتاوی را می گوید که صدر على أساس القياس و الاستحسان، و الا اگر فتاوی که بر اساس کتاب و سنت باشد، آن مسلماً حجت است و روى سر مان می نهيم - ولذالك قال: « مَا سَجِعْتَهُ مِنِّي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ » و المراد من الشبه هو هذا.

ثالثاً: این چیزی عجیب و غریبی نیست، علمای اهل سنت هم این را دارند، یعنی آنها هم این مرجحات را دارند. مثلاً جناب ابو حامد اسفرائینی شافعی می بینند که از امام شافعی دوتا فتوا صادر شده، مسلماً می خواهند فتوای اخیر را بگیرند. چرا؟ می گویند حضرت شافعی در بغداد یک آرائی داشت، وقتی که به مصر رفت، آراء دیگری پیدا کرد، فتاوی که در عراق داشت، فتاوی قدیم است، فتاوی که در مصر دارد، فتاوی جدید است، حالا دوتا رأی است، یک رأی این است که میتة اگر دباغی شد، پاک است، فتوای دیگر این است که با دباغی شدن پاک نمی شود بلکه باز هم نجس است، کدام یک از این دو فتوا را بگیریم؟

جناب ابو حامد اسفرائینی سبزواری می گوید آن فتوا را ترک می کنیم که موافق فتوای ابوحنیفه است، موافق فتوای ابوحنیفه قدیم است، مخالفش جدید است برای شناسای قدیم از جدید، موافقت و مخالفت فتوای ابوحنیفه معیار است، هر کدام که موافق فتوای ابوحنیفه است قدیم است، مخالف فتوای ابوحنیفه جدید است. غرض این است که در فقه اهل سنت هم یک چنین مرجحاتی داریم. عین همین مطلب را علمای حنفی دارند، کرخی از علمای احناف است در بغداد، ایشان می گوید برای شناخت فتوای ابوحنیفه باید به اصحابش مراجعه کنیم، اگر فتاوی اصحاب ابوحنیفه با کتاب و سنت موافق است، اهلاً و سهلاً، اما اگر دیدیم که فتاوی اصحاب ابوحنیفه مخالف کتاب و سنت است، کتاب و سنت را باید تأویل کنیم، یعنی فتاوا را بگیریم، کتاب و سنت را تأویل کنیم. صاحب تفسیر المنار این را در المنار نقل کرده و خیلی تعجب می کند و می گوید من نمی دانم که این آقایان مقلد کرخی هستند یا مقلد ابوحنیفه یا مقلد کتاب و سنت می باشند؟ ببینید برای شناسای آراء ابوحنیفه میزان این است که اگر موافق کتاب و سنت است فیهما، و الا آراء را می گیریم، کتاب و سنت را تأویل می کنیم، کانه

وقال الكرخي الحنفي: إن الأصل قول أصحابهم فإن وافقته نصوص الكتاب و السنّه فذاك وإلّا وجب تأويلها و جرى العمل على هذا، أي على تأويل نصوص الكتاب و السنّه و إخضاعهما لفتوى الحنيفه» (1).

قال صاحب المنار بعد نقل هذا الكلام عن الكرخي: فهل العامل به مقلد لأبي حنيفه، أم للكرخي» (2).

«على ای حال» اهل سنت هم در فقه خود شان، نظیر کار ما را دارند.

ترك السنّه لمخالفه الشيعة ۹۴/۰۹/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترك السنّه لمخالفه الشيعة

در جلسه گذشته يك اشكالى را مطرح كرديم و آن اينكه چگونه حضرت مى فرمايد: «خذ ما خالف العامه و دع ما وافق العامه» و حال آنكه بخشى از فتاواى آنها ماخوذ از كتاب و سنت است؟

ما در مقام جواب عرض كرديم كه حضرت صادق ع، اين بخش را نمى فرمايد، بلكه در درجه اول موافقت كتاب و موافقت سنت است و اگر اين دو نباشد، آنوقت نوبت به مخالفت عامه مى رسد و آنهم در مسائلى كه آن را بر اساس قياس و استحسان بنا کرده اند. و الا حاشا كه امام صادق ع بفرمايد فتوايى كه مطابق كتاب و سنت مى باشد چون اهل سنت به آن عمل کرده اند، شما عمل نكنيد، حاشا كه حضرت يك چنين چيزى را بفرمايد.

ترك السنّه لمخالفه الشيعة

اين مسأله سبب شد كه بحث امروز را مطرح كنيم و آن اينكه عده اى از علمای اهل سنت مى گویند بايد سنت را ترك كرد. كى؟ اگر به اين سنت روافض عمل مى كنند اگر به سنت پيغمبر اكرم ص روافض عمل كردند، شما به اين سنت عمل نكنيد بلكه اين سنت را ترك كنيد، اين سخن كجا و حرف ديروز ما كجا؟

ص: ۲۲۶

۱- المنار، سيد محمد رشيد رضا، ج ۲، ص ۸۳.

۲- المنار، سيد محمد رشيد رضا، ج ۲، ص ۸۳.

من الآن از شرح و جيز نقل مى كنم كه ايشان مى گوید اگر سنتى، در میان روافض شایع است، شما اين سنت را ترك كنيد و مبدا به آنها خود را تشبيه كنيد.

۱: ترك تسطيح القبر

مستحب است که قبر مسطح باشد نه مسنّم - مسنّم، یعنی مانند پشت ماهی نباشد - و سنت هم تسطیح القبر است حتی قبر پیغمبر اکرم ص و قبر شیخین هم مسطح است، می گویند چون مسطح شعار شیعه است فلذا ما باید از این سنت رفع ید کنیم و سراغ مسنّم برویم - یعنی پشت ماهی - آیا این مطلب درست است یا درست است؟ نه؛ چون معنایش این است که اگر شیعه نماز می خواند، پس شما نماز نخوانید چون نماز خواندن شعار شیعه است این مسأله حاکی از تعصب کور و بیجاست، جایی که شما مشترکات دارید، بر همان مشترکات عمل کنید.

صحیح مسلم یک روایتی دارد که علی بن ابی طالب به یک فردی می گوید: « ما رأیت قبراً مشرفاً الا وقد سویته»، هنگامی که سعودی ها مسلط به حرمین شریفین شدند و به مدینه آمدند، علمای مدینه را جمع کردند و این حدیث را برای آنها خواندند که در صحیح مسلم آمده که حضرت علی ع آن مرد را مامور می کند که: « ما رأیت قبراً مشرفاً الا وقد سویته»، همین حدیث را برای خراب کردن تمام قبه ها و بارگاه امامان معصوم ع بهانه قرار می دهند، اما این که این حدیث صحیح است یا نه؟ ممکن است صحیح هم باشد، اما این حدیث ارتباطی به قبه و بارگاه ندارد، این حدیث راجع به خود قبر است، «ما رأیت قبراً مشرفاً» مشرف به پشت شتر می گویند « ما رأیت قبراً مشرفاً » که به صورت مسنّم است، الا - و قد سویته، این قبر را صاف و مسطح کن، این حدیث ناظر به تسطیح قبر است و ارتباطی به قبه و بارگاه ندارد که آن را برای حفاظت قبر ساخته اند، بزرگترین دلیل شان همین حدیث است که از حضرت علی ع نقل می کنند.

ثانياً: شما کلمه «سویت» را در قرآن مطالعه کنید، کلمه «سویت» گاهی صفت خود شیء است، مانند: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا» (۱)، که صفت خود شیء است، اگر صفت خود شیء شد، حرف جر لازم ندارد، اما اگر مراد از تسویه این باشد که با چیز دیگر مساوی کنند، آنجا حرف جر که باء باشد لازم دارد و می گویند: «سویت هذا بهذا»، «یسویکم برب العالمین» مشرکین در روز قیامت می گویند ما بت ها را «یسویکم برب العالمین»، آیا در حدیث باء دارد یا ندارد؟ الا و قد سویته؟ باء ندارد، معنایش این است که قبر را صاف کند نه اینکه قبر را از بین ببرد، اگر بنا بود که بفرماید قبر را از بین ببرید، باید می فرمود: «سویته بالارض».

قال الشيخ محمد بن عبد الرحمان الدمشقي: السنّه فی القبر، التسطیح، و هو أولى علی الراجح من مذهب الشافعی.

/و قال أبوحنیفه و مالک و أحمد: التسنیم أولى، لأنّ التسطیح صار شعاراً للشیعه.

و قال الرافعی: إنّ النبی ص سطح قبر ابنه إبراهیم.

و عن القاسم بن محمد - نوبه ابوبکر است - قال: رأیت قبر النبی ص و أبی بکر و عمر مسطحاً.

و قال ابن أبی هریره: إنّ الأفضل الآن العدول من التسطیح إلى التسنیم، لأنّ التسطیح صار شعاراً للروافض، فالأولی مخالفتهم، و صیانه المیت و أهله عن الاتّهام بالبدعه.

و هذا الوجه هو الذی أجاب به فی الكتاب و ما إليه الشیخ أبو محمد و تابعه القاضی الرویانی، لكن الجمهور علی أنّ المذهب، الأول. أعنی التسطیح.

قالوا: و لو ترکنا ما ثبت فی السنّه، لإطباق بعض المبتدعه علیه، لجرّنا ذلك إلى ترک سنن کثیره، و إذا اطرّد جرّینا علی الشیء خرج عن أن یعدّ شعاراً للمبتدعه. (۲).

ص: ۲۲۸

۱- شمس/سوره ۹۱، آیه ۷.

۲- العزیز فی شرح الوجیز، الرافعی، عبد الکریم، ج ۲، ص ۴۵۳.

پس ما هم باید مسطح کنیم تا عمل به سنت شده باشد و هم شعار روافض نباشد.

۲: الجهر بالبسمله

من این بحث را به این مناسبت آوردم، چون به ما می گویند: «خذ ما خالف العامه»، ما خالف العامه گاهی کتاب و سنت است و شما چگونه کتاب و سنت را ترک می کنید؟

ما عرض کردیم این در درجه دوم است، الکتاب و السنّه ممیّز الحیّجه عن اللاحیّجه، بعداً نوبت به: «خذ ما خالف العامه» می رسد و لذا این مسأله سبب شد که من این مطالب را مطرح کنم و بگویم آنجا که کتاب و سنت است و عامه هم عمل می کنند، ما نیز به کتاب و سنت عمل می کنیم، و ما اگر با عامه مخالفت می کنیم در غیر این دو مورد است، ولی اهل سنت حتی در همان موردی که کتاب و سنت است، کتاب و سنت را ترک می کنند تا شیعه را مخالفت کرده باشند.

علی ع «بسم الله» را در صلوات جهریه بلند تر می گفت، صلوات اخفاتیه باشد، در صلوات جهریه امیر المؤمنین ع «بسم الله» را بلند تر می گفت، این مسأله را از حضرت سوال کردند و در حقیقت حکم مسأله از ناحیه علی ع روشن شد، بنی امیه برای اخفای حکم علی ع به عکسش عمل کردند، یعنی یا «بسم الله» را نمی گویند یا اگر هم بگویند، خیلی آهسته می گویند، بعداً حمد را شروع می کنند.

کلام فخر رازی

فخر رازی در تفسیر خودش می گوید وقتی که جهر، حکم علی ع شد، من شایع علیاً، این آدم اهل نجات است پس ما هم «بسم الله» را بلند می گوئیم.

ص: ۲۲۹

قال الرافعي: أيضا و مثله - أي مثل التسطيح - ما حكى عنه أن الجهر بالتسميه إذا صار في موضع شعار لهم، فالمستحب الإسرار بها مخالفه لهم، واحتج له بما روى أن النبي ص كان يقوم إذا بدت جنازه، فأخبر أن اليهود تفعل ذلك، فترك القيام بعد ذلك مخالفه لهم.

قال الإمام رازی: روى البيهقي عن أبي هريره ال: كان رسول الله ص يجهر في الصلاه ب «بسم الله الرحمن الرحيم» و كان عليّ ع يجهر بالتسميه و قد ثبت بالتواتر، و كان عليّ بن أبي طالب ع يقول: يا من ذكره شرف للذاكرين، و مثل هذا كيف يليق بالعاقل أن يسعى في إخفائه.

و قال الشيعة: السنّه، هي الجهر بالتسميه، سواء أكانت في الصلاه الجهرية أو السريه.

و جمهور الفقهاء يخالفونهم - إلى أن قال - إن علياً كان يبالي في الجهر بالتسميه، فلما وصلت الدوله إلى بنى أميّه بالغوا في المنع من الجهر، سعياً في إبطال آثار عليّ ع .

۳: الصلاه على المؤمن مفرداً سنّه ترفض

صلوات بر پیغمبر اکرم ص استثناست، صلوات بر غیر پیغمبر اکرم ص اگر همراه با پیغمبر اکرم باشد باز اشکالی ندارد، مثلاً بگوئیم: «صلی الله علیه و علی آله و علی اصحابه»، اما اگر مفرداً بگوئیم، مثلاً بگوئیم: قال علی علیه السلام، می گویند در مفرد نباید سلام بگوئیم، کنار پیغمبر اکرم اشکالی ندارد، اما اگر مفرد شد، نباید بگوئیم علی علیه السلام، ولی این حرف آنها (اهل سنت) خلاف قرآن است چون قرآن کریم می فرماید: «هُوَ الَّذِي يَصِي لِي عَلَيْكُمْ» (۱) در جای دیگر می فرماید: «وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» (۲).

ص: ۲۳۰

۱- احزاب/سوره ۳۳، آیه ۴۳.

۲- توبه/سوره ۹، آیه ۱۰۳.

پیغمبر اکرم وقتی از مردم زکات می گرفت، در حق آنها دعا می کرد، آنها می گویند: بله! این دلیل دارد، اما اگر بعد اسم حضرت علی و سایر امامان علیهم السلام بگویم این شعار روافض است و ملحق می شویم به مبتدعه، برای اینکه شعار روافض را زنده نکنیم، در افراد سلام نمی گویم حد اکثر می گویم رضی الله عنه. ولذا تمام کتاب آنها بعد از اسم علی سع یا امامان دیگر رضی الله عنه دارند. و حال آنکه قرآن در باره اهل مصیبت می فرماید: «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ» (۱)

قال الزمخشري في تفسير قوله سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (۲).

فإن قلت: فما تقول على الصلاة على غيره؟

قلت: القياس جواز الصلاة على كل مؤمن لقوله تعالى: «هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ»، وقوله تعالى: «وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ»، وقوله ص: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى».

و لكنّ للعلماء تفصيلاً في ذلك و هو أنّها إن كانت على سبيل التبع كقولك: «صلى الله على النبي و آله فلا كلام فيها، و أما إذا أفرد غيره من أهل البيت بالصلاة كما يفرد هو فمكروه، لأنّ ذلك صار شعاراً لذكر رسول الله ص و لأنه يؤدّي إلى الاتهام بالرفض».

و في «فتح الباري»: اختلف في السلام على غير الأنبياء بعد الاتفاق على مشروعيتها في الحي، فقيل يشرع مطلقاً، و قيل بل تبعاً و لا يفرد لواحد لكونه صار شعاراً للرافضة، و نقله النووي عن الشيخ أبي محمد الجويني (۳).

ص: ۲۳۱

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۵۷.

۲- احزاب/سوره ۳۳، آیه ۵۶.

۳- فتح الباری لابن حجر، ابن حجر العسقلانی، ج ۱۱، ص ۱۷۰.

و معنى ذلك أنه لم يجد مبرراً لترك ما شرّعه الإسلام، إلّا عمل الرافضه بسنّه الإسلام، ولو صحّ ذلك، كان على القائل أن يترك عامّه الفرائض و السنن التي يعمل بها الروافض!!

٤: ترك المستحبات إذا صار شعاراً للشيعة

ابن تيميه مى گوید هر عمل خوبی که روافض انجام مى دهند، اگر ما آن را انجام بدهيم يکنوع تشبه به آنهاست، باید از خير آن بگذريم.

قال ابن تيميه - عند بيان التشبه بالروافض -: و هنا ذهب من ذهب من الفقهاء إلى ترك بعض المستحبات إذا صارت شعاراً لهم، فإنّه و إن لم يكن الترك واجباً لذلك، لكن فى إظهار ذلك مشابهه لهم فلا يتمييز السنن من الرافضى، و مصلحه التمييز عنهم لأجل هجرانهم و مخالفتهم أعظم من مصلحه هذا المستحب» (١).

٥: ترك فعل الخيرات و إقامة المآتم يوم عاشوراء

در روایات اهل سنت آمده که روز عاشورا، خیرات بدهید، مآتم هم مال ماست، خب! بعضی از اهل سنت هم مى دانند که حسین بن علیّ ع مظلومانه شهید شده و خواندن این مآتم اشکالی ندارد، اما مى گویند چون این فعلاً شعار روافض شده، فلذا نباید به خیرات عمل کرد و نباید مآتم را بخوانیم و الا اگر شعار روافض نبود، ما هم خیرات مى دادیم و چه بسا مآتم هم مى خواندیم و نوحه سرای مى کردیم، اما چون فعلاً شعار روافض شده است، فلذا ما آن را ترك مى كنيم

حكى البرسوى - برسا، يك شهرى است در تركيه که حضرت امام را هم در آنجا تبعيد کرده بودند - يك عالمى است اهل آنجا و كتابى دارد بنام: روح البيان فى تفسير القرآن، تفسير عرفانى و صوفى مسلک است - عن كتاب «عقد الدرر و اللآلى و فضل الشهور و الليالى» للشيخ شهاب الدين الشهير بالرسام: المطلب الثالث:

ص: ٢٣٢

المستحب في ذلك اليوم - يعني: يوم عاشوراء - فعل الخيرات من الصيام والذكر وغيرهما، ولا ينبغي للمؤمن أن يتشبه بيزيد الملعون في بعض الأفعال، و بالشيعه و الروافض و الخوارج أيضاً، يعني لا يجعل ذلك اليوم يوم عيد أو يوم ماتم، فمن اکتحل يوم عاشوراء فقد تشبه بيزيد الملعون و قومه، و إن كان للاکتحال في ذلك اليوم أصل صحيح، فإن ترك السنه سنه إذا كان شعاراً لأهل البدعه، كالتختّم باليمين فإنه في الأصل سنه، لكنّه لَمّا كان شعار أهل البدعه و الظلمه صارت السنه أن يجعل الخاتم في خنصر اليد اليسرى في زماننا كما في شرح الفهستاني.

و من قرأ يوم عاشوراء و أوائل المحرم مقتل الحسين ع، فقد تشبه بالروافض، خصوصاً إذا كان بألفاظ مخله بالتعظيم لأجل تحزين السامعين، و في كراهيه الفهستاني: لو أراد ذكر مقتل الحسين ع ينبغي أن يذكر أولاً مقتل سائر الصحابه، لئلا يشابه الروافض.

و قال الغزالي: يحرم على الواعظ و غيره روايه مقتل الحسين ع و حكايته و ما يجري بين الصحابه من التشاجر و التخاصم، فإنه يهيج بغض الصحابه و الطعن فيهم و هم أعلام الدين، و ما وقع بينهم من المنازعات فيحمل على محامل صحيحه، و لعل ذلك لخطأ في الاجتهاد لا لطلب الرياسه و الدنيا كما لا يخفى.

آيا تقيه در مقام افتاء و قضاوت هم جايز است ۹۴/۰۹/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آيا تقيه در مقام افتاء و قضاوت هم جايز است؟

تنبیه چهارم در باره افتاء و قضاوت است، عرض کردیم که تقيه یک امر شخصی است نه یک امر کلی، یعنی اگر انسان تقيه نکند ضرر بیشتری متوجهش می شود، باید تقيه کند، بنابراین، نمی شود مفتی در فتوای خودش تقيه کند. چرا؟ چون فتوا یک امر کلی است و مربوط به همگان می باشد یا در قضاوت تقيه کند به جهت اینکه این حکم می ماند و بعداً برای دیگران هم الگو می شود، فقط امر شخصی است که در حقیقت فردی تحت فشاری قرار بگیرد، لولا این عمل ضرر بر نفس و نفیسهش وارد می شود، اما قضاوت و فتوا مربوط به عموم مسلمانان است فلذا حق تقيه در آن را ندارد، اللهم اینکه تهدید به قتل بشود که اگر فلان فتوا را ندهی یا فلان قضاوت را نکنی، کشته می شوی، مگر اینکه تهدید به قتل بشود، در این صورت می تواند تقيه کند هم از نظر فتوا و هم از نظر قضاوت.

ص: ۲۳۳

عرض کردیم که تقيه یک امر شخصی است، جریان شخصی است، ما نمی توانیم تقيه را به کارهای عمومی هم گسترش بدهیم، حتی به فتوا و قضاوت مگر اینکه مفتی تهدید به قتل بشود، در آنجا اشکال ندارد که فتوا به تقيه بدهد، یا قضاوت به تقيه کند، مگر اینکه همین فتوایی که می دهد سبب هتک نوامیس دیگران بشود، خون های دیگر ریخته شود یا مردم از دین بر گردند، در آنجا حتی اگر این کار هم بشود، نباید یک چنین فتوا بدهد، فرض کنید دوران رضا خان است و می خواهند از یک مرجع تقلید فتوا برای کشف حجاب بگیرند، نباید یک چنین فتوای بدهد هر چند تهدید به قتل بکنند. چرا؟ چون این

سبب خروج مردم از دین می شود، اینکه گفتیم اگر تهدید به قتل کنند فتوا و قضاوت از روی تقیه اشکال ندارد، در امر جزئی و شخصی است، مثلاً دعوا سر زمین یا سر آب است، در یک چنین مسائلی.

بنابراین، مسأله مراحل پیدا کرد، در درجه اول، تقیه امر شخصی است و ربطی به فتوا و قضاوت ندارد و آنها قابل تقیه نیستند مگر اینکه مفتی و قاضی تهدید به قتل بشوند، در اینجا تقیه بخاطر حفظ جان خود در امر جزئی شخصی اشکال ندارد که از روی تقیه فتوا بدهد یا قضاوت کند مگر اینکه فتوایش باعث هلاکت عده ای بشود، در اینجا جایز نیست. در اینجا اگر حاکم ظالمی است که می گوید باید فلان مرجع تقلید با همسرش بدون حجاب وارد فلان مجلس بشود، نباید حاضر بشود هر چند کشته بشود، نباید فتوا بدهد هر چند کشته بشود، چون مسأله از امر جزئی تجاوز می کند به نوامیس مردم.

ص: ۲۳۴

فإن قلت: شما گفتید فتوا و قضاوت تقيه بردار نیست، ائمه اهل بیت ع مطابق تقيه فتوا می دادند، شما این را چگونه توجیه می کنید؟

قلت: جوابش این است که فتوای ائمه اهل بیت ع در امر جزئی بوده نه در امر کلی، ولذا به جناب علی یقظین فرمود که وضو بگیر ثلاثاً ثلاثاً، امر جزئی است ولذا بعداً واقع را برای او گفت و فرمود الآن خطر رفع شده و باید طبق مذهب خود وضو بگیری و عمل کنی.

اگر کسی کتاب های علمای سنی را بخواند مانند ظهیر الهی که از علمای پاکستان است و به درک واصل شد، خیلی به ما اهانت می کند و می گوید کتاب های شیعه اعتبار ندارد، چرا؟ لأنّ فيه مبدأ التقيه، اینها قائل به تقيه هستند، از کجا معلوم آنچه در کتاب های خود نوشته اند واقع باشد، همه اینها تقيه ای است. ولی این آقایان متوجه نیستند که تقيه یک امر کلی نیست، بلکه یک امر جزئی و شخصی است در طول یک هزار و چهار صد سال حتی یک کتاب نداریم که بر حسب تقيه نوشته شده باشد، بلکه تمام کتاب های ما اعم از معارف، فقه و اخلاق علی وفق الواقع نوشته شده اند.

التنبیه الرابع: التقيه فی الإفتاء و القضاء

قد تبین ممّا ذکرنا إنّ التقيه أمر شخصیّ یواجه بها الإنسان عبر حیاتہ، و أمّا المسائل الکلیّہ کالإفتاء بغير ما أنزل الله فخارجہ عن مصبّ روایات التقيه، خصوصاً إذا کان المفتی مرجعاً دینیّاً لجماهیر الشیعہ أو لقسم کبیر منهم، فلو أفتی بغير ما أنزل الله تقيه فلا یمکنه الرجوع عن ذلك، و یرقی الحکم سائداً بین الناس یرعمل به طول الزمان، ولذلك یرجب علی المفتی الفرار عن الإفتاء بأی وجه کان.

ص: ۲۳۵

اللهم إلهما إذا هدد بالقتل، فعند ذلك لا مناص من الإفتاء بما يريدون و لكن يجب عليه أن يعلم الناس بوسائل مختلفه على أن الحكم صدر عن ضغط - فشار - و إبعاد.

نعم إذا كان الإفتاء بغير ما أنزل الله سبباً لقتل الأبرياء و هتك النواميس و الأعراض أو تراجع الناس عن دينهم أو تزلزلهم فلا يجوز مطلقاً و إن بلغ ما بلغ.

فإن قلت: فقد كان أئمه أهل البيت ع يفتون بالتقيه في غير مورد من الموارد فما هو المبرر لإفتائهم؟

قلت: إن إفتائهم تقيه كان لأجل صيانته نفس المستفتى كما هو الحال في قضيه على بن يقطين حيث أمره الإمام ع بأن يتوضأ بوضوء أهل السنه و ذلك حفاظاً على نفس المستفتى من القتل و قد صدق الخبر - بضم الخاء و سكون الباء، به معنای امتحان - الخبر - بفتح الخاء و الباء -، حيث امتحنه هارون الرشيد خفاءً فرأى أنه يتوضأ على وزان و ضوء أهل السنه فاستحسنه و قرّبه، و لما ارتفع الخوف جاءت الرساله الثانيه عن الإمام الكاظم ع يأمره بأن يتوضأ على وفق الكتاب و السنه المذى عليه أئمه أهل البيت ع.

و منه يظهر حال الحكم - قضاوت - فإن كان الحكم بغير ما أنزل الله يسبب إهراق دم محترم أو هتك عرض فلا يجوز.

و إلهما لم يبلغ ذلك فعليه التخلّص من الحكم و الفرار منه، و إذا أُلزم يتحرى الأهم فالأهم و ممّا يدلّ على أنّ التقيه قضيه شخصيه لا- صله لها بالقضايا العامه كالإفتاء و القضاء، هو أنه لم ير من عالم شيعى عبر القرون الماضيه أن يؤلف كتاباً فى العقائد أو الفروع الفقهييه على غرار فقه أهل السنه و فتاواهم و هذا يعرب عن كونها قضيه شخصيه لا صله لها بالقضايا العامه، و إن ابتلى الرجل بالإفتاء و الحكم فعليه العمل على النحو الذى ذكرناه.

و هنا نقف على جواب و سؤال أو اعتراض ربّما يتوجه على عقائد الشيعة و فقههم، فسيقولون إنّ التقيه من مبادئ التشيع و لا يصحّ الاعتماد على كلّ ما يقولون و يكتبون و ينشرون، إذ من المحتمل جداً أن تكون هذه الكتابات دعايات - تليغات - و الواقع غيرها، و هذا ما يجتّزه - نيشخوار مي كند - الكاتب الباكستاني احسان إلهي ظهير في كتبه التي يتحامل بها على الشيعة، و قد عزب عن الكاتب عن غرار التقيه أمر شخصي و لا صله له بما يخرج عن حدّ الشخص و تأليف كتاب عن غرار التقيه أمر لم يعرف و لو يوجد لم يدر في خلد أحد من الشيعة.

و الشيعة ليست جميعه سرّيه حتّى تحتاج إلى هذا الأمر، و قد انتشرت في أقطار الأرض و البلاد الكثيره فهل يمكن أن يكون المنشور بآلاف النسخ غير ما عندهم من العقائد.

و قد خلط هذا الكاتب بين الشيعة و الجمعيات السريه الذين يكتمون عقائدهم و أفكارهم عن غير أتباعهم، فإنّ هذا الأمر يمكن حصوله في جميعه قليله بعيده عن الحضاره و الثقافه، و أمّا الشيعة فقد انتشرت كتبهم و ثقافتهم منذ رحيل النبي ص في عامه البلاد بصدر رحب و قلب مطمئن.

تنبيه چهارم

تنبيه پنجم در باره اين مطلب است كه ائمه اهل بيت ع كه تقيه مي كردند، آيا تقيه شان خوفاً على أنفسهم بوده يا خوفاً على السائل بوده؟

تمام فتاوى تقيه اى ائمه اهل بيت ع خوفاً على المستفتى و السائل بوده و من در اين زمينه شاهد دارم، حتى يكجا كه امام تقيه کرده خوفاً على نفسه، مربوط به احكام نبوده، مربوط به ولايت و حكومت بوده، منصور يا قبل از منصور، فتوا داد كه امروز عيد فطر است، امام صادق ع را هم احضار كرد و دستور داد كه مائده بياوريد تا امام ع را امتحان كند، مسأله ثبوت هلال، مانند مسأله وضو و غسل و تيمم نيست، بلکه مربوط است به حاكم، ولذا امام در اينجا خيلي زيركي به خرج داد و اصلاً فتوا به تقيه نداد، بلکه عين واقع را گفت و خودش را هم نجات داد، سوال كرد نظر شما چيست؟ فرمود: ذلك إلى الإمام، يعنى ذاك إلى الإمام المعصوم، إن صمت صمنا و إن أفطرت أفطرنا، اولى حكم واقعى است، دومى تقيه است برای حفظ جان خودش، حتى در اينجا هم كه برای حفظ جان خودش تقيه کرده، حكم تقيه اى نگفته، بلکه عمل تقيه اى کرده، و الا حكم واقعى را گفته، چطور؟ چون فرموده: ذاك إلى الإمام، نفرموده ذاك إليك، بلکه فرموده: ذاك إلى الإمام، يعنى امام معصوم و عادل، مانند نبى و وصى ع، إن صمت صمنا و إن أفطرت أفطرنا، حضرت مائده را خورد و سپس فرمود: «إي وَ اللّهِ أَفْطِرُ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ - أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي» (1)

ص: ۲۳۷

۱- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۱۳۲، من أبواب جواز الإفطار للتقيه و الخوف، ب ۵۷، ح ۳، ط آل البيت.

بنابراین، شناخت ائمه ع و شناخت قائله های ما خیلی مهم است، تقیه ای آنان هرگز برای ترس از جان خود نبوده است. چرا؟ چون آنان یک شخصیت های علمی بودند که نظیر نداشتند و اگر راجع به یک مسأله ای، فتوا می دادند، حکومت آن حضرات را برای فتوا بازداشت نمی کردند.

ولی اگر افرادی بر طبق فتوای حضرت عمل می کردند، دچار مشکل می شدند ولذا تقیه ائمه ع برای حفظ سائل و مستفتی بوده نه برای حفظ جان خودشان.

ادله ما بر این مدعا

۱: عَنْ أَبِيانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحْرَزٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَوْصَى إِلَى وَ هَلَكَ وَ تَرَكَ ابْنَتَهُ؟ «فَقَالَ أَعْطَى الْإِبْنَةَ النُّصْفَ وَ اثْرَكَ لِلْمَوَالِي النُّصْفَ فَرَجَعْتُ فَقَالَ أَصْحَابُنَا لَا وَ اللَّهُ مَا لِلْمَوَالِي شَيْءٌ فَرَجَعْتُ إِلَيْهِ مِنْ قَابِلٍ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ أَصْحَابَنَا قَالُوا مَا لِلْمَوَالِي شَيْءٌ وَ إِنَّمَا اتَّقَاكَ فَقَالَ لَا وَ اللَّهُ مَا اتَّقَيْتَكَ وَ لَكِنِّي خِفْتُ عَلَيْكَ أَنْ تُؤْخَذَ بِالنُّصْفِ فَإِنْ كُنْتَ لَا تَخَافُ فَادْفَعْ النُّصْفَ الْآخَرَ إِلَى ابْنَتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَيُؤَدِّي عَنْكَ» (۱)

عبد الله بن محرز می گوید من به مدینه آمدم، عرض کردم که من از جانی مردی وصی هستم، یعنی مردی از دنیا رفته و فقط یک دختر دارد، من مالش را چکنم؟

حضرت فرمود نصف اموال این مرد را به دخترش بده و نصف دیگر را هم به عصبه - عمو، پسر عموها - بده، وقتی که به عراق آمدم و اصحاب امام را در آنجا ملاقات نمودم، آنان فرمودند که: «إِتْقَاكَ» و فتوای حضرت این نیست که شما می گویند، عمو در درجه سوم است و باید تمام اموال را به دختر بدهید و من هم دست نگه داشتم، یعنی اموال را تقسیم نکردم، سال آینده که به مدینه آمدم و حضرت را زیارت نمودم، عرض کردم: یا بن رسول الله! شما چنین فرمودید که نصف مال را به دختر بدهید و نصف دیگر را هم به عصبه پردازید، ولی اصحاب و شاگردان شما به من گفتند فتوای حضرت این نیست و حضرت تقیه کرده؟

ص: ۲۳۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۶، ص ۱۰۶، من أبواب لا یرث الإخوه و الأعمام و لا العصبه، ب، ۵، ح ۷، ط آل البیت.

حضرت فرمود: اصحاب من درست گفته اند، من از تو تقيه نکردم، بلکه بخاطر جان تو تقيه کردم، چون اگر همه اموال را به دختر بدهی، ممکن است شما را بگیرند و به عنوان تشیع اذیت و آزارت کنند، سپس فرمود: آیا اموال تقسیم کردی یا نه؟ عرض کرد: نه، فرمود: مشکلی به وجود نمی آید اگر همه اموال را به دخترش بدهی؟ عرض کردم: نه! فرمود: همه اموال را به دختر بده.

بنابراین، تمام تقيه ها، خوفاً للإمام (خوفاً لأنفسهم) نبوده بلکه خوفاً للسائل و المستفتی بوده است.

۲: وَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ حَمْرَةَ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ الطَّائِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحْرَزِ بْنِ بِيَّاعِ الْقَلَانِسِ - جمع قلنسوه، یعنی کلاه فروش - قَالَ: أَوْصِي إِلَى رَجُلٍ وَ تَرَكَ خَمْسَةَ مِائَةٍ دِرْهَمٍ أَوْ سِتِّ مِائَةٍ دِرْهَمٍ وَ تَرَكَ ابْنَهُ وَ قَالَ لِي عَصِيْبَةٌ بِالشَّامِ - فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ ذَلِكَ؟ فَقَالَ أُعْطِيَ الْإِبْنَةَ النُّصْفَ وَ الْعَصِيْبَةَ النُّصْفَ الْآخَرَ فَلَمَّا قَدِمْتُ الْكُوفَةَ أَخْبَرْتُ أَصْحَابَنَا فَقَالُوا اتَّفَاكَ فَأَعْطَيْتُ الْإِبْنَةَ النُّصْفَ الْآخَرَ ثُمَّ حَجَجْتُ فَلَقَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا قَالَ أَصْحَابُنَا وَ أَخْبَرْتُهُ أَنِّي دَفَعْتُ النُّصْفَ الْآخَرَ إِلَى الْإِبْنَةِ فَقَالَ أَحْسَنْتَ إِنَّمَا أَفْتَيْتُكَ مَخَافَةَ الْعَصِيْبَةِ عَلَيْكَ» (۱)

مرحوم آیت الله بروجردی وقتی این حدیث را می خواند، می فرمود: معلوم می شود که شهرت فتوای حجت است، چون این آدم به حرف امام ع گوش نکرد، اما به حرف اصحاب امام گوش کرد.

ص: ۲۳۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۶، ص ۱۰۴، من أبواب لا يرث الإخوه و الأعمام و لا العصبه، ب ۵ ح ۴، ط آل البيت.

بنابراین، ما نباید ائمه علیهم السلام را ترسو معرفی کنیم، تقیه حضرات برای حفظ جان خودشان نبوده بلکه برای حفظ جان سائل و مستفتی بوده.

۳: شما می دانید که زراره مقام عظیمی داشته، ایشان چهل سال در محضر امام باقر و امام صادق ع بوده، امام در باره ایشان و محمد بن مسلم می فرماید: عَنْ أَبَانَ بْنِ تَعْلَبٍ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَهُ فِي حَدِيثٍ: «لَوْلَا زُرَّارَةٌ وَنُظْرَاؤُهُ لَظَنَنْتُ أَنَّ أَحَادِيثَ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ سَتَذْهَبُ»

اگر این دو نفر نبودند، احادیث پدر من (امام باقر ع) از بین می رفت، ولی همین امام در بعضی از مجالس نسبت به زراره انتقاد و بدگویی کرده است، پسر زراره به مدینه آمد و عرض کرد، این مطالبی که پشت سر پدر من می گوید، علتش چیست؟ حضرت فرمود الآن جامعه به گونه ای است که اگر ما کسی را دوست بداریم، او را مورد اذیت و آزار قرار می دهند، اما اگر از کسی بدگویی کنیم، از او احترام می کنند، من برای حفظ جان پدرت که مبادا او را اذیت کنند، گاهی این مذمت ها را انجام می دهم، سلام ما را به پدرت برسان و او مقام عظیمی پیش ما دارد، این انتقاد ها برای حفظ جان اوست.

فرق بین تقیه و نفاق ۹۴/۰۹/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین تقیه و نفاق

یکی از اشکالاتی که بر شیعه دارند این است که آنها اهل تقیه هستند و تقیه یک شعبه ای از نفاق است و در حقیقت شیعه دارای یکنوع نفاق می باشند و نفاق این است که زبان با دل مخالف باشد، چرا به منافق، منافق می گویند؟ چون زبانش با دلش مخالف است، یعنی زبانش می گوید: «لا اله الا الله»، اما در باطن بت پرست است.

ص: ۲۴۰

خلاصه اینکه علمای اهل سنت احکام منافق را بر شیعه جاری می کنند و این شبهه را در اذهان انداخته اند.

ولی ما از این شبهه، سه جواب داریم:

۱: جواب اول این است که بین تقیه و بین نفاق از نسب اربعه، تباین است، منافق یظهر الإیمان و یبطن الکفر: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (۱)

اما تقیه بر عکس است، یعنی در تقیه انسان «یظهر الکفر و یبطن الإیمان»، جناب عمار چه کرد؟ أظهر الکفر و أبطن الإیمان.

با این وجود چگونه می گوئید که تقیه از شعب نفاق است و حال آنکه بین آنها از نسب اربعه، تباین است؟!

۲: جواب دوم، ممکن است آنها بگویند ما این حرف ها سرمان نمی شود، نفاق این است که انسان بر زبان چیزی بگوید و

حال آنکه دلش خلاف آن را می گوید، آدمی که تقیه می کند، زبانش با دلش یکی نیست. اگر این را بگویند، ما کبری را قبول نداریم، یعنی قبول نداریم که هر نفاقی بد است، هر نفاقی بد نیست، آن نفاقی که اگر من نکنم، مرا می کشند یا مالم را غارت می کنند، قبول ندارم که چنین نفاقی بد باشد، نفاق وقتی بد است که انسان بواسطه نفاق سر کسی کلاه بگذارد و به طرف ضرر بزند، اما در جایی که به وسیله نفاق انسان جان یا مال خود را از ظالم حفظ می کند، چنین نفاقی را قبول نداریم که قبیح باشد.

ص: ۲۴۱

۱- منافقون/سوره ۶۳، آیه ۱.

۳: جواب سوم، شیعه که تقيه می کند، تقيه اش مربوط به کفر و ایمان نیست، بلکه تقيه اش به احکام عملی است، سنی بجای مسح پایش را می شوید، بسمله را بجای جهر، آرام و آهسته می خواند، اصلاً تقيه شیعه در احکام عملیه است نه در اصول دین و عقائد.

التنبیه السادس: الفرق بين التقيه و النفاق

ربما يتصور أن التقيه من شعب النفاق، لأن النفاق إذا كان هو التظاهر بشيء على خلاف العقيدة، و المتلبس بالتقيه أيضاً يمارس عملاً أو قولاً على خلاف العقيدة، فتكون التقيه من شعب النفاق.

الجواب: إن التقيه في الكتاب و السنّه عباره عن إظهار الكفر و إبطان الإيمان، أو التظاهر بالباطل و إخفاء الحق فإذا كان هذا مفهومها فهي تقابل النفاق الوارد في الكتاب و السنّه حيث إن النفاق فيهما عباره عن إظهار الإيمان و إبطان الكفر و التظاهر بالحق و إخفاء الباطل، فبين المفهومين، بعد المشرقين.

يقول سبحانه: « إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ » فإذا كان هذا حدّ المنافق، فكيف يكون المتقي من أقسامه؟

إنّ التقيه وردت في الكتاب و السنّه و أمر بها سبحانه و نبيه الأكرم ص، فلو كانت من شعب النفاق لكان أمراً قبيحاً، يستحيل على الله سبحانه أن يأمر به، قال سبحانه: « قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ » (١)

بله؛ اگر کسی بگوید من با نوع کار ندارم، با جنس کار دارم، نفاق این است که زبان با دل دوتا باشد، اگر کسی را بگوید، ما قبول نداریم که این جنس قبیح است، نفاقی قبیح است که از قبیل اول باید نه از قبیل دوم، خصوصاً اگر برای حفظ جان باشد.

ص: ۲۴۲

نعم تفسير النفاق بمطلق مخالفه الظاهر، الباطن، تفسير عرفي و ليس بتفسير شرعي، و من اعتمد عليه صحَّ له أن يجعل التقيه من أقسامه، لكن النفاق بهذا المعنى ليس قبيحاً مطلقاً و إنما يقبح إذا أبطن الكفر و أظهر الإيمان، و يكون النفاق بهذا المعنى في مقابل التقيه.

أضف إلى ذلك: أن تقيه الشيعة ليست في حدِّ إخفاء الإيمان و التظاهر بالكفر، بل في حدِّ التظاهر بالفروع التي يعتقدونها المخالف مادام الحاكم يظهر حساسيه بالنسبه إلى بعض الفروع كالسجود على التربه، أو إظهار الولاء للأئمه الإثني عشر، أو إقامه المآتم للمضطهدين من آل البيت ع يوم العاشر و غيره، إذ لا محيص لهم في هذه الظروف إلّا المماشاه مع من صادر أصول الحرّيات الأوليه التي يتمتع بها عامه الإنسان في أقطار الأرض و أنحاء العالم.

التنبيه السابع: هل التقيه من أصول الدين؟

تنبيه هفتم در باره این است که آیا تقيه از اصول دین است به گونه ای که اگر کسی تقيه نکرد، مومن نیست؟

تقيه از اصول دین نیست بلکه حکم فرعی است، مانند نماز واجب است، روزه واجب است، زکات واجب است، تقيه هم واجب است، جزء احکام عملیه است نه جزء اصول دین.

پرسش

اگر تقيه از اصول دین نیست و از احکام عملیه است، پس این احادیث را چگونه توجیه می کنید که می فرماید:

« قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عِ التَّقِيَّةُ مِنْ دِينِي وَ دِينِ آبَائِي وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ » (١).

ص: ٢٤٣

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، ج ١٦، ص ٢٠٤، من أبواب كتاب الأمر و النهی، ب ٢٤، ح ٤، ط آل البيت.

۲: عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عُمَرَ الْأَعْجَمِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « يَا بَا عُمَرَ إِنَّ تِسْعَةَ أَعْشَارِ الدِّينِ فِي التَّقِيَّةِ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ » (۱)

پاسخ

این مبالغه است، مثل اینکه بفرماید: « لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ » (۲)

این از باب مبالغه است، تا طرف را قانع کند که تقیه کند، چون بعضی از شیعیان در زمان امام صادق ع بی باک و بی توجه بودند، یعنی تقیه نمی کردند، تظاهر می کردند و لذا خود را به کشتن می دادند، امام صادق ع برای جلوگیری از این کارهای غیر عقلانی، می فرماید: « وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ » یا می فرماید: « إِنَّ تِسْعَةَ أَعْشَارِ الدِّينِ فِي التَّقِيَّةِ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ » اینها در مقام مبالغه است برای رفع گرفتاری شیعیان.

به بیان دیگر: این نوع احایث می خواهند بگویند: کسانی که تقیه نمی کنند، ایمان شان کامل نیست. بنابر این، تقیه از اصول دین نیست.

قد تضافر عن إئمه أهل البيت ع التأكيد على التقية إلى حدّ قالوا: «التَّقِيَّةُ مِنْ دِينِي وَ دِينِ آبَائِي وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ» و في حديث آخر: «وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ»، مع أن أصول الدين لا تتجاوز الثلاثة: الإيمان بالتوحيد و النبوه و المعاد و في بعض الروايات (روايات اهل سنت) إتيان الصلاة و إيتاء الزكاة و حج البيت، مع أن التقية ليست منها.

ص: ۲۴۴

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۶، ص: ۲۰۴، من أبواب كتاب الأمر و النهی، ب ح ۳، ط آل البيت.

۲- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ج ۸۰، ص ۳۸۰، ط بيروت.

و الجواب: أنّ الهدف من هذه التعابير هو التأكيد على العمل بالتقيه، لأنّ كثيراً من شيعة الأئمه ع كانوا لا يحتاطون فيعرضون أنفسهم و أموالهم للخطر من جانب السلطان الجائر، و ربّما يتسرّعون إلى ذلك بلا مبالاه تصوراً منهم أنّ هذا النوع من الاضطهاد شهاده في سبيل الله، و لأجل استئصال - ريشه كن كردن - هذه الفكره الخاطئه من أذهان الشيعه أخذ الإمام يخاطبهم بهذا النوع من التأكيد.

و هذا الأسلوب من الكلام غير بعيد عن كلمات الرسول ص و غيره، نظير قوله: «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ» و لا شك إنّ التقيه ليست من الأصول، بل هي حكم فرعى كسائر الأحكام الفرعيه، غير أنّه لما صار عدم الاعتداد بهذا الحكم سبباً لسفك الدم و إزهاق أرواح الشيعه، أخذ الإمام بالتأكيد على النحو الذي عرفت.

و كذلك فمن أساليب المبالغه في المقام قول المعصوم ع: «إِنَّ تِسْعَةَ أَعْشَارِ الدِّينِ فِي التَّقِيَّةِ».

جواب ديگر اين است كه «وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ» نفى كمال می كند.

و هنا احتمال آخر لقوله: «وَلَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ» و هو نفى الإيمان بمعنى الالتزام العملى الذى هو من آثار الإيمان، لا الايمان القلبى الذى يدور على وجوده و عدمه الإيمان و الكفر.

التنبیه الثامن: التقيه تؤدى إلى محق الدين

اگر جمعیتی عمل به تقيه کنند، سر انجام عمل به تقيه، محو دين است، چون فرزندان شان خيال می کنند كه دين همين است، اگر تقيه يك روز يا دو روز باشد، مسأله ای نیست، اما اگر يك جمعیتی در میان اهل خلاف زندگی می کنند و همیشه عمل به تقيه می کنند، فرزندان و نسل آینده شان خيال می کنند كه دين همين است كه پدر و مادر به آن عمل می کنند.

البته این مسأله تا حدی درست است، چون اگر واقعاً یک جمعیتی سالها تقیه کنند، اولاد و نسل آینده شان خیال می کنند که دین همین است، اما شیعیانی که گرفتار چنین تقیه ای بودند، در خانه خود شان به فرزندان حقیقت دین را تعلیم می کردند.

کسانی که مکه مشرف شده اند، می دانند که در مدینه یک جمعیتی هستند بنام «نخاوله» اصاله مدنی (اهل مدینه) هستند، یعنی از همان زمان رسول الله در مدینه بوده اند و الآن هم در مدینه زندگی می کنند، اینها یک جمعی هستند شیعه به تمام معنی، هزار چندین صد سال است که با آنها (اهل سنت) زندگی می کنند، اما دین خود شان را حفظ کرده اند. چرا؟ زیرا در ظاهر با آنها (اهل سنت) نماز می خوانند، اما در خانه های خود شان مانند شیعه نماز می خوانند و بچه های خود را آموزش می دهند و لذا اگر تقیه مستمر سبب بشود که نسل آینده از مسیر مذهب حقه بیرون بروند، باید کوچ کنند و در جای دیگر بروند.

إذا مارست جماعة العمل بالتقية فتره طويله، ربّما يتجلّى للجيل المقبل بأنّ ما مارسه آباؤهم من العمل برأى المخالف و التظاهر بعقيدته من صميم الدين، فعند ذلك تؤدّي التقية إلى محق الدين و زواله.

أقول: إنّ للتقية سيطره على الظاهر دون الباطن، فالأقلية التي صودرت حرّياتهم يمارسونها في الظاهر، و أمّا في المجالس الخاصّة و البيوت فيقومون بواجبهم حسب ما يرونه حقاً و يربّون أولادهم على وفق التعاليم التي ورثوها عن آباؤهم و أئمتهم، و لو فرضنا أنّ ممارسه التقية مده طويله تؤدّي إلى محق الدين، تكون عندئذ محرمة يجب اجتنابها، و لكنّه صرف افتراض لا واقع له.

و ها هي قبيله «النخاوله» في المدينه المنوره عاشوا عبر قرون مع السنه في الظاهر بالتقيه و لكنهم بقوا على عقائدهم و آدابهم و عاداتهم في حياتهم فيما بينهم.

إلى هنا تمت مناقشه الشبه التي أثرت حول التقيه، و قد عرفت أنها شبه بنيت على أساس هار، و ليست لها واقع، و لكن بقى الكلام في ذكر الآثار البناءه للتقيه، و هذا ما سندرسه تالياً ضمن التنيه التالي.

بايد آثار سازنده تقيه را هم بيان كنيم تا اين مطلب بهتر در اذهان جا بيفتد.

آثار سازنده و مثبت تقيه ۹۴/۰۹/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آثار سازنده و مثبت تقيه

تنيه نهم در باره اين است كه گاهي اعتراض مي كنند به تقيه و مي گویند چرا ائمه ع شيعيان خود شان را به تقيه دستور مي دهند و حال آنكه تقيه سبب مي شود كه در مرور زمان حقايق بر آنها (شيعيان) و بر نسل آينده آنها مخفي و پنهان بماند، چه فايده اي در اين تقيه است؟

ما در اينجا بخشي از فوايد تقيه را گفته ايم و در آنها هم به كلمات ائمه اهل بيت ع استناد جسته ايم، يعني از خود چيزي نگفته ايم:

آثار البناءه للتقيه

۱: حفظ النفس و النفيس

اولين اثر تقيه حفظ جان و مال شيعيان است، اگر تقيه نكنند، هم جان و هم مال شان به خطر مي افتد، آيا سزوارا است كه انسان بخاطر يك مسأله فرعي زدو گذر، جان و مال خود را به خطر بيندازد، اين يك مسأله عقلي است، عقل مي گوید: «إذا دار الأمر بين المهم والأهم» اهم مقدم است بر مهم. امر دایر است كه چند روزی بجای مسح، پای خود را از روی تقيه بشویم یا اینکه پای خود را مسح کنیم و جان و مال ما در خطر بيفتد، عقل مي گوید دومی اهم از اولی است، از اینجا معنای روایات هم برای ما روشن می شود:.

ص: ۲۴۷

روایات

۱: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: «التَّقِيَةُ تَرُسُ اللَّهِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ» (۱).

تقیه سپری است بین خدا و خلقش، همان گونه که سپر انسان را از ضربات شمشیر دشمن حفظ می کند، تقیه نیز او را از خطرات مخالفین نگه می دارد.

۲: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « قَالَ كَانَ أَبِي ع يَقُولُ وَ أَيُّ شَيْءٍ أَفْزَلُ لِعَيْنِي مِنَ التَّقِيَّةِ إِنَّ التَّقِيَّةَ جُنَّةُ الْمُؤْمِنِ » (۲).

۳: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي مَعَانِي الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: « مَا عَبْدَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الْخَبِّ إِذْ قُلْتُ وَ مَا الْخَبُّ إِذْ قَالَ التَّقِيَّةَ » (۳).

۴: وَ عَنْ الْمُفَضَّلِ قَالَ: سَأَلْتُ الصَّادِقَ ع: « عَنْ قَوْلِهِ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا - قَالَ التَّقِيَّةَ فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا - قَالَ إِذَا عَمِلْتَ بِالتَّقِيَّةِ لَمْ يَقْدِرُوا لَكَ عَلَى حِيلَةٍ وَ هُوَ الْحِصْنُ الْحَصِينُ وَ صَارَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ أَعْدَاءِ اللَّهِ سَدًّا لَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُ نَقْبًا » (۴).

ص: ۲۴۸

- ۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۰۷، من أبواب كتاب الأمر و النهی، ب ۲۴، ح ۱۳، ط آل البيت.
- ۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۰۴، من أبواب كتاب الأمر و النهی، ب ۲۴، ح ۵، ط آل البيت.
- ۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۰۷، من أبواب كتاب الأمر و النهی، ب ۲۴، ح ۱۵، ط آل البيت.
- ۴- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۳، من أبواب كتاب الأمر و النهی، ب ۲۴، ح ۳۴، ط آل البيت.

٥: أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ: « عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي إِحْتِجَاجِهِ عَلَى بَعْضِ الْيُونَانِ قَالَ وَ أَمْرُكَ أَنْ تَصُونَ دِينَكَ وَ عَلِمْنَا الَّذِي أَوْدَعْنَاكَ فَلَا تُبَدِّعُ عَلْمَنَا لِمَنْ يُقَابِلُهَا بِالْعِنَادِ وَ لَا تُفْسِدَ سِرَّنَا إِلَى مَنْ يُشْبِعُ عَلَيْنَا وَ أَمْرُكَ أَنْ تَسْدِيَ تَعْمَلَ التَّقِيَّةَ فِي دِينِكَ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ - وَ قَدْ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي تَفْضِيلِ أَعْدَائِنَا إِنْ أَلْجَأَكَ الْخَوْفُ إِلَيْهِ وَ فِي إِظْهَارِ الْبِرَاءَةِ إِنْ حَمَلَكَ الْوَجَلُ عَلَيْهِ وَ فِي تَرْكِ الصَّلَوَاتِ الْمَكْتُوبَاتِ إِنْ خَشِيتَ عَلَى حُشَاشِهِ نَفْسِكَ الْآفَاتِ وَ الْعَاهَاتِ فَإِنَّ تَفْضِيلَكَ أَعْدَاءَنَا عِنْدَ خَوْفِكَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَا يَضُرُّنَا وَ إِنْ إِظْهَارَكَ بِرَاءَتِكَ مِنَّا عِنْدَ تَقْيِيَّتِكَ لِمَا يَقْدَحُ فِيْنَا وَ لَا يَنْقُصُنَا وَ لِيْن تَبْرَأُ مِنَّا سَاعَهُ بِلِسَانِكَ وَ أَنْتَ مُوَالٍ لَنَا بِجَنَانِكَ لِيَتَّبِعِي عَلَى نَفْسِكَ رُوحَهَا الَّتِي بِهِمَا قَوَامُهَا وَ مَالُهَا الَّذِي بِهِ قِيَامُهَا وَ جَاهُهَا الَّذِي بِهِ تَمَسُّكُهَا وَ تَصُونَ مِنْ عَرَفَ بِدَلِّكَ أَوْلِيَاءَنَا وَ إِخْوَانَنَا فَإِنَّ ذَلِكَ أَفْضَلُ مِنْ أَنْ تَتَعَرَّضَ لِلْهَلَاكِ وَ تَنْقَطِعَ بِهِ عَنْ عَمَلٍ فِي الدِّينِ وَ صَلَاحِ إِخْوَانِكَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِيَّاكَ ثُمَّ إِيَّاكَ أَنْ تَتْرَكَ التَّقِيَّةَ الَّتِي أَمَرْتُكَ بِهَا فَإِنَّكَ شَائِطٌ بِدَمِكَ وَ دِمَاءِ إِخْوَانِكَ مُعَرَّضٌ لِنِعْمَتِكَ وَ نِعْمَتِهِمْ لِلزَّوَالِ مُبْدِلٌ لَهُمْ فِي أَيْدِي أَعْدَاءِ دِينِ اللَّهِ وَ قَدْ أَمَرَكَ اللَّهُ بِإِعْزَازِهِمْ فَإِنَّكَ إِنْ خَالَفتَ وَصِيَّتِي كَانَ ضَرْرُكَ عَلَى إِخْوَانِكَ وَ نَفْسِكَ أَشَدَّ مِنْ ضَرْرِ النَّاصِبِ لَنَا الْكَافِرِينَ بِنَا » (١).

ص: ٢٤٩

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١٦، ص ٢٢٩، من أبواب كتاب الأمر والنهي، ب ٢٩، ح ١١، ط آل البيت.

بنابراین، اولین فایده ای که در تقیه می باشد، صیانت نفس و نفیس است، یعنی با رعایت تقیه هم جان انسان محفوظ می ماند و هم مالش.

۲: حفظ وحده الأمة

یکی از فواید تقیه این است که وحدت امت را به حسب ظاهر حفظ می کند، اگر یک اقلیت پنج در صدی بخواهد در مقابل یک جمعیتی نود و پنج در صدی تظاهر کند، وحدت از بین می رود، برای حفظ وحدت گاه و بیگاهی از نظر ظاهر یکنوع هماهنگی باید باشد تا اختلاف در میان مسلمین مبان و آشکار نباشد، یک وقت یک حکومت شیعی است مانند حکومت فاطمی ها، مثل حکومت های دیگر، یک وقت حکومت واحدی در یکجا برقرار است و یک اقلیتی هم در کنارش زندگی می کند، اگر آنها اجازه می دهند برای تظاهر که چه بهتر!، اما اگر اجازه نمی دهند و حریات اینها را مصادره کردند، برای حفظ وحدت اسلامی مسلماً تقیه لازم است خصوصاً در مسائل حساسی که سبب خون ریزی می شود، اتفاقاً این مطلب در آیات ما هم آمده، مانند: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (۱). مفسرین در آیه دقت بیشتری نکرده اند، ظاهراً آیه می فرماید ملتی که مختلف است، مثل آدمی است که توی چاه افتاده باشد، انسانی که توی چاه افتاده، برای نجات او حبل و طنابی را به سوی پایین چاه می اندازند و او چنگ می اندازد و بالا می آید، معلوم می شود که ملت متحد، نجات یافته است، اما ملت مختلف که اختلاف شان روی منافع شخصی باشد نه اختلاف در نظریه، مانند کسی است که در عمق چاه بیفتد، حتماً هلاک می شود. آیات قرآن را ببینید هر کجا که به وحدت می رسد خیلی تعریف می کند، هر کجا که به تفرقه می رسد مذمت می کند و فی الوقت نفسه یندد بالتفرق و التنافر حتی یعدّه من ألوان العذاب، قال سبحانه: «قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلٰی أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ - صَاعِقَهُ - أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ - زلزله - أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيْعًا وَيَذِيقَ بَعْضَكُمْ يَأْسَ بَعْضٍ أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ» (۲).

ص: ۲۵۰

۱- آل عمران/سوره ۳، آیه ۱۳.

۲- انعام/سوره ۶، آیه ۶۵.

یکی از عذاب های الهی این است که مردم را دو دسته کند، صاعقه یک عذاب، زلزله هم یک عذاب است، یک عذاب این است که مردم را دچار تفرقه کند، معلوم می شود که تفرقه در اسلام حکم عذاب را دارد، یا عذاب آسمانی یا عذاب زمینی، به وسیله تقیه تا حدی وحدت کلمه محفوظ است، عرض کردیم این همه محله ها را نمی گیرد، یک اقلیت کوچکی را می گوید که اگر بخواهد شعار بدهد سب تفرقه می شود، این در ظاهر باید با اکثریت همراه بشود و در ظاهر هم که عمل به وظیفه خود می کند.

پرسش

الآن در این ماهوارها می گویند مگر شما نمی گوید که علی ع قالع باب خیر است؟ بله! کان علی قالع باب الخیر بلا شک، باز می گویند: مگر نمی گوید که علی ع در جنگ بدر به تنهایی سی و پنج نفر را کشته؟ بله! یک چنین چیزی حقیقت داشته، می گویند چطور این علی ع که قالع باب خیر است و به تنهایی در جنگ بدر سی و پنج نفر را می کشد، بعد از پیغمبر اکرم ص وقتی که می بیند حقیقت را می گیرند و خانه اش را مورد تعرض قرار می دهند و کارهای ضد انسانی دیگر را انجام می دهند، شمشیر از غلاف نمی کشد و حق خود را نمی گیرد، این با شجاعت علی ع سازگار نیست، پس معلوم می شود که حقی ضایع نشده و الا حیدر کرار در مقابل این غصب حق ساکت نمی نشست؟

پاسخ

ما در جواب می گوئیم: حرف شما حق است، ولی خود علی ع جواب داده، در کجا؟

و هذا هو الذي دعا الإمام أمير المؤمنين ع بعد رحيل الرسول ص إلى المماشاه و مسيره الظروف السياسيه السائده آنذاك و التخلي عن المطالبه بحقه بالقوه، و ما ذلك إلا نصره للإسلام و حفاظاً على وحده الأمة، قال: «فَخَشِيَتْ إِنْ لَمْ أَنْصُرِ الْإِسْلَامَ وَ أَهْلَهُ أَنْ أَرَى فِيهِ ثَلَمًا أَوْ هَدْمًا تَكُونُ الْمُصِيبَةُ بِهِ عَلَيَّ أَعْظَمَ مِنْ فَوْتِ وَلَائِكُمْ الَّتِي إِنَّمَا هِيَ مَتَاعُ أَيَّامٍ قَلِيلٍ يَزُولُ مِنْهَا مَا كَانَ كَمَا يَزُولُ السَّرَابُ» - [و] أَوْ كَمَا يَتَفَشَّعُ السَّحَابُ فَتَهْضُتُ فِي تِلْكَ الْأَحْدَاثِ حَتَّى زَاخَ الْبَاطِلُ وَ زَهَقَ وَ أَطْمَأَنَّ الدِّينُ وَ تَنَهَّنَه» (۱).

ص: ۲۵۱

می فرماید: من دیدم که اگر من هم صدا بلند کنم در مدینه، آنها (منافقین) هم در آنجا صدا بلند کرده اند، اسلام لطمه می بیند، بخاطر همین سکوت کرده ام، البته سکوت حضرت ع مقطعی بود، یعنی در یک مقطع سکوت کرد، اما هنگامی که خلافت به دستش رسید، واقعیات و حقیقت را بیان کرد و خطبه شقشقیه را ابراد نمود.

«علی ای حال» علی ع در یک مقطع تقیه را تجویز می کند نه در همه مقاطع.

نعم هذا النوع من التقیه الذی مارسه الإمام ع کان فی فتره خاصه سبب سکوت الإمام ع و أما إذا بلغ السیل الزبی - زبی، کف کردن - و کان السکوت أمام الجائر، یسبب هدم الدین و تراجع الناس عن الالتزام بالشریعه الإسلامیه تكون التقیه محرّمه و یصبح تجرید السیف أمراً لازماً، لذا نرى أنّ الإمام الحسین ع قد جرّد سیفه و سیوف أنصاره و خاض (فرو رفت) أغمار (گرداب جنگ) الحرب فی وجه أعداء الإسلام، و ضحی (فدا کرد) - بنفسه و نفسیه فی طریق إحياء الدین و إظهار معالمه.

۳: المحافظه علی الطاقات البشریه

فایده سوم تقیه این است که نیروها را حفظ می کند، طاقات، جمع طاقه است، طاقه به معنای انرژی و نیرو است، تقیه سبب می شود که نیروها محفوظ بمانند، تا روزی که بتواند وجود خودش را در جامعه ثابت کند، اگر بنا باشد که از روز اول هر چه طاقات و نیرو دارد همه را صرف کند، از بین می رویم، باید ما این طاقات و نیروها را ذخیره کنیم تا زمانی که بتوانیم خود مان را در عرصه ثابت کنیم و واقعیات را بگوییم، اگر بنا باشد که هر چه داریم در همان روز های اول به مصرف برسانیم، حتماً نمی توانیم حضور خود را در جامعه ثابت کنیم، این غیر از اولی است و دومی است، اولی حفظ جان و مال بود، دومی حفظ وحدت بود، سومی یک فکر سیاسی است، سیاستمداران همیشه همه نیروها را به میدان نمی آورند، اول فکر می کنند و نیرو سازی می کنند و به اصطلاح فرد سازی می کنند، نیرو سازی می کنند، یعنی نیروهای جزئی را جمع می کنند عیناً مانند سد، اگر سد نباشد و این آب های جزئی هر کدام در مسیر خودش برود، برق تولید نمی شود، باید این آب های جزئی که از نهر های مختلف می آید، در یکجا جمع بشود تا بتواند اثر خود را ثابت کند، فایده سوم هم از همین قبیل است، یعنی برای فرد سازی و نیرو سازی و حفظ قدرت ها، ناچاریم که تا یک زمانی با تقیه زندگی کنیم تا روز گاری بیاید که در اثر نیروهای مجتمع حضور مان را در مجتمع ثابت کنیم، حکومت های شیعی که تا کنون بوده اند، از این قبیل بوده است مانند حکومت آل بویه، آل بویه حدود صد سال حکومت شیعی در بغداد بود، قبل از آنها در همین سوریه بودند که حکومت شیعی تشکیل داده بودند.

ص: ۲۵۲

من وقف علی حیاہ الائمہ و حیات شیعتمہ فی عصر الامویین و العباسیین، یقف علی اَن الضغط (فشار) علی الشیعہ بلغ ذروتہ (کنگرہ بالا را ذورہ می گویند)، سناتی بانمودج حتی یكون شاهداً علی ما نقول:

هذا هو - عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ قَالَ: « كَانَ رَجُلٌ مِنْ أَصِحَابِنَا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا فَسَأَلَ أَصِحَابَنَا فَقَالُوا لَيْسَ بِشَيْءٍ ۚ فَقَالَتِ امْرَأَتُهُ لَا أَرْضِي حَتَّى تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ كَمَا نَبِإُ الْحِجْرَةِ إِذْ ذَاكَ أَيَّامَ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَتْ فَذَهَبَ إِلَيَّ الْحِجْرَةُ وَ لَمْ أَقْدِرْ عَلَى كَلَامِهِ إِذْ مَنَعَ الْخَلِيفَةُ النَّاسَ مِنَ الدُّخُولِ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا أَنْظُرُ كَيْفَ أَلْتَمِسُ لِقَاءَهُ فَمَاذَا سَوَّادِي عَلَيْهِ جُبُّهُ صُوفٍ يَبِيعُ خِيَارًا فَقُلْتُ لَهُ بِكُمْ خِيَارُكُمْ هَذَا كُلُّهُ قَالَ بِدِرْهِمٍ فَأَعْطَيْتُهُ دِرْهِمًا وَ قُلْتُ لَهُ أَعْطَيْتُكَ هَذِهِ فَأَخَذْتُهَا وَ لَبِسْتُهَا وَ نَادَيْتُ مَنْ يَشْتَرِي خِيَارًا وَ دَنَوْتُ مِنْهُ فَمَاذَا عَلَّمَامٌ مِنْ نَاحِيَةِ يُنَادِي يَا صَاحِبَ الْخِيَارِ فَقَالَ ع لِي لَمَّا دَنَوْتُ مِنْهُ مَا أَجُودَ مَا اخْتَلَتْ أَيُّ شَيْءٍ ۚ حَاجَّتُكَ قُلْتُ إِنِّي ابْتُلَيْتُ فَطَلَّقْتُ أَهْلِي فِي دَفْعِهِ ثَلَاثًا فَسَأَلْتُ أَصِحَابَنَا فَقَالُوا لَيْسَ بِشَيْءٍ ۚ وَ إِنَّ الْمَرْأَةَ قَالَتْ لَا أَرْضِي حَتَّى تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ ارْجِعْ إِلَى أَهْلِكَ فَلَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ ۚ» (۱).

هارون بن خارجه شيعه است، زنش را در زمان امام صادق ع سه طلاقه کرده بود، زن او گفت تا حکم مسأله را از امام صادق ع سوال نکنی که آیا سه طلاق کردن زن در مجلس واحد جایز است یا نه، من رضایت نمی دهم؟ این زمانی است که سفاح امام صادق ع را از مدینه تبعید کرده به حیره که همان کوفه باشد، امام صادق ع در خانه خود تحت نظر است، یعنی کسی حق ندارد که در کوفه با امام صادق ع روبرو بشود و به زیارت او برود، این زن و مرد در حیره آمده اند، تا مسأله را از امام ع سوال کنند که آیا سه طلاق در مجلس واحد صحیح است یا نه؟ آمدند و دیدند که ممکن نیست خدمت امام ع مشرف بشوند، سربازها و اطلاعاتی های حکومت همه جا را زیر نظر گرفته اند، دید که یک نفر خیار فروش مقداری خیار دارد، رفت نزد او و گفت قیمت خیارها شما چند است؟ او گفت: مثلاً پنج درهم، پنج درهم به او داد و همه خیارهای او را خرید، سپس رو به خیار فروش کرد و گفت چند دقیقه لباس های خود را هم به من عاریه بده، لباس او را گرفت، آن کلاهک او را هم بر سر نهاد، ظرف خیار را هم روی سر خود گذاشت به کوچی ای که منتهی به خانه امام صادق ع می شد صدا کتان (آی خیار، خیار) راه افتاد، خود را به این وسیله به درب خانه امام صادق ع رساند، امام ع فهمید که این خیار فروش نیست بلکه آدم گرفتاری است که می خواهد مرا ببیند، فلذا خودش در منزل را باز کرد، گفت: خوب حيله به کار بردی، سپس حکم مسأله را از امام سوال کرد و گفت زنه را در مجلس واحد سه طلاقه کرده ام، آیا این طلاق صحیح است یا نه؟ حضرت فرمود: صحیح نیست، برو با زنت زندگی کن، در چنین زمانی قیام کردن، عقلانی نیست. وقتی امام صادق ع را چنین تحت فشار قرار بدهند، تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

ص: ۲۵۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آثار سازنده و مثبت تقيه

بحث ما در باره فواید تقيه است، اولین فايده تقيه حفظ نفس و نفيس مى باشد، فايده دوم آن حفظ وحدت و اخوت اسلامى است، فايده سومش اين است كه جلو هدر رفتن نيروها را مى گيرد، از روايات هم اين مسأله استفاده مى شود كه در جلسه گذشته بخشى از اين روايات را خوانديم.

يك روايتى از امير المؤمنين ع است كه روايت جالبى است.

۱: عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمُرْتَضَى فِي رَسُولِهِ الْمُحْكَمِ وَ الْمَشَاهِبِ نَقْلًا مِنْ تَفْسِيرِ الْأَنْعَامِيِّ بِإِسْنَادِهِ الْأَتِيِّ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: «وَأَمَّا الرُّخْصَةُ الَّتِي صَاحِبُهَا فِيهَا بِالْخِيَارِ فَإِنَّ اللَّهَ نَهَى الْمُؤْمِنَ أَنْ يَتَّخِذَ الْكَافِرَ وَلِيًّا ثُمَّ مَنْ عَلَيْهِ بِإِطْلَاقِ الرُّخْصَةِ لَهُ عِنْدَ التَّقِيَّةِ فِي الظَّاهِرِ أَنْ يَصُومَ بِصِيَامِهِ وَ يَفْطِرَ بِإِفْطَارِهِ وَ يَصِلَ لِي بِصِيَامَاتِهِ وَ يَعْمَلَ بِعَمَلِهِ وَ يُظْهِرَ لَهُ اسْتِعْمَالَ ذَلِكَ مُوسِعًا عَلَيْهِ فِيهِ وَ عَلَيْهِ أَنْ يَدِينَنَّ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْبَاطِنِ بِخِلَافِ مَا يُظْهِرُ لِمَنْ يَخَافُهُ مِنَ الْمُخَالِفِينَ الْمُسْتَوْلِينَ عَلَى الْأُمَّةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً وَ يُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ - فَهَذِهِ رَحْمَةٌ تَفَضَّلَ اللَّهُ بِهَا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ رَحْمَةً لَهُمْ لِيَسِيَ تَعْمَلُوهَا عِنْدَ التَّقِيَّةِ فِي الظَّاهِرِ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخْصِهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِعَرَائِمِهِ».

بنابراين، ما بايد قدر اين نعمت را بدانيم، خيال نكنيم كه اين يك نعمت كمى است، و الا اگر شيعه تقيه نكرده بود و همه جا اظهار وجود کرده بود، الآن اثرى از آنها نبود، بقاى شيعه به اين شكلى كه فعلاً در دنيا مطرح است، بخاطر همان تقيه است.

ص: ۲۵۴

خوشبختانه با اينكه شيعه در تقيه به سر مى بردند و در يك ضيق زندگى مى كردند، بسيارى از علوم به وسيله علمائى اينها پايه گذارى شده است، الآن من كه اين روايت را از معاذ بن مسلم مى خوانم، ايشان از اصحاب امام صادق ع و پايه گذار علم صرف مى باشد، علم صرف به وسيله معاذ بن مسلم، علم نحو هم به وسيله ابو الأسود دئلى كه از شاگردان على ع بوده پايه گذارى شده است، بنابراين، اين دو علم كه كليد زبان عربى است، به وسيله اين دو عالم شيعى بنا شده است و باز توجه كنيد كه كوفه معقد شيعه بوده است، شيعه در كوفه ظهور داشت، كما اينكه بصره معقد السنه بوده است، كوفى ها كه مى گویند، اينها همان علمائى ادب شيعه هستند، بصرى ها كه مى گویند، علمائى اهل سنت هستند، بنابراين، در همان قرن اول، دوم و سوم كه علوم ادبى پايه گذار شد، در كوفه مركزيت با تشيع بوده، در بصره با تسنن، من يك كتابى را معرفى مى كنم آن را مطالعه كنيد، آن كتاب را مرحوم صدر آملی نوشته است - كه در واقع از بيت مرحوم صدر است - بنام:

«تأسيس الشيعه الكرام بفنون الإسلام»، چند بار هم چاپ شده، خلاصه اش هم چاپ شده، اين كتاب را اگر كسى مطالعه

کند، می فهمد که پایه گذار بسیاری از علوم اسلامی علمای شیعه است، حتی این اصولی که در دست ماست، بسیاری از قواعدش به وسیله ائمه اهل بیت ع به دست ما رسیده است. یک کتاب شیخ حر عاملی دارد بنام: «الفصول المهمه فی أصول الأئمه»، غالب قواعد اصولیه در آنجا آمده است، جناب معاذ بن مسلم در مسجد مدینه فتوا می داد و گاهی هم در کوفه، به حضرت امام صادق ع عرض کرد که مردم سراغ من می آیند، بدانم غیر شماست، فتوای آنها را می گویم، بدانم از شماست، فتوای شما را می گویم، اما اگر ندانم، گاهی به نعل و گاهی به میخ می زنم، مثلاً می گویم، فلان گروه این را می گوید، این گروه چنین می گوید، تا خودش حق را پیدا کند، حضرت فرمود: آفرین، من نیز چنین می کنم، این نشان می دهد که حتی در آن زمان هم تقیه یکنوع ریشه ای در فتوا داشته است.

و هذا هو معاذ بن مسلم النخوي - الذي أسس أساس علم الصرف - عن أبي عبد الله قال: « بلغني أنك تفتد في الجامع فتفتي الناس قلت نعم و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرتته بما يفعلون و يجيء الرجل أعرفه بمودتكم فأخبره بما جاء عنكم و يجيء الرجل لا أعرفه و لا أدرى من هو فأقول جاء عن فلان كذا و جاء عن فلان كذا فأدخل قولكم فيما بين ذلك قال فقال لي اصنع كذا فإني كذا اصنع » (١)

التنبيه العاشر: حكم تسميه المهدي عج

تنبيه دهم نیز چندان بی ارتباط با تقیه نیست و آن این است که آیا ذکر نام مخصوص حضرت مهدی عج، که همان نام پیغمبر اکرم ص است، حرام است یا حرام نیست، بلکه جایز است؟

روایات در اینجا مختلف است، برخی از روایات خیلی تاکید می کند که اسمش را نگویید، بنی عباس همه شان متوجه بودند که حضرت عسکری ع دارای فرزندی خواهد بود و این فرزند همان است که پیغمبر اکرم ص خبر داده است و لذا مراقب حضرت عسکری ع از نظر اولاد بودند. حضرت ولیعصر که متولد شد، امام عسکری ایشان را در سامرا نگه نداشت، بلکه بعد از مدتی حضرت مهدی عج را به مدینه فرستاد که در میان بستگان و بنی هاشم باشد، چند صباحی هم حضرت مهدی در مدینه بود، حضرت امام حسن عسکری خیلی می خواست که مسأله مستور بماند و افشاء نشود.

ص: ۲۵۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص: ۲۳۳، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ۳۰، ح ۲، ط آل البيت.

روایات حضرت مهدی از نظر تواتر جای بحث نیست، یک آدم نادانی برای اولین بار نسبت به روایات حضرت مهدی عیج خدشه وارد کرده است، آن مقدمه ابن خلدون، ابن خلدون مغربی است، اطلاع از مشرق نداشت، اطلاع از روایات اهل سنت در باره حضرت مهدی عیج نداشت، یک بحث های کرده و خدشه به روایات حضرت مهدی عیج نموده است، بعد از ایشان، صاحب تفسیر المنار که تابع سعودی هاست، دنبال ایشان را گرفته است، در جمعه سیاه که چهار صد و ده نفر از ایرانیان در مکه به شهادت رسیدند، آن شب نوعاً تمام ائمه جماعت مکه در توجیه این جنایت می گفتند اینها می خواستند حجر الأسود را بدزدند و ما جلوی شان را گرفتیم و با آنها برخورد کردیم، حتی رادیوی مکه گفت: و فیهم جعفر السبحانی و قد جرح، این مسأله به قدری مسخره است که نیاز به بحث ندارد، چطور می شود که در میان آنها قدرت، چنین کاری صورت بگیرد، اما همان گونه که فرعون حرف خوبی زده است، قرآن از زبانش حرف می زند، مردم را سبک عقل فکر می کند، ولذا مردم هم غالباً پذیرفتند، عالمان آنها هم که عباد السلاطین هستند، در آن شب غالباً در باره حضرت مهدی عیج بحث کردند و وجود آن حضرت را انکار کردند، این سبب شد که علمای واقعی که در مکه و مدینه اند، کتاب های خوبی در باره حضرت مهدی عیج بنویسند.

در هر صورت مسأله حضرت مهدی عیج از همان زمان محل بحث بوده است، البته از وجود حضرت مهدی عیج سوء استفاده کردند، مثلاً فرقه کسانیه سوء استفاده کردند فلذا محمد حنفیه را به عنوان مهدی معرفی کردند، عباسی ها از اسم مهدی سوء استفاده کردند، سوء استفاده از یک اصل، دلیل بر بطلان آن اصل نیست. ابن خلدون و همچنین صاحب تفسیر المنار می نویسند که حضرت مهدی عیج در طول زمان، سبب سوء استفاده شده، یعنی هر کسی که خواسته دولت تشکیل بدهد، از نام حضرت مهدی سوء استفاده کرده است.

ما می‌گوییم سوء استفاده کردن از یک اصل، سبب بطلان آن اصل نمی‌شود و الا خیلی از مسائل مذهبی داریم که مورد سوء استفاده قرار گرفته است، یکی از آن مسائل نام حضرت مهدی عج است، روایاتی داریم که می‌گویند بردن نام حضرت حرام است و نباید نامش را برد، در مقابل روایاتی هم داریم که می‌گویند بردن نام حضرت جایز است.

ولی من فکر می‌کنم روایاتی که می‌گویند بردن اسم حضرت حرام است، این روایات راجع به دوران حیات حضرت در دوران غیبت صغری بوده است، که مبادا تفحص و تفتیش کنند و به خود حضرت دست نیابند، برخی را بنام حضرت بگیرند و بکشند و آوازه راه بیندازند که مهدی را کشتیم، این روایات راجع به این دوران است که می‌گویند اسمش را نبرید، و الا افتخار است که انسان اسم حضرت مهدی عج را ببرد و زبان خود را با بردن اسم آن حضرت معطر و خوش بو کند.

بنا بر این، اشکالی ندارد که اسم آن حضرت را ببریم و تعظیمش کنیم.

روایات

هل تجوز تسمیه الإمام المهدی عج باسمه الخاص أو لا؟ فلیس لهذه المسأله صله قویه بالتقیه و أحكامها و إنما هی مسأله فرعیه، و ربّما لا تجوز لمصالح خاصّه، نعم عقد الحر العاملی باباً فی هذا الصدد أسماه: باب تحریم تسمیه المهدی عج و سائر الأئمه ع و ذکرهم وقت التقیه و جواز ذلك مع عدم الخوف، و قد نقل فی الباب قرابه ۲۳ حدیثاً تختلف مضامینها.

فقسم منها یدلّ علی حرمة التسمیه نحو ما رواه الكلینی عن علی بن رثاب، عن أبی عبد الله ع.

ص: ۲۵۸

١: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رَبِئَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « صِيحَابُ هَذَا الْأَمْرِ لَا يُسَمِّيهِ بِاسْمِهِ إِلَّا كَافِرٌ » (١)

و قسم منها يدل على ترك تسميته إلى أن يقوم و يملأ الأرض عدلاً، نظير:

٢: وَ عَنِ عَبْدِ بْنِ أَصِيحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثِ الْخَضِرِ ع أَنَّهُ قَالَ: « وَ أَشْهَدُ عَلَى رَجُلٍ مِنْ وُلْدِ الْحَسَنِ - لَا يُسَمِّي وَ لَا يُكْنَى حَتَّى يَظْهَرَ أَمْرُهُ فَيَمْلَأَهَا عِدْلاً كَمَا مَلَأَتْ جُوراً إِنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ ع » (٢)

و قسم ثالث يدل على عدم جواز تسميته معللاً بالخوف، نظير:

٣: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّالِحِيِّ قَالَ: « سَأَلَنِي أَصِيحَابُنَا بَعْدَ مُضِيِّ أَبِي مُحَمَّدٍ ع - أَنْ أَسْأَلَ عَنِ الْإِسْمِ وَ الْمَكَانِ فَخَرَجَ الْجَوَابُ إِنْ دَلَّتْهُمْ عَلَى الْإِسْمِ أَذَاعُوهُ وَ إِنْ عَرَفُوا الْمَكَانَ دَلُّوا عَلَيْهِ » (٣)

ص: ٢٥٩

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١٦، ص: ٢٣٨، من أبواب كتاب الأمر و النهي، ب ٣٣، ح ٤، و بهذا المضمون، الحديث ٥، ١١ و ١٣ ط آل البيت .

٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١٦، ص: ٢٣٨، من أبواب كتاب الأمر و النهي، ب ٣٣، ح ٣، و بهذا المضمون، الحديث ٩، ط آل البيت .

٣- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١٦، ص: ٢٤٠، من أبواب كتاب الأمر و النهي، ب ٣٣، ح ٧، و بهذا المضمون، الحديث ٨ و ١٢، ط آل البيت .

معلوم می شود که در آن زمان، امکان ضرر زدن به حضرت بوده است، اما الآن امکان ضرر زدن به آن حضرت نیست.

و قسم رابع يدل على جواز التسميه و هي روايات كثيرة، نظير:

٤: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْكُوفِيِّ : « أَنَّ أَبَا مُحَمَّدٍ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيَّ عَبَثَ إِلَى بَعْضِ مَنْ سَمَّاهُ شَاءَ مَذْبُوحَهُ وَقَالَ هَذِهِ مِنْ عَقِيْقَةِ ابْنِي مُحَمَّدٍ » (١)

بنابراین، روایات ما چهار دسته اند، گروه اخیر، روایاتش خیلی زیاد است، ولی اینها قابل جمع اند، جمعش این است که بگوییم روایات دسته اول مربوط به این زمان نیست، مربوط به زمانی است که بردن نام حضرت عیج سبب ضرر به حضرتش می شد یا به خود حضرت یا به بستگان آن حضرت، ولی الآن هیچ مانعی ندارد که اسم آن حضرت را ببریم و احترام کنیم.

يقول صاحب الوسائل: و الأحاديث في التصريح باسم المهدي مجمداً بن الحسن ع و في الأمر بتسميته عموماً و خصوصاً، تصريحاً و تلويحاً، فعلاً و تقريراً، في النصوص و الزيارات و الدعوات، و التعقيبات، و التلقين و غير ذلك كثيره جداً، قد تقدم جملة من ذلك و يأتي جملة أخرى و هو دال على ما قلناه في العنوان.

احوال شخصيه ٩٤/٠٩/٢٤

Your browser does not support the audio tag

موضوع: احوال شخصيه

ص: ٢٦٠

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٦، ص: ٢٤٠، من أبواب كتاب الأمر و النهی، ب ٣٣ ح ١٥، و بهذا المضمون، الحديث، ١٦، ٢٢، ١٩، ١٨، ٢٣، ط آل البيت.

مرحوم محقق در كتاب شريف شرائع، ابواب فقه را به چهار بخش تقسيم نموده است:

١؛ بخش اول عبادات است از قبيل طهارت، صلوات، صوم، زكات، حج و خمس.

٢: بخش دوم عقود است، مانند بيع، اجاره و هكذا نکاح.

٣؛ بخش سوم هم راجع به ايقاعات است که يك طرفه است، مانند طلاق و امثال آن.

٤: بخش چهارم عبارت است از احکام، لابد مرادش از احکام، قضا و شهادات را شامل است، این يك تقسيمی است که ایشان کرده است، در واقع در این چهار عنوان بايد تمام مسائل فقهی را داخل کنیم که عبارتند از: عبادات، عقود، ايقاعات و احکام.

ایشان در احکام، ارث، قضا، حدود، دیات، قصاص و شهادات را داخل در آن کرده است.

اما اینکه آیا این تقسیم کافی است یا کافی نیست، درست است یا درست نیست؟ فی الجمله درست است، متنها باید دقت و بررسی شود.

گاهی از اوقات مجموع ابواب فقه را جور دیگر تقسیم می کنند:

الف؛ عبادات. ب؛ عقود. ج؛ ایقاعات. د؛ سیاسیات. که در واقع قضا، حدود، قصاص و دیات داخل در سیاسیات است.

بنابراین، هم تعبیر اول درست است و هم تعبیر دوم، بحث در این است که یک رشته مسائلی داریم، اینها را در کجا داخل کنیم؟ آن مسائل عبارتند از: نکاح، طلاق، ارث، وقف، وصیت و دین، اینها را در کجا داخل کنیم؟ بعضی از اینها را در عقود داخل می کنند، مانند نکاح، برخی را در ایقاع داخل می کنند مثل طلاق، ولی در حدود صد و پنجاه سال است که یک اصطلاح دیگر پیدا شده و آمده اند این ابواب را که بنام نکاح، طلاق، دین، وصیت، وقف را در آن اصطلاح داخل کرده اند و آن اصطلاح عبارت است از: «الأحوال الشخصیه»، حالا نمی دانم که در اصطلاح حقوق ما هم اصطلاح احوال شخصیه آمده یا نه؟

ص: ۲۶۱

در هر صورت، این اصطلاح از مصری‌ها آمده، مصری‌ها هم ظاهراً از غربی‌ها گرفته‌اند، آمده‌اند کلمه اصطلاح شخصیه را به کار برده‌اند، یعنی چیزهایی که مربوط به شخص انسان است، مانند وصیت، همه اینها را تحت عنوان: «الأحوال الشخصیه» بحث می‌کنند.

بنابراین، ما سه نوع تقسیم پیدا کردیم، تقسیم اول مال شرائع است که عبارتند از: عبادات، عقود، ایقاعات، و احکام.

تقسیم دوم نیز همین است منتها به جای احکام، کلمه سیاسیات را به کار می‌برند، بعد آمدیم و گفتیم یک اخیراً یک اصطلاح دیگر پیدا شده بنام احوال شخصیه، چیزهایی که مربوط به شخص انسان است مانند: نکاح، وصیت، وقف، و امثالش.

حال که این مطلب فهمیده شد، ما در این فصل هشتم، همه احوال شخصیه را بحث نمی‌کنیم، بلکه گلچین و عصاره‌گیری کردیم و یک سلسله قواعدی را که مربوط به احوال شخصیه است بحث نمودیم که عبارتند از:

۱: قاعده یحرم من الرضاع، ما یحرم من النسب.

۲: قاعده جواز الوصیه للوارث.

ممکن است کسی تعجب بکند که مگر نمی‌شود به وارث وصیت کرد، من وصتی می‌کنم که فلان قالی را به پسر کوچک من بدهید، تعجب نکنید، چون اهل سنت جایز نمی‌دانند، یعنی یکی از جاهایی که ما با آنه اختلاف داریم این است که آنها می‌گویند: «لا وصیه للوارث»، این حدیث را از پیغمبر اکرم ص نقل می‌کنند که: «لا وصیه للوارث» و ما در آینده خواهیم گفت که اولاً، یک چنین حدیثی از آن حضرت نداریم و بر فرض هم داشته باشیم، معنای صحیحی دارد و آن اینکه: «لا وصیه للوارث»، یعنی اگر بیشتر از ثلث باشد و الا به اندازه ثلث اشکال ندارد.

۳: قاعده منجزات المریض من الثلث.

منجزات مریض این است که اگر مریض در دوران بیماری وصیت کند، معلوم است که بیش از ثلث نمی تواند وصیت کند، اگر انسانی مریض است و در حال مرضش وصیت می کند، فقط در حد ثلث می تواند وصیت کند نه بیشتر از ثلث، اما اگر در حالی که مریض است، منجزاً می فروشد، می خرد، هبه می کند، آیا منجزات مریض از اصل است یا از ثلث؟ این محل بحث است، چون کسانی هستند که در دوران مریضی افکار خاصی پیدا می کنند، گاهی می خواهند بعضی از ورثه هار از ارث محروم کنند، منجزاً می گوید من همه اموالم را به زخم دادم تا به بچه ها چیزی نرسد، یا به فلان بچه اش می فروشد تا بقیه را محروم کند، آیا منجزات مریض هم مثل وصایای مریض است که من الثلث است أو من الأصل؟

این خودش محل بحث است و در میان علمای ما هم در این مسأله دو قول است، بعد می رسیم به مسأله میراث.

۴: قاعده لا تعصیب فی الإرث.

توضیح این قاعده این است که کسی می میرد و فقط یک دختر دارد، نصفش را به دختر دادند، طبق آیه قرآن، نصف دیگر را چه کنند؟ امامیه معتقد است که نصفش می دهند فرضاً، نصف دیگر را هم می دهند ردّاً، یعنی همه مال را به دختر می دهند، منتها نصفش را فرضاً می دهند، نصف دیگرش را ردّاً می دهند، اهل سنت می گویند نصف دیگر را به عصبه می دهند، یعنی به عموها و پسر عموها می دهند.

ص: ۲۶۳

ولی ما منکر این مسأله هستیم و می‌گوییم: لا تعصیب فی الإسلام.

در اسلام تعصیب نیست، اگر کسی فقط یک دختر دارد، نصفش را به دختر می‌دهند اصلاً و فرضاً، نصف دیگرش را هم می‌دهند ردّاً، یعنی اگر در آن طبقه کسی نیست، بقیه اموال را هم به او می‌دهند.

۵: قاعده لا عول فی الارث.

اگر ترکه به مقدار فریضه نیست، گاهی می‌شود که ترکه به فریضه کفایت نمی‌کند، فرض کنید، زنی مرده است، منتها دوتا دختر و یک شوهر دارد، به شوهر ربع را می‌دهند، به دو دختر چه مقدار می‌دهند؟ دو ثلث را می‌دهند، و پدر و مادر هم دارند، باید به پدر و مادر هم ثلث را بدهند، «لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ» (۱)

به این هم می‌دهند دو ثلث، به شوهر هم ربع را بدهند، در این صورت ترکه به مقدار فریضه نیست، فرض کنید زنی فوت کرده، ترک زوجاً و ترک ابوین و دوتا دختر هم دارند، دوتا دختر ثلثان می‌برند، پدر و مادر هم هر کدام ثلث می‌برد، می‌شود یک ثلث تمام، دیگر برای زوج که سهمش ربع است چیزی باقی نمی‌ماند، اهل سنت در اینجا قائل به عول هستند و می‌گویند این کسر را بر همه وارد می‌کنیم، ولی ما معتقدیم که این درست نیست، یعنی کسر بر همه وارد نمی‌شود، بلکه راه دیگر دارد، آنکه در اسلام دوتا فرض دارد، او مقدم است.

ص: ۲۶۴

دوتا قاعده دیگر داریم که ما استطراداً می آوریم، چون جزء احوال شخصیه نیست، بلکه دو قاعده ای است که مربوط می شود به باب دیگر و آن دو عبارت است از قاعده ششم و هفتم.

۶: قاعده دیه الذمی و المستأمن.

آیا دیه زن مسلمان با دیه مرد مسلمان یکی است یا نه؟ الآن کسانی هستند که می گویند دیه زن مسلمان با دیه مرد مسلمان مساوی است، ولی ما معتقدیم که مساوی نیست.

قاعده هفتم که باید استطراداً بحث کنیم این است که آیا دیه ذمی و مستأمن با مسلمان یکی است یا دوتا؟ برخی می گویند یکی است، ولی از نظر ما دوتا است، بنابراین، باید این دوتا قاعده جنبه خاتمه پیدا کند و استطراداً بحث شود، چون جزء احوال شخصیه نیست.

خلاصه مطالب گذشته

تا اینجا چند مطلب روشن شد:

الف؛ تقسیم فقه به سه عنوان، که عنوان اخیر احوال شخصیه بود، که مال ابواب خاصی است.

ب؛ مطلب دوم اینکه ما در این فصل مباحثی داریم، که این مباحث همه راجع به احوال شخصیه است، مگر این دوتای اخیر که جزء احوال شخصیه نیست، بلکه جزء احکام و جزء سیاسیات است و ما آن را به عنوان خاتمه آوردیم. چرا؟ چون الآن می بینیم که این مسأله مطرح شده، حتی بعضی ها فتوا داده اند که دیه زن مسلمان با دیه مرد مسلمان یکی است، یا آمده اند و گفته اند دیه ذمی با غیر ذمی یکی است، از این نظر که اینها مطرح است بحث کردیم.

ص: ۲۶۵

يحرّم من الرضاع ما يحرم من النسب

ما در این قاعده يك مقدمه داریم و دوتا فصل، یعنی همه این قاعده رضاع يك مقدمه دارد که پنج مطلب و دوتا فصل دارد.

فيها مقدمه تتضمن بيان أمور سبعة:

١: الرضاع و النسب في اللغة

این را بحث خواهیم کرد که در لغت رضاع چیست و در لغت نسب به چه معنی است؟

٢: أدله القاعده في الكتاب و السنّه.

یعنی دلیل این قاعده چیست که می گویند: يحرم من الرضاع، ما يحرم من النسب.

٣: حقيقه الرضاع.

شیر خوردن چه حقیقتی دارد، آیا حقیقت متشرعه دارد یا نه؟ حقیقت رضاع چیست؟

٤: توضیح القاعده.

یعنی قاعده را توضیح می دهیم، يحرم من الرضاع، ما يحرم من النسب، این قاعده توضیح می خواهد.

٥: عدم شمول القاعده للمصاهره.

توضیح قاعده پنجم، اگر بچه کسی، از يك زنی شیر خورد، مسلماً این بچه نسبت به بچه های آن زن محرم است، آیا من می توانم مادر بچه را بگیرم؟ بله!

ادله ما يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، عناوین نسبی را می گیرد نه عناوین مصاهرتی را، عناوین مصاهرتی، یعنی زنی که بچه کسی را شیر داده، من می توانم مادر او را بگیرم، در حالی که انسان نمی تواند امّ الزوجه را بگیرد.

مثال بهترش این است: فرض کنید بچه جناب زید، از يك زنی شیر خورد، در واقع آن زن به منزله زوجه جناب زید شد، جناب زید می تواند با مادر او ازدواج کند و حال آنکه در نسب نمی شود با امّ الزوجه ازدواج کرد.

ص: ٢٦٦

این قاعده نسب را شامل است نه عناوین مصاهره را که در آینده خواهیم خواند.

۶: إطلاق العناوین السبعه، الوارد فی الآیه علی مورد الرضاع من باب التشبیه.

آقایان می دانید که در سوره مبارکه نساء هفت تا عنوان داریم: « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَضْيَانِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا » (۱)

این عناوین سبعة مال نسب است نه مال رضاع، در رضاع شبیه است، انسان زنی که شیر داده نمی تواند بگیرد، ام است، اما ام نسبی نیست، ام رضاعی است یعنی تشبیه است، و الا «ام» آن است که انسان را بزاید، نه ماه در شکم نگه دارد و بعداً بزاید، اگر من پانزده بار از زنی شیر خوردم، آن زن می شود ام من، معلوم می شود که این «ام»، ام مجازی و من باب تشبیه است.

۷: لیس للرضاع حقیقه شرعیه و لا متشرعیه.

خیال نشود که رضاع مانند صلوات یک حقیقتی دارد، بلکه رضاع یک امر عرفی است و لیس له حقیقه شرعیه و لا متشرعیه ولذا در مواردی که شک کردیم به عرف مراجعه می کنیم. چرا؟ لَأنَّه امر عرفی و لیس أمراً شرعياً، مثلاً. اگر روایت نداشته باشیم، زنی است که شیر خود را در شیشه ای می دوشد، به وسیله شیشه بچه را شیر می دهد، این از نظر عرف رضاع است، اگر روایت نداشته باشیم، می گوییم همین هم یحرم، ولی گاهی روایات در این مورد هست، بنابراین، در این مقدمه هفت مطلب را بحث خواهیم کرد.

ص: ۲۶۷

فصل دوم، پنج مطلب دارد:

الفصل الأول: فی شرائط الرضاع المحرم و هی خمسہ:

رضاع پنج شرط دارد

۱: كون اللبن عن نکاح صحيح

اما اگر زنی نعوذ بالله زنا کرده و از راه زنا بچه آورده و الآن هم شیر دارد، با این شیر، بچه کسی را شیر می دهد، این شیر، هرگز نشر حرمت نمی کند، بلکه باید عن لبن صحيح باشد، بله! بچه ای که زاییده، آن بچه تکوینی است فلذا برایش محرم است، اما اینکه از شیر زنا بچه کسی را شیر بدهد، فایده ندارد، یعنی نشر حرمت نمی کند.

۲: كمیه الرضاع.

شرط دوم این است که چه قدر شیر بدهد؟ در روایات سه تا کمیت داریم:

الف؛ عدد، یعنی پانزده بار.

ب؛ زمان، بیست و چهار ساعت.

ج؛ اثر، یعنی به قدری شیر بخورد که شدَّ العظم و أنبت اللحم، باید این بچه از این زن شیر بخورد به گونه ای که استخوانش از این شیر محکم شود و گوشتش از این شیر بروید، اشکالی ندارد.

بنابراین، شرائطی که داریم مال کمیت عدد و کمیت زمان است که مثلاً نان نخورد، اما سومی که اثر باشد، این شرائط معتبر نیست.

۳: کیفیه الرضاع.

آیا حتماً از پستان بنوشد یا از غیر پستان اشکال ندارد؟ ایجار چطور، یعنی زن پستانش را بگیرد و به دهان بچه بریزد، به این می گویند: ایجار، یا شیر خود را به به شیشه بدوشد و از طریق شیشه و پستانک بچه را شیر بدهد؟

۴: وقوع الرضاع فیما دون الحولین

ص: ۲۶۸

رضاع باید ما دون الحولین باشد، و الا اگر بچه دوسالش را تمام کرده و شیر بخورد، این محرم نیست.

۵: اتحاد الفحل و كون اللبن لفحل واحد

یعنی زنی که شیر می دهد، شیرش باید مال یک شوهر باشد، اگر زنی بچه ای را شیر داد، از یک شوهر، بعداً طلاق گرفت و عده نگه داشت، با مرد دیگر ازدواج کرد و بچه دار شد و از آن شیر پیدا کرد، شیر اول با شیر دوم حساب نمی شود. چرا؟ چون یشرط وحده الفحل، من سیمای این قاعده را تشریح کردم، سیمای این قاعده همین است که بیان شد.

اما فصل دوم در باره احکام رضاع است که عموم المنزله دارد یا عموم المنزله ندارد، ما در واقع سیمای این قاعده را برای آقایان تشریح اجمالاً کردیم.

اما الرضاع و النسب فی اللغه

قبلاً عرض کردیم که در مقدمه باید هفت مطلب را بیان کنیم، مطلب اول این بود که بینیم رضاع و نسب در لغت به چه معنی آمده است؟

پس اول باید بینیم که رضع، یرضع یعنی چه؟ نسب، ینسب یعنی چه؟ رضاع و نسب را لغه معنی می کنیم، من چرا این دو تا لفظ را انتخاب کردم؟ چون در قاعده آمده، این قاعده در لسان ائمه اهل بیت ع وجود دارد، «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، ما اگر بخواهیم قاعده را بفهمیم، اول باید معانی لغوی اینها را بفهمیم که رضاع یعنی چه، نسب یعنی چه؟ مفردات را اول بفهمیم، آنگاه سراغ هیأت ترکیبیه برویم.

ص: ۲۶۹

قال ابن فارس: رضع: الرء و الضاد و العين أصل واحد- یعنی يك معنى دارد- و هو شرب اللبن من الضرع أو الثدي، تقول رضع المولود يرضع»

فرق بین ضرع و ثدی، ضرع به خود پستان می گویند، اما ثدی به نوک و سوراخ پستان می گویند.

احمد بن فارس کتابی دارد بنام: المقایس، من مصر بودم و یک نسخه از این کتاب را خریدم و با خودم آوردم، بعداً هم در ایران افست کردند، مقایس یک کتاب بسیار نمونه است، چون ریشه لغات را بیان می کند، بر خلاف المنجد، چون المنجد موارد استعمال را بیان می کند، اما مقایس ریشه را دست انسان می دهد و می گوید بقیه از این ریشه گرفته شده است، مثلاً در کتاب های فقهی برای کلمه قضا ده معنی ذکر کرده اند مانند حاشیه شرح لمعه، اما المقایس می گوید: له معنی واحد و الأمر المحکم، امر محکم، این محکم برای خود صوری دارد.

اگر کسی بخواهد واقعیات معانی را به دست بیاورد، باید به «المقایس» مراجعه کند.

قال الراغب: يقال: رضع المولود، يرضع، و رضع يرضع رضاعاً و رضاعه، و سَمِيَ الثَّيْتَانِ مِنَ الْأَسْنَانِ الرَّاضِعَتَيْنِ، لاسْتِعَانِهِ الصَّبِيِّ بِهِمَا فِي الرَّضْعِ» ایشان می گویند حتی آن دوتا دندان صبی که به آن می گویند دندان شیری، عرب به آن می گویند: الراضعتین، چرا؟ چون آن دوتا دندان برای شیر خوردن بچه را کمک می کند.

راغب یک کتابی دارد بنام: المفردات، مفردات قرآن را معنی کرده است، کار به لغات دیگر ندارد، و چون کلمه رضاع در قرآن آمده فلذا رضاع را معنی کرده.

قال ابن فارس: نسب: النون و السين و الباء كلمه واحده، قياسها - معنای واقعی اش - : اتصال شیء بشیء، منه النسب، سمي لاتصاله و للاتصال به. تقول: نسبت أنسب، و هو نسیب فلان.

نسب به معنای اتصال است، چرا به اولاد می گویند نسب؟ چون اتصال دارد، یعنی ولد از پدر است، معلوم می شود اگر می گویند: پدر نسبی، اولاد نسبی، یعنی اتصال دارند، لغات روز اول یک معنی داشت، بعداً به یک مناسبت های گسترش پیدا کرده است، نسب در لغت عرب به معنای اتصال و بستگی، سپس دیده اند که پدر و مادر نسبت به اولاد یکنوع اتصال دارد، کلمه نسب را اطلاق کرده اند: منه النسب، سمي لاتصاله و للاتصال به. تقول: نسبت أنسب، و هو نسیب فلان.

النسب: الطريق المستقیم، لاتصال بعضه بعض»

ما خیال می کنیم که در لغت عرب، نسیب برای طریق مستقیم وضع شده، و حال آنکه این گونه نیست، بلکه نسب به معنای متصل است، طریق مستقیم چون بهم متصل است فلذا به طریق مستقیم هم نسیب گفته می شود.

و قال الراغب: النسب و النسبه، اشتراك من جهة أحد الأبوين، و ذلك ضربان: نسب بالطول، كالأشتراك من الآباء و الابناء، و نسب بالعرض، كالنسبه بين بنی الإخوه و بنی الأعمام، قال تعالى: فجعله نسباً و صهراً (١). و قيل: فلان نسیب فلان، أى قریبه، و تستعمل النسبه فی مقدارین متجانسین بعض التجانس، یختص كل واحد منهما بالآخر

و قال ابن منظور: النسب: نسب القربات، و هو واحد الأنساب.

ص: ٢٧١

ابن سیده: النسبه - بکسر النون - و النسبه - بضم النون - و النسب: القرابه، و قيل: هو فی الآباء خاصه» (۱)

بهترین معنی، همان معنای بود که ابن فارس در مقایس اللغه بیان کرده است، چون ریشه را به دست می دهد.

احوال شخصی ۹۴/۰۹/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: احوال شخصی

قبلاً عرض شد که مقدمه ای داریم و در این مقدمه هفت مطلب را بیان می کنیم، مطلب اول که در باره معنای رضاع و نسب بود گذشت.

در مطلب دوم دلیل قاعده را می خوانیم، این قاعده ای که می گوید: رضاع محرم است، دلیلش چیست؟

هر چند در این زمینه آیه هم داریم، منتها ما فعلاً آیات را مطرح نمی کنیم، فقط روایات را مطرح می کنیم و روایات هم بر دو دسته اند، دسته اول خود قاعده را بیان می کند، یعنی خود قاعده را مطرح می کند و می گوید: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، آن عناوینی که در نسب محرم است، اگر آن عناوین در رضاع محقق بشود باز هم محرم است، در سوره مبارکه نساء هفت تا عنوان داریم: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ يَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَضِلَالِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا» .

اگر این عناوین سبعة به وسیله رضاع محقق بشود، یعنی به وسیله خوردن شیر، طرف برای انسان مادر بشود یا یا دختر، یا خواهر یا عمه یا خاله یا دختر برادر یا دختر خواهر بشود، اگر به وسیله رضاع این عنوان سبعة محقق شد، این مسلماً محرم است، «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، کلمه «ما» اشاره به این عناوین سبعة است، مثلاً اگر انسان از زنی شیر بخورد، آن زن می شود برای او مادر، دختر او می شود خواهر، خواهر او می شود خاله، همین طور اگر حساب بکنید، تمام این عناوین اگر به وسیله رضاع محقق شد، تمام اینها برای ما محرم خواهد شد. یحرم من الرضاع «ما» یعنی آن عناوین سبعة نسب، اگر به وسیله رضاع محقق شد، همه آن عناوین برای شما حرام خواهد شد.

ص: ۲۷۲

۱- لسان العرب، ج ۱۴، ص ۱۱۸.

روایاتی را که ما در اینجا آوردیم بر دو قسمند: قسم اول روایاتی است که قاعده را بیان می کند، قسم دوم روایات تطبیقی است، یعنی حضرت قاعده را تطبیق می کند، بنابراین، یک قسم روایات جنبه کلی است، اما بخش دیگر جنبه تطبیقی دارد،

حال ما هردو دسته روایات را می خوانیم، یعنی هم روایاتی که قاعده ذکر می کند و هم روایاتی که قاعده را تطبیق می کند.

روایات

۱: « مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْتِيَنَاهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْنُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ بُرَيْدِ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: « يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ » (۱).

حضرت در این روایت، عین قاعده را بیان فرموده است.

۲: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّضَاعِ فَقَالَ: « يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ » (۲).

۳: وَ عَنْ عَمِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سَرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ » (۳).

۴: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ عُثَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا أَهْلُ بَيْتِ كَبِيرٍ إِلَى أَنْ قَالَ فَقَالَ: « مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَهُوَ يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ » (۴).

ص: ۲۷۳

-
- ۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۱، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ۱، ح ۱، ط آل البيت.
 - ۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۱، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ۱، ح ۳، ط آل البيت.
 - ۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۲، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ۱، ح ۴، ط آل البيت.
 - ۴- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۲، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ۱، ح ۴، ط آل البيت.

٥: وَ يَأْسِنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّضَاعِ فَقَالَ: « يَحْرُمُ مِنْهُ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ » (١).

٦: وَ يَأْسِنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ سِنْدِي بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ أَخِي تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَأَوْلَدَهَا فَأَنْطَلَقَتْ امْرَأَةُ أَخِي فَأَرْضَعَتْ جَارِيَةً مِنْ عَرَضِ النَّاسِ فَيَحِلُّ لِي أَنْ أَتَزَوَّجَ تِلْكَ الْجَارِيَةَ الَّتِي أَرْضَعَتْهَا امْرَأَةُ أَخِي فَقَالَ: « لَا إِنَّهُ يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ » (٢).

اگر واقعاً زن برادر انسان، دختری را شیر بدهد، آن دختر هم به شوهر این زن محرم است، چون پدر رضاعی او می شود و هم به برادر شوهرش محرم است، چون او (برادر شوهر) نسبت به این دختر عمو می شود ولذا محرم است.

٧: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنْ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ غُلَامًا مَمْلُوكًا لَهَا مِنْ لَبَنِهَا حَتَّى فَطَمَتْهُ هَلْ لَهَا أَنْ تَبِيعَهُ فَقَالَ: « لَا هُوَ ابْنُهَا مِنَ الرَّضَاعِ حَرَّمَ عَلَيْهَا بَيْعَهُ وَ أَكُلُ ثَمَنِهِ ثُمَّ قَالَ أَلَيْسَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَالَ يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ » (٣).

ص: ٢٧٤

- ١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٠، ص ٣٧٣، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١، ح ٨، ط آل البيت.
- ٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٠، ص ٣٩٧، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٨، ح ٧، ط آل البيت.
- ٣- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٠، ص ٤٠٥، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١٧، ح ١، ط آل البيت.

از امام صادق سوال می شود که زنی، پسری را که مملوکش است شیر داده، آیا این زن می تواند این بچه را بفروشد؟ حضرت نمی تواند بفروشد. چرا؟ چون پسر رضاعی اش است و انسان پسرش را نمی تواند بفروشد.

۸: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَ أَبِي الْعَبَّاسِ وَ عُبَيْدِ كُلِّهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: « إِذَا مَلَكَ الرَّجُلُ وَالِدِيهِ أَوْ أُخْتَهُ أَوْ عَمَّتَهُ أَوْ خَالَتَهُ أَوْ بِنْتَ أُخِيهِ أَوْ بِنْتَ أُخْتِهِ وَ ذَكَرَ أَهْلَ هَيْدِهِ الْآيَةَ مِنَ النِّسَاءِ عَتَقُوا جَمِيعاً وَ يَمْلِكُ عَمَّهُ وَ ابْنَ أُخِيهِ وَ ابْنَ أُخْتِهِ وَ الْخَالَ وَ لَا يَمْلِكُ أُمَّهُ مِنَ الرِّضَاعِ وَ لَا أُخْتَهُ وَ لَا عَمَّتَهُ وَ لَا خَالَتَهُ إِذَا مَلَكَ عَتَقَنَ وَ قَالَ مَا يَحْرُمُ مِنَ النِّسْبِ فَإِنَّهُ يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ وَ قَالَ يَمْلِكُ الذُّكُورَ مَا خَلَا وَالِداً أَوْ وَلِداً وَ لَا يَمْلِكُ مِنَ النِّسَاءِ ذَاتَ رَحِمٍ مُحْرَمٍ قُلْتُ يَجْرِي فِي الرِّضَاعِ مِثْلُ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ يَجْرِي فِي الرِّضَاعِ مِثْلُ ذَلِكَ» (۱).

در کتاب ارث این مسأله مطرح است که انسان عمودین (پدر و مادر) خود را نمی تواند بفروشد، فلذا اگر کسی پدر و مادر مملوک خود را بخرد، آنما آنها را مالک می شود و سپس فوراً آزاد می شوند و هکذا پدر و مادر رضاعی، و ...

۹: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ وَهَيْبِ بْنِ حَفْصِ بْنِ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع نَحْوَهُ وَ زَادَ وَقَالَ: « يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النِّسْبِ» (۲).

ص: ۲۷۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۲۴۷، من أبواب بیع الحيوان، ب ۴، ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۲۴۸، من أبواب بیع الحيوان، ب ۴، ح ۲، ط آل البيت.

۱۰: رُوِيَنا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» (۱).

۱۱: عَوَالِي اللَّالِي، رَوَى سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيْبِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ: «قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ لَكَ فِي بِنْتِ عَمِّكَ حَمَزَةٌ فَإِنَّهَا أَجْمَلُ فَتَاهٍ فِي قُرَيْشٍ فَقَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ حَمَزَةَ أَخِي مِنَ الرَّضَاعِ وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَرَّمَ مِنَ الرَّضَاعِ مَا حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ» (۲).

۱۲: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الْقَرَابَةِ» (۳).

۱۳: وَ عَنْهُ عَنِ حَمَادِ بْنِ عَمَادٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الْقَرَابَةِ» (۴).

تا اینجا روایاتی را خواندیم که جنبه کلی داشت، البته تطبیق داشت، تطبیقش یک مورد داشت و آن روایت حمزه بود، بقیه از نظر مملوکی و عدم مملوکی تطبیق کرد، و الا- در این روایات ما اصلاً تطبیق نیست مگر یک مورد یا آن تطبیق از نظر مملوکی، یعنی همانطور که انسان نسبی را نمی تواند مالک بشود، رضاعی را هم نمی تواند مالک بشود.

ص: ۲۷۶

۱- دعائم الإسلام، قاضی نعمان بن محمد الإسماعیلی، ج ۲، ص ۲۳۹.

۲- مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج ۱۴، ص ۳۶۵، ح ۴.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۱، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۱، ح ۲، ط آل البيت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۳، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۱، ح ۹، ط آل البيت.

روایات دسته اول را (که فقط قواعد اولیه را می گویند) خواندم، الآن وارد روایاتی می شویم که خود امام ع قاعده را به مورد خودش تطبیق می کند، یعنی روایاتی که جنبه تعلیمی و تذکری دارند. حالا روایاتی را می خوانیم که حضرت تطبیق می کند.

۱: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: «يَحْرُمُ مِنَ الْإِمَاءِ عَشْرٌ لَا تَجْمَعُ بَيْنَ الْأُمِّ وَالْإِبْنِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ لَا أُمَّتَكَ وَ هِيَ عَمَّتُكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَ لَا أُمَّتَكَ وَ هِيَ خَالَتُكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَ لَا أُمَّتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَ لَا أُمَّتَكَ وَ هِيَ ابْنَةُ أَخِيكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ» (۱).

من از کسی که شیر خورده ام، آن مرد یکدانه خواهر رضاعی داشته، خواهر رضاعی او برای من می شود عمه، اگر انسان از شیر مردی مرتضع بشود، آن مرد اگر خواهر نسبی داشته باشد، من از زنی شیر خورده ام، این زن یکدانه خواهر نسبی دارد، برای او خواهر است، برای من خاله است. یا از زنی شیر خورده ام و این زن یک خواهر نسبی دار، نسبت به او خواهر نسبی است، اما نسبت به من خاله رضاعی است، یا من از زنی شیر خورده ام، او یک پسری دارد و یک دختری، من نسبت به او می شوم عمو، فلذا نمی توانم او را بگیرم.

ولی همه اینها امه است، این امه ها را من نمی توانم وارد بشوم. وَ لَمَّا أُمَّتَكَ وَ هِيَ عَمَّتُكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ - کنیز من است، اما از یک نظر عمه من است. چرا؟

ص: ۲۷۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۹۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۸، ح ۹، ط آل البیت.

چون خواهر نسبی کسی است که من شیر او را خورده ام- وَ لَا أُمَّتَكَ وَ هِيَ خَالَتُكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ- از زنی که من شیر خورده ام، این خواهر نسبی اوست - وَ لَا أُمَّتِكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ - کنیز من است، اما در عین حال خواهر رضاعی من هم است، چون من و این کنیز از یک زنی شیر خورده ایم و من برای او می شوم برادر رضاعی- وَ لَا أُمَّتَكَ وَ هِيَ ابْنَةُ أَخِيكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ - کنیز من است، ولی دختر رضاعی برادر من می باشد، یعنی من با یک کسی با هم شیر خوردیم که این امه من، دختر اوست، قهراً من برای او عمو می شوم.

۲: محمد بن یعقوب وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصِحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ شَيْمَانَ عَنْ الْأَصَمِّ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع ثَمَانِيَةَ لَا تَحِلُّ مَنَّا كَحَتْمِهِمْ أُمَّتَكَ أُمَّهَا أُمَّتَكَ أَوْ أُخْتُهَا أُمَّتَكَ وَ أُمَّتَكَ وَ هِيَ عَمَّتُكَ مِنَ الرَّضَاعِ أُمَّتَكَ وَ هِيَ خَالَتُكَ مِنَ الرَّضَاعِ أُمَّتَكَ وَ هِيَ أَرْضَعَتُكَ أُمَّتَكَ وَ قَدْ وَطِئْتُ حَتَّى تَسْتَبْرِئَهَا بِحَيْضِهِ أُمَّتَكَ وَ هِيَ حُبْلَى مِنْ غَيْرِكَ أُمَّتَكَ وَ هِيَ عَلَى سَوْمِ أُمَّتِكَ وَ لَهَا زَوْجٌ » (۱).

احوال شخصی ۹۴/۰۹/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: احوال شخصی

حدیث سیزدهم یکبار دیگر بخوانیم تا مطلب بهتر روشن شود

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِرَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « يَحْرُمُ مِنَ الْإِمَاءِ عَشْرٌ لَا تَجْمَعُ بَيْنَ الْأُمِّ وَالْإِبْنَةِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ لَا أُمَّتَكَ وَ هِيَ عَمَّتُكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَ لَا أُمَّتَكَ وَ هِيَ خَالَتُكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَ لَا أُمَّتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَ لَا أُمَّتَكَ وَ هِيَ ابْنَةُ أَخِيكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ » (۲).

ص: ۲۷۸

- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۹۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۸، ح ۴، ط آل البيت.
- ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص: ۳۹۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۸، ح ۹، ط آل البيت.

توضیح حدیث: الأمه أخت للفحل، « وَ لَا أُمَّتَكَ وَ هِيَ عَمَّتُكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ » کنیز من است، اما در عین حال خواهر آن پدری است که من شیر او را خورده ام، خواهر آن کسی است که من شیر او را خورده ام، بنابراین، باید همه اش را رضاعی فرض کنیم، همانگونه که عمه نسبی برای انسان حرام است، عمه رضاعی هم حرام است، اگر کنیز من است، اما خواهر کسی است که من شیر او را خورده ام، « وَ لَا أُمَّتَكَ وَ هِيَ خَالَتُكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ » امه من است، اما خواهر زنی است که من شیر او را خورده ام، « وَ لَا أُمَّتِكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ » کنیز من است، ولی من از زنی که شیر خورده ام، این کنیز نیز از همان زن شیر خورده است، یعنی کنیز من است، ولی من از آن زنی که شیر خورده ام، این هم از همان زن شیر خورده است، « وَ لَا أُمَّتَكَ وَ هِيَ ابْنَةُ أَخِيكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ » کنیز من است، اما دختر برادر من است از رضاعی، یعنی کنیز من از کسی شیر خورده، کنیز من

است، اما دختر برادر رضاعی من است، قهراً دختر برادر من می شود و من به او عمو می شوم.

الأول: كانت الأمه اختاً للفحل.

الثاني: إذا كانت الأمه اختاً للمرضعه

الثالث: إذا كانت الأمه بنتاً للمرضعه

الرابع: إذا كانت الأمه بنتاً للأخ الرضاعي للإنسان

۳: محمد بن يعقوب، عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشَجَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ - سند اول - محمد بن يعقوب وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً - سند دوم، یعنی کلنی از صفوان بن يحيى به دو سند نقل می کند - عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي حَدِيثٍ قَال: قُلْتُ لَهُ أَرْضَعَتْ أُمِّي حَيَارِيَهُ بَلَيْنِي فَقَالَ ع: « هِيَ أُخْتُكَ مِنَ الرِّضَاعِ قُلْتُ فَتَحِلُّ لِأَخِي لِي مِنْ أُمِّي لَمْ تُرْضِعْهَا أُمِّي بَلَيْنِهِ يَعْنِي لَيْسَ بِهَذَا الْبَطْنِ وَ لَكِنْ بِبَطْنٍ آخَرَ قَال وَ الْفَحْلُ وَاحِدٌ قُلْتُ نَعَمْ هُوَ أَخِي لِأَبِي وَ أُمِّي قَالَ اللَّيْنُ لِلْفَحْلِ صَارَ أَبُوكَ أَبَاهَا وَ أُمُّكَ أُمَّهَا (۱).

ص: ۲۷۹

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص: ۳۹۵، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ۸ ح ۳، ط آل البيت.

توضیح حدیث: مادر من با شیر من، دختر کسی را شیر داده، حضرت فرمود: این دختر خواهر رضاعی تو می شود. من یک برادری دارم، این برادر من با او هم شیر نیست، من هم شیر بودم، ولی این برادر من با او هم شیر نیست، فرض کنید زنی است، شوهری دارد، یک کنیز و جاریه ای است، این با من هم شیر است، ولی من برادری دارم که او با این جاریه هم شیر نیست، یعنی با یک شکم دیگر او را شیر داده، با آن شیری که شکم دیگر بود، این جاریه را شیر نداده، شوهر یکی است، اما دوتا بچه زاییده، مرا که زاییده، با شیر من این جاریه را شیر داده، برادر مرا که زاییده، با شیر او (برادر من) این جاریه را شیر نداده، حضرت می فرماید برای شما محرم است، چون میزان وحده الفحل است، خواه این جاریه را با شیر تو شیر بدهد یا با شیر برادرت شیر بدهد، یعنی با بطن دیگر شیر بدهد، بطن ها مختلف باشد موثر نیست وقتی که فحل یکی باشد.

۴: وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِتَّانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «لَا يَصِيحُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ يَنْكِحَهَا عَمُّهَا وَ لَا خَالَهَا مِنَ الرِّضَاعَةِ» (۱).

۵: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ لَهُ امْرَأَتَانِ فَوَلَدَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا غُلَامًا فَأَنْطَلَقَتْ إِحْدَى امْرَأَتَيْهِ فَأَرْضَعَتْ جَارِيَةً مِنْ عُرْضِ النَّاسِ أَيْبَغِي لِأَنَّهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ بِهَذِهِ الْجَارِيَةِ قَالَ لَا لِأَنَّهَا أَرْضَعَتْ بِلَبَنِ الشَّيْخِ» (۲).

ص: ۲۸۰

-
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص: ۳۹۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۸ ح ۵، ط آل البیت.
 - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص: ۳۹۰، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۶ ح ۶، ط آل البیت.

٦: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِي الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ فَتَلِدُ مِنْهُ ثُمَّ تُرَضِعُ مِنْ لَبَنِهِ حَيَارِيَهُ أَوْ يَضِلُّ لَوْلَدِهِ مِنْ غَيْرِهَا أَنْ يَتَزَوَّجَ تِلْكَ الْجَارِيَةَ الَّتِي أَرْضَعَتْهَا قَالَ لَا هِيَ بِمَنْزِلَةِ الْأُخْتِ مِنَ الرَّضَاعَةِ لِأَنَّ اللَّبَنَ لِفَحْلٍ وَاحِدٍ » (١).

٧: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ عَنِ الرَّضَاعِ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ جَارِيَةً ثُمَّ وَلَدَتْ أَوْلَادًا ثُمَّ أَرْضَعَتْ غُلَامًا يَحِلُّ لِلْغُلَامِ أَنْ يَتَزَوَّجَ تِلْكَ الْجَارِيَةَ الَّتِي أَرْضَعَتْ قَالَ لَا هِيَ أُخْتُهُ » (٢).

٨: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: « لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتَيْهَا وَ لَا عَلَى خَالَتَيْهَا وَ لَا عَلَى أُخْتَيْهَا مِنَ الرَّضَاعَةِ وَ قَالَ إِنَّ عَلِيًّا ع ذَكَرَ لِرَسُولِ اللَّهِ ص ابْنَهُ حَمْزَةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهَا ابْنَةُ أُخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ عَمُّهُ حَمْزَةَ ع قَدْ رَضَعَا مِنْ امْرَأَةٍ » (٣).

٩: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَوْ أَنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ حَيَارِيَهُ رَضِيعًا فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتُهُ فَسَدَ نِكَاحُهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ امْرَأَةٍ رَجُلٍ أَرْضَعَتْ جَارِيَةً أَوْ تَصْلُحُ لَوْلَدِهِ مِنْ غَيْرِهَا قَالَ لَا قُلْتُ فَتَزَلَّتْ بِمَنْزِلَةِ الْأُخْتِ مِنَ الرَّضَاعَةِ قَالَ نَعَمْ مِنْ قِبَلِ الْأَبِّ » (٤).

ص: ٢٨١

- ١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ٢٠، ص: ٣٩٣، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٦ ح ١٣، ط آل البيت.
- ٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ٢٠، ص: ٣٩٣، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٦ ح ١٤، ط آل البيت.
- ٣- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، ج ٥، ص: ٤٤٦، (ط - الإسلامية).
- ٤- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، ج ٥، ص: ٤٤٤، (ط - الإسلامية).

١٠: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ قَالَ كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ شُعَيْبٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع: « امْرَأَةٌ أَرْضَعَتْ بَعْضَ وُلْدِي هَلْ يَجُوزُ لِي أَنْ أَتَزَوَّجَ بَعْضَ وُلْدِهَا فَكَتَبَ عَ لَمَّا يَجُوزُ ذَلِكَ لَكَ لِأَنَّ وُلْدَهَا صَارَتْ بِمَنْزِلَةِ وُلْدِكَ » (١).

١١: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ السُّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ ع: « أَنَّ عَلِيًّا عَ أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ إِنَّ أُمَّتِي أَرْضَعَتْ وُلْدِي وَ قَدْ أَرَدْتُ يَبِعَهَا فَقَالَ خُذْ يَدَيْهَا فَقُلْ مَنْ يَشْتَرِي مِنِّي أُمَّ وُلْدِي » (٢).

١٢: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ فَجَرَ بِامْرَأَةٍ أَيْتَزَوَّجُ أُمَّهَا مِنَ الرِّضَاعِ أَوْ ابْنَتَهَا قَالَ لَا » (٣).

١٣: روى البيهقي في سننه بأسانيد متعدده منتهياً إلى مالك، عن عبد الله بن أبي بكر، عن عمره، عن عائشه أخبرتها أنّ النبي (ص) كان عندها و أنها سمعت صوت رجل يستأذن في بيت حفصه، فقالت عائشه: فقلت: يا رسول الله ص هذا رجل يستأذن في بيتك، فقال رسول الله (ص): « أراه فلاناً لعم حفصه من الرضاعه (أى ارضعته امراه مع عمر فصار أخواً لأبيها من الرضاعه و عمّاً لها)، فقلت: يا رسول الله ص! لو كان فلان حياً لعمها من الرضاعه _ ما بين الشارحتين مقول قول الراوى و إلّا لقال: لعمى من الرضاعه و فى فتح البارى ان اسمه ((إفلح)) يدخل على؟ فقال رسول الله (ص): ((نعم، ان الرضاعه تحرم ما تحرم الولاده)).

ص: ٢٨٢

- ١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ٢٠، ص: ٤٠٤، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١٦ ح ١، ط آل البيت.
- ٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ٢٠، ص: ٤٠٧، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١٩ ح ١، ط آل البيت.
- ٣- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ٢٠، ص: ٤٢٧، من أبواب ما يحرم بالمصاهره، ب ٧ ح ١، ط آل البيت.

۱۴: و روى أيضاً باسناد آخر عنها قالت: قال رسول الله (ص): ((يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولاده)) .

۱۵: و روى أيضاً باسناده عن عروه، عن عائشه أنها أخبرته أنّ عمّها من الرضاعة يسمى ((أفلح)) استأذن عليها فحجبتها، فأخبرت رسول الله (ص) فقال لها: ((لا تحجبي، فأنّه يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب)) .

۱۶: و روى أيضاً باسناده عن قتاده، عن جابر بن زيد، عن ابن عباس رضى الله عنهما أنّ النبی (ص) ارید علی ابنه حمزه، فقال: ((إنّها لا تحلّ لی، إنّها ابنه أخی من الرضاعة، و أنّ الله حرّم من الرضاعة ما حرّم من النسب)) .

قال أبو بكر محمد بن الحسين البيهقي بعد نقله الأخبار الواردة في المقام: ((و روينا هذا المذهب من التابعين عن القاسم بن محمد، و جابر بن زيد أبي الشعثاء، و عطاء، و طاوس، و مجاهد، و الزهري)) .

قال في التاج الجامع: رُغِبَ النبي (ص) في نكاح بنت عمّه حمزه فقال: ((إنّها لا تحلّ لي، إنّها ابنه أخی من الرضاعة، و يحرم من الرضاعة ما يحرم من الرحم)) . رواه الشيخان. التاج الجامع للأصول: ۲/۲۸۹، كتاب النكاح، الباب الثالث في المحرمات.

حقیقت رضاع چیست؟ ۹۴/۰۹/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حقیقت رضاع چیست؟

بحث ما در باره حقیقت رضاع است و اینکه حقیقت رضاع چیست؟

قبل از آنکه حقیقت رضاع را بیان کنم، یک مقدمه ای را عرض کنم و آن اینکه: ما دو نوع اضافه داریم:

ص: ۲۸۳

الف: اضافه مقولی.

ب؛ اضافی اشراقی

پس ما دو نوع اضافه داریم، اضافه مقولی و اضافه اشراقی، و هر دو اصطلاح فلسفی است، اگر در این اضافه، نسبت بین دو طرف باشد، به آن می گویند: اضافه مقولی، مانند ابوت و بنوت که قائم به طرفین است، یک طرف اب است و طرف دیگر ابن، که به آن می گویند: ابوت و بنوت. اما اگر قائم به طرف واحد باشد، به آن می گویند اضافه اشراقی، مانند: صور مرتسمه که در ذهن انسان است، صور مرتسمه ای که در ذهن ماست، قائم با نفس ماست، یک طرفه است، الآن من چشم خود را بهم می گذارم و صورت این مسجد را در ذهن خود ایجاد می کنم، این صورت قائم با نفس ماست، طرف دوم ندارد، به این می گویند: اضافه اشراقی، و به یک معنی می گویند همه جهان قائم به خداست، اما قیاماً اشراقیاً، یعنی یک طرفه است نه دو طرفه.

حال که این مطلب فهمیده شد که اضافه بر دو قسم است، اضافه مقولیه که قائم با طرفین است و اضافه اشراقیه که قائم با یک طرف است نه با دو طرف.

مقدمه دوم اینکه اضافه مقولی خودش بر دو قسم است:

۱؛ اضافه مقولیه تکوینیه، اعتباری نیست، عیناً مانند ابوت و بنوت، ابوت و بنوت، اضافه تکوینیه حقیقیه، از اینکه این پسر از ماء پدر متولد شده، این یک امر تکوینی است، از آن یک اضافه ای انتزاع می شود بنام: بنوت و ابوت، ابوت و بنوت اضافه مقولیه تکوینیه، یعنی نیاز به اعتبار کسی ندارد، چه کسی آن را اعتبار بکند یا اعتبار نکند، چنین چیزی وجود دارد و هست.

۲؛ در مقابل، یک اضافه مقولی اعتباری داریم (اضافه مقولیه اعتباریه) مثل اینکه دختری را برای مردی عقد کنیم، مرد (مثلاً زید) می شود زوج، زن می شود زوجه، این زوجیت اضافه مقولی است اما مقوله اعتباری است، مردی که در ایران زندگی می کند و زنی که اهل هند است و با هم هیچگونه ارتباطی ندارد، اینها را جفت همدیگر قرار دادیم و یکنوع زوجیت اعتباری بین آنها بر قرار نمودیم، البته باید از خارج هم منعکس بشود، در خارج می بینیم که میوه ها دوتاست، آن سبب می شود که یکنوع اضافه مقولی اعتباری درست کنیم.

ص: ۲۸۴

حال که این دو مقدمه کاملاً روشن شد، باید دانست که رضاع یک امر تکوینی است که قائم با سه نفر است، یعنی سه طرف لازم دارد.

فاعلم: أنّ الرّضاع أمر تکوینی، بچه پستان زنی را در دهان می گیرد و آن را می مکد، این یک امر تکوینی است که قائم با سه نفر است که عبارتند از: رضیع، مرضعه و فحل. شیر مال فحل است، پس رضاع یک امر تکوینی است که قائم با سه طرف است، بچه است، مادر است و پدر، این رضاع تکوینی است، اگر رضاع امر تکوینی شد، از این امر تکوینی یک اضافه مقولی تکوینی درست می شود، که قائم با سه طرف است، یکطرف قائم با مادر است، یک طرف قائم با بچه است، یک طرف هم قائم با فحل است که شیر مال اوست.

خلاصه اینکه: خلط نشود که ما یک منشأ داریم و یک اضافه مقولی داریم، منشأ شیر خوردن این بچه است از مادر، این امر تکوینی است، از این منشأ، اضافه ای را انتزاع می کنیم و می گوئیم: هذا رضیع و هذه مرضعه و هذا فحل.

پس منشأ، عبارت است از شیر خوردن، این منشأ است، شیر خوردن بچه از این مادر، این منشأ است، سبب می شود که سه تا عنوان درست کنیم و بگوئیم: هذا رضیع، هذه مرضعه و ذاك فحل.

پس اول دو مقدمه بیان کردیم و گفتیم: الإضافة إما مقولی أو اشراقی، سپس گفتیم اضافه مقولی گاهی تکوینی است مانند ابوت و بنوت، خواه اعتبار بکنی یا نکنی، این در خارج است، یک اضافه مقولی اعتباری داریم و آن اینکه محضر برویم و بین این مرد و زن علقه زوجیت برقرار کند تا یکی بشود زوج و دیگری بشود زوجه، آنگاه گفتیم اضافه مقولی تکوینی همیشه از تکوین انتزاع می شود، منشأ انتزاعش تکوین است، اضافه هم تکوین است، منشأ انتزاع عبارت است از شیر خوردن بچه، این منشأ است، این سبب می شود که یک اضافه مقولی، که یک طرف بشود رضیع، طرف دیگر بشود مرضعه، آن دیگری بشود فحل.

بنابراین، الإضافة المقولیه التکوینیه تعتمد علی أمر تکوینی، یک امر تکوینی می خواهد که از آن انتزاع کنیم، بر خلاف اضافه مقولی اعتباری که: «لا- تعتمد علی أمر تکوینی»، بلکه بخاطر یک ضرورت هایی، یکی شده زوج، دیگری هم شده زوج، اضافه مقولی اعتباری لا- تعتمد علی امر تکوینی، بلکه تعتمد علی ضروره اجتماعیه، که یکی را بکنیم زوج، دیگری را هم بکنیم زوج.

مثال دیگر: غرض از این مثال ها این است که می خواهیم فقط به این تکیه کنیم که: «الإضافة مقولیه تکوینیه تعتمد علی أمر تکوینی»، مانند ابوت و بنوت، ابوت و بنوت، ابوت و بنوت، اضافه مقولی تکوینی است اما اعتماد علی أمر تکوینی، آن امر تکوینی کدام است؟ تخلّق الولد من ماء الأب. تفاوتی که با رضاع دارد این است که رضاع سه طرفه است، ابوت و بنوت دو طرفه می باشد نه سه طرفه.

مثال سوم: العلیه و المعلولیه، این اضافه مقولی است که تعتمد علی أمر تکوینی، آن تکوینی کدام است؟ از اینکه آتش در پنبه اثر گذاشت، در آب اثر گذاشت، این سبب شد که بگوییم آتش علیت دارد و آن دیگری هم معلولیت دارد، العلیه و المعلولیه إضافة تکوینیه تعتمد علی أمر تکوینی، آن کدام است؟ اثر گذاری آتش در آب.

إذا علمت هذه الأمور، فاعلم: گاهی از اوقات اضافه مقولی تکوینی که يعتمد علی أمر تکوینی، موضوع می شود بر اضافه مقولی اعتباری، عمده همین است، اضافه مقولی تکوینی الذی يعتمد علی أمر تکوینی، موضوع می شود برای اضافه مقولی خیالی و اعتباری مثل رضاع، رضیع، مرضعه و فحل، این تعتمد علی أمر تکوینی که مکیدن پستان مادر باشد، همین منشأ و سبب می شود برای یک امر اعتباری، و آن اینکه: الرضيع صار ابناً و المرضعه صارت أمّاً و الفحل صار أباً.

پس این اضافه مقولی اعتباری، سه مرحله ای شد، امر تکوینی که عبارت باشد از مکیدن پستان زن، صار سبباً لإضافه مقولیه تکوینیه، أعنی رضیع، مرضعه و فحل، همین سبب می شود بر اضافه مقولی اعتباری، که بگویند: این «بچه» پسر این زن است، و او مادرش است و حال آنکه آم آنکس است که انسان را بزاید و این نزاییده، اما اعتبار می کند امماً، چرا؟ چون همانگونه که انسان از ام تکوینی شیر می خورد، چون این هم از این زن اجنبی شیر خورده، این زن را هم مادر اعتبار می کنیم. بچه هم شد ولد، فحل هم شد پدر، بنابراین، «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» این مراحل را طی می کند. یعنی این مراحل تحلیلی را که من عرض کردم، تحلیل است، اولاً. گفتیم اضافه مقولی تکوینی است، اضافه مقولی تکوینی تعتمد علی أمر تکوینی و فی وقت نفسه، در همان حال هم موضوع لإضافه مقولیه اعتباریه، یعنی زن بیگانه است، فحل هم بیگانه است، مثلاً همسایه مادرش مریض است، دکتر می گوید شیر مادر را نخورد، بچه را پیش زن همسایه می آورند و می گویند به این بچه شیر بده، این اگر به اندازه که شرع معین کرده شیر بخورد، سه مرحله را طی کرده، اولاً شیر خوردن امر تکوینی است، اضافه مقولی پیدا شد بنام: مرضعه، رضیع و فحل، بعداً هم شرع مقدس آمد اعتباری درست کرد و گفت: المرأه أمّ و الرضیع ابن، و صاحب اللبن أب، در واقع اب بودن و ابن بودن یک امر اعتباری است شبیه ابوت و بنوت تکوینی.

فی بیان حقیقه الرضاع و علقته

إنّ الرضاع فعل حقیقی قائم بین عدّه أطراف، فإنّ له إضافه إلى المرأه المرضعه، و الرضیع، و اللبن الذی یرضعه، و هذه الإضافه الحقیقیه المقولیه نتیجه أمر تکوینی خارجی، و مثلها کلّ إضافه حقیقیه مقولیه، فإنّها تبتنی علی أمر تکوینی متحقّق فی الخارج، کالآبویه و البنوّه و العلیّه و المعلولیه، فإنّ خروج النطفه من الأب، و التقائها ببویضه الأمّ فی الرحم، ثمّ تکاثر الخلیا (جمع خلیه، یعنی سلول) و تکاملها إلى مدّه معینّه و خروجه بعد ذلك ولداً حیّاً، یوجب حدوث إضافه قائمه بالأب الوالد و الأمّ الوالده، و الولد المتولّد. به این می گویند: اضافه مقولی ثلاثی الأطراف.

و مثل ذلك، العليّه و المعلوليه، فإنّ تأثير العله (آتش) بإيجاد المعلول (احراق) و تأثر المعلول بقبول الوجود منها، واقعيه خارجيه، تحدث إضافه بين العله و المعلول، فهناك واقعيه بمعنى واقعيه العله، و واقعيه ثانيه، بمعنى واقعيه المعلول، واقعيه ثالثه هي الإضافه القائمه بين الواقعيّتين الأوليين.

و الواقعيّتان الأوليان من الجواهر، و الواقعيه الثالثه (ابوت و بنوت، عليت و معلوليت) من الأعراض و لا فرق في ذلك بين الإضافه المتخالفه الأطراف، كما في المثال المذكور، فإنّ النسبه القائمه بالعله تخالف النسبه القائمه بالمعلول، و لأجل ذلك يقال إضافه العليّه و المعلوليه، أو المتشابهه الأطراف - مانند اخويت، خطين متحاذيين، كه هر کدام محاذی ديگری است) كما في المحاذاه و المقابله، فإنّ النسبه الموجوده في أحد الخطين المتحاذيين، عين النسبه الموجوده في الخط الآخر، و مثلها الأخوه.

و على أي تقدير، فالإضافه الحقيقيه تعتمد في تحقّقها على واقعيه تكوينيه، و يقابلها الإضافه الاعتباريه كالزوجيه و الملكيه، فإنّها صرف تنزيل ذهنيّ و اعتبار عقلائيّ.

فالعقلاء لأجل آثار و غايات عقلائيّه، ينزلون الرجل و المرأه، المرتبطين بتعهّد ما، منزله الزوجين التكوينيّين، فيسمّون كلّاً زوجاً للآخر، قال سبحانه: «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (١). و ليس لهذه الإضافه واقعيّه خارجيه و إنّما هي محض اعتبار عقلائيّ لأجل جملة من الضروريات الحيويه.

إذا تبين أنّ الإضافه المقوليه التكوينيّه تعتمد على أمر تكويني، گاهی همین اضافه تكوينی كه اعتمد على تكوين، خودش موضوع می شود بر يك اضافه مقولی اعتباری، شاهد ما این است. عیناً در مسأله رضاعی كه سه مرحله داشت و آن سه مرحله این بود كه: بچه، پستان مادری را مكید، این تكوينی است، اضافه تكوينی ثلاثی الأطراف پیدا شد، هذا رضیع و هذه مرضعه و هذا فحل، این سبب می شود كه اعتبار كنیم كه این «بچه» ولد است، مرضعه ام است و صاحب اللبن اب، خوردن شیر امر تكوينی است، تولد منه امور ثلاثه: رضیع، مرضعه و فحل، هذا موضوع لأمر اعتباری، صارت هذه أمّاً اعتبارياً و هذا رضیعاً اعتبارياً و ذاك أباً اعتبارياً. چرا؟ چون همان گونه كه در نسب بچه از مادر شیر می خورد، این هم شیر خورد، استخوان بندی اش تمام شد، كآنه صارت أمّاً و هذا ولداً و ذاك أباً.

ص: ٢٨٨

در واقع تکوین است و اضافه مقولی تکوینی، می پریم به اضافه مقولی اعتباری.

و علی ضوء ما ذکرنا نقول فی المقام: إِنَّ الإِضَافَةَ المَقُولِيَةَ مَصَّحَّحَةٌ لِلإِضَافَةِ الِاعتبارِيَةِ، فَتَصِيرُ المَرَضِعَةُ أُمًّا، وَ الفِجْلُ أَبًا، وَ الرَضِيعُ وَلَدًا، وَ أَوْلَادُ المَرَضِعَةِ إِخْوَةٌ وَ أَخَوَاتُ الرَضِيعِ، وَ أَخَوَاتُ المَرَضِعَةِ وَ إِخْوَتُهَا خَالَاتُ وَ أَخْوَالُ لَهَا، وَ أَخَوَاتُ الفِجْلِ وَ إِخْوَتُهُ عَمَّاتُ وَ أَعْمَامُ لَهَا، عَنَايَةٌ وَ مَجَازًا، وَ اِعْتِبَارًا وَ تَنْزِيلًا.

فهنالك أمر تكوینی، و اضافیه حقیقه مشتقه من الرضاع، كما مرّ، و اضافیه اعتباریه تصحّحها تلك الإِضَافَةُ المَقُولِيَةَ، تَنْزِيلًا وَ تَشْبِيهًا، وَ وَجْهَ الشَّبهِ وَ التَنْزِيلِ فِي ذَلِكَ، اِرْتِضَاعُ الوَلَدِ التَنْزِيلِيّ مِنَ المَرَضِعَةِ، كَارْتِضَاعِ الوَلَدِ النَسَبِيّ مِنْهَا، وَ هَكَذَا.

توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ۹۴/۱۰/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

مطلب چهارم مربوط به توضیح این قاعده است که می فرماید: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، بحث بر سر «ما»ی موصوله است که مراد از این «ما»ی موصوله چیست؟ در اینجا دو احتمال است، یک احتمال این است که مراد از «ما»ی موصوله فرد خارجی است.

احتمال دوم این که مراد از «ما»ی موصوله عناوین هفتگانه است که در آیه مبارکه آمده اند: «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَمَا نَزَّاهُنَّ مِنْكُمْ إِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (۱)

ص: ۲۸۹

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۲۳.

اما احتمال اول که ظاهراً شیخ انصاری در ابتدا آن انتخاب کرده هر چند در آخر از آن عدول کرده، ایشان می فرماید مراد از این «ما» فرد خارجی است، یحرم من الرضاع «ما» یعنی آن فردی که یحرم من النسب.

جواب استاد سبحانی از گفتار شیخ انصاری

ما در جواب ایشان عرض می کنیم اگر مراد از «ما» فرد خارجی باشد، در فرد خارجی دوتا عنوان جمع نمی شود، تازه اگر به عنوان نسب حرام بشود، نوبت به رضاع نمی رسد، آنوقت چطور بگوییم: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، بگوییم مراد از این «ما» فرد خارجی است، اگر این فرد خارجی نسباً حرام است، دیگر نیازی نیست که رضاعاً حرام باشد.

تعجب است که حضرت شیخ می خواهد این چنین معنی کند، ولی از نظر ما کلمه «ما»ی موصوله، کنایه از عناوین سبعة است، «یحرم من الرضاع ما»، یعنی آن هفت زنی که نسباً حرام است، آن هفت زن اگر رضاعاً محقق شد، آنهم حرام می شود، آن هفت زنی که برای انسان در بخاطر نسب حرام است، اگر به وسیله رضاع همان هفت عنوان درست شد، مثلاً مادر رضاعی، یا خواهر رضاعی و... شد، همان گونه که مادر نسبی و خواهر نسبی (و هکذا سایر عناوین) حرام است، مادر رضاعی و خواهر رضاعی و ... هم حرام است.

بنابراین، به نظر ما، مراد از «ما»ی موصوله، این عناوین سبعة است، مرحوم شیخ بعد از آنکه «ما» را فرد خارجی گرفته، بعداً که می خواهد عبارت را معنی کند، ناچار می شود که کلمه «نظیر» را در تقدیر بگیرد و بگوید: «یحرم من الرضاع، نظیر ما یحرم من النسب»، اینکه کلمه «نظیر» را در تقدیر گرفته، دلیل بر این است که از کلمه «ما» فرد خارجی را اراده کرده و الا- اگر عناوین سبعة را اراده کند، دیگر احتیاج به تقدیر گرفتن کلمه نظیر ندارد، یحرم من الرضاع ما (یعنی آن عناوین سبعة ای که نسباً حرام است، آن عناوین سبعة در رضاع هم حرام است).

بنابراین، احتیاجی به تقدیر گرفتن کلمه « نظیر » نیست، البته ایشان بعداً از این نظر عدول می کنند و همان عناوین سبعة را انتخاب می کنند، حاصل این است که: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، اگر به وسیله شیر دادن، آن عناوین هفتگانه محقق شد، رضاع عین نسب و نسب هم عین رضاع خواهد بود و لذا ما در مسأله رضاع باید بینیم که آیا این عناوین سبعة است یا نیست؟ هر کجا که این عنوان سبعة بود، معلوم می شود که آن حرام است.

الظاهر، المتبادر من الحدیث أنّ نفس ما یحرم من النسب هو بعینه یحرم من الرضاع، ثمّ إنّ فی تبیین الموصول - أعنی «ماء» - احتمالین:

الف؛ الفرد الخارجی، فالظاهر عدم صحته، إذ کیف یمکن أن تكون هذه المرأه - مثلاً - الموجودة خارجاً و المحرمه بنسب کلاً مومه، محرمه بالرضاع أيضاً؟ محال است بعد از آنکه نسباً حرام شد، دیگر رضاعاً معنی ندارد.

إذ بعد سبق حرمتها بالنسب، لا تحتاج فی الحرمة إلى أيّ عنوان عرضی آخر.

و لما كان الشیخ الأعظم جعله کنایه عن الفرد، و صار فی تصحیح العبارة إلى تقدیر لفظه «نظیر» و قال: «و معنی هذه العبارة أنّه یحرم من جهة الرضاع نظیر من یحرم من جهة النسب» (۱) حتی یصحّ المعنی.

ب؛ و أمّا الثانی فبأن ینقال بأن المراد بالموصول، العناوین النسبیة السبعة المحرّمه الواردة فی الذکر الحکیم فی قوله تعالی: «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ»، سپس به باب رضاع هم اشاره می کند و می فرماید: «وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعِهِ».

ص: ۲۹۱

۱- کتاب النکاح، شیخ مرتضی انصاری، ص ۲۸۵، المقصد الثالث فی المحرمات.

بنابراین؛ آیه مبارکه متشکل از سه فقره است، هفت تای اول نسبی است، دو جمله بعدی راجع به رضاع است، بقیه هم راجع به مصاهره است، یعنی کسانی که از طریق ازدواج حرام می شوند مانند: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَمَّا جُنَّحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَاءِ أُمَّهَاتِكُمْ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا». آنچه فعلاً برای ما مطرح است، همان عناوین اولیه است که راجع به محرمات نسبی می باشد.

لکان المعنى حينئذ أنّ كلّ عنوان محرّم من جهت النسب، هو بنفسه محرّم من جهة الرضاع، فالأومومه - مثلاً - المتحققه بالنسب و المتحققه بالرضاع، سواء في الحكم. «هكذا» اخت نسبی با اخت رضاعی یکی است.

بنابراین، ما یک قاعده کلی در دست شما دادیم که هر موقع از شما سوال کنند که آیا حرام است یا نه؟ ببینید که آیا این عناوین سبعة برایش صادق است یا نه؟ اگر عناوین سبعة بر آن صادق بود، پس حرام است و الا- حرام نیست، البته یک استثنائاتی داریم که بعداً بیان خواهد شد.

و العجب من الشيخ الأعظم حيث فسّر الحديث - بعد تقديره لفظه «نظير» - بما فسرناه - یعنی «ما»ی موصوله را به همان عناوین سبعة بر گردانده است - قال: «وإنما عبّر بهذا للتنبیه على اعتبار اتحاد العنوان الحاصل بالرضاع و العنوان الحاصل بالنسب في التحريم صنفًا، مثلاً الأم محرّمه من جهة النسب، فإذا حصل بالرضاع نفس هذا العنوان، حصل التحريم من جهة الرضاع.

و لو حصل بالرضاع ما يلازمه (العنوان) مثل أمومه أخيه لأبويه، لم يحرم ... إلى أن قال: فحاصل معنى هذا الحديث التسويه بين النسب و الرضاع في إيجاب التحريم، و أنّ العلقه الرضاعيه تقوم مقام العلقه النسيه، و تنزيل مكانها» (١)

و لا يخفى أنّ ما ذكره ذيلًا يناسب إرادته العنوان الكلّي من الموصول، لا الفرد الخارجى، و عند ذاك لا حاجة إلى تقدير كلمه «نظير».

توضيح كلام شيخ انصارى: أنه إذا ارتضع الأخ الأبوينى من أمراه، حرمت عليه دون الإنسان، و ذلك لأنّ المرضعه أم لها و ليس أمًا لهذا الإنسان.

فإن قلت: الأمّ فى الأخ الأبوينى حرام على الإنسان (مراد از انسان برادر ديگر است).

قلت: وجهه، لأنّ أمّه أمّه أيضاً نسباً، فالمحرّم هو عنوان الأمومه لا أمّ الأخ الأبوينى.

الأمر الخامس: فى عدم شمول القاعده للمصاهره

قاعده رضاع فقط نسب را مى گیرد، يعنى اگر عناوين سبعة ا محقق بشود، بر انسان حرام است اما اگر به وسيله رضاع عناوين مصاهره درست شد، ما مى گوئيم روايات آنجا را نمى گیرد. چرا؟ چون آيه كريمه سه بخش داشت، بخش اول راجع به نسب بود، بخش دوم راجع به رضاع بود، بخش سوم هم راجع به مصاهره بود، «روایت» سومى را نمى گیرد. چرا؟ چون حديث مى گويد: «يحرم من الرضاع، ما يحرم من النسب»، نمى گويد: «يحرم بالرضاع ما يحرم من النسب و المصاهره»، كلمه مصاهره را نگفته است، اتفاقاً در قرآن مصاهرت در کنار نسب و ضد نسب است، مانند اين آيه مبارکه: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا» (٢).

ص: ٢٩٣

١- كتاب النكاح، شيخ مرتضى انصارى، ص ٢٨٥-٢٨٦.

٢- فرقان/سوره ٢٥، آيه ٥٣.

او کسی است که از آب، انسانی را آفرید؛ سپس او را نسب و سبب قرار داد (و نسل او را از این دو طریق گسترش داد)؛ و پروردگار تو همواره توانا بوده است.

معلوم می شود که مصاهرت در مقابل نسب است، پس روایت فقط نسب را می گیرد، یعنی اگر عناوین سبعة نسبی اگر محقق شد، حرام است، اما اگر عناوین مصاهره محقق شد، حدیث آنجا را نمی گیرد، حال که این مطلب خوب فهمیده شد، باید توجه داشت که ما در اینجا دو مسأله داریم:

۱: مرضعه الزوجه الحقیقه تحرم علی الإنسان

۲: مرضعه الولد لا تحرم علی الإنسان

در اینجا دو مسأله است، مسأله اول این است که من یک زن حقیقی دارم، این زن من در موقع صباوت و کوچکی از یک زنی شیر خورده است، همه می گویند حرام است. چرا؟ چون آیه مبارکه می فرماید: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» این زن من است، آن دیگر هم مادر رضاعی اوست، در اینجا همه می گویند که این زن (مرضعه) بر این آدم حرام است. چرا؟ چون مادر رضاعی زن اوست.

خلاصه اگر من زنی را گرفته ام که از مادری شیر خورده، جده او هم برای من حرام است، یعنی هم مادر رضاعی اش حرام است و هم جده رضاعی اش حرام است.

اگر بچه من از یک زنی شیر خورد، مادر مرضعه برای من حرام نیست و حال آنکه در آنجا هم به یک معنی جده است، چون بچه من شیر خورد، شده مادر او، قهراً مادر مادر هم برای من حرام می شود، چه فرق است بین مسأله اولی و مسأله دوم؟

در اولی زوجه حقیقی دارم (الآن) معلوم می شود که این زوجه حقیقی من در دوران صباقت و بچگی از یک زنی شیر خورده، آن مادر رضاعی اش برای من حرام است، حتی مادر مادرش که جده رضاعی اش باشد هم حرام است. چرا؟ چون قرآن می فرماید: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» برای شما حرام است. این زن من است حقیقه، آن زن هم مادرش است رضاعاً.

اما اگر بچه من از یک زنی شیر خورد، در واقع مرضعه می شود به منزله زوجه، مادر او برای من حرام نیست، چرا حرام نیست، چه فرق است بین این دو مسأله؟

فرقش خیلی روشن است، در اولی به قاعده رضاع محتاجیم، ولی زوجیت حاصل بالوجدان، این زن من است واقعاً، مادرش و مادر مادرش هم رضاعاً مادر زن انسان است و لذا حرام است، قاعده رضاع در اثبات جزء دوم که مادر باشد فعال است، زوجیتش مسلم است، اما مادرش برای من حرام است، حرمتش به قاعده رضاع است. أحد الجزئین بالوجدان است، یعنی زوجیتش بالوجدان است، جزء دیگر که مادریش باشد، به وسیله قاعده رضاع ثابت می شود.

اما اگر بچه من از یک زنی شیر خورد، مسلماً قاعده رضاع در اینجا هست، اما مجرد شیر خوردن او سبب نمی شود که مرضعه برای من زوجه بشود، مادرش هم بشود أم الزوجه، لنگی ما در قاعده رضاع نیست، بلکه لنگی ما در زوجیت است، در اولی قاعده رضاع، زوجیت را درست نمی کند، مادر را درست می کند، و می گوید این مادرش، مادر زن توست، زوجیت امر مسلم است، قاعده رضاع، مادری را درست می کند، و حال آنکه در دومی، مادری را درست کرد، اما زوجیت را درست نکرد، یعنی این زن زوجه من نیست، مجرد اینکه بچه من از او شیر خورد، فرض کنید که مادر بچه من است، ما در اسلام نداریم که مادر بچه انسان بر انسان حرام است، آنکه حرام می باشد، امهات نسائکم است، این زوجه نیست تا مادر رضاعی اش بشود مادر زن من.

پس در اینجا دو مسأله وجود دارد: زوجه حقیقی، مرضعه اش برای انسان حرام است، چرا؟ چون زوجه من است و قاعده رضاع هم می فرماید:

« یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب ». فلذا این زن می شود ام زوجه من.

اما در جایی که بچه من، از زنی شیر می خورد، قاعده رضاع زوجیت را درست نمی کند، در مثال قبلی قاعده رضاع زوجیت را درست نکرد، بلکه امومیت را درست کرد، امومیت در آنجا امر مسلم بود و در اینجا نمی تواند قاعده رضاع زوجیت را درست کند، آنچه که ما گرفتارش هستیم، اثبات زوجیت است، در آنجا زوجیت مسلم است، آن زن هم مادرش است، اما در اینجا زوجیت قطعاً منتفی است، قهراً مادر او برای من حرام نیست.

توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ۹۴/۱۰/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

ما در جلسه گذشته دو تا فرع را مطرح کردیم که ناقص ماند، و در این جلسه می خواهیم آن دو فرع را روشن تر بیان کنیم.

فرع اول

فروع اول این است که مردی، یک زوجه و زن واقعی و حقیقی دارد که در دوران صبابتش از زنی شیر خورده، غالباً فقها می گویند این مرد نمی تواند مادر رضاعی زن خودش را بگیرد.

فرع دوم

فرع دوم این بود که : مردی، بچه ای دارد و این بچه را زنی شیر داده است، می گویند این مرد می تواند مادر مرضعه بچه اش را بگیرد

سوال این است که ما الفرق بین این دو فرع که در اولی نمی تواند مادر مرضعه زوجه اش را بگیرد، اما در اینجا می تواند مادر مرضعه را بگیرد، با اینکه هر دو جده هستند، ما الفرق بین جده الأولى و جده الثانية؟

ص: ۲۹۶

ما چرا این مسأله را عنوان کردیم؟ این مسأله را برای این عنوان کردیم تا فهمیده شود که قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» مصاهره ساز نیست، فقط نسب ساز است، البته نسب ساز تنزیلی، اما مصاهره ساز نیست.

حال که این دو فرع را متوجه شدید، در جواب سوال قبلی می گوئیم: اینکه اولی حرام است، قضایا قیاساتها معها، چرا ام

الزوجه نسبی حرام است؟ به همان دلیلی که ام الزوجه نسبی حرام است، عیناً ام الزوجه رضاعی هم حرام می باشد. چرا؟ چون هر دو در اینجا هست، آنجا زوجه است، اینجا هم زوجه است، غایه ما فی الباب ام الزوجه نسبی، نسبی است، این رضاعی است، قاعده رضاع نسب را درست کرد. البته مصاهرت را درست نکرد. چرا؟ لأن المصاهره حاصله بالوجدان.

فرع دوم، اگر من یک بچه ای دارم، بچه ام را به دایه دادم که او را شیر بدهد، من می توانم مادر این دایه را بگیرم. چرا؟ چون در اینجا احد الجزئین حاصل است، چون مادر بچه (دایه)، مادر زوجه من نمی شود، آنچه که حرام است در شرع، ام الزوجه حرام است و بدیهی است که مادر رضاعی دایه، نسبت به من ام الزوجه حساب نمی شود تا بر من حرام بشود فلذا من می توانم با مادر دایه ی بچه ام ازدواج کنم. این به مجرد اینکه بچه ی مرا شیر داد، زوجه من نمی شود تا او هم بشود: ام الزوجه.

فهننا فرعان

الفرع الأول: فرع اول این بود که من زوجه حقیقی دارم، این زوجه حقیقی برای خودش مرضعه دارد، من نمی توانم مرضعه ی او را بگیرم. چرا؟ چون تمام ارکان حاضر است، زوجیت بالوجدان است، امومیت هم بالتنزیل است، فلذا می شود «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، ام الزوجه نسبی حرام است، ام الزوجه رضاعی هم حرام می باشد، امومیتش تنزیلی است، زوجیتش وجدانی است.

ص: ۲۹۷

الفرع الثانی: فرع دوم این بود که من بچه ام را به زنی (دایه) داده ام که او را شیر بدهد، این دایه هم برای خودش یک مرضعه دارد، در اینجا أحد الجزئین است، اما جزء دیگر نیست، کدام جزء هست؟ أمومت تنزیلی است، یعنی این دایه مادر بچه من است، مرضعه دایه هم مادر این دایه است، اما جزء دیگر که زوجیت باشد در اینجا نیست، چرا زوجیت نیست؟ چون مجرد اینکه زنی، بچه ی مرا شیر داد، زوجه من نمی شود تا مادر رضاعی اش بشود ام الزوجه، اینجا است که می گویم قاعده رضاع، مصاهره ساز نیست، مجرد اینکه بچه مرا شیر داد، زن من نمی شود، قاعده رضاع فقط نسب ساز است (نسب تنزیلی)، اما مصاهره ساز نیست.

«و یترتب علی ذلک»، آقایان می گویند اگر مردی با زنی زنا کرد، مادر زن زانیه بر زانی حرام می شود، یا اگر کسی با پسری عمل لواط را انجام داد، مادر آن پسر بر این لاطی حرام می شود، این در نسبی صحیح است، آیا در رضاعی هم مسأله چنین است یا نه؟

مثال ۱

مثلاً مردی، با زنی زنا کرده آیا مادر رضاعی این زن زانیه بر این مرد زانی حرام می شود یا نه؟ یا اگر مردی، با پسری عمل لواط را انجام داده، آیا مادر رضاعی آن پسر بر این مرد لاطی حرام می شود یا نه؟

می گویم «علی الظاهر» حرام است، چرا؟ چون قاعده رضاع نسب ساز است، مصاهره ساز نیست و در اینجا نسب ساز است نه مصاهره ساز. چرا؟ اولاً باید بینیم که اگر مردی، در نسبی با یک زنی زنا کرد، چرا مادر نسبی این زن زانیه بر این مرد حرام است؟ چون دوتا جزء دارد، یکی زنا، دیگر هم مادر، اینجا هر دو هست، با یک زنی زنا کرد، آن زن زانیه هم مادر رضاعی، الزناء محرز بالوجدان، مادر بودن هم به قاعده رضاع، أحد الجزئین وجدانی است، جزء دیگر تنزیلی است. چرا؟ چون از او شیر خورده فلذا مادرش است، یعنی آن دو جزئی که در مادر نسبی است، در مادر رضاعی هم است.

ص: ۲۹۸

مثال دوم، «أوقب غلاماً» مادر این بچه بر لاطی حرام است. چرا حرام است؟ می‌گوییم چرا در نسبی حرام است؟ در نسبی موضوع دو جزء است، جزء اول ایقاب است و در اینجا ایقاب است، جزء دوم اینکه مادرش است، این مادرش است، پس در رضاع نیز این دو جزء وجود دارد، چون بنا شد که مادر رضاعی بشود مثل مادر نسبی، یعنی همان گونه که مادر نسبی این بچه بر لاطی حرام می‌شود، مادر رضاعی این بچه هم بر لاطی حرام می‌شود.

روی این مبنا فرع اول نشر حرمت است، اما فرع دوم نشر حرمت نکرد، چرا؟ چون زوجیت نیست فلذا نشر حرمت نکرد.

اما فرع سوم و چهارم نشر حرمت کرد. چرا؟ چون مصاهرت بالوجدان است، موضوع بالوجدان است، زنا و ایقابش بالوجدان است، امومیتش هم بالتنزیل است.

«نعم» بعضی‌ها در اینجا یک نظر خاصی دارند و می‌گویند در اولی، سومی و چهارمی نشر حرمت نمی‌کند، یک نظر خاصی دارند و من این نظر خاص را می‌گویم، شما ببینید که این نظر خاص درست است یا نه؟

اول همان مثال اول را بررسی کنیم، مثال اول این بود که شخص زوجه حقیقی دارد و این زوجه حقیقی برای خودش یک مرضعه دارد، می‌گوید نشر حرمت نمی‌کند تا چه رسد به فرع دوم که مرضعه دایه باشد. چرا نشر حرمت نمی‌کند؟ می‌گوید قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» فقط بین المحرم و محرم علیه است، حواشی و جوانب را شامل نمی‌شود، زوجه انسان که یک مرضعه دارد، این خارج از دایره است، دایره بین زوج است و زوجه، اما آن سومی خارج از دایره قاعده رضاع است، اینکه من یک زوجه حقیقی دارم و این زوجه حقیقی من یک مرضعه دارد، مرضعه باید بین مرضعه و زوجه اثر بگذارد، نه بین فرد ثالث که زوج باشد، بنابراین، قاعده رضاع بین مرضعه و زوجه من است، اما زوج که فرد ثالث است، ربطی به فرد ثالث ندارد، بنابراین، حتی در فرع اول هم اشکالی ندارد چون قاعده الرضاع بین المحرمین است، بین شیر خور و شیرده است، اما من زوج در کنار و حاشیه هستم.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید این قید از روایت استفاده نمی شود، این بسیار دید تنگی است، ظاهر قاعده این است، آنچه را که عنوان نسب حرام می کند، عنوان رضاع هم حرام می کند، حالا می خواهد بین الطرفين باشد که شیرخور و شیرده باشد یا فرد ثالث باشد که زوج است، قاعده این است که اگر عناوین سبعة صادق شد، نشر حرمت می کند و در اینجا عناوین سبعة صادق می کند، چون من زوجه هستم و این زن هم زوجه حقیقی من است، غایه ما فی الباب مادرش مادر تنزیلی اوست، پس مادر رضاعی او، ام الزوجه تنزیلی من می شود. «الأم التنزیلیه كالأم الحقیقی».

نعم ربما یستظهر من الحدیث أنّ المراد بلفظ النسب، النسب الحاصل بین المحرّم و المحرّم علیه، فالرضاع حیث إنّما ینزل منزله النسب إذا كان التنزیل بین المحرّم و المحرّم علیه، کتنزیل الأمّ الرضاعیه للولد منزله الأمّ الحقیقیه فلا یجوز للولد تزویجها، لا ما إذا كان التنزیل بین غیرهما کتنزیل الأمّ الرضاعیه للزوجه، منزله الأمّ الحقیقیه لها، فإنّ طرفی التنزیل فیها، هما: الأمّ الرضاعیه للزوجه، و الأمّ الحقیقیه لها، و أمّا الزوج فهو خارج عن حدود التنزیل، كما هو واضح.

طبق این نظریه انسان می تواند مادر رضاعی زوجه حقیقی خود را بگیرد. چرا؟ چون رضاع فقط بین دو نفر کار ساز است، کار به حواشی و جوانب ندارد.

ولکن هذا تقیید من غیر دلیل، بل المراد من النسب فی الحدیث مطلق النسب الموجب للتحريم، سواء أكان حاصلًا بین نفس المحرّم و المحرّم علیه كما مثلناه، أم كان بین أحدهما و هو أمّ الرضاعیه للزوجه هنا، و طرف ثالث هو الزوج هنا، و لا یكون التنزیل لغوًا، بل یؤثر حرمة الأمّ الرضاعیه للزوجه - المتزله منزله الأمّ الحقیقیه لها - علی الزوج.

حال که این فرع روشن شد، دو فرع دیگر هم روشن می شود، یعنی اینکه مردی، با زنی زنا کرده، مادرش حرام است، یا بچه ای را ایقاب کرد، مادرش (مادر رضاعی) حرام است. چرا؟ چون گفتیم علاوه بر دو طرف، حواشی و جوانب را هم شامل است، اگر با زنی زنا کرد، حاشیه را هم شامل است، مادر را هم شامل است، یا اگر با بچه ای ایقاب کرد، مادر او را هم شامل است.

و بهذا يظهر إمكان استفادة حرمة الأم الرضاعية للمزني بها على الزاني، و حرمة أم الغلام الموقب فيه و ابنته و أخته من الرضاعة على الموقب، لأن موضوع الحرمة مركب من أمرين:

الأول: الزنا أو الإيقاب، و هو حاصل بالوجدان.

الثاني: كون المرأة أمياً للمزني بها أو الغلام الموقب فيه، أو بنتاً أو أختاً له، و هذا ثابت بتنزيل الحديث، الرضاعيات من الأم و البنت و الأخت مكان النسبيات منهنّ، فتحرمن جميعهنّ على الزاني و الموقب كحرمة النسبيات.

همان گونه که نسبی ها حرام است، رضاعی ها نیز (بدون کم و زیاد) حرام می باشند.

بنابراین، قاعده رضاع نسب ساز است، اما مصاهره ساز نیست، هر کجا نسب تنزیلی شد، حرمت هم آنجا را می گیرد.

توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ۹۴/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

مقدمه ای که ما داشتیم، در آن مقدمه هشت مطلب را بیان کردیم، در حقیقت پنج مطلب گذشت و الآن در مطلب ششم هستیم، این مقدمه تا حدی خوب است، ولی در آیه نتیجه بخش است، در آیه مبارکه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ ...».

ص: ۳۰۱

در این عناوین سبعة که در آیه مبارکه فوق آمده، سه احتمال وجود دارد که مسلماً احتمال اول متعین است:

احتمال اول

احتمال اول این است که بگوییم اصلاً این عناوین فقط مال نسبیات است، البته در آیه مبارکه کلمه نسب نیست، اما متبادر از این عناوین نسب است، یعنی هر کس این آیه مبارکه را بخواند، می گوید نسبیات مراد است، مادر رضاعی تبادر نمی کند، عمه رضاعی تبادر نمی کند، عمه و خاله رضاعی تبادر نمی کند.

ظاهر آیه می گوید این عناوین سبعة که به وسیله نسب محقق می شود حرام است.

احتمال دوم

احتمال دوم اینکه بگوییم: کلمه «أُمَّهَاتُكُمْ» برای جامع وضع شده است، یعنی جامع بین ام نسبی و بین ام رضاعی، و هکذا سائر کلمات، مانند: «بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ» برای اعم از بنات نسبی و بنات رضاعی، عمات و خالات نسبی و رضاعی وضع شده اند.

احتمال سوم

احتمال سوم اینکه بگوییم این کلمات «امهات، بنات و ...» مشترک لفظی است، گاهی وضع شده اند برای ام نسبی و گاهی وضع شده برای ام رضاعی و هکذا سایر عناوینی که در آیه مبارکه آمده است.

مسئلاً احتمال دوم که مشترک معنوی باشد، از آیه مبارکه تبادل نمی کند، همچنین سومی هم تبادل نمی کند، آنکه تبادل می کند همان اولی است، یعنی از این عناوین، نسبی تبادل می کند نه رضاعی.

ثمره بحث چیست؟

از اینکه ما دومی و سومی را باطل کردیم و گفتیم فقط نسبی تبادل می کند، ثمره اش چیست؟

ثمره اش این است که با این آیه مبارکه در تمام نسبی ها استدلال خواهیم کرد، مثلاً- خواهیم گفت که بیچه ای که از زنا به عمل آمده، چنانچه پسر باشد، نمی تواند با مادر خودش ازدواج کند. چرا؟ چون این بیچه، ولد نسبی (لغوی) برای این زن است، بنابراین، از اینکه گفتیم مشترک لفظی نیست، در تمام موارد نسبی با این آیه استدلال خواهیم کرد.

اما دومی را باطل کردیم، یعنی اینکه قدر مشترک بین ام نسبی و ام رضاعی باشد، با این آیه در مورد رضاع نمی شود استدلال کرد، بلکه این آیه مبارکه منحصر است به نسبی.

پس اثر سومی این است که وقتی باطل شد و منحصر شد برای نسبی، در موارد نسبی به اطلاق این عناوین تمسک خواهیم کرد.

دومی را که باطل کردیم (که قدر مشترک باشد) اثرش این است که در رضاعی نمی شود به اطلاق این آیه مبارکه تمسک کرد.

الظاهر أَنَّ العناوين السبعة الواردة في الآية الكريمة: « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ » فيها احتمالات ثلاثة» در این آیه سه احتمال است:

الف؛ أن يكون كلَّ عنوان موضوعاً للحاصل بالولادة، أي كون المرأة أمًّا للإنسان عن طريق الولادة و هكذا سائر العناوين، من دون أن يشتمل العناوين بالرضاع.

ب؛ أن يكون مشتركاً معنوياً موضوعاً للجامع بين الولادة و الحاصل بالرضاع، فالأمُّ الواردة في الآية أعم من الأم النسبي و الرضاعية.

ج؛ أن يكون مشتركاً لفظياً تارة وضع للعناوين النسبية و أخرى بالرضاعية.

و الحق هو الوجه الأول، و يترتب على بطلان الثاني - که مشترک معنوی باشد - أنه لا يمكن التمسك بهذه الآية على تحريم غير النسبي،- یعنی با این آیه نمی توانیم در مورد رضاع استدلال کنیم، کما اینکه بر بطلان سومی این مترتب است که با این آیه در نسبی ها استدلال می کنیم، دومی را که باطل کردیم، در رضاعی نمی شود استدلال کرد، سومی را که باطل کردیم، در نسبی می شود استدلال کرد، به یکی استدلال کردن است و به دیگری استدلال نکردن است، با این آیه در نسبی می شود استدلال کرد، با این آیه در رضاعی نمی شود استدلال کرد. ولذا مثال زدم و گفتم بچه ای از زنا متولد شده، مادرش برایش حرام است، چرا؟ چون « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ » شاملش است چون این زانیه مادرش است، اما اینکه محروم از ارث است، آن یک مسأله دیگری است و الا این زن مادر است و این بچه هم بچه او می باشد.

علی ای حال از اینکه این مخصوص نسیئات است، پس آیه به نسیئات به درد می خورد، اما در رضاعیات به درد نمی خورد.

الأمر السابع: فی أنه لیس للرضاع حقیقه شرعیّه و لا متشرعه

امر هفتم در باره این است که کلمه رضاع نه حقیقت شرعیه دارد و نه حقیقت متشرعه، حقیقت شرعیه، در لسان نبی، متشرعه در لسان ائمه ع و صحابه و مسلمین، رضاع به همان معنای لغوی خود باقی است، معنای لغوی این بود: «مس الرضیع ثدی المرأه»، بچه اگر پستان زنی را بمکد، به این می گویند رضاع، این نه حقیقت شرعی دارد که شرع مقدس در آن تصرف کند و نه حقیقت متشرعه دارد که علما در آن تصرف کرده باشد.

ممکن است کسی بگوید که اثر و ثمره این مسأله چیست؟ اثرش تمسک به اطلاق است، بچه ای را شیر دادیم، منتها شیر را در شیشه ریخته و از طریق شیشه شیر دادیم یا ایجار کردیم، یعنی شیر را به دهان بچه ریختیم؟ آیه همه اینها را می گیرد. چرا؟ چون رضاع این است که شیر زنی را بخورد، اما اینکه حتماً از طریق مس باشد؟ نه، یعنی لازم نیست که از طریق مس باشد و آیه این را نمی گوید، آیه مطلق است.

بنابراین، هر کجا که شک کنیم، می توانیم به اطلاق آیه تمسک کنیم، علمای ما خیلی از شرائط را در این زمینه نقل کرده اند، اگر این شرائط دلیل شرعی داشته باشد؟ حق با شماست، مثلاً امام ع فرموده باشد که ایجار کافی نیست، شیر را در شیشه بریزی و از طریق شیشه به بچه بدهی کافی نیست. ما تابع کلام امام معصوم ع هستیم، اما هر کجا که امام (ع) فرموده باشد، دلیل بر جزئیت، شرطیت و مانعیت نداشته باشیم، دیگر فرق نمی کند.

مثلاً زنی حائض است، بچه همسایه را شیر می دهد و من احتمال می دهم که حائض بودن مانع باشد برای نشر حرمت، تمسک می کنیم به اطلاق آیه و می گوییم: «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ» فرق نگذاشته بین امی که طاهر باشد و بین امی که حائض باشد.

بنابراین، چون حقیقت شرعیه ندارد، در مواردی که رضاع صدق کند، ما به اطلاق آیه تمسک خواهیم کرد، یا مثلاً زنی است که شوهرش او را طلاق داده، اما هنوز لبش هست، شک می کنیم اینکه فحلی بالا سرش نیست، آیا این کافی است یا کافی نیست؟ می گوییم فرق نمی کند و باز هم رضاع تحقق پیدا می کند و این زن می شود مادر رضاعی این بچه.

خلاصه هر کجا که ما شک بکنیم، در مورد شک به اطلاق آیه تمسک می کنیم. بنابراین، هر کجا که کلمه رضاع صدق بکند و ما شک بکنیم که آیا شرط است یا نیست، مانع هست یا نیست؟ مادامی که دلیل شرعی نباشد، ما به اطلاق آیه تمسک می کنیم. مثلاً زنی است حائض، یا اینکه شوهرش طلاق داده، در همه اینها به اطلاق آیه تمسک می کنیم.

ما هو المرجع فی الشبهات الحکمیة و الموضوعیة؟

شبهه حکمیة را از ما سبق فهمیدیم، و الا در شبهات حکمیة مرجع اطلاق است، شک در شرطیت، شک در مانعیت، هو شرط أو لا؟ تمسک به اطلاق می کنیم، هل الحیض مانع أو لا؟ تمسک به اطلاق می کنیم.

«إنما الکلام» در شبهات موضوعیة، شک در شرطیت، یعنی چیه؟ یعنی هل هو شرط أو لا؟ طهارت از حیض شرط است یا نه؟ داشتن شوهر شرط است یا نه؟ حیض مانع است یا نه؟ در همه اینها نفی می کنیم شرطیت را و نفی می کنیم مانعیت را.

بنابراین، شبهات حکمیه روشن شد، این عنوان فقط مال موضوعیه است، اگر آمدم شک ما در موضوع است، پیغمبر (ص) یا امام (ع) فرموده: باید یک شبانه روز شیر بخورد، ولی ما نمی دانیم که یک شبانه روز شیر خورده یا یک شبانه روز شیر نخورده؟ یا در عدد گفته اند که باید پانزده بار شیر بخورد، نمی دانم پانزده بار است یا چهارده بار است؟

در شبهات موضوعیه، مرجع اصول عملیه است، اصول عملیه کدام است؟ شما گاهی اصول موضوعیه را جاری می کنید و گاهی اصول حکمیه را، آیا این بچه من پانزده بار شیر خورده یا چهارده بار؟ اینجا هم می توانیم اصل موضوعی جاری کنیم و هم می توانیم اصل حکمی جاری نماییم، اصل موضوعی این است: «أصالة عدم تحقق هذه العناوين السبعة»، اصل این است که این عنوان محقق نشده، این بچه سابقاً ولد رضاعی نبود، الآن هم ولد رضاعی نیست، سابقاً بنت رضاعی نبود، الآن هم نیست. در شبهات موضوعیه تمسک به اصل موضوعی می کنیم، أصالة عدم تحقق رابطه بین این بچه و بین این مادر.

ممکن است جناب عالی به اصول حکمیه تمسک کنید و بگویید سابقاً ازدواج این بچه با این زن حلال بود، الآن هم حلال است، البته آقایان در اصول به ما گفته اند که اصول موضوعیه حاکم بر اصول حکمیه است و لو متحد المضمون باشند، اینجا مضمون شان متحد است، چون أصالة عدم تحقق هذه العناوين، در نتیجه با أصالة الحلیه یکی است، اما با وجود اصل موضوعی، نوبت به اصل حکمی نمی رسد (دلیلش در رسائل بخوانید).

و بما أنّ المختار أنّ اللفظ باق علی معناه العرفی، فکلّما شکّ فی کون شیء شرطاً أو مانعاً؟ یحکم بعدمه بمقتضی الإطلاق الموجود فی الأدلّه نحو قوله تعالی: «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعِ»

هذا كله إذا كانت الشبهه حكميه.

و أما إذا كانت الشبهه موضوعيه، مع كون مفهوم الرضاع أمراً واضحاً مبيّناً، فالمرجع هو الأصول العمليه الموضوعيه، أو الحكميه عند عدم الأولي، فإذا شكّ في كون الرضاع متحققاً بشروطه الشرعيّه كيفاً و كمّاً، جرت أصاله عدم تحقق العناوين السبعه المحرّمه، على وجه لا يكون مثبتاً، كما أنّه يجوز التمسك - عند عدم الأصول الموضوعي - بالأصل الحكمي، أعني بقاء الحليّه و جواز التزويج، كما لا يخفى.

و بهذا تبين أنّ المرجع في الشبهات الحكميه هو الإطلاقات، و في الشبهات الموضوعيه هو الأصول العمليه.

مثال

مثلاً؛ گوسفندی را با استیل ذبح کردیم، نمی دانیم که حتماً حديد شرط است یا استیل هم کافی است؟ شما در اینجا دوتا اصل دارید، یکی اینکه شبهه حکمیه است و به اطلاقات تمسک می کنیم، می گوئیم کلمه ذبح در آیات و روایات آمده و چون مقید به حديد نکرده فلذا استیل هم کافی است. اینجا شبهه، شبهه حکمی است و لذا شما می توانید به اطلاقات تمسک کنید.

و اگر شبهه، شبهه موضوعیه شد، در آنجا هم شما می توانید به اصول موضوعیه مراجعه کنید.

شرائط الرضاع

إذا عرفت ما قدّمناه، فاعلم أنّه لا بد في تحقق الرضاع عرفاً أو شرعاً من شروط، إليك بيانها:

الشرط الأول: أن يكون اللبن عن نكاح صحيح أو ملك يمين

شرط اول این است که لبن از نکاح صحیح باشد، لبن زنا به درد نمی خورد، یا کنیزی باشد که انسان با او نزدیکی کند و از انسان ام ولد بشود، «علی ای» حال شیر باید شیر پاک باشد، البته این شرط، شرط لغوی است نه شرط عرفی، اگر زنی با لبن زنا و حرام بچه همسایه را شیر داد به گونه ای که هم استخوان بچه از این شیر زنا قوی شد و هم گوشت رویید، عرفاً می گویند این ولد است، اما شرع مقدس در اینجا شرطی را اضافه کرده، اگر اضافه نکرده بود، به اطلاقات تمسک می کردیم و می گفتیم این هم رضاع است، اما شرع مقدس شرطی را اضافه کرده و فرموده رضاع از نکاح صحیح باشد نه از شیر زنا.

ص: ۳۰۷

أقول: هكذا عنوانه المحقق (ره) في الشرائع، والمراد من النكاح هو الوطء لا-العقد و ما عتبر به هو ما استحصله من الروايات، الوارد فيها إنما هو اشتراط كون اللبن، لبن الولاده، أو ما يقاربه.

پس اولاً باید لبن و شیر ناشی از و طء باشد و بدون و طء به درد نمی خورد، مثلاً یک دختری است و خیلی هم چاق و چله و هنوز ازدواج هم نکرده، منتها پستانش پر از شیر است، اگر با این شیر بچه ای را شیر بدهد، این شیر حرمت نمی آورد و رضاع با آن تحقق پیدا نمی کند. چرا؟ چون لبش لبن و طء نیست، ثانیاً، و طش هم و طء صحیح باشد، در حقیقت این عبارت دو معنی را می رساند، اولاً باید شیرش نتیجه نکاح باشد نه شیر بدون نکاح، ثانیاً نکاحش باید نکاح صحیح باشد.

قال الشيخ في الخلاف: « إذا درّ لبن امرأه من غير ولاده، فأرضعت صبياً صغيراً، لم ينشر الحرمه»

و خالف جميع الفقهاء في ذلك- هر وقت شيخ بفرماید: و خالف جميع الفقهاء في ذلك، مرادش فقهای اهل سنت است-

دلینا إجماع الفرقه و أخبارهم (۱).

توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ۹۴/۱۰/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

ما در جلسه گذشته تعبیر کردیم به لبن الولاده، یعنی تعبیر به نکاح نکردیم

أقول: هكذا عنوانه المحقق (ره) في الشرائع، والمراد من النكاح هو الوطء لا-العقد و ما عتبر به هو ما استحصله من الروايات، الوارد فيها إنما هو اشتراط كون اللبن، لبن الولاده، أو ما يقاربه.

ص: ۳۰۸

۱- الخلاف، شيخ طوسی، ج ۵، ص ۱۰۸، المسأله ۲۲ من كتاب الرضاع.

در روایات تعبیر شده به لبن الولاده، یعنی تعبیر به نکاح نشده است. البته نتیجه اش را خواهیم دید، اگر بگوییم شیر حتماً باید نتیجه و طء و نزدیکی باشد، در یک مواردی نشر حرمت نمی کند، اما اگر بگوییم میزان و طء نیست، بلکه میزان این است که این شیر، شیر ولادت باشد هر چند و طء و نزدیکی هم در کار نباشد، مثل اینکه سبق منی کند، گاهی از اوقات مردی که می خواهد با زنش نزدیکی کند، منی مرد سبقت می کند به محل مخصوص و فرج زن، بچه از آن متولد می شود، در اینجا لبن الولاده است بدون اینکه و طء و نزدیکی در کار باشد، نتیجه اش را خواهیم دید که آیا میزان و طء و نزدیکی است یا میزان لبن الولاده است ولو ولادت بدون و طء و نزدیکی باشد (کالسبق المنی من الرجل إلى فرج المرأة) در این مینه دو روایت داشتیم که آنها را دوباره می خوانیم، حضرت در آنجا بر ولادت تکیه می کند نه بر و طء،

۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِثْمِيِّ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ امْرَأَةٍ دَرَّ لَبَنُهَا مِنْ غَيْرِ وَلِمَادِهِ فَأَرْضَعَتْ جَارِيَةً وَغُلَامًا مِنْ ذَلِكَ اللَّبَنِ هَلْ يَحْرُمُ بِذَلِكَ اللَّبَنِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ قَالَ لَا» (۱)

شیر از پستانش می آید و حال آنکه ولادتی در کار نیست، یعنی بدون ولادت شیر از پستانش می آید، آیا نشر حرمت می کند؟ حضرت در جواب می فرماید: «لا»، در کلام حضرت کلمه «وطء» نیست بلکه کلمه «ولادت» است. همچنین است روایت دوم.

ص: ۳۰۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۹۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

۲: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِي نَادِيَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُوسَى بْنِ عُمَرَ الْبُضَيْرِيِّ عَنْ صَيْفِيٍّ عَنْ بَنِي يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع امْرَأَةٌ دَرَّ لَبْنُهَا مِنْ غَيْرِ وَلَادَتْ فَارْضَعَتْ ذُكْرَانًا وَ إِنَاثًا أَيْحَرَّمُ مِنْ ذَلِكَ مَا يَحَرَّمُ مِنَ الرِّضَاعِ فَقَالَ لِي لَا» (۱).

در کلام حضرت، کلمه ولادت آمده نه کلمه و طء، ولادت کافی است هر چند و طء و نزدیکی در کار نباشد، یعنی میزان ولادت است نه و طء.

هدف از تذکر این جملات این بود که بگوییم فرق است بین عنوان ما و بین عنوان محقق، مرحوم محقق بر و طء تکیه می کند و ما بر ولادت تکیه می نماییم، مگر اینکه کسی بگوید کلام مرحوم محقق مبنی بر غلبه است و غالباً لبن مال و طء و نزدیکی است و کم اتفاق می افتد که لبن باشد، اما و طء و نزدیکی در کار نباشد.

آیا در اللبن کافی است یا کافی نیست؟

این مسأله پنج صورت دارد که چهار صورتش را مسلماً ادله شامل نیست، اما یک صورت را احتمال می دهیم که ادله شاملش باشد.

۱: در اللبن بلا و طء أصلاً، حتی بلا سبق المنی أصلاً.

مثلاً دختری است و این دختر شرائط خاص مزاجش این است که از پستانش شیر می آید بدون اینکه ازدواج کرده باشد، یعنی اصلاً عروسی نکرده و مردی به او دست نزده است، با این شیر بچه ای را یک شبانه روز شیر داد.

۲: درّه من المنكوحه الحالم إذا لم يكن مستنداً إلى تكوّن الحمل في رحمها

ص: ۳۱۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۹۹، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۹، ح ۲، ط آل البیت.

در لبن می کند، ازدواج و عروسی هم کرده حامل نیز است، اما می دانیم که این شیر مستند به تکون ولد نیست، حالا این را از کجا کشف می کنیم؟ فرض کنید از طریق پزشکی کشف کردیم که این شیر ارتباطی به رحم و بیچه ندارد.

۳: الصورة السابقة، مع كون الدرّ مشكوك الحال في كونه مستنداً إلى الحمل أو لا؟

سومی، عین همان صورت دوم است، منتها با این فرق که به جای علم، شک است، یعنی نمی دانیم که آیا این شیر مستند به تکون ولد است یا مستند به تکون ولد نیست؟

این سه صورت را قطعاً شامل نیست، یعنی ادله ای که می فرماید: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، این سه صورت را شامل نیست.

۴: الصورة السابقة، مع العلم باستناد الدرّ إلى تكوّن الحمل

۵: درّه بعد الولاده، مع العلم بكونه استمراراً تدرّ سابق، لا مستنداً إلى تكوّن الولد في الرحم

بیچه را زاییده، شیر هم از پستانش سرازیر است، اما می دانیم که این شیر مستند به ولد نیست، یعنی یقین داریم که مستند به ولد نیست، مسلماً شامل این هم نیست.

بنابراین، سه صورت اول و صورت پنجم از تحت ادله بیرون است.

«إنّما الكلام في صورة الرابع»، مع العلم باستناد الدرّ إلى تكوّن الحمل.

یقین داریم این شیری که می دهد مربوط به حمل است، یعنی عروسی کرده، حامل هم و بیچه دارد، یقین داریم این شیری که از پستانش می آید، مربوط است به تکون ولد، آیا می توانیم بگوییم این نشر حرمت می کند یا نه؟

إنّما الكلام فيما لو درّ اللبن من الحامل و علم استناده إلى تكوّن الحمل، فهل هو ناشر للحرمة أو لا؟

این بستگی دارد که در آن دو روایت چه نظر بدهیم، آن دو روایت عبارتند بودند از:

۱: عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ دَرَّ لَبَنُهَا مِنْ غَيْرِ وَلِأَدِهِ فَأَرْضَعَتْ جَارِيَةً وَغُلَامًا مِنْ ذَلِكَ اللَّبَنِ هَلْ يَحْرُمُ بِذَلِكَ اللَّبَنِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ قَالَ لَا » (۱)

۲: عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع امْرَأَةٌ دَرَّ لَبَنُهَا مِنْ غَيْرِ وَلِأَدِهِ فَأَرْضَعَتْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا أَيْحْرُمُ مِنْ ذَلِكَ مَا يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ فَقَالَ لِي لَا » (۲).

از این دو روایت شما باید نتیجه گیری کنید، قول اول می گوید نشر حرمت نمی کند. چرا؟ چون حضرت روی ولادت تکیه می کند، فرض این است که این زن حامل است، شیر هم از پستانش می آید و این شیر هم مربوط به بچه است، ولی در عین حال رکن دیگرش (که ولادت باشد) نیست. کسانی که می گویند حرام نیست و نشر حرمت نمی کند و اگر این حالت بچه را شیر بدهد، نسبت به این بچه مادر رضاعی نمی شود، چون ولادت در کار نیست.

ادله کسانی که می گویند نشر حرمت می کند

اما کسانی که می گویند نشر حرمت می کند، دلیل آنها چیست؟ و قد يقال بكفايته بأدعاء آن المتبادر من سؤال السائل «عن إمراه درّ لبنها من غير ولادة»، این به معنای «من غير فحل» است، کلمه ی «من غير ولادة» به معنای «من غير فحل» است و فرض این است که در این صورت فحل است، چون طرف عروسی کرده، نزدیکی کرده و بچه هم الآن در رحمش است، شیر هم مستند به این ولد است.

ص: ۳۱۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۹۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۹، ح ۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۹۹، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۹، ح ۲، ط آل البیت.

الف؛ اگر جمود به ظاهر کنیم که می گوید: «من غیر ولاده» نشر حرمت نمی کند، چون در اینجا ولادتی نیست.

ب؛ اما اگر دقت کنیم، سوال سائل هر چند «من غیر ولاده» است، منتها نظرش این است که زنی است که بچه ندارد، ازدواج نکرده، شوهری ندارد، یعنی نظرش همان صورت اولی و ثانیه است، کلامش ناظر به عدم فحل است. ظاهراً روایت همین دومی را می گوید هر چند کلمه من غیر ولاده دارد، اما «من غیر ولاده» کنایه از غیر فحل است، دخترانی پیدا می شوند که هنوز ازدواج نکرده اند، اما در عین حال پستان شان فوران دارد و شیر دارد، از این سوال می کند، کلمه ولادت برایش مطرح نیست، آنچه که مطرح است، اینکه ازدواج نکرده، حالا که چنین شد، آیه نمی گیرد.

در جواب شاگرد: خارج را در نظر بگیرید، در خارج آنکه محل بحث است، دخترانی است که ازدواج نکرده شیر دارند، این محل بحث است، اما دخترانی که ازدواج کرده اند و حمل هم دارند، منتها هنوز ولادت نکرده اند، چنین دخترانی داخل در این روایت نیستند، قهراً آیه «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ» این فرد را شامل است، «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ» ما در اینجا تمسک به اطلاق می کنیم.

بنابراین، اینجا جای تمسک به اطلاق «أَرْضَعْنَكُمْ» است، واقعاً این زن حمل دارد، شیر هم دارد و شیرش هم مستند به بچه است.

بنابراین، ما از صور خمسه، فقط یکی را استثنا کردیم، آن یکی کدام است؟ حمل دارد، ولادت ندارد، شیر هم مستند به تکون ولد است، اما آن چهار صورت را خارج کردیم، حتی پنجمی را هم که ولادت هست، شیر هست، اما نمی دانیم که مستند به تکون ولد است، بلکه احتمال می دهیم که مال تکون ولد نیست یا علم داریم مال تکون ولد نیست، حتی پنجمی که ولادت است، از مسجد بیرون کردیم، چون یقین کردیم که مستند به ولادت نیست، اما چهارمی را پذیرفتیم و اطلاق این را شامل است.

و قد يقال بكفايته بادعاء أنّ المتبادر من سؤال السائل «عن إمره درّ لبنها من غير ولاده» و جواب الإمام، هو أنّه ع بصدد نفی كفايه الدرّ بلا حمل، لا بیان شرطیه الولاده.

می خواهد بگوید حمل نداشته باشد، نه اینکه ولادت مؤثر است و فرض این است که در صورت چهارم حمل موجود است.

و علی هذا لا یصل الأمر - بعد شمول الإطلاقات لهذه لاصوره، و قصور دلیل المخصّص - مخصّص همان دو روایت است، آن دو روایت قاصر شد که ولادت شرط باشد، چون گفتیم آن دو روایت شرطیت حمل را ثابت می کند نه شرطیت ولادت را، - عن اشتراط الولاده، و كون القدر المتیقن منه نفی الدرّ المحض (بدون و طء و نزدیکی شیر از پستانش بیاید) - إلى قوله تعالی: «وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»، دیگر شما نمی توانید تمسک کنید به «وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ». چرا؟ چون «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَهُنَّ عَنْكُمُ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعِ» شامل این قسمت شد، بعد از آنکه اطلاقات اینجا را گرفت، دیگر جای «» نیست - فیکون القول بنشر الحرمة فی هذه الصورة أحوط، بل أقوى، كما لا یخفی.

پس ما درّ را پنج صورت کردیم، صورت چهارم از نظر ما مشمول اطلاقات است، و دلیل مخصّص (دو روایت) هم ولادت را شرط نمی کند، حمل را شرط می کند و کنایه از حمل است، قهراً نوبت به «وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» نمی رسد.

فإن قلت: كيف يمكن أن يقال بكفايه لبن الحامل، إن علم استناد اللبّن إلى تكوّن الجنين، مع أنّه ورد فی صحیحه ابن سنان ما یظهر منه خلافه.

صحیحه عبد الله بن سنان

ص: ۳۱۴

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ لَبَنِ الْفَحْلِ قَالَ هُوَ مَا أَرْضَعَتْ امْرَأَتُكَ مِنْ لَبْنِكَ وَ لَبْنِ وَلَدِكَ وَ لَدَّ امْرَأَهُ أُخْرَى فَهُوَ حَرَامٌ» (۱).

معلوم می شود که ولادت شرط است، چون می گوید: « مَا أَرْضَعَتْ امْرَأَتُكَ مِنْ لَبْنِكَ وَ لَبْنِ وَلَدِكَ وَ لَدَّ امْرَأَهُ أُخْرَى فَهُوَ حَرَامٌ » البته ظاهر این روایت نشان می دهد که حق با طرف است، چون ظاهرش می گوید که ولادت شرط است، می گوید بچه ای که دارد با شیر بچه اش کسی دیگر را شیر دهد، این درست است، اما اگر دقت کنید، یعنی دقت بیشتر، شرط می کند وحدت حمل را، این در مقام این است که باید فحل واحد باشد و با فحل واحد بیاید و این بچه را شیر بدهد و الا اگر این زن مقداری با شیر یک شوهری شیر بدهد و بعداً طلاق بگیرد و برود با مرد دیگر ازدواج کند و با شیر فحل دیگر عدد را تکمیل کنید، این کافی نیست، ظاهر روایت این است که وحدت فحل شرط است، نه ولادت را.

با دقت به حدیث، این مطلب فهمیده می شود. طرف می گوید ولاد شرط است فَإِنَّ لَازِمَ قَوْلِهِ: «لَبْنِ وَلَدِكَ» شرطیه تولد الولد، و عدم کفایه کونه حملاً.

قلت: الظاهر أنّ الرواية سيقت لبيان وحده الفحل، لا- لبيان دخاله ولاده الولد، و سيأتي إن شاء الله تعالى بعض ما يدلّ على شرطيه وحده الفحل.

ص: ۳۱۵

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۹، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ۶، ح ۴، ط آل البيت.

بنابراین، سه روایت داشتیم که مانع بود، دو روایت را در جلسه گذشته و امروز خواندیم، یک روایت را هم امروز خواندیم، اما آن دو روایت که در جلسه گذشته و امروز خواندیم، چگونه توجیه کردیم؟

گفتیم ولادت شرط نیست، بلکه «حمل» شرط است، در مقام بیان حمل است، مثل دخترهای نباشد که هنوز ازدواج نکرده شیر از پستانش می ریزد، آن مربوط به حمل است نه به ولادت، این حدیث هم مربوط است به وحده الحمل، بنابراین، در صورت چهارم احتیاط این است که بگوییم نشر حرمت می کند، زنی است حامل است و شیر هم دارد، شیر هم مستند به این ولد است، حتما باید بگوییم نشر حرمت می کند.

بنابراین، اطلاقات شامل است «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ».

تکرار: در آن دو روایت قبلی گفتیم میزان ولادت نیست، بلکه میزان حمل است، این روایت هم می گوید ولادت میزان نیست بلکه آنکه میزان است وحدت حمل است، پس اولی فحل، سومی وحدت فحل، دو روایت قبلی ناظر به حمل است نه ولادت، این روایت هم ناظر به وحدت فحل است نه ناظر به ولادت، بنابراین، صورت چهارم مشکلی نیست.

ثُمَّ إِنَّ الْمُنْسَاقَ مِنْ تَعْبِيرِ الْمُحَقِّقِ يَكُونُ اللَّبْنُ عَنِ وِطْءٍ صَحِيحٍ، عَدَمُ كِفَايَةِ سَبْقِ مَاءِ الرَّجُلِ إِلَى دَاخِلِ فَرْجِ الْمَرْأَةِ مِنْ دُونِ دُخُولِ، كَمَا رَبَّاهُ يَتَّفَقُ، وَ لَكِنِ الْأُذَى يَظْهَرُ مِنَ الرِّوَايَاتِ كِفَايَةُ كَوْنِ اللَّبْنِ لِبْنِ الْوَلَادَةِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ دُخُولٌ، بِشَرَطِ اسْتِنَادِ الْوَلَادَةِ إِلَى فِجْلِ شَرْعِيٍّ، وَ لَعَلَّ صَحِيحَهُ ابْنُ سَنَانَ الْمُتَقَدِّمَةَ تَعَمُّ الْمَوْرِدِ حَيْثُ قَالَ: «مَا أَرْضَعَتِ امْرَأَتُكَ مِنْ لَبَنِكَ وَ لَبَنٍ وَ لَدَيْكَ وَ لَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَى فَهُوَ حَرَامٌ».

از جمله « ثمَّ إنّ المنساق من تعبير المحقق » برگشتیم به اول درس، در اول درس محقق فرمود: «و المراد من النكاح هو الوطء لا العقد و ما عتبر به هو ما استحصله من الروایات، الوارد فيها إنّما هو اشتراط كون اللبن، لبن الولاده، أو ما يقاربه.

ایشان (محقق) نکاح را به معنای و طء گرفت، ولی ما می گوئیم میزان نکاح نیست، میزان یا ولادت است یا کون اللبن مستنداً إلى الحمل، و طء میزان نیست و لذا اگر و طئی هم در کار نباشد اما بدانیم که این شیر مال این حمل است، قبل الولاده أو بعد الولاده کافی است، مثل اینکه فرض کنیم منی سبق إلى فرج المرأة و بچه متولد شد، در واقع « ثمَّ إنّ المنساق من تعبير المحقق » بر می گر گردد به اول درس که چرا عبارت محقق را نقل کردیم و بعداً عبارت دیگر را.

ثمَّ إنّ المنساق من تعبير المحقق يكون اللبن عن و طء صحيح، عدم كفايه سبق ماء الرجل إلى داخل فرج المرأة من دون دخول، كما ربما يتفق، و لكن الّذى يظهر من الروایات كفايه كون اللبن لبن الولاده و إن لم يكن هناك دخول، بشرط استناد الولاده إلى فحل شرعی، و لعلّ صحيحه ابن سنان المتقدمه تعم المورد - أعنى: سبق ماء الرجل إلى داخل فرج المرأة من دون دخول - حيث قال: «مَا أَرْضَعَتْ امْرَأَتُكَ مِنْ لَبَنِكَ وَ لَبَنٍ وَ لَدِكَ وَ لَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَى فَهُوَ حَرَامٌ»

و هنا يعلم أنّ التعبير بالنكاح أو الوطء من باب الغلبه و إلا فالتعبير الدقيق ما ذكرناه في صدر البحث.

صدر بحث این بود:

أقول: هكذا عنوانه المحقق (ره) في الشرائع، و المراد من النكاح هو الوطء لا-العقد و ما عتبر به هو ما استحصله من الروایات، الوارد فيها إنّما هو اشتراط كون اللبن، لبن الولاده، أو ما يقاربه. و طء و نزدیکی لازم نیست، همین مقدار که لبن، لبن ولادت باشد کافی است که نشر حرمت کند.

ص: ۳۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم اللبن عن الوطء بالشبهه

بحث ما در باره و طء به شبهه است، بعد از آنکه ثابت کردیم باید شیر، شیر ولد باشد، البته ولادت غالب است حتی گفتیم اگر ولادت

هم نباشد، اما حمل به گونه ای باشد که شیر مستند به حمل باشد، باز هم کافی است، یا باید ولادت باشد یا لا اقل مستند به ولد باشد ولو اینکه هنوز ولد در رحم است.

بحث در این است که این زن دارای شیر است، اما متأسفانه شیرش مربوط به غیر شوهر است، اما زنا نیست، بلکه و طء به شبهه است، مثلاً- زنی با مردی که خیال می کرد شوهرش است نزدیکی کرد، شوهر هم به خیال اینکه این زن، زنش است نزدیک کرد، یا اینکه شبهه از طرف زن است، یعنی زن خیال می کند که این مرد، شوهرش است فلذا با او نزدیکی می کند و از این و طء و نزدیکی دارای حمل شد، بعداً معلوم شد که شوهرش نبوده، بلکه یک مرد اجنبی بوده که با او نزدیکی نموده است، یا در حال حمل بچه کسی را شیر می دهد یا در بعد از ولادت، آیا این نشر حرمت می کند یا نه؟

دیدگاه فقها

آقایان می داند که ابن ادریس یک فقیه حر و آزاد فکر است، یعنی تابع افکار دیگران نیست، ایشان مخالف است، اما غیر از ابن ادریس، همه فقها (مشهور) می فرمایند: «لا- فرق بین الوطء الصحیح و الوطء بالشبهه» فقط جناب ابن ادریس می گوید کافی نیست.

دلیل مشهور

ما از دو راه وارد می شویم و به عبارت دیگر دو دلیل برای این مدعا داریم:

دلیل اول

ما می بینیم که شرع مقدس، به ولد شبهه، تمام ولد حقیقی را بار کرده است، یعنی همان گونه که در ولد حقیقی محرمیت، راثت و سایر آثار است، در ولد شبهه نیز همه آن آثار هست، مثلاً ارث می برد، نفقه دارد، مهریه دارد، زن باید عده نگه دارد، تمام آثار و طء صحیح را بر و طء بالشبهه بار کرده اند، بالأخره این زن وقتی آبستن شد، باید نفقه او را بدهد، یا مهریه باید بدهد، این بچه هم از پدر و مادر ارث می برد، این یک دلیل ما که بر ولد، آثار ولد حقیقی را بار می کنند، این سبب می شود که ما اطمینان پیدا کنیم که این شیر با شیر صحیح چندان فاصله ندارد (این یک دلیل)

دلیل دوم اینکه اسلام ازدواج های اهل کتاب را به رسمیت شناخته است، فلذا زمان پیغمبر اکرم ص وقتی کنیزها را می آوردند، مردم آنها را با نام دیگر صدا می کردند، کنیزها یا مجوسی بودند یا مسیحی، حضرت فرمود اینها را بنام مادر و بنام پدرشان صدا بکنید. چرا؟ «فَإِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحًا» هر قومی برای خودش نکاحی دارد، جایی که با آن نکاح های فاسد از نظر ما، و صحیح از نظر خودشان، شرع مقدس اثر صحت بار می کند، و طء به شبهه که از آن کمتر نیست، اینهم یکنوع و طء فاسدی است که از نظر خود آنها صحیح است، ولی در واقع باطل می باشد، این ادله ای است که شیخ و دیگران اقامه کرده اند.

پس از دو راه وارد شده اند که و طء به شبهه مانند و طء صحیح است، یکی از راه ولد حقیقی وارد شدند و تمام آثار ولد صحیح را بر ولد شبهه هم بار می کنند، راه دیگر اینکه این نوع و طء، کمتر از و طء اهل کتاب نیست، حتی مشرکین، مشرکین هم اولادشان، اولاد زنا نیست، بلکه اولاد حقیقی است.

فقط یک چیز است و آن اینکه در مشرکین، مجوس، یهود و نصاری، شبهه، شبهه حکمیه است، اما در ما نحن فیه، شبهه، شبهه موضوعیه است، این آدم خیال می کرد زنش است و حال آنکه زنش نبوده، در آنجا شبهه، شبهه حکمیه است که آیا نکاح اینها، نکاح صحیح است یا نه؟

در موضوع شبهه نیست چون هر دو اجنبی اند، نه زن و شوهر، منتها عقدشان را در کلیسا ثبت کرده اند. شبهه، شبهه حکمیه است و حال آنکه شبهه ما موضوعیه است نه حکمیه. خیال می کند که همسرش است و با نزدیکی می کند، بعداً معلوم می شود که بیگانه است.

ما اینجا نظریه مشهور را بیان کردیم.، حالا ببینیم که نظریه مرحوم ابن ادریس چیست؟ ایشان می فرماید: و طء بالشبهه، جانشین و طء صحیح نمی شود.

استدلال مشهور

و الظاهر ما هو المشهور، لأنه ملحق بالوطء الصحيح، فتشمله الإطلاقات، و قد دلّ الإستقراء على مشاركه ولد الشبهه غيره في كثير من الأحكام من الإرث، و لزوم النفقه، و لزوم المهر على الموطوءه و الاعتداد.

و يمكن الاستدلال بما ورد عنهم ع نحو ما رواه أبي بصير

وَ يَأْتِيَانِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ وَهَيْبِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « يَقُولُ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ يُقَالَ لِلْإِمَاءِ يَا بِنْتَ كَذَا وَ كَذَا فَإِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحًا » (١)، الوارد في الأنكحة الرائجة بين المجوس و غيرهم فإذا تلقى الشارع هذه الأنكحة الفاسده في شرعنا بالقبول في الظاهر، و رتب عليها أثر النكاح الصحيح واقعا، فيلزم تلقى الوطاء عن شبهه كالوطء عن النكاح الصحيح.

و الجامع بينهما هو الشبهه، غايه الأمر أنّ الشبهه في القسم الأول حكميه و في الثاني موضوعيه، و هو بمجرد لا يكون فارقا بين الأمرين.

فإذا كان الإقدام الإنسان على عمل باعتقاد كونه عملاً صحيحاً، مرضياً عند الله، فلا ريب أنّ الشارع يتلقاه صحيحاً و يترتب عليه الأثر.

إلى هنا تمّ دليل المشهور، تا اینجا دليل مشهور تمام شد، مشهور از دو راه وارد شدند:

الف؛ ولد شبهه، مانند ولد حقیقی ولد است، آثار صحت بر ولد بار است و شیر هم شیر پاک است.

ص: ۳۲۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۱، ص: ۱۹۹، من أبواب نكاح العبيد و الإيماء ب ۸۳ ح ۲، ط آل البيت.

ب؛ کمتر از نکاح مجوسی، مسیحی و ... (که از نظر اسلام فاسد است) نیست.

ادله ی ابن ادریس

ابن ادریس سه دلیل دارد، این دلیل ها را باید از هم جدا کنیم، بعداً دانه دانه از آنها جواب بدهیم.

و بذلک يظهر ضعف ما نقل عن الحلّی من التردّد، فتمسّک بأصاله الحلّیه تاره، و بمنع وجود العموم فی الأدلّه آخری، و عدم الدلیل علی عموم المنزله - ای تنزیل المتولد عن شبهه منزله الولد الصحیح - ثالثه» (۱).

ایشان سه دلیل دارد: «فَإِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحًا» و غیره، من غیر فرق بین کون الشبهه من الطرفين أو من طرف واحد.

۱: فیتمسّک بأصاله الحلّیه تاره، یعنی این شیری که داده، نشر حرمت نمی کند، این بچه، بچه این مادر نمی شود و این بچه می تواند با این زن ازدواج کند و هکذا می تواند با دختر او ازدواج کند یا اگر دختر باشد می تواند با پسر این زن ازدواج کند، حلیت را این گونه معنا کنید و بگویید نشر حرمت نمی کند، یعنی این نوع رضاع نشر حرمت نمی کند.

۲: و یمنع وجود العموم فی الأدلّه آخری.

دلیل عامی نداریم که دلالت بر حرمت کند، تنها دلیلی که داریم این است که: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، معنایش این است که نسب، نسب صحیح باشد، این نسب، نسب صحیحی نیست. این بچه، بچه صحیح این مادر نیست.

۳: و عدم الدلیل علی عموم المنزله - ای تنزیل المتولد عن شبهه منزله الولد الصحیح - ثالثه.

جواب از دلیل اول ابن ادریس

جواب از دلیل اول ایشان (که حلیت بود) این است که جناب ابن ادریس زمانی به دنیا آمده که علم اصول تنظیم نشده بود، حتی در شرح لمعه هم تنظیم نشده، فلذا گاهی از اوقات شهید اصل را با روایت معارض می شمارد، و حال آنکه الأصل دلیل حیث لا دلیل و الا عجوز علی، با وجود دلیلی که ما اقامه کردیم، اصل شما بی ارزش است، اصل در جایی می تواند سر و کله اش را نشان بدهد که در مقابلش دلیل اجتهادی نباشد، ولی ما دو دلیل اجتهادی اقامه کردیم و گفتیم: اولاً بر این ولد، آثار ولد حقیقی بار است، ثانیاً آنکحه فاسده را آنکحه صحیح تلقی کرده، با وجود این دو دلیل، اصاله الحلّیه معنی ندارد.

ص: ۳۲۱

جواب از دلیل دوم ابن ادریس، ما به ایشان عرض می کنیم که عمومی در اینجا نداریم، عموم عبارت است از: «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ» بدون شک این زن، مادر این بچه است، بله، آثار شرع بار نیست، ولی این زن مادرش است چون شیر داده، ولذا ما در ولد الزنا یک مذهبی داریم که با بقیه فقهاء فرق می کند، ما معتقدیم تمام آثاری که بر ولد صحیح بار است، بر ولد الزنا هم بار است، فقط یک اثر بار نیست و آن اینکه ولد الزنا ارث نمی برد، ولی بقیه آثار بار است، زیرا این بچه گناهی نکرده است، پدر و مادر گناهکار است، البته یک محرومیت هایی دارد، مثلاً نمی تواند امام جماعت بشود، مرجع تقلید نمی تواند بشود، اما بقیه آثار است، محرومیت است. چرا؟ باید فرق بگذاریم بین ولد عرفی و بین آثاری که شرع مقدس بر ولد مترتب کرده است.

جواب از دلیل سوم ابن ادریس، ایشان می گفت ما دلیل بر عموم المنزله نداریم، ما در جواب عرض می کنیم که عموم التنزیل از همان ادله ای که ما اقامه کردیم روشن می شود، شرع مقدس آنکحه فاسده را پذیرفته، این را هم پذیرفته است.

و بذلك يظهر ضعف ما نقل عن الحلبي من التردد، فتمسك بأصالة الحلبي تارة، و بمنع وجود العموم في الأدلة أخرى، و عدم الدليل على عموم المنزله - أي تنزیل المتولد عن شبهه منزله الولد الصحيح - ثالثه».

و الكل ضعيف، لبطلان الأصل بعد وجود الدليل، كما تقدم، و شمول إطلاق قوله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» و عموم «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ» للمطوءه عن شبهه لكونها أمّاً رضاعية قطعاً، و ثبوت التنزیل كما قدمنا في قوله: «فإن لكل قوم نكاحاً».

اگر شرع مقدس بچه مجوسی را که با محرم ازواج می کند، محرم می شمارد، این را به طریق اولی باید محرم بشمارد و هردو هم جاهل هستند، غایه ما فی الباب، جهل مجوسی و مسیحی، جهل حکمی است، حکم الله را نمی دانند، جهل این آدم موضوعی است، یعنی حکم الله را می دانند، موضوع را نمی دانند.

«علی ای حال» در و طء بالشبهه اگر فتوا ندهیم، حد اقل با احتیاط کرد و احتیاط این است که نباید این بچه با خود این زن و همچنین با بچه های این زن ازدواج کند.

حکم لبن الخنثی

فرض کنید یک خنثایی است که لبن دارد، البته باید خنثایی فرض کنیم که ازدواج کرده باشد و الا اگر ازدواج نکرده باشد، آن درّ اللبن است، درّ اللبن، نشر حرمت نمی کند، یا خنثایی است که با او و طء بالشبهه صورت گرفته و الآن هم پستانش شیر دارد و با این شیر بچه ای را شیر می دهد، آیا نشر حرمت می کند یا نه؟ اینجا نشر حرمت نمی کند، چرا؟ للشک فی الموضوع، یعنی نمی دانیم که «خنثی» زن است یا مرد، خنثای مشکل است و هنوز مرأه بودنش معلوم نیست، احتمال می رود که مرد باشد نه زن. فلذا چون زن بودن و انوئیتش محرز نیست، شک در موضوع است، موضوع عبارت است از: «أمره ارضعت» یعنی زن باید شیر بدهد و ما نمی دانیم که این خنثی زن است یا مرد؟ فلذا نشر حرمت نمی کند.

هل لبن الخنثی المشکله الموطوءه بالشبهه ناشر للحرمة أو لا؟

الظاهر عدم نشره للحرمة، للشک فی کونها امرأه أم لا؟

اللهم إذا بان (روشن بشود) بالحمل کونها غیر مشکله، و إلا فوجور (جریان داشتن شیر) اللبن الموجوده فی ثديها بعد الوطء لا یکون دليلاً علی کونها أنثی.

پس باید جایی را فرض کنیم که خنثی بعد از و طء شیر پیدا کرده و هنوز حمل معلوم نیست و الا اگر حمل روشن باشد، معلوم می شود که زن است نه مرد.

و یؤید ما ذکرنا روایه زیاد بن سوقة التالیه:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابِاطِيِّ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ سُوقَةَ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ هَلْ لِلرَّضَاعِ حَدٌّ يُؤْخَذُ بِهِ فَقَالَ لَا يُحْرَمُ الرَّضَاعُ أَقَلَّ مِنْ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ أَوْ خَمْسَ عَشْرَةَ رَضَعَهُ مُتَوَالِيَاتٍ مِنْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ لَبَنِ فَخَلٍ وَاحِدٍ لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهَا رَضَعَهُ امْرَأَةً غَيْرَهَا فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ غُلَامًا أَوْ جَارِيَةً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنِ فَخَلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَةٌ أُخْرَى مِنْ فَخَلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يَحْرَمْ نِكَاحَهُمَا» (۱).

شاهد در این روایت، کلمه «امْرَأَةٍ» و خنثی امرأه بودنش روشن نیست.

حکم لبن الفجور

فرض کنید زنی عمدتاً با مردی زنا کرده، چه مرد متوجه باشد یا نه؟ زن متوجه است و این دارای حمل است و شیر دارد، یا بچه زاییده است، آیا نشر حرمت می کند یا نه؟

آقایان می فرمایند: لبن الفاجره نشر حرمت نمی کند، این بزرگواران برای خود شان سه دلیل دارند:

۱؛ اجماع

دلیل اول شان اجماع است، جواهر می گوید الإجماع بقسمیه، یعنی اجماع منقول داریم و هم اجماع محصل.

۲؛ روایت دعائم الإسلام

دلیل دوم هم روایت دعائم الاسلام است، نویسند دعائم الإسلام اسماعیلی مذهب است - البته در ظاهر اسماعیلی مذهب است، اما در باطن امامی است، البته همه می گویند این آدم اسماعیلی مذهب است، اما کتابی دارد که در آن تمام ملل اسلامی را نقل کرده، امامیه را اصلاً نقل نکرده، معلوم می شود که این آدم باطناً امامی بوده، منتها در تشکیلات فاطمی ها بوده، امامی بودن خودش را کتمان می کرده است - کتابش دعائم الإسلام است و غالب روایاتش از امام صادق ع است:

ص: ۳۲۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص: ۳۷۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲ ح ۱، ط آل البيت.

ما فی دعائم الإسلام عن الصادق ع أَنَّهُ قَالَ: « لَبْنُ الْحَرَامِ لَمَّا يُحْرَمُ الْحَلَالُ وَ مِثْلُ ذَلِكَ امْرَأَةٌ أَرْضَعَتْ بِلَبْنِ زَوْجِهَا رَجُلًا ثُمَّ أَرْضَعَتْ بِلَبْنِ فُجُورٍ قَالَ مَنْ أَرْضَعَ مِنْ لَبْنِ فُجُورٍ صَبِيَّهُ لَمْ يَحْرَمِ نِكَاحُهَا لِأَنَّ لَبْنَ الْحَرَامِ لَا يُحْرَمُ الْحَلَالُ» (۱). این شیر، شیر حرام است و شیر حرام، حلال را حرام نمی کند.

۳؛ روایت برید عجلی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ بُرَيْدِ الْعِجْلِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص - يَحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ فَسُرَّ لِي ذَلِكَ فَقَالَ كُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبْنِ فَحَلِهَا وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَى مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَذَلِكَ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - وَكُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبْنِ فَحَلَيْنِ كَانَا لَهَا وَاحِدًا بَعِيدًا وَاحِدٍ مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَإِنَّ ذَلِكَ رَضَاعٌ لَيْسَ بِالرَّضَاعِ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - يَحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ وَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ نَسَبِ « ۳ » نَاحِيَةِ الصَّهْرِ رَضَاعٌ وَ لَا يُحْرَمُ شَيْئًا وَ لَيْسَ هُوَ سَبَبَ رَضَاعٍ مِنْ نَاحِيَةِ لَبْنِ الْفُحُولِ فَيَحْرَمُ» (۲).

آیا لبن و شیر زن فاجره نشر حرمت می کند ۹۴/۱۰/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا لبن و شیر زن فاجره نشر حرمت می کند؟

چند فرع دیگر باقی مانده، فرعی که در این جلسه می خوانیم راجع به فجور است، یعنی در باره زنی است که با مرد اجنبی زنا کرده و بچه دار شده و الآن هم شیر دارد و با این شیر خودش بچه کسی را شیر می دهد، آیا نشر حرمت می کند یا نه، یعنی این زن نسبت به این بچه مادر رضاعی شمرده می شود یا نه؟

ص: ۳۲۵

۱- دعائم الإسلام، قاضی نعمان مغربی، ج ۲، ص ۲۴۳، ح ۹۱۶.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص: ۳۸۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۶ ح ۱، ط آل البيت.

دیدگاه علامه در کتاب تذکره

مرحوم علامه در کتاب تذکره اصرار دارد که این نشر حرمت نمی کند و بر این مدعای خود چند دلیل هم اقامه می کند:

۱؛ اجماع

دلیل اول ایشان اجماع است و می گوید اجماع داریم که لبن فجور نشر حرمت نمی کند.

۲؛ روایت دعائم الإسلام

در این روایت آمده که « لا یحرّم الحرام، الحلال » لبن فحور که حرام است، حلال را حرام نمی کند و چون شیر این زن فاجره، شیر حرام است فلذا حلال را حرام نمی کند، بنابراین، بچه بیگانه ای که از این زن شیر خورده، نسبت به این زن و فرزندان این زن محرم نمی شود و بچه می تواند با این زن یا با فرزندانش ازدواج کند.

این دو دلیل چندان دلیل صحیحی نیست، چرا؟ اولاً اجماعش برای ما ثابت نیست، ثانیاً این نوع اجماعها کشف از وجود دلیل نمی کند، بلکه معلوم می شود استناد آنها به روایاتی است که الآن می خوانیم و به بیان دیگر، اجماع آنها، اجماع مدرکی است و مدرک شان نیز همین روایاتی است که الآن می خوانیم.

روایت دعائم الإسلام هم سند ندارد فلذا قابل اعتماد نیست، فقط دو روایت دیگر باقی مانده که علامه در کتاب تذکره به آن دو استدلال می کند.

۳؛ روایت برید عجلی

دلیل سوم سوم ایشان روایت برید عجلی است، روایت این است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص - يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَسُرِّي ذَلِكَ فَقَالَ كُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحَلَيْهَا وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَى مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَذَلِكَ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - وَكُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحَلَيْتِ كَانَا لَهَا وَاحِدًا بَعِيدًا وَاحِدًا مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَإِنَّ ذَلِكَ رَضَاعٌ لَيْسَ بِالرَّضَاعِ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ نَسَبِ نَاحِيَةِ الصُّهْرِ رَضَاعٌ وَلَا يُحْرَمُ شَيْئًا وَ لَيْسَ هُوَ سَبَبَ رَضَاعٍ مِنْ نَاحِيَةِ لَبَنِ الْفُحُولَةِ فَيُحْرَمُ» (۱).

ص: ۳۲۶

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۸، من أبواب ما یحرّم بالرضاع، ب ۶، ح ۱، ط آل البيت.

محل استدلال در این روایت، کلمه «فَحْلِهَا» است، ای «اَكْلَ امْرَأَةٍ اَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا وَلَمَدَ امْرَأَةً اُخْرَى مِنْ جَارِيَةٍ اَوْ غُلَامًا» یعنی باید نکاحش نکاح صحیح باشد و فرض این است که این زن از راه زنا بیچه دار شده و خودش زانیه است، کلمه «فَحْلِهَا» را دیده، و آن را حمل می کند بر داشتن زوج، یعنی نکاح صحیح و فرض این است که نکاح این زن صحیح نیست، محل استدلال فقط کلمه «فَحْلِهَا» است.

«أرید من النسب، جهة الرجال، و من الصهره الأمهات ممّا كان فيه اتحاد الأمّ دون الفحل فليس من جهة النسب بل من جهة الصهر» مادر شان یکی است نه پدر شان، یعنی پدر شان دوتاست، این دوتا با هم محرم نمی شوند. یعنی دو بیچه ای که این زن آنها را با دو فحل شیر داده، با همدیگر محرم نمی شوند.

«علی ای حال» استدلال علامه با صدر حدیث است که می فرماید: «كُلُّ امْرَأَةٍ اَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا وَلَدَ امْرَأَةً اُخْرَى مِنْ جَارِيَةٍ اَوْ غُلَامًا. یعنی شیر باید شیر شوهر باشد نه شیر فجور، و فرض این است که این شیر، شیر فجور است.

۴؛ روایت عبد الله بن سنان

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ لَبَنِ الْفَحْلِ قَالَ هُوَ مَا اَرْضَعَتْ امْرَأَتُكَ مِنْ لَبَنِكَ وَ لَبَنِ وَلَدِكَ وَ لَدَ امْرَأَةٍ اُخْرَى فَهُوَ حَرَامٌ» (۱).

با این حدیث استدلال کرده که شیر فجور نشر حرمت نمی کند و محل شاهد در این حدیث، کلمه «اَرْضَعَتْ امْرَأَتُكَ» فرض این است که زن فاجره، زن این آدم نیست.

ص: ۳۲۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۹، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۶، ح ۴، ط آل البیت.

فإنَّ الفحل الوارد في الروايه كناية عن الوطاء الصحيح فيخرج الموطوءه عن زنا.

و الكل كما ترى، فإنَّ الإجماع غير ثابت، وعلى فرض ثبوته يمكن أن يكون المستند ما ذكرناه من الروايات.

و ما تفرّد به الدعائم لا يصحّ الاعتماد عليه.

و أمّا الروايتان فمن المحتمل جداً أن يكون ذكر الفحل الردّ، ما این دو روایت ما توجیه می کنیم و می گوئیم در روایت اول کلمه «فَحْلُهَا» آمده و در روایت دوم هم کلمه «امْرَأَتُكَ» است، ما این را توجیه می کنیم و می گوئیم اینکه می گوید: «كُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا» در مقام بیان نیست که شیر مال شوهر باشد، بلکه در مقام بیان این است که درّ کافی نیست، بلکه ولادت شرط است، یعنی در این روایت دو احتمال است، یک احتمال همان برداشت علامه است، احتمال دوم این است که باید شیر، شیر ولادت است، «فحل» در اینجا کنایه از ولادت است، «خرج» شیر آن دختری که ازدواج نکرده اما پستانش مرتب شیر می دهد، این احتمال هم در این حدیث می رود، یعنی همان گونه که احتمال علامه صحیح است که می گوید فحل و ازدواج مطرح است، این احتمال هم وجود دارد که مراد ولادت باشد و درّ محض کافی نیست.

و أمّا الروايتان، فمن المحتمل جداً أن يكون ذكر الفحل (في الروايه الأولى) الردّ عدم كفايه الدرّ المحض، و يقرب ذلك أنّ فقهاء العامّه اتفقوا على كفايه الدرّ بمطلق اللبن كما نقلناه من الخلاف فهي بصدد ردّ ما اشتهر بينهم من كفايه الارتضاع وإن لم يكن هناك ولاده و لا حمل، بل ولا وطاء.

بنابراین، کلمه فحل دو احتمال دارد، عمده این است که باید محیط روایت را ببینیم آیا روایتی که در آن محیط وارد شده، آیا در آن محیط مسأله لبن الفجور مطرح بوده یا مسأله درّ اللبن مطرح بوده است؟ بیشتر دومی مطرح بوده، فلذا حضرت می خواهد با کلمه ی فحل بفرماید که درّ اللبن کافی نیست، خیلی بعید است که مسلمانی، بچه ای خود را به زن فاجره تحویل بدهد که او این بچه را شیر بدهد، فرد نادر است، بعید است که کلمه فحل، اخراج الفجور باشد، ظاهراً اخراج درّ اللبن است، چون اهل سنت فتوا داده اند که همه اش کافی است، این راجع به روایت اول بود.

در روایت دوم، کلمه «امراتک» آمده بود، ما در کلمه «امراتک» سه احتمال می دهیم، از این سه احتمال شما مختارید که کدام را انتخاب کنید.

۱: احتمال اول اینکه کلمه «امراتک» می خواهد بگوید فحل شان و احد باشد، یعنی دوتا فحل نباشد.

۲: احتمال دوم این است که شیر زن محرم است نه شیر مرد، چون گاهی بعضی از مرد ها هم دارای چنین ویژگی هستند، یعنی پستان شان شیر دارد هر چند خیلی نادر است.

۳: احتمال سوم این است که مالک را می خواهد رد کند، چون مالک فتوا داده که اگر دو بچه از یک گوسفند شیر بخورند، این دو بچه برای همدیگر حرام است و کلمه «امراتک» می خواهد این را بگوید.

پس در کلمه «امراتک» چهار احتمال پیدا شد، علامه فقط یک احتمال را در نظر گرفته و فرمود فاجره نباشد، ما سه احتمال دیگر را هم اضافه کردیم:

اولاً؛ می خواهد اتحاد فحل را بگوید.

ثانیاً؛ می خواهد شیر مرد را بیرون کند.

ثالثاً؛ می خواهد نظر مالک را بگوید که اگر دو بچه از یک حیوان شیر بخورد، این دوتا بچه به همدیگر حرام می شوند، حضرت می فرماید: «امراتک»، نه دو بچه ای که از یک حیوان شیر می خورند.

رابعاً؛ فاجره نباشد.

كما أنّ لفظ «امراتک» فی صحیح ابن سنان ممکن أن یكون مشيراً إلى وحده الفحل، و أنّه یجب أن یكون اللبن مستنداً إلى شخص واحد لا شخصین، أو مشيراً إلى عدم کفایه ارتضاع لبن الرجل و إن كان نادراً، أو لعلّه لردّ ما ربما ینقل عن مالک من أنّه لو ارتضاع الصغیران من لبن البهیمة تعلّق به التحريم، بحجّه أنّهما شربا من لبن واحد فصارا أخوین كما لو شربا من لبن امرأه.

بنابراین، ما نظریه علامه را رد کردیم و گفتیم اجماعی در کار نیست، روایت دعائم الإسلام هم معتبر نیست، کلمه فحل هم در مقابل درّ اللین است، کلمه «إمرأتک» هم دارای سه احتمال است. تا اینجا ادله علامه رد شد، از اینجا به بعد زمینه سازی برای حرمت می کنیم و می گوئیم این زن درست است که فاجر است، شیر هم دارد، اگر این بچه حلال را یکماه تمام شیر بدهد، به گونه ای که استخوان این بچه از این شیر محکم و گوشت از آن روییده بشود، چرا حرام نشود، چرا نشر حرمت نکند؟ این بچه ای اوست، بچه لغوی اوست فلذا ما نمی توانیم بگوئیم ادله اینجا را شامل نیست، جنبه عرفی را نگاه کنید، حتی آقایان می گویند ولد الزنا در حقیقت بچه این پدر و مادر است، فلذا پدر و مادر نمی توانند با این بچه ای که از زنا به وجود آورده اند، خودشان ازدواج کنند یا بچه های شان ازدواج کنند. فقط شافعی گفته که انسان می تواند بنت زنا را بگیرد، یعنی خود زانی دختری را که از زنا به وجود آورده، می تواند با آن دختر ازدواج کند، اما بقیه فقها بر خلاف شافعی هستند و می گویند این هم بچه اش است، منتها ارث نمی برد، فهنا فرق بین الولد التکوینی و بین الولد التشریعی، ولد زنا، ولد تکوینی است، ولد تشریعی نیست.

بنابراین، این زن هر چند شیرش شیر فجور است، بچه اش مال خودش است، اگر بچه دیگری را شیر بدهد، خلاف احتیاط است که بگوئیم نشر حرمت نمی کند و اگر فتوا هم ندهیم، لا اقل باید احتیاط کنیم.

عدم اشتراط بقاء المرضعه فی حبال الرجل

«حبال» جمع حبل است، حبل هم به معنای طناب و ریسمان است، انسان وقتی با زنی ازدواج می کند، کأنه با طناب آن را بخودش می بندد.

تا وقتی انسان ازدواج نکرده، هم زن آزاد است و هم مرد، اما وقتی ازدواج کردند، کأنه نکاح حبل و ریسمانی است که زن و مرد را با هم پیوند می دهد، زنی است و ازدواج صحیح هم کرده، بچه هم دارد و بچه دیگری را شیر می دهد، شوهر طلاقش داد یا شوهرش مرده، با همان شیر، بچه دیگری را شیر داد، اشکالی ندارد، یعنی نشر حرمت می کند و لازم نیست که بالا سرش حتماً همیشه زوج زنده باشد، همین مقدار که شیر مال ولادت صحیح باشد کفایت می کند.

یا مطلق الولاده، اما اینکه شوهر هم بالا سرش باشد، این جهتش شرط نیست. این چند جور متصور است، مرد زنش را طلاق داده و بچه هنوز متولد نشده، اما شیر در پستان این زن است و این شیر مستند به این بچه است، صورت دوم، زن را طلاق داده بعد از طلاق زن زایید و با آن شیر بچه دیگری را شیر می دهد، صورت سوم، زن حامل است، شوهرش فوت کرده.

لا- يشترط بقاء المرأة في حبال الرجل، بل الموضوع كون اللبن لفحل واحد، سواء كان باقياً عند الإرضاع أو لا؟ و على ذلك ترتب صور:

۱: أن يطلقها الرجل و هي حامل منه، ثم وضعت و أرضعت.

۲: الصورة السابقة، لكنها أرضعت حاملاً، على القول بكفايته.

۳: أن يطلقها و هي مرضعه.

۴: أن يموت عنها، فترضع بعد موته.

حکم تزوج المرضعه رجلاً آخر

زنی است که شوهرش مرده، یا او را طلاق داده، الآن شیر دارد و با یک مرد دیگری ازدواج کرد، دخول نکرده (چه بهتر)، دخول کرده و هنوز بچه منعقد نشده، نشر حرمت می کند، لازم نیست که همان زوج اول حتماً بالا سرش باشد، بلکه با زوج دوم ازدواج کرده اما هنوز دخول صورت نگرفته یا دخول صورت گرفته، ولی هنوز بچه منعقد نشده است، یا بچه هم منعقد شده، منتها می داند که این شیر مال شوهر قبلی است نه مال شوهر فعلی. در همه اینها نشر حرمت می کند.

بعد ما علم أنّ المدار فی نشر الحرمة استناد اللبّن إلى الزوج، فلو خرجت عن حباله و تزوّجت رجلاً- آخر، فإنّ لبنها ناشر للحرمة، و زوجها الأول صاحب اللبّن، سواء لم يدخل بها الثانی أو دخل و لم تحمل منه، أو حملت و كان اللبّن بحاله، لم تحدث فيه زیاده أصلاً، أو زاد و كان قليلاً لا یضّر استناد اللبّن إلى الزوج الأول.

بله! اگر لبن بعد از دخول دو برابر شد، معلوم می شود که در اینجا ولد مؤثر است.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط رضاع

بحث ما در شروط رضاع است که از جمله شرائط آن «کمیه الرضاع» می باشد، یعنی چه مقدار باید این بچه از این مادر شیر بخورد تا رضاع و حرمت محقق بشود؟

مسأله رضاع اختصاص به اسلام ندارد

مسأله رضاع یک مسأله ای نیست که فقط در اسلام باشد، قبل از اسلام در میان عرب جاهلی مسأله أمومت رضاعی مطرح بوده، اسلام مبتکر این مسأله نیست بلکه در جامعه های قبلی حتی در عرب جاهلی هم مسأله رضاع مطرح بوده، قرآن که می فرماید: «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ»، ام رضاعی بودن را مسلم می گیرد، ولی می گوید آن حرام است، موضوع را ایجاد نمی کند، بلکه حکم موضوع مفروض الوجود را بیان می کند، اگر ما به این مسأله توجه کنیم که رضاع یک امر عرفی است، بنابراین، خواهید دید بسیاری از این اقوالی که در کمیت است، اصلاً جنبه عرفی ندارد، اول اقوال اهل سنت را از دو کتاب نقل می کنیم، کتاب خلاف شیخ اعلی الله مقامه، دیگری هم از کتاب ابن رشد که بدایه المجتهد باشد.

ملاقات با علامه امینی

ص: ۳۳۲

من در سال: «۱۳۳۰» شمسی در نجف بودم و خدمت مرحوم آیت الله علامه امینی رسیدم، خب! ما با همدیگر همشهری بودیم، پدران و اجداد ما با هم مربوط بودند، خدت ایشان عرض کردم: آقا! یک کتابی برای من معرفی کن که اقوال فقهای اهل سنت را بگوید و مختصر باشد، چون در آن زمان کتاب خلاف شیخ طوسی در قم چاپ نشده بود، بعداً مرحوم آیت الله بروجردی چاپ کرد، ایشان کتاب «بدایه المجتهد» را که مال ابن رشد است معرفی کردند، کتاب مختصری است، اقوال اهل سنت را دارد و لذا من این کتاب را در نجف در آن سال تهیه کردم و الآن هم این کتاب در ایران چاپ شده، اقوال امامیه را هم در پاورقی آورده اند.

بنابراین، ما باید به مسأله ی «أُمّ رضاعی و اخت رضاعی» از دید عرف نگاه کنیم، اگر اسلام مبتکر بود، یک مسأله تبعدی می شد، ولی اسلام مبتکر این مسأله نیست، بلکه یک مسأله عرفی است و مردم می گویند این زن، مادر این بچه است، یا می گویند خواهر رضاعی اش است، عرفاً این را می گویند، بنابراین، بسیاری از این اقوال بی پایه است.

اقوال فقهای اهل سنت

اهل سنت در این مسأله سه تا قول دارند:

۱؛ قول اول (که قول عبد الله بن عمر، مالک و اوزاعی می باشد) یک رضاع است، یعنی یک رضاع کافی در نشر حرمت است، پس عبد الله بن عمر، مالک و اوزاعی قائلند که یک رضاع هم کفایت می کند- قبر اوزاعی در لبنان است و الآن هم اوزاعی مقلد دارد- ایشان (اوزاعی) می گوید حتی یکبار شیر کافی بخورد، این زن نسبت به این بچه می شود: «أُمّ» و دخترش می شود خواهر.

ص: ۳۳۳

آیا این مسأله عرفی است؟ نه خیر! اصلاً و ابداً عرفیت ندارد.

و عجیب هم این است که آنها (این چند نفر) این را از امام علی ع نقل می کنند و می گویند عن علی ع، و حال آنکه محال است که آن حضرت یک چنین مطلبی را بفرماید، یعنی با یکبار شیر خوردن مادر رضاعی بودن تحقق پیدا نمی کند.

۲: قول دوم می گوید سه بار مکیدن و شیر خوردن برای نشر حرمت کفایت می کند، این قول را اهل ظاهر، زید بن ثابت و أبو ثور گفته اند- البته زید بن ثابت از صحابه است و می گویند خلفا که قرآن را نوشتند به وسیله زید بن ثابت بوده، اما دو نفر دیگر از تابعین است، اینها گفته اند سه مرتبه کافی است، یعنی سه مرتبه اگر بچه ای از زنی شیر بخورد، رضاع محقق می شود.

این قول، مثل قول اول، هیچ گونه عرفیت ندارد.

۳: قول سوم را از عائشه نقل می کنند که او (عائشه) می گوید اگر پنج بار شیر بخورد کافی است، شافعی، عبد الله بن زبیر و عائشه و سعید بن جبیر اقوال شان همین است.

ولی هیچکدام از این سه قول عرفیت ندارند، یعنی واقعاً با پنج بار شیر خوردن، أمومت و مادر بود و خواهر بودن تحقق پیدا نمی کند تا بگوییم: این زن می شود مادر این بچه و دخترش هم می شود خواهر این بچه، این عرفیت ندارد و لذا اقوال اهل سنت در اینجا شاذ است، حالا چه سیاستی در کار بوده که این اقوال پیدا بشود؟ الآن مجال گفتن و بیان آن نیست.

بنابراین، اقوال اهل سنت منحصر می شود به یکبار، سه بار و پنج بار شیر خوردن.

الف؛ قول اول می گوید ده رضعه کافی است، جناب شیخ مفید این را گفته، سلار دیلمی هم این را گفته، ابن بزّاج نیز همین را گفته، ابوالصلاح و ابن حمزه نیز همین را گفته اند. البته همه اینها بزرگواران در حقیقت مقلد مفید شده اند. البته روایات در این زمینه داریم، یعنی روایاتی که ده رضعه را کافی در تحقق رضاع می دانند هم داریم.

ب؛ قول دوم، قول مشهور می باشد، قول مشهور این است که پانزده بار شیر بخورد، و سیر هم بشود و بین این رضعات چیز دیگری هم نخورد، یعنی نه غذا بخورد و نه چیز دیگر و نه شیر زن دیگری، البته گاهی یک آب مختصری دادن مهم نیست، آن ضروری بچه است، شیخ در مبسوط همین قول را می گوید و ابن ادریس نیز همین را می گوید.

ج؛ قول سوم، مال مرحوم شیخ صدوق است که می گوید ما نوکر عدد نیستیم، ده یا پانزده بار برای ما مطرح نیست، بلکه نوکر اثر هستیم، و آن اینکه: «أُنبِت اللحم و شدّ العظم»، یعنی به اندازه ی شیر بخورد که استخوانش از این شیر محکم بشود و گوشت هم بروید، البته این قول سوم هم روایات دارد.

ما باید یکی از این سه قول را انتخاب کنیم، ولی اگر انتخاب کنیم باید روایاتی که مصاد اینهاست را معنی کنیم.

و من هنا يظهر بطلان ما نقل عن الليث من نشر الحرمه بمثل ما يفطر به الصائم - یعنی به مقداری که روزه صائم را باطل می کند، اگر این بچه از این زن شیر بخورد کافی است، ولی این حرف خیلی مضحک است، البته لیث از فقهای معاصر با مالک است، گروهی لیثی هستند و گروهی مالکی. - و ما نقلناه عن أبي حنيفة و أصحابه و مالک و الأوزاعي و الثوري من التحريم بمطلق الرضاع و إن قلّ.

و من الغریب ذهاب صاحب الدعائم - صاحب دعائم الإسلام، اسماعیلی مذهب است ظاهراً، امام مذهب است باطناً - إلى هذا القول مستنداً إلى روايه رواها عن عليّ ع قال: وَعَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّهُ قَالَ: «يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ قَلِيلُهُ وَ كَثِيرُهُ وَ الْمَصَّةُ الْوَاحِدَةُ تُحْرَمُ» (1)

«الْمَصَّةُ» به معنای مکیدن، «وَ الْمَصَّةُ الْوَاحِدَةُ» یعنی یکبار مکیدن.

ثمّ أضاف قائلاً: و هذا قول يبين صوابه لمن تدبره و وفق لفهمه، لأنّ الله عزّ و جلّ قال: «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعِ». فالرضاع يقع على القليل و الكثير - ولي این آیه مبارکه بر خلاف نظر شماسست، چون شما می گوید اقلش کافی است، ولی این آیه مبارکه می گوید باید ام و مادر باشد، یعنی مادر رضاعی، باید امومت و مادر بودن از نظر عرفی صدق بکند- لکنّه غفل عن أنّه و إن صدق الرضاع بالقليل، لکنّه لا يصدق عنوان الأمّ الذي هو الموضوع في الآيه خصوصاً إذا قلنا بأنّ تحقّق هذه العناوين بالارضاع لم يكن أمراً مبتدعاً في الإسلام بل كان دارجاً قبله في عصر الجاهليه، و من المعلوم عدم تحقّق الأمومه عندهم بمسمى الارضاع.

بنابراین، این اقوالی که اهل سنت دارند، با آیه مبارکه «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ» تطبیق نمی کند، چون آیه مبارکه می فرماید باید به گونه ای باشد بگویند این زن مادر توست، خواهر توست، باید در حد بالای باشد که مادر صدق کند یا خواهر صدق کند قهراً ناچاریم یا ده مرتبه را بگیریم که ضعیف است یا پانزده را بگیریم که متوسط است یا مرحله بالا را بگیریم که: «شدّ العظم و أنبت اللحم» باشد.

ص: ۳۳۶

ما قبل از آنکه اقوال شیعه را تایید کنیم، نخست باید موانع را از پیش پای خود بر داریم:

موانع

۱؛ روی الشیخ باسناده عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْرَبَارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ - امام هادی - ع: « أَنَّهُ كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ عَمَّا يُحَرِّمُ مِنَ الرِّضَاعِ فَكَتَبَ ع قَلِيلَهُ وَ كَثِيرَهُ حَرَامٌ » (۱).

بعضی ها می گویند که این روایت قول عامه را تایید می کند که می گوید قلیل و کثیرش موثر است، ولی شیخ طوسی این روایت را توجیه کرده است و می گوید: «ماذا یحرّم من الرضاع؟ فکتب ع قلیل الرضاع، یعنی به آن حد برسد، دیگر کم و زیادش مهم نیست، ضمیر «قليله» را به آن حد رضاعی بنزیم که محرّم است نه به اصل رضاع، اگر این گونه معنی کنیم، حضرت در مقام بیان این است که خیال نکنید اگر بیش از پانزده بار خورد، مثلاً مخل است، بلکه می گوید اگر به همان حد رسید که اقلش پانزده بار و اکثرش بیست و یا سی بار است، هردو محرّم است.

خصوصاً در مکاتبات غالباً تقیه است، به جهت اینکه نامه است و قابل انکار نیست و ماندنی هم است، ولذا حضرت دو پهلو صحبت می کند ولذا حضرت هم حقیقت را گفته و هم تقیه کرده، حقیقت را گفته چون فرمود: «قليله»، یعنی قلیل آن حد، آن «حد» قلیل و کثیرش هردو کافی است. یعنی رضاع محرّم، قلیل و کثیرش مهم نیست.

۲؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: «الرَّضْعَةُ الْوَاحِدَةُ كَالْمِائَةِ رَضَعَهُ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا» (۲).

ص: ۳۳۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۷، من أبواب ما یحرّم بالرضاع، ب ۲، ح ۱۰، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۸، من أبواب ما یحرّم بالرضاع، ب ۲، ح ۱۲، ط آل البیت.

این روایت متنش حزازت دارد، چون حضرت می فرماید یکبار مکیدن و شیر خوردن مثل صد بار مکیدن و شیر خوردن است، اگر بچه یکبار شیر بخورد آیا این واقعاً مانند صد بار است؟

خود متنش مبالغه است ولذا نمی توانیم به آن بدهیم.

و لكنّهما مضافاً إلى الحزازه الموجوده في متنتهما، حيث إنّ ظاهر قوله ع: «قليله و كثيره حرام» أنّ نفس الرضاع قليله و كثيره حرام، مع أنّ المراد هو «محرم» محمولان على التقيه، و قد أعرض الأصحاب عنهما انعقدت الشهرة على خلافهما.

هر دو روایت متنش حزازت دارد. چطور؟ اولاً می گوید: «قليله و كثيره حرام»، این حزازت دارد، حزازتش کجاست؟ باید بگوید: «قليله و كثيره محرم»، می گوید حرام، روایت دومی می گوید یکبار مانند صد بار است، این مبالغه خیلی بدی است.

بنابراین، متن هر دو روایت حزازت دارد، یعنی هم روایت اولی و هم روایت دومی، در اولی بجای «محرم»، می گوید: «حرام»، در دومی می گوید یکبار مانند صد بار است، علاوه بر این، حمل بر تقيه شده، اما جناب شیخ طوسی اینها را از تقيه بیرون آورده.

و قد حمل الشيخ أولهما على ما إذا بلغ الحدّ الذي يحرم، فإنّ الزّیاده قلت أو كثرت تحرم

و قال الشيخ الحر في الوسائل: ويمكن حمله على الكراهه و على تحديد كلّ رضعه فإنّه إن رضع قليلاً أو كثيراً فهي رضعه محسوبة من العدد إلى آخر كلامه، و ذكر في الخبر الثاني نحو ما ذكر في الأول.

این يك حمل دیگری است، و آن این است که بچه ای است که پنجاه بار می مکد سیر می شود، بچه ای داریم که معده اش کوچک است و اگر بیست بار بمکد سیر می شود، حضرت این را می گوید: «الرضاع قليله»، یعنی معده اش کوچک است، كثيره، یعنی معده اش بزرگ است.

بنابراین، بر سر این روایت چند اشکال وارد کردیم:

۱: یکی اینکه متش حزانت دارد، چون گفته: «حرام» و حال آنکه رضاع حرام نیست، بلکه رضاع محرم است.

۲: اشکال دوم اینکه حمل بر تقیه کردیم.

۳: اشکال سوم اینکه مراد از: «قليله»، یعنی قلیل آن حد، ضمیر «قليله» به رضاع بر نمی‌گردد، به «حد» بر می‌گردد، کدام حد؟ آن حدی که رضاع را حرام می‌کند.

۴: اشکال چهارم این است که این روایت می‌گوید: «رضعه»، رضعه فرق نمی‌کند که مَصَّش - مکیدنش - بیست بار باشد یا پنجاه بار.

۵: اشکال پنجم اینکه حمل بر کراهت کنیم.

هذا كله حول الروايه الأولى.

اما نسبت به روایت دوم، ما نتوانستیم محملی برایش پیدا کنیم، اولی را می‌توانیم توجیه کنیم اما دومی قابل توجیه نیست، دومی حمل بر تقیه است، الأقرب الحمل علی التقیه.

بنابراین، ما این دو روایت را از پیش پای خود بر داشتیم، یعنی اولی را توجیه کردیم، دومی را هم حمل بر تقیه نمودیم.

۳: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ ظَرِيفٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ:

« سَأَلْتُهُ عَمَّا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ قَالَ إِذَا رَضَعَ حَتَّى يَمْتَلِي بَطْنُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُنْتَبِئُ اللَّحْمَ وَالدَّمَ وَذَلِكَ الَّذِي يُحْرَمُ » (۱).

بعضی ها می‌گویند رضعه واحده کافی است یعنی همین مقداری که بمکد و معده اش پر بشود، از این روایت می‌خواهند وحدت را استفاده کنند.

ولی حق این روایت، کار به وحدت ندارد بلکه می‌خواهد بگوید بچه ای که کم خورد و سیر بود و در حال سیری به او شیر داده‌اید، باید بچه حالت گرسنگی پیدا کند و معده او پر بشود. این روایت در مقام بیان این است که نباید در مقام سیری بچه را شیر بدهید، باید در مقام گرسنگی شیر بدهید، در مقام بیان این جهت نیست که یک رضعه کفایت می‌کند.

ص: ۳۳۹

بنابراین، این روایت می گوید در مقام گرسنی شیر بدهید نه در موقع سیری، کار به عدد ندارد.

۴: وَ يَأْتِيهِ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَوَاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «الرَّضَاعُ الَّذِي يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَّ هُوَ الَّذِي يَرْضَعُ حَتَّى يَتَضَلَّعَ وَ يَتَمَلَّى وَ يَنْتَهِيَ نَفْسُهُ» (۱).

«حَتَّى يَتَضَلَّعَ وَ يَتَمَلَّى» تا اینکه شکم بالا بیاید و پر بشود، تَضَلَّع، یعنی بالا آمدن شکم، امتلاء، یعنی پر شدن شکم، شکم بالا می آید، «وَ يَنْتَهِيَ نَفْسُهُ» یعنی نفسش به آخر برسد به گونه ای که پستان را رها کند.

فالظاهر أنّهما واردان فی مقام تحدید کیفیة الرضعة، لا تحدید الرضاع المحرّم بها، كما لا يخفى.

بنابراین، چهار روایتی که مانع و مزاحم ما بودند، آنها را از صحنه بیرون کردیم، به این معنی که اولی را توجیه کردیم، دومی را حمل بر تقیه نمودیم، سومی و چهارمی را هم گفتیم ناظر به عدد نیست، بلکه ناظر به کیفیت رضاع است.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

بحث ما در باره شرائط رضاع محرّم (اسم فاعل) است، رضاعی که نشر حرمت می کند، چند تا شرط دارد، شرط اول را خواندیم:

۱؛ شرط اول این بود که باید این شیر، شیر ولادت باشد، یعنی شیر غیر ولادت به درد نمی خورد.

۲؛ الآن وارد شرط دوم می شویم، شرط دوم این است که مقدار رضاع باید چه قدر باشد؟ اقوال را در جلسه گذشته خواندیم و بعضی از روایاتی را که شاذ بودند معنی کردیم، الآن وارد روایاتی می شویم که معتبرند و شاذ نیستند، ائمه اهل بیت ع سه تا میزان برای ما بیان کرده اند:

ص: ۳۴۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۳، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۴، ح ۲، ط آل البیت.

الف؛ میزان اول عبارت است از: اثر، یعنی محرّم (اسم فاعل) اثر است، اثر کدام است؟ أنبت اللحم و شدّ العظم، یعنی به قدری شیر بخورد که استخوانش محکم بشود و گوشت بروید.

ب؛ میزان دوم عدد و شماره است که باید ده بار باشد یا پانزده بار،- در عدد و شماره اختلاف است -.

ج؛ میزان سوم زمان است، یعنی باید یک شبانه روز تمام پیش این زن شیر بخورد، بنابراین، ائمه اهل بیت ع برای ما این سه

چیز را میزان و معیار نشر حرمت قرار داده اند که عبارتند از: اثر، عدد و زمان.

ما فعلاً-اولی را (که اثر باشد) می خوانیم، یعنی اینکه محرم اثر است، روایاتی که ما الآن می خوانیم حدود پانزده یا شانزده روایت است، بخشی از این روایات دارد که: «أُنبِتَ اللَّحْمَ وَ الدَّمَّ»، بخش دیگر دارد: «أُنبِتَ اللَّحْمَ وَ العِظْمَ»، مسلماً بین اینها اختلاف است، چون اگر میزان گوشت و خون باشد، این زود تر تحقق پیدا می کند، اما اگر میزان شد العظم باشد، مسلماً این دیر تر صورت می گیرد و تحقق پیدا می کند و لذا باید ببینیم که کدام یکی از این دو قسم را بگیریم، این خودش یک نزاعی است که باید آن را حل کنیم.

روایات

۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «لَمَّا يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا مَا أُنبِتَ اللَّحْمَ وَ الدَّمَّ» (۱). این روایت لحم و دم را می گوید.

ص: ۳۴۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۲، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۳، ح ۱، ط آل البیت.

۲: وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِتَّانٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: «يَقُولُ لِمَا يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَ شَدَّ الْعَظْمَ» (۱). حدیث دوم عکس حدیث اول است، چون حدیث اول می گوید لحم و دم، ولی این حدیث دوم می گوید لحم و عظم.

۳: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رَبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ أَوْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «إِذَا رَضَعَ الْغُلَامُ مِنْ نِسَاءِ شَتَّى وَ كَانَ ذَلِكَ عِدَّةً - مراد عدد و شماره است، مثلاً پانزده بار از هند و پانزده بار هم از یک زن دیگر، پانزده بار هم از زن سوم بنام زینب شیر خورد، یا عدد باشد یا اثر، - أَوْ نَبَتَ لَحْمَهُ وَ دَمُهُ عَلَيْهِ حَرَّمَ عَلَيْهِ بَنَاتِهِنَّ كُلَّهُنَّ» (۲).

تا کنون روایاتی را خواندیم که می گویند که فقط «اثر» میزان است، از بعضی از آنها استفاده می شود که اصل همین اثر است و بقیه طریق آن است، اصل در محرّم همان «أنبت اللحم و شدّ العظم» است و اگر چنانچه به پانزده بار یا یک شبانه روز اکتفا کرده اند، چون سبب می شود که در این عدد و در پانزده بار یا در این زمان «أنبت اللحم و شدّ العظم» تحقق پیدا خواهد کرد، کأنه موضوع همان اثر است، آن دوتای دیگر جنبه طریقی دارد ولذا در آینده خواهیم خواند که اگر بچه ای پانزده بار شیر خورد، اما خدای نکرده دچار اسهال شد و هیچ گونه انبات لحم و شدّ عظم صورت نگرفت، این اثر ندارد و نشر حرمت نمی کند. چرا؟ چون این عدد، طریق است برای «أنبت اللحم و شدّ العظم».

ص: ۳۴۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۲، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۳، ح ۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۲، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۳، ح ۳، ط آل البیت.

و يظهر من كثير من الروايات أنه الأصل و أنّ التحديد بالعدد و الزمان طريقان إليه، و إليك بعضها:

٥: وَ يَأْسِنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْجُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « قُلْتُ مَا يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ قَالَ مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَ شَدَّ الْعِظْمَ قُلْتُ فَيَحْرُمُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ قَالَ لَا لِأَنَّهُ لَا تُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ لَا تُشَدُّ الْعِظْمَ، عَشْرُ رَضَعَاتٍ » (١).

٦: وَ يَأْسِنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادِ الْعَبْدِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَا يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا مَا شَدَّ الْعِظْمَ وَ أَنْبَتَ اللَّحْمَ فَأَمَّا الرِّضْعَةُ وَ الثُّنْتَانِ وَ الثَّلَاثُ حَتَّى بَلَغَ الْعَشْرَ إِذَا كُنَّ مُتَّفِرِّقَاتٍ فَلَا بَأْسَ » (٢).

٧: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا أَهْلُ بَيْتِ كَبِيرٍ فَرُبَّمَا كَانِ الْفَرْحُ وَ الْحَزَنُ الَّذِي يَجْتَمِعُ فِيهِ الرِّجَالُ وَ النِّسَاءُ فَرُبَّمَا اسْتَتَخَفَتِ الْمَرْأَةُ أَنْ تَكْشِفَ رَأْسَهَا عِنْدَ الرَّجُلِ الَّذِي بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ رَضَاعٌ وَ رَبَّمَا اسْتَتَخَفَ الرَّجُلُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى ذَلِكَ فَمَا الَّذِي يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ فَقَالَ مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ فَقُلْتُ وَ مَا الَّذِي يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ فَقَالَ كَانَ يُقَالُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ قُلْتُ فَهَلْ تُحْرَمُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ فَقَالَ دَعْ ذَا وَ قَالَ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَهُوَ يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ » (٣).

ص: ٣٤٣

- ١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٠، ص ٣٧٤، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ٢، ط آل البيت.
- ٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٠، ص ٣٧٧، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ٩، ط آل البيت.
- ٣- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٠، ص ٣٧٩، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١٨، ط آل البيت.

٨: وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّضَاعِ مَا أَذْنَى مَا يُحْرَمُ مِنْهُ قَالَ مَا يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَالدَّمَ ثُمَّ قَالَ أ تَرَى وَاحِدَةً تُنْبِتُهُ فَقُلْتُ اثْنَانِ أَصْلَحَكَ اللَّهُ فَقَالَ لَا فَلَمْ أَزَلْ أَعُدُّ عَلَيْهِ حَتَّى بَلَغْتُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ» (١).

٩: وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ زِيَادِ الْقُنْدِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: «قُلْتُ لَهُ يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ الرَّضْعَةُ وَ الرَّضَعَتَانِ وَ الثَّلَاثَةُ قَالَ لَا إِلَّا مَا اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَظْمُ وَ تَبَّتِ اللَّحْمُ» (٢).

و قد علل في بعض الروايات، شرطيه امتلاء بطن الرضيع بأنه الذي ينبت اللحم و الدم

١٠: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ ظَرِيفٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ أَبِيَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَمَّا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ قَالَ إِذَا رَضَعَ حَتَّى يَمْتَلِي بَطْنُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ وَ ذَلِكَ الَّذِي يُحْرَمُ» (٣).

١١: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَوَاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «الرَّضَاعُ الَّذِي يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ هُوَ الَّذِي يَرْضَعُ حَتَّى يَتَضَلَّعَ وَ يَتَمَلَّى وَ يَنْتَهَى نَفْسُهُ» (٤).

ص: ٣٤٤

- ١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٠، ص ٣٨٠، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ٢١، ط آل البيت.
- ٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٠، ص ٣٨١، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ٢٣، ط آل البيت.
- ٣- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٠، ص ٣٨٣، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٤، ح ١، ط آل البيت.
- ٤- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٠، ص ٣٨٣، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٤، ح ٢، ط آل البيت.

و يلوح من جميع ما أوردناه أنّ الأثر هو الأصل في التحريم و قد جعل الشارع العدد و الزمان طريقتين إلى حصوله و تحقّقه.

ولی این اختلاف در روایات است، برخی از روایات اثر را محکم شدن استخوان و روییدن گوشت می داند، برخی هم می گویند اثر، گوشت و دم است، البته اینها با همدیگر فرق دارند، چون اگر دومی باشد، دیر تر تحقق می گیرد، اما اگر اولی باشد زود تر حاصل می شود و تحقق پیدا می کند.

ثمّ إنّ جعل الأثر في سبعة منها، أعني: الرواية الأولى، و الثالثة، و الرابعة و السابعة و الثامنة و العاشرة و الحادية عشرة، إثبات اللحم و الدّم.

و في أربعة منها، أعني: الثانية و الخامسة و السادسة و التاسعة، إثبات اللحم و العظم.

و لا يخفى أنّ الدّم أسرع نباتاً من اللحم، و هو أسرع من العظم، فلو كان الميزان هو الدّم، لحصل التحريم قبل أن يتحقّق الثاني و الثالث، و سيأتي التوفيق بين الطائفتين.

إذا عرفت ما تقدّم، يقع البحث في أمور:

حال که روایات را خواندیم، آیا از این روایات فعلیه الأثر استفاده می شود یا شأن هم کافی است؟ شأن کدام است؟ فرض این است که ما بچه ای را شیر دادیم، اما بیماری آمد و مانع شد از اینکه شدّ العظم و انبات اللحم کند، آیا فعلیت میزان است یا شأن کافی است؟

اگر فعلیت میزان باشد، در بچه دوم نشر حرمت نمی کند، اما اگر بگوییم شأنیت میزان است، در هر دو نشر حرمت می کند، کدام میزان است؟

فعلیت میزان است چون فعلیت تبادر می کند، علاوه بر تبادر، چرا فعلیت میزان است؟ آقایان در علم اصول و فقه می گویند مناسبت حکم و موضوع، این می خواهد مادر بشود، ام بشود، ام این است که چیزی از مادر، جزء بچه بشود، ام ولادت می کند که نیست، این امّ تنزیلی است، مناسبت حکم و موضوع این است که این امّ او بشود، ام این است که اثر فعلیت داشته باشد و الا امیّت صدق نمی کند. اگر هیچ نوع اثری نگذارد، نمی گویند مادر شده است.

الأمر الأول: الظاهر من النصوص فعليه الإنبات، فلو رضع رضاعاً من شأنه ترتب ذلك عليه، لكن منع منه مانع كالإسهال، فهل يكفى أو لا؟ على القول بالفعل عليه لا يكفى فى نشر الحرمة.

و أما إذا قيل بأنّ الميزان هو الشأنيه فيكفى.

و الأول هو أولى، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد فى نفى العشر- حضرت فرمود ده بار كافي نيست - «أنه لا يثبت به اللحم»

ثم على اعتبار الفعل عليه هل يكفى مسمى الأثر المعتد به لدى أهل الخبره؟ هذا ما سيأتى فى البحث التالى.

حال اگر ميزان فعلیت باشد، تشخیص فعلیت با چه کسی است، چون عدد و زمان در کار نیست، «میزان» اثر است، مدرک (اسم فاعل) اثر چه کسی باید باشد؟ زنان با كفايت، اهل خبره با كفايت، طيب با كفايت، واقعاً بگویند این بچه با آن بچه ای روز اول وارد این خانه شد فرق کرده است.

الأمر الثانى: لو كان الأثر ملاكاً لنشر الحرمة مع قطع النظر عن العدد و الزمان أو مع عدم تحققهما فيجب أن يظهر لحسّ أهل الخبره حتى يحكم بالنشر، ولو لم يكن حسّ أهل الخبره معتبراً لما كان هناك طريق إلى العلم بتحقيق الأثر، فإن المفروض عدم لحاظ الملاكين الآخرين أو عدم تحققهما.

و من ذلك (اعتبار حسّ أهل الخبره) يعلم أنه يكفى تحقق مسمى الأثر، إذا لم يكن محسوساً لهم أيضاً، بل اللازم حصول كثره يعتد بها بحيث يصح أن يقال: أنه تكوّن دمه و لحمه و عظمه من لبنها، و هذا لا يتحقق إلّا إذا ظهر الأثر حسّاً لأهل الخبره.

على أن الاكتفاء بمسمى الأثر ينافى التحديد بالعدد و الزمان، فإنه يتحقق بالرضعه و الرضعات اليسيره و قد علّل ع عدم كفايه العشر بأنه لا يثبت اللحم و لا العظم، مع أن مسمى الإنبات و الشدّ يتحقق بأقلّ من عشر بكثير.

فلاجل هذه الوجوه يقطع الفقيه بعدم كفايه المسمى من الأثر عند انفراده، في نشر الحرمه، بل تحصل في مرتبه خاصه هي محسوسيه الإنبات و الاشتداد، كما هو واضح.

الأمر الثالث: طريق العلم بالأثر، إِمَّا بالرجوع إلى أهل الخبره، لو صحَّ القول بكون الموضوع اختياريّاً، فيتشترط في المقام ما يشترط في غيره من التعدّد و العداله، أو القطع بالأثر على النحو الذي أوضحناه.

شرائط رضاع ٩٤/١٥/١٥

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط رضاع

همان گونه که قبلاً عرض شد، ما در باب رضاع سه علامت داریم، علامت اول را که شدّ العظم بود خواندیم، اما بعض از روایات کلمه «عظم» نداشت، بلکه لحم و دم داشت، ما گفتیم که در آینده این مشکل را حل می کنیم، چون هنوز این مشکل را حل نکردیم که آیا میزان شدّ العظم و انبات اللحم است یا میزان انبات لحم و دم است؟

اینک وارد علامت دوم می شویم، علامت دوم عدد است، روایات در عدد به قدری متضارب و مختلف است که به زحمت می شود این روایات را جمع کرد، گاهی روایات می گوید یک رضعه، گاهی روایات می گوید ده رضعه، و گاهی می گوید پانزده تا، خیلی روایات متعارض است، حتی گاهی می بینیم که یک فقیهی در یک کتابش ده تا را انتخاب کرده، اما در کتاب دیگرش پانزده تا را انتخاب نموده است، از این رو، ما ناچاریم که روایات عدد را بخوانیم و سپس ببینیم که آیا می توانیم بین آنها جمع کنیم یا نه؟

بخش اول را تکراری است که می گفت: «قَلِيلُهُ وَ كَثِيرُهُ حَرَامٌ» یکنوع حزات در تعبیر دارد، بنابراین، اگر بخش اول را در اینجا تکرار کردیم، بخاطر این بود که نظم درس ما محفوظ باشد و الا این روایات را قبلاً حلّاجی کردیم.

ص: ۳۴۷

روایات

و قد اضطربت الروایات فی بیان التحدید بالعدد اضطراباً شدیداً قلماً یتفق نظیره فی الفقه، و اضطربت کلمات الفقهاء فی المقام أيضاً لأجل اضطراب الروایات، و ربما تجد للفقیه الواحد فی کتاب قولاً و فی کتاب آخر له قولاً آخر، بل قد یصعب علی المتتبع تشخیص المشهور عن غیره، بل الأشهر عن المشهور كما هو ظاهر لمن راجع الجواهر و غیرها من الموسوعات.

و قد نقلنا سابقاً فی هذا الشأن کلاماً من الشیخ فی الخلاف، و العلامه فی المختلف.

یمكن تصنيف الروایات إلى طوائف

الأولى: ما دلَّ على أن قليله و كثيره محرّم، و فيه روايه واحده و هي ما رواه الشيخ باسناده الصحيح عن عليّ بن مهزيار عن أبي الحسن -امام هادي - ع: « أَنَّهُ كَتَبَ إِلَيْهِ عَمَّا يُحَرِّمُ مِنَ الرِّضَاعِ فَكَتَبَ عَ قَلِيلُهُ وَ كَثِيرُهُ حَرَامٌ » (١).

ما گفتیم که: اولاً، متن این حدیث حزات دارد، چون کلمه «حرام» در اینجا معنی ندارد، باید بگوید: «محرّم».

ثانياً؛ شیخ این را حمل کرده و گفته: « قَلِيلُهُ وَ كَثِيرُهُ حَرَامٌ » یعنی بعد از آنکه به حد نصاب رسید - حالاً - نصاب هر چه می خواهد باشد، ده تا می خواهد باشد یا پانزده تا باشد - کم و زیادش مهم نیست، حمل بر این کرده است. البته این حمل، حمل تبرّعی است، مراد این است که به حد نصاب برسد، بعداً کم و زیادش مهم نیست.

فقد حمّله الشيخ على ما إذا بلغ الحدّ الذي يحرم، فإنّ الزّيادة حينذاك، قلّت و كثرّت تحرّم، و قال أيضاً: و يجوز أن يكون حرج مخرج التقيّه لأنّه موافق لمذهب بعض العامه.

ص: ۳۴۸

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۷، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ۲ ح ۱۰، ط آل البيت.

چطور حمل بر تقیه اقرب است؟ چون بعضی از عامه به یک رضعه و دو رضعه قائل بودند.

الثانیه: ما دلّ علی أنب الرّضعه الواحده تحرّم، و هو ما رواه الشیخ باسناد ضعیف عن زید بن علی عن آباءه عن علی ع قال: « الرّضعه الواحده کالمائه رضعه لا تحلّ له أبداً » (۱).

ما عرض کردیم که اولاً این حدیث حزازت در متن دارد، زیرا کدام عاقل می گوید که یکدانه مساوی با صد تاست، فلذا من فکر می کنم حضرت می خواهد به مخالفین طعن بزند و بگوید آیا یک رضعه مانند صد رضعه است؟! یا حمل بر تقیه کنیم.

و قد حمّله الشیخ علی ما تقدم فی الحدیث السابق، و استشهد للتقیه بوجود رجال العامه و الزیدیه فی طریقہ.

و الروایه مع ضعف سندها و حملها علی التقیه معارضه بروایه أخرى رواها الشیخ عن صبح بن سیابہ عن أبي عبد الله ع قال: « لا بأس بالرّضعه و الرّضعین و الثّلاث » (۲).

بنابراین، این دو گروه از روایات را از صحنه بیرون کردیم، گروه اول می گفت: « قلیله و کثیره حرام »، گروه دوم می گوید رضعه واحده مانند صد رضعه است، این دوتا را یا باید تاویل کنیم و بگوییم یا باید به حد نصاب برسد، آنوقت است که در کم و زیادش مشکل نیست یا حمل بر تقیه کنیم.

الثالثه: ما دلّ علی اعتبار خمس عشره رضعه لنشر الحرمه.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۱۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۱، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۲۲، ط آل البیت.

منها: موثقه عَنْ زِيَادِ بْنِ سُوْقَةَ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ هَلْ لِلرَّضَاعِ حَيْدٌ يُؤْخَذُ بِهِ فَقَالَ لَا يُحْرَمُ الرَّضَاعُ أَقَلَّ مِنْ يَوْمٍ وَ لَيْلِهِ أَوْ خَمْسَ عَشْرَةَ رَضَعَهُ مُتَوَالِيَاتٍ مِنْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ لَبَنِ فَحَلٍ وَاحِدٍ لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهَا رَضَعَهُ امْرَأَةً غَيْرَهَا فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ غُلَامًا أَوْ جَارِيَةً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنِ فَحَلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَةً أُخْرَى مِنْ فَحَلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يُحْرَمَ نِكَاحُهُمَا » (١).

پانزده بار بخورد و در اثناء چیزی هم نخورد.

و منها: ما رواه الصدوق فِي الْمُقْنِعِ قَالَ: « لَا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا أَنْبَتِ اللَّحْمَ وَ شَدَّ الْعُظْمَ قَالَ وَ سُئِلَ الصَّادِقُ عَ هَلْ لِذَلِكَ حَدٌّ فَقَالَ لَا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا رَضَاعٌ يَوْمٌ وَ لَيْلِهِ أَوْ خَمْسَ عَشْرَةَ رَضَعَهُ مُتَوَالِيَاتٍ لَا يُفْصَلُ بَيْنَهُنَّ » (٢).

و هذه الرواية غير متّحدة مع سابقتها، لأنّ السابقه مرويه عن الباقر ع و هذه عن الصادق ع و إرادته الوصف من الصادق أعمّ من أبي جعفر و أبي عبد الله ع خلاف الاصطلاح الجارى. - بلکه مراد امام جعفر صادق ع است نه اعم از ایشان و امام باقر ع.

لكنّ هنا روايه تعارض بمنطوقها هاتين الروایتين، و هي ما رواه الشيخ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُمَانَ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: « خَمْسَ عَشْرَةَ رَضَعَهُ لَا تُحْرَمُ » (٣).

ص: ٣٥٠

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٠، ص ٣٧٤، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٠، ص ٣٧٩، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١٤، ط آل البيت.

٣- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٠، ص ٣٧٥، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ٦، ط آل البيت.

این روایت می گوید حتی پانزده بار هم محرم نیست، ولی این روایت خلاف مشهور است و مرسل، فلذا به درد نمی خورد. چطور مرسل است؟ چون دارد: عن عثمان أو غيره، فلذا معلوم نیست مراد از این «غیره» چه کسی باشد.

و یکفی فی ردّ الروایه إرسالها بقربینه «أَوْ غَيْرِهِ» و قد ذکر لها محامل، منها حمل الشيخ علی کون الرضعات متفرقات من نساء شتی.

شیخ می گوید اگر حضرت فرموده پانزده تا به درد نمی خورد، یک زن است اما متفرق است، وسطش غذا خورده یا اینکه دو زن است این کار را کرده است.

ما تا اینجا سه دسته از روایات را خواندیم. گروه اول فرمود: «قَلِيلُهُ وَ كَثِيرُهُ حَرَامٌ»، گروه دوم فرمود: «الرَّضْعَةُ الْوَاحِدَةُ»، گروه سوم گفت: «خمسه عشر»، واقعاً روایت زیاد بن سوقة در مقام بیان است و روشن.

الرابعة: ما دلّ علی كفايه عشر رضعات فی التحريم، و المستند لهذا القول صحيحه الفضيل بن يسار عن أبي جعفر قال: «لَا يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا الْمَخْبُورَةُ أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظَنُّرٌ ثُمَّ يُرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ يَزُورَى الصَّبِيُّ وَ يَنَامُ» (۱).

گروه چهارم می گوید ده تا هم کافی است، انسان در اینجا حیران می ماند که چگونه بین این روایات جمع کند، عرض کردیم که در فقه ما، کمتر مسأله ای است که این گونه روایاتش مضطرب و متضارب است. «الْمَخْبُورَةُ، أَوْ الْمَجْبُورَةُ»، به معنای مستأجره، یعنی زنی که او را برای شیر دادن اجیر کرده اند، «أَوْ خَادِمٌ»، چرا در اینجا به زن گفته: «أَوْ خَادِمٌ»، باید می گفت: «أَوْ خَادِمَةٌ»؟

ص: ۳۵۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۱۱، ط آل البیت.

زیرا قانون کلی است اگر چیزی از شئون زن شد، او را مذکر به کار می‌برند، فلذا به زن در ایام عادتش نمی‌گویند: «حائضه»، بلکه می‌گویند حائض. خادم، یعنی زن خدمت‌کار. و من احتمال می‌دهم که حضرت به این ترتیب فرموده، بلکه این تردید از راوی است، راوی نتوانسته کلام امام را خوب حفظ کند، «أَوْ خَادِمٍ أَوْ ظَنُّرٍ»، ظنر به معنای دایه است، خادم هم به معنای دایه است در اینجا. علی‌ای حال: المخبوره در این روایت غلط است، اصلش المخبوره است، یعنی نسخه‌های صحیح مجبوره است، یعنی به او پول دادیم و اجیرش کردیم، فلذا او مجبور است که این کار را انجام بدهد.

و هذه الروايه أوضح ما فى الباب، و تدلّ بصراحتها على كفايه العشره فى التحريم بلا إشكال.

مرحوم صاحب جواهر همیشه کارش زنده کردن قول مشهور است، در اینجا هم چون خمسه عشره اشهر است و عشره مشهور است، فلذا به این روایات اشکالاتی گرفته که من فعلاً آن اشکالات را بیان نمی‌کنم، هنگامی که خواستیم روایات را جمع می‌کنیم، اشکالات صاحب جواهر را نسبت به این روایات بیان خواهیم کرد.

ثمّ صاحب الجواهر بالغ فى الإشكال عليها بوجه متعدده ستعرف ضعف أكثرها أو جميعها عند المناقشه.

صاحب جواهر نظرش این است که خمسه عشر را احیاء و زنده کند، فلذا بر این روایت صحیحه اشکالاتی کرده است که در محلش بیان خواهیم کرد.

و قد رويت هذه الروايه بصورة أخرى عن الفضيل بن يسار عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله - ایشان از علمای بصره و از تلامیذ امام صادق ع است - عن أبي عبد الله ع

قَالَ: « لَا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا كَانَ مَخْبُورًا قُلْتُ وَ مَا الْمَخْبُورُ قَالَ أُمُّ مَرْبِيَّةٍ أَوْ أُمُّ تَرْبِيٍّ أَوْ ظَنُرٌ تُسْتَأْجَرُ أَوْ خَادِمٌ تُشْتَرَى أَوْ مَا كَانَ مِثْلَ ذَلِكَ مَوْقُوفًا عَلَيْهِ» (۱).

یعنی این زن، وقف بشود برای این بچه که او را شیر بدهد، بنابراین، ما روایت صحیحی که دلالت بر عشره کند، فقط همین روایت فضیل بن یسار را داریم، روایت زیاد بن سوقه می گوید پانزده بار، روایت فضیل بن یسار می گوید ده بار، اما یک سلسله روایاتی داریم که منطوقاً نمی گویند ده تا، اما مفهوماً می گویند ده تا.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

در این جلسه در صدد نتیجه گیری هستیم و آقایان باید خود شان اجتهاد کنند، ما در اینجا دو روایت عمده داریم که بقیه حواشی این دو روایت می باشند، روایت اول، روایت زیاد بن سوقه است، در روایت زیاد بن سوقه به پانزده بار تصریح شده است، و هیچ نسخه بدل هم ندارد و ما این روایت را قبلاً خواندیم:

۱؛ روایت زیاد بن سوقه

عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ سُوقَةَ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ هَلْ لِلرَّضَاعِ حَدٌّ يُؤْخَذُ بِهِ فَقَالَ لَا يُحْرَمُ الرَّضَاعُ أَقَلَّ مِنْ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ أَوْ خَمْسَ عَشْرَةَ رَضَعَهُ مُتَوَالِيَاتٍ مِنْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ لَبَنٍ فَحَلٍ وَاحِدٍ لَمْ يَفْصَلْ بَيْنَهَا رَضَعَهُ امْرَأَةً غَيْرَهَا فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ غُلَامًا أَوْ جَارِيَةً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنٍ فَحَلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَةٌ أُخْرَى مِنْ فَحَلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يَحْرَمِ نِكَاحَهُمَا» (۲).

ص: ۳۵۳

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۷، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۱۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۴، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۱، ط آل البيت.

بنابراین، کسانی که می گویند پانزده بار، مدرک شان روایت زیاد بن سوقه است.

اما کسانی که می گویند ده بار کافی است، اساس و پایه سخن شان روایت فضیل بن یسار است:

۲؛ روایت فضیل بن یسار

الرابعة: ما دلّ على كفايه عشر رضعات في التحريم، و المستند لهذا القول صحيحه الفضيل بن يسار عن أبي جعفر قال: « لَا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا الْمَخْبُورَةُ أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظَنُرٌ ثُمَّ يُرَضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ يَزُورِي الصَّبِيَّ وَ يَنَامُ» (۱).

آیا حدیث اول را بگیریم که روایت زیاد سوجه باشد یا روایت دوم (روایت فضیل بن یسار) را بگیریم؟ سنگینی بنده روی روایت زیاد سوجه است، یعنی همان روایت زیاد بن سوجه را می‌گیریم. چرا؟ چون روایت فضیل بن یسار مشکلاتی دارد که بیان خواهیم کرد:

الف؛ اولین مشکلش این است که نسخه بدل است، چون در بعضی از نسخ، همین روایت آمده و حال آنکه اسمی از عشر رضعات در میان نیست.

و قد رویت هذه الروایه بصوره أخرى عن الفضیل بن یسار عن عبد الرحمن بن أبی عبد الله، عن أبی عبد الله ع قال: « لَا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا كَانَ مَحْبُورًا، قُلْتُ وَ مَا الْمَحْبُورُ؟ قَالَ أُمُّ مَرْبِيَّةٍ أَوْ أُمُّ تُرَبِّي أَوْ ظَمْرٌ تُسْتَأْجَرُ أَوْ خَادِمٌ تُشْتَرَى أَوْ مَا كَانَ مِثْلَ ذَلِكَ مَوْقُوفًا عَلَيْهِ» (۲).

با اینکه این روایت، همان روایت قبلی است، یعنی هر دو از فضیل بن یسار است، منتها با دو سند، ولی در عین حال اسمی از عدد و عشر رضعات در آن نیامده است، و اتفاقاً سند دومی صحیح است و هیچ گونه اشکالی ندارد و در آن ذکر از عدد نیست.

ص: ۳۵۴

-
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۱۱، ط آل البیت.
 - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۷، ط آل البیت.

ب؛ اشکال دوم این است که در سند روایت فضیل بن یسار، محمد بن سنان است، در هر صورت ماروایت زیاد بن سوقه را گرفتیم که هیچ مشکلی ندارد، اما روایت فضیل را طرح کردیم چون مشکل دارد: اولاً؛ دو جور نقل شده، در یک نقل عدد درش است در نقل دیگر عدد نیست، ثانیاً؛ محمد بن سنان در سندش آمده است، حتی آن را که مرحوم صدوق در معانی الأخبار نقل کرده، آنهم احمد بن هلال در سندش است که حضرت او را لعن کرده و از اعتبار انداخته است.

ولی یک مشت روایات دیگر داریم که با مفهوم دلالت دارند که عشره معتبر است، این روایات را چگونه درست کنیم؟

و هناك روایات أخرى تدلّ علی کفایه العشره مفهوماً لا منطوقاً.

۱: ما رواه عمر بن یزید قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْغُلَامِ يَرْضَعُ الرِّضْعَةَ وَالثَّنَيْنِ فَقَالَ لَا يُحْرَمُ فَعَدَدْتُ عَلَيْهِ حَتَّى أَكْمَلْتُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ فَقَالَ إِذَا كَانَتْ مُتَفَرِّقَةً فَلَا» (۱).

اگر از سه تا بالا بیاید تا به ده تا برسد، چنانچه اینها متفرق باشند «فلا تحرم» مفهومش این است که اگر مجتمع باشند، پنج تا هم حرام می کند، مگر اینکه ضمیر (إذا کانت) را به عشره بزیم، یعنی اگر این ده بار شیر دادن، متفرق باشند، نشر حرمت نمی کند، مفهومش این است که اگر این ده بار مجتمعاً باشد، نشر حرمت می کند. البته دلالت این روایت، دلالت مفهومی است و آقایان به ما گفته اند که هیچگاه دلالت مفهومی، معادل دلالت منطوقی نمی شود.

ص: ۳۵۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۵، ط آل البیت.

«و دلایله الروایه کما تری بالمفهوم، و هو أنّ العشره إذا كانت متوالیه فإنها تحرم» ولی خود همین عمر بن یزید در یک روایت دیگری که نقل کرده، می گوید پانزده بار محرم نیست تا چه رسد به ده تا، خود همین آدم پانزده تا را نفی کرده، چطور می شود که در این روایت به ده تا اکتفا کند، روایتی که پانزده بار را نفی کرده عبارت است از:

عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ خَمْسَ عَشْرَةَ رَضَعَهُ لَا تُحَرِّمُ» (۱).

پس این روایت هم دلالتش به مفهوم از بین رفت. چطور؟ اولاً؛ مفهوم نمی تواند در مقابل منطوق قد علم کند، علاوه بر این، همین عمر بن یزید دوتا روایت متناقض دارد، در یکی ده بار را کافی می داند و در دیگری حتی پانزده بار را هم کافی نمی داند تا چه رسد به ده بار.

۲: ما رواه مسدّد بن زياد العيّديّ عن أبي عبيد الله ع قال: « لا يُحَرِّمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا مَا شَدَّ الْعَظْمَ وَ أَثْبَتَ اللَّحْمَ فَأَمَّا الرِّضَاعُ وَ الثُّنَّانِ وَ الثَّلَاثُ حَتَّى بَلَغَ الْعَشْرَ إِذَا كُنَّ مُتَفَرِّقَاتٍ فَلَا بَأْسَ » (۲). مفهومش این است که «إِذَا كُنَّ مَجْتَمِعَاتٍ فِيهِ بَأْسٌ»

صاحب جواهر به این روایت، یک ایرادی دارد و می گوید جمله: « إِذَا كُنَّ مُتَفَرِّقَاتٍ » متعلق به « بِيَأْسٍ » است، در حقیقت این گونه است: « فَلَمَّا بِيَأْسٍ إِذَا كُنَّ مُتَفَرِّقَاتٍ »، می گوید تک تک دوبار یا سه بار به درد نمی خورد اما مجتمع شان به درد می خورد. اگر جمله این باشد که: « فَلَا بَأْسَ إِذَا كُنَّ مُتَفَرِّقَاتٍ » مفهومش این می شود که: « فِيهِ بَأْسٌ إِذَا كُنَّ مَجْتَمِعَاتٍ »، معنایش این می شود که دوتا متفرقش به درد نمی خورد، اما مجتمعش به درد می خورد.

ص: ۳۵۶

-
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۶، ط آل البیت.
 - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۹، ط آل البیت.

سوال من این است که چطور صاحب جواهر این اشکال را بر اولی (که روایت مسعده باشد) کرد، ولی به روایت دومی این اشکال را نکرد؟

پاسخ

چون در اولی گفته: عشره رضعات إذا كانت، ضمیر کانت به «عشره» بر می گردد و معنایش این است که «عشره» تک تکش به درد نمی خورد، اما جمعش به درد می خورد، ولی در ما نحن فيه «کانت» نگفته، بلکه فرمود: «کن»، ضمیر «کن» به تک تک بر می گردد، یعنی دو بار، سه بار و چهار بار، متفرق شان به درد نمی خورد، اما مجتمع شان به درد می خورد، بنابراین، اشکال صاحب جواهر تنها بر روایت دوم وارد است، یعنی بر روایت اول وارد نیست، چون در روایت اول، «موضوع» فقط عشره است و ضمیر «إذا کانت» به عشره بر می گردد، یعنی عشره متفرقش نشر حرمت نمی کند، اما مجتمعش نشر حرمت می کند، اما در روایت مسعده کلمه «عشره» نیست و در آن کلمه «کن» آمده، یعنی رضعه، ثنتان، ثلاث، تک تک شان به درد نمی خورد، اما اجتماع شان به درد می خورد.

و آورد علیه فی الجواهر: «بأنَّ الظرف فيه إذا كان متعلِّقاً بالبأس المنفی، اقتضى مفهومه تحريم ما دون العشر أيضاً مع الاجتماع» (۱).

نعم لا یرد ما ذکره علی روايه عمر بن یزید، كما هو واضح لمن تدبّره، غیر أنّ دلالة هذا أيضاً بالمفهوم الذی لا یعدل دلالة ما یخالفه.

۳: ما رواه عُبَیدُ بْنُ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّضَاعِ مَا أَذْنَى مَا يُحَرِّمُ مِنْهُ قَالَ مَا يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَّ ثُمَّ قَالَ أ تَرَى وَاحِدَةً تُنْبِتُهُ فَقُلْتُ اثْنَتَانِ أَصْلَحَكَ اللَّهُ فَقَالَ لَا فَلَمْ أَزَلْ أَعُدُّ عَلَيْهِ حَتَّى بَلَغَتْ عَشْرَ رَضَعَاتٍ» (۲).

ص: ۳۵۷

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۹، ص ۲۸۴.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۱، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۲۱، ط آل البیت.

و لكن فى دلالة هذه الرواية نظر، إن لم نقل إنه على خلافه أدل، فإن الظاهر من ذيل الرواية: «فَلَمْ أَزَلْ أَعُدُّ عَلَيْهِ حَتَّى بَلَغْتُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ» و هو يقول: لا. مثل اینکه انکار حضرت ادامه داشته، پس تا اینجا کمک های ثلاثه را رها کردیم.

٤: ما رواه عبيد بن زرارَةَ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ إِذَا أَهَيْلُ بَيْتِ كَبِيرٍ قُرْبَمًا كَمَا نَ الْفَرْحُ وَ الْحَزَنُ الَّذِي يَجْتَمِعُ فِيهِ الرَّجَالُ وَ النِّسَاءُ قُرْبَمًا اسْتَحْفَتِ الْمَرْأَةُ أَنْ تَكْشِفَ رَأْسَهَا عِنْدَ الرَّجُلِ الَّذِي بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ رَضَاعٌ وَ رُبَّمَا اسْتَحْفَتِ الرَّجُلُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى ذَلِكَ فَمَا الَّذِي يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ فَقَالَ مَا أَنْبَتِ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ فَقُلْتُ وَ مَا الَّذِي يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ فَقَالَ كَانَ يُقَالُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ قُلْتُ فَهَلْ تُحْرَمُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ فَقَالَ دَعْ ذَا وَ قَالَ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ فَهُوَ يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ» (١). كلمه «فرح» در این روایت به معنای عروسی و مراسم از این قبیل است، اما «حزن» به معنای مجالس فاتحه و امثالش است.

بنابراین، این روایت، دلالتش بر خلاف است.

لكن الرواية ظاهره فى الإعراض عن كفايه العشر فكيف تكون دليلاً عليها؟ مع أنها لو سلّمنا دلالتها على العشر، خارجه مخرج التقية و ما شابهها، كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك أنّ عبيد بن زرارَةَ هو الذى روى عن أبى عبد الله ع: «عشر رضعات لا يحرم شيئاً، فكيف يمكن الاستناد إلى قوله هذا؟!

هذا غاية ما يمكن الاستدلال به على تحريم العشر، و لكن يعارضه روايات. عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ لَا يُحْرَمُ مِنْ شَيْئًا» (٢).

ص: ٣٥٨

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٠، ص ٣٧٩، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١٨، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٠، ص ٣٧٤، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ٣، ط آل البيت.

پس معلوم شد که این همه کمک کشی برای عشره کافی نشد، یعنی برای عشره، چهار کمک آورده بودند که هر کدام از آنها مشکل پیدا کرد.

إلى هنان تم ما يدل على كفايه العشره، اساسش روایت فضیل بن یسار است که در سندش محمد بن سنان است، دو جور هم نقل شده، در یکی عدد است و در دیگری نیست، چهار تا کمکی هم که برای آن نقل کردیم، همه شان اشکال دارد.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

همان گونه که قبلاً بیان شد، ما در اینجا دو روایت داریم، یکی روایت زیاد بن سوجه است که بر پانزده بار تکیه می کند، دیگری هم روایت جناب فضیل بن یسار است که بر ده بار تکیه می کند و لذا اینها با همدیگر تعارض می کنند، البته روایاتی که در واقع می خواهند روایت فضیل بن یسار را تایید کنند را خواندیم و گفتیم غالباً اینها دلالت ندارند، الآن چگونه حل تعارض بین این دو روایت کنیم که یکی می گوید پانزده بار، دیگری می گوید: ده بار.

اشکالات صاحب جواهر

مرحوم صاحب جواهر عمده کارش احیاء قول مشهور است، یعنی از اول تا آخر کلامش را اگر نگاه کنیم، کارش این است که قول مشهور را احیا کند، حتی مرحوم اردبیلی که گاهی بر خلاف مشهور فتوا می دهد، در حق او می گوید: وسوسه اردبیلی، اشکالات او را می گوید: وسوسه اردبیلی، و لذا ایشان (صاحب جواهر) در اینجا می خواهد دلالت روایت فضیل بن یسار را از بین ببرد و بر این روایت چند اشکال وارد کرده است که از نظر ما غالباً این اشکالات وارد نیست:

متن روایت فضیل بن یسار

ص: ۳۵۹

« لَا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا الْمُخْبُورَةُ أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظَنُرٌ ثُمَّ يُرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ يَزُوَى الصَّبِيُّ وَ يَنَامُ » (۱).

اشکال اول

اشکال اول ایشان این است که این روایت دو جور نقل شده، این روایت هم در شماره هفت آمده و هم ر شماره یازده، در شماره هفت، عدد نیست، اما در شماره یازده عدد است، هر دو حدیث مربوط است به فضیل بن یسار، ولی در یکی عدد است و دیگری عدد نیست و لذا می خواهد بگوید این روایت مضطرب است.

جواب از اشکال اول

جوابش این است که گاهی نظر راوی به یک فقره ی روایت است فلذا فقره دیگر را نقل نمی کند، این از باب تعارض نیست، فرض کنید یکنفر خطیب بالای منبر، یک ساعت سخن می گوید، دو نفر هستند یکی یک بخش را نقل می کند که نظر همان است، دیگری بخش دیگر را نقل می کند، اینها تعارض نیست، باید ببینیم که انگیزه راوی چه بوده، یکی انگیزه اش این است که باید ظنر و دایه باشد، مَحْبُورَه باشد، مربیّه باشد، این در مقابل متبرعه است چون متبرعه یکبار یا دوبار شیر می دهد و سپس رها می کند ولذا عدد را ذکر نکرده. چرا؟ چون نظرش بر استمرار بوده، اما دیگری نظرش بیان عدد بوده و عدد را ذکر کرده است.

بنابراین، اختلاف انگیزه ها سبب شده که این روایت دو جور نقل بشود، یعنی تاره مع العدد و آخری بلا عدد نقل بشود، یکی نظرش به مسأله ظنر و دایه است یا نظرش به مسأله مَحْبُورَه و مربیّه است، از این رو می گوید باید این باشد، یعنی «متبرعه» به درد نمی خورد ولذا عدد را ذکر نکرده، ولی دیگری عدد را ذکر کرده فلذا این اشکال وارد نیست.

ص: ۳۶۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۱۱، ط آل البیت.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که حضرت در این روایت می فرماید بخورد و بخوابد، و حال آنکه خوابیدن شرط نیست، بنابراین، این روایت متروک است، چون احدی از علما نگفته اند که از خوردن شیر باید بخوابد.

جواب از اشکال دوم

جواب اشکال دوم هم خیلی واضح و روشن است، چون خوابدن نشانه سیر شدن است نه اینکه خوابیدن مدخلیت دارد، بلکه خوابیدن جنبه طریقی دارد و نشانه این است که این بچه سیر شد و الا اگر گرسنه باشد شیر خود را می خورد نه اینکه بخوابد.

اشکال سوم

اشکال سوم این است که این روایت فقط سه نفر را گفته است، یعنی: «لَمَّا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا الْمُخْبُورَةُ أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظَنٌّ» و حال آنکه چهارمی هم است، چهامی کدام است؟ متبرعه، اگر واقعاً یک همسایه است و متبرعه، چنانچه بچه همسایه را شیر بدهد اشکالی ندارد.

جواب از اشکال سوم

این اشکال نیز همانند اشکال های قبلی وارد نیست، چون آن سه نفر همیشه در خدمت بچه هستند فلذا حتماً به اندازه کافی شیر می دهند، اما متبرعه چیزی (مزد و اجرت) نمی گیرد تا مقید به شیر دادن باشد، بلکه یک روز شیر می دهد و یک روز هم نمی دهد، یکبار شیر می دهد و یکبار نمی دهد و لذا متبرعه را نگفته است، نه اینکه اگر متبرعه با شرایط شیر بدهد اثر ندارد، بلکه حتماً اگر با شرایط شیر بدهد اثر دارد و با سه تای دیگر فرق نمی کند، ولی متبرعه چون غالباً شرایط را رعایت نمی کند، و لذا متبرعه را نگفته است و الا اگر شرایط را رعایت کند دیگر فرقی بین متبرعه و غیر متبرعه نیست.

اشکال چهارم این است که می فرماید: «ثُمَّ يُرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ» و حال آنکه باید بگوید: «ثُمَّ يُرْضَعُنَّ عَشْرَ رَضَعَاتٍ»، چون سه نفر هستند و باید ضمیر جمع بیاورد و بگوید: «یرضعن عشر رضعات»، نه اینکه بگوید: «ثُمَّ يُرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ».

جواب از اشکال چهارم

جواب این اشکال هم واضح است. چطور؟ چون کَلَّ واحد واحد را در نظر گرفته و سپس فرمود: «ثُمَّ يُرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ»، یعنی ضمیر به کَلَّ واحد واحد بر می گردد و این اشکالی ندارد، علاوه بر این، در برخی از نسخ دارد: «ثُمَّ يَرْضَعُ» که ضمیرش به صبی بر می گرد و این اشکالی ندارد.

اشکال پنجم

اشکال پنجمی که ایشان بر این روایت وارد کرده این است که در سند این حدیث محمد بن سنان است، البته سندی که عدد ندارد، در آن محمد بن سنان نیست، اما سندی که عدد دارد، در سندش محمد بن سنان است، و این آدم ضعیف است، البته عبد الله بن سنان قطعاً ثقه است، چون جزء اصحاب اجماع است، اما محمد بن سنان مختلف فیه است، یعنی هم روایاتی در ذمش است و هم روایاتی در مدحش می باشد، خلاصه آنچنان هم نیست که انسان به به طور قطع بگوید این ضعیف است.

دیدگاه استاد سبحانی

از جواب هایی که ما ارائه کردیم، معلوم روشن شد که اشکالات مرحوم جواهر، روایات عشره را از حجیت نمی اندازد، چون تمام این اشکالات قابل دفاع است، همان گونه که عرض کردم، نظر ایشان احیاء قول مشهور است که همان روایت زیاد بن سوجه است و لذا می خواهد فضیل بن یسار را به هر قیمتی که شده تضعیف کند، ولی ما این تضعیفات را قبول نکردیم، حالا که ما تضعیفات ایشان را قبول نکردیم، نتیجه چه می شود؟ نتیجه این می شود که این دو روایت با همدیگر تعارض می کند، روایات زیاد بن سوجه می گوید حتماً باید پانزده بار باشد، اما روایت فضیل بن یسار می گوید ده بار هم کافی است، بین این دو روایت چگونه جمع کنیم؟

می‌گوییم: «إذا تعارضا تساقطا» البته تساقط در صورتی که مرجح نداشته باشد، اولاً؛ مرجح دارد، یعنی روایت زیاد بن سوجه مرجح دارد، چرا؟ چون خلاف عامه است، اما روایت فضیل بن یسار ولو موافق عامه نیست، اما میل به عامه دارد فلذا بعید نیست که بگوییم روایت زیاد بن سوجه مرجح دارد، بر فرض اینکه مرجح را قبول نکنیم و بگوییم وقتی تعارض کردند هر دو تساقط می‌کنند، به کدام عمل کنیم؟

من دو دلیل بیان می‌کنم، شما ببینید که این دو دلیل می‌گویند، یک دلیل می‌گوید: «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» این اطلاق دارد، یعنی ده تا را می‌گیرد، ده تا را شیر بدهد «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» اشاره به یازده تاست، بعد از آنکه می‌گوید: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ....» آنگاه می‌فرماید: «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» این مورد را می‌گیرد، آیا به این عمل کنیم یا به «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ» چون این زن به این بچه شیر داده، آیا به عموم عام عمل کنیم یا به مخصص؟

مثال

مثلاً مولا- فرموده: «أكرم العلماء»، بعداً فرموده: «لا تكرم الفساق من العلماء»، ما می‌دانیم که کلمه «فساق» مرتکب کبیره را شامل است، ولی نمی‌دانیم که آیا مرتکب صغیره را هم شامل است یا مرتکب صغیره را شامل نیست؟ آیا یا در این مورد به مخصص عمل کنیم یا به عموم عام؟

به عموم عام عمل می‌کنیم، هر موقع مخصیص مجمل شد، در اجمال مخصیص، مرجع عموم عام است زیرا «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ» اجمال دارد، چون نمی‌دانیم که آیا واقعاً اگر زنی ده بار بچه‌ای شیر بدهد، مادر شمرده می‌شود یا نه؟ شک در صدق «امهات» داریم، عیناً مثل این می‌ماند که آیا مرتکب گناه صغیره هم فاسق است یا فاسق نیست؟ همه ما در اینجا به «اکرم العلماء» عمل می‌کنیم، میزان کلی این است که: «إذا كان هناك عام»، و یک مخصیص مجمل باشد، در «اجمال مخصیص» مرجع عموم عام است، چرا؟ زیرا اگر هر دو را بگیرد، تخصیص زاید لازم می‌آید، برای اینکه تخصیص زاید لازم نیاید فلذا به عمومات عام عمل می‌کنیم.

ص: ۳۶۳

البته در شبهه مصداقیه نه به عموم عام عمل می کنیم و نه به مخصّص، مثلاً مولا فرموده: «اکرم العلماء»، بعداً فرمود: «لا تکرّم الفساق»، مفهوم فساق کاملاً برای ما معلوم است و من می دانم که این «شخص» عالم است، ولی نمی دانم که فساق است یا فساق نیست؟ در شبهه مصداقیه به هیچکدام عمل نمی کنند، یعنی نه به عموم عام عمل می کنند و نه به مخصّص، بلکه به اصول عملیه رجوع می کنند، اما «ما نحن فیهِ» از قبیل شبهه مفهومیه است که آیا «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ» ده تا را هم مادر می گویند یا ده تا را مادر نمی گویند، در «شبهه مفهومیه مخصّص» به عموم عام عمل می کنند که همان «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» باشد.

و منها: أنّ فی طریقها محمد بن سنان الذی ضَعَفَ الشیخ و النجاشی و ابن الغضائری.

و فیهِ: أنّ ضَعَفَهُ - إن سلّم - مجبور بعمل کثیر من الأصحاب، و هذه طریقہ القوم و طریقہ صاحب الجواهر نفسه فی مسائل کثیره فلماذا أغمض عنها فی هذا الموضوع؟

این روایت، معرض عنه نیست بلکه مفتابه است، البته اجماعی نیست، اما مفتابه است.

علی أنّ ضعف محمد بن سنان مورد نظر، لآنه وردت روایات فی ذمه کما وردت أخرى فی مدحه، فتضعیفه محلّ نظر.

و الحقّ أنّ هذه الوجوه لا تصلح فی اسقاطها عن الحجّیّه، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات الّتی منها الأبعديه عن قول العامّه.

و قد عرفت ممّا نقلناه سابقاً من کلام الشیخ فی الخلاف، و ابن رشد فی بدایه المجتهد أنّ العامّه یملون إلى جانب القلّه، فیکون الخمس عشر أبعد عن قولهم، فالعمل به متعیّن.

یکی از مرجحات ابعدیت از قول عامه است، فرض کنید که ما نتوانستیم یکی را ترجیح بدهیم، اگر ترجیح دادیم که اهلاً و سهلاً و اما اگر ترجیح ندادیم، در این صورت هر دو تعارض می کنند و نوبت به مسأله اصولیه می رسد، آیا در اجمال مخصّص، اجمالاً مفهومیاً مرجع چیست؟ مرجع عموم عام است، یعنی گر ندانیم که فساق مرتکب صغیره را می گیرد یا نه؟ در مورد صغیره به عموم «اکرم العلماء» عمل می کنیم، البته در شبهه مفهومیه نه در شبهه مصداقیه.

ثمّ على فرض عدم الترجيح بين الروايات، فهل المرجع في مورد الشك، هو آيه الحلّ، أعني قوله سبحانه: «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصَيْنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ» (١). أو أنّ المرجع قوله سبحانه: «أُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ» (٢). لصدق قوله: «أَرْضَعْنَكُمْ» على الأقلّ من خمس عشره رضعه؟ - بعد از آنکه در قرآن یازده زن را برای انسان تحریم می کند، بعد می فرماید: «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»

چرا قرآن فرمود: «ذَلِكَ» اشاره به زنان است، ضمیر جمع (لکم) را مذکر می آورد، ذا اشاره به ما قبل است، ضمیر «کم» اشاره به مخاطبین است که زنان باشد؟ مجمع البیان را نگاه کنید شاید در آنجا وجهی ذکر شده باشد -

الظاهر هو الأول: لوجهين:

١: لعدم وجود الإطلاق في المخصّص، لكونه بصدد بيان أصل التشريع، ولذلك اكتفى بذكر الأمهات و الأخوات من الرضاعه دون غيرهما.

چون این آیه در مقام تشريع است و می خواهد بفرماید: أيها الناس! مادران رضاعی برای شما حرام است، اما اینکه مادر رضاعی چه شرائطی دارد؟ آیه در مقام بیان شرائط نیست ولذا اجمال دارد.

٢: على فرض التسليم، فقد قام الإجماع و تضافرت السنّه على أنّ الرضاع محرّم إذا بلغ عدد الرضعات حدّاً خاصّاً، و دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر، فهو (اجماع) حجّه قطعاً في الأكثر مشکوک الحجّیه في الأقلّ، أعني العشر رضعات.

فلا يؤخذ إلّا بما هو حجّه قطعاً، و يرجع في المشكوك إلى العمومات التي هي حجّه مطلقاً، خرج ما خرج قطعاً - پانزده بار -، و على فرض قصور العمومات - حال اگر کسی بگوید هر دو قاصر است، یعنی هم أحل و هم أرضعنکم، در اینجا اصل عملی داریم که اصله الحلیّه باشد، بنا براینکه در احکام هم جاری شود -، فالمرجع استصحاب الكلّ.

ص: ٣٦٥

١- نساء/سوره ٤، آیه ٢٤.

٢- نساء/سوره ٤، آیه ٢٣.

قبلا- بیان کردیم که ما سه میزان و معیار داریم، میزان اول اثر بود، یعنی «شدّ العظم و أنبت اللحم»، میزان دوم عدد بود، میزان سوم زمان است، و عجیب این است که در مورد زمان، روایات ما خیلی مختلف است، یعنی شش دسته روایت داریم، انسان تعجب می کند که این روایات چگونه این همه اختلاف پیدا کرده اند، یکی از مشکلات حل سبب اختلاف روایات ماست، چرا روایات ما این همه مختلف است؟

ما این بحث را در باب تعادل و تراجیح بیان کرده ایم که علت اختلاف از کجاست؟ هفت تا سبب ذکر کرده ایم که علت اختلاف چیست؟ در اینکه مدت چه قدر است، زمان چه قدر است؟ شش دسته روایات داریم.

تضاربت (بر خورد و تعارض) الروایات أيضاً فی تحديد مدّة الرضاع المحرّم، و هی علی طوائف:

۱: ما دلّ علی أنّ المحرّم الارتضاع حولین کاملین - یعنی دو سال تمام از زن بیگانه شیر بخورد، احدی به این قول فتوا نداده است چون معنایش این است که هنگامی که این بچه به دنیا آمد، مادر شیر ندهد، دایه شیر بدهد- و هو:

الف؛ ما- عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَظِيْدٍ اللّٰهِ عَ قَمَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ الرِّضَاعِ فَقَالَ لَا يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا مَا ارْتَضَعَا مِنْ تَمْدِي وَاحِدٍ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ » (۱).

به نظر من، بعضی از راوی ها در نقل روایت چندان دقت نمی کردند، چون زبان شان بوده، در این روایت کلمه «فی» بوده، یعنی در اصل چنین بوده: «ارْتَضَعَا مِنْ تَمْدِي وَاحِدٍ (فی) حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» معنایش این می شود که در ظرف دو سال شیر بخورد، نه اینکه دو سال تمام و کامل شیر بخورد.

ص: ۳۶۶

ب؛ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «لَا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا كَانَ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (۱).

و ظاهرهما متروک لم یذهب إليه أحد، و قد حمل الشيخ الحولین علی کونهما ظرفاً للرضاع بتقدير «فی» فَكَأَنَّهُ قَالَ: «لَا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا ارْتَضَعَا مِنْ ثَدْيٍ وَاحِدٍ فِي حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (۲).

۲: ما دلّ علی أنّ المحرّم الارتضاع سنه، و هو:

الف؛ وَ يَأْسِدُنَادِهِ عَنِ الْعُلَمَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّضَاعِ فَقَالَ لَا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا ارْتَضَعَ مِنْ ثَدْيٍ وَاحِدٍ سَنَةً» (۳).

احتمال دارد که کلمه «سنه» قید ارتضاع باشد نه قید مدت، یعنی ظرف ارتضاع باشد، مثلاً اینطور بگوییم: «ما ارتضع من ثدی واحد فی ظرف السنه» یعنی در ظرف یکسال، بعضی ها جور دیگر توجیه کرده اند و گفته اند: «ما ارتضع من ثدی واحد سنه» یعنی از یک پستان شیر بخورد نه از دو پستان، یعنی ممکن است «سنه» با تخفیف نون نباشد بلکه «سنه» با تشدید نون باشد، بعضی ها گفتند: «واحد سنه» یعنی بچه سنش یکسال باشد، به بچه بر می گردد فلذا روایت برای ما روشن نیست، یعنی نمی دانیم که روایت چگونه است، آیا کلمه «سنه» قید ارتضاع است، یعنی در ظرف یکسال، مثل حولین، یا بگوییم: «ما ارتضع من ثدی واحد سنه» یعنی از یک پستان شیر بخورد، یا بگوییم: «ما ارتضع من ثدی، واحد سنه - بکسر السین»

ص: ۳۶۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۵، ح ۱۰، ط آل البیت.

۲- الاستبصار، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۹۷، ذیل حدیث ۷۱۲.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲ ح ۱۳، ط آل البیت.

قال الشيخ هذا خبر شاذ متروك العمل به بالإجماع، و ما هذا حكمه لا يعترض به على الأخبار الكثير» (١).

شُرَائط رَضَاع ٩٤/١٠/٢٠

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط رضاع

بحث ما در باره مدت رضاع است، یعنی راجع به اینکه مدت و زمان رضاع باید چه اندازه باشد، است، در اینجا شش دسته روایات داریم، دو دسته را در جلسه گذشته خواندیم، دسته اول می گفت دو سال، دسته دوم می گفت یکسال، ما گفتیم که عبارات این دو دسته مشوش است، بعید نیست که «حولین» ظرف رضاع باشد، دسته دوم که می گفت یکسال، بعید نیست که مرادش این باشد که: «واحد سنّه - بکسر السین» یعنی یکساله باشد، یا اینکه مراد این باشد که از ثدی و پستان واحد باشد نه از دو پستان و ثدی.

در هر صورت این دو دسته از روایات را خواندیم و بحثش را تمام کردیم، الآن وارد دسته سوم می شویم و ببینیم که دسته سوم چه می گویند؟

٣: ما دلّ علی أنّ المحرّم هو الرضاع مدّه مدیده

یعنی یک مدتی این بچه را شیر بدهد، اما نمی گوید که این مدت، چه قدر است، فقط می گوید یک مدتی شیر بدهد، مدت مدیده از کجا استفاده می شود؟ از روایت فضیل بن یسار استفاده می شود، چطور مدّه مدیده از روایت فضیل بن یسار استفاده می شود؟ چون می گوید:

«ظُرٌّ، مَخْبُورَةٌ، خَادِمٌ» متن روایت چنین است: «لَمَّا يُحَرِّمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا الْمَخْبُورَةَ أَوْ خَادِمًا أَوْ ظُرًّا» معلوم می شود که اینها یک روزه یا دو روزه نیستند، بلکه یک مدتی را شیر می دهند، مانند متبرعه نیستند که هر وقت خواست شیر می دهد و هر وقت هم خواست شیر نمی دهد.

ص: ٣٦٨

١- المقنع، شیخ طوسی، ص ٣٣٠.

بنابراین، اگر آن روایت فضیل بن یسار را بگیریم که عشره تویش نیست، عرض کردیم که این روایت گاهی تحت شماره هفت است و گاهی تحت شماره یازده است، در شماره هفت، عدد تویش نیست، اما در شماره یازدهم عدد آمده است، فقط کلمه «ظُرٌّ، مَخْبُورَةٌ، خَادِمٌ» است، اگر این با شد، معنایش این است که باید مدت مدیدی را شیر بدهد، اما این روایت برای ما حجت نیست. چرا؟ لَأَنَّهَا رَوَاهُ وَاحِدَةٌ، در یکی اینها آمده است، ولی در روایت دوم فضیل بن یسار، در کنار ظُرٌّ، مخبوره و خادم، عشره آیام هم آمده است، بنابراین، نمی شود بر این روایت تکیه کرد.

۴: ما دلّ علی أنّ المحرّم هو الرضاع خمس عشره يوماً و لیالهنّ.

این دسته از روایات می گویند مدتش پانزده شبانه روز باشد، مدرک این نظریه، یک روایتی است که مرحوم صدوق در کتاب «المقنع» دارد:

[و روی آنه: «لا یحرم من الرضاع إلّا رضاع خمسہ عشر یوما و لیالیهنّ لیس بینهن رضاع» (۱). که در تقدیر چنین است: «... لیس بینهن رضاع إمراه آخری».

البته این روایت مرسل است و نمی شود به آن اعتنا کرد، به این نکته توجه شود که مرحوم صدوق دو کتاب فقهی کوچک دارد که یکی از آنها کتاب «هدایه» است و دیگری کتاب: «المقنع»، ایشان در این دو کتاب، متن روایات را آورده، یعنی فتاوايش متن روایات است، چون قدمای ما (از نظر خود شان) تقوای بیشتری داشتند فلذا خیال می کردند که اگر به عبارت خودشان فتوا بدهد، خلاف است، از این رو فتوا را با نص روایت بیان می کردند، ولذا ایشان فتوايش همین است و طبق روایت، ولی این روایت مرسل است، چون ما نمی دانیم مرحوم صدوق که این روایت را گرفته، سندش به این روایت چیست و چون سندش برای ما روشن نیست فلذا نمی توانیم به این روایت تکیه کنیم.

ص: ۳۶۹

۱- المقنع، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۳۰.

۵: ما دلّ علی أن المحرّم هو الرضاع ثلاثة أيّام

قول پنجم می گوید اگر سه روز پشت سر هم شیر بخورد، این محرّم است و نشر حرمت می کند، مدرک این قول در حقیقت کتاب فقه رضوی است، فقه رضوی انصافاً فقه خوبی است، این کتاب نشان می دهد که نویسندگان اش یک فقیه عالیمقامی بوده است که روایات را جمع کرده، عام را تخصیص زده، مطلق را مقید کرده، یعنی مجتهدانه این کتاب را نوشته است، ولذا این کتاب، مال امام رضا (ع) نیست، اصلش مال یکنفر است یا مال پدر شیخ صدوق، یعنی علی بن بابویه است یا مال شلمغانی است که در اوائل امرش خوب بوده اما در اواخر امرش بد شده، این کتاب برای ما سندیت ندارد، اما می تواند مؤید واقع شود ولذا ما نمی توانیم با این روایت استدلال کنیم.

۶: ما دلّ علی الیوم و اللیله و هو:

الف؛ عَنْ زِيَادِ بْنِ سُوْقَةَ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَهِلٌ لِلرَّضَاعِ حَيْدٌ يُؤْخَذُ بِهِ فَقَالَ لَا يُحْرَمُ الرَّضَاعُ أَقَلَّ مِنْ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ أَوْ خَمْسَ عَشْرَةَ رَضَعَهُ مُتَوَالِيَاتٍ ...» (۱).

دلیل قول ششم همان روایت زیاد بن سوقة است، هردو را در کنار هم گفته، یعنی هم خسته عشر را گفته و هم یوم و لیله را، البته این روایات معمول به و مفتابه است، این اشهر است، قول دیگر که همان ده تا باشد مشهور است، فعلاً بحث ما در عدد نیست، بلکه بحث ما در مدت است.

و يؤیّده ما رواه الصدوق فی المقنع قال: «لا یحرم من الرضاع إلّا ما أنبت اللحم و شدّ العظم و سئل أبو جعفر - علیه السلام - هل لذلك حدّ؟ فقال: لا یحرم من الرضاع إلّا رضاع یوم و لیله أو (خمس عشره) رضعه متوالیات لا یفصل بینهن» (۲).

ص: ۳۷۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۱، ط آل البیت.

۲- المقنع، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۳۰.

و قد إدعى صاحب الجواهر و غيره فتوى الطائفة عليه من دون مخالف، و عليه العمل.

ما از میان این اقوال، از نظر مدت، یک شبانه روز و از نظر مدت پانزده بار را انتخاب کردیم و از نظر اثر هم شد العظم و أنبت اللحم را اختیار کردیم، اما به شرط اینکه ملموس باشد یعنی ما در ظاهر اثرش را ببینیم.

الأمر الثالث: اختلفت كلماتهم في ما هو الأصل بين هذه العلامات و المستظهر من عباراتهم وجوه:

امر سوم این است که آیا از این سه علامت، هر کدام شان نقش مستقل دارد یا یکی اصل و دوتای دیگر طریق اند آیا هر کدام از اینها مستقل اند، مثلاً اثر برای خودش مستقل است، مدت مستقل است، هر کدام کار خودش را انجام می دهد، می خواهد دیگری باشد یا دیگری نباشد یا اینکه یکی از اینها مستقل و اصیل است، بقیه طریق آن است؟

در اینجا چند قول است:

۱: الأصل هو التقدير أو الزمان

بعضی می گویند یک شبانه روز و خمرسه عشر اصل است، اما اثر طریق اینهاست، در واقع می خواهد برای اثر چندان ارزشی قائل نشود، آیا این مسأله تطبیق می کند یا تطبیق نمی کند؟

إنّ التحديد بالإنبات و الشّد (أى شدّ العظم) تحديد بأمر مجمل، فيكون الأصل هو التقدير بالزمان و العدد، حكى هذا القول عن الحلبيين و الطبرسي، و استظهر من ظاهر كتابي الشيخ في الأخبار - تهذيب و استبصار - حيث بنى العمل على ما يضمن التحديد بواحد من العدد و الزمان، و ردّ التقدير بالأثر إلى واحد منهما، فلا عبره بالأثر لولا التقديران - یعنی تحديد به انبات لحم و شد العظم مجمل است، خیلی ماما و دایه خبره می خواهد تا بفهمد که آیا استخوانش محکم شده یا نه؟ آیا انبات لحم شده یا نه، ولذا شرع مقدس نمی خواهد امر مجمل را محور قرار دهد، اما امر ملموس را می شود محور و معیار قرار داد، مثلاً پانزده بار را به راحتی دایه می شمارد یا یک شبانه روز را به آسانی می شمارد و

ص: ۳۷۱

بنابراین، مناسبت حکم و موضوع همین است که در واقع ما هو الملموس اصیل و موضوع باشد که همان عدد و زمان باشد اما مسأله اثر صحیح نیست.

قلت: لو كان العدد أو الزمان شرطاً وراء وجود الأثر بحيث لا يكتفى بالأثر إلا بانضمام واحد منهما، يلزم سقوط الأثر عن كونه علامه، و الاستغناء عنه بأحد الأثرين و هو كما ترى لا يجتمع مع تركيز الروايات على الأثر كما مرّ.

روی این فرمایش لازم می آید که تقدیر به اثر لغو باشد و حال آنکه روایات که ده تا بودند، همگی می گفتند: «الرضاع المحرّم ما أنبت اللحم و شدّ العظم»، معنایش این است که این همه روایات که ملاک را اثر قرار می دهد، همه را دو بیندازیم و بگوییم معیار فقط عدد است و زمان،

بنابراین، اینکه بگوییم معیار عدد و زمان است نه اثر، با کثرت روایاتی که در باره نقش اثر داریم سازگار نیست. فلذا ما این قول را نپذیرفتیم که می گوید تنها معیار عدد و زمان است، اثر هیچ گونه نقشی ندارد. حتی این قول عرفیت هم ندارد که بگوییم معیار عدد و زمان است که انبات لحم و شد عظم باشد فایده ندارد.

۲: الأثر علامه مستقله كالأخيرين

این قول می گوید من هر سه را می پذیرم، یعنی هم اثر را می پذیرم و هم عدد و زمان را، مناسبت حکم و موضوع نیز همین را قول را ایجاب می کند.

إنّ الأثر علامه مستقله غير متوقفه على العدد و الزمان، و هما مستقلان كذلك، و عليه الشيخ في الخلاف، و حکى عن كثير من الفقهاء متقدّمیهم، و هو ظاهر النصوص حيث علق الحكم في كثير منها على إنبات اللحم و شدّ العظم، أى ظهور الأثر مطلقاً، سواء أوافق أحدهما أم خالفه.

ص: ۳۷۲

و مناسبه الحکم و الموضوع یقتضی کونه أصلاً برأسه - چون حضرت می خواهد مادر تنزیلی را به مادر نسبی تشبیه کند و بفرماید همان گونه که مادر نسبی شیره جانش را به این بچه می دهد، دایه نیز شیره جانش را به این بچه بیگانه می دهد، عیناً کاری را انجام می دهد که مادر نسبی انجام می دهد، این مناسبت حکم و موضوع ایجاب می کند که خودش اثر مستقل باشد نه اینکه تابع و طریق آن دوتا باشد - لتشبهه الأم الرضاعیه بالأُم النسبیه، فکما أنّ الولد النسبی ینبت لحمه و یشتدّ عظمه من لبنها، فهكذا الولد الرضاعی - إذا رضع من لبن غیر أمّه علی حدّ رضاع الولد النسبی - ینبت لحمه و یشتدّ عظمه منها و یصیر ولداً و المرضعه أمّاً رضاعیه تنزیلاً.

فلو حصل الأثر وصدّقه أهل الخبره قبل أن یتّم العدد أو قبل أن ینقضی الیوم واللیلہ، نشر الحرمة بلا إشکال، و إن کان نادراً جداً.

قال فی الجواهر: «و فی حصول الأثر بما دون العدد المعتبر و المدّه و جهان: من الأصل - مراد اصل حلیت است، یعنی اثر بخش نیست و ایجاد حرمت نمی کند، اگر در بیست و دو ساعت چاق شد و استخوانش هم محکم گردید، فایده ندارد. چرا؟ چون شک در حرمت داریم، اتصاله الإباحه جاری می شود - و عموم الموثّق - یعنی موثقه زیاد بن سوجه - و غیره - چون روایت زیاد بن سوجه، جفت شان را گفته فلذا اگر یکی تنها باشد، فایده ندارد و نشر حرمت نمی کند - و من عدم اشتراط الانعکاس فی العلامات فیحمل العموم علی نفی التحريم بالنظر إلى بعضها فلا ینافی التحريم ببعض آخر، و لعلّه الأقوی، و به قطع فی المسالك» (۱). از جمله «و من عدم اشتراط الانعکاس فی العلامات ...» می خواهد بفرماید کافی است. چرا؟ چون در علامات انعکاس و اطراد لازم نیست، ممکن است علامات با هم فرق کند، مثلاً شما می گوئید: «إذا خفی الأذان فقصّر و إذا خفی الجدران فقصّر»، و حال آنکه اذان زودتر مخفی می شود تا جدران.

ص: ۳۷۳

بنابراین، صاحب جواهر می فرماید در مسأله دو وجه است، وجه اول فایده ندارد، یعنی نشر حرمت نمی کند، وجه دوم می گوید فایده دارد.

نظریه استاد سبحانی

ولی نظر ما این است که دومی صحیح است نه اولی، اگر واقعاً در بیست و دو ساعت انبات لحم و شدّ عظم پیدا کرد، یعنی چاق و چله شد، این محرم است و نشر حرمت می کند، فلذا استدلال صاحب جواهر را رد می کنیم و می گوییم: اما تمسک به اصل، اینجا جای تمسک به اصل نیست، چون دلیل اجتهادی داریم که می گوید: ما أنبت اللحم و شدّ العظم، با وجود دلیل اجتهادی تمسک به اصل معنی ندارد.

اما اینکه فرمود: روایت زیاد بن سوجه هر دو را جفت هم ذکر کرده است، جوابش این است اینکه در خبر زیاد بن سوجه آمده لا رضاع إلا، نفی نسبی است نه نفی مطلق، یعنی می خواهد عامه را رد کند، چون عامه (اهل سنت) می گویند دو تا و سه تا، دو ساعت و سه ساعت کافی است، روایت زیاد بن سوجه می خواهد بگوید این گونه نیست که عامه می گویند، یعنی دو ساعت و سه ساعت کافی نیست.

أقول: و أمّا التمسك بالأصل فهو مطروح، لوجود الدليل الاجتهادي، أي ما أنبت اللحم و شدّ العظم، و اما موثقه زیاد بن سوجه «لا يحرم الرضاع أقلّ من يوم و ليله أو خمس عشره رضعه متواليات» فالحصر فيه إضافي في مقابل العامه الذين يكتفون في نشر الحرمة بالرضاع بأقلّ من يوم و ليله و خمس عشره رضعه، و ليس ناظراً إلى تقييد الأثر به (أي بالعدد) و أنّه أيضاً لا ينشر الحرمة إذا لم يبلغ الحدّ المذكور في الروايه.

خیلی نادر است که بچه ای کمتر از یک شبانه روز دارای اثر بشود، یعنی انبات لحم و شد عظم کند و این همه بحث کردن در یک امر نادر معنی ندارد.

بله! اگر یک چنین امر نادری بالفرض تحقق پیدا کند، یعنی اگر در کمتر از یک شبانه روز اثر حاصل شد، حتماً نشر حرمت می کند.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

سخن در باره این است که ما سه سبب و سه علامت داشتیم و آنها عبارت بودند از: زمان، عدد و اثر، باید ببینیم که از میان این سه تا، کدام شان اصیل است و کدام شان فرع می باشد؟

در اینجا چند قول وجود دارد:

۱: الأصل هو التقدير أو الزمان

قول اول گفت دوتا رسمیت دارد، یعنی عدد و زمان رسمیت دارند و اصیل هستند، برای اثر ارزش قائل نشد، اصالت را یا به عدد داد یا به زمان،

۲: الأثر علامه مستقلة كالأخيرين

قول دوم گفت هر سه اصیل هستند، یعنی هم زمان و عدد اصیل است و هم اثر.

۳: الأثر هو الأصل و الآخرا ن طريقان إليه

قول سوم می گوید اصیل و همه کاره اثر است، آن دوتای دیگر طریق به سوی اثرند، یعنی تمام احکام دور محور اثر می چرخد و اگر چنانچه اسلام عدد و زمان را هم گفته است، عدد و زمان طریق به سوی آن (اثر) است.

مختار استاد سبحانی

ظاهراً این قول، قول اقوی باشد چون در بسیاری از روایات روی اثر (که انبات لحم و شدّ العظم باشد) تأکید شده، معلوم می شود که میزان اثر است و آن دوتای دیگر طریق به سوی اثر می باشند. شاهدش هم دو مسأله است، یکی تأکید اسلام روی انبات لحم و شدّ العظم، ثانیاً؛ روایاتی که کمتر را نفی می کرد، مدلل می کرد بر اینکه: «أنه لا ينبت اللحم ولا يشدّ العظم». پس معلوم می شود که میزان است و آن دوتای دیگر طریق به سوی اثر می باشند.

ص: ۳۷۵

فرعان

حال که این مطلب فهمیده شد که اصیل همان اثر است، من در اینجا دوتا فرع را مطرح می‌کنم، جوابش را شما پیدا کنید.

البته این مطلب خیلی روشن است که هر کجا اثر باشد، آن دو طریق هم خواهد بود و قطعاً نشر حرمت هم خواهد کرد. چرا؟ چون جامع الجهات است، ولی گاهی این گونه نیست مانند دو فرع ذیل:

الف؛ اثر مشکوک است، یعنی نمی‌دانیم که انبات لحم و شدّ العظم حاصل شده یا نه، اما دوتا طریق موجود است، به این معنی که پانزده بار شیر خورده و بیست و چهار ساعت هم گذشته، آیا در اینجا نشر حرمت می‌کند یا نه؟

مسئلاً در اینجا نشر حرمت می‌کند. چرا؟ چون طریق است، حجت داریم، بنا شد که این دوتا طریق باشند هر چند نوکر هستند، اما نوکر حجتی هستند، با وجود حجت نمی‌توانیم بگوییم نشر حرمت نمی‌کند.

ب؛ یقین داریم که اثر نیست، اما بیست و چهار ساعت یا پانزده بار شیر خورده، آیا در اینجا نشر حرمت می‌کند یا نه؟ نشر حرمت نمی‌کند چون بنا شد که اصیل و همه کاره اثر باشد و در اینجا ما یقین به عدم اثر داریم، یعنی یقین داریم که انبات لحم و شدّ العظم حاصل نشده است، مثل اینکه بچه مبتلا به اسهال است و هیچ گونه انبات لحم و شدّ العظمی حاصل نشده است.

پس ما در قول ثالث، یک مسأله را به دو صورت و یا سه صورت حل کردیم و مختار ما نیز همین قول ثالث است، عرفاً نیز چنین است، یعنی اگر آقایان مسائل را بر متن عرف و ذهن عرف مطرح کنند، مسأله را بهتر می‌تواند حل کند، این زن (دایه) در واقع می‌خواهد مادر بشود، شیر جان او بخورد و جزء جان این بچه بشود، عرف در اینجا می‌گویند اثر میزان است، این دوتای دیگر (عدد و زمان) هم طریق اند.

بنابراین، اگر هر سه علامت وجود داشته باشند، «نور علی نور»، اما اگر اثر مشکوک است، ولی آن دوتای دیگر طریق موجود است، باز هم نشر حرمت می کند، چرا؟ فرض این است که ما حجت داریم، اما اگر یقین داریم که اثر نیست، مسلماً در اینجا نشر حرمت نمی کند. چرا؟ لتخلف الأماره، اماره از واقعیت متخلف است.

۴: الأصل هو العدد

البته قول رابع صرف احتمال است و من ندیدم کسی را که قائل به این قول شده باشد، و آن این است که میزان عدد است، یعنی نه اثر میزان است و نه زمان، میزان همان عدد است که پانزده بار باشد. این قول دلیل هم ندارد فلذا این قول ضعیف است و صرف احتمال است.

ما از این اقوال چهارگانه، قول سوم را انتخاب کردیم و گفتیم میزان و معیار همان اثر است و آن دوتای دیگر طریق اند.

الأمر الرابع: فی أنه لا بدّ لتحقّق التحريم من استناد الأثر إلى الرضاع استناداً عرفياً

ما می خواهیم در این امر رابع، دو فرع دیگر را هم مطرح کنیم و در حقیقت امر رابع، مقدمه دوتا فرع است، اول امر رابع را بررسی کنیم و سپس سراغ دوتا فرعی برویم، امر رابع این است که آقایان می گویند، پانزده بار شیر بخورد، در وسط شیر زن دیگر را هم نخورد، غذا هم نخورد، تنها غذایش شیر مرزعه باشد، این شرائط را می گویند، اینک ما روی این مبنا فرعی را مطرح می کنیم.

فرع این است که اگر این بچه یک روز با غذا سیر می شود، یعنی مادر یا شیر خشک به او می دهد یا یک چیز دیگر بجای شیر به او می دهد، یعنی یک روز به این بچه شیر می دهد، و یک روز هم چیز دیگر، و این حالت تا دو ماه یا سه ماه ادامه پیدا کرد، آیا در اینجا می توانیم غذای قبلی مضر است چون آقایان می گویند باید غذایش شیر دایه باشد، نه شیر زن دیگر و نه غذای دیگر، اما در اینجا این بچه تا سه ماه یک روز در میان شیر خورده نه هر روز، اما به قدری ادامه پیدا کرده که: «شدّ العظم و أنبت اللحم»، آیا در اینجا نشر حرمت می کند یا نه؟

ص: ۳۷۷

روی مبنای ما نشر حرمت می کند چون ما قول سوم را انتخاب کردیم و اصالت را به اثر دادیم نه به آن دوتای دیگر.

الأمر الرابع: في في أنه لا بدّ لتحقّق التحريم من استناد الأثر إلى الرضاع استناداً عرفياً.

فهنها فرع، فلو فرض تركّب غذاء الصبيّ من اللبن و السكر، أو فرض استقلالهما (يك روز شیر است و روز دیگر شکر یا چیز دیگر) بحيث كان رضاع اللبن في وقت و السكر في وقت آخر، نشر ذلك الحرمة إذا استمرّ هذا العمل مدّة طويله - كما عرفت - بحيث يصحّ إسناد نبات و اشتداد مقدار لحمه و عظمه إلى رضاعه، و إن كان للغذاء أيضاً تأثير في ذلك.

و بالجملة، فإنّ لكلّ من الرضاع و الغذاء تأثيراً في إنبات اللحم و شدّ العظم، فإذا استمرّ ذلك مدّة مدیده، يقطع بأنّ لبنها أنبت لحمه و شدّ عظمه.

فرع دوم، و مثله ما إذا حصل الأثر و إن لم يتحقّق نفس العدد و الزمان، لما مرّ من كون الملاك و الأثر.

فرع دوم این است که اگر چنانچه اثر حاصل شد، اما این دوتا علامت و طریق نیستند، این عکس فرع قبلی است، چون فرع قبلی این بود که اثر مقطوع العدم است و این دوتا مقطوع الوجود است، حالا- عکس است، یعنی این اثر قطعی الوجود است و این دوتا (عدد و زمان) قطعی العدم است (از حیث نصاب قطعی العدم است)، عکس فرع قبلی، آیا نشر حرمت می کند یا نه؟ از نظر ما نشر حرمت می کند. چرا؟ چون ذوالطریق (که انبات لحم و شدّ العظم باشد) میزان است نه طریق.

ولی در اینجا دوتا روایت داریم که ممکن است نظر ما را رد کند، یکی روایت مسعده است و دیگری هم روایت ابن اَبی عمیر، ما گفتیم اگر اثر قطعی الوجود باشد، اما دوتای دیگر (عدد و زمان) به حد نصاب نرسند (قطعی العدم از نظر نصاب) گفتیم حکم دایر مدار اثر است و نشر حرمت می کند، ولی روایت مسعده عکس گفتار ما را ثابت می کند، حضرت در آن روایت فرموده که یکی و دوتا به درد نمی خورد.

عَنْ مَسْعَدَةَ بِنِ زِيَادِ الْعَبْدِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «لَا يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا مَا شَدَّ الْعَظْمَ وَ أَثْبَتَ اللَّحْمَ فَأَمَّا الرُّضْعَةُ وَ التَّنَانِ وَ الثَّلَاثُ حَتَّى بَلَغَ الْعَشْرَ إِذَا كُنَّ مُتَفَرِّقَاتٍ فَلَا بَأْسَ» (۱)، «فَلَا بَأْسَ» یعنی نشر حرمت نمی کند.

ما در جواب می گوئیم که این روایت منافات با عرض ما ندارد، چون این روایت می خواهد ردّ عامه (اهل سنت) بکند، زیرا عامه می گویند دوتا، سه تا و چهار تا، حضرت می فرماید حتی تا ده تا هم اگر متفرقات باشد به درد نمی خورد. این غیر از این است که اگر اثر قطعی شد، اما عدد و زمان به حد نصاب نرسید، یعنی به پانزده تا نرسید یا از نظر زمان به حد نصاب نرسید، یعنی به بیست و چهار ساعت نرسید، این روایت ناظر به جایی است که عامه به یکی، یا دوتا و سه و امثالش اکتفا کرده اند، حضرت می فرماید حتی اگر به ده تا هم برسد نشر حرمت نمی کند و به درد نمی خورد.

«علی ای حال» خیال نشود که این روایت ناقص عرض ماست، بلکه در ردّ عامه است، اما اگر اثر قطعی باشد هر چند عدد کم باشد، اثر دارد و نشر حرمت می کند. چرا؟ چون ما گفتیم میزان اثر است نه آن دوتای دیگر.

به بیان دیگر؛ این روایت ناظر به جایی است که عدد ناقص است، اثر هم نیست، و حال آنکه بحث ما در جایی است که اثر قطعی الوجود است ولو نصاب ناقص است.

ص: ۳۷۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۹، ط آل البیت.

فهو يدلّ على أنّ هذه الرضعات (العشر المتفرقات) لا تنبت اللحم ولا تشدّ العظم - خلافاً للعامة - ومع ذلك لا يدلّ على سقوط الأثر عن الاعتبار عند العلم بتحقيقه بالرضاع المستمرّ، كما هو المفروض، و صحّه الاستناد إليه.

روایت ابن ابی عمیر

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَوَاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «الرَّضَاعُ الَّذِي يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَالِدَّمَ هُوَ الَّذِي يَرُوضُ حَتَّى يَتَضَلَّعَ وَيَتَمَلَّى وَيَنْتَهِيَ نَفْسُهُ» (١).

این روایت هم اماره است، فرض کنید که اثر موجود است، ولی نه شکمش پر شده و نه پهلویش باد کرده اما می دانیم که اثر است، این روایت در جایی است که اثر نیست، حضرت در آنجا می فرماید به اندازه شیر بخورد که پهلویش باد کند و شکمش بالا بیاید، این در جایی است که علم به اثر نیست، و حال آنکه بحث ما در جایی است که علم به اثر باشد، یعنی یقین داریم که اثر موجود است.

بنابراین، این روایت و روایت مشابه آن مزاحم عرض ما نیست.

خلاصه اینکه: این دو روایت و امثالش مال جایی است که علم به اثر نیست، و حال آنکه بحث ما در جایی است که علم به اثر داریم و می دانیم که اثر موجود است.

فالظاهر أنّهما بصدد ردّ العامّة فی اكتفائهم بالمصّه (یکبار مکیدن) و المصّتين (دوبار مکیدن)، لا نفی الرضعه الناقصه إذا بلغت من الکثرة مرتبه أنبت اللحم و شدّت العظم.

و مثله ما دلّ علی اعتبار التوالی فی العدد و الزمان، فإنّ المراد نفی کونهما علامه لحصول الأثر عند فقد التوالی، و لکنّه لا ینافی القطع بحصوله من طریق آخر.

ص: ۳۸۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۳، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۴، ح ۲، ط آل البیت.

تمام اینها در جایی است که علم به اثر نباشد، و الا اگر علم به اثر باشد، دیگر نیاز به این بحث ها نیست.

شُرَاطُ رِضَاعِ ۲۲/۱۰/۹۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط رضاع

شرع مقدس در اینجا سه ملاک معین کرد و فرمود عدد باید پانزده بار باشد، زمان هم یوم و لیله، اثر هم انبات اللحم و شدّ العظم باشد، قاعدتاً باید این سه تا همراه باشند و حال آنکه ما می بینیم عدد با زمان همراه نیست، یعنی پانزده بار با یک شبانه روز همراه نیست، غالباً بچه ها در یک شبانه روز ده بار شیر می خورند و اگر احياناً بعضی از آنها اکول باشند دوازده بار شیر می خورند، بنابراین، اگر زنی یک شبانه روز شیر داد، از نظر زمان نشر حرمت می کند اما از نظر عدد حرام نمی شود و نشر حرمت نمی کند، اینها از هم جدا شدند و حال آنکه امارات باید با همدیگر همراه و همگون باشند، عدد عقب تر است، زمان جلوتر است، زمان در ده بار یا دوازده بار محقق می شود و حال آنکه عدد زمان بیشتری می برد.

در صورت ناهماهنگی و عدم تطابق زمان با عدد، حکم شرعی چیست و چه باید کرد؟

صاحب جواهر می خواهد مسأله را درست کند و لذا می فرماید نوع بچه ها همراهند، زمان با پانزده بار در نوع بچه ها همراهند، حال چند بچه دیگر که شاذن هستند و کمتر غذا می خورند مطرح نیست، می گوید نوع شان همراه است.

ولی این فرمایش صاحب جواهر صحیح نیست چون بچه هر سه ساعت شیر می خورد که در یک شبانه روز می شود هشت بار، البته زنانی هم هستند که بدون قید و شرط شیر می دهند فلذا ما چهار تای دیگر را هم اضافه می کنیم که جمعاً بشوند دوازده بار، با این وجود ما چگونه بگوییم که هم زمان میزان است و هم عدد؟

ص: ۳۸۱

صاحب جواهر می گوید که نوع بچه ها در اینجا مطرح است، ولی ما می بینیم که نوعش تخلف دارد.

نظریه شیخ انصاری و صاحب مسالک

شیخ انصاری و صاحب مسالک فرموده اند زمان مال جایی است که زن (دایه) بشمارد، ولی اگر بشمارد همان عدد میزان است، چون زنان غالباً حوصله شمارش را ندارند، شرع مقدس زمان را معین کرده، اساس و میزان عدد است، اگر موفق به شمردن شد، میزان همان عدد است، اما اگر موفق به شمردن نشد، مثل اینکه زن کم سواد است یا مشاغلش زیاد است به گونه ای که نمی تواند بشمارد، در اینجا شرع مقدس زمان را جایگزین عدد نموده.

ولی هر دو جواب، جواب نادرست و نا صواب است، یعنی هم جواب صاحب جواهر صحیح نیست که می گوید در نوع بچه ها عدد با زمان همراهند و هم جواب شیخ انصاری و صاحب مسالک که می گویند زمان مال زنی است که عدد نداشته باشد، اما

گر عدد داشته باشد، عدد مقدم بر زمان است، این هم یک جمع بلا شاهد است.

ما اینجا عدد را با زمان سنجیدیم، الآن می خواهیم عدد را با اثر بسنجیم، اختلاف اینها خیلی کم است، یعنی به ندرت یافت می شود که بچه شدّ عظم و انبات لحم بکند، در حالی که کمتر از پانزده بار باشد، بسیار نادر است که اثر پیدا بشود اما عدد پیدا نشود، بنابراین، مشکل عدد با زمان است نه با اثر، غالباً اثر عقب تر از زمان است.

علاوه بر این، اثر یک ماده افتراقی دارد که عدد اصلاً در آنجا نیست، مثل اینکه زنی یکماه تمام یا دوماه تمام بچه را شیر می دهد، منتها روز در میان، یعنی یک روز شیر می دهد و روز دیگر غذا یا چیز دیگر و این مسأله تا یکماه یا دوماه ادامه پیدا می کند، در اینجا اثر است اما عدد مطرح نیست.

ص: ۳۸۲

اینکه ما می‌گوییم زمان با عدد همراه نیست، در این جهت بین اقوال ثلاثه فرقی نیست، خواه بگوییم هر دو اصیل هستند و اصلاً اثر مؤثر نیست که قول اول همین را می‌گفت، یا بگوییم هر سه مؤثر است که قول دوم باشد، یا بگوییم موضوع و اصیل اثر است، عدد و زمان طریق آن است، در این مسأله که انعکاس نیست فرقی بین اقوال ثلاثه نیست، خواه زمان و عدد را اصیل بدانیم یا اثر را اصیل بدانیم و این دوتا را طریق برای آن، یا اینکه به هر سه اعتبار قائل بشویم، در همه این صور عدد باز زمان قابل جمع نیست، عدد همیشه دیر تر است، زمان همیشه جلوتر است.

بله! عدد با اثر مشکلی ندارد، چون غالباً اثر عقب تر از عدد است نه جلوتر، علاوه بر این، گفتیم اثر یک ماده افتراقی دارد که خوانندیم و آن راجع به زنی بود که بچه را هم شیر می‌دهد و هم غذا می‌دهد، در اینجا اصلاً عدد مطرح نیست، مطرح فقط اثر است.

مشکله عدم الانعکاس بین المدّه و کلّ من العدد و الأثر

إنّ ظاهر الموثّقه هو الاكتفاء بالمدّه في نشر الحرمة و إن لم يبلغ العدد، و هو مشكل، ضروره لغويّه التحديد بالعدد حينئذ - چون همیشه زمان، جلوتر از عدد است -، فالظاهر تحقق المدّه غالباً قبل تحقّق العدد، فإنّ الطفل حسب العاده لا يرضع في اليوم و الليله أزيد من عشر رضعات، أو إثنتي عشرة، كما هو ظاهر لمن لاحظ ولده الرضيع، أو استفسر عنن له ولد رضيع.

در اینجا دوتا جواب گفته اند، جواب اول جواب صاحب جواهر است، ایشان می‌گویند نوع بچه‌ها.

فما ذكره صاحب الجواهر معللاً الاكتفاء بالمدّه و إن لم يبلغ العدد بقوله: «يمكن أنى كون تحديد الشارع ملاحظاً فيه الوسط من الناس فإنه كما اعترف به فى المسالك يأتى على العدد تقريباً» (١)، لا يخلو من نظر.

جواب دوم مال شيخ انصارى است، شيخ انصارى فرموده اگر شرع مقدس مدت را گفته، این از روی بیچارگی است، و الا میزان عدد است، چون زنانی هستند که حوصله شمارش را ندارند یا بی سواد هستند یا مشاغل زیاد دارند که حوصله شمارش را ندارند فلذا شرع مقدس مدت را آورده، و الا اگر شمارش کنند، مدت معتبر نیست.

و لأجل هذا الإشكال التجأ الشيخ و العلّامة فى التذكرة إلى أنّهما (إى اليوم و الليله أو الأثر) لمن لا يضبط العدد، و مقتضاه عدم اعتبارهما مع العلم بالنقص عن العدد.

بنابراین، اگر شبانه روز گذشت و هنوز به پانزده بار نرسیده، نشر حرمت نمی کند مگر اینکه زن شمارد، بله! اگر نشمارد، در این صورت به مدت اکتفا می کنیم.

و الحقّ أنّ عدم انعكاس علامتين (المدّه و العدد) معضله تحتاج إلى تدبّر تامّ للدفاع عنها، و أمّا عدم الانعكاس من جانب الأثر فغير مضرّ، ضروره ندره اتفاق حصول الأثر المحسوس قبل العدد، فالقول بكون الأثر علامه مستقله، لا يضربّ بكون العدد و المدّه علامتين. على أنّ للأثر مادّه افتراق لا يزاحم و هى ما إذا تحقّق الأثر نتيجة رضاع لفترة طويله تخلّلها رضاع من امرأه أخرى، فإنّ الحقّ أنّه يحرم و إن كان بالنظر إلى العدد و المدّه غير واجد لشرائطها.

إلى هنا تمّ نسبت عدد به مدت، اینک می خواهیم عدد را به اثر بسنجیم، غالباً عدد جلوتر است، اثر بعد است، آنچهان نیست که لغویت لازم بیاید، یعنی لغویت لازم نمی آید، چون عدد همیشه جلوتر است، عدد عقب است، ممکن است کسی بگوید در اینجا هم اشکال است، اگر عدد همیشه جلو است، اثر همیشه عقب است، پس اثر لغو می شود، جوابش ماده افتراق است، ماده افتراق جایی است که زن بچه را هم غذا بدهد و هم شیر، در آنجا اثر مؤثر است در حالی که عدد مطرح نیست.

ص: ۳۸۴

الأول: شرع مقدس فرموده روز و شب، حتماً این زن باید دقت کند که دم آفتاب شیر بدهد تا دم آفتاب دیگر، و حال آنکه این کار حرجی است، فلذا ما می گوئیم یوم و ليله کنایه از بیست و چهار ساعت است نه اینکه زن حتماً باید دقت کند، یعنی اول آفتاب شروع کند و تا دم آفتاب روز بعد هم تمام کند، این را نمی خواهد بگوید، یوم و ليله به معنای مدت است، گاهی قرآن کریم یوم و ليله را در مدت به کار برده است، مثلاً می فرماید: « سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَانِيَةَ أَيَّامٍ » (۱)

این کنایه از یک شبانه روز است.

الأول: إنَّ اليوم و الليله عنوانان مشیران إلى الظرف الخاصّ الذي يرضع فيه الصبّی، فلا يعتبر خصوص اليوم و الليله الحقیقین، بل یکفی الملقق منهما و خاصّه مع ملاحظه ما نبه علیه الشيخ الأعظم فی هذا المقام.

الثانی: لو أطعم الرضيع فی أثناء اليوم و الليله طعاماً آخر، فالظاهر كونه مضرّاً بصدق رضاع یوم ليله، لأنّ المتبادر كون غذائه فی ذاك الظرف هو اللبن الذي يرضعه.

گاهی از اوقات بچه در بین بیست و چهار ساعت یک آب مختصری می خواهد، آیا این مضر به رضاع است یا نه؟

به نظر می رسد که این مقدار مضر نباشد، چون این مقدار، انبات لحم و شد عظم مؤثر نیست.

نعم لا یضّرّ الغذاء القلیل غیر المؤثر فی جوعه و عطشه.

الثالث: هل المعتبر فی الرضاع يوماً وليله، رضاع نوع الأطفال الرضّع (جمع راضع)، أو المناط فی حال شخص الطفل الرضيع؟ الظاهر هو الثانی، سواء كان شربه اللبن أكثر من المتعارف أو أقلّ منه، لأنّ الحكم هنا تابع لموضوع نفسه.

ص: ۳۸۵

آیا میزان نوع بچه هاست یا میزان بچه ای است که در دامن مادر است؟ ظاهراً میزان دومی است. چطور؟ چون حکم تابع موضوع است، موضوع فعلاً این بچه است، ممکن است این بچه بیش از متعارف شیر بخورد یا کمتر از متعارف، میزان این است که این بچه را بیست و چهار ساعت شیر بدهد، حالا بچه ای است که زیاد شیر می خورد و بچه ای هم است که شیر می خورد، میزان نوع بچه ها نیست، شرع مقدس نمی آید که کار را مشکل کند و بگوید نوع بچه ها میزان است، نوع بچه ها فرق می کنند فلذا نمی ندانیم که نوع بچه ها مقدار می خورند.

الرابع: يشترط في نشر الحرمة بالرضاع يوماً و ليله احتمال تأثير اللبن في شدّ العظم و إنبات اللحم، فلو فرض حصول العلم بعدم التأثير فلا نشر، لأنّ المتبادر من شرطيه إنبات اللحم و شدّ العظم، أنّ ملاك نشر التحريم تأثير اللبن في شدّ العظم و نبات اللحم، غايه الأمر أنّ الزمان أو العدد طريقتان إليهما، فإذا علم التخلف فلا تحريم، نعم احتمال التأثير كاف، لأنّ العلم بالأثر أمر مشكل.

اگر بچه ای دچار اسهال است، مثلاً بیست و چهار ساعت شیر خورد، اما نه در لحمش اثر گذاشت و نه در شدّ عظمش اثر نهاد، مسلماً در اینجا نه عدد میزان است و نه مدت، بحث در جایی است که اثر گذار باشد. بله! اگر شک در اثر داشته باشیم، عدد برای ما کافی است چون عدد طریق است و ما به طریق عمل می کنیم اما اگر یقین داشته باشیم که اثر نگذاشته، مسلماً در اینجا نشر حرمت نمی کند.

الشرط الثالث: كیفیه الرضاع

يشترط في الرضاع الناشر للحرمة من حيث الكيفيه، ثلاثة أمور:

الأول: أن تكون الرضعة كامله.

الثاني: أن تكون الرضعات متواليه.

الثالث: أن يرضع من الثدي، فلا يكفي الوجور.

سه شرط دارد، شرط اول این است که از شیر سیر بشود، شرط دوم این است که بین رضاع اول و رضاع دوم در وسط چیزی نخورد، یعنی رضاع ها متوالی باشد، شرط سوم این است که از پستان بخورد، و الا اگر شیر مادر را در شیشه بکنند و از طریق شیشه یا چیز دیگر به بچه بخورانیم، کافی نیست و نشر حرمت نمی کند.

أَمَّا الْأَمْرُ الْأَوَّلُ: وَ هُوَ اشْتِرَاطُ كَمَالِيهِ الرِّضَاعِ، فَيَدُلُّ عَلَيْهِ مَرْسَلَةُ بَنِي أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَوَاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «الرِّضَاعُ الَّذِي يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ هُوَ الَّذِي يَرْضَعُ حَتَّى يَتَضَلَّعَ وَ يَتَمَلَّى وَ يَنْتَهَى نَفْسُهُ» (١).

وَ خَبَرِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: «سَيَأْتِيهِ عَمَّا يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ قَوْلُ إِذَا رَضَعَ حَتَّى يَمْتَلِيَ بَطْنُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ وَ ذَلِكَ الَّذِي يُحْرَمُ» (٢).

أَيْضاً رَوَاهُ الْفَضْلِيُّ بْنُ يَسَارٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: «لَا يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا الْمَخْبُورَةُ أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظَنُرٌ ثُمَّ يَرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ يَزُورِي الصَّبِيَّ وَ يَنَامُ» (٣).

فإن ذيلها دال على كون الرضعة كامله تروى الصبى فينام، و التقييد بالنوم لمجرد الإشاره إلى شبع الولد من اللبن.

ص: ٣٨٧

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ٢٠، ص ٣٨٣، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٤، ح ٢، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ٢٠، ص ٣٨٣، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٤، ح ١، ط آل البيت.

٣- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ٢٠، ص ٣٧٧، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١١، ط آل البيت.

البته خوابیدن مطرح نیست، خوابیدن نشانه سیر شدن است، بچه تا گرسنه است خوابش نمی برد، وقتی شکمش پر شد و سیر گردید، فوراً خوابش می برد.

شروط رضاع ۹۴/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شروط رضاع

همان گونه که قبلاً بیان شد، در نشر حرمت سه شرط داریم، شرط اول این است که رضعه باید کامل باشد نه ناقص، یعنی بچه شیر بخورد و سیر بشود، شرط دوم این است که این رضعات متوالی باشد، به این معنی که در وسط زن دیگر او را شیر ندهد، شرط سوم این است که باید از پستان شیر بخورد فلذا اجور کافی نیست، ما فعلاً همان شرط اول را می خوانیم و مقداری هم از دومی بحث می کنیم، پس بحث اول این است که رضعه باید رضعه کامله باشد، دلیل ما بر این مسأله همان روایاتی است که ابن اَبی عمیر و دیگران نقل کرده اند.

پرسش

پرسشی که در اینجا مطرح می باشد این است: اینکه ما گفتیم رضعه باید کامل باشد، آیا این شرط، شرط عدد است یا در زمان هم (که بیست و چهار ساعت است) کمال رضعه شرط است و هکذا در اثر هم شرط است؟

پاسخ

تنها در عدد شرط است، یعنی در زمان لازم نیست که رضعه کامل باشد، چون اگر در زمان رضعه ناقص شد، دو مرتبه بچه شیر می خورد و آنهم بیشتر، بالأخره این عدد است که روی عدد حساب می کنیم، باید رضعه اش کامل باشد، اما اگر در زمان ناقص شد، بچه در بیست و چهار ساعت گرسنه نخواهد ماند، در آخر بیشتر می خورد.

بنابراین، ظاهراً رضعه کامله شرط عدد است و الا در زمان در بیست و چهار ساعت شیر مادر را می خورد، چه کمال رضعه باشد که می شود دوازده بار، و اگر چنانچه ناقص بخورد، می شود شانزده تا، البته شانزده تا همان مقدار دوازده تاست، فلذا ما کمال رضعه را در عدد شرط می دانیم نه در زمان فضلاً عن الأثر، در اثر احتیاج نداریم چون «اثر» انبات اللحم و شد العظم است، چه کم بخورد و چه زیاد، زیرا میزان این است که به مرحله انبات لحم و شد العظم برسد.

ص: ۳۸۸

أيضاً رواه الفضل بن يسار عن جعفر قال: « لا يُحَرَّمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا الْمَخْبُورَةُ أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظَنُرٌ ثُمَّ يُرَضُّ عَشْرَ رَضَعَاتٍ يَزُوي الصَّبِيُّ وَ يَنَامُ » (۱)

فإنَّ ذيلها دالٌّ على كون الرضعة كاملة تروى الصبى فينام، و التقييد بالنوم لمجرد الإشارة إلى شبع الولد من اللبن.

البته خوابیدن مطرح نیست، خوابیدن نشانه سیر شدن است، بچه تا گرسنه است خوابش نمی برد، وقتی شکمش پر شد و سیر گردید، فوراً خوابش می برد.

و هل کمال الرضعه شرط فی کلّ من الأثر و العدد و المدّه أو تختصّ ببعضها؟

إما شرطيته فی العدد فمما لا ريب فيه، و ذلك (مضافاً إلى انصراف دليله إلى الرضعات الكامله) أنه لو كفت الناقصه للزم هدم الحدّ الذي اعتنى به الشارع و جعله، فإنّ لازم الاكتفاء بخمس عشره مصّه أو أكثر منها بقليل، هو القول بكفايه الرضعه الواحده لبناً، مع أن الناظر في أخبار الباب يحدس بأنّ الشارع اعتبر في نشر الحرمة بالرضاع، مرتبه خاصّه يتكوّن معها لحم الصبّي و عظمه من لبن المرضعه، ولم يكتف بالإنبات و الشدّ العقليين اللذين يحصلان بالرضعه الواحده فما فوقها- كه حتى اگر به اندازه يك قاشق هم بخورد، اثر دارد، منتها اثر عقلي دارد هر چند ما ندانيم- مضافاً إلى مرسل ابن أبي عمير و خبر ابن أبي يعفور، فإنّ القدر المتيقّن منهما هو العدد دون الأثر، فإنّه يحصل بالرضعات الناقصه إذا استمرّ الرضاع مدّه طويله، كما لا يخفى.

«علی ای حال» رضعه کامله در عدد شرط است، اما در اثر شرط نیست، در زمان هم شرط نیست چون اگر در اول ناقص بخورد، بعداً کاملتر خواهد خورد، بالأخره این بچه در بیست و چهار ساعت گرسنه نمی ماند، منتها ممکن است این بیست و چهار ساعت متوالی باشد و ممکن است متوالی نباشد، ممکن رضعه ها کامل باشد و ممکن است رضعه ها ناقص باشد.

ص: ۳۸۹

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۷، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۱۱، ط آل البيت.

و منه يظهر عدم اشتراط كماله الرضعه في النشر بالأثر، فإنّ الملا-ك فيه هو شدّ العظم و نبات اللحم، و هو كما يحصل بالرضعات الكامله يحصل بالناقصه أيضاً على الوجه الذي ذكرناه.

خلاصه مطلب اینکه؛ ما به این نتیجه رسیدیم که رضعه کامله شرط عدد است نه شرط زمان و اثر، یعنی در زمان و اثر شرط نیست.

اما شرطیه فی التحريم فی المدّه، فرما يقال به، لعدم صدق رضاع يوم و ليله بالرضعات الناقصه.

می گویند يوم و ليله با رضعات کامله می شود نه با رضعات ناقصه، بله! اگر رضعات ناقصه باشد و بچه را سیر نکنند، این حرف درست است، اما اگر رضعه ناقصه داریم و رضعه کامل و اکمل داریم، بالأخره بچه در این بیست و چهار ساعت گرسنه نماند، ظاهراً در اینجا رضعه کامله شرط نیست.

لکنّه ضعیف جدّاً، فإنّ الملا-ك فی التحريم بالتقدير الزماني هو أني يعيش الطفل على بن المرضعه و يتغذى به، و هذا كما يحصل بالرضعات الكامله يحصل بالناقصه أيضاً، غايه الأمر أنّ عدد الرضعات فی اليوم و الليله يزيد إذا كانت الرضعات ناقصه، و ينقص إذا كانت كامله.

تا اینجا از فرع اول فارغ شدیم و به این نتیجه رسیدیم که در عدد باید رضعات کامل باشد، اما در زمان لازم نیست، در اثر که مطلقاً لازم نیست چون اثر ممکن است یکماه و دوماه باشد.

ما هو الميزان في كمال الرضعه؟

بحث دیگر این است که میزان در رضعه کامل چیست؟ تمام بحث ما در شرط اول است، آیا میزان عرف است یا شرع؟

بعضی گفته اند میزان عرف است، یعنی همین که عرف گفت این رضعه، رضعه کامله است کفایت می کند، بعضی می گویند میزان شرع است، یعنی آنچه که در روایت آمده، بخورد، پستان را ول کند، پهلوها تزلزل پیدا کند یعنی بالا بیاید، و بخوابد.

ولی ما می گوئیم هردو یک چیز است، مسلماً آنکس که می گوید عرف، عرف نیز همین است، آنچه که در روایت آمده جنبه تبعیدی ندارد، جنبه ارشادی دارد، نشانه اینکه این بچه سیر شده چیست؟ تضرع و بالا آمدن هردو پهلوی شکم بچه است، نشانه اش این است که پستان را رها می کند، نشانه اش این است که می خوابد.

بنابراین، رضعه کامله عرفی، غیر از رضعه کامله شرعی نیست، بلکه هردو به یک چیز بر می گردند و یک چیزند. فلذا نباید انسان با این نوع روایات معامله تبعید کند، بلکه این نوع روایات جنبه عرفی دارند، حضرت می خواهد ارشاد کند به آنکه عرفاً است، عرفاً کی می گویند بچه سیر شد؟ هنگامی که پستان را رها کند، تضرع پیدا کند و سپس بخوابد.

المیزان فی کمال الرضعه

قد ذکر لحدّ کمال الرضعه فی کلامهم أمران:

الأول: أن یرجع فی تقدیر الرضعه إلی العرف

الثانی: أن یروی الصبی و یرصد من قبل نفسه.

و الحدّ الثانی مأخوذ من الروایه الّتی تقدّمت عند البحث عن شرطیه کمال الرضعه.

و الظاهر رجوع الأمرین إلی شیء واحد، و أنّ الملائک شعبه من اللبن بحيث لا یحتاج إلی الرضاع و اما قوله: « حَتَّى یَتَضَلَّعَ وَ یَتَمَلَّى وَ یَنْتَهَى نَفْسُهُ » (۱)، فمحمول علی الغالب، فإنّ الغالب علی الأطفال إذا شعبوا، التضرّع و الإعراض عن الثدي و النوم و أشباه ذلك.

قال العلّامة المجلسی: « هذا الحدیث يدلّ علی اشتراط كون كلّ رضعه کامله، فلا یعتبر فی العدد، الرضعه الناقصه » (۲).

ص: ۳۹۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۳، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۴، ح ۲، ط آل البیت.

۲- مرآه العقول، محمد باقر مجلسی، ج ۲۰، ص ۲۱۹.

الأول: قال المحقق في الشرائع: «لو التقم الثدي - بچه پستان را به دهان گرفت - ثم لفظه - سپس پستان را ول کرد و رها نمود - و عاود - دو مرتبه بر گشت، یعنی به سوی پستان بر گشت - آیا این دو رضعه است یا یکی؟ پستان را گرفت و مکید، بعد ول کرد و رها نمود و باز دو مرتبه بر گشت و پستان را به دهان گرفت و شروع به مکیدن کرد، آیا این دو رضعه است یا یک رضعه؟»

محقق قائل به تفصیل است فلذا می فرماید:

فإن كان أعرض أولاً فهي رضعه، وإن كان لا يتيه الإعراض، كالنفس، أو الالتفات إلى ملاعب، أو الانتقال من ثدي إلى آخر، كان الكل رضعه واحده» (۱).

محقق می فرماید بچه اگر پستان را به دهان گرفت و مکید و سپس ول کرد و دوباره بر گشت، این دو حالت دارد، گاهی اصلاً از شیر خوردن اعراض می کند - اما اینکه بعداً چه عاملی پیدا می شود که بر می گردد؟ کار به این جهتش نداریم - این دوتا است (اگر در وسط اعراض باشد).

اما اگر پستان را گرفت و رها کرد، یعنی چشمش به یک اسباب بازی افتاد یا به یک بچه دیگر افتاد، پستان را ول کرد تا به آن چیز نگاه کند و سپس بر گشت، این دوتا یکی به حساب می آید.

من عرض می کنم هر چند محقق مرد بزرگی است، ولی فرق بین این دوتا بسیار مشکل است چون ما از کجا بفهمیم که بچه را رها کرد و اعراض کرد، بالفرض اعراض کرده باشد، اگر سیر نشده چطور ما بگوییم این رضعه کامله است؟ آیا مجرد اعراض کردن، سبب می شود که دوتا حساب بشود؟ این بعید است، ظاهراً هر دو یکی حساب می شود. به دلیل اینکه در اولی هم که اعراض کرد و دو مرتبه بر گشت، معلوم می شود که سیر نشده بود که دوباره بر گشته و الا بر نمی گشت.

ص: ۳۹۲

قال المحقق في الشرائع: «لو التقم الثدي ثم لفظه و عاود، فإن كان أعرض أولماً فهي رضعه، و إن كان لا- بتيه الإيعراض، كالنفس- می خواهد نفس بکشد - أو الالتفات إلى ملاعب، أو الانتقال من ثدى إلى آخر، كان الكل رضعه واحده».

و فيه أنّ الظاهر كون مجموع الرضاع في صورتين رضعه واحده، لأنّه إذا رضع حتّى يشبع و يتملّى و يتصلّع، فكيف يرضع مرّه أخرى- مع عدم الفصل الطويل بين الرضعتين - رضعه كامله أخرى. معلوم می شود از اینکه بر گشته، سیر نشده که بر گشته، بنابراین، بین این دو تا فرقی نیست.

الثانی: و قال المحقق أيضاً: «لو منع قبل استكمال الرضعه لم يعتبر في العدد» لما عرفت ما يدلّ على شرطیه کمال الرضعه، ولو لفتت برضعه ناقصه أخرى لم تحتسب إذا كان الفصل بينهما طويلاً، دون قصيراً بحيث يعدّ في العرف رضعه واحده».

یعنی اگر بچه پستان را ول کند و بعداً یک رضعه ناقصه را ضمیمه آن کند، ما برای تلفیق دلیل نداریم.

تم الکلام فی الشرط الأول، أعنی کون الرضعه کامله.

و أمّا الأمر الثانی: واشتراط توالی الرضعات، فالأصل فيه موثقه - مراد از توالی در اینجا این است که شیر زن دیگر را نخورد، فقط از یک زن شیر بخورد و الا اگر از یک زن دیگر هم شیر بخورد، نشر حرمت نمی کند، حالا اگر مردی دو تا زن داشت، این بچه هفت بار از یک زنش شیر خورد، هشت بار هم از زن دیگری شیر خورد، فحل واحد است، آیا نشر حرمت می کند یا نه؟ نشر حرمت نمی کند چون روایت می گوید من لبن أمراه واحده، همان گونه که فحل باید واحد باشد، باید مادر هم واحد باشد.

و أما الأمر الثاني: واشترط توالى الرضعات - أى عدم رضاع امرأه أخرى بين الرضعات -، فالأصل فيه موثقه زياد بن سوجه قال:

« قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ هَلْ لِلرَّضَاعِ حَدٌّ يُؤْخَذُ بِهِ فَقَالَ لَا يُحْرِمُ الرَّضَاعُ أَقَلَّ مِنْ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ أَوْ خَمْسَ عَشْرَةَ رَضَعَهُ مُتَوَالِيَاتٍ مِنْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ لَبَنٍ فَحَلٍ وَاحِدٍ لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهَا رَضَعَهُ امْرَأَةٌ غَيْرَهَا فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ غُلَامًا أَوْ جَارِيَةً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنٍ فَحَلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَةٌ أُخْرَى مِنْ فَحَلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يَحْرُمَ نِكَاحَهُمَا» (١).

و هل القيد «متواليات لم يفصل بينها» راجع إلى الأخير، أو إليه و إلى الأول؟ وجهان. الظاهر هو الثانى. يعنى اين «قيد» به هردو مى خورد.

ثم إن ظاهره كون التوالى بمعنى عدم الفصل برضاع من امرأه أخرى، و أما شموله للفصل بالإطعام أو إيجار اللبن فسيوافيك حكمه عند البحث فى فروع التوالى.

و على أى تقدير يكفى فى شرطيه التوالى وروده فى هذه الموثقه عند التقدير بالعدد و الزمان معاً، ظاهراً قيد هردو مى باشد.

شرايط رضاع ٩٤/١٠/٢٦

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرايط رضاع

يكي از شرايط رضاع توالى است، توالى اين است كه اين بچه پشت سر هم شير بخورد، يعنى در وسط رضاع زن ديگر و يا غذا متوسط نشود، ما بايد توالى را در سه مرحله بحث كنيم:

١: عدد، مرحله اول عدد است.

٢: زمان، مرحله دوم زمان است.

٣: مرحله سوم هم اثر است.

آيا اينكه مى گويند متوالى باشد، رضاع زن ديگر در وسط نباشد، در همه اين علائم است يا در برخى؟

ص: ٣٩٤

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ٢٠، ص ٣٧٤، من ابواب ما يحرم بالرضاع، ب ٢، ح ١، ط آل البيت.

من اثر را در اينجا کنار مى گذارم و از آن بحث نمى كنم، اگر واقعاً ميزان اثر باشد، در اثر توالى معتبر نيست، چون چه بسا ممكن است يكماه يا دو ماه طول بكشد تا اثر محقق بشود، در اينجا (اثر) اگر چنانچه در وسط غذا يا شير زن ديگر را هم بخورد، مشكلي نيست، چون ميزان اثر است، به قدرى از اين زن شير بخورد (ولو در فواصل و ساعات مختلف) كه اهل معرفت

و کمال بگویند استخوان و لحم این بچه از این شیر محکم شده و روئیده ولو در اثنا شیر و غذای دیگر هم خورده باشد.

بنابراین، اگر توالی را بحث می کنیم، در اثر قطعاً نیست، مدرک ما روایت زیاد بن سوقه است که در آن آمده بود: « أَوْ حَمْسَ عَشْرَةَ رَضَعَهُ مُتَوَالِيَاتٍ مِنْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ لَبَنِ فَحَلٍ وَاحِدٍ لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهَا رَضَعُهُ امْرَأَةً غَيْرَهَا فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ غُلَامًا أَوْ جَارِيَةً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنِ فَحَلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَةً أُخْرَى مِنْ فَحَلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يَحْرَمَ نِكَاحَهُمَا » (۱).

فعلاً بحث ما در عدد است، چون در اثر به طریق اولی مضر نیست، در زمان قطعاً مضر است، فلذا نباید این دوتا را بحث کنیم، در عدد از نظر عقلی باید مضر نباشد چون (اگر غذا هم بخورد) عدد میزان است، اما روایت ما را متعبد می کند به اینکه رضاع دیگر نباشد.

دیدگاه صاحب جواهر

صاحب جواهر یک عبارت می دارد که خیلی از ایشان عجیب است، می گوید اگر این بچه از زن دیگری شیر بخورد، اثر اولی تکویناً باطل می شود و آن سبب شدّ العظم و انبات اللحم نمی شود، ایشان در واقع می خواهد مسأله را از حالت تعبد در بیاورد و طبق قاعده کند فلذا می فرماید: شیر در صورتی اثر بخش است که شیر دیگر به آن ضمیمه نشود و اگر شیر دیگر ضمیمه شد، شیر اولی تکویناً بی اثر خواهد بود، حتی از نظر تکوین باید در (وسط) رضعه زن دیگر نباشد، و این خیلی حرف عجیب است. چطور؟ زیرا چگونه می شود که بچه ای، شیر این زن را بخورد، حتی اثر عقلی هم نگذارد؟! کأنه صاحب جواهر تصور کرده، که شیر خوردن بچه مانند باغچه ای است که تا باغچه اولی سیراب نشود، نوبت به دومی نمی رسد، تا دومی سیراب نشود، نوبت به سومی نمی رسد، هر کدام از این شیرها اثر جزئی خودش را دارد، می خواهد زن دیگر شیر بدهد یا زن دیگر شیر ندهد، مسأله را نباید تکوینی کنیم، بلکه باید طبق روایت معنی کنیم که می فرماید: « كَلَّمَ يَفْصِلُ بَيْنَهَا رَضَعُهُ امْرَأَةٍ غَيْرَهَا ».

ص: ۳۹۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۱، ط آل البیت.

و الدليل عليه مضافاً إلى الإجماع المحكي عن الخلاف و الفقيه و التذكرة، موثقه زياد بن سوجه المتقدمه، و هذا هو الدليل، لا ما ذكره في الجواهر من تعليل الحكم بأن الأصل، الإنبات و الباقيان علامتان و مع الفصل لا- يعلم، إن نقل لا يحصل النبات و الاشتداد به وحده الذي هو المتبادر ضعيف لمنع التبادر، لحصول الإنبات بالرضعات، سواء كانت متواليه أو منفصله.

بداهه تأثير ما يتغذاء الصبي في لحمه و دمه، دفعه واحده، قليلاً- كان أو كثيراً، إذ ليس بدن الطفل كالحداثق المنفصله التي يجرى عليها الماء فلا تستقى الثانيه إلا بعد الأولى، و الثالثه إلا بعد الثانيه.

بل الغذاء بأي قدر كان، يؤثر في بدن الإنسان دفعه واحده، و كل قسم منه (بدن) يأخذ حاجته، فإن تغذى البدن إنما يحصل بجريان الدم بسرعه في جميع عروقه و هو حامل للغذاء اللازم للخلايا (سلول ها) الموجوده في الدم و اللحم و العظم، فتأخذ كل خليه (سلول) حاجتها.

بنابراین، ما تعبد قائلیم و الا از نظر اثر حتماً اثر می گذارد، تعبد به ما می گوید در این پانزده بار نباید در وسط غذای دیگر بخورد، هر چند اگر غذای دیگر هم بخورد، این اثر دارد، منتها تعبد می کنیم.

الفرع الثاني: هل يعتبر التوالى فى التقدير بالزمان؟ نعم هو المعتبر قطعاً، لعدم صدق قوله: «لا يحرم الرضاع أقل من يوم و ليله» على ما إذا رضع بلبن غيرها فى ذلك الطرف، مضافاً إلى احتمال عود قوله: «لم يفصل بينهما» إلى التقدير بالزمان و العدد.

پس ما سه صورت پیدا کردیم، در اثر مسلماً مضر نیست، در زمان قطعاً مضر است (حتى اگر نص هم داشتیم)، اما در عد از نظر تکوین مضر نیست، اما روایت می فرماید مضر است.

فرع سوم، چنانچه معلوم است، بچه را نمی شود تنها با شیر مادر نگه داشت، گاهی بچه آب می خواهد، اگر در وسط یک آب قلیلی به او بدهند، یا از شیر یک زن دیگر در وسط بخورد، ظاهراً این مضر نباشد، اینکه روایت می گوید: لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهَا رَضْعُهُ امْرَأَهُ غَيْرَهَا». یعنی رضاع کامل، نه رضاع ناقص و خیلی کم و قلیل.

الفرع الثالث: كما أنّ الرضعة الكاملة مضرّة بالتوالى فكذلك الناقصة بلا فرق، نعم إذا كان رضاعاً قليلاً كمثل المصّبه و المصّتين، ممّا لا يعتدّ به عرفاً و لا يصدق عليه رضاع امراه أخرى، فلا بأس به.

فرع رابع، فرع رابع این است که زن، این بچه را از طریق ایجار شیر می دهد، ایجار این است که شیر را در وسط دهان بریزد بدون اینکه دهان بچه با نوک پستان تماس پیدا کند، حال اگر زنی به روش ایجار بچه ای را شیر داد، آیا این کافی است یا حتماً باید از طریق مکیدن پستان باشد؟

ما در این زمینه روایت نداریم، فلذا باید ممّا ممّا کنیم، مرحوم صاحب مسالك فرموده اشکالی ندارد، صاحب جواهر فرموده مشکل است که بگوئیم محرّم است.

الرابع: هل الفصل بين الرضعات بالأكل أو إيجار اللبن قادح في التوالى المعتبر في العدد و الزمان؟ يظهر من المسالك العدم، و أشكل صاحب الجواهر ذلك، بناءً على (عدم) كون العدد كاشفاً عن الإنبات فيما لو كان الفصل بالأكل و نحوه على وجه يعلم عدم الإنبات بالخمس عشره المتخلّله، كما لو اتفق الفصل بين كلّ رضعتين مثلاً حتّى أكمل الخمس عشره رضعه» (1).

صاحب جواهر گفته اگر بگوئیم رضعه امراه أخرى مانع از انبات لحم است، مسلماً اكل و ایجار مادر دیگر هم مانع از انبات لحم و شدّ العظم است.

ص: ۳۹۷

ما در جواب ایشان عرض می کنیم که هر رضعه ای اثر خودش را می گذارد، رضعه دیگر و اکل دیگر یا ایجار دیگر، تاثیر در این ندارد.

يلاحظ عليه: أنّ الإنبات يحصل بالخمس عشره المتخلّله أيضاً، فإنّ كلّ غذاء يرد هاضمه الطفل يأخذ البدن حاجته منه، ذلك أنّه يتبدّل إلى الدم و يجري في عروق الإنسان و يدور فيها كلّ دقيقه مرّتين، فتتغذّى الخلايا، و يحصل بها النبات و الشدّ من غير فرق بين الرضعه و الرضعات، و لا بين الخمس عشره و غيرها، و لا بين المخلّله و المتّصله.

غايه الأمر أنّ الشارع حسب الإجماع و النصوص اعتبر مرتبه خاصّه من الإنبات الّذى لا يحصل إلّا بالخمس عشره، فعند ذلك لا فرق بين المتخلّله و غيرها، بعد تأثير العدد المذكور في الأثر.

منتها شرع مقدس ما را متعبد کرده و گفته بین پانزده تا، چیزی فاصله نشود و الا از نظر تکوین مضر نبود، اگر متخلل بشود، زمان می رود بالا.

و أمّا الأمر الثالث: و هو اشتراط كون الرضاع من الثدي، فالعامّه فيه على قولين، قال ابن رشد: «و أمّا هل يحرم الوجور و الندود، و بالجملة ما يصل إلى الحلق من غير رضاع؟ فإنّ مالکاً قال: «يحرم الوجور و الندود، و قال عطاء و داود لا يحرم» .

آیا حتما بچه از پستان شیر بخورد یا اگر شیر خود را در استکان ریخت و از طریق شیشه و پستانک به بچه داد هم کافی است؟

اینجاست که باید فقیه از خودش نرمش نشان بدهد، که اگر روایات می گویند: من ثدی امرأه واحده، خیال نکنیم که تاکید بر ثدی است، بلکه تاکید بر وحدت امّ است، ثدی در اینجا مدخلیت ندارد.

و سبب اختلافهم هل المعتبر وصول اللبن كيفما وصل إلى الجوف، أو وصوله على الجهة المعتاده؟

آیا طریق هم اصالت دارد یا طریق اصالت ندارد، بلکه فقط ذو طریق اصالت دارد؟

فمن راعى وصوله على الجهة المعتاده، و هو الذى يطلق عليه اسم الرضاع، قال: «لا- يحرم الوجور و لا- الندود، و من راعى و وصول اللبن إلى الجوف كيفما وصل، قال يحرم» بنا براین، اهل سنت بر دو قولند: مالک تا حدی متعبد است، اما بقیه این گونه نیستند.

ما چه می گوئیم؟

و أما عندنا، فمن ذهب إلى الاشتراط تمسك بعدم تحقق الرضاع بدونها، و بصحيحه العلاء بن رزين عن أبي عبد الله ع قال: «سألته عن الرضاع فقال لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدي واحد سنه» (۱).

عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّضَاعِ فَقَالَ لَا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا ارْتَضَعَ مِنْ ثَدْيٍ وَاحِدٍ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (۲).

اولاً؛ این دو روایت معرض عنه است، یعنی سنتش ثابت است که ثدی واحد سنت باشد، و نه سنتین معتبر است، علاوه براین، این دو روایت را اگر ملاحظه کنید، می خواهد وحده الأم را ثابت کند، نه ثدی را.

یلا حظ علی الروایتان: مضافاً إلى الشذوذ فی متنها، ناظران إلى لزوم وحده المرضعه أثناء الارتضاع سنه أو سنتین، من دون نظر إلى شرطیه کون ذاک الرضاع من الثدي.

هذا، مع ما عرفت من اشتمالهما على ما لا نقول به من السنه و سنتین.

ص: ۳۹۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۱۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۵، ح ۸، ط آل البیت.

فالأحوط (إن لم يكن أقوى) نشر الحرمه فى بعض الصور التى ليست بعیده عن المتعارف، كالإيجار مباشرة من الثدي فى حلق الصبى عند رفضه التمامه.

این با ارتضاع و مکیدن فرق نمی کند. بله! می شود گفت همه صور محرم است، ولی حد اقل در اینجا باید احتیاط کرد که نکاحی صورت نگیرد.

«على ای حال» امتصاص مطرح نیست، مطرح شدّ العظم و انبات اللحم است و این با ایجار و ندود هم محقق می شود.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

بحث ما در باره رضاع تا کنون راجع به کمیت بود که سه تا بودند، الآن بحث ما در کمیت نیست بلکه در کیفیت است، بخشی از این کیفیت را در بحث قبلی خواندیم و باقی مانده آن را الآن می خوانیم و می گوئیم یکی از شرائط نشر حرمت این است که بچه از این زن (دایه) در سن دو سالگی شیر بخورد، در حولین بخورد و اگر بعد از حولین و دوسالگی شیر بخورد، فایده ندارد، حتی اگر بخشی را در حولین و بخشی را در بعد از حولین بخورد باز هم اثر ندارد.

اقوال اهل سنت

از میان اهل سنت، مشهور شان مانند: ابو حنیفه، مالک، شافعی و ابن رشد و عامه فقها قائلند که باید رضاع در حولین باشد، اما داود ظاهری - ایشان مذهبی دارد بنام مذهب ظاهریه - که از عامه است می گوید بعد از حولین هم اشکالی ندارد و نشر حرمت می کند، عجیب این است که این مطلب را به عائشه هم نسبت می دهد و می گوید: «وهو مذهب عائشه» معلوم می شود که عائشه هم در فقه برای خودش مذهبی دارد، البته روایات زیادی از عائشه نقل کرده اند که تقریباً به دو هزار روایت می رسد، پس بعید نیست که کلمه مذهب نسبت به او صادق باشد.

ص: ۴۰۰

پس کبار اهل سنت قائل به حولین هستند، ما جناب داود ظاهری حولین را شرط نمی دانند.

دیدگاه علمای شیعه

علمای شیعه سه قول بیشتر ندارند:

۱: قول اول، قول مشهور است که می گویند حولین باشد، سواء فطم أم لم یفطم، یعنی همین مقدار که در دو سالگی شیر بخورد، چه فطام باشد یا فطام نباشد، البته اگر بچه را از مادر بگیرند و فطامش باشد و دو مرتبه بخواند شیر زنی را بخورد،

کمی مشکل می شود، چون از آن حالت بیرون می آید، خلاصه این قول می گوید میزان حولین است، سواء فطم أم لم یفطم.

۲: قول دوم، قول ابن ابی عقیل است، ایشان می گوید هم در حولین باشد و هم لم یفطم.

۳: قول سوم، مال اسکافی است، ایشان می گوید همین مقداری که «لم یفطم» کافی است هر چند بعد الحولین باشد، البته این قول معرض عنه است و روایتی هم دارد که مأمور به نیست.

جناب شیخ طوسی در کتاب «خلاف» اقوالی را از اهل سنت نقل کرده که با گفته ابن رشد سازگار نیست، البته باید تتبع کنیم که این اقوالی را که شیخ از اهل سنت می کند تا چه مقدار صحت دارد؟

البته دلایلی برای این ذکر شده و آن این است که جناب ابوحنیفه نرخ را بالا برده و گفته دو سال و نصف، یعنی ثلاثون شهراً، جناب مالک یکسال بالا برده که در واقع می شود سی و شش ماه، بعضی هم بیشتر کرده اند، این اقوالی را که شیخ از اهل سنت می کند با آنچه که ابن رشد نقل می کند تطابق ندارد فلذا باید بینیم که مدرک شیخ چیست و شیخ هم بدون مدرک حرف نمی زند.

ص: ۴۰۱

حال که برای ما اقوال اهل سنت و اقوال علمای شیعه در این مورد روشن شد، باید سراغ روایات برویم و ببینیم که روایات چه می‌گویند، روایات ما گاهی می‌گویند: «لا- رضاع بعد الفطام» روی فطام تکیه می‌کنند، یعنی گرفتن از شیر، بعضی از روایات ما روی حولین تکیه می‌کنند، کدام را مفسر دیگری بگیریم، اگر میزان فطام باشد، بعد از حولین هم صدق می‌کند، چون خیلی از مادرها هستند که بچه‌هایشان حتی بعد از دو سال هم شیر می‌دهند، برخی از روایات میزان را فطام گرفته‌اند و گفته‌اند: «لا رضاع بعد الفطام».

بعضی هم حولین را میزان قرار داده‌اند، کدام را بر دیگری مقدم کنیم؟ علی‌الظاهر طائفه دوم مفسر طائفه اول است. چرا؟ چون قرآن می‌فرماید:

« وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ... » (۱).

معلوم می‌شود که بعد از حولین مسأله فطام است بنابراین، اگر در روایات ما کلمه فطام آمده، فطام کنایه از حولین است. چرا؟ چون از نظر شرع باید مادر دو سال شیر بدهد نه بیشتر از دو سال، ولذا امیر المؤمنان ع با این آیه مبارکه در یکی از قضاوت‌های خودش مشکلی را حل کرده، از حضرت سوال کرده‌اند که اقل الحمل چیست؟ حضرت با ضمیمه کردن این آیه مبارکه با آیه دیگر فرمودند: «أقلّ الحمل سته أشهر». بنابراین، «فطام» میزان نیست بلکه میزان حولین کاملین است، این روایات دلیل قول مشهور است، چون مشهور همین را می‌گویند، یعنی فطام را شرط نمی‌دانند، فقط حولین را شرط می‌دانند، حتی اگر هم از شیر گرفته‌اند، مانع ندارد اگر شیر زن دیگر را بخورد و هو فی حولین، این نشر حرمت می‌کند.

ص: ۴۰۲

۱: عَنْ حَمَادِ بْنِ عُمَانَ - ما دو حماد داریم، یکی حماد بن عیسی و دیگری حماد بن عثمان و هر دو هم ثقة اند، حماد بن عیسی غریق الجحفه است و ایشان در سال: ۱۹۰ در اثر سیل غرق شده و فوت کرده، اما حماد بن عثمان در سال: ۲۱۰ فوت کرده است یعنی بیست سال بعد از حماد بن عیسی و هر دو هم ثقة می باشند - قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: «لَا رَضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ قُلْتُ وَ مَا الْفِطَامُ قَالَ الْحَوْلَيْنِ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ» (۱).

۲: و علیه یحمل ما رواه منصور بن حازم، عن أبي عبد الله ع قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: «لَا رَضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ» (۲).

۳: و كذلك ما رواه الْحَلَبِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «لَا رَضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ» (۳).

بنابراین، این روایات مطلق مفسر روایات اولی و مفسر روایاتی است که می خوانیم.

۴: و كذلك ما رواه عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّضَاعِ فَقَالَ: «لَا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا ارْتَضَعَا مِنْ ثَدْيٍ وَاحِدٍ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (۴).

۵: و كذلك ما رواه الْحَلَبِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «لَا يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا كَانَ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (۵).

ص: ۴۰۳

-
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۵ ح ۵، ط آل البيت.
 - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۵، ح ۱، ط آل البيت.
 - ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۵، ح ۲، ط آل البيت.
 - ۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۵، ح ۸، ط آل البيت.
 - ۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۵، ح ۱۰، ط آل البيت.

بنابراین، میزان حولین کاملین است خواه از شیر بگیرند یا نگیرند، این قول مشهور است.

ولی در مقابل قول مشهور، دو قول دیگر هم داشتیم، قول دوم، قول حسن بن ابی عقیل عمانی است - ایشان یک عالم شیعی بوده و یک کتابی هم در حج دارد، نجاشی می گوید هر حاجی که از خراسان وارد کوفه می شود، این کتاب را می گیرد و عمل می کند، معلوم می شود که شیعه در گذشته بر فتوای میت عمل می کرده اند، ایشان معاصر کلینی است، آیت الله بروجردی دو نفر را مأمور کرد که فتاوی این مرد را استخراج کنند، چون کتابش فعلاً در دست نیست زیرا شیعه همیشه مظلوم بوده فلذا کتاب خانه های شیعه را آتش می زدند، از این رو کتاب ایشان در دست نیست، اما فتاوايش در کتاب مختلف الشیعه است، فلذا آیت الله بروجردی دو نفر را مأمور کرد که فتاوی ایشان از مختلف الشیعه استخراج کنند، یکی از آن دو نفر آیت الله اشتهازدی (ره) بود، جناب حسن بن ابی عقیل عمانی یک فتوایی دارد و می گوید تنها دو سال بودن مهم نیست، علاوه براینکه در حولین باشد، باید از شیر هم گرفته نشود و روایتش هم روایت خوبی است، فقط چیزی که ما را از فتوای ایشان باز می دارد، مخالفت با مشهور است، و الا روایت این آدم با شرائط تطبیق می کند چون بچه را وقتی از شیر بگیرند، دو مرتبه شیر خوردنش گوارا نمی شود که بتواند انبات لحم و شد العظم کند. -

و أمّا ما ذهب إليه الحسن بن أبي عقيل، فیدلّ عليه صحيح الفضل بن عبد الملك عن أبي عبد الله ع قال: « الرِّضَاعُ قَبْلَ الْحَوْلَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُقَطَّمَ » (۱).

ص: ۴۰۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۵، ح ۴، ط آل البيت.

نسبت این روایت با روایات قبلی چه نسبتی است؟ عام و خاص مطلق، اولی گفت حولین، این می گوید علاوه بر حولین، باید قبل آن یفطم هم باشد، قانون اجتهاد ایجاب می کند که ما به وسیله این روایت، روایات قبلی را تخصیص بزنیم، روایت هم روایت صحیحه است.

و به یقیند إطلاق ما یدل علی کفایه الرضاع فی الحولین مطلقاً، فطم أم لا و جعل قوله: «قبل أن یفطم» تفسیراً لما قبله، خلاف الظاهر.

و یؤیدہ ما فی الکافی فی ذیل رویه منصور بن حازم أن معنی قوله ص: «لَا رَضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ وَ لَا وَصَالَ فِي صِيَامٍ وَ لَا يُنْتَم بَعْدَ اِحْتِلَامٍ وَ لَا صِيَمَتْ يَوْمًا إِلَى اللَّيْلِ وَ لَا تَعْرَبَ بَعْدَ الْهَجْرَةِ وَ لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ وَ لَا طَلَّاقَ قَبْلَ نِكَاحٍ وَ لَا عَتَقَ قَبْلَ مِلْكٍ وَ لَا يَمِينٍ لِلْوَالِدِ مَعَ وَالِدِهِ وَ لِمَا لِلْمَمْلُوكِ مَعَ مَوْلَاهُ وَ لَا لِلْمَرْأَةِ مَعَ زَوْجِهَا وَ لَا نَذَرَ فِي مَعْصِيَتِهِ وَ لَا يَمِينٍ فِي قَطِيعِهِ فَمَعْنَى قَوْلِهِ لَا رَضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ أَنَّ الْوَالِدَ إِذَا شَرِبَ لَبَنَ الْمَرْأَةِ بَعْدَ مَا تَفَطَّمُهَا لَا يُحْرَمُ ذَلِكَ الرَّضَاعَ التَّنَاضُحَ» (۱).

و لولا الخوف من الشهره و الاتفاق المحكي، لكان الأخذ به متعيناً.

إن قلت: اگر کسی بگوید: در اینجا تمسک به اصاله البرائه می کنیم، به این معنی که شک می کنیم که آیا قبل الفطام شرط است یا نه؟ می گوییم: «رفع عن أمتی ما لا يعلمون» پس قبل الفطام شرط نیست، یعنی روایت ابن ابی عقیل را نادیده می گیریم و نسبت به شرطیت «قبل الفطام» اصل برائت جاری می کنیم.

ص: ۴۰۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۵، ح ۱، ط آل البیت.

قلت: اصل براءت در جای جاری می شود که شرط ایجاد کلفت کند، در اینجا عکس است، در اینجا باید اصاله الحلیه جاری کنیم که رفع کلفت است، شما که می گوید شرط نیست، باید ببینیم آیا کلفتی است که شما آن را بردارید یا نه؟ آیا اصاله البرائه باری را از دوش بر می دارد یا نه؟

ما که می گوییم این شرط است، معنایش این است که تناکحش اشکالی ندارد، بنابراین، باری بر دوش شما نیست تا با اصاله البرائه آن را بردارید، بلکه اگر بگوییم حلال است، بهتر از این است که ما با اصاله البرائه مراجعه کنیم، بگوییم بعد الفطام شرط نیست، آن موقع یک باری بر دوش شما بگذاریم، اگر بگوییم بعد الفطام شرط نیست باری بر دوش شما گذاشتیم، چون این زن و این بچه با همدیگر حرام می شود، حرمت خودش کلفت زایده است، بنابراین، اصل براءت در اینجا کلفت زاست، و حال آنکه باید کلفت را بردارد. اصل براءت در جایی است که برای مردم تسهیلات درست کند، اگر اصل براءت را در اینجا جاری کنیم، تسهیل که درست نکردیم هیچ، بلکه مشکل درست کردیم، یعنی حرمت، حرمت مشکل است، بر خلاف اینکه اگر اصاله الحلیه جاری کنیم، کلفت را برداشتیم.

خلاصه: مرکز اصل براءت در جایی است که کلفت زایده را بردارد، و حال آنکه در اینجا اگر (با تمسک به اصل براءت) بگوییم بعد الفطام شرط نیست، باری بر دوش من گذاشته شده است، چون نکاح این دختر و این پسر را به همدیگر حرام کردی، این خودش کلفت است، چون با اصاله البرائه اثبات نشر حرمت کردی و حرمت خودش یکنوع کلفت است، بر خلاف اینکه اصاله الحلیه جاری کنیم، این رفع کلفت است.

و مع الشك في الشرطيه، فالمرجع هو أصالة الحل فيما إذا رضع بعد الفطام، لا أصالة البرائه من الشرطيه، لعدم جريان أدلتها (برائت) في المقام، إذ لا- كلفه في شرطيته حتى يرتفع بها،- اگر بگوئیم بعد الفطام شرط است، کلفت درست نکردیم، بلکه آزادی دادیم، بر خلاف اینکه بگوئیم شرط نیست، که در این صورت سلب آزادی کردیم و محدودیت ایجاد نمودیم- بل الكلفه - أعني الحرمه - حاصله من رفع الشرطيه، كما لا يخفى.

تا اینجا دو قول روشن شد، قول اول، قول مشهور بود، قول دوم هم قول حسن بن أبی عقیل عمانی است، فرض کنیم و بگوئیم بعد الفطام هم شرط است، اگر حولین باشد و بعد الفطام باشد، این نشر حرمت نمی کند، أصالة الحلیه است، روایات هم داشتیم، البته با وجود روایات نوبت به اصول عملیه نمی رسد، بله! اگر کسی هردو روایت را کنار گذاشت، اینجا مرجع می شود أصالة الحلیه، نه «أصالة البرائه». چرا؟ چون أصالة البرائه کلفت درست می کند و حال آنکه أصالة البرائه باید رفع کلفت کند.

قول سوم، قول اسکافی بود، ایشان می گفت همین مقدار که فطام نباشد، از شیر نگیرند، در این صورت فرق بین دو سالگی و سه سالگی نیست، ما در جواب ایشان می گوئیم از علمای شیعه کسی این فتوا را نداده که میزان فقط عدم الفطام باشد.

و أما القول بالنشر بالرضاع بعد الحولين، إذا لم يفطم فترده النصوص و الإجماع المحقق، و لا يتم الاستدلال عليه بخبر داود بن الحصين عن أبي عبد الله ع قال: «الرضاع بعد الحولين قبل أن يفطم مُحَرَّم» (۱).

ص: ۴۰۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۵، ح ۷، ط آل البیت.

معلوم می شود که این روایت تقیه صادر شده، چون با فتوای عامه تطبیق می کند. تم الکلام، باید این بچه در دو سالگی شیر بخورد، حالا قبل آن یفطم أم مطلقاً؟

شرايط رضاع ۹۴/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرايط رضاع

تا کنون به این نتیجه رسیدیم که بچه باید در کمتر از دو سالگی یا در دو سالگی شیر بخورد، اما اگر متجاوز از دو سال شد، در این فرض نشر حرمت نمی کند.

بحث دیگر این است که مرضعه (دایه) خودش بچه ای دارد، آیا بچه خود دایه هم باید دوسال یا کمتر از دو سال باشد، یا اینکه او حتی اگر دو سال و نیم هم داشته باشد، کافی است، آیا حولین فقط در مرتضع شرط است یا در ولد ظئر و دایه هم شرط است؟

دیدگاه ابو الصلاح، ابن حمزه و ابن زهره

جناب ابو الصلاح، ابن حمزه و ابن زهره که از علمای شیعه می باشند، می فرمایند: همان گونه که مرتضع باید دوسال یا کمتر از دو سال باشد، ولد ظئر و دایه هم باید در حولین باشد و الا اگر بالاتر از دو سال باشد کافی نیست.

ادله ابو الصلاح و همفکرانش

۱: أصالة الحَلِّ، دلیل این سه بزگوار اصالة الحَلِّ است، اصل این است که نشر حرمت نمی کند، یعنی اگر ولد ظئر و دایه بیش از حولین است، نمی دانیم که آیا این ارتضاع نشر حرمت می کند یا نه؟ اصالة الحَلِّ سابق باقی است و این گونه ارتضاع نشر حرمت نمی کند.

۲: اطلاق الحولین، دلیل دوم شان اطلاق الحولین است، می گویند: « اطلاق الحولین » همانطور که مرتضع را می گیرد، ولد ظئر و دایه را هم می گیرد ۳: اطلاق لا رضاع بعد الفطام، اطلاق « لا رضاع بعد الفطام » همان گونه که رضیع را می گیرد، ولد ظئر و دایه را هم می گیرد.

ص: ۴۰۸

هل يشترط الحولان في ولد المرضعة؟

نکته: اگر کسی کتاب های رجالی را نگاه کند، به دست می آورد که در میان اصحاب ما (روایت شیعه) مجتهد زیاد بوده، یعنی خیال نشود که اینها فقط نقله بوده اند، ابن فضال که فطحي است - بیت فضال همگی فطحي هستند - از ابن بکیر (که

ایشان هم فطحی است) سؤال می کند که: جناب ابن بکیر! اگر ولد ظئر و دایه، فوق الحولین بود، چنانچه بچه ای که در حولین است شیر بدهد آیا نشر حرمت می کند یا نه؟ او در جواب گفته است که نشر حرمت نمی کند، معلوم می شود که این آقا! از جمله «لا- رضاع الا بعد الفطام» هردو را فهمیده، یعنی هم رضیع را فهمیده و هم ولد ظئر و دایه را فهمیده است - با اجتهاد خودش این را فهمیده است، ابن فضال علاوه بر اینکه راوی است، مجتهد هم است و هکذا ابن بکیر-

ولی ما شرط نمی دانیم. چرا؟ علتش را بعداً بیان خواهیم کرد.

نقل اشراطه عن أبي الصلاح و ابني حمزه و زهره، و عن الغنيه الإجماع عليه، لأصالة الحليّه، و إطلاق «لا رضاع بعد الفطام» و إطلاق «الحولین»،

و قد فهم ابن بکیر ذلك حيث سأل ابن فضال ابن بکیر في المسجد فقال ما تقولون في امرأه أرضعت غلاماً سبتين - یعنی بچه خودش را - ثم أرضعت صبيّه، لها-ضمير «لها» به صبيّه بر می گردد نه به مرضعه- أقلّ من سبتين حتى تمت السنتان أفسد ذلك بينهما قال لا يفسد ذلك بينهما لأنه رضاع بعيد فطام و إنما قال رسول الله ص: « لا رضاع بعيد فطام أي إنه إذا تم للغلام سنتان أو الجارية فقد خرّج من حدّ اللبن و لا يفسد بينه و بين من شرب من لبنه قال و أصحّحنا يقولون إنه لا يفسد إلا أن يكون الصبيّ و الصبيّه يشربان شربه شربه» (1).

ص: ۴۰۹

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۵، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ۵، ح ۶، ط آل البيت.

تا اینجا ادله طرف را خواندیم.

ولی ما عرض می کنیم که در اینجا، جای تمسک به اصل نیست، اینکه این آقایان تمسک به اصاله الحلیه کرده اند، جای تمسک به اصاله الحلیه نیست، چون اصول عملیه در جای جاری می شود که دلیل لفظی در میان نباشد، با وجود دلیل لفظی اصاله الحلیه جاری نیست.

اما اینکه استدلال به اطلاق قول رسول خدا ص کردند که حضرت فرموده: «لا رضاع بعد الفطام»، این ظاهراً منصرف به رضیع است، یعنی بچه ای که می خواهد از زنی شیر بخورد، باید این بچه دون الحولین باشد یا بالحولین باشد، نه اینکه ناظر به ولد ظئر و دایه باشد.

و لكن الإنصاف أنّ الأصل لا مجال له بعد إطلاق الأدلّه - البته (حسب نظر المستدل) یعنی از نظر مستدل -، و انصراف قوله: «لا فطام» و «الحولین» إلى المرتضع، تحقيقاً لمعنى التنزيل، أى فكما أنّ مدّه ارتضاع الولد الحقیقی لا تتجاوز السنّین، فهكذا الولد التنزیلی لا يتجاوز ذلك الحدّ، فلا يتحقّق التنزیل إلّا إذا رضع فی ضمن هذا الحدّ، و لا یصیر ولداً إلّا بهذا الشرط، و لا ربط له بولد المرضعه.

و یؤیّده ما رواه الترمذی (ترمذ، در ازبکستان واقع شده است): «لا رضاع إلّا ما فتق الأمعاء فی الثدي و كان قبل الفطام» .

رضاع نیست مگر اینکه باز کند روده ها را در ثدی، و كان قبل الفطام، شاهد معلوم است، چون قبل الفطام بر می گردد به رضیع.

اما معنای حدیث چیست که می گوید: « لا رضاع إلّا ما فتق الأمعاء فی الثدي و كان قبل الفطام»؟ کلمه ی «فی الثدي» کنایه از ایام رضاع است، یعنی لا رضاع إلّا ما فتق الأمعاء فی الثدي، أى فی ایام الرضاع.

اهل سنت نوعاً صحاح خودشان را خوب تفسیر کرده اند، اما از ما (شیعیان) کمی کمتر است، یعنی کتب اربعه ما کمتر تفسیر شده است، البته مرحوم مجلسی و پدرش تا حدی تفسیر کرده اند، هم کافی را و هم تهذیب را و هم من لا یحضر را. ولی آنها (اهل سنت) بیشتر به روایات شان علاقمندهستند، همه شان می گویند «فی الثدي» کنایه از ایام رضاع است. «لا رضاع إلا ما فتق الأمعاء فی الثدي و کان قبل الفطام»

فإنه ناظر إلى الرضيع، و لا ارتباط له بولد المرضعه أصلاً.

نظریه صاحب جواهر

ما تا اینجا مخالفت خود را اظهار کردیم، اما مرحوم صاحب جواهر میل دارد به قول ابی الصلاح و ابن حمزه و ابن زهره، یک مؤیدی هم می آورد و می گوید اگر بنا باشد که حولین فقط مال رضیع باشد، اما ولد ظئر و دایه، حساب و کتابی نداشته باشد، معنایش این است که اگر بچه مرضعه چهار سالش است، چنانچه به بچه ای شیر بدهد که دون الحولین است باید نشر حرمت کند، لابد همانطور که این طرف را محدود می کنید، ولد دایه را هم محدود کنید و الا- اگر ولد دایه را محدود نکنید، معنایش این است که هرچه سنش بالا برود، همین مقدار که پستان دایه شیر داشته باشد کافی در نشر حرمت است و حال آنکه نشر حرمت نمی کند. چرا؟ لآنکه من قبیل الدرّ، چون از قبیل درّ و ریزشی است که از پستان می ریزد و ارتباط به رضاع ندارد.

بنابراین، اگر آن طرف را محدود می کنید، پس حتماً این طرف را هم محدود کنید و الا لازمه اش این است که درّ هم باید نشر حرمت کند، و حال آنکه درّ نشر حرمت نمی کند.

ص: ۴۱۱

جواب ایشان (صاحب جواهر) معلوم است، زیرا هر چند ما محدود نکردیم، ولی عرفاً فرق است بین شیری که مال رضاع است و بین شیری که مال درّ است نه مال رضاع، ولذا بعد از سه سال را نمی گویند که شیر رضاع است بلکه می گویند درّ است. شرع مقدس اگر معین نکند، عقل و عرف درک می کند که: «هل هذا لبن الرضاع أو لبن الدرّ».

البته ما یک استدلال دیگر هم داریم و این استدلال در جایی است که دست ما از ادله اجتهادی کوتاه شود، عرض کردیم دلیل اجتهادی که می گویند: «لا رضاع بعد فطام» مال رضیع است نه مال ولد مرضعه و دایه، اگر شما بگویید این حدیث مجمل است، ما تمسک می کنیم به استصحاب.

لكنّ الإنصاف عدم ترائی الإجمال فيه بل هي بإطلاقها تنفی اشترط شيء آخر فی الرضاع.

نعم و قد أتد صاحب فهم ابن بكير بأنه لو نزل كلام الأصحاب على إرادة حولى المرتضع خاصه فعندئذ لن يكون لمدّه الرضاع بالنسبه إلى المرضعه حدّ، فيبقى رضاعها مؤثراً و لو لسنين عديده، و هو مع إشكاله فى نفسه لكونه حينئذ كالدرّ، مناف لعادتهم من عدم إهمال مثل ذلك، خصوصاً بعد أن تتعرض له العامه» (1)

و فيه: أنه لا مانع من أن لا يكون لمدّه الرضاع بالنسبه إلى المرضعه حدّ، مادام يصدق على عملها الرضاع، و على ما يتغذّى به المرتضع اللبن.

مع أنّ الخاصه إذا أهملته، فقد أهمله العامه أيضاً، فلم يتعرّضوا لحدّ الرضاع بالنسبه إلى المرضعه.

و ما ذكره فى الجواهر من عبارات الأصحاب، فهو راجع إلى حدّ الرضاع بالنسبه إلى المرتضع، كما لا يخفى على من أمعن النظر فيها.

بل، يمكن إثبات نشر الحرمة عن طريق الاستصحاب فيقال بأن إرضاع هذه المرأة عندما كان ولدها دون الحولين كان سبباً لنشر الحرمة، و الأصل بقاؤه على ما كان.

یعنی اگر این زن، بچه اش را در کمتر از حولین شیر می داد، نشر حرمت می کرد، حالا که از حولین تجاوز کرده باز هم نشر حرمت می کند، استصحاب نشر حرمت می کنیم. چون عرف در اینجا می گوید موضوع باقی است.

ههنا فروع تترتب علی ما مضی

الأول: ولو مضى من عمر ولدها أكثر من حولين، ثم أرضعت من هو دون الحولين، نشر الحرمة على المختار، دون القول الآخر.

این فرع را قبلاً خواندیم، ولد مرضعه بالاتر از دو سال است، اما رضیع کمتر از دو سال می باشد که بنا بر مختار ما نشر حرمت می کند.

الثانى: لو مضى لولدها أكثر من حولين، ثم أرضعت من هو دونهما العدد إلا رضعه واحده، فتم حوله ثم رضع المتبقيه بعدهما، لم ينشر على القولين، لوقوع بعض الرضعات خارج الحولين.

فرع دوم این است که رضیع را چهار ده بار شیر داد و حال آنکه این بچه دون الحولين بود، همین که می خواهد برای بار پنجم او را شیر بدهد، حولین او تمام شد، یعنی وارد سه سالگی شد، آیا یک رضعه که بعد از حولین واقع می شود، در نشر حرمت مخل است یا مخل نیست؟

در اینجا ما یک بحثی داریم و آن این است که: آیا اندازه های که اسلام معین کرده خواه در باب رضاع که گفته پانزده بار باید دون الحولين باشد، یا گفته نصاب گندم فلان مقدار است یا در باب آب کر، مثقال کر را هم معین کرده، حالا اگر آمدیم این بچه یک رضعه اش در سال سوم انجام گرفته یا گندمی که الآن به حد نصاب است، فقط ده مثقال کمتر از حد نصاب است، یا آب کر به اندازه دو مثقال کمتر است، آیا در اینجا باید دقت عقلی را اعمال کنیم و بگوییم برای این آدم زکات واجب نیست. چرا؟ چون یک مثقال کمتر است، یا این اب مطهر نیست چون یک مثقال کمتر است، آیا این اوزانی را که شرع مقدس فرموده، حتماً باید دقت عقلی را بکنیم یا میزان دقت عرفی است؟ فقهای ما در رساله های عملیه خود، میزان را دقت عقلی گرفته اند و فرموده اند باید حتی یک مثقال هم کمتر نباشد.

اما از نظر من این گونه نیست و پرسش من از سایر فقهاء این است که چطور شد که آقایان در بعضی از جاها گشایشی قائلند، ولی در اینجاها این گونه دقت می کنند. ولی از نظر ما، میزان همان موازین عرفی است، بنابراین، اگر چهارده رضعه ی این بچه دون الحولین واقع شد و فقط یک رضعه اش در فوق الحولین انجام شد، مخل به نشر حرمت نمی کند، بلکه حتماً نشر حرمت می کند در باب زکات آن مقدار کمبود، ضرر به جایی نمی زند و حتماً باید زکات گندمش را بدهد و هکذا در آب کر. این مبنای ماست، البته ما این مبنا را در رساله عملیه خود نمی نویسیم، در درس این نظریه را می گوئیم و شما هم روی آن دقت کنید.

و هنا بحث لا- يختص بالمقام، و هو أنّ التحديدات الواردة في الشرع من الأوزان و المئاقيل، و الشهور و السنوات، و التقدير بالأشبار و المساحات، هل تجب فيها الدقه العقلية؟ فلو وقعت الرضعة أو بعضها في الدقائق المتعلقة بالسنة الثالثة، لما نشرت الحرمة لأنه لا يصدق عليه أنه رضع في الحولين.

أو نقص الماء المقدر بالأرطال و الأشبار مقداراً طفيفاً، أو كانت الغلّه قريبه من النصاب ولم ينقص منها إلّا مثقال أو مثقالان، لما كان الماء عاصماً، ولا تعلقت الزكاه بالغلّه، لعدم صدق الحدّ بالدقه العقلية.

أو يكفي فيه الصدق العرفي، إذا كان العرف منعزلاً- عن الدقه العقلية، فإذا كانت الحنطه الموجوده مائه منّ إلّا مثقالاً، أو كان الماء مائه منّ إلّا مثقالين، فلا يتوقف العرف في إطلاق المائه عليهما، مع علمه بالنقصان.

فإذا كانت التحديدات الشرعيه وارده على مستوى الأفهام العرفيه من دون مراعاة تلك المداقه العقلية، فيدور الحكم مدار صدقتها العرفي، و إن كان الموضوع منتفياً حسب العقل.

و ما ذكرناه يبتنى عليه أحكام متعدده فى مختلف الأبواب، و منها نشر الحرمه فى الفرع المزبور.

شرايط رضاع ۹۴/۱۰/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرايط رضاع

قرار شد که نشر حرمت در حولین کاملین (یعنی در ظرف دو سال) باشد و بعد از دو سال نشر حرمت نمی کند، حالا بحث در این است که ما چگونه حولین کاملین را رعایت کنیم، آیا حولین کاملین هلالی است یا عددی؟ چون هلالی با عددی فرق می کند، اگر تولد این بچه در اول ماه باشد، مسأله چندان مشکل نیست، مثلاً در اول ماه متولد شده، قهراً در ظرف این دو سال اگر شیر بخورد اشکالی ندارد، در اینجا نمی گویند هلالی یا عددی، چون قمری است و در بیست و چهار ماه قمری برای این بچه قابلیت ارتضاع است.

« إِنَّمَا الْكَلَامُ » اگر این بچه در بیست و یکم ماه متولد شد و اتفاقاً ماه یک روز کم شد، یعنی بیست و نه روز شد، در اینجا چه باید کرد؟

اگر هلالی میزان باشد، در ماه بیست و پنجم اگر ما نه روز را ملاحظه کنیم کافی است، بنا شد که کسر را در آخر دو سال بیاوریم، فرض این است که این بچه در بیست و یکم ماه رجب متولد شده، و ما می خواهیم کسر را به آخر دو سال ببریم، آخر دو سال اگر خواهیم کسر این را رعایت کنیم، چه رقم باید رعایت کنیم؟ اگر بیست و یکم ماه رجب این بچه متولد شد، در آنجا هم اگر بیست روز حساب کنیم، از نظر هلالی کافی است، چون بیست روز کم داشتیم، زیرا در بیست و یکم متولد شده و ما بیست روز کسر داشتیم، اگر از ماه بیست و پنجم، بیست روز را حساب بکنیم، کافی است و این در صورتی است که اگر میزان هلالی باشد.

ص: ۴۱۵

اما اگر میزان عددی باشد، باید در ماه بیست و پنجم، بیست و یک روز حساب کنیم، بنابراین، بچه باید در این حولین شیر بخورد، در خارج حولین شیر فایده ندارد، اما مقیاس حولین بچه چیه؟ اگر ولادش اول ماه است که در اینجا عددی و هلالی مطرح نیست، همین که بیست و چهار ماه داشته باشد کافی است، بیش از بیست و چهار ماه را نمی گیرد.

« إِنَّمَا الْكَلَامُ » اگر در وسط ماه متولد شد، یعنی در بیست و یکم رجب، و قرار شد که کسر را از ماه بغل (شعبان) حساب نکنیم، بلکه از ماه آخر حساب کنیم و فرض هم این باشد که ماه رجب بیست و نه روز است نه سی روز کامل، اگر بنا باشد ما هلالی حساب کنیم، ما می گوییم بیست روز کم داشتیم، بیست روز را از بیست و پنجم حساب می کنیم، اما اگر عددی باشد و ماه سی روز، باید چه قدر حساب کنیم؟ بیست و یک روز. چرا؟ به جهت اینکه آن ماهی که این بچه متولد شد، چه قدر بود؟ بیست و نه روز بود، ماه کامل بود، اما عدد کامل نبود.

«فبان الفرق بين المحاسبه بالهلال و بين المحاسبه بالعدد، يظهر الفرق» در جایی که بچه در وسط متولد بشود، یعنی در بیست و یکم رجب متولد بشود، و الا اگر در اول ماه رجب متولد شده باشد، فقها در عددی و هلالی بودنش بحثی ندارند، اما اگر بیستم ماه رجب متولد شد، لو كان المیزان هلالياً و قرار شد که کسر را به آخر دو سال ببریم، در هلالی بیست روز کافی است، اما اگر عددی باشد، چون ماه رجب یک روز کم بود، ما نباید بیست روز حساب بکنیم، بلکه تا بیست و یک روز، زمینه شیر خوردن این بچه است، در هلالی تا بیست روز زمینه است، اما در عددی تا بیست و یک روز زمینه است.

اما اگر بخواهیم از بغل (ماه شعبان) حساب بکنیم، تا کنون کسر را می بردیم آخر دو سال، بیستم رجب متولد شده بود، ماه هم بیست و نه روز بود، عرض کردیم اگر هلالی باشد بیست روز از ماه بیست و پنجم کافی است، اما اگر عددی باشد بیست و یک روز، یعنی روی هلالی تا بیست روز زمینه حرمت است، اما روی عددی تا بیست و یک روز زمینه حرمت است، اما اگر بخواهیم از ماه بغل (ماه شعبان) حساب بکنیم، یعنی مسأله را به ماه آخر دو سال نبریم، ببینیم که ما در آنجا چه می گوئیم؟

و یحتمل إكمالہ ممّا یلیہ من الشهر، و التکملة عند ذاک إِمّا هلالیہ أو عددیہ.

و الفرق بینہما کالفرق بین السابقین، فلو قلنا بالتکملة الهلالیہ حسب نقصان الشهر الأول بمقدار نقصانہ، أی تسعة أيام و إلا حسب بما یتّم به العدد.

مثلاً لو رئی الهلال فی لیلہ الثلاثین، و تولّد الرضیع فی الیوم الحادی و العشرین، کفی ضمّ عشرين يوماً من الشهر الثانی لا أكثر، إذا كانت المحاسبه هلالیاً فیصیر، تسعة و عشرين يوماً.

بخلاف ما إذا قلنا بتکملیہ عددیاً، و ذلك أنه لو کان الشهر الذی تولّد فیہ تسعة و عشرين يوماً، لزم ضمّ واحد و عشرين يوماً إلى هذه التسعة، حتّی یصیر شهراً کاملاً عددیاً، و بما ذکرنا یعلم حکم إجراء الکسر إلى سائر الشهور حتّی تنتهی السنتان.

على الظاهر میان عددی است نه هلالی.

الكلام فيما جهل التاريخ

اینجا یک بحث اصولی پیش می آید، فرض کنید که این بچه دوتا حالت پیدا کرده، به این معنی که هم شیر خورده و هم دو سالش تمام شده، ولی ما نمی دانیم که شیر خوردنش مقدم است، پس نشر حرمت می کند یا اكمال الحولین مقدم است، پس نشر حرمت نمی کند، هر دو مجهول التاريخ است، در مجهولی التاريخ دوتا اصل جاری می شوند و هر دو به زمین می خورند، در مجهولی التاريخ، یک طرف را وجودی حساب می کنیم، طرف دیگر را عدمی. چرا؟ چون وجود هر دو قطعی است، هم اكمال قطعی است و هم رضاع قطعی است، منتها در تقدم و تاخر شك می کنیم، در اینجا چه می کنیم؟ می گوئیم اكمال الحولین قطعی است، شك داریم که آیا رضاع قبل بوده یا بعد؟ اگر رضاع قبل باشد نشر حرمت می کند اما اگر بعد باشد نشر حرمت نمی کند، می گوئیم این رضاع سابقاً مسبوق به عدم بود، یعنی رضاعی نبود، نبود إلى إكمال الحولین، یعنی تا اكمال الحولین رضاع نبود، معنایش این می شود که رضاع متاخر از حولین است، قهراً نشر حرمت نمی کند، عکسش را حساب بکنید، وجود رضاع را مسلم می گیریم، اكمال حولین را نمی دانیم، عدم یکی را به وجود دیگری قیاس می کنیم، می گوئیم اكمال حولین نبود و نبود، و این نبود را ادامه می دهیم تا رضاع، معنایش این می شود که اكمال حولین بعد الارضاع بوده، پس قهراً نشر حرمت می کند و هر دو اصل به زمین می خورد، تساقط می کنند اولی می گفت نشر حرمت نمی کند، دومی می گفت نشر حرمت می کند، هر دو اصل تعارضاً و تساقطاً. إنّما الکلام در دومی است.

حکم در جایی که یکی مجهول التاريخ و دیگری معلوم التاريخ باشد، چیست؟

اما اگر یکی مجهول التاريخ و دیگری معلوم التاريخ بود، اصل در مجهول التاريخ جاری می شود، نه در معلوم التاريخ، مثلاً می دانیم که رضاع در اول ماه رجب بوده، یعنی رضاع معلوم التاريخ بوده، ولی بچه را نمی دانیم که سالش را کی تمام کرده است، در رضاع که معلوم التاريخ است اصل جاری نمی شود، اگر بخواهیم اصل جاری کنیم در مجهول التاريخ اصل جاری می کنیم، مجهول التاريخ در اینجا اكمال الحولین است، أصاله عدم الإكمال، یعنی کامل نشده تا زمان ارتضاع، یعنی اكمال الحولین، بعد الارتضاع بوده است، قهراً نشر حرمت می کند، آقایان می گویند که این اصل، اصل مثبت است، می گویند این لازمه اش تاخر است، أصاله عدم الإكمال، یعنی کامل نشده تا زمان ارتضاع، لازمه عدم الإكمال إلى زمن الارتضاع، تأخر الإكمال عن الارتضاع است، اكمال بعد از ارتضاع بوده، پس ارتضاع در حولین بوده، آقایان می گویند این اصل مثبت است.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من در اینجا با مشهور مخالفم، یعنی از نظر من این نوع اصول مثبت نیست، دلیلش صحیحه زراره است.

مثلاً- کسی شك می کند که آیا ثوبش طاهر است یا نه؟ حضرت می فرماید: «إِنَّكَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَةِ ثَوْبِكَ فَلَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» استصحاب طهارت می کند، و حال آنکه اصل مثبت است، اصل این است که لباس من تا زمان نماز طاهر است، لازمه عقلی اش این است که «فالصلاه وقع في الطاهر»، چطور حضرت در آنجا استصحاب می کند. آقایان به این استصحاب عمل کرده اند، در مانحن فیه نیز همین حرف را می گوئیم.

ص: ۴۱۸

فرض کنید که رضاع تاریخش معین است مثلاً در ماه رجب است، اما اکمال حولین را نمی دانیم، می گوئیم اصاله عدم الاکمال، سابقاً این بچه دوساله نبود، نبود تا زمان رضاع، معنایش این است که رضاع در حولین واقع شده، عیناً مثل همان استصحاب طهارتی است که در ثوب گفتیم، آقایان می گویند: «یثبت کون الصلاه فی الثوب الطاهر»، ما اگر «یثبت کون الصلاه فی الثوب الطاهر»، پس در اینجا هم «یثبت أنّ الرضاع فی الحولین». استصحاب طهارت ثوب «إلی هذه اللحظه یلازم کون الصلاه فی الثوب الطاهر، یلازم تأخر النجاسه عن الصلاه»، اینجا هم استصحاب عدم اکمال الحولین، یعنی دو ساله نشده و این عدم تا زمان رضاع ادامه دارد، پس معلوم می شود که رضاع در ضمن دو سالگی بوده است.

«علی ای حال» ما در اینجا احتیاط می کنیم، یعنی ولو ما فتوا به نشر حرمت هم ندهیم، ولی در عین حال احتیاط می کنیم تا اینکه نکاحی بین آنها صورت نگیرد.

الشرط الخامس: إتحاد الفحل

امامیه در این مسأله متفرد است، اگر کسی کتاب خلاف شیخ را مطالعه کند، می فهمد که در غالب مسائل فتوای امامیه با یکی از ائمه اهل سنت یا یکی از فقهای اهل سنت موافق است، ولذا مرحوم طبرسی یک کتابی دارد بنام: «المؤتلف من المختلف»، شیخ کتاب خلاف نوشته، دعوی درست کرده، ولی ایشان (طبرسی) از میان این کتاب، هر مسأله ای که امامیه دارد، موافقش را از اهل سنت ذکر می کند، معلوم می شود که امامیه در این مسائل متفرد نیست، ولی در عین حال ما در بعضی از مسائل متفرد هستیم و از جمله مانحن فیه، چون اهل سنت می گویند اتحاد فحل شرط نیست، مادر که یکی شد کفایت می کند هر چند شیرش از دو فحل و شوهر باشد. همانطور که پدر اگر یکی باشند برادرند، اگر مادر هم یکی شد، برادرند.

فرض کنید زنی، بچه ای را ده بار شیر داد، اما از این شوهر طلاق گرفت و بعد از آنکه عده اش تمام شد با مرد دیگری ازدواج کرد، از آن مرد هم بچه پیدا کرد و سپس این بچه را با شیر شوهر دوم تکمیل کرد (به شرط اینکه در وسط شیر زن دیگری را نخورد، غذا مشکلی نیست) به جهت اینکه عدد کار ساز است. با شیر شوهر دیگر عدد را تکمیل کرد، آیا نشر حرمت می کند یا نه؟

ما می گوئیم نشر حرمت نمی کند، چرا؟ چون فحل واحد نیست. غذا مضر نیست، غذا در زمان مضر است اما در عدد مضر نیست. بطلانش از نظر تعدد الفحل است.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

یکی از شرائط حرمت رضاع اتحاد فحل است، بچه ای که می خواهد فرزند شیری و رضاعی حساب بشود و آثار تحریم بر آن بار گردد، باید یک پدر شیر داشته باشد، به تعبیر دیگر باید وحدت فحل داشته باشد، تعدد فحل مضر است، هر چند مادر یکی باشد و این شرطی است که تنها علمای امامیه بر آن معتقدند، اما غیر امامیه یک چنین شرطی را معتقد نیستند، آنها می گویند اخوت ابوی رضاعاً با اخوت ابوی رضاعاً فرق نمی کند اگر مثلاً صبی و صبیّه اخ ابی شدند، اخ امی هم کافی است هر چند از نظر پدر دوتا باشند. برای اینکه ما این مسأله را بشکافی.

صور مسأله

برای شکافته شدن و روشن شدن مسأله، من چند صورت را مطرح می کنم، با تصویری که من دارم، مسأله روشن می شود که مسأله چیست؟

من چهار صورت را مطرح می کنیم:

ص: ۴۲۰

۱: زنی، بچه کسی را شیر می دهد و این زن یک شوهر بیش ندارد، مسلماً نشر حرمت می کند، یعنی با رعایت شرائط شرعی، قطعاً و مسلماً نشر حرمت می کند.

۲: زنی، با شیر شوهر قبلی اش بچه کسی را هفت بار یا هشت بار شیر داد، بعداً یا از آن شوهر طلاق گرفت یا اینکه شوهرش از دنیا رفت و اینهم عده نگه داشت و سپس با مرد دیگری ازدواج کرد، بقیه را از شیر شوهر دوم شیر داد، یعنی بچه دار شد، بقیه را با او تکمیل کرد، ولی به شرط اینکه در وسط و اثنای کار، شیر زن دیگری متوسط نشود، فقط بچه را با غذا تغذیه کنند، بنابراینکه توسط غذا مضر نیست، آنکه مضر است رضاع امرأه آخری مضر است. البته بنابراین، که رضاع امرأه آخری

مضر است، اما غذا دادن مضر نیست، این بیچه را با شیر زید هفت بار و هشت بار شیر داد، بعداً طلاق گرفت و با مرد دیگر ازدواج کرد و بیچه دار شد، بقیه را با شیر شوهر دوم تکمیل کرد، مسلماً نشر حرمت نخواهد کرد و چرا؟ چون فحلش دوتاست.

ممکن است کسی بگوید این دو اشکال دارد، یکی اینکه در وسط غذا خورده، البته این مورد اختلاف است، اما مهمش این است که در اینجا فحل، فحل واحد نیست.

۳: خانمی، دختر دیگری را به مقدار شرائط شیر داد، یعنی یا پانزده بار تمام یا بیست و چهار ساعت تمام یا به اندازه شد العظم و انبات اللحم شیر داد، بعداً از این شوهر طلاق گرفت و بعد از انقضای عده، با مرد دیگر ازدواج کرد و بیچه دار شد و شیر پیدا کرد، و با این شیر شوهر دوم، پسر کسی را شیر داد، یعنی به اندازه شرائط حرمت شیر داد، آیا نشر حرمت می کند یا نه؟ نشر حرمت نمی کند چون فحل شان دوتاست، وحدت امومت کافی نیست.

ص: ۴۲۱

۴: صورت چهارم این است که فحل واحد است، اما مادر ها متعدد است، مثلاً مردی دارای دو تا زن است، یک زنش بچه ای را بنام « زید» شیر داد، زن دیگرش پانزده بار هند را شیر داد، مسلماً در اینجا نشر حرمت می کند، ولو مرضعه ها دو تا است، اما فحل شان یکی است.

در صورت دوم ، که زنی، بچه ای را هفت بار یا هشت بار با شیر شوهر اول شیر می دهد و بقیه با شیر شوهر دوم تکمیل می کند، آیا نسبت به مادر محرم می شود یا نه، آیا نسبت به مرضعه محرم می شود یا نه؟ البته نسبت به بچه های مرضعه نشر حرمت نمی کند و آنان نسبت به این بچه محرم نخواهند شد، اما نسبت به خود مرضعه چطور؟ نسبت به خود مرضعه باید نشر حرمت کند. چرا؟ پانزده بار شیر داده است.

صورت سوم این بود که فحل متعدد است، اما مرضعه یکی است، هم نسبت به این فحل کامل است و هم نسبت به آن فحل کامل است، یعنی هم هند را از شیر این فحل به طور کامل شیر داده و هم زید را از شیر آن فحل کاملاً شیر داده، این دو تا (هند و زید) با همدیگر محرم نمی شوند، اما نسبت به اولاد فحل محرمند. چرا؟ به جهت اینکه این زن در حباله این مرد بوده و کاملاً هم شیر داده، فلذا هم نسبت به اولاد نسبی این مرد محرمند و هم نسبت به اولاد رضاعی این مرد محرم می باشند. دومی هم نسبت به اولی محرم نیست، اما نسبت به اولاد نسبی و رضاعی فحل دوم محرمند. چرا؟ چون کاملند.

صورت چهارم که زوج یکی است، اما زوجه ها متعدد است، مسلماً در اینجا نشر حرمت خواهد کرد حتی نسبت به اولاد نسبی و رضاعی فحل، چرا؟ چون فرض این است که فحل واحد است.

اگر ما بحث می کنیم که اگر زنی کاملاً از شوهر اول شیر داد، آنگاه رفت و با شوهر دوم ازدواج کرد و شر داد، گفتیم این دوتا با همدیگر محرم نمی شوند، هر دو اجنبی اند، اما اولاد نسبی این زن مسلماً با اینها محرم اند، اتحاد فحل در رضیعین شرط است نه در رضیع و نسبی، در نسبی مسلماً محرم است، اولاد نسبی این زن خواه از شوهر اول باشد یا از شوهر دوم، نسبت به این رضیع محرم است.

الشرط الخامس: اتحاد الفحل

و قبل إيراد الروایات الواردة فی الباب و توضیح مفادها نذکر امرین:

الأمر الأول: ممّا انفردت الإمامیه شرطیه كون اللبن لفحل واحد، و لیس من هذا الشرط أثر فی کلمات سائر الفقهاء، فالإخوه للأُم و ان لم يتحد الفحل عندهم كالإخوه للأب، بلا فرق بينهما، و لنذکر صور المسأله قبل ایراد الروایات:

الأولی: إذا أرضعت امرأه واحده رضیعه بالشرائط المعتره من لبن فحل واحد ينشر الحرمة بلا اشكال.

الثانیه: لو أرضعت امرأه واحده رضیعه من لبن فحلین، بأن أرضعتها من لبن فحل واحد بعض الرضعات، ثم فارقها الزوج و تزوّجت بغيره و حملت منه، ثم أرضعت ذلك الطفل من لبن فحل الثانی تکملت العدد، من دون تخلل رضاع امرأه أخرى فی اللبن بأن يتغذى الولد فی هذه المدّة المتخلّله بالمأکول و المشروب، لم ينشر الحرمة.

هاتان الصورتان راجعتان إلى ما كانت الرضیعه واحده، فلو اتحد الفحل ينشر الحرمة كما فی الصوره الأولى، و لو تعدد - كما فی الصوره الثانیه - لم ينشر الحرمة.

بنابراین، جامع صورت اول و دوم، وحدت رضیع است، شیرخوار یکی است، در اولی فحل یکی است، در دومی دوتاست، یجمعهما وحده الرضیع، اختلاف فقط در وحدت فحل و تعدد فحل می باشد.

الثالثة: هذه الصورة ناظره إلى اتحاد الفحل في التحريم بين رضيعين فصاعداً، وأنه لا بدّ في تحريم أحد الرضيعين على الآخر كون صاحب اللبن الذي رضعاً منه واحداً.

فلو ارتضع صبي من امرأه بلبن رجل رضاعاً كاملاً ثم طلقها زوجها وتزوجت برجل آخر وصارت ذات لبن منه، فأرضعت صبيها رضعاً كاملاً، لم تحرم الصبي على ذلك الصبي ولا فروع أحدهما على الآخر. - مراد از فروع، بچه های آنهاست -

الرابعة: إذا تعدد الرضيع (الرضيعان) واتحد الفحل وتعددت المرضعه، كما إذا كانت لشخص عدّه زوجات وأرضعت كلّ واحده منهنّ من لبنه طفلاً رضاعاً كاملاً، فإنّه يحرم بعضهم على بعض لحصول الأخوة الرضاعية بينهم.

وبهذه الصور ظهر معنى شرطية اتحاد الفحل، فالموضوع هو الأخوة من جانب الأب ولا يكفي الأخوة من جانب الأم، ولذلك حكموا بنشر الحرمة في الأولى لوحده الفحل، دون الثانية لتعدده، كما افتوا بعدم نشر الحرمة في الثالثة لتعدد الفحل، وان اتحدت الأم، وبنسرها في الرابعة لوحده الفحل وان تعددت الأم، خلافاً للشيخ الطبرسي، فهو لم يلتزم بهذه الشرط بل يكفي عنده اتحاد المرضعه لأنّه يكون بينهم أخوة الأمّ وعليه فقهاء السنّه فلا خلاف بينهم في كفاية الاتحاد في الأمّ، وإنما اختلفوا في كفاية الاتحاد في الفحل مع اختلاف الأمّ، والمشهور عندهم كما سيأتي كفايته أيضاً كما هو كذلك.

الأمر الثاني: ليعلم أنّ الاتحاد في الأمّ مع اختلاف الفحل، إنّما لا يكفي إذا كان الرضيعان اجنبيين بالنسبة إلى الأمّ المرضعه، و أمّا إذا كان أحدهما نسبياً لها والآخر المرتضع أجنياً، فإنّه ينشر الحرمة بينهما وان اختلفت الفحلان، و سيوافيك بيانه.

مثالsh این است که زنی یک دختر نسبی دارد، شوهر قبلی اش یا مرده یا از او طلاق گرفت، و سپس با مرد دیگری ازدواج کرد و با شیر شوهر دوم یک بچه بیگانه را شیر داد، این بچه بیگانه که پسر است نسبت به این دختری که از شوهر قبلی اش می باشد محرم است ولو پدر شان دوتاست، پدر اولی نسبی است، پدر دومی رضاعی می باشد نه نسبی، اما نسبت به این بچه محرم هستند، زیرا این شروط مال اجنبی هاست، در نسبی ها این مسأله مطرح نیست.

كما أن اتحاد الفحل شرط لنشر الحرمة بين الرضيعين، وليس شرطاً لأصل الرضاع فعلى هذا فالرضاع ناشر للحرمة بين المرضعه والمرتضع مطلقاً، وكذا بين كل من الفحلين والمرتضع، كل بالنسبة إلى لَبْنِهِ فإذا أرضعت امرأة غلاماً وجارية، بلبن فحلين فلا ينشر الحرمة بالنسبة إلى الغلام والجارية، نعم ينشر الحرمة بالنسبة إلى فحل كل واحد منهما، كما سيوافيك في رواية بريد العجلي.

پس معلوم شد که اتحاد الفحل بین الرضيعین شرط است، اما اگر از رضيعین بگذریم، یعنی در جایی که یکی رضيع است و دیگری نسبی، بین رضيع و نسبی اتحاد فحل شرط نیست، هكذا اتحاد فحل بین رضيعین است، اگر زنی بچه ای را (بچه بیگانه) از شوهر شیر شوهر اول کاملاً شیر بدهد، و بچه دیگر (بچه بیگانه دیگر) را از شوهر دوم کاملاً شیر بدهد، هر کدام از اینها نسبت به فحل ها محرم اند.

ما تا کنون فقط فتوا را خواندیم و متوجه شدیم که کجا نشر حرمت می کند و کجا نشر حرمت نمی کند، دلیل اقامه نکردیم، اینک نوبت اقامه دلیل فرا رسیده و باید اقامه دلیل کنیم.

وحده الفحل فی الرویات

۱: ر مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص - يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَسُرُّ لِي ذَلِكَ فَقَالَ كُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبْنِ فَحْلِهَا وَلَمَّا امْرَأَةٌ أُخْرَى مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَذَلِكَ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - وَكُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبْنِ فَحْلَيْنِ كَأَنَّ لَهَا وَاحِداً بَعِيداً وَاحِداً مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَإِنَّ ذَلِكَ رِضَاعٌ لَيْسَ بِالرِّضَاعِ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ وَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ نَسَبِ «۳» نَاحِيَةِ الصُّهْرِ رِضَاعٌ وَ لَا يَحْرُمُ شَيْئاً وَ لَيْسَ هُوَ سَبَبَ رِضَاعٍ مِنْ نَاحِيَةِ لَبْنِ الْفُحُولِ فَيَحْرُمُ» (۱)

ص: ۴۲۵

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۸، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ۶، ح ۱، ط آل البيت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

یکی از شرائط نشر حرمت در رضاع وحده الفحل است، البته وحده الفحل نسبت به اجنبی هاست، اما نسبت به نسبی این مسأله مطرح نیست، روایاتی که دلالت بر شرطیت وحده الفحل دارد بر دو قسمند، گاهی از اوقات لسانش این است که وحده الأم کافی نیست، ولی بعضی از روایات می گویند وحده الفحل شرط است. خلاصه روایات ما بر دو قسمند، یک صنف دلالتش مطابقی است و می گوید وحدت فحل شرط است و صنف دیگر دلالتش التزامی می باشد و می گوید وحدت ام کافی نیست، معنایش این است که حتماً باید وحدت فحل باشد.

وحده الفحل فی الروایات

و أما روایات الباب الدالّله علی ما تقدّم فهي علی قسمین:

الأول: الروایات الّتی تصرّح بعدم كفايه الوحده فی الأم

الثانی: الروایات الّتی تعتبر الوحده فی الفحل.

۱: أما ما يدلّ علی عدم كفايه الوحده فی الأم فمنه روايه: بُرَيْدِ الْعَجَلِيّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص - يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَسَّرَ لِي ذَلِكَ فَقَالَ كُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحَلِهَا وَلَمَدَ امْرَأَهُ أُخْرَى مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلامٍ فَذَلِكَ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - وَكُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحَلَيْنِ كَانَا لَهَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلامٍ فَإِنَّ ذَلِكَ رِضَاعٌ لَيْسَ بِالرِّضَاعِ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ نَسَبِ نَاحِيَةِ الصُّهْرِ رِضَاعٌ وَلَا يُحْرَمُ شَيْئًا وَ لَيْسَ هُوَ سَبَبُ رِضَاعٍ مِنْ نَاحِيَةِ لَبَنِ الْفُحُولِهِ فَيَحْرَمُ » (۱).

ص: ۴۲۶

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۸، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ۶، ح ۱، ط آل البيت.

از حضرت امام محمد باقرع سوال می کند که عبارت رسول خدا را برای من معنی کن « يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ » حضرت مثال می زند و می فرماید: «كُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحَلِهَا وَلَمَدَ امْرَأَهُ أُخْرَى مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلامٍ»، یعنی زنی است که شوهر دارد و این شوهر از زن دیگر یا دختر گرفته یا پسر «فَذَلِكَ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ» .

من سوال می کنیم این دختر و پسری که از زن دیگر گرفته حرام می شود، چه چیز حرام می شود؟ آیا این دوتا با همدیگر حرام می شوند؟ این دوتا با هم حرام می شوند، مسلماً حرف «أو» در اینجا به معنای «واو» است، قرینه داریم، بنابراین، اگر از

همسایه یک پسری را و یک دختری را گرفت و هر دو را شیر داد، این دو تا با همدیگر حرام می شوند و باید ما این دو تا را اجنبی حساب کنیم، چرا؟ چون فحل شان واحد است و هر دو را هم شیر داده، پسر مال هند بود، دختر هم مال زینب، این دو تا را وقتی شیر داد، این دو تا با همدیگر حرام می شوند. چرا؟ چون وحدت فحل است، شیر مال یک مرد است. «وَكُلُّ امْرَأَةٍ اَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلَيْنِ كَأَنَّا لَهَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ» آیا این «وَاحِدًا» قید فحل است یا قید «أَرْضَعَتْ»؟ قید «أَرْضَعَتْ» است، یعنی «أَرْضَعَتْ» را معنی می کند نه فحل را، چون معلوم است که فحلین باید واحد بعد واحد باشد. «وَكُلُّ امْرَأَةٍ اَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلَيْنِ كَأَنَّا لَهَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ» تفسیر «وَاحِدًا مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ» عطف بیان «وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ» می باشد، معلوم می شود که هر دو را شیر داده و لذا عرض کردیم که «أَوْ» در آنجا به معنای «واو» است. به چه دلیل؟ به قرینه «وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ».

پس مثال این شد که زنی است بچه دارد و شیر هم دارد، از همسایه دختر و پسری را هم گرفت و آنها را نیز شیر داد، با لبن فحل واحد، یعنی با شیر یک شوهر آنها را شیر داد، آن دوتا با همدیگر حرام می شوند.

اما اگر این زن دارای دو شوهر است، مثلاً با شیر شوهر اول صبی را شیر دارد، با شیر شوهر دوم جاریه را شیر داد، این دوتا با همدیگر حرام نمی شوند. چرا؟ چون فحل شان دوتاست، البته این دوتا با همدیگر محرم نمی شود و الا نسبت به بچه نسبی مرضعه جای بحث نیست که حرام است هم در اولی و هم در دومی. «فَبِأَنَّ ذَٰلِكَ رَضَاعٌ لَيْسَ بِالرَّضَاعِ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ نَسَبِ نَاحِيَةِ الصَّهْرِ رَضَاعٌ وَ لَا يُحْرَمُ شَيْئاً وَ لَيْسَ هُوَ سَبَبَ رَضَاعٍ مِنْ نَاحِيَةِ لَبَنِ الْفُحُولِ فَيَحْرُمُ».

پس مرکز حدیث این است که اولاً- دوتا را شیر می دهد، یعنی هم جاریه را شیر می دهد و هم غلام را، گاهی من فحلین، و گاهی من فحل واحد، اگر من فحل واحد باشد، این جاریه و غلام با همدیگر حرام می شوند و اما اگر من فحلین باشند این دوتا با همدیگر حرام نمی شوند. البته نسبت به بچه نسبی مرضعه هر دو حرام می شوند و این خیلی روشن است و جای بحث نیست.

و قوله: «وَإِحْدًا بَعْدَ وَاحِدٍ» مفعول لقوله: «أَرْضَعْتُ» و قوله: «مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ» بیان لواحد بعد واحد.

۲: فمنها؛ عَنْ زِيَادِ بْنِ سُوْقَةَ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ هَلْ لِلرَّضَاعِ حَيْدٌ يُؤْخَذُ بِهِ فَقَالَ لَا يُحْرَمُ الرِّضَاعُ أَقَلَّ مِنْ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ أَوْ خَمْسَ عَشْرَةَ رَضَعَهُ مُتَوَالِيَاتٍ مِنْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ لَبَنِ فَحَلٍ وَاحِدٍ لَمْ يَفْصَلْ بَيْنَهَا رَضَعَهُ امْرَأَةً غَيْرَهَا فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ غُلَاماً أَوْ جَارِيَةً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنِ فَحَلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَةً أُخْرَى مِنْ فَحَلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يَحْرَمُ نِكَاحُهُمَا» (۱).

ص: ۴۲۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۷۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ح ۱، ط آل البیت.

در این حدیث یکدانه شاذی است که مشهور قائل نیست و آن اینکه حدیث می گوید: « مِنْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ » و حال آنکه ما گفتیم: « امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ » لازم نیست و در جلسه گذشته گفتیم اگر کسی دو زن داشته باشد، نصفش را از یک زن خورد، نصف دیگرش را از زن دیگر، کافی است، فحل مهم است نه ام و مادر، ولی این روایت وحدت ام و مادر را هم شرط می داند و این بر خلاف مشهور است چون مشهور فقط وحدت فحل را شرط می داند. ما در جلسه گذشته گفتیم که اگر در وسط غذا بخورد، مبطل است، ولی از این روایت استفاده می شود که مبطل نیست، البته توضیح دادیم. « فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ غُلَامًا أَوْ جَارِيَةً - حَرْفِ « أَوْ » فِي رِجَالِهَا لَمْ يَحْرَمِ نِكَاحُهَا ». « عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنِ فَحَلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَةٌ أُخْرَى مِنْ فَحَلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يَحْرَمِ نِكَاحُهَا ».

زنی است که این غلام و جاریه را از لبن فحل خودش ده بار شیر داد، این نشر حرمت نمی کند. چرا؟ چون باید پانزده بار باشد، حال اگر یک زن دیگر از شوهر دیگر این بچه ها را ده بار شیر داد که در مجموع می شود بیست بار، نشر حرمت نمی کند، یعنی این غلام و جاریه با همدیگر حرام نمی شوند، ولو با همدیگر بیست بار شیر خورده اند، منتها ده بارش از یک فحل شیر خورده، ده بار دیگر را هم از فحل دیگر.

بنابر این، باید بجای « أَوْ » حرف « وَاو » باشد، چطور؟ به قرینه « أَرْضَعَتْهُمَا »، پس اگر زنی باشد که غلام و جاریه را ده بار شیر بدهد، و سپس قهر کند، آنگاه این دوتا (غلام و جاریه) را بسپارند به یک زن دیگر که او ده بار شیر بدهد، در اینجا نشر حرمت نمی کند. چرا؟ چون فحل شان دوتا است. علاوه بر اینکه تعدد فحل است، تعدد ام نیز است. البته از نظر ما وحدت ام شرط نیست، مهم وحدت فحل است.

۳: و منها: روايه عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سَيِّدَانٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ لَبَنِ الْفَحْلِ قَالَ هُوَ مَا أَرْضَعَتْ امْرَأَتُكَ مِنْ لَبْنِكَ وَ لَبْنِ وَلَدِكَ وَ لَدَّ امْرَأَهُ أُخْرَى فَهُوَ حَرَامٌ » (۱).

این روایت یک نکته اضافی دارد، گاهی از شیر زن من شیر می دهد، گاهی بچه من ازدواج کرده و شیر بچه مرا می خورد، نوه رضاعی من می شود، گاهی بچه مستقیم من است و گاهی نوه رضاعی من است.

۴: و منها: روايه سَمَاعَةَ قَالَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَضِيرٍ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ لَهُ امْرَأَتَانِ فَوَلَعَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا غُلَامًا فَأَنْطَلَقَتْ إِخِيْدَى امْرَأَتِيهِ فَأَرْضَعَتْ جَارِيَةً مِنْ عُرْضِ النَّاسِ أَيْتَبَغِي لِإِنِّيهِ أَنْ يَتَزَوَّجَ بِهِدِهِ الْجَارِيَةَ قَالَ لَا لِأَنَّهَا أَرْضَعَتْ بِلَبْنِ الشَّيْخِ » (۲).

مردی دوتا زن دارد و هر دو زنش از باب اتفاق پسر زاییدند، یکی از این دو زن دختر همسایه را شیر داد که از طبقه پایین است، از حضرت سوال می کند پسر این مرد حق دارد که با این جاریه و دختر ازدواج کند: «أَيْتَبَغِي لِإِنِّيهِ أَنْ يَتَزَوَّجَ بِهِدِهِ الْجَارِيَةَ قَالَ لَا لِأَنَّهَا أَرْضَعَتْ بِلَبْنِ الشَّيْخِ» حضرت می فرماید حق ازدواج ندارد.

شرايط رضاع ۹۴/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرايط رضاع

فتوای مشهور این شد که اتحاد فحل در اجنبین شرط است، اما در رضیع و فرزند نسبی مرضعه اتحاد فحل شرط نیست، مثلاً اگر زنی از شوهر قبلی خودش یک دختری دارد، سپس از شوهر دوم خود پسر همسایه را شیر داد، این دختر (نسبت به این پسر) محرم است هر چند اتحاد فحل نیست، اتحاد الفحل بین الأجنبین است، اما بین دختر نسبی مرضعه با پسر اجنبی که او را شیر داده است اتحاد فحل شرط نیست.

ص: ۴۳۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۶، ح ۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۶، ح ۶، ط آل البیت.

ضمناً فتوای مشهور یک قید دیگر هم داشت و آن اینکه: «یشترط اتحاد الفحل»، اما وحدت ام کافی نیست، اگر مادر مرضعه هر دو یکی است، دایه یکی است، اما اولی را با شیر یک شوهر و دومی را هم با شیر شوهر دوم تغذیه کرده باشد، این دوتا با همدیگر محرم نمی شوند. بنابراین، فتوای مشهور دست ما باشد تا مخالفش را بفهمیم، پس روشن شد که وحدت فحل بین الأجنبین شرط است، نه بین رضیع اجنبی و دختر نسبی مرضعه، ثانیاً وحدت فحل کافی است، وحدت ام کافی نیست.

دیدگاه علامه در قواعد و محقق ثانی

ما در مقابل این فتوای مشهور، دو مخالف هم داریم، مخالف اول علامه در قواعد و شارح قواعد است که محقق ثانی باشد، البته آقایان توجه کنند که قواعد علامه از کتاب های بسیار متقن علامه است، علامه و محقق گفته اند وحدت فحل همان گونه که در اجنبین شرط است، در نسبی و اجنبی هم شرط است، هر دو بزرگوار این فتوا را داده اند، هر گاه این دایه یک دختر نسبی دارد، اما یک پسر رضاعی دارد، اینها می توانند با همدیگر ازدواج کنند. چرا؟ چون وحدت در فحل ندارند، چون اولی را با شیر شوهر اول که نسبی است شیر داده، دومی را با شیر شوهر دوم که رضاعی اش شیر داده، البته این فتوا، فتوای مشهور نیست، زیرا روایات ما ناظر به اجنبین بود، مثلاً روایت برید عجلی ناظر به اجنبین است و می گوید: «جاریه او غلام من امرأه آخری». بنابراین، فتوای این دو بزرگوار بر خلاف مشهور است و بر خلاف روایت است.

یک فتوای دیگر هم داریم که آن از طبرسی است، البته مرحوم طبرسی در کتاب رضاع اقوال شاذی دارد و یکی از اقوال شاذش همین است، فتوای شاذ دیگرش که عموم المنزله است در آینده می خوانیم، فتوای ایشان این است، همان گونه که وحدت در فحل نشر حرمت می کند، وحدت در امّ هم نشر حرمت می کند، بین این فتوا و فتوای قبلی افراط و تفریط است، اولی ها افراط کردند، چون وحدت فحل را حتی در نسبی هم شرط کردند، این افراط است، این دیگری که می گویند همان گونه که وحدت فحل شرط است، وحدت در ام هم کافی است، این تفریط است. مثلاً زنی با مردی ازدواج کرده و با شیر این مرد، بچه همسایه را شیر داد، سپس از این مرد طلاق گرفت و جدا شد و با مرد دیگری ازدواج کرد و با شیر این مرد (شوهر دوم) بچه دومی را شیر داد، می گوید این دو تا با همدیگر محرمند. چرا؟ چون وحدت در امّ کافی است.

دلیل ایشان یک روایتی است که مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی نقل کرده است، البته باید عبارت های روایت را بخوانیم.

محمد بن عبید همدانی خدمت امام هشتم می رسد و عرض می کند اصحاب شما (شیعیان) در باره رضاع چه می گویند و گویا اینها وحدت در ام را کافی می دانستند، بعداً از شما خبری رسید که باید وحدت در فحل باشد، از آن رأی سابق شان برگشتند؟

حضرت امام رضاع می فرماید: امیر المؤمنین (مراد مأمون است که حضرت از روی تقيه به او امیر المؤمنین خطاب کرده است، این روایت سر تا پا تقيه است- این مسأله را از من سوال کرد، «کن کما أنت»، همان طور که او ایستاد و از من سوال کرد، تو هم بنشین تا من از تو سوال کنم، می خواهد رأیش را برگرداند، می فرماید این گونه گفتم، اگر یک مردی باشد دارای چند زن، و از همه این زن ها اولاد هم داشته باشد، یکی از زنان بچه همسایه را شیر می دهد، مراد از همسایه یعنی بیگانه، آیا این بچه (بچه همسایه) بر تمام بچه های این مرد محرم می شود یا نه؟ حضرت می فرماید: بله! چون در اینجا وحدت فحل است، یعنی هر چند مادرهای این بچه ها جداست، ولی وحدت فحل است، اگر یکی از این زنان بچه همسایه را شیر داد، آن بچه همسایه، هم بر اولاد این زن و هم بر اولاد سایر زنان این مرد محرم می شود، چون وحدت در فحل است، چرا عکس نباشد؟ کدام؟ حالا اگر زنی است که به وسیله دو فحل، دو بچه را شیر داده است، با فحل اول بچه ای را شیر داده، با محل دوم بچه دیگری را شیر داده، چرا این نباشد، حضرت وحدت در ام را با وحدت در اب قیاس کرده است، پیداست که این روایت از اول تا آخر جنبه تقيه ای دارد.

اولاً حضرت از راه قیاس وارد می شود و این خودش برای ما مسأله دار است، بعد می گوید امیر المؤمنین (مامون) از من سوال کرد، معلوم می شود که مقام، مقام خوف و ترس است، علاوه بر این، شیخ طوسی این روایت را حمل کرده بر جایی که این زن یک بچه نسبی دارد، بچه همسایه را شیر داده، حضرت می فرماید بچه همسایه به بچه نسبی این زن محرم است، و این خلاف ظاهر است، چون ظاهر این است که نسبت به همه اولاد این مرد این حرف را می زند و می گوید همانطور که اگر بچه همسایه شیر بدهد، به همه اولاد محرم می شود، نه تنها به بچه این زن.

بنابراین، فهذه الروایه (على الظاهر) محمول على التقیه.

پس علامه در قواعد و شارح قواعد افراط کردند که وحدت فحل را حتی در نسبی هم شرط کردند، آنگاه طبرسی عکس کرد و گفت وحدت در ام هم کافی است.

الأول: مذهب العلامة فی قواعدہ و شارحها

یظهر من العلامة فی قواعدہ و المحقق الکرکی فی شرحها عدم اختصاص شرطیه اتحاد الفحل فی الرضیعین الأجنیین، بل یعتبر فی کل ما کان الرضاع منشأً للحرمة بین الطرفين المرتضعین و إن کان أحدهما نسبياً و الآخر رضاعياً، و قد عرفت کونه خلاف المشهور و خلاف المنساق من روایات الباب

الثانی: مذهب الطبرسی

روی عن الطبرسی أنه اکتفی فی الحرمة بالاشترک فی الأم و لو اختلفت الفحل تمسکاً بالعموم، حیث نزل الرضاع منزله النسب مطلقاً، و خبر مُحَمَّدِ بْنِ عُبَيْدَةَ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ: « قَالَ الرَّضَاعُ مَا يَقُولُ أَصِيحَابُكَ فِي الرَّضَاعِ قَالَ قُلْتُ: - كَانُوا يَقُولُونَ اللَّبْنُ لِلْفَحْلِ حَتَّى جَاءَتْهُمْ الرَّوَايَةُ عَنْكَ إِنَّكَ تُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يُحَرِّمُ مِنَ النَّسَبِ فَرَجَعُوا إِلَى قَوْلِكَ قَالَ فَقَالَ وَ ذَاكَ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ سَأَلَنِي عَنْهَا الْبَارِحَةَ - شب گذشته - فَقَالَ لِي اشْرَحْ لِي اللَّبْنُ لِلْفَحْلِ وَ أَنَا أَكْرَهُ الْكَلَامَ فَقَالَ لِي كَمَا أَنْتَ حَتَّى أَسْأَلَكَ عَنْهَا مَا قُلْتَ فِي رَجُلٍ كَأَنَّ لَهُ أُمَّهَاتٍ أَوْلَادٍ شَتَّى فَأَرْضَعَتْ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ بِلَبْنِهَا غُلَامًا غَرِيبًا أَلَيْسَ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ وَلَدِ ذَلِكَ الرَّجُلِ مِنْ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ الشَّتَّى مُحَرَّمًا عَلَى ذَلِكَ الْغُلَامِ قَالَ قُلْتُ: بَلَى قَالَ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع - فَمَا بَالُ الرَّضَاعِ يُحَرِّمُ مِنْ قَبْلِ الْفَحْلِ وَ لَا يُحَرِّمُ مِنْ قَبْلِ الْأُمَّهَاتِ وَ إِنَّمَا الرَّضَاعُ مِنْ قَبْلِ الْأُمَّهَاتِ وَ إِنْ كَانَ لَبْنُ الْفَحْلِ أَيْضًا يُحَرِّمُ» (1).

ص: ۴۳۳

معلوم می شود که مذاکره حضرت با مامون به گوش اصحاب هم رسیده است فلذا از نظر اول برگشته اند، ضمناً معلوم می شود که مشهور بین اصحاب ائمه ع همان وحدت فحل بوده است.

و قد حملها الشيخ على نشر الحرمة بين المرتضع و أولاد المرضعه النسبیین دون الرضاعیین، لما سیوافیک من أنّ الرضاع ینشر الحرمة بین المرتضع و من ینتسب إلى الأمّ من جهة الولاده و إنّما یشرط الفحل بین الرضیعین الأجنبین.

شیخ می گوید این روایت در جایی است که بین این زن و آن بچه ای که شیر داده با بچه نسبی خودش، ما عرض کردیم که این حمل درست نیست، چون فرمود: «أُمَّهَاتُ أَوْلَادِ شَتَّى»، نسبت به سایر زنان قیاس کرد و فرمود بچه این زن که این بچه را شیر داده، برای دیگر بچه ها نیز محرم است نه فقط برای بچه خودش، این حمل، حمل صحیحی نیست. پس چه باید کرد؟ حمل بر تقیه می شود و آثار تقیه نیز این روایت هویدا و آشکار است، اولاً، معلوم می شود که فتوای مشهور در میان اصحاب همان اولی بوده، بعداً فتوای دوم را گفته، معلوم می شود که فتوای اول علی الحقیقه بوده و این فتوای دوم علی غیر الحقیقه است.

علی ای حال دو جور معنی کرده اند، یا می گویند مراد این است که بچه همسایه نسبت به بچه نسبی این زن محرم می شوند، این را دیگران گفته اند، ما عرض کردیم این با حدیث تطبیق نمی کند چون حضرت می فرماید بچه همسایه، به تمام اولاد این مرد محرم می شوند.

در جواب شاگرد: فحل هم واحد است، حضرت می فرماید همانطور که فحل واحد نشر حرمت می کند، چرا تبعیض قائلید، باید وحدت در أم هم نشر حرمت کند حضرت از طریق قیاس وارد شده است.

البتة اين مسأله غير از آن مسأله ای است که علامه مطرح کردند، علامه فرمود حتی بين النسبی و الأجنبي باید وحدت فحل باشد، اين مسأله غير از آن مسأله است فلذا ربطی به دو مسأله قبلی ندارد، مسأله قبلی وحدت فحل بين ولد النسبی للمرضعه و ولد همسایه بود، ما شرط نمی دانیم، ولی آن دو نفر شرط می دانند، مسأله دوم که طبرسی مطرح کرد این بود که وحدت در ام نیز همانند وحدت در فحل شرط است.

الآن وارد مسأله سوم می شود که خیلی مسأله مورد دقت است و آن این است که بعضی وحدت فحل را در همه طبقات شرط کردند، و چون دیدند که وحدت فحل در سایر طبقات عملی نیست فلذا گفتند نشر حرمت نمی کند.

مثال

زنی بچه همسایه را شیر داد، این زن مادر نسبی دارد، محرم است یا نه؟ قطعاً محرم است و جای هیچ گونه شکی در محرم بودنش نیست، این زن علاوه بر مادر نسبی، خواهر نسبی دارد، می شود برای او خاله، این زن پدرش خواهر نسبی دارد، باز هم محرم است، بنابراین، این مرضعه هر چه بستگان نسبی دارد، جای بحث نیست، یعنی مادر این زن برای آن غلام محرم است، خواهرش محرم است، عمه اش محرم است.

« إِنَّمَا الْكَلَامُ » در دومی است ، یعنی این زنی که بچه همسایه را شیر داده، اگر خودش يك مادر رضاعی دارد، آیا مادر رضاعی این زن (مرضعه) برای این بچه همسایه محرم است یا نه؟ محرم نیست. چرا؟ چون اتحاد در فحل ندارد، چون فحل این بچه، شوهر این (مرضعه) است، فحل این زن (مرضعه) شوهر آن زنی است که این زن (مرضعه) را شیر داده است.

بنابراین، گفته اند در تمام نسبی ها محرمند، اما در غیر نسبی فقط در طبقه اول وحدت فحل شرط است، در همه شرط است، بنابراین، مادر رضاعی و خواهر رضاعی مرضعه محرم نیست چون وحدت فحل نیست.

بنابراین، روایاتی که وحدت فحل را شرط کرده، در جایی که امکانش باشد، اگر امکانش نیست، دیگر وحدت فحل شرط نیست بنابراین، تمام عناوین نسبی که بر انسان محرم است، همه آن عناوین رضاعی هم بر این مرتضع محرم است، یعنی مادر رضاعی این مرضعه، خواهر رضاعی این مرضعه، خاله رضاعی این مرضعه، جده رضاعی این مرضعه، همه اینها برای این بچه محرمند.

الكلام فی شرطیه وحده الفحل فی غیر الرضیعین

إنّ البحث عن شرطیه وحده الفحل إنّما يختصّ بمورد الرضیعین، فیشرط فی حرمة أحدهما علی الآخر كون فحلها واحداً، بأن یرضعا من لبن فحل واحد، فلو رضعا من لبن فحلین مع كون الأم المرضعه واحده، لم ینشر الحرمة.

أمّا شرطیه وحده الفحل فی غیر هذا المورد، فلم نقف فیهِ علی نصّ إلّا فی مورد حرمة الخاله الرضاعیه علی ابن الأخت الرضاعی كما سیوافیک بیانہ.

غیر أنّ الظاهر من العلامه فی القواعد، هو شرطیه وحده الفحل فی الطبقة العلیا، لنشر الحرمة فی الطبقة السفلی.

قال فی القواعد: « لا تحرم أمّ المرضعه من الرضاع علی المرتضع ولا أختها منه ولا عمّتها ولا خالتها ولا بنات أختها ولا بنات أخيها وإن حرمن بالنسب، لعدم اتحاد الفحل ».

و أوضحه المحقق الثانی فی شرحه بقوله: أطبق الأصحاب علی أنّ حرمة الرضاع لا تثبت بین مرتضعین إلّا إذا كان اللبن لفحل واحد ... إلى أن قال.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شروط رضاع

مسأله رضاع، یک مسأله دقیقی است فلذا نیاز به فکر دارد، ما وحدت فحل را شرط کردیم، اما وحدت فحل فقط بین رضیعین، اما مرحوم علامه در قواعد و محقق ثانی فرموده اند وحدت فحل در همه مراحل شرط است و این دو بزرگوار با این فتوای شان خیلی از محارم را غیر محرم کرده اند، مثلاً اگر مرضعه مادر رضاعی دارد، یا خواهر، خاله و عمه رضاعی دارد، گفته اند: آنها برای این صبی محرم نیستند و نکاح شان جایز است، چرا؟ چون وحدت فحل ندارند، فحل صبی کجا و فحل خواهر مرضعه کجا، و هكذا بقیه. البته در نسبی بحثی نیست.

ما می گوئیم فرمایش این آقایان مدرک ندارد، روایت همان روایت برید عجلی است، دو مرتبه روایت را نگاه کنید، همه بحث ها بین الرضیعین است، اما طبقه بالاتر چنین نیست.

قال فی القواعد: « لا تحرم أم المرضعه من الرضاع علی المرتضع و لا أختها (أخت المرضعه) منه (من الرضاع) و لا عمّتها و لا خالتها و لا بنات أختها و لا بنات أخيها و إن حرم من بالنسب، لعدم اتحاد الفحل ».

و أوضحه المحقق الثانی فی شرحه بقوله: « أطبق الأصحاب علی أنّ حرمة الرضاع لا تثبت بین مرتضعین إلّا إذا كان اللبن لفحل واحد ... إلى أن قال: فعلى هذا لو كان لمن أرضعت صبيّاً، أمّ من الرضاع، لم تحرم تلك الأمّ علی الصّبی، لأنّ نسبتها (أمّ) إليه (إلی الصّبی) بالجدوده إنّما تتحصل من رضاعه (صبيّ) من مرضعته و رضاع مرضعته منها (أمّ)، و معلوم أنّ اللبن فی الرضاعیین ليس لفحل واحد، فلا تثبت الجدوده بین المرتضع و الأمّ المذكوره، لانتفاء الشرط، فينتفی التحريم.

ص: ۴۳۷

و من هنا يعلم أنّ أختها (مرضعه) من الرضاع و عمّتها منه و خالتها منه لا يحرم و إن حرم من بالنسب، لما قلناه من عدم اتحاد الفحل. و لو كان المرتضع أثنى لم يحرم علیه أبو المرضعه من الرضاعه، و لا أخوها منه و لا عمّتها منه و لا خالتها منه، لمثل ما قلناه» (۱). انتهى كلامه.

بنابراین، طبقات بالا چه از ناحیه پدر و چه از ناحیه مادر، هر چه بالا برود، چنانچه نسبی باشند و این عناوین هم منطبق باشد، محرمند، اما رضاعی محرم نیست، عم رضاعی، خال رضاعی، و هكذا بقیه وابستگان رضاعی که در نسبی محرم بودند، در رضاعی محرم نیستند، چرا؟ چون وحدت فحل نیست.

و فیه: ما عرفت من أنّ العمده فیما دلّ علی لزوم اتحاد الفحل هو روایه العجلی و لیس فیها دلاله علی ما ذکرناه.

بل منصرفها إلى لزوم اتحاد الفحلین فی الرضیعین اللذین تجمعهما مرتبه واحده، كما هو ظاهر قوله: «و کُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ

لَبْنٍ فَحَلَيْنِ كَأَنَّا لَهَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ...» (۲). این دوتا به همدیگر محرم نمی شوند چون جاریه از یک فحل است، غلام هم از فحل دیگر.

فالمبتادر منه الرضيعان اللذان يصلحان للرضاع من لبن واحد، لا- المرضعه بقيد كونها مرضعةً للصبي و الرضيع منها، إذ لا صلاحية فيهما للرضاع من لبن فحل واحد، فإن فحل المرضعه هو زوج أمها الرضاعية، و فحل الصبي هو زوج المرضعه، فلا يمكن أن يتحدا من حيث الفحل.

ص: ۴۳۸

۱- جامع المقاصد، محقق ثانی، ج ۱۲، ص ۲۵۷-۲۵۸.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۶، ح ۱، ط آل البیت.

نعم يمكن أن يرضع كل من المرضعه و الصبى من لبن فحل واحد في زمانين مختلفين و لکنهما عند ذاک تصیران إخوه، و لا تكون المرضعه أمّاً للصبى كما لا یخفى، و إنما تصیر أمّاً إذا کان فحلها و فحل أمّها المرضعه مختلفین.

من در جلسه گفتم که می شود تصویر کرد مرضعه با رضیع فحل شان یکی باشد، چه رقم؟ دو زمان را در نظر می گیریم، مثلاً مرضعه و دایه از زن جناب زید شیر خورد و رفت سراغ کارش، سپس همین بچه بعد از چهارده سال یا پانزده سال از همین زن زید شیر خورد، بعداً آن مرضعه ای که از زن زید شیر خورده بود از دواج کرد و صاحب بچه شد، این بچه آن مقداری که از زن زید شیر خورده بود، دو مرتبه آمد از همین مرضعه هم شیر خورد، اینجا وحدت فحل است، اما اینجا مادر و دختری نیست، بلکه هر دو خواهر و برادر شدند، یعنی قبل از آنکه مادر و بچه بشوند، خواهر و برادر شدند.

فرض کنید شخصی بنام زید، زنی دارد و شیر می دهد، این مرضعه از پدر و مادرش متولد شد، الآن مادرش شیر ندارد، آورد پیش زن زید و از او شیر خورد، چهارده یا پانزده سال گذشت و رفت ازدواج کرد و اولاد پیدا کرد، بعد یک بچه دیگر که نه ارتباط با این مرضعه دارد و نه ارتباط به این مرتضع اول دارد، او را آوردند پیش زن زید که این بچه را شیر بده، زن جناب زید هم او را پانزده بار شیر داد، این با آن زن خواهر و برادر شدند، حالا اگر دو مرتبه ببرند و بگویند خواهش می کنیم ای مرضعه تو به این شیر بده، او می تواند شیر بدهد، اما مادر نمی شود، چرا؟ چون قبل از آنکه مادر بشود، خواهر و برادر شدند.

فالروایه غیر ناظره إلى أمثال هذه الصور.

إلى هنا خرجنا إلى هذه النتيجة و هي أنه كلما تحقّق الرضاع المحرّم يحرم على المرتضع كلّ من ينطبق عليه أحد العناوين المحرّمه الواردة في الآيه المباركه.

فتحرم على المرتضع نفس المرضعه، و أمّها، و خالتها و عمّتها كما تحرم عليه أخت المرضعه.

نعم إنّما تحرم أخت المرضعه من الرضاع إذا رضعت المرضعه و أختها من لبن فحل واحد لا فحلين، و يدلّ على ذلك روايتان:

بنابراین، ام مرضعه حرام است، خواهر مرضعه حرام است، اگر آنثی باشد برادر مرضعه حرام است، همه عناوین نسبیّه اگر در رضاع منطبق شد حرام است.

فقط یکجا داریم که در طبقه بالا وحدت فحل را شرط کرده و آن در جایی است که مرضعه و دایه خواهر رضاعی دارد، آیا این بچه که صبی است او را بگیرد یا نه؟ روایت می گوید اگر این خواهر با این مادر، خواهر و مادر رضاعی امی هستند، مادر شان یکی است و لو فحل شان دوتاست، می تواند بگیرد، اما اگر فحل شان یکی باشد نمی تواند بگیرد. باز تکرار می کنیم، الآن یک صبیّ است دست من، الآن بزرگ شده و می خواهد خواهر مرضعه را بگیرد، خواهر مرضعه اگر خواهر امی است در رضاع، یعنی «مادر» یکی است و لو فحل اینها دوتاست، این مرضعه از کسی شیر خورده، خواهر هم شیر کس دیگر را خورده و لو مادر شان یکی است، مادر شان گاهی با این مرد از دواج کرده مرضعه را شیر داده، گاهی با مرد دیگر از دواج کرده و این را شیر داد، اگر اینها خواهر امی هستند، می توانند از دواج کنند. چرا؟ چون فحل شان دوتاست، اما اگر هر دو مرضعه و خواهرش شیر یک فحلی را خورده اند، حضرت فرموده حرام است، فقط در این مورد داریم که استثنا شده است، آنهم نسبت دوتا خواهر است، نه نسبت دوتا خواهر به رضیع، دوتا خواهر ها را به همدیگر نسبت می دهد، یا ابی رضاعی اند یا امی رضاعی، نسبت نمی دهد به رضیع که امکان پذیر نباشد.

نعم إنما تحرم أخت المرضعه من الرضاع إذا رضعت المرضعه و أختها من لبن فحل واحد لا فحلين، و يدل على ذلك روايتان:

١: عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَرْضِعُ مِنْ امْرَأَةٍ وَهُوَ غُلَامٌ أَيْحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا لِأُمِّهَا مِنَ الرِّضَاعِ؟

فَقَالَ إِنْ كَانَتِ الْمَرْأَتَانِ رَضَعَتَا مِنْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ لَبَنِ فَحَلٍّ وَاحِدٍ فَلَا يَحِلُّ فَإِنْ كَانَتِ الْمَرْأَتَانِ رَضَعَتَا مِنْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ لَبَنِ فَحَلَيْنِ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ» (١).

و الروايه ظاهره فى الأخت الرضاعيه، بل صريحه فيها، فلا يشترط فى حرمه النسبيّه وحده الفحل.

٢: عَنْ عَمَارِ السَّابَاطِيِّ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ غُلَامٍ رَضِعَ مِنْ امْرَأَةٍ أَيْحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا لِأَبِيهَا مِنَ الرِّضَاعِ فَقَالَ لَا فَقَدْ رَضَعَا جَمِيعًا مِنْ لَبَنِ فَحَلٍّ وَاحِدٍ مِنْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ قَالَ فَيَتَزَوَّجُ أُخْتَهَا لِأُمِّهَا مِنَ الرِّضَاعِ قَالَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِنْ أُخْتَهَا الَّتِي لَمْ تُرَضِعْهُ كَانَ فَحْلُهَا غَيْرَ فَحَلِّ الَّتِي أَرْضَعَتِ الْغُلَامَ فَاخْتَلَفَ الْفَحْلَانِ فَلَا بَأْسَ » (٢).

و لعل وجه ما فى الروايتين من اشتراط وحده فحل المرضعه و أختها لحرمه الثانيه على ابن الأولى الرضاعى، هو أن نشر الحرمه بين أخت المرضعه، و ابنها متفرع على حرمه المرضعه على من فى طبقتها، و من المعلوم أن حرمتها على من فى طبقتها مشروط بوحده الفحل، فإذا كان كذلك، فليكن أيضاً شرطاً فى حرمه من ليس فى طبقتها، فلا تكون أخت المرضعه التى هى فى طبقتها محرمه على ابنها الذى ليس فى طبقتها إلا إذا اتحدت الأم و الأخت فى الفحل.

ص: ٤٤١

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ٢٠، ص ٣٨٨، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٦، ح ٣، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ٢٠، ص ٣٨٨، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٦، ح ٢، ط آل البيت.

و هذا التوجيه - مع فيه من النظر - أولى مما ذكره صاحب الجواهر لهذا الاشتراط. لاحظ جواهر الكلام، ج ٢٩، ص ٣٠٦.

الفصل الثاني: في أحكام الرضا عليه السلام

احكام رضاع، احتياج به دقت بیشتری دارد، چون اگر ما قرآن را ببینیم، قرآن فقط چهار نفر را محرم معین می کند و می فرماید:

«وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعِهِ» (١).

گر رضیع پسر است، مادر رضاعی برایش حرام است، اگر رضیع دختر است، پدر رضاعی برایش محرم است، «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي» در واقع هم پدر را می گیرد و هم مادر را، ولو قرآن «مُّهَات» می گوید، اما «مُّهَات» کنایه از پدر و مادر است، پدر و مادر رضاعی بر رضیع محرم است، مسلماً اگر دختر است، پدر برایش محرم است و اگر پسر است، مادر برایش محرم است، یعنی در شکم «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي» هردو تا خوابیده، چنانچه در شکم «وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعِهِ» هم خواهر و هم برادر خوابیده است، پس قرآن چهار طائفه را گفته است. این از نظر آیه است، اما رسول خدا آیه را توسعه داد «وَأُعْطِيَتْ جَوَامِعُ الْكَلِمِ» (٢) یکی از جوامع الکلم همین است که فرموده: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» با این کلامش دایره را وسیع کرده است، الآن شما خواهید دید که از همین جمله «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» یک دایره بزرگی را مطرح خواهیم کرد. پیغمبر اکرم ص توسعه داد، اولاً عملاً توسعه داد، چطور؟ بعد از فوت حضرت خدیجه، به حضرتش پیشنهاد کردند که: یا رسول الله! مرد نمی تواند بدون زن زندگی کند، شما دختر حمزه را بگیرید، حضرت فرمود من نمی توانم دختر حمزه را بگیرم، ولو حمزه عموی من است و دخترش هم دختر عموی من است، اما در عین حال من نمی توانم دختر حمزه را بگیرم. چرا؟ چون من با عمویم حمزه از یک زن شیر خورده ایم، قهراً حمزه برادر رضاعی من و دخترش هم دختر برادر رضاعی من می شود، نسباً دختر حمزه، دختر عموی من است، اما رضاعاً برادر زاده من است.

ص: ۴۴۲

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۲۳.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص ۳۵۱، من أبواب جواز التیمم بالتراب و الحجر و...، ب ۷، ح ۴، ط آل البیت.

وقد عرضت ابنه حمزه على رسول الله ص فأبى وقال: هي ابنه أختي من الرضاعة و هذا أحد النماذج، وقد تلونا عليك فيما تقدّم الشيء الوافر منها.

و على هذا الأساس إذا حصل الرضاع المحرّم، انتشرت الحرمة من المرضعه و فحلها إلى الرضيع، و منه إليهما.

اگر بچه ای از پدر و مادر شیر خورد، از پدر و مادر سبب می شود که یک عده برای این بچه محرم بشوند، بچه هم سبب می شود که یک عده هم به پدر و مادر محرم بشوند.

و بالأول: تصیر المرضعه أمّياً، و فحلها أباً، و آباؤهما أجداداً، و أمهاتهما جدّات، و أولادهما إخوه و أولادهما أولاد الإخوه و الأخوات.

و تصیر إخوه المرضعه أخوالاً و أخواتها خالات - تا اینجا مرضعه را نسبت می دادیم، از اینجا به بعد می خواهیم فحل را نسبت بدهیم -، و إخوه الفحل أعماماً، و أخواته عمّات، و أولاد أولادهما أولاد الأخوال و الأعمام.

و بالثانی: یصیر الرّضیع ذکراً کان أو أنثی، إبناً أو بنتاً، و أولاده (رضیع) و إن نزلوا ذکوراً کانوا أو إناثاً لذکور أو إناث أحفاداً و أسباطاً لهما، كما هو مقتضى البنوة.

همه اینها را می خواهیم از آیه استفاده کنیم.

شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط رضاع

بحث ما در باب رضاع به اینجا رسید که محرم در مورد رضاع این است که یکی از این عناوین سبعة بر انسان منطبق بشود، عناوین سبعة در آیه مبارکه آمده است، ما هفت تا عنوان نسبی داریم، چهار تا هم عنوان مصاهره ای داریم، همه اینها در این آیه مبارکه جمع شده است.

إنّ الله سبحانه حرّم سبع نساء بالنسب و خمس نساء بالمصاهرة كما قال عزّ و جل: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا»

ص: ۴۴۳

با زنانی که پدران شما با آنها ازدواج کرده اند، هرگز ازدواج نکنید! مگر آنچه در گذشته (پیش از نزول این حکم) انجام شده است؛ زیرا این کار، عملی زشت و تنفرآور و راه نادرستی است.

کلمه: «فَاحِشَه» در لسان قرآن به معنای گناه بزرگ است، یعنی به گناه بزرگ فاحشه می گوید، بر خلاف عرف مردم که به زن زانیه کلمه فاحشه را به کار می برند، اما در اصطلاح قرآن و عرب، آن منکر بسیار بد را فاحشه می گویند. کلمه «مَقْت» به معنای دشمنی است.

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ - این هفت تا همگی سببی اند - وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ (مادر رضاعی مراد است) وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ - هم برادر رضاعی را شامل است و هم خواهر رضاعی را، - وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ (مصاهره را می گوید، یعنی مادر زن) وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَمَّا جُنَّحَ عَلَيْكُمُ وَحَلَائِلُ الْأَبْنَاءِ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ - زنی از شوهر قبلی اش طلاق گرفته یا شوهرش مرده، بعد از پایان عده با مرد دیگری ازدواج کرده و همراه خود پسری را (که از شوهر قبلی اش می باشد) آورده و در این خانه بزرگ شد و برای خود زن گرفت، زنش برای این مرد (شوهر دوم مادرش) محرم نیست و او نمی تواند بگوید عروس، عروس پسر من است - وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (۱).

هفت تا محرمات نسبی داریم، پنج تا هم محرمات مصاهره ای.

فالمحرمات من النسب عبارة عن الأمّ و البنت، و الأخت، و العمّه، و الخاله و بنت الأخر، و بنت الأخت.

ص: ۴۴۴

و المحرّمات من جانب المصاهرة عبارة عن منكوحه الأب (زن بابا)، و أمّهات النساء (أمّ الزوجه)، الرّبيبه المدخول بأمّها، و حليله الابن (عروس انسان) و أخت الزوجه (خواهر زن که جمعش حرام است).

و إليك بيان هذه العناوين إذا حصلت بالرضاع.

این آیه را بخاطر این خواندیم که این نقشه را در رضاع پیاده کنیم، الآن همین نقشه را که در قرآن مجید آمده پیاده می کنیم، منتها باید کمی دقت شود چون مسأله مشکل است. ما این عناوین را در رضاع پیاده می کنیم تا فهمیده شود که تا چه اندازه توسعه دارد.

اول از نسبی ها شروع می کنیم و مصاهرتی ها را که پنج تاست بعداً بحث می کنیم.

ما به تبع از قرآن کریم نخست از «أمّ» شروع می کنیم چون قرآن هم از أمّ شروع کرده است و فرموده: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ»، عیناً مثل قرآن مجید پیش می رویم، ام رضاعی کیست؟ انسان خیال می کند که امّ رضاعی کسی است که انسان شیر او را خورده، و حال آنکه این گونه نیست، یعنی أمّ رضاعی مفصل تر از آن چیزی است که ما خیال می کردیم، بلکه زنی است که من شیر او را خورده ام، زنی است که این زن را زاییده، زنی است که مادر این زن را زاییده، نسبی، زنی که این مرضعه من شیر او را خورده، یا مادر این مرضعه، شیر او را خورده، گاهی به نسب می زنیم و گاهی به رضاع.

بنابراین، امّ رضاعی آنکس نیست که شیر داده، بلکه نسبی اش را حساب کن، رضاعی اش را هم حساب کن، ام رضاعی، ام نسبی دارد، جنبه نسبی دارد، همه آنها برای من محرم است، ام رضاعی هم برای خودش امّ رضاعی دارد، آن امّ هم رضاعی دارد، همین که پیش می رود، همه اینها برای انسان امّ است و حرام.

الأول: الأم من الرضاعة و هي من أرضعتك، أو من ولدت مرضعتك -مادر نسبي مرضعه -، أو ولدت من ولدها -جده اين مرضعه، تا اينجا نسب تمام شد، بعداً سراغ رضاعي اين مرضعه مي رود - تم النسب.

أو أرضعتها - اين مرضعه را شير داده است -أو أرضعت من ولدها (الأم)، آنكس كه مادر رضاعي اين را شير داده، بواسطه أو بوسائط، فكلهن بمنزله أمك، و كما يحرم من من جانب النسب، يحرم من من جانب الرضاع، فالرضاع قائم مكان النسب.

الثاني: البنت من الرضاعة، هي كل أنثى رضعت بلبنك، أو لبن من ولده، أو أرضعتها امرأه ولدها و كذلك بناتها من النسب و الرضاع، فكلهن بمنزله بناتك.

بنابراين، همانطور كه مادر نسبي دختر رضاعي ام، برای من حرام می شود، مادر رضاعي اش نیز بر من حرام می شود.

الثالث: الأخت من الرضاعة، و هي كل امرأه أرضعتها أمك، أو أرضعت بلبن أبيك، و كذا كل بنت ولدها مرضعتك أو فحلها.

من از يك مادري شير خورده ام كه دختر ديگري هم از اين مادر شير خورده، به شرط اينكه فحل ما يكي باشد، اين دختر نسبت به من می شود خواهر رضاعي و حرام.

الرابعه و الخامس: العمّات و الخالات من الرضاعة، هنّ أخوات الفحل و المرضعه، و أخوات من ولدهما، من النسب و الرضاع و كذا كل امرأه أرضعتها واحده من جدّاتك، أو رضعت من لبن أجدادك من النسب و الرضاع.

السادس و السابع: بنات الأخ و بنات الأخت من الرضاعة، هنّ بنات أولاد المرضعه و الفحل من الرضاع و النسب، و كذا كل أنثى أرضعتها أختك أو بناتها أو بنات أولادها من الرضاع و النسب، و بنات كل ذكر أرضعته أمك أو رضع بلبن أخيك، و بنات أولاده من الرضاع و النسب، فكلهن بنات أخيك و أختك.

دختر برادر و دختر خواهر همانطور که در نسبی حرام است در رضاعی هم حرام است، اگر یک دختری است که شیر مرا نخورده، اما شیر برادرم را خورده است، این دختر نسبت به من می شود دختر برادر (بنات الأَخ)، یا شیر خواهرم را خورده، نسبت به من می شود دختر خواهر.

خلاصه باید در تطبیق هم نسب ها بیاوریم و هم رضاع ها را.

إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْمَصَاهِرَةِ

اینکه بحث را در جنبه مصاهره بررسی می کنیم، ما پنج تا مصاهرت داشتیم، منکوحه الأب، حلیله الإبن، أمّ الزّوجه، أخت الزّوجه، و الرّبیبه، اما یکی را از قلم انداختیم و آن عبارت بود از: « وَأَنَّ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ » جمع بین الأختین در اینجا معنی ندارد، مگر اینکه بگویید انسان دو اخت رضاعی را جمع کند، آن خیلی مهم نیست.

« علی أی حال » ما این عناوین را حساب خواهیم کرد، آقایان از یک طرف می گویند حدیث رسول خدا ص فقط نسب را شامل است، یعنی مصاهره را شامل نیست، چون پیغمبر ص فرموده: « یحرم من الرّضاع، ما یحرم من النسب »، مصاهره را نگفته، ولی در عین حال همه این چهار مورد برای انسان حرام است، عرض می کنیم علتش این است که این مرگب است من نسب و مصاهره، اگر ما گفتیم مصاهره نیست، مصاهرت خالصه را گفتیم و اما اگر ترکیب بشود من نسب و مصاهره اشکالی ندارد، مثلاً منکوحه الإبن، خب! منکوحه الإبن که عروس انسان باشد، قطعاً بر انسان محرم است، حالا اگر منکوحه الإبن الرضاعی شد، فرزند رضاعی من است که زن گرفته، این هم حرام است، چرا؟ چون یک تکه اش را رضاع درست نمی کند، یک تکه اش تکوینی است، رضاع کدام را درست می کند؟ فرزند بودن را درست می کند. رضاع فقط جنبه نسبی را درست می کند که «ابن رضاعی»، می شود ابن نسبی، اما منکوحه باید تکویناً ایجاد بشود، یعنی واقعاً این پسر رضاعی من زن بگیرد، آنوقت زنش را برای من محرم می شود. فلذا اشکال نشود که شما در گذشته گفتید که حدیث پیغمبر اکرم ص مصاهره را شامل نیست، چطور اینجا شامل شد؟ در جواب عرض می کنیم که حرف قبلی ما درست است، مصاهره تکویناً درست شده، رضاع فقط نسب را درست کرد، جعل ابن الرضاعی محل ابن النسبی. رضاعی فقط نسبی را درست کرد، بقیه را تکوین درست کرد، و هم چنین بقیه مثال ها، مانند منکوحه الأب، (زن بابا) برای پسر نسبی حرام است، برای پسر رضاعی هم حرام می باشد.

فهذه جملة المحرّمات من الرّضاع و النسب، فكلّ من يصدق عليه أحد هذه المذكوره في الآيه الكريمه، يحرم التزويج بينهما، لقيام الرضاع مقام النسب.

و أمّا المحرّم من جهه المصاهره المذكوره في الآيتين فقد يحرم من جهه الرضاع أيضاً، فإنّه (صلّى الله عليه و آله) و إن كان قال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» ولم يقل ما يحرم من النسب و المصاهره، إلّا أنّ المحرّم من جهه المصاهره ذو حيثيتين، حيثيه المصاهره و حيثيه النسب.

فكلّ من حليله الإيّن، و المنكوحه الأب، و أمّ الزوجه، و أخت الزوجه، و الربيبه المدخول بأّمّها، مؤلّف من حيثيه نسيبه و حيثيه مصاهريه.

حليله پسر، دارای دو حيثيت است، حيثيت مصاهره اش تكويني است، حيثيه النسب به وسيله قاعده رضاع است، ابن بودن را قاعده رضاع درست می کند، اما اينکه ابن من، زن گرفته، اين جهتش جنبه تكويني دارد.

مثلاً- منکوحه الأب محرّمه على ابنه، فكونه أباً للغلام أمر نسبي، و كونها منکوحه للأب أمر مصاهري، و قس عليه البواقي، فالرّضاع بحکم التنزيل المنصوص في الروايات يقوم مكان حيثيه النسيبه اعتبارياً أو تنزيلاً.

قاعده رضاع ابن غير تكويني (ابن رضاعي) را بجای ابن تكويني نشانده، فلذا همان گونه که منکوحه پدر تكويني بر پسر تكويني و نسبي حرام است، و هكذا منکوحه پدر رضاعي هم بر پسر رضاعي حرام می باشد. قاعده رضاع ابتيّت و ابن بودن را درست کرد، اما زن بابا بودن يك امر تكويني و وجداني است.

و أمّا حيثيه الأخرى فيجب إيجادها تكوينياً، فيتحقّق الموضوع بإحراز أحد جزأيه بالتنزيل الشرعي، و الآخر بالوجدان و التكوين.

و على ذلك تحرم حليله الإيّن الرضاعي، و منکوحه الأب الرضاعي، و الأم الرضاعيه للزوجه، و الأخت الرضاعيه لها، و الربيبه الرضاعيه التي دخل بأّمّها الرضاعيه للربيبه.

در همه این عناوین، قاعده رضاع نسبی اش را درست می کند، بقیه را باید تکویناً درست کند. مثلاً من ربیبه رضاعی را نمی توانم بگیرم، ربیبه بودن را قاعده رضاع درست می کند، اما این ربیبه که جنبه مصاهرته دارد، باید از خارج درست شود.

شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

در آیه مبارکه ای که قبلاً بیان گردید، هفت عنوان در باره نسب و پنج عنوان هم راجع به مصاهره داشتیم، عناوینی که مربوط به نسب بود مورد بررسی قرار گرفت و تمام شد، اکنون بحث ما در باره عناوین مصاهره است.

انسان خیال می کند که نقش رضاع فقط در نسب ظاهر می شود و حال آنکه این گونه نیست، بلکه در مصاهره هم دارای نقش است، منتها باید توجه داشت که مصاهره مرکب از دو امر و دو چیز است، یک بخشش را باید خود انسان انجام بدهد، بخش دیگر را قاعده رضاع انجام می دهد، مثلاً حلیله الإبن، أو منکوحه الإبن، در نسب برای انسان حرام است، در رضاع نیز حرام می باشد، قاعده رضاع، این رضاعی را جای این نسبی تنزیل می کند و می گوید این رضاعی هم این است، اما نکاحش با رضاع درست نمی شود، نکاحش با خود انسان است.

بنابراین، در همه عناوین پنجگانه مصاهره ای، فقط باید دقت شود که قاعده رضاع، کسانی را که اب، ابن، اخ، اخت، عم، عمه، خال، وخاله نیستند، آنان را اب، ابن، اخ، اخت، عم، عمه، خال، وخاله قرار می دهد، اما بقیه را باید تکویناً انجام بدهد.

۱؛ حلیله الإبن الرضاعی حرام علی الأب الرضاعی

خلاصه همان گونه که حلیله و زن این نسبی بر انسان حرام است، حلیله و زن این رضاعی نیز بر انسان حرام می باشد و هکذا سائر العناوین، حلیله الإبن الرضاعی حرام علی الأب الرضاعی.

ص: ۴۴۹

۲؛ منکوحه أب الرضاعی حرام علی الإبن الرضاعی

یعنی همان گونه که زن بابای نسبی بر انسان (پسر) حرام است، منکوحه زن بابای رضاعی نیز حرام می شود، یعنی پسر رضاعی نمی تواند با زوجه ی پدر رضاعی ازدواج کند.

۳؛ أم الرضاعیه للزوجه، حرام للزوج

فرض کنید زن انسان یک مادر رضاعی دارد، همان گونه که مادر نسبی زن انسان بر انسان حرام است، مادر رضاعی اش نیز بر انسان حرام است، یعنی انسان نمی تواند مادر رضاعی زوجه خودش را بگیرد. چرا؟ چون أم نسبی الزوجه در اسلام حرام

است، قاعده رضاع امّ رضاعی زوجه را هم تنزیل کرده منزله امّ نسبی فلذا امّ رضاعی زوجه هم بر انسان حرام می شود.

۴؛ أخت الرّضاعیه للزّوجه بمنزله أخت النسبی للزّوجه

همان گونه که انسان خواهر نسبی همسرش را نمی تواند بگیرد، خواهر رضاعی زنش را هم نمی تواند بگیرد، یعنی همانطور که اخت نسبی همسر انسان بر انسان حرام است، اخت رضاعی اش نیز حرام می باشد.

۵؛ الرّبیبه الرّضاعیّه للزّوجه ایضاً حرام

اگر زن انسان ربیبه رضاعی داشته باشد، همان گونه که ربیبه نسبی حرام است و انسان نمی تواند بعد از دخول به مادر با او ازدواج کند، ربیبه رضاعی همسر را هم (بعد از دخول به همسر) نمی تواند به عقد خودش در بیاورد. چرا؟ لأنّ الرّبیبه الرضاعیه كالربیبه النسبیه.

و علی ذلك تحرم حلیله الابن الرضاعی علی الأب الرضاعی، و تحرم منکوحه الأب الرضاعی علی الابن الرضاعی، و الأمّ الرضاعیّه للزوجه، تحرم علی زوجها، و الأخت الرضاعیه لها (زوجه)، تحرم علی زوجها، و الربیبه الرضاعیه الّتی دخل بأمّها الرضاعیّه للربیبه، تحرم علی زوجها.

و بما ذکرنا من أنّ المحرّم هو من یصدق علیه أحد هذه العناوین المذكوره فی الآیه، تقف علی صحّه ما اشتهر بین الأصحاب من قصر نشر الحرمة بالرضاع بین الأب الرضاعی و الأمّ الرضاعیّه و المرتضع دون غیرهم ممن یرتبط بالمرتضع.

و ذلك لانحصار عنوان ما يحرم من النسب فيهم، فكما أنّ الأب في النسب يحرم عليه كلّ أنثى تولّدت منه ولو بوسائط، فكذلك الأب الرّضاعيّ تحرم عليه كلّ أنثى ارتضعت من لبنه ولو بوسائط، وقس بنحو ذلك الأمّ الرّضاعيّة على النسيّة، لصدق عنوان الأب و الأمّ عليهما.

عدم العبره بالعناوين اللّازمه للمحرّمات النّسيه

اینک وارد یک بحثی می شویم که بین ما، و بین مرحوم طبرسی، محقق داماد محل اختلاف است و آن این است که ما نوکر این عناوین هستیم، بدون اینکه فرق قائل بشویم بین عناوین نسبیّه و عناوین مصاهریه، اما این عناوین یک لوازمی هم دارند، آن لوازم میزان حکم نیستند.

مثال ۱

مثلاً- انسان در نسب نمی تواند با خواهر خود ازدواج کند، با دختر نسبی خود هم نمی تواند ازدواج کند، اما أخت الأخت چطور، یعنی آیا انسان در نسب می تواند با أخت الأخت ازدواج کند یا نه؟ نه خیر!، اما میزان، أخت است، در نسب أخت انسان حرام است، أخت الأخت هم حرام است، اما اگر أخت الأخت حرام است لا لكونها أخت الأخت، بل لكونها أختاً.

بنابراین، میزان، أخت الأخت نیست، بلکه میزان أخت است، اگر در نسب می گوئیم أخت الأخت هم حرام است، این لوازم است نه اینکه میزان باشد، و هکذا در نسب بنت انسان بر انسان حرام است، أخت البنت هم حرام است. چرا؟ لا كونها أخت البنت، بل لكونها بنتاً.

إذا علمت أنّ المیزان ذات العناوین السبعه لا لوازمها، لوازم اگر در نسب حرام است، بخاطر لوازم نیست بلکه بخاطر آن اصلش است که این، از آن متترع شده است، به اصطلاح اصل حرام است، این لوازم اوست، لوازم میزان نیست، اصل میزان است. از اینجا می فهمیم که خیلی چیزها در رضاع حلال است، اما در نسب حلال نیست. چطور؟ فرض کنید دختر بچه ای از زن من شیر خورده، من نمی توانم این بچه را بگیرم، اما او یک خواهری دارد که از زن من شیر نخورده، در اینجا من می توانم او را بگیرم، و حال آنکه خواهرش أخت البنت است، و أخت البنت در نسب حرام است، ولی در اینجا حرام نیست، چون در نسب اگر أخت البنت حرام است، نه بخاطر أخت البنت بودن است بلکه به جهت اینکه خودش بنت است فلذا حرام می باشد، لازم میزان نیست.

ص: ۴۵۱

بنابراین، «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» یعنی باید آن عناوین سبعة منطبق بشود تا بشود حرام، فلهدذا ما نباید لوازم این عناوین را بگیریم و الا همه دنیا خراب می شود، اگر در نسب أخت البنت حرام است، نه بخاطر أخت البنت بودن است، بلکه بخاطر این است که أخت البنت، خودش هم بنت است. اما در رضاع این مسائل مطرح نیست. فلذا انسان (فحل) دختر رضاعی اش را نمی تواند بگیرد، اما خواهر او را می تواند بگیرد. چرا؟ به جهت اینکه او، بنت این آدم نیست. اگر بگویید: او هم أخت البنت است، جوابش این است که أخت البنت میزان نیست، میزان بنت بودن است نه أخت البنت بودن.

مثال ۲

فرض کنید که پسر من، شیر یک زنی را خورده است، البته پسر من نمی تواند خواهر های این زن را بگیرد، اما این پسر من یک برادر دارد، برادرش می تواند همه آنها را بگیرد، اگر کسی اشکال بگیرد که در نسب أخت الأخ برای انسان حرام است، در جواب می گوئیم اگر در نسب أخت الأخ حرام است، بخاطر این است که أخت الأخ، اخت خود انسان است، بنابراین، رضیع نمی تواند بگیرد، اما برادرهای رضیع می تواند همه آنها را بگیرد، بقیه را نیز به همین منوال قیاس کنید.

فیتضح بذلك أنّ المدار في التحريم صدق هذه العناوين لا لوازمها و نظائرها و إن كانت في النسب، ولأجل ذلك يجوز للفحل أن يتزوج أخت الرضيع بلبنه، لعدم كونها بنتاً له، و إن كانت أخت ولده، إلّا أنّ حرمة أخت الولد في النسب ليس من جهة كونها أخت ولده، بل لأجل كونها إمّا بنتاً نسيبه أو ربيبه، و كلاهما منتفیان في المقام، فكون الأثني أخت الولد ليس عنواناً محرماً بل ملازماً لعنوان محرّم في النسب و هو كونها أختاً للإنسان.

ص: ۴۵۲

و الملاک إنما هو وجود الملازم (بفتح الزاء) - ملازم، همان عناوین نسیبه است - لا- الملازم (بکسر الزاء)، یعنی عناوین انتزاعیه، فإن مقتضی التعرض للرضاع فی الآیه بعد ذکر جمله من المحرمات النسیبه هو ذاک، كما أن مقتضی التنزیل الوارد فی السنه النبویه هو ذاک أيضاً.

آیه اگر گفته « وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ » یعنی آن عناوین، مانند أم رضاعی، أخت رضاعی، بنت رضاعی، نه لوازم آنها.

فإن المراد من الموصول فی قوله ص: « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، أعنى «ما» هو هذه العناوین المذکورہ فی الآیه الکریمه كما لا يخفى، فلا يشمل العناوین الملازمه لها.

و علی هذا الأساس يجوز لأخوه الرضيع الذين لم يرضعوا بلبن الفحل، أن ينكحوا فی أولاد المرضعه و أولاد فحلها، لأنّ تحريم نكاح الرضيع فی أولادهما للأخوه القائمه بينه و بينهم، و أمّا إخوه الرضيع فليسوا إخوه لأولادهما (أى المرضعه و الفحل)، و غايه الأمر كونهم إخوه للأخ، و ليس هو من العناوین المحرمه، بل ملازم للعنوان المحرم فی النسب، فإنّ حرمة نكاح أخ الأخت فی النسب لكونه أختاً من الجانبين أو من جانب واحد، لا لكونه أخ الأخت، كما لا يخفى.

و قس علی ما ذكرنا كل ما يرد عليك من الأمثله مميّزاً بين ما تحقّق فيه العنوان المحرمّ و ما لم يتحقّق فيه و إن تحقّق فيه عنوان ملازم للعنوان المحرمّ.

گفتار علامه حلی در کتاب تذکره الفقهاء

در اینجا یک بحث دیگری است، مرحوم علامه فرموده از این قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» چند مورد استثنا شده و آن چند مورد، همان مواردی بود که ما بیان کردیم، مثلاً برادر رضیع، می تواند أخت رضیع را بگیرد، این را جزء استثنا قرار داده، یعنی ایشان چهار مسأله را استثنا کرده است، ولی ما به حضرت علامه عرض می کنیم که این مسائل از قبیل استثنای منقطع است، یعنی اصلاً اینها از اول داخل در این قاعده نبوده اند تا آنها را استثنا کنیم. از اینجا معلوم می شود که نزد علامه منقح نبوده که میزان عناوینی است که در آیه آمد است، یا اینکه میزان اعم از عناوین در آیه و لوازم آنهاست، خیال کرده که لوازم موضوع حکم است، فلذا آنها را استثنا کرده، ولی ما می گوئیم اصلاً استثنا بی معنی است، اینها اصلاً داخل در عناوین آیه مبارکه و همچنین داخل در قاعد «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» نیستند تا بخواهیم استثنا کنیم.

و من ذلك يظهر أنّ الصور الأربع التي استثناها العلامة في التذكرة من قوله ص: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» لا تحتاج إلى الاستثناء، كسائر الصور التي لم يتعرّض لها، بعد عدم شمول العموم لها و غيرها.

فهذا الاستثناء، أشبه بالاستثناء المنقطع، و إليك ما ذكره، قال:

«يحرم في النسب أربع نسوة قد يحرمن في الرضاع و قد لا يحرمن:

الأولى: أمّ الأخ و الأخت في النسب حرام، لأنها إمّا أمّ أو زوجة أب، و أمّا في الرضاع فإن كانت كذلك حرمت أيضاً، و إن لم تكن كذلك لم تحرم، كما لو أرضعت أجنبيّه أخاك أو أختك لم تحرم.

الثانية: أمّ ولد الولد حرام، لأنها إمّا بنته أو زوجة ابنه، و في الرضاع قد لا تكون إحداهما، مثل أن ترضع الأجنبيّه ابن الابن، فإنها أمّ ولد الولد، و ليست حراماً.

الثالثة: جدّه الولد في النسب حرام، لأنها إمّا أمّك أو أمّ زوجتك، و في الرضاع قد لا تكون كذلك، كما إذا أرضعت أجنبيّه ولدك، فإنّ أمّها جدّته و ليست بأمّك و لا أمّ زوجتك.

الرابعة: أخت ولدك في النسب حرام عليك، لأنها إمّا بنتك أو ربيبتك و إذا أرضعت أجنبيّه ولدك فبنتها أخت ولدك و ليست بنت و لا ربيبه» أنتهى كلامه (1).

و يقابله قول آخر، و هو عدم الاكتفاء بالعناوين النسبيّه المحرّمه و يكفي في نشر الحرمة وجود العناوين الملازمه التي يعبر عنها «بعموم المنزل» و قد عقدنا لذلك فصلاً مستقلاً سيوافيك إن شاء الله تعالى.

شروط رضاع ٩٤/١١/١٠

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شروط رضاع

در بحث گذشته گفتیم عناوینی که در آیه مبارکه آمده، اگر آن عناوین منطبق شد، مسلماً نشر حرمت می کند، اما اگر آن عناوین منطبق نشد، یعنی اگر آن عناوین نبود و فقط ملازم آن عناوین بود، ما در یک چنین جایی قائل به نشر حرمت نیستیم و فقط محقق داماد قائل به عموم المنزل است، حتی لوازم را هم گرفته است.

ص: ۴۵۴

۱- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج ۲، ص ۶۱۴، چاپ قدیم.

اینک وارد مسأله دوم می شویم و ما در مسأله دوم سه فرع داریم که هر سه تائ آن قابل دقت می باشد.

فرع اول

فرع اول این است که تمام اولاد فحل بر این رضیع حرام است خواه ذکر باشند یا انثی، یعنی هم اولاد نسبی اش حرام است و هم اولاد رضاعی اش. چرا؟ چون وحدت فحل است، «غایه ما فی الباب» این رضیع اگر مذکر است، تمام اولاد فحل بر این رضیع حرام است، چرا؟ چون یا برادر آنهاست اماً و أباً، یا برادر آنهاست فقط اباً.

بنابراین، اگر «رضیع» ذکر است، تمام اولاد اثنا فحل بر او حرام است. چرا؟ زیرا برادر و خواهر ابی و امی هستند، یا اینکه فقط برادر و خواهر ابی است و ما عرض کردیم اگر وحدت فحل باشد، تعدد ام مضر نیست، و هكذا اگر عکس کنیم، یعنی اگر «رضیع» رضیع انثی است نه ذکر، تمام فرزندان فحل بر او حرام است. چرا؟ چون «رضیع» خواهر آنهاست، یا خواهر ابی و امی، یا فقط خواهر ابی است (اگر مادر شان دو تا باشد).

بنابراین، «رضیع» خواه مذکر باشد یا انثی، نمی تواند با اولاد فحل ازدواج کند، چه آن اولاد، اولاد ابی و امی او باشند یا فقط اولاد ابی او باشد، چون ما در باب رضاع فقط وحدت فحل را شرط دانستیم نه وحدت ام را، از این مسأله بگذریم، چون دلیلش روشن است، یعنی وقتی پای وحدت فحل در میان آمد، مسأله روشن است.

خلاصه اینکه: رضیع نمی تواند با اولاد فحل ازدواج کند نسباً کان او رضاعاً، در عین حال چون وحدت فحل است این رضیع شیر یک مردی را خورده، تمام اولاد این مرد بر این رضیع حرام است، نسباً کان او رضاعاً.

پس معلوم شد که اولاد فحل برای این رضیع حرام است خواه اولاد نسبی باشد یا اولاد رضاعی، خواه مادر شان یکی باشد یا مادر شان دوتا باشد، چون سرچشمه که فحل باشد یکی است، این سبب می شود که رضیع ذکراً کان أو أنثی نتواند با اولاد فحل ازدواج کند.

فرع دوم

فرع دوم اینک: رضیع هم (ذکراً کان أو أنثی) با اولاد نسبی (نسبياً) مرضعه نمی تواند ازدواج کند، همچنین با اولاد رضاعی مرضعه نمی تواند ازدواج کند اگر فحل شان یکی باشد، و الا اگر فحل شان یکی نباشد، چنانچه این «مرضعه» بچه ای (بچه همسایه مثلاً) را با شیر شوهر اول شیر داده باشد، آن بچه برای این رضیع حرام نیست، پس این رضیع (سواء کان ذکراً أو أنثی) اولاد نسبی مرضعه مطلقاً حرام است و جای هیچگونه بحثی نیست، اما نسبت به اولاد رضاعی، باید بین وحدت فحل و تعدد فحل فرق بگذاریم، اگر فحل این رضیع، با بچه ای که او شیر داده یکی است، حرام است و الا اگر آن بچه ای که شیر داد، فحلش با این رضیع مختلف باشد حرام نخواهد بود.

پس فرق است بین ازواج رضیع با اولاد فحل و ازدواج رضیع با اولاد مرضعه، «رضیع» خواه مذکر باشد و خواه انثی، نمی تواند با اولاد فحل ازدواج کند نسبياً کان أو رضاعياً، اما این رضیع سواء أکان الذکر أم أنثی، نمی تواند با اولاد نسبی مرضعه ازدواج کند، اما اولاد رضیع شرطش این است که فحل شان واحد باشد، اما اگر فحل شان دوتا باشد، اشکال ندارد که این ولد رضیع با آن ولد مرضعه که شیرش مال فحل دیگر است ازدواج کند.

دلیل ما براین مسأله روایات است از جمله روایت برید عجلی است و امثالش است، عرض کردیم که وحدت فحل بین الأجنبيين شرط است، اما در نسبی وحدت فحل شرط نیست ولذا می گوئیم رضیع نمی تواند با اولاد مرضعه نسبی ازدواج کند مطلقاً، خواه فحل یکی باشد یا نباشد، یعنی در نسبی وحدت فحل شرط نیست، فقط در رضاعی شرط است که فحل واحد باشد، رضاعی در صورتی حرام است که فحل شان یکی باشد، چرا؟ روایاتی که وحدت فحل را شرط می کند در اجنبیین شرط می کند، اما در نسبی شرط نمی کند.

پس فرع اول با فرع دوم فرق کرد، در فرع اول، ازدواج رضیع با اولاد فحل است، فرع دوم ازدواج رضیع با اولاد مرضعه است، اولی گسترده است، یعنی نسبیاً کان أو رضاعیاً، اما دومی گسترده نیست چون فقط نسبی را می گیرد، اما در رضاعی اگر فحل یکی است، اشکال دارد، اما اگر فحل شان دوتا است اشکالی ندارد.

الثانی: المنسوب إلى الأمّ رضاعاً فقط، لا یحرم علی الرضیع، لعدم اتّحاد الفحل تخصیصاً لقوله ع: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» و قد عرفت أنّ ما یدلّ علیه روایتا برید العجلی و الحلبي و الشهره المحقّقه المستفاده عن روایه الهمدانی.

جناب همدانی خدمت امام رضاع رفت، امام ع از او پرسید که اصحاب شما چه می گویند؟ ایشان گفت اصحاب ما می گویند اگر این رضیع با آن طرف، فحل شان واحد باشد، حرام است و الا اگر فحل شان دوتا باشد حرام نیست.

حضرت عکس این را فرمود و گفت امیر المؤمنین (مراد مأمون است) از من سوال کرد و من چنین و چنان گفتم، یعنی همانطور که منتسب به خواهر و برادر است، منتسب به ام هم خواهر و برادر است، معلوم می شود که قبل از امام رضاع شهرت محققه در میان اصحاب همین عرض ما بود که باید فحل شان یکی باشد، ولذا عبارت حضرت رضاع را حمل بر تقیه کردیم.

و أما المنسوب إلى الأم ولاده و نسباً فيحرم على الرضيع و إن لم يتحدأ في الفحل، و يدلّ عليه:

استدلال بر نسبی می کنیم، چون اولی گذشت که اگر فحل شان دوتا باشد حلال است، فعلاً استدلال بر این طرف می کنیم که اگر نسبی شد، در نسبی وحدت فحل شرط نیست، زنی از شوهر قبلی خود یک دختری دارد، الآن هم از شوهر دوم یک بچه ای همسایه را شیر داده، این پسر بر این دختر حرام است. چرا؟ چون نسبی هستند هر چند فحل شان دوتا است، دلیل بر این مسأله چیست؟

و يدلّ عليه: اولاً: العمومات الواردة في باب الرضاع، «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» این عام است، غایه ما فی الباب خرج الأجنبيان، حتی اگر روایت هم نداشتیم در اجنبیان هم می گفتیم، یعنی وحدت أم را کافی می دانستیم، اما روایت آمد و گفت وحدت أم در اجنبین کافی نیست، «بقی الباقي تحت العام»، یعنی اگر از نظر نسب یکی هستند، فرق نمی کند فحل شان یکی باشد یا دوتا، غرض اینکه «لولا-المخصّص» حتی در وحدت ام هم کافی است، ولی روایت یکی را خارج کرد، بقیه تحتش باقی است.

العمومات الواردة في باب الرضاع، فإن الرضيعين من أم واحدة - و إن اختلفت الفحلان - أخوان، و الإخوة من العناوين المحرّمة، غایه الأمر خرج منها الرضيعان الأجنبيان بالنسبة إلى الأم، لأدله لزوم اتحاد الفحل، و بقى النسبى و الأجنبى تحت العمومات، فینشر الحرمة و إن لم يتحدأ في الفحل.

علاوه بر عمومات که دلیل عام بودند، دلیل بالخصوص هم داریم که در نسبی وحدت فحل شرط نیست.

و ثانيه: موثقه جميل ابن الدراج - بخاطر بنی فضال موثقه است چون بنی فضال فطحی هستند - سند روایت: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيَنَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: « إِذَا رَضَعَ الرَّجُلُ مِنْ لَبَنِ امْرَأَةٍ حَرَّمَ عَلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ وُلْدِهَا وَإِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الرَّجُلِ الَّذِي كَانَتْ أَرْضَعَتْهُ بَلْبِنِهِ وَإِذَا رَضَعَ مِنْ لَبَنِ رَجُلٍ حَرَّمَ عَلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ وُلْدِهِ وَإِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْمَرْأَةِ الَّتِي أَرْضَعَتْهُ » (١).

ص: ٤٥٨

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، ج ٣، ص ٤٠٤، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١٥، ح ٣، ط آل البيت.

حضرت ع در نسبی وحدت فحل را شرط نمی داند.

معلوم می شود که در أم فقط نسبی حرام است، اما در فحل مطلقاً حرام است چه فرزند نسبی باشد و چه فرزند رضاعی، خلاصه اینکه روایت صریح است در مسأله.

نعم یعارضها صحیحہ صیفوان بن یحیی عن ابي الحسن ع فی حدیث قال: « قُلْتُ لَهُ اَرَضَعْتُ اُمِّي جَارِيَةً بَلْبِنِي فَقَالَ هِيَ اُخْتُكَ مِنَ الرَّضَاعِ قُلْتُ فَتَحِلُّ لِاخٍ لِي مِنْ اُمِّي لَمْ تُرَضَّ بِهَا اُمِّي بَلْبِنِهِ يَعْنِي لَيْسَ بِهَذَا الْبَطْنِ وَ لَكِنْ بِبَطْنٍ آخَرَ قَالَ وَ الْفَحْلُ وَاحِدٌ قُلْتُ نَعَمْ هُوَ اَخِي » (۵) لِأَبِي وَ اُمِّي قَالَ اللَّيْنُ لِلْفَحْلِ صَارَ أَبُوكَ اَبَاهَا وَ اُمُّكَ اُمَّهَا « (۱) .

این حدیث معارض با بحث ما می باشد، چون بحث ما در این بود که نسبی زن حرام است هر چند فحل شان دوتا باشد، ولی این روایت می گوید این گونه نیست بلکه نسبی زن در صورتی حرام است که فحل شان یکی باشد، باید در این روایت دقت کنیم که این معارضه از کجای این روایت استفاده می شود؟

ما عرض کردیم که نسبی زن برای این رضیع حرام است ولو فحل شان دوتا باشد، از این روایت استفاده می شود، در نسبی هم وحدت فحل شرط است، همانطور که در رضاعی وحدت فحل شرط است، در نسبی هم شرط است، باید دقت شود که از کجا در می آید؟

از امام سوال می کند که مادرم با شیر من یک دختری (دختر همسایه) را شیر داده، ولی من یک برادری دارم که قبل از من، یا بعد از من متولد شده، ولی جاریه (دختر همسایه) شیر او را نخورده، یعنی این «جاریه» هم شیر من است نه هم شیر برادر من، آیا برادر من می تواند این جاریه را بگیرد و با او ازدواج کند؟ حضرت می فرماید: اگر فحل یکی است، نمی تواند با او ازدواج کند، اما اگر فحل دوتا است، اشکالی ندارد.

ص: ۴۵۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص ۳۹۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۸، ح ۳، ط آل البیت.

نعم يعارضها صحيحه صَيَّفُوَانِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: «قُلْتُ لَهُ أَرَضَعَتْ أُمِّي جَارِيَةَ بِلَيْنِي فَقَالَ هِيَ أَخْتُكَ مِنَ الرَّضَاعِ قُلْتُ فَتَحِلُّ لِأَخِي لِي مِنْ أُمِّي لَمْ تُرَضَّ بِهَا أُمِّي بِلَيْنِهِ يَغْنِي لَيْسَ بِهَذَا الْبَطْنِ وَ لَكِنْ بِيَطْنٍ آخَرَ قَالَ وَ الْفَحْلُ وَاحِدٌ قُلْتُ نَعَمْ هُوَ أَخِي لِأَبِي وَ أُمِّي قَالَا اللَّيْنُ لِلْفَحْلِ صَارَ أَبُوكَ أَبَاهَا وَ أُمُّكَ أُمَّهَا» همزه در تقدیر است، یعنی در اصل اینطور است: «أَفْتَحِلُّ لِأَخِي لِي مِنْ أُمِّي لَمْ تُرَضَّ بِهَا أُمِّي بِلَيْنِهِ».

این چطور دلالت می کند که وحدت فحل شرط است و حال آنکه در فقه خوانده ایم که اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند، حضرت فقط یک صورت را می گوید، آن صورت دوم را از کجا استفاده می کنید، یعنی از کجا استفاده می شود اگر نسبی شد هر چند فحل شان دوتاست، حرام نمی شود، از کجا استفاده می شود؟ البته عبارت می گوید: «الفحل واحد»، ولی اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند، اما اگر فحل شان دوتاست، از کجا در می آید که بچه این زن هر چند نسبی باشد از شوهر دوم، این اخ نمی تواند آن را بگیرد، از کجا در می آید؟

آیا جاریه (دختر همسایه) می تواند با اولاد نسبی مرضعه ازدواج کند؟ نه خیر، پس حضرت چرا می فرماید وحدت فحل؟ اینجا جای وحدت فحل نیست چون بنا شد که جاریه می خواهد با برادر من ازدواج کند، برادر اولاد نسبی مرضعه است، وحدت فحل چه معنی دارد، اصلاً وحدت فحل شرط نیست، وحدت فحل در اجنبین است، ولی حضرت در اینجا هم وحدت فحل را شرط کرده و حال آنکه قبل از وحدت فحل، این دختر بر این برادر حرام شده، چرا؟ چون قرار شد که جاریه (رضیعه) با اولاد مرضعه نسبتاً نتواند ازدواج کند، و این برادر فرزند نسبی این زن است، بنابراین، از این روایت استفاده می شود که در نسبی هم حضرت وحدت فحل را شرط می کند و حال آنکه در روایت قبلی خواندیم که وحدت فحل شرط در اجنبین است نه در نسبی. وحدت فحل در اجنبین است نه در نسبی، آقایان اگر بخواهند راه استفاده را تنظیم کنند، باید مسأله را از دیده جاریه (رضیعه) مطالعه کنید، جاریه حق ندارد که با برادر من ازدواج کند. چرا؟ چون برادر نسبی من است، یعنی فرزند نسبی مرضعه است، فرزند نسبی مرضعه بر رضیع حرام است خواه فحل واحد باشد یا فحل واحد نباشد و حال آنکه حضرت در اینجا می فرماید آیا فحل شان یکی است یا یکی نیست و حال آنکه اگر یکی هم نباشد با فرزند نسبی مرضعه نمی تواند ازدواج کند.

بنابراین، مسأله را از آخ مطالعه نکنید، مسأله را از جاریه (رضیعه) دنبال کنید و مطالعه نمایید و بگویید: خانم جاریه! شما حق ندارید که با فرزندان نسبی مرضعه (آنکس که تو را شیر داده) ازدواج کنید و این اخ فرزندان نسبی مرضعه است، حضرت در اینجا می فرماید آیا فحل شرط است یا شرط نیست؟

توضیح الاستدلال آنکه ع علل حرمة الجاریه علی الأخ باتّحادهما فی الفحل، علی رغم کون الأخ و لداً نسبياً للمرضعه، كما هو المفروض فی الروایه، فمع کون الأخ و لداً نسبياً للمرضعه و المفروض أنه یحرم علی الراضعه مطلقاً اتّحد فحلها أم لا، فلماذا علل الحرمة باتّحادهما فی الفحل؟

و إن شئت قلت: إنّ استفسار الإمام ع عن اتّحاد الفحل مع تصریح السائل بکون الأخ ولد المرضعه نسباً، يدلّ علی تغایر حکمه مع حکم صوره تعدد الفحل.

«علی ای حال» این روایت معارض است، منتها این روایت معرض عنها است و به آن عمل نشده و لذا ما به همان عمومات عمل می کنیم، عمومات فقط یک صورت را بیرون کرده، یعنی: «إذا کان أجنبین».

اللهم إلمّا أن یقال: إنّ التعلیل (اللبن للفحل) لیس لنشر الحرمة، فإنّها حاصله بعامل آخر، و هو کون أحدهما نسبياً للمرضعه، و إنّما هو مقدمه لصیورته أبیه أباها و أمّه أمّها.

علی أنّ ما يدلّ علی لزوم اتّحاد الفحل قاصر الدلاله أو لیس بصریحها علی لزوم الاتّحاد فیہ بین النسبی و الرضاعی.

علی ای حال نسبی مطلقاً حرام است، چون ما اتحاد فحل را در رضاعی شرط کردیم، پس روشن شد که در اولاد فحل مطلقاً نمی تواند ازدواج کند، اما در اولاد جناب مرضعه نسبی نمی تواند، اما در رضاعی در صورت وحدت فحل، حال یک روایت داریم که دلالت بر اتحاد فحل می کند و آن روایت برید عجلی است، این روایت دو شق دارد، شق اول صریح است بر اینکه هر دو اجنبی هستند، شق دوم را هم حمل بر اجنبی می کنیم این روایت از دو شق تشکیل یافته، شق اولش هر دو اجنبی است، شق دوم را هم ناچاریم که حمل بر اجنبی کنیم. اما اولی که شق اول است که هر دو اجنبی است، «أو» باید باشد، یعنی: «جاریه أو غلام»، در دومی گفتیم: «أو» غلط است، بلکه باید «واو» باشد نه «أو».

فإنَّ الظاهر منها الرضيعان الأجنبيان بالنسبه إلى المرضعه حيث قال: «كُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحَلِيهَا وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَى مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَذَلِكَ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - وَكُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحَلِيْنِ كَانَا لَهَا وَاحِدًا بَعِيدًا وَاحِدًا مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَإِنَّ ذَلِكَ رَضَاعٌ لَيْسَ بِالرَّضَاعِ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ نَسَبِ نَاحِيَةِ الصُّهْرِ رَضَاعٌ وَلَا يُحْرَمُ شَيْئًا وَ لَيْسَ هُوَ سَبَبَ رَضَاعٍ مِنْ نَاحِيَةِ لَبَنِ الْفُحُولِهِ فَيُحْرَمُ» (١)

ما می گوئیم غلام و جاریه بر همان اولی عطف است، در اولی هم غلام و هم جاریه اجنبی اند، ولی یکی را شیر می دهد، اما در اینجا هر دو اجنبی اند، هر دو را شیر می دهد چون می خواهد مثال بزند برای تعدد فحل، به گونه ای که جاریه را با شیر مردی، غلام را با شیر مرد دیگر شیر می دهد.

و حيث أنَّ المفروض في الشقِّ الأول من الروايه كون الجارِيه و الغلام أجنبيين بالنسبه إلى المرضعه، يكون المفروض في الشقِّ الثاني منها ذلك أيضاً.

شق اول کدام بود؟ «كُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحَلِيهَا وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَى مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ» این اجنبی است، چرا اجنبی است؟ چون می گوید: «امْرَأَةٍ أُخْرَى»، قهراً دومی هم اجنبی است، البته با این تفاوت که در اولی یکی را شیر می دهد، در دومی هر دو را شیر می دهد

غايه الأمر أنَّ المفروض في الأول رضاع واحد منهما من المرضعه، و في الثاني رضاعهما معاً و نشر الحرمة بالنسبه إليهما.

شرائط رضاع ٩٤/١١/١١

ص: ٤٦٢

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٠، ص ٣٨٨، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ٦، ح ١، ط آل البيت.

موضوع: شرایط رضاع

همان گونه که قبلاً بیان گردید، ما در این مسأله سه فرع داریم، فرع اول و دوم را بررسی کردیم، الآن وارد فرع سوم می شویم.

فرع سوم

فرع سوم اینکه: همانطور که رضیع (مرتضع) نمی تواند با اولاد نسبی مرضعه تزویج کند، خواه فحل شان واحد باشد یا نه، حتی نمی تواند رضیع (مرتضع) با اولاد اولاد مرضعه ازدواج کند، یعنی با نوه مرضعه هم نمی تواند ازدواج کند، یعنی رضیع (مرتضع) نمی تواند با ولد الولد - خواه نسبی باشند یا رضاعی، - ازدواج کند.

دلیل فرع سوم

دلیلش روایتی است که خواهیم خواند، قبل از خواندن روایت مسأله را تجزیه و تحلیل کنیم که چرا نمی تواند؟

فرض کنید رضیع پسر است، ولد المرضعه هم که نسبی است پسر است، این دوتا با هم برادر می شوند، بچه های ولد نسبی، برادر زاده رضیع، و او (رضیع) می شود عموی آنها. اگر ولد نسبی دختر دارد، رضیع نمی تواند با دختر ولد نسبی او ازدواج کند، چرا؟ چون رضیع نسبت به او عمو شمرده می شود، هیچ وقت عمو نمی تواند دختر برادر خودش را بگیرد.

خلاصه این رضیع یا عمو است یا دایی، در هر دو صورت نمی تواند با آنها ازدواج کند، چون دایی نمی تواند با دختر خواهر خود ازدواج کند، خواه این دایی، دایی نسبی باشد یا دایی رضاعی. چرا؟ روایت می فرماید: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «لَا يَصْلُحُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ يَنْكِحَهَا عَمُّهَا وَ لَا خَالَهَا مِنَ الرِّضَاعَةِ» (۱).

ص: ۴۶۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص ۳۹۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۸، ح ۵، ط آل البیت.

گاهی با حدیث دیگر بر این مسأله استدلال کرده اند، بعد از فوت حضرت خدیجه به پیغمبر اکرم ص پیشنهاد کردند که دختر حمزه را بگیرد، حضرت فرمود من با حمزه هم شیر بودم، من نسبت به بچه او عمو شمرده می شوم، ولی استدلال با این حدیث در مورد خودش درست است، اما ربطی به موضوع ما ندارد. چرا؟ چون بحث ما در جایی است که ولد مرضعه نسبی باشد، فرض این است که یک دایه بیگانه هم پیغمبر ص را شیر داده وهم حمزه را.

«علی ای حال» بحث ما در جایی است که ولد مرضعه، ولد نسبی مرضعه باشد، در اینجا حمزه ولد نسبی مرضعه نیست، بلکه هر دو اجنبی اند و لذا ربطی به مسأله ما ندارد.

الثالث: يحرم على المرتضع الأولاد النسبيون و الرضاعيتون لولد المرضعه النسبي، لعموم «يحرم من الرضاع ما يحرم من الرضاع» فإن الرضيع بحكم العموم أخ لولد المرضعه النسبي و عم لأولاده النسبي و الرضاعيين معاً.

و يدلّ عليه مضافاً إلى ما ذكر (أعنى العمومات)، صحّحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع قال: «لَا يَصِيحُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ يَنْكِحَهَا عَمُّهَا وَ لَا خَالَهَا مِنَ الرِّضَاعِ».

بنا براین، ما دو دلیل داریم، یک دلیل عمومات است که می فرماید: «یحرم من الرضاع ما یحرم من الرضاع» و فرض این است که این رضیع یا عمو است یا دائی، علاوه بر عمومات، روایت خاصه هم در اینجا داریم.

و أما الاستدلال عليه بصحيحه أبي عبيده قال: سمعت أبا عبد الله ع يقول: «إِنَّ عَلِيَّ عَ ذَكَرَ لِرَسُولِ اللَّهِ ص ابْنَةَ حَمْرَةَ - فَقَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهَا ابْنَةُ أَخِي مِنَ الرِّضَاعِ وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ عَمُّهُ حَمْرَةَ قَدْ رَضِعَا مِنْ امْرَأَةٍ» (1)، فغير صحيح، إذ هو راجع إلى حرمة ابنه الأخ الرضاعي، و البحث في حرمة ابنه الأخ المنتسب إلى المرضعه ولاده. که فرزند نسبی مرضعه باشد و حال آنکه پیغمبر اکرم ص و حمزه فرزند نسبی آن زن نبودند، بلکه هردو اجنبی بودند

ص: ۴۶۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص ۳۹۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۸، ح ۶، ط آل البیت.

بنابراین، ما دو دلیل داریم، یک دلیل عمومات است که می گوید: « یحرم من الرّضاع ما یحرم من النسب »

المسأله الثالثه: المشهور أنه لا ینکح أبو المرتضع فی أولاد صاحب اللبن ولاده و رضاعاً، و لا فی أولاد زوجته المرضعه ولاده و لا رضاعاً.

آن این است بچه ای که از یک خانواده شیر خورد، پدر این بچه نمی تواند با این خانواده ازدواج کند، نمی تواند با دختران این فحل نسباً و رضاعاً ازدواج کند، همچنین نمی تواند با اولاد مرضعه نسبی ازدواج کند، اما رضاعی اش اشکالی ندارد، و این یک قانون کلی است، حالا این قانون از کجا پیدا شده که: لا ینکح أبو المرتضع فی أولاد صاحب اللبن ولاده و رضاعاً، و لا فی أولاد زوجته المرضعه ولاده و رضاعاً. این از کجا پیدا شده، متن لمعه نیز چنین است؟

البته این روایت دارد، استثنای است از عموم المنزله، ولی ما عموم المنزله را نپذیرفتیم و گفتیم باید یکی از عناوین سبعة یا عناوین خمسة مصاهرت منطبق بشود و الا لوازم محرم نیست، ولی در اینجا لوازم محرم شده است، این مسأله از عموم المنزله استثنا شده، عموم المنزله را مرحوم میر داماد قبول دارد، البته قبل از ایشان دیگران هم گفته اند، ولی ما عموم المنزله را قبول نداریم و گفتیم باید این عناوین باشد، لوازم اینها محرم نیست مگر در این مورد. چطور؟ فرض کنید پدری بنام زید، پسری دارد بنام بکر، بکر از فلان خانواده شیر خورده است، پدر نمی تواند با خواهر رضاعی پسرش را بگیرد، حتی خواهر نسبی این خانواده را هم نمی تواند بگیرد، چرا؟ به جهت اینکه آن دختر نسبت به این برادر، أخت الولد است، أخت الولد هر چند محرم نیست، اگر أخت الولد محرم است بخاطر این است که أخت الولد، أخت خود انسان است.

بنابر این، حضرت در اینجا به عموم المنزله عمل کرده است، این رضیع که بکر باشد، از این خانواده شیر خورده است، این خانواده یا فرزند نسبی دارد یا فرزند رضاعی، هر چه هست، خواهر پسر من است، أخت الولد در نسب محرم است اما نه به عنوان أخت الولد، بلکه به عنوان اینکه أخت الولد، بنت خود انسان است، ولی در اینجا عمل شده است، أبو المرتضع نمی تواند خواهر پسرش را بگیرد، خواه خواهر نسبی باشد خواه خواهر نسبی. چرا؟ لأنها أخت الولد، و أخت الولد برای انسان حرام است، چرا؟ لکونه بنتاً.

بنابراین، استثنا از عموم المنزله است «لا- اعتبار بعموم المنزله إلّا فی هذه المورد»، أبو المرتضع نمی تواند فرزندان فحل را بگیرد، رضاعاً و نسباً، همچنین نمی تواند فرزندان مرضعه را بگیرد، البته نسباً نمی تواند بگیرد، اما رضاعاً اشکال ندارد، چرا؟ زیرا فرزندان این فحل، أخت الولد هستند و أخت الولد ملازم با بنت بودن است، بنابراین، محرم است فلذا نمی تواند بگیرد، پس «لا اعتبار بعموم المنزله إلّا فی هذه المورد»، بنابراین، ارتباطی به مسأله اتحاد فحل ندارد، اصلاً ربطی به اتحاد فحل ندارد. ارتباطی به عموم المنزله دارد، گفتیم: «لا اعتبار بعموم المنزله إلّا فی هذه الصورة»، در اینجا چند روایت داریم.

المسألة الثالثة: المشهور أنه لا ينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن ولادة و رضاعاً، و لا في أولاد زوجته المرضعه ولادة و لا رضاعاً.

و كأنهم استثنوا هذه المسألة من عموم المنزله الذي أنكره، فإن ولد (بنت) الفحل و المرضعه ليسا إلّا أخوی ولده من الرضاعه - برادر هستند، و فرض این است که خواهر فرزند انسان در نسب محرم نیست، اگر محرم است بخاطر این است که بنت خود انسان است، ولی در اینجا خواهر فرزند شما برای شما حرام شده، ولو اینکه عنوان بنتی را ندارد- و ليسا محرمين في النسب، ضروره اشتراكهما و الرّبييه في الحكم، و هو توقف الحرمة على الدخول بأمهم، و هو متوقف في المقام.

والذی دعاهم إلى هذه الاستثناء الروایات المستفیض بعضها:

۱؛ منها: صحیحہ علی بن مہزیار قال سأل عیسی بن جعفر بن عیسی أبا جعفر الثانی ع - أن امرأه أرضعت لی صبیاً - زنی، فرزند مرا شیر داده - فهل یحل لی أن أتزوج ابنته زوجها - ابنه اش با پسر من خواهر و برادرند - فقال لی ما أجود ما سألت - چه سوال خوبی کردی - من هاهنا یؤتی أن یقول الناس حرمت علیہ امرأته من قبیل لبن الفحل هذا هو لبن الفحل لا غیره - اگر این کار را بکنید، زن شما بر شما حرام می شود - فقلت له الجاریه لیست ابنته المرأه التي أرضعت لی هی ابنته غیرها فقال لو کن عسراً متفرقات ما حل لك شیء منهن و کن فی موضع بناتک» (۱).

شخصی بنام زید، پسری دارد بنام عمرو، این پسر از خانواده بکر شیر خورده، زید اگر بخواهد دختر خانواده بکر را بگیرد، خواه دختر نسبی و خواه دختر رضاعی، می گوید زن زید بر زید حرام می شود. سوال این است که چرا زن زید بر زید حرام می شود؟

این مسأله احتیاج به یک فرضی دارد، که آن فرض در این روایت نیامده، فرض روایت این است که ابو المرتضع، در واقع زنش فرزند این فحل است، دختر این فحل را به ابو المرتضع داده، وقتی به ابو المرتضع داده است، ابو المرتضع اگر بچه اش را بدهد که شیر بدهد، مشمول این قاعده می شود که: «لا یحل لأبی المرتضع أن ینکح فی أولاد صاحب اللبن»، زن قبلی می شود حرام، چرا؟ استدامه می شود ازدواج با اولاد صاحب فحل، فرض کنید جناب زید، دختر عمرو را گرفته، بچه ای که از این زن دارد، اگر این بچه را بدهد که این خانواده شیر بدهد، اگر شیر داد، این بچه مهم نیست، خود این مرد مشمول این قاعده می شود که: «لا یحل لأبی المرتضع أن ینکح فی أولاد صاحب اللبن»، این زنش ابتداءً حلال بود، اما استدامه حرام می شود. چرا؟ چون استدامه می شود نکاح در اولاد صاحب فحل، البته ابتداءً مشکلی نیست، اما اگر بچه اش را بدهد که اولاد صاحب فحل شیر بدهد، خود پدر گیر می کند. چرا؟ چون سبب می شود که: «أن ینکح أبو المرتضع فی أولاد صاحب اللبن»، صاحب لبن، لبن بچه اش این است، لازم می آید این زنی که ابتداءً حلال بود، بر گردد حرام بشود، در حقیقت اگر این بچه را شیر بدهد، یعنی در صورتی که زنش از اولاد صاحب فحل باشد، اگر این بچه را اولاد صاحب فحل شیر بدهد، این زنی که برایش حلال بود، استدامه حرام می شود. چرا؟ لصدق القاعده، قاعده این بود که: «لا ینکح أبو المرتضع فی أولاد صاحب اللبن»، این زنی را که گرفته، نکاح در اولاد صاحب لبن است، اما نه ابتداءً، بلکه استدامه، ما باید این عبارت حدیث را در این فرض عمل کنیم. - أن امرأه أرضعت لی صبیاً - زنی فرزند مرا شیر داده - فهل یحل لی أن أتزوج ابنته زوجها - ابنه اش با پسر من خواهر و برادرند - فقال لی ما أجود ما سألت - چه سوال خوبی کردی - من هاهنا یؤتی أن یقول الناس حرمت علیہ - ای علی ابي المرتضع - امرأته من قبیل لبن الفحل، فقلت له الجاریه لیست ابنته المرأه التي أرضعت لی هی ابنته غیرها - می خواهد بگوید دختری که من می خواهم از این خانواده بگیرم، دختر نسبی این خانواده نیست بلکه دختر رضاعی است - فقال لو کن عسراً متفرقات ما حل لك شیء منهن و کن فی موضع بناتک» .

ص: ۴۶۷

حضرت می فرماید این حکم دختر شما را دارد. چرا؟ چون آنکس که شیر خورده با بچه شما خواهر و برادرند، قهراً خواهر فرزند شما، حکم دختر شما را دارد.

پس این حدیث مرکب از دو فقره است، فقره اول توضیح می خواهد، یعنی فقره اول مال جایی است که ابو المرتضع، قبلاً از این فحل دختر گرفته باشد، اگر دختر گرفت، بچه اش را اگر شیر دادند، زنش استدامه برای او حرام می شود. چرا؟ چون می شود مصداق: «لا-یحلُّ أبو المرتضع أن ینکح فی أولاد صاحب اللبن ابتداءً أو استدامه»، البته عبارت دوم خوب است، یعنی عبارت دوم مطلق است و می گوید قانون کلی این است که ابو المرتضع، حق ندارد در اولاد صاحب اللبن ازدواج کند. چرا؟ لعموم المنزله، این بچه ای که در این خانواده است با فرزند شما خواهر و برادرند و خواهر و برادر نسبی همیشه بنت انسان است، پس این هم بنت شماست فلذا نمی توانید او را بگیرید.

۲؛ و منها: صحیحه: عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ قَالَ: «كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ شُعَيْبٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عِ امْرَأَةَ أَرْضَعَتْ بَعْضَ وُلْدِي هَلْ يَجُوزُ لِي أَنْ أَتَزَوَّجَ بَعْضَ وُلْدِهَا فَكَتَبَ عِ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لَكَ لِأَنَّ وُلْدَهَا صَارَتْ بِمَنْزِلَةِ وُلْدِكَ» (۱). عیناً عمل به عموم المنزله است در این مورد.

۳؛ و منها: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ، قَالَ: «كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عِ امْرَأَةَ أَرْضَعَتْ وَوَلَدَ الرَّجُلِ هَلْ يَحِلُّ لِدَلِكِ الرَّجُلِ أَنْ يَتَزَوَّجَ ابْنَةَ هَذِهِ الْمَرْضِعَةِ أَمْ لَا فَوَقَّعَ لَا تَحِلُّ لَهُ» (۲).

ص: ۴۶۸

-
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص ۴۰۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۱۶، ح ۱، ط آل البیت.
 - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص ۴۰۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب ۱۶، ح ۲، ط آل البیت.

پس از اینجا می فهمیم که این قانون ارتباط به مسأله وحدت فحل ندارد، عموم المنزله عندنا باطل إلاً فی هذا المورد. مردی که ابو المرتضع است، نمی تواند با در اولاد صاحب الفحل و مرضعه ازدواج کند. چرا؟ چون فرزندان او با فرزند این، خواهر و برادر شدند، همیشه خواهر و برادر فرزند انسان بر انسان حرام است. چرا؟ چون بنت انسان محسوب می شود، در اینجا هم به منزله بنت است، معلوم می شود که حکم تنها روی بنت نرفته، بلکه حتی حکم روی أخت الولد هم رفته است.

وقد أفتى الأصحاب بمضمون هذه الصّحاح، و لا يصغى إلى ما نقل عن بعضهم من أنّ ولدها و ولد الفحل ليسوا في الرّضاع إلاً إخوه ولده، و هم غير محرمين في النسب، ضروره اشتراكهم و الربائب في الحكم و حرمة الرّبائب متوقفه على الدخول بأهمهم، و هو متنف في المقام.

بعضی ها گفته اند فقط دختر انسان بر انسان حرام است، چرا خواهر دختر انسان، بر انسان حرام است؟ بخاطر این است که دختر انسان است، اینجا که دختر من نیست؟ ما در جواب عرض می کنیم که همه اینها اجتهاد در مقابل نص است، نصّ می گوید: «لا يحلّ لأبی المرتضع أن ینکح فی أولاد صاحب اللبن ولاده و رضاعاً»، شما گفتید عموم المنزله باطل است، بله، ما می گوئیم عموم المنزله باطل است، ولی ما در این مورد نص داریم فلذا از این نص تجاوز نمی کنیم.

شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

فقهای شیعه در رساله های عملیه می نویسند اگر أمّ الزوجه (مادر زن) به نوه دختری خود شیر بدهد، دختر او بر شوهرش حرام می شود، باید ببینیم که مدرک این فتوا چیست؟ مدرکش همان روایتی است که در جلسه گذشته خواندیم، یعنی مدرکش همان فقره اولای روایت جلسه گذشته است، ما گفتیم باید فقره اولی را بر جایی حمل کنیم که «ابو المرتضع» زنش دختر فحل باشد، فرض کنید مردی، دختری را از رجل و مردی گرفته است و این مرد دارای بچه است، بچه اش را زن فحل (که در واقع أمّ الزوجه می باشد) شیر داده، حضرت فرمود این زن بر شوهرش حرام می شود. چرا؟

ص: ۴۶۹

چون داخل می شود تحت آن قاعده که می فرماید: «لا ینکح أبو المرتضع فی أولاد صاحب اللبن نسباً و رضاعاً»، غایه ما فی الباب این قاعده را در جایی اجرا می کنند که ابتدائی باشد، یعنی زن انسان بیگانه است، زن بیگانه هم شیر داده، البته پدر نمی تواند با اولاد آن فحل ازدواج کند، اما فقره اول خیلی نادر است، فقره اول این بود که «ابو المرتضع» زنش در حقیقت دختر فحل است و این زن را گرفته است، اگر بعد ها بچه شیر داد، در حقیقت این شوهر نمی تواند به ازدواج خودش با دختر ابو المرتضع ادامه بدهد. چرا؟ لآنکه لا يحلّ لأب المرتضع أن ینکح فی أولاد الفحل نسباً و رضاعاً، غایه ما فی الباب در ما نحن فیه ابتداءً نیست، بلکه استدامه است.

بنابراین، فقره اولای روایت را که من معنی کردم و آن ضمیری هم که در آنجا بود به مرتضع بر می گردد.

بنابراین، مصدر فتوای آقایان در رساله های عملیه همین روایت بود که بیان شد، چون گاهی امّ الزوجه (مادر زن) های جاهل به مسأله نوه دختری خود را شیر می دهند، این سبب می شود که دختر او بر شوهرش حرام بشود. چرا؟ چون استدامه ازدواج در اولاد فحل است. «لا یحوز لأب المرتضع أن ینکح أولاد صاحب اللبن نسباً و رضاعاً».

پس معلوم شد که این روایت متشکل از دو بخش است، بخش اولش ناظر به همین مسأله است و مدرک این مسأله نیز همین روایت است که بیان گردید. البته غالباً زن های بیگانه بچه انسان را شیر می دهند و بسیار کم اتفاق می افتد که امّ الزوجه و مادر زن انسان بچه انسان را (که نوه او می شود) شیر بدهد، فقره اول روایت ناظر به این شق است، اما فقره دومش ناظر به این مسأله نیست.

ص: ۴۷۰

الأولی: فی کیفیه الشهاده علی الرضاع

مسأله اول این است که اگر زنان بخواهند شهادت بر رضاع بدهند، چگونه شهادت بدهند؟ می گویند باید تمام ریز و درشت را بگویند، یعنی باید تمام خصوصیات شیر دادن را در مقام شهادت بگویند، مثلاً بگویند این بچه بنام علی، پانزده بار از این زن بنام زینب شیر خورد یا یک شبانه روز شیر خورده و در اثنا هم شیر زن دیگر را نخورده یا بگویند آنقدر شیر خورده که: «انبت اللحم و اشتد العظم»، خلاصه باید تمام خصوصیات و کیفیت شیر خوردن را بگویند.

ما در جواب می گوئیم در جای دیگر اگر بخواهند شهادت بدهند، گفتن تمام خصوصیات لازم نیست، چطور در اینجا گفته اند باید تمام خصوصیات را بگویند و این جای تعجب است، ولی چیزی که می تواند این تعجب را رفع کند، نا آشنایی زنان ما به احکام رضاع است، زیرا رضاع یک احکام خاصی برای خودش دارد، ممکن است حاکم شرع از کسانی باشد که پانزد باری باشد و این زن ده بار را قبول کرده باشد، ممکن است توسط رضاع زن دیگر در نظر زن مضر نباشد و حال آنکه از نظر حاکم مضر است اگر زنان ما آشنا به مسأله بودند، هرگز یک چنین دقت و باریک گیری صحیح نبود، اما چون زنان ما چندان آشنا با احکام رضاع نیستند و از طرفی هم مسأله رضاع اختلافی است، یعنی برخی بر پانزده بار قائلند، برخی هم ده بار را کافی می دانند و هکذا، چون اختلافی است، حاکم هم باید طبق فتوای خودش حکم کند که این محرم است یا محرم نیست، از این نظر می گویند باید زنان در مقام شهادت بر رضاع، تمام خصوصیات را بیان کنند و به زبان بیاورند تا حاکم متوجه شود که آیا مطابق فتوایش است تا بگوید حرام است یا مطابق فتوایش نیست تا بگوید حرام نیست.

قد اشتهر بين الأصحاب أنه لا تقبل الشهاده بالرضاع إلا مع اشتغالها على جميع ما يعتبر في الرضاع الناشر للحرمة عند الحاكم المذنب ترفع إليه الشهاده، معللاً بتحقق الخلاف في الشرائط المعتره في الرضاع المحرم، فيحتمل أن يكون الشاهد قد استند إلى اجتهاده، أو إلى تقليد من يخالف الحاكم في الرأي، إلا إذا علمت موافقه مذهب الشاهد لمذهب الحاكم.

و لا يخلو هذا التعليل من عله، إذ ليس الاختلاف في الرضاع بأكثر من الاختلاف في أحكام البيع و الوقف و الطلاق و غيرها، مع أنهم لم يعتبروا التفصيل في الشهاده عليه.

أضف إليه أنه قد اتفقت كلمه الأصحاب في أكثر شرائط الرضاع، سوى العدد و الاختلاف فيه نزر يسير، و لا- يوجب ذلك اعتبار التفصيل في الشهاده.

اللهم إنما أن يوجه بجهل أكثر الناس بشرائط الحرمة في باب الرضاع، و هذا يوجب على الحاكم أن لا- يقبل شهادتهم إلا بالتفصيل.

ألا- ترى أن أكثر الناس يزعم كفايه رضعه واحده، أو رضعات قليله في التحريم، سواء ارتوى (سير بشود) أم لم يرتو (سير نشود)، متواليه كانت الرضعات أم لا، و سواء كان الرضاع في الحولين أم بعدهما.

فلأجل احتفاف الحرمة بالرضاع بشرائط متعدده يجهلها أكثر الناس، أو يصعب عليهم تعلمها، يجب على الحاكم أن يستجوبهم حين الشهاده عن تفاصيل شهادتهم، و هذه وظيفه الحاكم، و منه يعلم حكم إخبار الشاهد بالرضاع.

الثانيه: في شهاده المرأه بالرضاع

تا كنون راجع به مطلق شاهد بحث كرديم، اينك بحث را در باره شهادت زن متمرکز می كنيم و آن اينكه اصلاً آيا شهادت زن در باب رضاع قبول است يا قبول نيست؟

مرحوم شیخ طوسی در کتاب خلاف می فرماید: شهادت زن اصلاً قبول نیست و این فتوا از ایشان خیلی تعجب آور است و حال آنکه مبتلا به برای شهادت زنان هستند، با این وجود ایشان می فرماید شهادت زن قبول نیست و بر این نظر خودش دو تا دلیل دارد:

۱؛ اجماع

دلیل اول ایشان اجماع است و می گوید اجماع فرقه است بر اینکه شهادت زن در باب رضاع قبول نیست. البته اجماعاتی که شیخ در کتاب خلاف ادعا می کند ارزش علمی ندارد. چرا؟ آیت الله بروجردی می فرمود اجماعات شیخ در کتاب خلاف قابل احتجاج نیست. چرا؟ چون این کتاب را در مقابل اهل سنت نوشته تا در دهان آنها را بیند، به این معنی که اگر آنها اعتراض کردند که چرا شما در این مسأله با ما مخالف هستید، در جواب بگوییم که ما اجماع داریم، بنابراین، ادعای اجماع در کتاب خلاف مصلحتی است نه مدرکی.

۲؛ روایت

دلیل دوم ایشان روایت است که در آن روایت آمده است: «لا تقبل شهادة النساء فی الرضاع» (۱)

ما هر چه تتبع نمودیم و کتاب های حدیثی را گشتیم، این روایت را در مدارک حدیثی پیدا نکردیم، یعنی در مدارک ما، یک چنین روایتی نیست، اما اینکه شیخ این روایت را از کجا آورده؟ مدرکش را نشان نمی دهد.

بنابراین، شیخ طوسی بر عدم قبول شهادت زن در رضاع، گاهی بر اجماع تکیه می کند و گاهی بر روایت، این روایت را هم نشان نداده است که در کجاست؟

ص: ۴۷۳

و يلاحظ عليه:

أولاً؛ أنّ الاجماع الذي ادّعه غير مفيد، لذهاب المشهور من الطائفة حتّى الشيخ نفسه فى شهادات المبسوط إلى خلافه (اجماع) يعنى خود شيخ كه در كتاب خلاف مى فرمايد شهادات زن قبول نيست، در كتاب مبسوط خلاف آن را مى گويد، يعنى مى فرمايد شهادات جايز است.

ثانياً؛ أنّ الروايه التى ادّعه من أنّه لا تقبل شهاده النساء فى الرضاع أصلاً غير موجود فى الأصول المعتمده.

نعم جاء فى مرسله عبيد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع: «فى امرأه أرضعت غلاماً و جارياً قال يعلم ذلك غيرهما قال لا قال فقال لا تصدق إن لم يكن غيرها» (١)

ولى اين روايت نمى گويد كه شهادات زنان قبول نيست، بلكه مى گويد به تنهاى قبول نيست و بايد رجل هم ضميمه بشود.

به بيان ديگر اين روايت مى گويد شاهد واحد كافى نيست، خواه مرد باشد خواه زن، اما اگر ضميمه باشد اشكالى ندارد.

بنابراين، ادله اى كه ايشان اقامه کرده، صحيح نيست و علتش هم بيان شد.

علاوه بر اين، اصلاً مسأله رضاع كار زنان است، مانند قابله، مثلاً بچه اى متولد شد، نميدانيم: «صاح أم لم يصح» اگر «صاح» ارث به او مى رسد و اگر «لم يصح»، ارث به او نميرسد.

متن روايت

عده من اصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن ابي نضير عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع قال: «أجيز شهادة النساء فى الغلام صاح أم لم يصح وفى كل شىء لا ينظر إليه الرجال تجوز شهادة النساء فيه» (٢)

ص: ٤٧٤

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ٣، ص: ٤٠١، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١٢ ح ٣، ط آل البيت.

٢- الكافى، كلينى، ج ٧، ص ٣٩٢، ط الإسلاميه.

فرض کنید پدری مرده و زنش هم آبستن است، بعد از مدتی بچه اش متولد شد، اما این بچه از دنیا رفت و مرد، روایت دارد که: «إن صاح» ارثیه به او می رسد، قهراً ارثیه اش هم مال وارثش است، اما «إن لم یصح» ارثیه به او نمی رسد، بلکه ارثیه مال همه ورثه است، کما اینکه قول قابله در آنجا قبول است که عرب به آن (یعنی به صحیح بچه در بدو تولد) استهلال می گویند، یعنی «استهلاً أو لم یستهلاً»، استهلاً به معنای صدا کردن است، همانجا که در آنجا قول قابله را قبول می کنید، چرا ما در رضاع قبول نکنیم، یعنی باید در رضاع هم قبول کنیم، بنابراین، قول زن در رضاع قبول است.

منتها در اینجا معلوم نیست که شهادت دو زن قبول است یا یک زن هم کافی است؟

باید به قاعده اولیه مراجعه کنیم، هر دو زن، معادل یک مرد است فلذا اگر چهار تا زن شهادت داد، قولش قبول است، یا چهار زن باشد، یا دو زن و یک مرد باشد، ما این گونه مسأله را حل کردیم.

بنابر این، باید در رساله عملیه بنویسیم که: اگر چهار زن یا دو زن و یک مرد شهادت بر رضاع دادند، شهادت شان قبول است. اما در جای دیگر هم داریم که شهادت یک زن هم قبول است و آن در مسأله استهلال است، «استهلاً أو لم یستهلاً»، قول یک زن (که همان قابله باشد) قبول است، چون قابله همیشه یکی است. اما رضاع مثل استهلال نیست، فلذا دو نفر می توانند ببینند. سه نفر می توانند ببینند، مثل استهلال نیست که آنی است، بچه از مادر متولد می شود، نمیدانیم که آیا جیغ زد یا جیغ نزد، فلذا نمی توانیم رضاع را به استهلال قیاس کنیم.

البته آقایان بعضی از اوقات در اموال هم به شهادت یک زن کفایت می کنند و آن در مسأله وصیت است، مثلاً اگر زنی بگوید شوهر من چنین و چنان وصیت کرده، ربعش ثابت می شود، نمی توانیم رضاع را به باب وصیت هم قیاس کنیم.

فلذا ما در باب رضاع رجوع به همان قاعده اولیه می کنیم و می گوئیم یا چهار زن یا دو زن و یک مرد، نه آن را به استهلال قیاس می کنیم که شهادت یک زن هم کافی است و نه آن را به باب وصیت قیاس می کنیم که شهادت یک زن ربع مال را ثابت می شود، در اینجا همان چهار زن است یا دو زن و یک مرد.

قاعده جواز الوصیه للوارث ۹۴/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده جواز الوصیه للوارث

بحث ما در این فصل در باره احوال شخصیه است و یکی از آنها این است که: «جواز الوصیه للوارث»، فرض کنید کسی در حال احتضار و مردن است و احساس می کند که مرگش فرا رسیده، وصیت می کند که فلان مبلغ را به فلان فرزندم بدهید، امامیه می گویند اگر این وصیت به مقدار ثلث یا کمتر از ثلث باشد نافذ است. اما فرون از ثلث نافذ نیست.

دیدگاه اهل سنت

اهل سنت قاطبه (یعنی همه مذاهب اهل سنت) می گویند وصیت به وارث باطل است، خواه در حال صحت باشد یا در حال مرض، خواه کمتر از ثلث باشد و یا به اندازه ثلث یا بیش از ثلث، اصولاً وصیت بر وارث در اسلام جایز نیست، البته این مسأله مورد اختلاف بین ما و آنهاست، ضمناً باید دانسته شود که یک مسأله مورد اتفاق است و آن اینکه باید وصیت باید بیش از ثلث نباشد، یعنی اصل مسأله مسلم است که وصیت یا باید به مقدار ثلث یا کمتر از ثلث باشد نه بیشتر از ثلث، اما فوق الثلث باطل است، اختلاف ما در صغراست، آنها می گویند وصیت به مقدار ثلث یا کمتر از ثلث کافی است، «الا الوارث» حتی ممکن است اقربین را هم استثنا کنند و بگویند آنها نباید وصیت کنند، بلکه باید به مقدار میراث شان ارث ببرند، محتضر که می خواهد به وارث خودش بیشتر بدهد، حق یک چنین وصیتی را ندارند حتی از پیغمبر اکرم ص نقل می کنند که حتی در حال حیات هم نباید به یکی از ورثه بیشتر بدهد، ولو در حال حیات، یعنی اینکه منجزاً بدهد، می گویند این کار را هم نکنند، آنها می گویند شخص حق ندارد که نسبت به وارث وصیت کند، اقربین هم اگر وارث هستند، آنها نباید وصیت کنند، اما اگر اقربین، از اقربینی هستند که وارث نیستند مانند خاله، عمه، یعنی از طبقه دوم و سوم هستند، اشکالی ندارد، اما اگر اقربین از وارث ها شدند، حکم وارث را دارند.

ص: ۴۷۶

دلیل اهل سنت

آنها (اهل سنت) در این مورد روایتی از ابو امامه دارند و از او نقل می کنند که پیغمبر اکرم ص فرمود: «لا وصیه للوارث»، این

«حدیث» مستند آنهاست و همچنین احادیث دیگر.

البته آنها اکتفا به این حدیث نمی کنند، یعنی علاوه بر این حدیث، فلسفه بافی نیز می کنند و می گویند اولاً پیغمبر اکرم ص نهی کرده است از اینکه انسان موقع قدرت، بعضی از فرزندان را بر بعض دیگر در دادن عطا جلو بیندازد، مسأله وصیت در کار نیست، می گویند تبعیض در حال قوت و سلامت هم شایسته نیست، اگر در حال صحت شایسته نیست، به طریق اولی در حال وصیت شایسته نمی باشد، از اولیت استفاده می کنند، یعنی وقتی در حال صحت و قوت برتری دادن یک فرزند بر فرزند دیگر جایز نیست، به طریق اولی در حال مرض صحیح نمی باشد، یک فلسفه بافی دیگر هم دارند و می گویند این سبب می شود که بین اولاد و فرزندان یک نوع ایجاد عداوت بشود، مثلاً پدر اگر بخواهد نسبت به یکی از فرزندانش قالی یا چیز دیگر را وصیت کند، سایر ورثه با او دشمن می شوند و پدر نباید با این کارش آتش اختلاف را بین ورثه و فرزندانش روشن کند.

جواب

ما در جواب آنها می گوئیم که شما چطور اول سراغ حدیث ابو امامه می روید، یا چطور شما سراغ فلسفه بافی می روید، چرا سراغ قرآن نمی روید، قرآن کریم به طور صریح جواز وصیت للوارث و الأقربین را بیان می کند و می فرماید: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (۱).

بر شما نوشته شده: «هنگامی که یکی از شما را مرگ فرا رسد، اگر چیز خوبی [= مالی] از خود به جای گذارده، برای پدر و مادر و نزدیکان، بطور شایسته وصیت کند! این حقی است بر پرهیز کاران!»

ص: ۴۷۷

البته اقربين بايد وارث نباشند، چطور اين آيه را رها كرديد و سراغ حديث ابو امامه و يا سراغ فلسفه بافي ميرويد.

عبارت

اتَّفقت المذاهب الخمسه على أنّ الوصيه التبرّعيه تنفذ في مقدار الثلث فقط، مع وجود الوارث سواء أصدرت في المرض أم في الصحه، و ما زاد عن الثلث يفتقر إلى إجازة الورثه، و إن كان الأفضل في بعض المذاهب أن لا يستوعب الثلث بالوصيه» (١).

و أما في مقدار الثلث، فتنفّذ وصيته عند الإماميه في الأقرب و الأجنبي، و من غير فرق في الأقرب، بين الوارث و غيره.

و أمّا المذاهب الأربعة فأجازت الوصيه للأقرب بشرط أن لا يكون وارثاً- مانند عمّه، خاله و امثالش كه در طبقه سوم قرار دارند- و أمّا الوارث فلا تجوز الوصيه له سواء كان بمقدار الثلث أم أقلّ أم أكثر، إلّا بإجازة الورثه.

قال السيد المرتضى: «و ممّا ظنّ انفراد الإماميه به، ما ذهبوا إليه من أنّ الوصيه للوارث جائزه، و ليس للوارث (غير الموصى له) ردّها، و قد وافقهم في هذا المذهب بعض الفقهاء (سيوافيك التصريح به من صاحب المنار أيضا). و إن كان الجمهور و الغالب، على خلافه» (٢).

و قال الشيخ الطوسي: « تصحّ الوصيه للوارث مثل الابن و الأبوين. و خالف جميع الفقهاء في ذلك و قالوا: لا وصيه للوارث» (٣).

و قال الخرقى في متن المغنى: ((و لا- وصيه لوارث إلّا أن يجيز الورثه ذلك)). و قال ابن قدامه في شرحه: « إنّ الإنسان إذا أوصى لوارثه بوصيه فلم يجزها سائر الورثه، لم تصحّ، بغير خلاف بين العلماء.

ص: ٤٧٨

١- المغنى، ابن قدامه، ج ٦، ص ٧٨.

٢- الانتصار، سيد مرتضى، ص ٣٠٨.

٣- الخلاف، شيخ طوسي، ج ٢، كتاب الوصيه ١.

قال ابن المنذر و ابن عبد البر: أجمع أهل العلم على هذا، و جاءت الأخبار عن رسول الله (ص) بذلك فروى أبو أمامه قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: ((إن الله قد أعطى كل ذي حقَّ حَقَّهُ فلا وصيه لوارث)) رواه أبو داود و ابن ماجه و الترمذى، و لأنَّ النبي (ص) منع من عطيه بعض ولده و تفضيل بعضهم على بعض فى حال الصَّحَّة و قوَّة الملك و إمكان تلافى (جبران) العدل بينهم بإعطاء الذى لم يعطه فيما بعد ذلك، لما فيه من إيقاع العداوه و الحسد بينهم، فى حال موته أو مرضه و ضعف ملكه و تعلق الحقوق به و تعذر تلافى العدل بينهم، أولى و أخرى، و إن أجازها جازت فى قول الجمهور من العلماء» (١).

این فلسفه مسأله است از دید آنها.

و حاصل الكلام: انَّ فقهاء السنَّة يشترطون لِنفاذ الوصيه أن لا يكون الموصى له وارثاً للموصى عند موت الموصى إذا كان هناك وارث آخر لم يجز الوصيه، فإن أجاز بقيه الورثه الوصيه للوارث نفذت الوصيه، فتكون الوصيه للوارث موقوفه على إجازة بقيه الورثه أخذاً بقوله (ص): « لا تجوز وصيه لوارث إلَّا أن يشاء الورثه))، و قوله: ((لا وصيه لوارث إلَّا أن يجيز الورثه)).

ثمَّ إنَّ القوم بدل أن يعرضوا المسأله على الكتاب، أخذوا بالفلسف و نحت (تراشیدن) الحكمه للمسأله كما عرفت فى كلام ابن قدامه حيث قال: ((لما فيه من ايقاع العداوه و الحسد بينهم)).

و قال بعضهم: لما فى إشار بعض الورثه من غير رضا الآخرين، ما يؤدى إلى الشقاق و النزاع و قطع الرحم و إثارة البغضاء و الحسد بين الورثه.

ص: ٤٧٩

لكن هؤلاء غفلوا عن أنّ ما ذكروه من الوجه ليس كلياً، بل و لا- غالبياً، إذ ربما يكون بعض الورثه أولى ببعض الميراث من غيرهم، كما إذا كان المورث صاحب كتاب مخطوط أو مطبوع لا- يستفيد منه إلّا الوارث الطالب دون الآخريين المشتغلين بالتجاره، فهل الإيصاء عندئذٍ يوجب البغضاء؟

و ربما يكون الموصى له عاجزاً مقعداً (زمين غير) مستحقاً للإيصاء، فهل يثير الإيصاء في المقام الغضاء و الحسد، و لأجل ذلك نرى أنّ قانون الوصيه في مصر أخذ برأى الشيعة الإماميه في سنة ١٩٤٦ م، فأجاز الوصيه للوارث في حدود الثلث من غير إجازة الورثه، نعم التزم القانون السوري برأى الجمهور و هي أنّ الوصيه لا تنفذ إلّا إذا أجازها الورثه.

و مع أنّ الكتب الفقهيّه للمذاهب الأربعة تنفى جواز الوصيه للوارث، إلّا إذا أجاز الورثه، حتى أنّ بعضهم يقول بأنّ الوصيه باطله و إن أجازها سائر الورثه إلّا أن يعطوه عطيه مبتدأه» (١).

و مع هذا التصريح _ ينقل الشيخ محمد جواد مغنيه: «ما زال عمل المحاكم الشرعيه السنيّه في لبنان على عدم صحّه الوصيه للوارث، و منذ سنوات قدّم قضاتها مشروعاً إلى الحكومه يبيح الوصيه للوارث و رغبوا إليها في تبنيّه».

يلاحظ على ما ذكره ابن قدامه من الحكمه: أنّها لا- تقاوم الذكر الحكيم، و اتفاق أئمّه أهل البيت ع، و لو صحّت لزم تحريم تفضيل بعضهم على بعض في الحياه في البرّ و الإحسان، لأنّ ذلك يدعو إلى الحسد و البغضاء مع أنّه لا خلاف في جوازه، و ما نقل عن النبي من النهي، فهو محمول على التنزيه لا التحريم، إذ لم يقل أحد بحرمه التفضيل في الحياه. و سيوافيك الكلام فيما تصور من الحكمه.

ص: ٤٨٠

و الأولى عرض المسأله على الكتاب و السنه، أما الكتاب فيكفي في جواز الوصيه قوله سبحانه: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ».

المراد من حضور الموت: ظهور أماراته (موت) من المرض و الهرم و غيره، و لم يرد إذا عاين ملك الموت، لأنّ تلك الحاله تشغل الإنسان عن الوصيه، و أيضاً يجب أن يراعى جانب المعروف في مقدار الوصيه و الموصى له، فمن يملك المال الكثير إذا أوصى بدرهم فلم يوص بالمعروف، كما أنّ الإيضاء للغنى دون الفقير خارج عن المعروف، فإنّ المعروف هو العدل الذى لا ينكر، و لا حيف فيه و لا ج

قاعده جواز الوصيه للوارث ٩٤/١١/١٤

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده جواز الوصيه للوارث

بحث ما در باره وصيت به وارث است، كسانى هستند كه موقع مرگ وصيت مى كنند كه به يكي از بچه ها فلان چيز را بدهيد، از نظر قرآن اين مسأله منصوص است، چون قرآن كريم اين مسأله را به صورت واضح بيان مى كند و مى فرمايد: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (١).

قرآن كريم اين مسأله را به صورت واضح بيان کرده است. چطور؟

اولاً؛ مى فرمايد: «كُتِبَ». ثانياً؛ مى فرمايد: «حَقًّا». يعنى اين يك چيزى حق و ثابت است. ثالثاً؛ در آيه بعدش مى فرمايد: «فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (٢).

پس كسانى كه بعد از شنيدنش آن را تغيير دهند، گناه آن، تنها بر كسانى است كه آن (وصيت) را تغيير مى دهند؛ خداوند، شنوا و داناست.

ص: ٤٨١

١- بقره/سوره ٢، آيه ١٨٠.

٢- بقره/سوره ٢، آيه ١٨١.

اين حاكى از آن است كه اين يك حكم مشروع و ثابت است تا روز قيامت (الى يوم القيامه) و الا اگر يك حكم موقت و مدت دار بود كه بعد از مدتى آن را نسخ كند، اين همه تشريفات و تاكيدات لازم نبود، كتابت (كُتِبَ) حاكى از فرض است، كلمه «حَقًّا» هم حاكى از ثبوت است، آيه بعد كه مى فرمايد: «فَمَنْ يَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» حاكى از اهميت موضوع است.

ما معتقدیم که این آیه مبارکه به تمام معنی کافی است، البته روایات اهل بیت ع را هم خواهیم خواند، اهل سنت بخاطر یکدانه حدیثی که ابومامه از پیغمبر اکرم ص نقل می کند که آن حضرت در حجه الوداع فرمود: « لا وصیه للوارث » دست از آیه مبارکه برداشته اند و همین حدیث سبب شده که آنها در یک مخمسه ای قرار بگیرند، یعنی اگر یک چنین حدیثی در میان نبود، هرگز این مباحث را مطرح نمی کردند.

آنها (اهل سنت) می گویند آیه وصیت منسوخ به آیه مواریث است، آیه مبارکه وصیت در سوره بقره است، آیه مواریث هم در اوائل سوره نساء می باشد، می گویند از اینکه خدا فرموده: « ... وَلِأَبْوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ ... » (۱).

می گویند این آیه، ناسخ آیه وصیت است، که والدین باید یک ششم ببرند، مورث حق ندارد که بیش از یک سدس برای آنها از خارج قائل بشود.

ما عرض می کنیم اگر روایت ابو امامه نبود، هرگز در ذهن و مخیله کسی خطور نمی کرد که آیه مواریث، ناسخ آیه وصیت باشد. چرا؟ به جهت اینکه آنها طولیان است، در طول هم هستند نه در عرض همدیگر، یعنی «وصیت» بر مواریث مقدم است، اگر کسی وصیت کند به غیر اقربین، به اتفاق مسلمین وصیت مقدم بر ارث است، قرآن به طور صراحت می فرماید: « مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ »، اول وصیت و دین را کنار بگذارید، بعد این دوتا، هر چه از ترکه میت باقی ماند بین خودتان تقسیم کنید، پس اینها در عرض هم نیستند تا با همدیگر تعارض کنند. قرآن کریم سه بار این کلمه را تکرار می کند که وصیت قبل از مواریث است، اول باید به وصیت میت عمل کرد- البته به شرط اینکه بیش از ثلث نباشد- بعداً مسأله میراث به میان می آید.

ص: ۴۸۲

بنابراین، مسأله وصیت در طول میراث می باشد و مقدم بر آن است، اصلاً بین آنها تعارض نیست تا بگوییم آیه موارث ناسخ آیه وصیت است، آن چیزی که آقایان را وادار به این مسأله کرده، همان حدیث ابو امامه است، اگر نبود حدیث ابو امامه به مخیله کسی خطور نمی کرد بر اینکه آیه موارث، ناسخ آیه وصیت است.

اختلاف نظر قائلین به ناسخیت

البته افرادی که قائل به ناسخیت هستند، خود بر دو گروه اند، بعضی ها به طور صریح و پوست کنده می گویند آیه موارث، ناسخ آیه وصیت است، بعض دیگر در عین حالی که می خواهند به حدیث ابو امامه عمل کنند، به آیه وصیت هم می خواهند عمل کنند. چطور؟ می گویند باید به پدر و مادر کافر وصیت کنند، یعنی اگر به پدر و مادر کافر وصیت کند برای ترغیب آنها به اسلام، اشکالی ندارد.

گروه اول ادعای ناسخیت می کند، اما گروه و دسته دوم ادعای تخصیص می کند، به این معنی که آیه وصیت را می زنند به جایی که انسان به پدر و مادر کافرش وصیت کند، البته آنها (پدر و مادر کافر) که ارث نمی برند، چون کافر از مسلمان ارث نمی برد، فلذا وصیت نسبت به آنها (پدر و مادر کافر) اشکال ندارد، اما نسبت به پدر و مادر مسلمان اصلاً وصیت جایز نیست.

بی پایه بودن سخن هردو گروه

بدون شک سخن هردو گروه بی پایه و اساس است. چطور؟

اولاً؛ معنای این حرف این است که پدر و مادر کافر مقدم بر پدر و مادر مسلمان است، چون انسان می تواند نسبت به پدر و مادر کافرش وصیت کند، اما نسبت به پدر و مادر مسلمان حق وصیت کردن را ندارد، لازمه این سخن این است که کافر مقدم بر مسلمان است و این صحیح نیست.

ص: ۴۸۳

ثانیاً؛ این دو آیه مبارکه در طول هم هستند، نه در عرض همدیگر تا آنها را معالجه کنیم، یا به کلی بگوییم ناسخ است، یا اینکه بین پدر و مادر کافر، و بین پدر و مادر مسلمان فرق قائل بشویم و بگوییم وصیت نسبت به پدر و مادر مسلم جایز نیست، اما نسبت به پدر و مادر کافر جایز است، تمام این مسأله‌ها با فرض این است که این دو آیه مبارکه متعارض باشند و حال آنکه متعارض نیستند.

عجیب این است که بعضی از محققین اهل سنت متوجه این مسأله شده‌اند، مثلاً قرطبی در تفسیرش و محمد عبده توجه به این ریزه کاری‌ها دارند، منتها بخاطر حدیث ابو امامه گیر کرده‌اند که چه کار بکنند، حدیث از نظرشان معتبر است و لذا گیر کرده‌اند.

آیه الوصیه منسوخه بآیه الموارث

قالوا: إنها منسوخه بآیه الموارث، فعن ابن عباس و الحسن (حسن بصری): نسخت الوصیه للوالدین بالفرض فی سوره النساء (آیه ۱۱)، و تثبت للأقربین الذین لا یرثون، و هو مذهب الشافعی و أكثر المالکیین، و جماعه من أهل العلم.

طبق این نظر، آیه وصیت منسوخ است به آیه موارث.

و منهم من یأبى کونها منسوخه، و قال: بأنّها محکمه ظاهرها العموم و معناها الخصوص فی الوالدین اللذین لا یرثان کالکافرین و العبدین، و فی القرابه غیر الورثه « .

می‌گویند آیه وصیت مال پدر و مادر مسلمان نیست، مال پدر و مادر کافر است، بنابراین، تعارض را برداشتیم. چطور؟ چون پدر و مادر کافر داخل در آیه ارث نیستند، زیرا پدر و مادر کافر از مسلمان ارث نمی‌برند، قهراً وصیت مال پدر و مادر کافر است، در واقع آیه ارث را بر پدر و مادر مسلمان حمل کرده‌اند، آیه وصیت را هم بر پدر و مادر کافر حمل نموده‌اند و با این جمع‌شان تعارض را برداشته‌اند، چون پدر و مادر کافر محروم از ارث است، گفته‌اند لا اقل از وصیت بهره ببرند.

و مرجع الوجه الأول: إلى نسخ جواز الايضاء فى الوالدين و أنه لا يوصى لهما مطلقاً، وارثين كانا (مانند پدر و مادر مسلمان) أو ممنوعين من الإرث (پدر و مادر كافر) لأجل الكفر و الرق، و تقييد جواز الإيضاء للأقربين بما إذا كانا غير وارثين.

و مرجع الوجه الثانى: إلى تقييد جواز الايضاء للوالدين بما إذا كانا ممنوعين من الإرث، و تقييد جواز الايضاء بالأقربين بما مرّ فى الوجه الأول.

و قال الجصاص فى تفسير الآيه: نسختها آيه الفرائض.

١: قال ابن جريج عن مجاهد: كان الميراث للوالد و الوصيه للوالدين و الأقربين. فهى منسوخه « (١) » .

٢: و قالت طائفة أخرى: قد كانت الوصيه واجبه للوالدين و الأقربين فنسخت عمّن يرث و جعلت للوالدين و الأقربين الذين لا يرثون « .

و على الوجه الأول، فأيه الوصيه منسوخه بالمعنى الحقيقى، و على الثانى مخصّصه حيث أخرج الوارث منهما و أبقى غير الوارث (پدر و مادر كافر)، لكن لازم كون الوصيه واجبه و بقاء الأقربين تحت العموم، و جوب الوصيه لغير الوارث منهما، و هو كما ترى.

نحن نجد نظير هذه الكلمات فى كتب التفسير و الفقه لأهل السنّه و تعلق عليها بوجهين:

الأول: إنّ السابى فى كتب القوم يقف على أنّ المذى حملهم على ادّعاء النسخ و التخصيص فى الآيه، هو روايه أبى أمامه أو عمر بن خارجه و أنه سمع رسول الله ص يقول فى خطبته * - عام حجه الوداع - أن لا- إله إلّا الله قد أعطى كلّ ذى حقّ حقّه فلا وصيه لوارث»، لولا- هذه الروايه لما خطر فى بال أحد بأنّ آيه الموارث ناسخه لآيه الوصيه، إذ لا تنافى بينهما قيد شعره (به اندازه يك سر مو) حتّى تكون إحداهما ناسخه أو مخصّصه، إذ لا منافاه أن يكتب سبحانه تعالى على الإنسان فرضاً أو ندباً أن يوصى للوالدين و الأقربين بشىء، لا يتجاوز الثلث، و فى الوقت نفسه يورث الوالدين و الأقربين على النظام المعروف فى الفقه.

ص: ٤٨٥

١- سنن الدارمى، ج ٢، ص ٤١٩، مراسلاً عن قتاده.

والَّذِي يوضح ذلك: (يعنى اینکه دوتا در طول همدیگرند، نه در عرض همدیگر) هو أنّ الميراث في طول الوصية، ولا يصحّ للمتأخر أن يعارض المتقدم، و أنّ الوراث يرثون بعد إخراج الدين و الوصية، قال سبحانه: «مَنْ بَعْدِ وَصِيهِ يوصى بِهَا أَوْ دِينٍ». و في ثلاثه مورد أخرى: «مَنْ بَعْدِ وَصِيهِ يوصى بِهَا أَوْ دِينٍ» فلا موضوع للنسخ و لا للتخصيص. همه اینها حاکی از آنست که درجه وصیت، مقدم بر ارث است.

و قد تفتن القرطبي لبعض ما ذكرنا و قال: و لولا هذا الحديث لأمكن الآيتين بأن يأخذوا المال عن المورث بالوصية، و الميراث إن لم يوص - قالى را وصيه ببرد، ثلث را هم میراثاً ببرد -، أو ما بقى بعد الوصيه، لكن منع من ذلك هذا الحديث و الإجماع».

قرطبی تفسیری دارد بنام: «الجامع لأحكام القرآن»، که غالباً به آیات فقه اهمیت داده و به غیر آیات فقه چندان اهمیت نمی دهد، تفسیرش، تفسیر فقهی است، حدیثی که ایشان می گوید، همان حدیث ابو امامه است که در جلسات آینده آن را از نظر سند بررسی خواهیم کرد، اجماعی که می گوید، اولاً سید مرتضی نقل کرد که بعضی از اهل سنت با ما هماهنگ است، علاوه براین، این چه اجماعی است که شما اهل بیت را نادیده گرفتید، روایات اهل بیت ع، حاکی از آن است که هیچ مانعی نیست که برای وارث هم وصیت بشود.

صاحب وسائل پانزده روایت از ائمه ع نقل می کند که فقط دوتایش با ما مخالف است، اما سیزده تای آنها آشکارا می گویند الوصیه للوارث. با این وجود چطور اینها ادعای اجماع می کنند و حال آنکه ائمه اهل بیت ع لا اقل بخشی از این امت می باشند.

علاوه بر این، چطور ادعای اجماع می کنند و حال آنکه فقهای شیعه مخالف است، اگر مسلمانان را بر چهار قسمت تقسیم کنیم، شیعه یک سوم آنهاست، چطور شیعه را نادیده می گیرند. این آقایان که ادعای اجماع می کنند، اهل بیت ع و علمای شیعه را کنار نهاده اند، و ادعای اجماع می کنند، یک روایت در اینجا است که مشکل ابو امامه را حل می کند.

روایات اهل بیت ع

۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَلَدِ الْحَنَاطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَيِّتِ يُوصَى لِلْوَارِثِ بِشَيْءٍ قَالَ نَعَمْ أَوْ قَالَ جَائِزٌ لَهُ» (۱)

۲: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْوَصِيَّةِ لِلْوَارِثِ فَقَالَ تَجُوزُ قَالَ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ إِنَّ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ» (۲).

۳: عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَعْنِي الْمُرَادِيَّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْوَصِيَّةِ لِلْوَارِثِ فَقَالَ تَجُوزُ» (۳).

۴: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: «الْوَصِيَّةُ لِلْوَارِثِ لَا بَأْسَ بِهَا» (۴).

۵: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْوَصِيَّةِ لِلْوَارِثِ فَقَالَ تَجُوزُ» (۵)

ص: ۴۸۷

-
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۸۷، من أبواب جواز الوصیه، ب ۱۵، ح ۱، ط آل البيت.
 - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۸۷، من أبواب جواز الوصیه، ب ۱۵، ح ۲، ط آل البيت.
 - ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۸۷، من أبواب جواز الوصیه، ب ۱۵، ح ۳، ط آل البيت.
 - ۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۸۸، من أبواب جواز الوصیه، ب ۱۵، ح ۴، ط آل البيت.
 - ۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۸۸، من أبواب جواز الوصیه، ب ۱۵، ح ۵، ط آل البيت.

٦: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الرَّجُلِ يُفْضِلُ بَعْضَ وُلْدِهِ عَلَى بَعْضٍ فَقَالَ نَعَمْ وَنِسَاءَهُ » (١).

أقول: أما الإجماع فغير محقق و كيف يكون كذلك مع أنّ أئمة أهل بيت ع - كما سيوافيك - اتفقوا على جوازه و كذلك فقهاء الإماميه طوال القرون و هم ثلث المسلمين، و بعض السلف ما يحدث عنه صاحب المنار، و أما الحديث فسيوافيك ضعفه، و أنّه على فرض الصّحه سنداً، قابل للتأويل و الحمل على ما زاد الإيضاء عن الثلث.

الثاني: إنّ ادّعاء النسخ أو التخصيص في الآيه، بآيه المواريث، متوقف على تأخر الثانيه عن الأولى، و أنّي للقائل بهما إثباته؟ بل لسان آيه الوصيه بما فيها من التأكيد لأجل الإتيان بلفظ «كُتِبَ» و توصيفه بكونه «حَقّاً على المؤمنين» يأبى عن كونه حكماً مؤقتاً لا يدوم إلّا شهراً أو شهوراً.

این دو تا اشکال دارد، اولاً باید آقايان ثابت کنند که سوره بقره قبلاً نازل شده ن سوره نساء هم بعداً نازل شده، که ناسخ بعد از منسوخ باشد، آیا یک چنین دلیلی داریم که آیه میراث بعد است، آیه وصیت قبل است؟ البته سوره بقره در همان اوائل هجرت بر پیغمبر اکرم ص نازل شده، دلیلش هم این است که داستان جدال حضرت با یهود در سوره بقره می باشد و این حاکی از آن این است که سوره بقره در اوائل هجرت نازل شده، سوره نساء هم اوائل هجرت نازل گردیده، فلذا دلیلی نداریم که سوره نساء، بعد از سوره بقره نازل شده است.

ص: ٤٨٨

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٩، ص ٢٨٨، من أبواب جواز الوصيه، ب ١٥، ح ٦، ط آل البيت.

قال عبده: «إنه لا دليل على أن آية الموارث نزلت بعد آية الوصيه هنا، فإن السياق ينافي النسخ، فإن الله تعالى إذا شرع للناس حكماً و علم أنه مؤقت و أنه سينسخه بعد زمن قريب، فإنه لا يؤكده و لا يوثقه بمثل ما أكد به أمر الوصيه هنا من كونه حقاً على المتقين و من وعيد لم بدله».

ایشان می گوید اگر واقعاً اگر نظر خدا این بود که به این وصیت یکسال یا دو سال عمل بشود، بعداً به وسیله آیه موارث آن را بهم بزند و نسخ کند، دیگر این همه تشریفات و تاکیدات لازم نداشت، یعنی نیاز نبود که کلمه «كُتِبَ» یا کلمه «حقاً على المؤمنين» را به کار ببرد، و سپس بفرماید: «فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يَبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».

ثم قال: و بإمكان الجمع بين الآيتين، إذا قلنا إن الوصيه في آية الموارث مخصوصه بغير الوارث بأن يخصّ القريب هنا بالممنوع من الإرث و لو بسبب اختلاف الدين، فإذا أسلم الكافر و حضرته الوفاة و والداه كافران، فله أن يوصى لهما بما يؤلف قلوبهما» (1).

ولی ایشان بعداً می گوید اگر بخواهیم بین دو آیه جمع کنیم، ناچاریم بگوییم آیه اول که راجع به وصیت است، مال وارث بالقوه است، منتها مانع بالفعل دارد، مثل پدر و مادر، چون پدر و مادر کافر ارث نمی برند، لا اقل از طریق وصیت یک چیزی به آنها داده شود و منافات با آیه ارث هم ندارد. چرا منافات ندارد؟ چون پدر و مادر کافر ارث نمی برند، بگوییم آیه وصیت مال پدر و مادر کافر است که محروم از ارث است، ایشان با این کلامش کلام قبلی خود را خراب کرده است. چرا؟ چون به ایشان عرض می کنیم که شما آیه را بر مورد نادر حمل کردید، زیرا خیلی نادر است که مسلمانی در روی زمین پیدا شود که پدر و مادرش کافر باشند، خداوند هم برای این فرد نادر، سهمی قرار داده است فلذا ما نمی توانیم آیه را بر مورد نادر حمل کنیم. چون این از قبیل تخصیص مستهجن است.

ص: ۴۸۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده جواز الوصیه للوارث

بحث ما در یک مسأله اختلافی بین ما و اهل سنت است، ما اعتقاد داریم که انسان می تواند نسبت به بستگانش حتی وارث هم وصیت کند، البته وصیت باید یا به اندازه ثلث یا کمتر از ثلث باشد.

ولی اهل سنت می گویند محتضر حق ندارد که نسبت به وارث وصیت کند، اما نسبت به اقرباء (اقربای غیر وارث) می تواند وصیت کند، به شرط اینکه وارث نباشد.

مدرک اهل نسبت چیست؟

مدرک آنها همان روایت ابو امامه است، از آنجا که این حدیث آنها را گرفتار کرده، فلذا راجع به آیات هم بحث می کنند، گاهی می گویند آیه مواریث، ناسخ آیه وصیت است.

ما در جواب عرض کردیم که اینها (آیات) در طول همدیگرند، نه در عرض همدیگر، یعنی اول وصیت است بعداً میراث، آیه مبارکه هم فرمود که: «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّهِ يُوْصِي بِهَا أَوْ دِينَ» ، یعنی اولاً دین و هکذا وصیت میت را کنار بگذارید، و سپس بقیه را بین خود تقسیم کنید.

آیا آیات دیگر هم داریم که موقف امامیه را تایید کند تا انسان بتواند وارث را هم وصیت کند؟ بله! دوتا آیه در این زمینه داریم که انسان می تواند وارث را هم وصیت کند

«وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا» (۱).

و خویشاوندان نسبت به یکدیگر از مؤمنان و مهاجران در آنچه خدا مقرر داشته اولی هستند، مگر اینکه بخواهید نسبت به دوستانان نیکی کنید (و سهمی از اموال خود را به آنها بدهید)؛ این حکم در کتاب (الهی) نوشته شده است.

ص: ۴۹۰

۱- احزاب/سوره ۳۳، آیه ۶.

یعنی ارث و ما ترک مال ذوی الأرحام است، مگر اینکه خود میت در زمان حیات خودش به برخی از اولیاء خودش نیکی کند، کلمه «اولیاء» مطلق است، هم شامل اقربین وارث می شود و هم شامل اقربین غیر وارث. البته در لغت عرب کلمه «ولی» به معنای پشت سر هم آمدن است، علت اینکه بستگان را اولیاء می گویند، چون اینها یکنوع اتصالی به انسان دارند، زیرا یا قبل از

انسان است یا بعد از انسان.

«علی ای حال» کلمه «اولیاء» اطلاق دارد، یعنی هم وارث را شامل است و هم غیر وارث را، اطلاق این آیه موقف امامیه را تایید می کند.

اطلاق آیه دیگر: «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (۱).

و اگر بهنگام تقسیم (ارث)، خویشاوندان (و طبقه ای که ارث نمی برند) و یتیمان و مستمندان، حضور داشته باشند، چیزی از آن اموال را به آنها بدهید! و با آنان به طور شایسته سخن بگویید!

انسانی در گذشته و از دنیا رفته است و اینک می خواهند ترکه را بین ورثه تقسیم کنند، حول ترکه دو طائفه قرار گرفته اند، طائفه ای که وارثند، ماند فرزندان، طائفه دیگر وارث نیستند، اما نسبت به این میت یکنوع ارتباطی دارند، مانند خاله، دایی، عمه و عمو و امثالش، آنها هم یکنوع تقاضایی دارند، خداوند می فرماید هر موقع مال میت را تقسیم می کنید، مقداری را هم به افرادی که وارث نیستند بدهید، البته این استحباب دارد.

این آیه مبارکه هم اطلاق دارد و می گوید: افرادی که به انسان به نوعی وابسته اند هر چند وارث نیستند، وصیت کند که از مال من چیزی را به برادر زاده من بدهید، یا به عمو، یا عمه و خاله من هم بدهید.

ص: ۴۹۱

بنابراین، این دو آیه مبارکه هر چند نص در مورد نیست، اما اطلاقش این مورد را هم می‌گیرد، خصوصاً آیه اول، چون نسبت به آیه دوم ممکن است بگوید این آیه خطاب به میت نیست، بلکه خطاب به بعد المیت است. اما آیه اول صریحاً در باره خود میت است.

«علی ای حال» موقف ما، موقف آیه و نمی‌توانیم به آیه مبارکه دست بزنیم.

اهل سنت چه می‌گویند؟

اهل سنت می‌گویند آیه مبارکه با سنت منسوخ شده است، آیه کریم که می‌گوید نسبت به وارث وصیت کنید، سنت پیغمبر اکرم ص قرآن را نسخ کرده است، البته روایت از ابو امامه باهلی و عمرو بن خارجه است، ایشان (عمرو بن خارجه) می‌گوید پیغمبر اکرم ص در حجه الوداع بود، من هم زیر شتر آن حضرت بودم، گردن شتر آن حضرت روی سینه یا شانه من بود، حتی شتر پیغمبر ص وقتی نیشخوار می‌کرد، آب نیشخوارش روی بدن من می‌ریخت، شنیدم که پیغمبر ص فرمود: «لا- وصیّه للوارث»، البته خطبه حجه الوداع بسیار مفصل است که یکی از آنها به قول ابو امامه این است که: «لا وصیّه للوارث».

یلاحظ علیہ: اولاً؛ این روایت خبر واحد است و با خبر واحد هر گز نمی‌توان قرآن را نسخ کرد، ثانیاً؛ از نظر سند مخدوش است.

پرسش

ما الفرق بین خبر الواحد و بین الخبر الواحد؟

پاسخ

فرقش این است که اگر یک نفر نقل کند، به چنین خبری می‌گویند: خبر الواحد، اما اگر دو نفر یا سه نفر یا چند نفر نقل کنند، منتها به حد تضافر یا تواتر نرسد، به او می‌گویند: الخبر الواحد.

به بیان دیگر در خبر الواحد، مخبر (خبر دهنده) یک نفر است، اما در دومی، یعنی الخبر الواحد، مخبر (خبر دهنده) چند نفرند، منتها به حد تواتر نمی‌رسند.

ص: ۴۹۲

بنابراین، این خبر الواحد است هر چند آن را دو نفر نقل کرده اند، یکی ابو امامه باهلی، دیگری هم عمرو بن خارجه، می گویند ابن عباس هم نقل کرده است، ولی ابن عباس نقل نکرده است، خبر واحد در برابر قرآن حجیت ندارد، مقام قرآن خیلی بالاتر از آنست که با خبر ابو امامه باهلی یا عمرو بن خارجه قابل نسخ باشد.

«بالفرض» که چنین خبری هست، باز هم قابل جمع است کما اینکه روایاتی که من نقل کردم (حدود هیجده روایت است)، در روایات چهاردهم آمده که پیغمبر اکرم ص فرمود: «أزید من الثلث».

روایات اهل سنت

اهل سنت سنت هیجده روایت در این زمینه نقل کرده اند که روایت چهاردهم این است:

۱۴: و نا (مخفف حدّثنا است) أحمد بن زیاد، نا (حدّثنا) عبد الرحمان بن مرزوق، نا (حدّثنا) عبد الوهّاب، نا (حدّثنا) سعید، عن قتاده، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، عن عمرو بن خارجه قال: خطبنا رسول الله ص بمنی فقال: «إنّ الله عزّ و جلّ قد قسّم لكلّ إنسان نصيبه من الميراث، فلا يجوز لوارث وصيّته إلّا من الثلث»

اولاً؛ این خبر، خبر واحد است و با خبر واحد نمی شود قرآن را تخصیص زد، تا چه رسد که با خبر واحد، قرآن را نسخ کنیم.

ثانیاً؛ ممکن است که قید این روایات افتاده باشد، یعنی کسی که این را نقل کرده قید «إلّا من الثلث» افتاده، اتفاقاً در جلسه گذشته خواندیم که حضرت صادق ع می فرماید به شرط اینکه از ثلث تجاوز نکند. معلوم می شود پیغمبر اکرم که در حجه الوداع قید را هم گذاشته است و اتفاقاً این قید در روایات ما آمده است.

ص: ۴۹۳

«الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شُعْبَةَ فِي تَحْفِ الْعُقُولِ عَنِ النَّبِيِّ ص: « فِي خُطْبِهِ الْوَدَاعِ أَنَّهُ قَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَدْ قَسَمَ لِكُلِّ وَارِثٍ نَصِيبَهُ مِنَ الْمِيرَاثِ وَلَا تَجُوزُ وَصِيَّتُهُ لَوَارِثٍ بِأَكْثَرِ مِنَ الثُّلُثِ ...» (۱).

بنابراین، هم در روایات آنها قید «بِأَكْثَرِ مِنَ الثُّلُثِ» آمده و هم در روایات اهل بیت ع.

پس اولاً؛ خبر واحد نمی تواند ناسخ قرآن باشد، ثانیاً؛ بر فرض هم خبر واحد را ناسخ بدانیم، قیدش در روایات آنها آمده، منتها حذف شده، چنانچه در روایت ما هم آمده است.

تا اینجا مسأله را از نظر کلی مورد بحث قرار دادیم، اینک باید ببینیم که آیا اصلاً این روایات صحیحه است یا نه؟

تمام این هیجده روایات مخدوش هستند، من سند دو روایت یا سه روایت را می خوانم.

روی الترمذی فی باب: ما جاء لا وصیته لوارث

۱: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَجْرٍ وَهَنَادٌ قَالَا: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ، حَدَّثَنَا شَرْحَبِيلُ بْنُ مُسْلِمٍ الْخَوْلَانِيُّ، عَنْ أَبِي أَمَامَةَ الْبَاهَلِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ: « إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى لِكُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ، الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ».

۲: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ شَهْرٍ بْنِ حَوْشَبٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَنَمٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ خَارِجَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ص خُطِبَ عَلَيَّ نَاقَتَهُ وَ أَنَا تَحْتَ جِرَانِهَا (من زیر گلوی شتر آن حضرت قرار داشتم) وَ هِيَ تَقْصَعُ بِجَرَّتِهَا (نیشخوار می کند) وَ إِنَّ نَعَامَهَا يَسِيلُ بَيْنَ كَتْفَيْ فَسَمِعْتَهُ يَقُولُ:

ص: ۴۹۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۰، من أبواب جواز الوصیه، ب ۱۵، ح ۶، ط آل البيت.

« إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ، وَلَا وَصِيَه لَوَارِثٍ وَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ ... » (۱).

و فی الأسناد: من لا یحتجّ به.

۱؛ إسماعیل بن عیاش

اولاً؛ در سند این حدیث اسماعیل بن عیاش است که خطیب در باره او چنین گفته است.

قال الخطیب: عن یحیی بن معین یقول: أما روایتہ عن أهل الحجاز، فإنّ کتابہ ضاع، فخلط فی حفظہ عنہم.

معلوم می شود که کتابش را گم کرده، حفظاً وقتی نقل می کرده، حفظش صحیح نبود.

و قال محمد بن عثمان بن أبی شیبہ، عن علی بن المدینی: کان یوثق فیما روی عن أصحابہ أهل الشام، فأما من روی عن غیر أهل الشام ففیہ ضعف.

یعنی اگر اسماعیل بن عیاش از اهل شام نقل کند، صحیح است، اما اگر از غیر اهل شام نقل کند، روایتش صحیح نیست، از این معلوم می شود که روایت این آدم مطلقاً صحیح نیست.

و قال عمر بن علی: « کان عبد الرحمان بن المهدی: لا یحدّث عن إسماعیل بن عیاش » (۲).

و قال ابن منظور: و قال مضر بن محمد الأسدی، عن یحیی: إذا حدّث عن الشامیین و ذکر الخبر فحدیثه مستقیم، فإذا حدّث عن الحجازیین و العراقیین خلط ما شاء» (۳).

و قال الحافظ جمال الدین المزی: قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سئل أبی عن إسماعیل بن عیاش فقال: « نظرت فی کتابه عن یحیی بن سعید أحادیث صحاح، و فی «المصنّف» أحادیث مضطربه.

و قال عثمان بن سعید الدارمی، عن دحیم: إسماعیل بن عیاش فی الشامیین غایه، و خلط عن المدنیین.

ص: ۴۹۵

۱- سنن ترمذی، ج ۴، ص ۴۳۳، باب ما جاء لا وصیه لوارث، ح ۲۱۲۰-۲۱۲۱.

۲- تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۲۲۶-۲۲۷.

۳- مختصر تاریخ دمشق، ج ۴، ص ۲۷۶.

و قال أحمد بن أبي الخوارى: سمعت وكيعاً يقول: قدم علينا إسماعيل بن عياش فأخذ منى أطرافاً لإسماعيل بن أبي خالد، فرأيته يخلط في أخذه.

و قال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: ما أشبه حديثه بثياب سابور يرقم على الثوب المائة، و أقلّ شرائه عشرة، قال: كان من أروى الناس عن الكذابين.

و قال أبو إسحاق الفزاري في حقه: «ذاك رجل لا يدري ما يخرج من رأسه» (١).

و نقل الترمذى بعد ذكر الحديث عن أبي إسحاق الفزاري: و لا تأخذوا عن إسماعيل بن عياش ما حدّث عن الثقات و لا عن غير الثقات» (٢).

٢؛ شرحبيل بن مسلم الخولاني الشامي

قال ابن معين: ضعيف و اختتن في ولايه عبد الملك بن مروان، و وثقه الآخرون» (٣).

٣؛ شهر بن حوشب

تابعى، توفي حدود عام ١٠٠.

قال النسائي: «ليس بقوى»

و قال يحيى بن أبي بكر الكرماني عن أبيه: كان شهر بن حوشب على بيت المال، فأخذ خريظه فيها دراهم، فقال القائل:

لقد باع شهر دينه بخريظه *** فمّن يأمن القراء بعدك يا شهر (٤)

قراء، در اين شعر به معنای محدّثين، سابقاً به محدّثين قراء مى گفتند.

و قال جمال الدين المزي: قال شبابه بن سوار عن شعبه: و لقد لقيت شهراً فلم أعتد به.

و قال عمرو بن عليّ: كان يحيى لا يحدّث عن شهر بن حوشب، و قال أيضاً: سألت ابن عون عن حديث هلال بن أبي زينب عن شهر... فقال: ما يصنع بشهر إنّ شعبه نرك شهر، فقال النضر: نركوه، أى طعنوا فيه.

ص: ٤٩٦

١- تهذيب الكمال، ج ٣، ص ١٧٨.

٢- سنن الترمذى، ج ٤، ص ٤٣٣، ح ٢١٢٠.

٣- تهذيب الكمال، ج ١٢، ص ٤٣١، برقم ١٧٢١.

چهارده روایت دیگر باقی مانده، آن را خودتان مطالعه کنید، ببینید که آیا واقعاً اینها هیجده روایت هستند یا بیش از دو یا سه روایت نیستند، بلکه به دو نفر یا سه نفر می‌رسند؟

قاعده جواز الوصیه للوارث ۹۴/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده جواز الوصیه للوارث

همان گونه که قبلاً بیان گردید، اهل سنت در حدود هیجده روایت دارند و حال آنکه هیجده روایت نیست، منتها خیال کرده اند که اختلاف طرق، سبب می‌شود که هر کدام یک روایت شمرده شوند، از این رو، گفته اند معقول نیست که ما هیجده روایت را کنار بزنیم.

بله! اگر هیجده روایت باشد، هیجده روایت قابلیت این را دارد که قرآن را تخصیص بزند یا نسخ کند، اما متأسفانه اینها هیجده تا طریق اند نه هیجده روایت، مجموع روایات را اگر حساب بکنیم، سه روایت بیشتر نیست.

عصاره بحث

عصاره بحث ما این خواهد بود که:

اولاً، آیه وصیت حاکم بر آیه میراث است، زیرا آیه وصیت در مرحله اول است و آیه میراث در مرحله بعد قرار دارد، وصیت در جایی است که علاوه بر میراث، شخص حق دارد که مقداری از مال خود را به دیگری وصیت کند، این منافات با آیه میراث ندارد، خصوصاً که آیه میراث می‌گوید میراث بعد از وصیت است، این نشان می‌دهد که مرتبه وصیت بالاتر از مرتبه میراث است.

ثانیاً؛ علاوه بر این، دو تا آیه هم داشتیم و اطلاق این دو آیه می‌رساند که انسان می‌تواند بر برخی از نزدیکان خودش (هر چند وارث باشند) وصیت کند.

اگر از اینها بگذریم، این روایات جمع دلالتی دارند، چون قبلاً عرض کردیم در دو روایت قید: «بِأَكْثَرِ مِنَ الثُّلُثِ» آمده، یعنی این قید هم در روایات آنها آمده و هم در روایات ما، پس می‌شود جمع دلالتی پیدا کنیم و بگوییم این روایات ناظر به جایی است که زاید بر ثلث باشد.

ص: ۴۹۷

ثالثاً؛ گذشته از این مطالب، آیا ما می‌توانیم اینها را هیجده روایت فرض کنیم؟ نه خیر، چون سه نفر قهرمان راوی این روایات هستند، یکی ابو امامه باهلی، دیگری عمرو بن خارجه، سومی هم انس بن مالک است، یعنی تمام این هیجده حدیث به این سه نفر می‌رسد.

ابو امامه باهلی سه روایت دارد، حدیث اول، سوم و هشتم مستند به ایشان است، یعنی سه طریق به این آدم (ابو امامه) است، باید توجه داشت که سه طریق است، اما همه اینها سه طریق است برای یک روایت، چون در همه اینها شرحبیل بن مسلم است، هم در اولی، هم در سومی و هم در هشتمی، علاوه بر شرحبیل، اسماعیل بن عیاش هم در این سه طریق است.

و سادساً؛ أنّ سند هذه الروایات و إن كان یناهض (میرسد) ثمانیه عشر حدیثاً و لكنّه فی الواقع أقلّ من ذلك، فإنّ اسانید الروایات تنتهی إلى ثلاثه اشخاص، أما الأول، أعنی أبا امامه باهلی فینتهی إلیه سند الأحادیث الأول و الثالث و الثامن، و در تمام سند ها دو نفر است، عن طریق شرحبیل بن مسلم و إسماعیل بن عیاش، در تمام سند ها، این دو نفر هستند، پس در واقع می شوند یک روایت نه دو روایت.

۱: حدّثنا علی بن حجر و هناد قالاً: حدّثنا إسماعیل بن عیاش، حدّثنا شرحبیل بن مسلم الخولانی، عن أبی امامه الباهلی قال: سمعت رسول الله ص یقول فی خطبته عام حجه الوداع: « إن الله قد أعطی لكلّ ذی حقّ حقّه فلا وصیّه لوارث، الولد للفراش و للعاهر الحجر».

۳: روی أبو داود: حدّثنا عبد الوهّاب بن نجده، ثنا ابن عیاش، عن شرحبیل بن مسلم، سمعت أبا امامه: سمعت رسول الله ص یقول: « إن الله قد أعطی لكلّ ذی حقّ حقّه فلا وصیّه لوارث » (۱).

ص: ۴۹۸

پس تمام سند به ابو امامه می رسد و در سند هم دو نفر هستند، بنابراین، سه تا طریق است و یک روایت، به این می گویند توحید الکثرات، اول خیال می کردیم که به آقای ابو امامه سه طریق جداگانه داریم و حال آنکه یک طریق بیشتر نیست، در ظاهر سه طریق است، اما در واقع «مروی عنه» یک نفر است، طریق هم یک نفر است چون فرد در همه تکرار است. و در همه طرق این سه نفر آمده است.

و أمّا الثانی، أعنی عمرو بن خارجه، فتنتهی اسانید السسته منها إلیه (عمرو) عن طریق عبد الرحمان بن غنم، فلاحظ الروایات التالیه:

۲:- روایت دوم- حدّثنا قتیبه، حدّثنا أبو عوانه، عن قتاده، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم- این دو نفر در سند همه این شش روایت است - عن عمرو بن خارجه: أنّ النبی ص خطب علی ناقته و أنا تحت جرائها (من زیر گلوی شتر آن حضرت قرار داشتم) و هی تقصع بجزّتها (نیشخوار می کند) و إنّ نعامها یسیل بین کتفی فسمعته یقول: « إنّ الله أعطی کلّ ذی حقّ حقّه، و لا وصیه لوارث و الولد للفراش و للعاهر الحجر... » (۱).

۴:- روایت چهارم -؛ روی النساءی: أخبرنا قتیبه بن سعید، قال: حدّثنا أبو عوانه، عن قتاده، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجه، قال: خطب رسول الله ص فقال: « إنّ الله أعطی کلّ ذی حقّ حقّه، و لا وصیه لوارث ».

۵:- روایت پنجم - أخبرنا إسماعیل بن مسعود، قال، حدّثنا خالد، قال: حدّثنا شعبه، قال: حدّثنا قتاده عن شهر بن حوشب، أنّ ابن غنم ذکره، أنّ ابن خارجه ذکر له، أنّه شهد رسول الله ص یخطب للناس علی راحلته، و أنّها لتقصع بجزّتها و إنّ نعامها لیسیل، فقال رسول الله ص فی خطبته: إنّ الله قد قسّم لكلّ إنسان قسّمه من المیراث، فلا تجوز لوارث وصیه».

ص: ۴۹۹

۱- سنن ترمذی، ج ۴، ص ۴۳۳، باب ما جاء لا وصیه لوارث، ح ۲۱۲۰-۲۱۲۱.

۷- روایت هفتم - روی ابن ماجه: حدّثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا يزيد بن هارون، أنبأنا سعيد بن أبي عروبه، عن قتاده، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجه: أنّ النبيّ خطبهم و هو على راحلته، و إنّ راحلته لتقصع بجزّتها، و إنّ نعامها ليسيل بين كتفَيّ، قال: «إنّ الله قسّم لكلّ وارث نصيبه من الميراث، فلا يجوز لوارث وصيه، و الولد للفراش».

۱۴- روایت چهاردهم - و نا (مخفف حدّثنا است) أحمد بن زياد، نا (حدّثنا) عبد الرحمان بن مرزوق، نا (حدّثنا) عبد الوهاب، نا (حدّثنا) سعيد، عن قتاده، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، عن عمرو بن خارجه قال: خطبنا رسول الله ص بمنى فقال: «إنّ الله عزّ و جلّ قد قسّم لكلّ إنسان نصيبه من الميراث، فلا يجوز لوارث وصيه إلّا من الثلث».

۱۵- روایت پانزدهم - روی الدارمی: حدّثنا مسلم بن إبراهيم، ثنا هشام الدستوائي، ثنا قتاده، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، عن عمرو بن خارجه، قال: كنت تحت ناقه النبيّ ص و هي تقصع بجزّتها و نعامها و بنوص بين كتفَيّ، سمعته يقول: «ألا إنّ الله قد أعطى كلّ ذى حقّ حقه فلا يجوز وصيه لوارث» (۱).

این شش روایت، به ظاهر شش طریق است و حال آنکه بیش از یک طریق نیست، چون هم راوی یکی است و هم مروی عنه، پس یک روایت است نه شش روایت.

بنابراین، روایت ابو امامه یکی شد، این شش روایت هم شد یک روایت، که مجموعاً می شوند دو روایت.

ص: ۵۰۰

۹:- حدیث نهم - حدّثنا هشام بن عمار، تا إسماعیل، ثنا محمد بن شعيب بن شابور، ثنا عبد الرحمن ابن یزید بن جابر، عن سعید بن أبی سعید، أنه حدّثه عن أنس بن مالك، قال: إنّ لتحت ناقه رسول الله یسیل علیّ نعامها، فسمعتة یقول: «إنّ الله قد أعطی كلّ ذی حقّ حقّه ألا لا وصیه لوارث».

مجموع روایاتی که مسند است، فقط سه روایت است، ابو امامه یک روایت دارد، عمرو بن خارجه که در ظاهر شش روایت داشت، در واقع به یک روایت می گردد، جناب انس هم یک روایت، آیا می شود با سه خبر که خبر واحد است قرآن را تخصیص بزنیم یا نسخ کنیم؟ نه خیر! چون این کار از عظمت قرآن می کاهد.

روایات غیر مسند

روایات غیر مسند را عطا از ابن عباس نقل می کند، عطا بن نافع در سال صدم هجری (۱۰۰) متولد شده، ابن عباس در سال شصت و نه در طائف فوت کرده است، عطا بن نافع جزء تابعین است، اصلاً ابن عباس را ندیده، بنابراین، روایتش ناقص و مرسل است، فقط در یک جا واسطه دارد، واسطه اش هم عکرمه است، عکرمه اباضیه مذهب است، یعنی نه اهل سنت او را قبول دارد و نه شیعه، چون خارجی مذهب است، یعنی از خوارج است، البته از خوارج معتدل است، می گویند عکرمه غلام ابن عباس بوده، خیلی از زبان ابن عباس دروغ گفته، می گویند: «کذب علی ابن عباس».

بنابراین، آنچه که از ابن عباس نقل شده، عطاء بن نافع نقل کرده که در وسط عکرمه نیست فلذا روایت عطاء بن نافع از ابن عباس مرسل است و روایت مرسل به درد نمی خورد، اما آن روایتی که مسند است، نقل نافع از عکرمه است که عکرمه غلام ابن عباس بوده و عکرمه هم از اباضیه است که فرقه ای از فرق خوارج می باشد و همه می گویند که: «کذب علی ابن عباس»، حتی پسر ابن عباس این آدم را زندانی کرد و دست و پایش را با زنجیر بست، بخاطر اینکه بر پدرش زیاد دروغ بسته است.

ص: ۵۰۱

۱۰:- روایت دهم - روی الدار قطنی، قطن به معنای پنبه است، الدار قطنی، سر زمینی است که آنجا پنبه زیاد می کارند و این آدم اهل آنجا بوده، ثا (مخفف حدّثنا) أبو بکر نيسابوری، نا یوسف بن سعید، نا حجاج، عن جریج، عن عطاء، عن ابن عباس قال: قال رسول الله ص: « لا تجوز الوصیة لوارث إلا أن یشاء الورثة»، این روایت مرسل است نه مسند، چون عطا در سال صد متولد شده، و حال آنکه ابن عباس در سال شصت و نه فوت کرده فلذا نمی تواند بدون واسطه از ابن عباس نقل کند.

۱۲:- روایت دوازدهم - نا (مخفف حدّثنا) عبید الله بن عبد الصمد بن المهتدی، نا محمد بن عمرو بن خالد، نا ابي، عن یونس بن راشد، عن عطاء الخراسانی، عن عكرمه، عن ابن عباس قال: قال رسول الله: « لا تجوز الوصیة لوارث إلا أن یشاء الورثة». این روایت سند دارد، چون در وسط عكرمه است، معلوم می شود که در روایت قبلی هم عكرمه بوده و از سند افتاده.

۱۶:- روایت شانزدهم - روای البیهقی بأسانیده مختلفه، لا تخلو من ضعف.

فالأول: مقطوع بروایه عطاء عن ابن عباس، و قد عرفت عدم إدراکه له، و عطاء هذا هو عطاء الخراسانی، و الثانی مشتمل علی روایه: عطاء عن عكرمه، عن ابن عباس، و قد عرفت حال الرجلین و الثالث أيضاً مثل الثانی.

بنابراین، دو روایتش مرسل است، فقط یک روایتش مسند است، ولی مسندش با مرسلش فرق نمی کند، چون مسندش هم بخاطر عكرمه ضعیف است.

پس ما از مجموع آنچه که تا کنون بیان کردیم به این نتیجه رسیدیم که همه آن روایاتی که در صحاح سته اهل سنت آمده، به سه روایت بر می گردد، روایت ابن عباس را هم اگر حساب کنیم، در مجموع می شوند چهار روایت. آیا می شود با سه روایت کتاب الله را نسخ کنیم.

به این کاری که ما انجام دادیم می گویند: «توحید الکثرات» و ما این روش را از آیت الله بروجردی رضوان الله علیه آموختیم.

قاعده منجزات میت

قاعده دیگر که در اینجا بحث می کنیم عبارت است از: «منجزات مریض»، در مقابل وصایای مریض، وصایای مریض و غیر مریض ندارد، اگر کسی وصیت کند، وصیتش در مقدار ثلث نافذ است، ولذا در وصیت نه منجز داریم و نه معلق، چون وصیت خودش معلق است.

«إنما الکلام» در منجزات مریض است، منجزات هم بر دو قسمند، یک آدمی در حال صحت و سلامت (بدون کمترین مریضی و کسالت) می گوید من این خانه را به جناب زید فروختم، اگر این معامله در حال صحت انجام گرفت، جای بحث نیست که صحیح است.

پس دو مسأله را از محل بحث خارج کردیم، یکی وصیت، چون وصیت محل بحث ما نیست، وصیت مسلم است که از ثلث است و بیش از ثلث احتیاج به اجازه ورثه دارد، منجزات هم اگر در حال صحت و سلامتی شخص واقع شود، باز هم جای بحث نیست، مثلاً می گوید من این خانه را به فلان پسرم بخشیدم یا فروختم و یا فلان مال را وقف مسجد و حسینیه کردم و ...

«إنما الکلام» در جایی است که شخص مریض است و علائم مرگ را در وجود خود احساس می کند، این آدم بخاطر اینکه دل خوشی از بعضی از ورثه ندارد، یا به یک ورثه علاقه بیشتری دارد، خانه اش را به یکی از ورثه ها یا بیگانه و اجنبی منتقل می کند، إمّا بالبیع، أو بالهبه أو بالمهاباه، مثلاً می گوید من این خانه ام را در مقابل یکه بسته آب نبات به تو فروختم، به این می گویند مهابات، أو بالوقف و غیره.

« علی ای حال» در حال مرض موت خانه اش را یا سایر اموالش را منجزاً می فروشد یا منجزاً هبه می کند و هکذا سایر تصرفات. این نوع تصرفات نافذ از اصل است یا نافذ از ثلث ؟

اقوال

در اینجا در میان علمای شیعه دو قول است:

۱؛ قدما می گفتند از اصل است، ولو نصف مالش را هم بفروشد، اشکالی ندارد، اگر دو ثلث مال خودش را هم بفروشد اشکالی ندارد، یا هبه کند یا مهابات کند یا وقف نماید و هکذا، همه اینها از اصل است.

۲؛ متاخرین از علما- یعنی از محقق اردبیلی به این طرف،- گفته اند از ثلث است، به مقدار ثلث نافذ است، بیش از ثلث احتیاج به اجازه ورثه دارد، یعنی همان گونه که وصیت در بیش از ثلث احتیاج به اجازه ورثه دارد، این هم احتیاج به اجازه ورثه دارد.

دیدگاه فقهای معاصر

اخیراً در این قرن چهاردهم، دو مرتبه قول قدما احیا شده است، غیر از مرحوم آیت الله بروجردی، علمای معاصر (غالباً) گفته اند از اصل است، البته اینکه می گوییم منجز، مراد از « منجز » صحیح در مقابل باطل نیست، مراد از منجز، به این معنی که معامله قطعی است، بعد از موتش هم معامله قطعی است، فقط ورثه می تواند آن را لغو کنند و بگویند ما اجازه نمی دهیم، بنابراین، منجز در مقابل باطل نیست که بگوییم صحیح است یا باطل،

بلکه علی کل حال صحیح است هم علی القول بالأصل، أم علی القول بالثلث، یعنی از اصل صحیح است، حتی بعد از مرگ هم صحیح است، اگر ورثه دم نزنند، معامله تمام است، اما اگر ورثه راضی نشدند، می توانند بهم بزنند.

ص: ۵۰۴

پس گروهی از قدما می گفتند از اصل است، متاخرین می گفتند از ثلث است، ولی در این قرن چهاردهم علمای معاصر، به همان قول قدما برگشته اند و می گویند از اصل است.

ولی نظر ما این است که از اصل نیست، بلکه از ثلث است، یعنی به مقدار ثلث نافذ است، اما بیش از ثلثش موقوف به اجازه ورثه می باشد.

منجزات مریض ۹۴/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: منجزات مریض

بحث ما در این فصل در باره احوال شخصیه است، در احوال شخصیه ناچاریم مباحثی را مطرح کنیم که ارتباط با احوال شخصیه داشته باشد، مسأله رضاع از این مقوله بود، و هکذا مسأله: «الوصیه للوارث» جزء احوال شخصیه است، یکی از مباحثی که در احوال شخصیه مطرح می باشد، این مسأله است که آیا منجزات مریض از اصل است یا از ثلث؟

در جلسه گذشته عرض کردم اگر انسانی باشد که صحیح و سالم است، یعنی بدون اینکه کسالت یا مرضی داشته باشد، اموال خود را به دیگری منتقل می کند، قطعاً منجزاتش نافذ است، یعنی می تواند مالش را بفروشد، می تواند هبه کند و هکذا می تواند وقف کند و هکذا سایر تصرفات را انجام بدهد.

ولی بحث در اینجا نیست، بلکه بحث در جایی است که شخص در مرض موت باشد، در حال مرض اگر وصیت کند که بعد مرگ من فلان کار را بکنید، فقط در مقدار ثلث نافذ است نه بیشتر از ثلث، اما اگر در حال مرض موت، معامله انجام داد، خانه اش را به کسی فروخت یا یکی از اموالش را به کسی بخشید، آیا این گونه تصرفات از اصل است یا از ثلث، به بیان دیگر آیا منجزات مریض از اصل است یا از ثلث؟

ص: ۵۰۵

ما در مقام جواب گفتیم که در مسأله دو قول است:

الف؛ قدما قائلند که منجزات مریض از اصل است نه از ثلث.

ب؛ متاخرین می گویند از ثلث است.

این مطلب اول بود که در جلسه گذشته بیان کردیم.

مطلب دوم در تقسیم تصرفات مریض است، تصرفات مریض گاهی به صورت وصیت است و گاهی به صورت منجز است.

البته وصیت برای مطرح نیست، منتها چون با بحث ما یکنوع تناسب دارد، فلذا وصیت را هم طرح می کنیم، وصیت هم بر دوم قسم می باشد:

۱: وصیت تملیکیه

۲: وصیت عهدیه

کسی اگر وصیت کرد، فرق نمی کند که وصیتش در حال مرض باشد یا در حال صحت، مثلاً گفت فلان قالی را به فلان شخص بدهید، قالی را بعد از موتش به آن شخص تملیک می کند، به این می گویند وصیت تملیکی، که جنبه تملیکی دارد.

گاهی وصیت، جنبه عهدی دارد، یعنی وصیت، وصیت عهدی است نه تملیکی، وصیت عهدی این است که وصیت کند بعد از مردنم، فلان شخص مرا غسل بدهد، نمازم را فلان شخص بخواند، بعد از من فلان قالی را وقف کند. به چنین وصیتی، وصیت تملیکی می گویند.

بنابراین، اگر تملیک است، به آن می گویند وصیت تملیکی، اینکه وصیت می کند بعد از مردنم، فلانی مرا غسل بدهد، فلان آدم نمازم را بخواند یا بعد از مردنم، فلان زمینم را وقف کند، به اینها می گویند وصیت عهدیه.

فعلاً بحث ما در باره وصیت نیست، فقط خواستم این اصطلاح را بیان کنم.

منجزات مریض این است که در حال مرض، مسأله را یکسره کند، یعنی معلق به چیزی نکند، مثلاً بگوید خانه ام را به فلانی در مقابل فلان مبلغ فروختم یا فلان زمین را به فلان پسرم بخشیدم و هکذا ...

ص: ۵۰۶

یا نذر کند که فلان قالی مال زید باشد اگر در امتحان پیروز شود، و فرض هم این است که این آدم در امتحان پیروز شد یا قبل از موتش یا بعد از موتش، این هم حکم منجز را دارد، معلق به موت نیست بلکه معلق به نجات در امتحان است.

بله! اگر معلق به موت باشد، به آن وصیت می گویند، اما اگر معلق به موت نباشد، بلکه معلق به چیز دیگر باشد، به آن وصیت نمی گویند، بلکه جزء منجزات میت است، معلق و منجز تفاوتش در موت و عدم موت است، اما بقیه معلق ها جای بحث نیست.

فی تقسیم تصرفات المریض

تصرف المریض فی ملکه - مراد از میت، مریضی است که در شروف موت و مرض موت قرار گرفته است - إمّا أن یکون منجزاً، أو یکون معلقاً، الأول هو المطروح فی المقام، اما الثانی فیرجع إلی باب الوصیة. (۱)

ثم إن الوصیة تنقسم إلی وصیة تملیکیة و العهدیة.

أما الأولى: فهی إنشاء الموصی تملیک عین أو منفعه لشخص معین أو أشخاص بعد وفاته.

در اینجا یک بحث است که آقایان می گویند بیع معلق باطل است، و حال آنکه در وصیت تملیک، تملیک معلق است، کسانی که می گویند بیع معلق باطل است و می گویند تملیک معلق متصور نیست، و حال آنکه تمام تملیک ها در باب وصیت، تملیک معلق است، یکی از اشکالاتی که بر بیع معلق دارند، این است که می گویند تملیک قابل تعلیق نیست، و حال در باب وصیت، تملیک معلق است و لذا آقایان در آن مسأله گیر می کنند، از یک طرف می گویند بیع معلق باطل است، از طرفی هم می گویند وصیت صحیح است و حال آنکه تملیک در وصیت، تملیک تعلیقی است

ص: ۵۰۷

و أما الثانية: فهي إيصال الموصى لشخص معين أو أكثر بتنفيذ وصيته التي كتبها مما يتعلق بتجهيزه أو استئجار الحج و العبادات الفاتته عنه، و من ذلك تعيين إدارة شؤون الصغار من أولاده. (١)

خلاصه کار های که وصی باید انجام بدهد، به آن می گویند وصیت عهدیه، مثلاً می گوید غلامم را آزاد کن، یا خانه ام را برای طلاب علوم دینی وقف کن.

و من ملحقات العهدیه الإیصال بالعتق و إیقاف داره مسجداً أو مجمعاً علمياً، فكل ذلك یرج من الثلث، من غیر فرق بین ما لو كانت الوصیه تملیکیه أو عهدیه، حتی الملحق بالعهدیه، فلو زاد علی الثلث یرتاج إلى تنفيذ الوارث و إجازته و إلا یرطل. (٢)

باید این نکته را توجه داشت که در وصیت، مرض مطرح نیست، فلذا فرق نمی کند که شخص سالم باشد یا مریض، مطلقاً از ثلث است.

إنما الکلام فیما إذا کان منجزاً غیر معلق علی شیء، فإذا مات فی نفس المرض الذی نجز التصرفات فیہ فهل یرج من الأصل أو الثلث؟ و نظیره (منجز) المعلق علی غیر الموت، سواء حصل المعلق علیه قبل الموت أو بعده. کقولہ: هذا لولدی إن نجح فی الامتحان، فنجح قبل موته أو بعده، لأنه لا یدخل فی الوصیه و إنما هو داخل فی المنجزات.

بنابراین، منجز و معلق دور محور موت می چرخد، إن علق بالموت وصیه و إن لم یعلق بالموت منجز، اگر بگوید فلان مال را به بچه ام هبه کردم اگر در امتحان قبول بشود، بچه اش اگر در امتحان قبول شد خواه قبل از موت یا بعد از موت، و این حرف را هم در حال مرض بگوید، این جزء منجزات است. منجز در مقابل معلق به موت است.

ص: ٥٠٨

١- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج ١، ص ١٢.

٢- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج ١، ص ١٣.

و هذا من غير فرق بين التصرف في العين كبيعها، أو التصرف في المنفعة المملوكة كإجاره البيت. (١)

الثالث: تحديد موضوع المسأله

حال که این مقدمات روشن شد و فهمیدیم که وصیت بر دو قسم است، وصیت تملیکیه و وصیت عهدیه، بحث در این است که آیا اگر کسی در حال مرض، قالی اش را به قیمت روز فروخت، این هم محل بحث است؟ نه خیر، محل بحث جایی است که در حال مرض معامله کند، یا تصرفات دیگر کند که به ضرر ورثه باشد، و الا اگر در حال مرض قالی را به قیمت روز بفروشد و پولش هم در اختیار ورثه باشد، محل بحث نیست. بنابراین، باید مسأله را محدود کنیم به جایی که در آن جنبه محاباتی باشد، محابات، یعنی کاری که معامله در آن نباشد، بذل و بخشش توی آن باشد، و الا اگر این آدم مریض است، مثل آدم مریض تجارت می کند، این محل بحث ما نیست، ولذا ناچاریم که تعریف کنیم.

در اینجا سه تعریف هست، یک تعریف مال علامه حلی است، تعریف دوم از صاحب مسالک (شهید ثانی) است، تعریف سوم از سید کاظم طباطبائی یزدی می باشد.

لاشك أن قسماً كبيراً من منجزات المريض يخرج من الأصل بلا- كلام، نظير ما إذا باع بثمان المثل أو اشترى به، فلا بد من تحديد الموضوع على نحو يكون جامعاً مانعاً، و لم يرد عنوان ((منجزات المريض)) في لسان الأدلّه، و القدر المتيقن من أدلّه الباب، إذا كان التصرف تبرعياً مضرّاً بحال الوارث، و لذلك عمد غير واحد من الأصحاب إلى بيان ضابطه لموضوع المسأله متّخذة من دراسه الروايات، و إليك بعض هذه الضوابط:.. (٢)

ص: ٥٠٩

١- منجزات المريض و أقاريره، الشيخ جعفر السبحاني، ج ١، ص ١٣.

٢- منجزات المريض و أقاريره، الشيخ جعفر السبحاني، ج ١، ص ١٤.

لاشك أنّ قسماً كبيراً من منجّزات المريض يخرج من الأصل بلا- كلام، نظير ما إذا باع بثمان المثل أو اشترى به، فلا بد من تحديد الموضوع على نحو يكون جامعاً مانعاً، و لم يرد عنوان ((منجّزات المريض)) في لسان الأيدلّه- در روايات اهل بيت ع، كلمه منجّزات مريض نيامده، اين عبارت فقهاست- و القدر المتيقّن من أدلّه الباب، إذا كان التصرف تبرعياً مضرّاً بحال الوارث، و لذلك عمد غير واحد من الأصحاب إلى بيان ضابطه لموضوع المسأله متّخذة من دراسه الروايات، و إليك بعض هذه الضاويط.

الضايطه الأولى: ما ذكره العلّامه في القواعد عند البحث في حقيقه التبرع حيث قال: و هو إزاله الملك عن عين المملوكه يجرى الإبرث فيها من غير لزوم و لا أخذ عوض يماثلها، فلو باع بثمان المثل لزم و صحّ، و كذا لو اشترى به، و إليك دراسه التعريف.

(۱)

طبق گفته اهل منطق، تعريف بايد هم جامع الافراد باشد و هم مانع الأغيار، در اين تعريف در مرحله اول می فرمايد: «إزاله الملك» يعنى محل بحث جايی است که ملک را ازاله کند، اين محل بحث است که جناب مريض، ملک را از ملكيت خود در بياورد، می گوييم: اين تعريف شما مانع الأغيار نيست، چون غير داخل است، مثلاً اگر اين مريض اتلاف کرد يا شرعاً يا غير شرعاً اتلاف کرد، مثلاً قالی را آتش زد، فلان ظرف را شکست، اين ازاله ملک است و حال آنکه احدی نگفته که اين محل بحث است، اصلاً محل بحث نيست، نه بحث از اصل می کند و نه از ثلث، و اگر هم باشد از اصل است، پس تعريف شما «صار غير مانع عن الأغيار»، دخل اتلاف مال خودش، و حال آنکه اين محل بحث نيست، مانع الأغيار همين است، يعنى چیزی که محل بحث نيست در تعريف شما داخل شد، اگر مريض مالی را سهواً يا عمداً تلف کرد، اين ازاله ملک است و حال آنکه محل بحث ما نيست.

ص: ۵۱۰

اشکال دوم این است که این تعریف جامع الأفراد نیست، چون بعضی از افرادی که محل بحث است، عبارت شاملش نیست.

در تعریف آمده: «إزالة الملك عن عين»، کلمه ملک سبب شد که مانع الأعیان نباشد، اتلاف را شامل بشود و حال آنکه محل بحث نیست، کلمه «عين»، ای ازاله العين، این سبب می شود، چیزهایی که محل بحث است، تعریف شاملش نشود. چطور؟ اگر این آقای مریض، بدهی که زید به اش دارد ابراء کند و بگوید: «أبرئت فلاناً عن ديني»، این «إزالة الملك عن عين» نیست این محل بحث است و حال آنکه تعریف شما شامل نیست، چون شما گفتید إزالة الملك عن عين، یا منفعت، مثلاً من منفعت یک خانه را از یک نفر طلبکارم، چون اجاره کرده ام، پولش را هم داده ام یکسال منفعتش باقی مانده، برای اینکه بعد از مرگ من، ورثه از این منفعت استفاده نکنند، می گویم: «أبرئتک عن المنفعة» این محل بحث است، پس در اینجا کلمه عن عين که گفتید لزوم نداشت، حقش این بود که بگویید: «عن عين أو دين أو منفعة»، کلمه عين را که گفتید، لازم می آید این دو مورد را شامل نشود، و حال آنکه باید شامل بشود، این را می گویند جامع الأفراد نیست، اگر این ابراء دين کند یا ابراء منفعت نماید، این محل بحث است و حال آنکه این تعریف شامل آنها نیست

«إزالة الملك»، که گفت یک اشکال آمد، بعضی از جاها ازاله ملک است و حال آنکه محل بحث نیست، «عن عين» گفت، ابراء و منفعت را بیرون کرد، و حال آنکه محل بحث است، سوم: می گوید: «يجري الإرث فيها»، این قید، قید زاید است، چون معلوم است که اگر مریض بمیرد، اموالش به ورثه می رسد فلذا کلمه «يجري الإرث فيها» قید زاید است.

«من غیر لزوم»، یعنی ملزم نداشته باشد، اینکه می گوید ملزم نداشته باشد، خود همین ملزم نداشتن دو جور است، یک موقع من قبل از آنکه مریض بشوم نذر کردم که اگر فلان حاجتم بر آورده شود، یک گوسفند در راه خدا قربانی کنم، این مسلماً در محل بحث ما داخل نیست، البته ملزم هم نداشتم، چون بحث این است که من قبل از مرض نذر کردم، اگر موقع مریضی ام نذر کردم و گفتم اگر فلان حاجتم بر آورده شد، یک گوسفند در راه خدا قربانی کنم، این محل بحث است و حال آنکه این تعریف شامل حالش نیست چرا؟ چون می فرماید: «من غیر ملزم»، اینجا ملزم ندارد، الزام آور نباشد، می گوید به شرط اینکه ملزم نباشد در اینجا ملزم هست و حال آنکه تعریف شاملش نیست.

می گوید در جایی که الزام آور نباشد، در جایی که من نذر کنم در حال مرض الزام آور است، اما تعریف شاملش نیست، این محل بحث است که آیا نذر این آدم در حال مرض، محل بحث است و حال آنکه از تعریف خارج است.

فقل: «أَنَّ التَّعْرِيفَ غَيْرَ مَانِعٍ وَ مُشْتَمِلٍ عَلَى زَائِدٍ»، ملک که گفتیم خرج الاتلاف و حال آنکه اتلاف محل بحث است، «عن عین» را که گفتیم، منفعت و ابراء خارج شد و حال آنکه باید داخل بشود، سوم یجری الإرث فیها، این قید زائد است، چهارم گفت: باید کاری بکند که الزام آور نباشد، این معنایش این است که نذر خارج است، البته نذر اگر قبل از مرض باشد، آن جای بحث نیست، اما اگر نذر در حال مرض باشد، این الزام آور است، معنای تعریف این است که محل بحث نیست و حال آنکه محل بحث است، گاهی این مریض به قدری از ورثه اوقاتش تلخ است که نذر می کند که اگر من به زیارت حضرت معصومه ع رفتم، این خانه ای من مال فلانی باشد، این الزام آور است، معنایش این است که محل بحث نیست و حال آنکه محل بحث است.

و أورد المحقق الثاني على التعريف بشمول ((إزاله الملك)) للإتلاف، فإنّ التعريف صادق عليه (اتلاف) مع أنّها ليست من التبرعات فلا تحسب من الثلث. (١)

٢: قوله: ((في عين مملوكة)) يخرج إزاله الملك عن الدين بالإبراء و عن المنفعه و عن التحجير، و لا- ريب في أنّ خروجها تبرعى داخل في محل النزاع مع أنّ ظاهر التعريف خروجها.

٣: قوله: ((يجرى فيها الإرث)) قيد زائد، إذ لا تتصوّر إزاله الملك من عين مملوكة لا يجرى فيها الإرث و يُعدّ تبرعاً.

٤: قوله: ((من غير لزوم))، يخرج ما وجب عليه قبل المرض كالدين و النذر السابقين فلا شك أنّهما يخرجان من الأصل، و أمّا النذر في مرض الموت فهو خارج عن التعريف بقيد ((من غير لزوم)) لكنّه داخل في محطّ النزاع.

٥: قوله: ((و لا- أخذ عوض يماثلها)) أخرج به المعاوضات إذا كانت بثمان المثل، و لذلك فرّع عليه قوله: فلو باع بثمان المثل لزم و صحّ و كذا لو اشترى به. (٢)

الضابطه الثانيه: ما ذكره الشهيد الثاني في ((المسالك))، حسب ما نقله السيد الطباطبائي في رسالته من أنّه ((ما استلزم تفويت المال على الوارث بغير عوض)) . رساله السيد الطباطبائي في منجزات المريض.

منجزات مريض ٩٤/١١/٢٠

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مريض

بحث ما در منجزات مريض است که از اصل است یا از ثلث؟

ولی باید یک تعریفی برای منجزات مريض بکنیم، آنگاه سراغ این برویم که آیا از اصل است یا از ثلث، ما در اینجا سه نوع تعریف داریم :

ص: ٥١٣

١- منجزات المريض و أقاریره، الشيخ جعفر السبحاني، ج ١، ص ١٥.

٢- منجزات المريض و أقاریره، الشيخ جعفر السبحاني، ج ١، ص ١٦.

١؛ تعريف علامه حلی

٢؛ تعريف شهيد ثاني

٣؛ تعريف صاحب عروه الوثقی

نخست مروری بر تعریف اول می‌کنیم و سپس بر تعریف دوم، تا نقاط ضعف این دو تعریف برای ما بهتر روشن شود، آنگاه متوجه خواهید شد که تمام نقاط ضعف در تعریف سوم (که تعریف صاحب عروه الوثقی می‌باشد) مرتفع است، یعنی سید یزدی به نقاط ضعف هر دو تعریف توجه کرده، فلذا تعریفی از خودش ارائه داده که هم مانع الأغیار است و هم جامع الأفراد.

تعریف اول این بود: «و هو إزالة الملك عن عين المملوكه يجرى الإرث فيها من غير لزوم و لا- أخذ عوض يماثلها، فلو باع بثمان المثل لزم و صحّ، و كذا لو اشترى به» (۱)، نقاط ضعف این تعریف را در نظر بگیرید، نقاط ضعف اولش این است که می‌گوید: «و هو إزالة الملك». از نظر این تعریف خوب است چون عاریه را نمی‌گیرد، زیرا در عاریه ازاله ملک نیست، اما ازاله منفعت است هر چند یک روز یا دو روز و یا بیشتر، اما سیره بر این جاری است که انسان مریض، به طور کلی مسلوب التصرف نمی‌شود، به گونه‌ای که اصلاً نتواند تصرف کند.

بنابراین، اگر مراد از کلمه «إزالة الملك» این باشد که عاریه را بیرون کند، مریض می‌تواند اموال خودش را عاریه بدهد او (عاریه گیرنده) هم بعد از انجام کارش آن را بر گرداند، این اشکالی ندارد، اما اشکال در جاهای دیگر است، و آن این است که می‌گوید: «إزالة الملك»، و حال آنکه همه جا «إزالة الملك» جزء منجزات مریض نیست، کجا؟ جایی که مال غیر را تلف کند نه مال نفس را، اگر من مال غیر را تلف کنم، این جزء منجزات نیست، تا بگوئیم از ثلث است یا از اصل، بلکه همگان می‌گویند از اصل است نه از ثلث، چرا؟ چون دین است، پس «إزالة الملك» ناقص است، حتی اتلاف را می‌گیرد و حال آنکه اتلاف جزء این مسائل نیست، اگر آدم مریضی با پای خودش زد و شیشه کسی را شکست، یا ظرف و چیز دیگری کسی شکست، این جزء دین است و جای بحث نیست، پس این در تعریف داخل است و حال آنکه باید خارج باشد، این مانع اغیار نیست. چرا؟ چون «غیر» در این داخل است، و حال آنکه این غیر جزء محل بحث ما نیست.

ص: ۵۱۴

اشکال دوم این است که: «من غیر لزوم» می گوید، البته «من غیر لزوم» حرف خوبی است، یعنی الزام نداشته باشد، و الا اگر ملزم باشد، اشکالی ندارد، مثل اینکه قبل از آنکه مریض بشود نذر کرده بود، حالا می خواهد عمل کند، اینجا ملزم دارد، یا زکات بر من واجب بوده یا خمس بر من واجب بوده، همه اینها را در حال مرض پردازم، جای بحث نیست. چرا؟ شرطش این است که من الزام نداشته باشم و حال آنکه من در اینجا الزام دارم، تعریف از این نظر خوب است، ولی یک مشکل دیگر در اینجاست و آن اینکه اگر این آدم در حال مرض نذر کند، این محل بحث است و حال آنکه خارج شده. چرا؟ چون عمل به نذر واجب است، نذر واجب نیست، اما اگر نذر کند، عمل به نذر واجب است، این لازمه اش این است که خارج باشد و حال آنکه این در محل بحث داخل است، از این نظر جامع افراد نیست.

پس به یک معنی مانع الأغیار نشد و به یک معنی هم جامع الافراد نشد، اگر مال کسی را تلف کرد، این غیر است، اما داخل شده، اما اگر نذر کرد، این خارج است از تعریف، و حال آنکه باید در تعریف داخل باشد، اگر مال کسی را تلف کرد، این داخل در تعریف است، «إزالة الملك» و حال آنکه محل بحث نیست، این مانع الأغیار نیست.

در دومی جامع الأفراد نیست، دومی کدام است؟ در زمان مرض نذر کرد، «من غیر لزوم» است، معنایش این است که این خارج است و حال آنکه این داخل است چون نذرش در حال صحت اشکالی نداشت، اما نذر در حال مرض الزامی نداشته است، بله! اگر نذر کند، باید به آن عمل کند، این لازمه اش خروج است و حال آنکه در واقع در محل بحث داخل است، اولی مانع اغیار نیست، دومی هم جامع الافراد نمی باشد، این مروری بر تعریف اول بود و همان گونه که بیان گردید، نقاط ضعف تعریف اول خلاصه در دو کلمه شد، اتلاف مانع اغیار باشد و حال آنکه نیست، نذر در حال مرض باید جامع افراد باشد و حال آنکه جامع نیست.

تعریف دوم عبارت است از: «ما استلزم تفویت المال علی الوارث بغير عوض»

این تعریف هم سه تا اشکال دارد، اشکال اولش همان اشکالی است که بر تعریف اول وارد بود، مال غیر را تلف کند، تفویت المال می گیرد، و حال آنکه این داخل در محل بحث نیست چون این از قبیل دیون است، اگر مال کسی را هر انسانی تلف کند ولو در حال مرض، این از قبیل دیون است، این معنایش این است که اتلاف داخل است و حال آنکه اتلاف داخل نیست.

اما اگر اتلاف واجب شد، چطور؟ مثل اینکه خمری در اختیار دارم، البته اتلافش واجب است، یا میسر و آلات قمار دارم، اتلافش واجب است، این لازمه اش این است که داخل در محل بحث باشد، و حال آنکه داخل نیست، اگر مریض خمرش را بریزد، یا آلات قمارش را بشکند، این داخل در محل بحث ما نیست و حال آنکه از نظر عبارت، داخل است.

پس دوتا مانع اغیار نشد، یکی اتلاف مال غیر، دوم شکستن میسر (آلات قمار) و ریختن خمر.

سوم اینکه: اگر حقی را از بین برد، فرض کنید که یک حق عبوری داشتم، مریض در حال مرض این حق را هبه کرد، این از تعریف خارج است و حال آنکه باید داخل باشد، پس این تعریف ما هم دوتایش مانع اغیار نیست، سومی هم جامع افراد نیست، ((ما استلزم تفویت المال علی الوارث بغير عوض))، دوتا مانع اغیار، مال دیگری را تلف کرد، این معنایش داخل است و حال آنکه داخل نیست یا میسر و آلات قمار را شکست یا خمر را ریخت، این داخل در تعریف است و حال آنکه داخل نیست، سومی اینکه حقی را از بین برد، مثلاً حق عبور را هنگام مرض بخشید، این خارج شده و حال آنکه داخل است.

تعریف سوم مال آیت الله سید محمد کاظم یزدی (صاحب عروه الوثقی) است، ایشان در این تعریفش به قدری دقت کرده که هم جامع افراد باشد و هم مانع اغیار باشد، یعنی آنهایی را که تعریف پیشین نگرفت، این تعریف آنها را بگیرد، مانع الاغیار باشد، یعنی آنهایی را که تعریف های می گرفت، این تعریف آنها را نگیرد.

الضابطه الثالثه: ما ذكره السيد الطباطبائي و هو التملیک أو الفک (وقف کند، چون وقف از قبیل فک است) أو الإبراء المتعلق بالمال و الحقّ الفعلین تبرّعاً من غیر لزوم سابق، أو الالتزام بأحد هذه الأمور كذلك» (۱)

أو الفکّ، فک کند، یعنی وقف کند، وقف از قبیل فک است، «أو الإبراء» کسی از او بدهکار است، می گوید: من تو را ابراء کردم، تا به ورثه چیزی نرسد، و هو التملیک أو الفکّ أو الإبراء المتعلق بالمال و الحقّ، هم کلمه تملیک را در این تعریف آورده، هم فک را آورده و هم کلمه ابراء را آورده است، همه آن مواردی را که تعریف های پیشین نگرفته بود، این تعریف گرفت، دو تعریف قبلی، کلمه حق را نداشت، با این تعریف تمام آن چیزهایی که بنا بود، داخل بشوند، داخل شدند.

و اما کم کم می خواهد خارج کند، «الفعلین»، کلمه «الفعلین» خیلی معنی دارد، گاهی از اوقات قبلاً حقی هست، من می خواهم آن را بهم بزنم، اما اگر مال قبلی نیست، حق قبلی نیست، فرض کنید مریض خودش را به اقل از أجره المثل اجاره می دهد، این اشکالی ندارد، برای این که حق قبلی نیست، ملک قبلی نیست، یا مثلاً زنی مریض است و خودش را تزویج می کند به اقل من مهر المثل، البته این تفویت است، اما تفویت حق فعلی و مال فعلی نیست، قبلاً باید حق و مالی موجود باشد، این مریض آن را از بین ببرد، اما اگر من با این عمل خودم موضوع را از بین می برم، مثلاً زنی خودش را به اقل از مهر المثل تزویج می کند، یا اینکه جناب مریض خودش را اجیر می دهد که کار کند به اقل من أجره المثل، اینجا نمی گویند شما ضرر به ورثه زدید، چون مالی نبود تا به ورثه ضرر زده باشد، منتها من نفع نرساندم.

ص: ۵۱۷

«تبرّعاً»، اما اگر مثل دیگران معامله کند، خانه را به قیمت روز یا به بیشتر از قیمت روز بفروشد، این گونه موارد مسلماً خارج از محل بحث است، بنابراین، باید دقت کنیم منجزات مریض که می گویند، باید تمام خصوصیات در آن رعایت شود، «من غیر لزوم سابق»، خرج النذر السابق، خرج العهد السابق، خرج الزکاه و الخمس، زکات و خمس برای من واجب بود، چیزهایی که الزام آور برای من بوده، «من غیر لزوم سابق»، با کلمه سابق، نذر در حال مرض را خارج کرد، در تعریف دیگران خارج بود، ولی ایشان داخل کرد. چرا؟ چون گفت: «من غیر لزوم سابق»، این آقا الآن می خواهد برای خودش الزام درست کند و بگوید: اگر چنین و چنان شد، فرش من مال مسجد باشد، لزوم سابق، اما حق ندارد، که الآن ایجاد الزام کند، أو الالتزام بأحد هذه الأمور كذلك. با این تعریف تمام آن چیزهایی که باید بیرون برود، بیرون رفتند، آنهایی که باید داخل بشوند، همه را داخل کرده است.

التعريف جامع و مانع

إنّ هذا التعريف جامع و مانع، أمّا كونه جامعاً، فقد دخل في التعريف كلّ تملك أو فكّ ملك - كالوقف - أو إبراء للدين على وجه المحاباه، أو البيع و الإجاره بصوره المحاباه - یعنی چیزی که قیمتش هزار تومان است، آن را به ده تک تومانی بفروشد - و الصلح من غير عوض أو بعوض قليل، و إبراء الدين و شراء أحد العمودين الذي ينعق عليه. (۱)

كما دخل بالقيد الأخير - أعنى: ((من غير لزوم سابق)) - النذر و العهد أو اليمين، أو الشرط المتعلقة بالمال أو الحقّ في حال المرض - یعنی در حال مرض نذر کند، یمین کند، عهد کند، همه اینها در حال مرض داخل در بحث است، بله اگر قبل از مرض نذر کند، آن اشکالی ندارد و لذا می گوییم: «من غیر لزوم سابق»، مرحوم سید کلمه سابق به دنبال لزوم می آورد تا فرق بگذارد بین نذور سابق و نذور لاحق - نعم لو كان النذر واجباً عليه بالنذر السابق على المرض، فهو خارج عن محطّ النزاع.

ص: ۵۱۸

و أما عدم ذكره المنفعه، فلأنها داخله تحت قوله: ((كلّ تملك)) . مرحوم سيد فقط كلمه «المنفعه» را در تعريفش نياورده، عذرش اين است كه كلمه «التمليك»، هم تملك عين را شامل است و هم تملك منفعت را، منفعت خانه را به در مقابل يك بسته نبات تملك مي كند، نگفت: تملك العين، بلكه گفت: «التمليك»، يعنى الف و لام آورد، تملك هم عين را مي گيرد و هم منفعت را.

هذا كله في كون التعريف جامعاً، و أما كونه مانعاً، فقد خرجت بقوله: ((التملك أو الفك أو الإبراء)) التسبيبات كإتلاف مال الغير، و كالجنايه على الغير بما يوجب الأرش أو الدية، و فعل ما يوجب الكفاره من حيث حث النذر و الإفطار و نحوهما من أسبابها- همه اينها خارج شدند. چرا؟ چون هيچكدام از اينها نه تملك است و نه فك، بنابراین، مريض اگر گناهی كند كه بايد كفاره بدهد، البته اين از اصل مال است نه از ثلث مال،- و ذلك لأنّ الجميع من قبيل الدين يخرج من الأصل و ليس فيه تملك و لا فك و لا إبراء.

و خرج بتقييده المال و الحقّ بكونهما فعليين الأمور التاليه:- چیزی كه قبلاً ملك است و مال، من آنها را بهم مي زنم، اما ايجاد ملك و مال نمي كنم، آن را نمي گيرد يا خودم را به كمتر از قيمت اجير مي كنم، يا زن در حال مرض خودش را به كمتر از مهر المثل تزويج مي كند، اينها داخل نيستند، چرا؟ بايد فعليين باشد، يعنى شيء موجود را بهم بزند -

و خرج بتقييده المال و الحقّ بكونهما فعليين الأمور التاليه:

۱؛ قبول هبه من ينعق عليه، (۱) پدر يا مادر من غلام زید است، زید پیش من می آید و من هم در حال مرض هستم، به من می گوید من می خواهم پدر يا مادرت را به تو هبه كنم، من هم قبول كردم، يعنى زید انشاء هبه كرد و من هم قبول نمودم، فوراً پدر و مادرم آزاد می شوند، ورثه نمی تواند مچ بنده را بگیرند و بگویند تو به ما ضرر رساندی، من ضرر نزدم، فقط نفع نرساندم، چون با قبول من، پدر و مادرم آزاد می شوند.

ص: ۵۱۹

۲؛ قبول شرط سقوط خیارى المجلس و الحيوان فى البيع.

معامله عقلائی می کنم، فرش یا حیوان را می خرم، اما با معامله عقلائی، منتها می گویم فلانی! من حوصله ندارم، خیار مجلس را ساقط کردم، این داخل در بحث نیست، چرا؟ چون چیزی نبود تا من آن را از بین ببرم، من اجازه ندادم، حق هسته بندی پیدا کند، هسته اش پیدا بشود.

۳؛ لو آجر نفسه بأقل من أجره المثل أو جعل الأجره من من یعتقد علیه، خودش را به کمتر از أجره المثل اجاره می دهد یا اجرتش را آزادی پدر یا مادر خودش قرار می دهد، این اشکالی ندارد، چون من حقی را ضایع نکردم، حقی نبود تا من آن را ضایع کنم، بلکه نگذاشتم تا حقی پیدا بشود، ممکن بود اجرت من قالی شود، ولی گفتم اجرت من پدرم باشد، او جعل الأجره من یعتقد علیه.

۴؛ تزویج المرأه نفسها بأقل من مهر المثل.

۵؛ ردّ الهبه، أو الوصیّه، أو الصدقه إذا كان من أهلها

مثلاً کسی می خواهد به او یک قالی ده میلیونی را هبه کند، او قبول نمی کند، این اشکالی ندارد چون حقی را از بین نبردم، اجازه ندادم که حقی پیدا بشود. چرا همه اینها خارج شدند، با کلمه «الفعالین»، یعنی باید این حق الآن موجود باشد و من کاری کردم که اصلاً این حق وجود خارجی پیدا نکند.

و ذلك لعدم وجود مال و حقّ فعلیین قام المریض بتملیکه للغير أو فکّه أو إبرائه. و بالجمله لیس فی هذه الموارد ملک أو حقّ فعلیّ سابق على التصرف حتّى یكون من مصادیق المسأله، نعم كان فى وسع المریض أن یکتسب مالاً أو حقّاً و لکنّه لم یکتسبه.

ص: ۵۲۰

۶؛ العفو عن القصاص مع إمكان المصالحة، فإن إسقاط حق القصاص ليس إسقاطاً لحق ماليّ، وإن كان للمريض تبديله بالدّيه و اكتساب مال جديد لكنّه لم يفعل. (۱)

فرض کنید کسی، بچه جناب زید را (که در حال مرض است) کشته، زید می تواند قاتل را قصاص کند، ولی بخاطر خدا از این حق خودش صرف نظر می کند و قاتل را مورد عفو قرار می دهد، این اشکالی ندارد، ممکن است کسی بگوید این ضرر به ورثه است، چون می توانست دیه بگیرد، دیه نگرفت، قصاص را عفو کرد.

جوابش این است که در مرحله اول واجب قصاص است، دیه در عرض قصاص نیست، منتها من می توانستم قصاص را تبدیل به دیه کنم، اما نکردم. بله! اگر طرفین راضی شدند ممکن است در مرحله بعد دیه بگیرند، ولی من نگذاشتم که مسأله به مرحله بعدی که دیه باشد برسد.

و الحاصل: أنّه لو كان هنا حقّ ثابت ماليّ يقع في محل النزاع، و أمّا إذا لم يكن هناك حقّ ثابت من ذي قبل و إنّما لم يكتسب المال أو الحقّ الجديدين فالجميع خارج عن محل النزاع. (۲)

و خرجت بقيد التبرّع، العقود المعاوضيه بثن المثل و الصلح و الإجاره بأجره المثل و الهبه المعوضه لعدم وجود التبرّع فيها.

و خرجت بقوله: «من غير لزوم سابق» النذور السابق و العهد السابق و الواجبات المالكيه، كالزّكاه و الخمس و الكفّارات و العتق المنذور و الصدقه المنذوره إذا كان النذر في حال الصّحه و إن حصل المعلق عليه في حال المرض. (۳)

ص: ۵۲۱

۱- منجزات المريض و أقاريره، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۱، ص ۱۸.

۲- رسائل فقهيه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۱، ص ۴۷۲.

۳- رسائل فقهيه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ۱، ص ۴۷۳.

مثلاً در حال صحت نذر کرده که اگر بچه من از این مرض خوب شود، فلان قالی را وقف مسجد کنم، نذر را در حال صحت انشاء کرده بود، بچه اش در حال مریضی اش صحت پیدا کرد.

و ما إذا صرف المال لحفظ عرضه و حفظ نفسه أو من يعول عليه أو حفظ ماله - کسانی در صدد از بین بردن عرض و آبروی طرف است یا می خواهد جاننش را در معرض خطر قرار بدهد، به او پول می دهد که این کار را نکند، حضرت امام خمینی (قدس سرّه) به یک واسطه از میرزای شیرازی نقل می کرد- لابد واسطه اش آیت الله شیخ عبد الکریم حائری بوده - که ایشان (میرزای شیرازی) می گفته: من به دو نفر پول می دهم، یک؛ به کسی که دستم را بگیرد. دو؛ کسی که پایم را نگیرد، در اینجا این آدم مریض است و از طرفی هم یک آدم با شخصیت و آبرو مند است، به بعضی از افراد پول می دهد که آبرویش محفوظ باشد یا مریض است فلذا نسبت به درمان خودش هزینه می کند، اینها داخل در بحث نیست - لا لأجل عدم كونه عقداً من العقود، بل لأجل جریان السيره على تصرف المريض في هذا النوع من التصرفات و عدم حجره عنها، و نظير ذلك إذا تحقق كل ذلك بالعقد.

مثلاً به طرف می گوید من فلان مبلغ را به تو می دهم به شرط اینکه علیه من سخن نگوئی، اینها اشکال ندارد، یعنی از اینها منصرف است.

منجزات مريض ۹۴/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مريض

بحث ما در باره موضوع مسأله است و ما باید موضوع مسأله را از روایات استخراج کنیم، در روایات ما سه نوع تعبیر داریم:

ص: ۵۲۲

۱؛ تعبیر اول این است که: «ل للرجل عنده موته ثلث ماله»، این تعبیر در چند روایت آمده، او قوله: «ما للرجل من ماله، عند موته» یا آمده است: «عن الرجل يموت ماله من ماله؟»، البته مراد این است که امارات و نشانه های موت آشکارا شده و همه می دانند که این آدم بیش از دو روز یا سه روز زنده نمی ماند.

۲: یک دسته از روایات هم داریم که تعبیر شان این است: «رجل حضره الموت فأعتق مملوكاً له»

۳؛ تعبیر دسته سومی که در روایات آمده، کلمه مرض است، كقوله: «عن الرجل يكون لامرأته عليه صداق أو بعضه، فتبريء ذمته في مرضها» او قوله: «في رجل أوصى بأكثر من ثلثه و أعتق مملوكه في مرضه».

بنابراین، در بعضی از روایات آمده: «عند موته»، در بعضی هم آمده «حضر الموت»، أي حضر أماراه الموت، در بعضی از روایات آمده: «في مرضه»، این تعبیر خیلی وسیع تر از تعبیر اولی و دومی است.

من در اینجا سه احتمال می دهم، فلذا قبل از آنکه کلمات اصحاب را بخوانم، این سه احتمال را مورد بررسی قرار می دهم :

الف؛ احتمال اول این است که بگوییم مراد « المشرف علی الموت » است، محل بحث این است انسانی که مشرف بر موت است، معاملاتی را انجام بدهد که بر ضرر ورثه می باشد.

ب؛ احتمال دوم این است که: « من یتربّ منه الموت »، این احتمال دائره اش وسیع تر است، چون مشرف بر موت، معنایش این است که یک روز یا دو روز دیگر شخص می میرد، اما «المترقّب منه الموت»، یعنی گرفتار یک مرضی است که هرگز برای او شفایی نیست، مثلاً- مبتلا- به مرض سرطان شده که ممکن است بعد از یکسال منجر به مرگ او بشود، اما این آدم از جمله کسانی است که: « یتربّ منه الموت »

ج؛ احتمال سوم این است که مراد «مطلق المرض» باشد إذا انتهى إلى الموت»، مثلاً دچار سرماخوردگی شد و سرماخوردگی هیچ وقت سبب مرگ انسان نمی شود، منتها این آدم مقاومت بدنش کم بوده و همین سرماخوردگی باعث مرگ شده، این سومی دایره اش خیلی وسیع تر است.

تعبیرات روایات فوق، ناظر به کدام یکی از احتمالات سه گانه است؟

عباراتی که در روایات ما آمده، احتمال اول را تایید می کنند، یعنی «المشرف علی الموت»، بنابراین، اگر منجزات مریض محل است، مطلق مریض نیست، بلکه مراد مریضی است که در آستانه موقت قرار گرفته، یعنی بعد از یکساعت یا دو ساعت یا بعد از یک روز یا دو رزو می میرد، در همان زمان اگر به ضرر ورثه کاری انجام بدهد، این محل بحث است که آیا از اصل است یا از ثلث؟

اما روایتی که می گفت: «فی مرضه»، من احتمال می دهم که همان مترقب را بگویند، یعنی مرضی است که این آدم از این مرض خوب شدنی نیست و با آن مرض حتماً خواهد مرد.

پس روایت اول و دوم، احتمال اول را (که المشرف علی الموت باشد) تایید می کند، اما روایاتی که کلمه «فی مرضه» دارد، احتمال دوم را تایید می نماید، یعنی «من یتربّب منه الموت» را می گویند نه هر مرض را. این احتمالاتی بود که من آنها را از این روایات استخراج کردم.

ولی احتمال سوم سرش بی کلاه ماند، یعنی هیچکدام از این روایات، ناظر بر آن نیست و آن را تایید نمی کند.

إِنَّ الْعَنَّاوِينَ الْوَارِدَةَ لَا تَتَجَاوَزُ عَنْ ثَلَاثَةٍ:

۱: ما وقع فيه «الموت» موضوعاً و المراد قرب موته، نظیر قوله: «للرجل عند موته ثلث ماله»، أو قوله: «ما للرجل من ماله، عند موته» أو: «عن الرجل يموت ماله من ماله؟»

۲: ما وقع ((حضور الموت)) موضوعاً، كقوله: «رجل حضره الموت فاعتق مملوكاً له»

۳: ما وقع المرض موضوعاً كقوله: «عن الرجل يكون لا مرأته عليه صدق أو بعضه، فتبرئ ذمته في مرضها»، أو قوله: «في رجل أوصى بأكثر من ثلثه و أعتق مملوكه في مرضه»

فبقول هنا احتمالات:

الأول: أن الموضوع هو المشرف على الموت، و من كان على عتبه (در آستانه مرگ) بحيث تنفضى حياته بعد يوم أو يومين أو أقل أو أكثر بقليل.

الثاني: من يترقب منه الموت حسب حاله و نوع مرضه، كالسرطان و غيره - أعاذنا الله و جميع المؤمنين منه - و عندئذ يكون الوقت أوسع و ربّما يطول المرض شهوراً حسب شدته و محل ظهوره، و على هذا فيخرج المرض الذى لا يترقب فيه الموت.

الثالث: مطلق المرض الذى سواء كان الموت مترقباً، كما مثلناه؛ أو لم يكن، كما إذا ابتلى ببعض الأمراض الخفيفه لكن انتهى إلى موته.

ظاهر العنوانين الأولين: عند موته، أو حضره الموت، هو الأول (أعنى المشرف على الموت)، و لكن المتبادر من العنوان الثالث، هو الاحتمال الثانى، أى من يترقب منه الموت ولو بعد مده طويله.

هذا ما فهمناه من الروايات و أما كلمات الأصحاب، فإليك ذكرها.

كلمات الأصحاب فى تحديد المرض

آنچه من از روایات فهمیدم، موضوع یا «المشرف على الموت» است یا موضوع، «من يترقب منه الموت» می باشد، یعنی «مطلق المرض» موضوع نیست، اصحاب ما بر دو قولند:

قول اول: مرحوم شيخ طوسى و يحيى ابن سعيد حلى (صاحب كتاب الجامع للشرائع) - ايشان پسر عموى محقق حلى است - و محقق ثانى مى گویند: الموضوع هو المرض المخوف الذى ينطبق على الاحتمال الثانى، مرضى كه ترس آور است، طيب هم از آن مى ترسد، كسى كه مبتلا به مرض مخوف است اگر به ضرر ورثه معامله كند، اين محل بحث است كه آیا از اصل است یا از ثلث؟.

ص: ۵۲۵

چرا آقایان این را می گویند؟ زیرا «الناس مسلطون علی أموالهم»، مردم نسبت به اموال شان مسلط اند، یعنی هر نوع تصرفی را می توانند نسب به آن انجام بدهند، اگر بخواهیم دستش را ببندیم، باید دلیل داشته باشیم، قدر متیقن فقط در یک صورت دست این آدم بسته است و نمی تواند مطلق العنان باشد، آن صورت کدام است؟ المرض المخوف. در غیر مرض مخوف، هر چند به ضرر ورثه کار کند، این از محل بحث ما بیرون است، اما در غیر مرض مخوف، تابع «الناس مسلطون علی أموالهم» هستیم.

يظهر من الشيخ و ابن سعيد الحلّي و المحقّق الثانی: أنّ الموضوع هو المرض المخوف الذي ينطبق على الاحتمال الثاني.

قال الشيخ: إنّ المرض المانع ممّا زاد على الثلث هو المخوف، و هو ما يتوقّع أو يترقّب منه الموت دون غيره، تمسّكاً بالأصل و الاستصحاب و بنحو عموم «الناس مسلطون علی أموالهم» إلا ما أخرجه دليل، و لم يقدّم على غير المخوف دليل.

ثمّ أضاف و قال: «إنّ الأخبار الواردة بكون تصرف المريض من الثلث، لا تدلّ على أزيد من ذلك، لأنّ في بعضها: «ما للرجل عند موته»، و ليس المراد عند نزول الموت به قطعاً، فتعيّن حمله على ظهور أماراته؛ لأنّ أقرب من غيره من المجازات. و المراد ظهور ذلك بالمرض، لإشعار قوله (ع): «المريض محجور عليه بذلك» و للإجماع على عدم الحجر بغير المرض» (١).

و قال ابن سعيد: «و إقرار ذی المرض المخيف، و بيعه و هبته و صدقته إذا أقبضها حال حباه لأجنبي و وارث و تصرفه المنجز صحيح كزمان الصحه» (٢). و هو و إن قال بالخروج من الأصل، لكن حدّد المرض بالمخيف.

ص: ٥٢٦

١- المبسوط، شيخ طوسي، ج ٤، ص ٤٤.

٢- الجامع للشرائع، ابن سعيد حلي، ص ٤٩٧.

وقال المحقق الثاني: و الأول (المرض المخوف) أظهر، إذ لا- تنهض الأخبار حجه على الحجر بمطلق المرض، وقوله (ع): «المرضى محجور عليه» لا يقوم له: لأن المفرد لا يعم- يعنى لفظ مريض كه مفرد است، افاده عموم نمى كند- و لو سلم، منعنا صدق اسم المريض عرفاً على من حمّ ساعه، و من به وجع الضرس (درد دندان) و العين (چشم درد)، و إنما يحمل المريض على من صدق عليه هذا الاسم عرفاً، لأنّ الحقيقه العرفيه مقدمه» (١).

الموضوع أعمّ من المخوف و غيره

تا اینجا قول اول را خواندیم كه می گفت: المرض المخوف .

قول دوم

و ذهب المحقق و علامه و السيد الطباطبائي اليزدى إلى أنّ الموضوع هو أعمّ من المخوف و غيره.

محقق حلى، علامه و آيت الله سيد كاظم طباطبائي يزدي مى گویند روايت گسترده تر از آن است كه هر مريضى را بگیرد، هر مرضى كه منتهى به مرگ بشود هر چند مرض مخوف نباشد

قال المحقق: «كل مرض لا- يؤمن معه من الموت غالباً فهو مخوف - إلى أن قال: - و أما الأمراض التي الغالب فيها السلامه فحكمها حكم الصحه.

ثمّ قال: و لو قيل بتعلق الحكم بالمرض الذى يتفق بسببه الموت، سواء كان مخوفاً فى العاده أو لم يكن لكان حسناً» (٢).

وقال العلامة: «الأقرب عندى أنّ كل تصرف وقع فى مرض اتفق الموت معه، سواء كان مخوفاً أو لا، فإنّه يخرج من الثلث إن كان تبرعاً و إلا فمن الأصل» (٣).

ص: ٥٢٧

١- جامع المقاصد، محقق ثانی، ج ١١، ص ٩٧.

٢- شرائع الإسلام، محقق اول، ج ٢، ص ٢٦١.

٣- قواعد الأحكام، علامه حلى، ج ٢، ص ٥٢٩.

و اختاره السيد الطباطبائي في رسالته تمسكاً بالإطلاقات، قال: ما ذكره الشيخ و من تبعه فلا دليل عليه، إذ ليس في الأخبار إشارة إلى كونه مخوفاً، بل الموجود فيها لفظ « المريض » و « غير الصحيح » و « حضرته الوفاة » و « عند موته » و « عند وفاته » .

ما تا اینجا دو قول بیان کردیم، یک قول این است که مترقب یا مخوف باشد، قول دوم اطلاق دارد، خواه مخوف باشد یا مخوف نباشد.

ولی من در اینجا می خواهم هر دو قول را به همدیگر نزدیک کنم، یعنی قول شیخ، یحیی ابن سعید حلّی و محقق ثانی را با قول محقق اول، علامه و سید کاظم طباطبائی یزدی نزدیک کنم و بگویم که مراد شیخ که می گوید المخوف، مطلق مرض باشد، اما تصرفش عند أماره الموت باشد، اگر می گوید: « المرض المخوف »، یعنی تصرف این آدم در هنگامی باشد که آثار موت مشهود است، نظر شیخ اگر این باشد، در واقع نظر شیخ با نظر سه بزرگوار بعدی یکی خواهد بود.

منجزات مريض ۹۴/۱۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مريض

ما تا کنون به این نتیجه رسیدیم که اصحاب دو تا قول دارند:

۱؛ مرض مخوف

۲؛ مطلق مرض

صاحب «عروه الوثقی» در رساله منجزات مريض، قول دوم (مطلق مرض) را انتخاب کرده، منتها یکدانه قید آورده و گفته مطلق مرض، اما به شرط اینکه تصرف در نزدیکی های مرگ باشد، ایشان در واقع توانسته هر سه روایت را به این طریق جمع کند.

قبلاً گفتیم که عناوین ما در روایات سه تاست، الموت، حضر الموت، مرض، صاحب عروه الوثقی هر سه عنوان را جمع کرده، طبق این نظر هر بیماری کافی است فلذا لازم نیست که بیماری مخوف باشد، منتها یک شرط دارد و آن اینکه تصرف در اوایل بیماری نباشد، بلکه در نزدیکی های مرگ باشد، ظاهراً این قول، أقوى الأقوال است چون توانسته است که بین هر سه عنوان جمع کند.

ص: ۵۲۸

ما با پذیرش نظریه ایشان، می خواهیم عرض کنیم که یک مقدار مثال هایی است که وارد است و یک سلسله مثال هایی هم است که وارد نیست، مثال هایی که وارد نیست از قرار ذیل است:

فرض کنید یک نفر مرضش طولانی است، مثلاً مبتلا به بیماری سرطان شده که تقریباً دو سال طول می کشد تا شخص بیمار، ولی این آدم در اوائل بیماری و مرضش تصرف کرده، روایات اینجا را نمی گیرد. چرا؟ چون جمع کردیم بین عناوین ثلاثه، یا کسی مبتلا به بیماری سل است، دو سال یا سه سال طول می کشد که تا این آدم بیمار، در اوایل اگر تصرف کند، این قسم هم از روایات ما بیرون است، یعنی یک چنین موردی از محل بحث ما بیرون است و حتماً از اصل است نه از ثلث.

شخص مریض است و مرضش هم از مرض های سخت است، منتها مرگش به وسیله این مرض اتفاق نیفتاد، بلکه به وسیله صاعقه، زلزله، یا برق گرفتگی و امثالش اتفاق افتاد، این مورد هم محل بحث نیست. چرا؟ چون با آن بیماری نمرده، بلکه با عامل دیگر مرده است.

این آدم مبتلا به بیماری خاصی بود و در آن بیماری هم تصرف کرده، اما مرگش به وسیله بیماری دیگر صورت گرفته، یعنی بیماری دیگر سبب مرگ او شد، این هم از محل بحث ما خارج است. چرا؟ چون با آن مرضی که تصرف کرده، با آن مرض از دنیا نرفته بلکه با مرض دیگر از دنیا رفته است.

مثال هایی که داخل در محل بحث می باشند

الف؛ شخص، مجروح جنگی است یا در یک حادثه دیگر مجروح شده، و این جرح سبب مرگ او گردید، و این آدم در زمان مجروحیت در اموالش تصرف کرده، آیا این داخل در محل بحث است یا نه؟

«علی الظاهر» این مورد داخل است، هر چند در روایات ما کلمه مرض است، اما مرض جنبه طریقی دارد فلذا ممکن است جرح را هم به آن ملحق کنیم.

ب؛ زنی در حال طلق (بفتح طاء، وسکون لام) است، یعنی در حال وضع حمل می باشد و در همین حال نسبت به اموالش تصرف کرد و خودش در اثر وضع حمل از دنیا رفت و مرد، این هم داخل در محل بحث می باشد.

ج؛ شخص سوار بر کشتی است و کشتی دچار امواج شد، و این آدم در اثر امواج فوت کرد و در همان زمان که در سفینه بوده و گرفتار امواج شده، وصیت کرد که فلان ملکم ملک فلانی باشد، بحث ما این مورد را هم شامل است، یعنی این مورد هم داخل در محل بحث ما می باشد.

د؛ فرض کنید زمان، زمان جنگ است و دشمن کشور را بمباران می کند و این آدم در موقع بمباران، قالی خود را به همسایه هبه کرد و اتفاقاً خودش به وسیله بمباران کشته شد، ممکن است بگوییم این مورد هم داخل است.

ه؛ یا انسانی را دشمن اسیر کرده و قانون آن کشور هم این است که اسیر را می کشند، این آدم قبل از آنکه او را بکشند، قالی خود را به همسایه هبه کرد، این مورد نیز در محل بحث داخل است.

البته لسان روایات، شامل این چهارتا نیست، اما فهم فقیه ممکن است بگوید عرفیت دارد و اینجا را هم شامل است.

عبارت مطالب مورد بحث

۱؛ المرض العذی يطول سنه أو سنتین، كما هو الحال فی المصابین بالغازات الکیمیایه، خصوصاً إذا كان التصرف فی أوائل مرضه.

ص: ۵۳۰

۲؛ إذا تصرّف و هو مريض، ولكن مات بسبب آخر من قتل أو حرق أو قصف (بمباران) جوی، هوایی، قصف جوی (بمباران هوایی).

۳؛ إذا تصرّف و هو مريض و طراً فی أثناء ذلك المرض، مرض آخر مات بسببه، كما لا یبعد دخول الموارد التالیه ملاکاً.

كما لا یبعد دخول الموارد التالیه ملاکاً

اما چهار مورد ذیل ممکن است داخل باشند، یعنی هر چند عنوان روایات شامل اینها نیست، اما ملاک شامل آنها نیز است

الف؛ إذا صار مجروحاً و تصرّف فی تلك الحاله و مات بذلك الجرح، إذ لا فرق بینه و بین المرض عرفاً.

ب؛ إذا تصرّفت المرأه و هی فی حاله الطلق (وضع حمل) المخیف غالباً (فی زمن السابق، لا فی زماننا الیوم)

و أما المذكوره تالیاً ففی دخولها أو خروجها تأمل:

۱؛ إذا تصرّف و الأمواج البحریه تتلاطم حول السفینه و تدفع بها من جانب إلی آخر.

۲؛ إذا تصرّف و العدو یقصف البلد و هو فیہ (این آدم در زمانی در اموالش تصرف می کند که دشمن در حال بمباران شهر است و او هم در همان شهر به سر می برد)

۳؛ إذا تصرّف و هو أسیر فی ید العدو و عادته (عدو) قتل الأسیر.

۴؛ إذا تصرّف فی حاله، قدّم المتصرف للقتل، لأجل إجراء الحدّ أو القصاص.

خلاصه برخی از اینها قطعاً داخل است، برخی هم قطعاً خارج است، اما برخی قابل تامل است که آیا داخل در بحث است یا داخل در بحث نیست.

ما هول الأصل فی المسأله؟

متاخرین از علما، قبل از آنکه وارد بحث بشوند، می گویند: ما هو الأصل فی المسأله؟

یعنی اگر روزی دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه شد، اقلّاً یک اصل عملی داشته باشیم که به آن مراجعه کنیم، مراد از اصل هم ممکن است اصول عملیه باشد و ممکن است قاعده اولیه باشد، یعنی ممکن است شامل قواعد کلی اجتهادی هم بشود.

خلاصه اگر در مسأله ای، دلیل بالخصوص پیدا نکردیم، اقلّاً یک ادله عامه داشته باشیم.

کسانی که قائلند بر اینکه اگر مریض در بیشتر از ثلث تصرف کند، از اصل است نه از ثلث.

اینها به دو دلیل تمسک می کنند:

دلیل اول: دلیل اول شان عبارت است از: «الناس مسلطون علی اموالهم»

دلیل دوم: دلیل دوم شان «أفوا بالعقود» است.

می گویند مقتضای قاعده اولیه این است که اگر مریضی در بیش از ثلث اموالش تصرف منجز کرد، این از اصل است نه از ثلث.

فلذا اگر از ناحیه معصوم ع، دلیلی بر خلاف این اصل رسید، اهلاً و سهلاً، یعنی همان دلیل خاص را می گیریم و به آن عمل می کنیم و الا این اصل برای ما حجت است. چرا؟ چون «الناس مسلطون علی اموالهم» من بر اموال خود مسلط هستم، دلم می خواهد به مقدار ثلث تصرف کنم یا به بیش از ثلث تصرف کنم، حتی می توانم همه اموالم را به اجنبی ببخشم یا به اجنبی بفروشم که به ورثه اصلاً چیزی نرسد، نتیجه این می شود که از اصل خارج بشود، حالا می خواهد به مقدار ثلث باشد یا بیشتر از ثلث باشد.

یلاحظ علیه:

باید توجه کرد که «الناس مسلطون علی اموالهم» مشرع نیست، یعنی شریعت ساز نیست.

توضیح مطلب: اینکه گفته شده: «الناس مسلطون علی اموالهم» یعنی طبق قواعد شرع، انسان بر اموالش مسلط است، ما باید ببینیم که قاعده شرع در اینجا ثلث است یا اصل؟، «الناس مسلطون علی اموالهم» می گوید انسان نسبت به اموال خود در چار چوب قانون شرع سلطه دارد، نه اینکه مطلقاً سلطه داشته باشد حتی اگر بر خلاف قانون شرع باشد.

ص: ۵۳۲

بسیاری می گویند که بیمه با همه اقسام و انواعی که دارد صحیح است. چرا؟ چون «الناس مسلطون علی أموالهم» یعنی بیمه گر و بیمه کننده بر اموال شان مسلط هستند، ما می گوییم با «الناس مسلطون علی أموالهم» نمی توانیم مشروعیت بیمه را ثابت کنیم، چرا؟ چون در مرحله نخست باید ببینیم که بیمه از نظر قواعد شرع درست است یا درست نیست؟ اگر از نظر قواعد شرع مشروع بود، آنوقت «الناس مسلطون علی أموالهم» روی آن سوار می شود، نه اینکه با «الناس مسلطون علی أموالهم» مشروعیت یک مسأله فقهی را ثابت کنیم.

مطلب دوم: اگر کسی مال خودش وقف یا هبه کرد، بحث در این است که آیا در وقف قبض لازم است یا نه؟ آیا در هبه قبض لازم است یا نه؟ فقها می گویند در وقف مادامی که قبض نباشد کامل نیست یا در هبه مادامی که قبض صورت نگرفته باشد کامل نیست، اگر بگوییم: لا- يعتبر القبض فی الوقف و الهبه. چرا قبض در وقف و هبه معتبر نیست؟ به دلیل «الناس مسلطون علی أموالهم»، این گونه استدلال کردن به «الناس مسلطون علی أموالهم» درست نیست، با «الناس مسلطون علی أموالهم» در حدود قوانین شرع می توانیم تمسک کنیم، ما باید ببینیم که شرع مقدس در وقف قبض را معتبر کرده یا نکرده یا در هبه قبض را معتبر کرده یا نکرده؟ بعد از آنکه مسأله روشن شد، آنگاه بگوییم: «الناس مسلطون علی أموالهم» این همان است که من اول مذاکره گفتم که: «الناس مسلطون علی أموالهم» مشرّع و شریعت ساز نیست. فلذا نخست باید ثابت کنیم که تصرف از اصل است یا از ثلث، آنگاه با «الناس مسلطون علی أموالهم» تمسک کنیم.

پس اشکال اول این شد که «الناس مسلطون علی أموالهم» مشرّع و شریعت ساز نیست، بلکه اول باید ثابت کنیم آیا تصرّف از اصل است یا از ثلث، بعداً سراغ «الناس مسلطون علی أموالهم» بیاییم.

ثانیاً؛ اشکال دوم، این مرد که در حال مرض است و از طرفی هم چندان دل خوشی از ورثه ندارد، بر اموالش مسلط است، همه اموالش را به امام جماعت مسجد یا به فقرای شهر می دهد، این صحیح است و معامله هم لازم است، اما این منافات ندارد که ورثه هم حق ردّ را داشته باشند، «الناس مسلطون علی أموالهم» می گوید این معامله، یک معامله لازمه است، ما هم می گوئیم این معامله، معامله لازمه است، اما لازم بودن منافات ندارد که طرف هم یکنوع حق ردّ داشته باشد، فرض کنید دو نفر در یک زمینی شریک اند، یکی از شرکا بدون اینکه شریک دیگر اطلاع داشته باشد، سهم خودش را به اجنبی می فروشد، این معامله لازم است، چون «الناس مسلطون علی أموالهم»، اما این منافات ندارد که شریکش حق رد و شفعه داشته باشد، بنابراین، «الناس مسلطون» نمی تواند مسأله را تمام کند، بله! البیع لازم من أوله إلى آخره، اما این مانع از آن نیست که ورثه هم حق ردّ داشته باشد، باید شما از خارج ثابت کنید که ورثه حق رد ندارد، این را «الناس مسلطون علی أموالهم» ثابت نمی کند، «الناس مسلطون علی أموالهم» می گوید این معامله مادامی که مانعی نداشته باشد، لازم است. یکی از شرکا که سهم خودش را بدون اطلاع شریک دیگر می فروشد، معامله اش لازم است، اما این لزوم معامله مانع از آن نیست که شریک دیگر حق رد داشته باشد، خلاصه اینکه «الناس مسلطون علی أموالهم» نصف راه را درست می کند که معامله لازم است، نصف دیگر را که آیا ورثه حق رد دارد یا ندارد؟ این را باید از خارج درست کنیم، و الا منافاتی ندارد.

به بيان ديگر: لزوم اين معامله، لزوم حثي است، يعنى من حيث مالك لازم است، اما لازم مطلق من جميع الجهات نيست كه حتى از جانب ورثه هم لازم باشد.

يلاحظ عليه:

أولاً؛ الظاهر من الأدلة الدالة على تسلط الناس على أموالهم، هو تسلطهم على أموالهم على ضوء الضوابط المقررة في الكتاب و السنه، فيجوز لهم بيع أموالهم، أو هبتها، أو وقفها إلى غير ذلك من أنواع التقلبات الشرعية في الأموال و الحقوق، و لا يمكن التمسك بهذه الأدلة في الموردین التاليين: (١)

١؛ المعاملات المستحدثه كالتأمين (بيمه) و الشركات الأربع و الراجح في الغرب التي لم تثبت شرعيتها، فلا يصح التمسك بهذه الأدلة على شرعيه هذه المعاملات، بحجّه أنّ الناس مسلطون على أموالهم و أنّ لهم التقلب و التصرف بأيّ نحو كان، من غير فرق بين التصرف الثابته شرعيته و ما لم يثبت.

٢؛ إذا ثبت مشروعيه معامله خاصه كالهبة و الوقف و لكن شكّ في شرطيّه القبض في صحتها و عدمها، فلا يمكن التمسك بتسلط الناس على أموالهم في نفي عدم شرطيّه القبض في الرهن و الوقف، بل لابدّ من علاج الشكّ بطريق آخر.

و المقام من هذا القبيل حيث شكّ في مشروعيه هذا النحو من التصرف في حال المرض الذي يتضرر به الوارث، و بعبارة أخرى: شكّ في أنّ الشارع هل أعطى للرجل حق التصرف التبرعي في أخريات عمره الذي يصير الوارث مستجدياً (فقير) في حياته.

ثانياً؛ سلّمنا صحه التمسك بها في إثبات تصرف المريض و لزومه، لكنّ القول بأنّ نفوذ العقد بعد وفاته معلق على عدم ردّ الوارث، لا ينافي لزوم العقد في حياته و بعدها إلى زمان الردّ، فإنّ تصرف المورث على وجه المحاباه أو التبرع صحيح و لازم من جانب الطرفين في حياه المورث و بعد رحيله، غير أنّ هنا حقاً لشخص ثالث، فله أن يمنع عن بقاء العقد و لزومه بعد موته و ثبوت مثل هذا الحقّ لا ينافي لزوم التصرف من جانب البائع و المشتري و لا ينافي (٢) تسلط الناس على أموالهم في حياتهم، نظير:

ص: ٥٣٥

١- منجزات المريض و أفاريه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ١، ص ٢٨.

٢- منجزات المريض و أفاريه، الشيخ جعفر السبحاني، ج ١، ص ٢٩.

۱: إذا باع الشريك سهمه من أجنبي، فالبيع لازم من جانب البائع والمشتري، والتصرف صحيح ومع ذلك أن للشريك الآخر، حق الأخذ بالشفعة، فثبوت مثل هذه الحق لا ينافي صحه التصرف ولزوم بيعه. (۱)

۲: تزويج الولي الصغير أو الصغيره، فإن له الولاية على تزويج المولى عليه، لكن لزوم العقد بعد البلوغ رهن عدم الرد من جانب المولى عليه إذا لم يكن التزويج لصالحه (المولى عليه)، فثبوت مثل هذا لحق للمولى عليه لا ينافي ولاية الولي على التزويج وامتدادها إلى زمان البلوغ وانقطاعها بعد البلوغ، و مثل ذلك المقام حيث إن الإنسان ذو ولاية تامه على ماله مادام حياً، و أنه لو تصرف يبقى صحيحاً و لازماً في حياته و مماته، لكن للوارث تنفيذه و رده.

برای روشن شدن مطلب، یک مثالی هم از باب وصیت می زنم، تا معلوم شود که صحت، منافاتی با حق رد ندارد، همه فقها می گویند: لو أوصى بأكثر من الثلث، این وصیت صحیح است، اما وارث حق امضاء و رد دارد، همان گونه که در باب وصیت این حرف را می زنید، در منجزات مریض نیز همان حرف را بزنید.

۳: الإیصاء بأكثر من الثلث، فقد اتفق الفقهاء على أن نفوذ الوصیه فيما زاد على الثلث يتوقف على إذن الورثه، و ليس هذا تخصيصاً في تسلط الإنسان على ماله، فالتسلط محفوظ مادامت الروح في بدنه، و إنما يتوقف النفوذ بعد الموت على عدم الرد. (۲)

بنابراین، ما این قاعده را از دو راه نقد کردیم.

ص: ۵۳۶

۱- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۰.

۲- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۰.

اولاً؛ گفتیم «الناس مسلطون علی أموالهم» مشرّع نیست، فلذا نمی توانیم مسائل مستحدثه و یا شرایط مشکوکه را با این قاعده رد کنیم یا اصلاح کنیم.

ثانیاً؛ گفتیم صحت این قطعی است، اما صحت حیثی است، یعنی من حیث مالک و طرف، اما حیث دیگر ممکن است حق رد داشته باشد.

فإن قلت: ممکن است شما بگویید: این فرمایش شما که می گوئید معامله از طرف مالک و اهب و از طرف موهوب له (که مستمندان است) صد درصد صحیح است، این با فتوای علما سازگار نیست، چون فقها می گویند اگر وارث رد کرد، در آمد های این مدت مال مشتری نیست، بلکه مال وارث است، مثلاً در وصیت معامله صد درصد صحیح است، می گوید چطور می گوئید صد در صد صحیح است و حال آنکه اگر وارث رد کرد، می گویند منافع، «و النماء المتخلل» مال وارث است نه مال موهوب له، پس معلوم می شود که این معامله صد در صد صحیح نبوده، چون اگر صد درصد صحیح بود، باید نماء متخلل مال مشتری بود در وصیت، مال موهوب له بود در هبه و حال آنکه آقایان می گویند: النماء المتخلل إذا ردّ الوارث، یکون للوارث.

منجزات مریض ۹۴/۱۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مریض

بحث ما در باره اصل اولی است، به این معنی که اگر یک روزی دست ما از دلیل کوتاه شد، چه باید کرد، اینجاست که برای رهایی از بن بست، یک اصلی بنام اصل اولی تاسیس می کنیم تا در موقع ضرورت به آن رجوع کنیم.

به بیان دیگر؛ اگر چنانچه دلیل مخالف در مسأله وجود داشته باشد، اشکالی ندارد و ما به همان دلیل مخالف عمل می کنیم، ولی اگر دلیل مخالف در مسأله نباشد، اصل اولی می گوئید: منجزات مریض از اصل است نه از ثلث. چرا؟ می گویند: «الناس مسلطون علی أموالهم».

ص: ۵۳۷

جواب از استدلال فوق الذکر

ما از این استدلال دوتا جواب گفتیم:

۱؛ جواب اول این بود که «الناس مسلطون علی أموالهم» مشرّع نیست، یعنی شریعت ساز نیست، یعنی انسان نمی تواند با تکیه به این قاعده فقه درست کند.

۲؛ دلیل دوم این بود که «الناس مسلطون علی أموالهم» دلالت بر صحت دارد، اما صحتش صحت حیثی است نه صحت مطلق،

به این معنی معامله ای که بین مؤرث و بین همسایه انجام گرفته صحیح است، اما اینکه دیگری حق ندارد که آن را رد کند و بهم بزند، به این جهت دلالت ندارد.

به بیان دیگر: برای همسایه ملکیت هست، تا مادامی که ورثه رد نکرده،

فإن قلت: ممکن است کسی اشکال کند که این فرمایش شما که می گوئید ملکیت برای همسایه إلى زمان الرد ثابت، اینکه خانه را ملک همسایه کردم، ملکیت برای او إلى زمان الرد ثابت است، این با فتوای علما سازگار نیست، چون علما می گویند بنا براینکه از ثلث است، اگر وارث رد کند، تمام نماء ها مال وارث است، این چه ملکیتی است که ملک همسایه است، اما درآمدش مال وارث باشد، کی؟ اگر وارث رد کند.

خلاصه این چه ملکیتی است که شما معتقدید من که فروختم تا ورثه رد نکرده ملک همسایه است، از آن طرف هم اگر قائل به اصل نشویم، بلکه قائل به ثلث بشویم، قائلین به ثلث می گویند تمام نماء ها و منافع متخلله، همه اش مال وارث است، یلزم التفکیک بین الملکیه و النماء، خانه ملک همسایه است، اما نمائش مال وارث، این حرف یک چیز غیر قابل تصور است که ملکیتش مال همسایه باشد، اما اگر وارث رد کرد «علی القول بالثلث» تمام نماء ها مال ورثه است، این چه ملکیتی است که نه بو دارد و نه طعم، یعنی اثرش مال ورثه است نه مال همسایه.

ص: ۵۳۸

قلت: ما این اشکال را حل کردیم و گفتیم هیچ مانع ندارد که ملکیت مال همسایه باشد، اگر ورثه هم در آینده رد کرد، درآمد و نمائش هم مال ورثه باشد. چرا؟ چون در فقه نظیر داریم، نظیرش بیع فضولی است، چون شریف العلماء قائل به کشف حکمی است، شیخ انصاری هم تا حدی آن را تایید می کند، کشف حکمی چیست؟ آن این است که اگر مردی، خانه جناب زید را بدون اطلاعش در اول بهار به جناب عمرو فروخت، مالک (زید) هم اول پاییز این معامله را اجازه کرده، همه آقایان معتقدند که ملکیت ملک بر ملک مالکش باقی است، اما درآمد و نماء این ملک مال مشتری است - البته در صورتی که اجازه را کاشف بگیریم و کشفش هم کشف حکمی باشد نه کشف حقیقی.

کسانی قائل به کشف حکمی اند، فرق می گذارند بین ملکیت و بین نماء، می گویند ملکیت منتقل نیست، اما نماء منتقل است، ملکیت در همان ملک مالک اصلی خودش باقی است، یعنی جناب زید تا اول پاییز مالک این ملک است، اما در وسط که این ملک درآمد داشته، این نماء و درآمد ملک جناب عمرو (مشتری) می باشد که از فضول خریده است.

پس فرق است بین ملکیت و نماء، ملکیت مال مالک است، نماء و درآمدش مال آقای عمرو (مشتری) می باشد که از فضول خریده است، بنابراین، چه مانع دارد که فرق بگذاریم بین ملکیت و بین نماء، البته با این تفاوت که در این مثال دوم، تنفیذ می کند، اما در «ما نحن فیه» رد می کند، ولی هر دو از یک مساس باز می شوند، در «ما نحن فیه» ورثه رد می کنند، ملکیت مال خریدار (همسایه) است، اما درآمد مال ورثه می باشد، اما در اینجا رد نمی کند، بلکه تنفیذ می کند، ملکیت مال مالک است، اما درآمد مال مشتری است که خریده، پس هر دو از یک مساس باز می شوند، یعنی تفکیک النماء عن المملکیه، نماء را از ملکیت جدا کردیم، خلاصه هر دو مثال یکی اند، غایه ما فی الباب در ما نحن فیه تنفیذ نیست، بلکه رد است، اما در مسأله فضولی تنفیذ است « فثبت جواز التفکیک بین المملکیه و المنافع».

اولین کسی این مسأله را مطرح کرده ، استاد شیخ است بنام شریف العلماء.

فإن قلت: كيف يكون العقد صحيحاً واقعاً و باطناً من حين الردّ مع أنّ القائل بالخروج عن الثلث يذهب إلى أنّ النماءات المتخلّله بين العقد و الردّ - إذا كان المبيع زائداً على الثلث - هي للوارث، و هذا - تفكيكك - لا يجتمع مع الصّححه الواقعيه و كون المبيع أو الموهوب للمشتري.

اگر واقعاً صحيح است و ملك مال همسايه است، پس بايد نماء و درآمدش هم مال همسايه باشد و حال آنکه شما می گوید ملکیت مال همسايه است، اما درآمدش مال وارث می باشد.

قلت: إنّ القول بأنّ النماءات المتخلّله للوارث، لا يلزم سلب الملكيه عن المشتري بل تبقى العين في تلك الفتره على ملكه، غايه الأمر تكون النماءات المتخلّله للوارث و لا- مانع في التفكيك بين بقاء العين في ملك المشتري و كون النماء للوارث - در صورتی که ورثه رد کند - نظیر ذلك إجازة المالك في البيع الفضولي، إذا باع (فضولي) بستاناً في أوّل الربيع (اول بهار) من زيد و أجاز المالك أوّل الخريف (اول پاییز) فالعين ملك للمالك المجير في تلك الفتره، و أما النماءات فهي للمشتري بعد الإجازة فهنا تفكيك بين ملكيه العين و ملكيه الآثار، و هذا ما يسمّى بالكشف الحكمي، فإنّ إجازة المالك لا تبطل مالكيته من حين العقد إلى زمان الإجازة، و مع ذلك تكون الآثار للمشتري، فالإجازة تنفيذ في جانب العين، عكس ذلك في المقام، فإنّ الردّ نقض للآثار و كونها للوارث مع كون العين للمشتري أو الموهوب له (اللتين قبل الردّ).

بنابراین، ما نتوانستیم این دلیل را کافی بدانیم، کسانی که می خواهند برای اصل یک پایگاه درست کنند، بگویند «یخرج من الأصل»، پایگاه شان «الناس مسلطون علی أموالهم» باشد، با دو دلیل رد کردیم:

اولاً؛ گفتیم «الناس مسلطون علی أموالهم» مشرع نیست.

ثانیاً، این صحت، صحت نسبی است نه صحت مطلق.

خلاصه ما در اینجا فرق نهادیم بین ملکیت و بین آثار.

۲؛ وجوب الوفاء بالعقود

دلیل کسانی که می گویند از اصل است نه از ثلث

می گویند اصل اولی، همین اصل است، یعنی مقتضای ادله اولی این است که از اصل است، یکی «الناس مسلطون علی أموالهم»، دومی: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (۱).

جناب مالک از ورثه خوشش نمی آید، زمینش را منتقل می کند به همسایه، دو روز بعد هم از دنیا می رود، می گوید شرع مقدس فرموده: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، معنای «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» این است که معامله لازم است و اگر معامله لازم شد، جناب وارث حق ندارد که آن را رد کند.

بله! اگر امام صادق بفرماید علیه الرّد، علی رأسی و عینی، اما فعلاً بحث ما در اصل اولی است و آن این است که: آیاها الناس، البائع و الجار و الورثه يجب علیهم الوفاء بالعقد، می گوید معنای «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» این است که: «کُلٌّ من کان تحت قبّه القمر، يجب علیهم الوفاء بالعقود»، همسایه، مشتری، وارث هم جناب زید، همه باید این عقد را محترم بشمارند، لازمه محترم دانستن عقد این است که از اصل است نه از ثلث.

یلاحظ علیه: تمام مغالطه در یک کلمه است، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» طرفین معامله را می گیرد، نه همسایه ها و کُلٌّ من تحت قبّه القمر، می گوید جناب بایع و مشتری که همسایه است، باید این عقد را محترم بشمارید و هذا العقد لازم لا ینفک، بنابراین، لزومش حیثی است، یعنی من حیث البائع و مشتری، این منافاتی ندارد که بر وارث واجب الوفاء نباشد، وارث حق رد داشته باشد، این فقط می رساند که جناب بایع و جناب مشتری باید پایبند عقد خود باشد، ما هم می گوئیم باید پایبند عقد خود باشد، اما همسایه، وارث، فرزند وارث، اینها هم باید آن را محترم بشمارند، این در نمی آید، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» حاکی از آن است که باید طرفین عقد، به عقد شان وفا کنند، وارث طرفین عقد نیست.

ص: ۵۴۱

إِنَّ مقتضى ما دلّ على لزوم العقود و الإيقاعات هو خروجها من الأصل، قال سبحانه: « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ »، قوله: « آلمؤمنون عند شروطهم » فإنّ مقتضى وجوب الوفاء، هو الخروج من الأصل، لأنّ الخطاب لا يختصّ بالمتعاقدين، و كذا بالنسبه إلى الباقي، فيجب على الوارث ترتيب أثر ملكيه ذلك الغير و التوقف على إجازة الوارث، ينافي إطلاق وجوب الوفاء عليه واقعاً.

اگر بگویید: حتماً باید وارث آن را تنفیذ کند، این با اطلاق آیه « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » سازگار نیست، یکسان است که وارث اجازه بدهد یا وارث اجازه ندهد.

و بالجمله جميع ما دلّ من الأدلّه العامّه على لزوم العقود و الإيقاعات قاضيه بالخروج من الأصل.

پرسش

ادله عامه که می گویند اصل در عقود لزوم است، غیر از این دوتا (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، المؤمنون عند شروطهم) هست، یا دلیل دیگر هم دارد؟

پاسخ

مرحوم شیخ انصاری در اول بیع یک بحثی دارد که: الأصل فی العقود، اللزوم، حتی در اول خیارات این مطلب را تکرار کرده که اصل در عقود لزوم است، نه تنها با این دو دلیل استدلال می کند، بلکه هم با «الناس مسلطون على أموالهم» استدلال می کند، هم با « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ »، و هم با « المؤمنون عند شروطهم »، همچنین آدله دیگر. به نظرم در حدود ده یا یازده دلیل می آورد که: « الأصل فی العقود، اللزوم ».

بنابراین، تمام این ادله طرفدار: « الخروج من الأصل لا من الثلث » هستند.

یلاحظ علیه: اشتباه این استدلال خیلی روشن است، البته استدلال شیخ هم درست است، یعنی اصل در بیع لزوم است، منتها بین المتعاقدين، یعنی ناظر به وارث نیست. إن الخطاب فی قوله: « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ »، أو التكليف الوضعی فی قوله: « المؤمنون عند شروطهم » متوجه لمن قام به العقد و هو البائع و المشتري و الشارط و المشروط علیه، فيلزم عليهم الوفاء بالعقد، و أمّا الخارج عن الخطاب فلا، (مانند ورثه) إذ ليس عاقداً و لا معقوداً له و لا شارطاً و لا مشروطاً علیه.

ص: ۵۴۲

ففي مورد الكلام يجب على المتبايعين في البيع المحاباتي في مرض الموت، الوفاء بالعقد و تبادل الثمن و المثلن.

ولذا اگر پدری، دختر چهار ساله خودش را به یک پسری عقد کرد، البته این دونفر، باید به عقد خود شان وفا کنند، اما خود دختر بعد البلوغ، حق نظر دارد. چرا؟ چون طرف عقد نبوده، طرف عقد ولی صبی و ولی صبیّه بوده، ولی صبی و صبیّه حق بهم زدن عقد را ندارند، اما خود صبی و صبیّه بعد البلوغ حق بهم زدن عقد اولیای خود را دارند و این منافات با « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ »، چون « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » متعاقدين را می گیرد، اما صبی و صبیّه که هنوز کوچکنند، طرف معامله نیستند.

فإن قلت: اگر واقعا « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » فقط متوجه بايع و مشتری است، یعنی ورثه و همسایه را نمی گیرد، فقط متوجه متعاقدين است، اگر این است، پس من چطور از او بخرم، من در صورتی می توانم بخرم که برای من هم وفا به عقد واجب باشد.

اگر برای من وفا به عقد واجب نیست، من چطور بخرم؟ اگر « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » مال آن قماش فروش است و صاحب کارخانه که قماش را فروخته، این دو نفر باید بهم وفا کنند، اما من عابر که می خواهم لباس بخرم، من را نگرفته، اگر نگرفته من چطور بخرم؟

قلت: شما از راه دیگر می توانی بخری، آن کدام است؟ ذات الید، الید أماره الملكیه، اگر من می خرم نه بخاطر این است که من مکلف به « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » هستم، من مکلف به « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » نیستم، مکلف به « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » صاحب خانه است و پارچه فروش، من اگر می خرم، بخاطر این است که ید علامت ملکیت است.

فإن قلت: إذا لم يجب الوفاء بالنسبه إلى غير المتعاقدين، لزم من ذلك عدم جواز شراء المثلث من المشتري، لأنَّ الشراء فرع كونه مالکاً و هو رهن صحَّه العقد و اعتباره فی المتعاقدين و غیرهما.

قلت: إنَّ الشراء لأجل كون المشتري صاحب اليد الكاشفه عن كونه مالکاً، لا من باب وجوب ترتيب آثار العقد للمتعاقدين، و غیرهما إلَّا إذا علم فساد العقد.

«إلى هنا تمَّ» دو دلیلی که قائلین به اصل گفتند: مقتضای قاعده اولیه این است که آنه من الأصل، لا من الثلث، مقتضای قاعده اولیه، تا برسیم به قاعده ثانویه.

گاهی تکیه کرده اند به «الناس مسلطون علی أموالهم»، گاهی هم بر «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تکیه نموده اند، و گاهی هم به دلیل سوم تکیه می کند که استصحاب تنجیزی باشد و آن را در جلسه آینده خواهیم خواند.

منجزات مریض ۹۴/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مریض

بحث ما در این مسأله، راجع به اصل اولی است، فقهای ما قبل از آنکه وارد مسأله ای بشوند، در درجه اول می گویند مقتضای قاعده اولیه چیست؟

قاعده اولیه منحصر به اصول عملیه نیست، بلکه قواعد کلی و اجتهادی را هم می گیرد، خیال نشود وقتی که می گوئیم مقتضای اصل، مراد فقط اصل عملی است، بلکه مراد از اصل، اعم از اصل عملی و ادله اجتهادیه می باشد، فلذا مقتضای اصل اولیه، گاهی ممکن است ادله اجتهادی باشد، گاهی ممکن است اصل عملی باشد، اتفاقاً در اینجا دو تا قاعده اجتهادی داشتیم، یکی «الناس مسلطون علی أموالهم» بود، دیگری هم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، البته الآن می رسیم به اصل عملی.

خلاصه اینکه هر وقت در کلمات علما دیدیم که می گویند: مقتضی الأصل الأولی، فکر ما فقط روی اصول عملیه متوجه نباشد، بلکه مراد اعم از اصول عملیه و قواعد اولیه می باشد، در جلسه گذشته گفتیم که آن دو قاعده مقتضی است نه علت تامه، فقط می گوید انسان بر مال خودش مسلط است، یا می گوید طرفین باید به این عقد خودش عمل کنند، این ناظر به حق ورثه نیست که آیا ورثه هم ملزم است یا ملزم نیست، بلکه حق ردّ دارد، نسبت به آن طرف ساکت است و لذا نمی تواند حکم اولیه باشد، این مرحله خود اینها را می گوید، بحث ما در اینجا نیست، بحث ما در باره وارث است، این دو دلیل، نه کار ورثه را نفی می کند و نه اثبات.

ص: ۵۴۴

۳: الاستصحاب التنجیزی

دلیل سومی که این آقایان آورده اند، اصل عملی است بنام استصحاب تنجیزی، در مقابل استصحاب تعلیقی، استصحاب تعلیقی محل بحث است، اما استصحاب تنجیزی محل بحث نیست، استصحاب تعلیقی همان مثال معروف است که اگر انگوری کشمش شد، استصحاب تعلیقی دارد، زمانی که انگور بود، «إذا غلی یحرم»، الآن هم که نپزد شده، «فإذا غلی یحرم»، این محل بحث است، اما استصحاب ما در اینجا استصحاب تنجیزی است، یعنی آدم موقعی که حی و حاضر بود، عقل و شعورش هم سر جایش بود، حق تصرف داشت، الآن که مرده، نمی دانیم آیا آن تصرفی قبلی اش از آن حالت صحت و استحکام بیرون آمده یا نه؟ اصل این است آن تصرفی که در حال حیات کرده، به قوت خودش باقی است، یعنی آن تملک و تملکی را که انجام داده، در حال حیاتش منجز بود، بعد از وفات نمی دانیم از آن حالت بیرون آمد یا نه؟ اصل این است که بر همان حالت اول خود باقی است، فیخرج من الأصل لا من الثلث. چون تصرف قبلی اش از اصل بود، الآن هم باید از اصل باشد.

البته مراد از حال حیات، یعنی حال مریضی که عقل و شعورش سر جای خودش است و در چنین حالتی یک سلسله تصرفاتی انجام می دهد.

الجواب، الجواب، جوابی که از دو دلیل قبلی دادیم، اینجا نیز همان جواب جریان دارد، یعنی جوابی را که از «الناس مسلطون علی أموالهم» و از «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» دادیم، همان جواب در اینجا نیز جریان دارد، و آن این است که استصحاب تنجیزی بین الواهب و الموهوب له را درست می کند، بین واهب و الموهوب له، این عمل یک عمل نافذی است، ولی بحث ما بین اینها نیست، بلکه بحث ما در فرد ثالثی است که در کنار نشسته و آن ورثه است، ورثه می گویند این پدر، به ما ضرر وارد کرد، چون تمام اموال را به یک بسته آب نبات فروخته، بحث ما در این قسمت است، ولی شما می گویند این طرف معامله اش نافذ است، البته ما هم در معامله را در آن طرف نافذ می دانیم، ولی بحث ما در آن طرف نیست، شما اگر دلیل برای ارائه کردن دارید، باید با دلیل خود حق رد را از ورثه بگیرید، چون بحث ما در حق رد اوست، جایی که شما دلیل برایش اقامه می کنید، ما هم نسبت به آنجا حرف نداریم، آنجا که ما حرف داریم، دلیل شما ناظر به آنجا نیست، یعنی نه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» آنجا را شامل می شود، نه «الناس مسلطون علی أموالهم» و نه استصحاب تنجیزی.

إنَّ السلطنة من الأحكام الوضعيه الثابته حال الصحه فمع الشك في بقائها في حال المرض هو استصحابها، ولازمه نفوذ التصرفات بعد الموت مطلقاً و الخروج من الأصل لا التث.

البتة استصحاب را بعد الموت تقرير کردم، و این درست نبود، فلذا اصلاحش می کنم و می گویم باید استصحاب را تقرير کنیم در حال مرض، و بگویم إذا كان صحيحاً، می توانست اموال خودش را ببخشد، حالا- که صار مريضاً، می تواند همه اموال خودش را ببخشد.

بنابراین، استصحاب در حال مرض است، حال صحت را استصحاب می کنیم در حال مرض، البتة بعد از موت را هم باید استصحاب کنیم، بنابراین، استصحاب را اختصاص ندهیم به بعد المرض، بلکه قبل المرض را هم بیاوریم، در حال صحت و سلامتی، هبه اش نافذ بود، در حال مرض هم نافذ است و هكذا بعد الموت هم نافذ می باشد.

يلاحظ عليه: بما مرّ في أنّ كون العقد لازماً في حال حياته و صحته و مرضه و بعد رحيله، لا ينافي ثبوت حق الردّ للوارث بعد رحيله، إذ ليس معنى اللزوم أن لا يكون لأحد حقّ الفسخ، بل المراد من اللزوم ما يقابل الجائز بالذات، كالعاريه في مقابل البيع فهو لازم بالطبع، و على ذلك فالعقد لازم، و لكنّه لا يمنع عن ثبوت حقّ الردّ للوارث، فلو دلّ الدليل عليه، فهو لا ينافي لزوم العقد حسب طبعه.

تعبير من، تعبیر بهتر است، یعنی این لزوم، لزوم حیثی است، لزوم من جميع الجهات نیست.

و بهذا ظهر أنّ القاعده الأوليه تنسجم مع القولين.

قاعده اوليه هم با اصل سازگار است و هم با ثلث.

تا اینجا ادله کسانی که می گفتند مقتضای قاعده اولیه ثلث است نه اصل، مگر اینکه دلیل قائم بشود به پایان رسید.

اهل سنت بیش از يك قول ندارند، یعنی همه متفق القول هستند که اگر انسانی در حال مرض، عملی را انجام بدهد، با وصیت فرق نمی کند، یعنی همان گونه که وصیت از ثلث است، مازاد از ثلث احتیاج به امضای ورثه دارد، تنجیزش نیز چنین است، یعنی فرق بین وصیت و تنجیز نمی گذرند.

اتفق فقهاء السنه على أنّ منجزات المريض تخرج من الثلث، وهذا ما نصّ عليه السيّد في الانتصار و الشيخ في الخلاف.

اما علمای امامیه بر دو قولند، یعنی فقهای شیعه از زمان شیخ طوسی تا زمان محقق اردبیلی و محقق سبزواری غالباً همه می گویند من الأصل، یعنی بر خلاف قول اهل سنت فتوا داده اند، من این اقوال را می خوانم، منتها توجه داشته باشید که در دوجا دلالتش ضعیف است، اما بقیه دلالتش واضح و روشن است، علمای پیشین ما همگی گفتند از اصل است نه از ثلث، (یخرج من الأصل، لا- من الثلث) یعنی فرق نهاده اند بین معلق و بین منجز، در منجز گفته اند از اصل است، اما در معلق گفته اند از ثلث است نه از اصل.

نعم اختلف أصحابنا في ذلك، فهم بين قائل بخروجه من الأصل، و بين قائل بخروجه من الثلث، و ها نحن نذكر بعض أقوال كلتا الطائفتين إلى نهاية القرن العاشر.

كلمات القائلين بالخروج من الأصل

۱: قال الشيخ المفيد: و إذا وهب في مرضه أو تصدّق، جاز ذلك له في جميع ماله و لم يكن لأحد معارضته في ذلك، و البيع في المرض صحيح - كالهبة و الصدقه - إذا كان الإنسان عاقلاً مالکاً لرأيه» (۱).

ص: ۵۴۷

مرحوم شیخ مفید در سال: ۳۳۶ متولد شده و در سال: ۴۱۳ فوت کرده، و ایشان در تنظیم عقاید شیعه خیلی موفق بوده است.

۲: قال السید فی الانتصار: و ما انفرد به الإمامیه بأَنَّ من وهب شیئاً فی مرضه العذی مات فیہ إذا کان عاقلاً ممیزاً، تصحَّ هبته، و لا یكون من ثلثه بل یكون من صلب ماله، و قد خالف باقی الفقهاء فی ذلك، و ذهبوا إلى أنَّ له الهبه فی مرض الموت محسوبه من الثلث» (۱).

سید مرتضی در سال: ۳۵۵ متولد شده و در سال: ۴۳۶ داری فانی را وداع گفته است.

۳: قال الشیخ فی الخلاف: إذا وهب فی مرضه المخوف شیئاً و أقبضه ثم مات، فمن أصحابنا من قال: لزمت الهبه فی جمیع الموهوب و لم یکن للورثه فیها شیء، و منهم من قال: یلزم فی الثلث و یبطل فیما زاد علیه، و به قال جمیع الفقهاء.

نکته: جناب شیخ طوسی در سال: ۳۸۵ در خراسان متولد شده و در سال: ۴۶۰ در نجف اشرف فوت نموده و قبرش هم در نجف اشرف می باشد، ایشان هم شاگرد شیخ مفید است و هم شاگرد سید مرتضی، و یکی از عجایب این است که در زمان آیت الله حکیم، هنگام تعمیر مسجد شیخ طوسی (محل دفن شیخ طوسی) بدن شیخ ظاهر شد و این بدن کاملاً تر و تازه بود، مرحوم آیت الله حکیم رفت و صورت خود را به صورت شیخ نهاد و بر آن بوسه زد، و این امر هم برای آیت الله حکیم و هم برای سایرین اعجاب آور بود، چون از فوت ایشان تقریباً نهصد سال و اندی می گذشت.

ص: ۵۴۸

۱- الانتصار، سید مرتضی علم الهدی، ص ۴۲۵، کتاب الهبه، تحت عنوان: الهبه فی مرض الموت.

دلينا على الأول: أخبار الطائفة المرويه في هذا الباب» (١).

وقال (الشيخ) أيضاً في كتاب الشفعة: إذا باع في مرضه المخوف شقصاً، وحابى فيه من وارث صحَّ البيع ووجب به الشفعة بالثمن الذي وقع عليه البيع» (٢).

وقال - أيضاً - في النهايه: والهبة في حال المرض صحيحه إذا قبضها و ليس للورثه الرجوع فيها، فإن لم يقبضها و مات كان ما وهب راجعاً إلى الميراث، و كذلك ما يتصدق به في حال حياته، و البيع في حال المرض صحيح كصحته في حال الصحة إذا كان المريض مالكاً لرأيه و عقله» (٣). نهايه شيخ طوسي، فقه منصوص است، يعنى ايشان در اين كتاب سند روايت را انداخته، متن روايات را به عنوان فتوا آورده است فلذا به اين كتاب مى گویند: الفقه المنصوص.

٤: قال ابن البراج: و إذا وهب المريض في حال مرضه شيئاً و أقبضه كانت الهبة صحيحه و لم يكن للوارث الرجوع فيها - و بيعه في حال مرضه صحيح إذا كان ثابت العقل، و مالكاً لرأيه» (٤). و قال في كتاب آخر له: إذا جمع بين عطيه منجزه و عطيه مؤخره (وصيت) دفعه واحده و لم تخرجا من الثلث، كيف يفعل بهما؟

الجواب: إذا جمع بين ذلك و لم تخرجا من الثلث، قدّمت العطيه المنجزه، لأنّها سابقه و تلزمه في حق المعطى، فيجب فيها ما ذكرناه من التقديم على المؤخره التي لم تلزم» (٥).

ص: ٥٤٩

-
- ١- الخلاف، شيخ طوسي، ج ٣، ص ٥٧٣، كتاب الهبة، المسأله ٢١.
 - ٢- الخلاف، شيخ طوسي، ج ٣، ص ٤٥٥، كتاب الشفعة، المسأله ٤٠.
 - ٣- النهايه، شيخ طوسي، ص ٦٢٠، كتاب الهبة.
 - ٤- المهذب، ابن برّاج، ج ١، ص ٤٢٠، كتاب الإقرار.
 - ٥- جواهر الفقه، ابن برّاج، ص ١٥٣، المسأله ٥٣٧، النشر الإسلامى. و في دلالتة على أنّ المنجز من الأصل تأمل، لو لم يدلّ على العكس، فهو ظاهر في أنّه إذا لم يكف الثلث المنجز و المعلق، يقدم الأول لتقدمه. فلاحظ.

ابن بزّاج در سال: ۴۰۰ متولد شده و در سال: ۴۸۱ فوت کرده است، پانزده سال از شیخ طوسی کوچکتر است، ایشان همکار شیخ طوسی بوده است. ایشان هم شاگرد سید مرتضی می باشد.

۵: قال صاحب الوسيله: فإن أوصى في حال الصحّة أو في المرض غير المخوف أو المشتبه و نجّز كان من أصل المال، و إن لم ينجّز كان من الثلث» .

۶: قال ابن زهره في الغنيه: و الهبه في المرض المتصل بالموت محسوبه من أصل المال، لا من الثلث، بدليل الإجماع المشار إليه» (۱) .

ابن زهره در سال: ۵۱۱ به دنیا آمده و در سال: ۵۸۵ هم دار فانی را وداع گفته است، تولد و رحلتش در حلب سوریه بوده.

۷: و قال ابن ادریس فی السرائر: إذا وهب فی مرضه المخوف شيئاً و أقبضه ثم مات، فمن أصحابنا من قال: تلزم الهبه فی جميع الشیء الموهوب، سواء كان الثلث أو أكثر من الثلث، و هو الصحيح من المذهب الذي تقتضيه الأصول، و منهم من يقول: تلزم فی الثلث و تبطل فيما زاد عليه» (۲) .

و به أفتی فی کتاب الوصیه.

ابن ادریس متولد: ۵۴۵، و متوفای: ۵۹۸ می باشد.

۸: و قال الفاضل الآبی فی كشف الرموز بعد ذكر أدلّه القولین: و الأشبه أنّ جميع تصرّفاته من الأصل بوجه... إلى أن قال: لفتوی أكثر الأصحاب» (۳) .

فاضل آبی، اهل ساوه ایران است، ایشان در حدود ۶۷۰ فوت کرده است.

ص: ۵۵۰

-
- ۱- غنيه النزوع، ج ۱، ابن زهره، ص ۳۰۱، كتاب الهبه، ط مؤسسه امام صادق ع .
 - ۲- السرائر، ابن ادریس، ج ۳، ص ۲۲۱، كتاب الهبه.
 - ۳- كشف الرموز فی شرح المختصر النافع، فاضل آبی، ج ۲، ص ۹۱، ط النشر الإسلامی.

۹: وقال المحقق الأردبیلی فی ذیل کلام العلماء فی الإرشاد: و فی التبرعات المنجزة قولان: و دلیل الأول لزوم المنجزات و صحتها أظهر و هو الأصل، و الإستصحاب، و تسلط الناس علی أموالهم» (۱).

محقق اردبیلی در سال: ۹۹۳ فوت کرده، اما تولدش معلوم نیست.

۱۰: وقال السبزواری فی الکفایه: و أمّا التبرعات المحضه، کالهبات و الصدقات و ما فی حکمها، کالبيع بأقل من ثمن المثل و الشراء بأزید منه، و القدر الزائد فما أخذه من العوض فاختلف الأصحاب فی حکمها و قيل: إنها تمضى من الثلث، و قيل: من الأصل، و هو أقرب للأصل» (۲).

منجزات مريض ۹۴/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مريض

در جلسه گذشته عبارات کسانی را خواندیم که معتقد به خروج از اصل بودند نه خروج از ثلث، اینک عبارات اشخاصی را می خوانیم که قائل به خروج از ثلث می باشند نه خروج از اصل.

کلمات القائلین بالخروج من الثلث

۱: قال الشيخ: رجل أعتق عبداً له لا مال له غيره في مرضه المخوف - مردی هنگام مرض موت، غلامش را آزاد کرد و حال آنکه غیر از این غلام، مال دیگری نداشت - نظر فيه، فإن لم يجزه الورثه بطل العتق في ثلثي العبد و صح في الثلث، و يكون الولاء في الثلث له» (۳).

۲: قال المحقق في النافع: تصرفات المريض إن كانت مشروطه بالوفاه فهي في الثلث» (۴).

مرحوم آیت الله بروجردی به نماینده خود در «دار التقريب بين المذاهب الإسلامی» مرحوم شیخ محمد تقی قمی دستور داد که «المختصر النافع» را در قاهره چاپ کن، ایشان هم طبق دستور آقا، چند هزار نسخه چاپ کرد، در ظرف دو ماه تمام نسخه هایش خریداری شد. و عمده این است که کتاب مذکور، سخن گزنده ای ندارد که طرف را ناراحت کند.

ص: ۵۵۱

۱- مجمع الفائدة و البرهان، محقق اردبیلی، ج ۹، ص ۲۱۴.

۲- کفایه الأحکام، محقق سبزواری، ج ۲، ص ۷۳، کتاب الوصیه.

۳- المبسوط، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۰، کتاب الوصایا.

۴- المختصر النافع، محقق ثانی، آخر أحكام الوصیه، ۱۹۳.

٣: و قال المحقق في الشرائع: و المريض ممنوع من الوصية، بما زاد على الثلث إجماعاً، إذا لم يجر الورثه، و في منعه من التبرعات المنجزه، الزائده على الثلث، خلاف بيننا، و الوجه المنع» (١). يعنى نمى تواند همه را عطيه و هبه كند، فقط به مقدار ثلث مى تواند.

و للمحقق كلمات مماثله فى غير هذا الباب، فقد قال فى كتاب الوقف: « فلو وقف فى مرض الموت، فإن أجاز الورثه، و إلا اعتبر من الثلث، كالهبة و المحابه فى البيع، و قيل يمضى من أصل التركة، و الأول أشبه» (٢).

٣: و قال العلّامة فى تحرير الأحكام: « الرابع عشر: المريض محجور عليه إلّا فى ثلث ماله فى التبرعات، كالهبة، و الصدقه، و العتق، و لو اشتمل البيع على المحابه مضى ما قابل رأس المال من الأصل، و الزيادة من الثلث، و لو أجازت الورثه صحّ جميع ما أجازوا فيه» (٣).

تحرير الإحكام در میان كتب شيعه نظير ندارد، قريب چهل هزار فرع در اين كتاب آمده است، مطالعه اين كتاب به همگان سفارش مى شود.

و قال فى القواعد: «أما المعجله للمريض فإن كانت تبرّعاً، فالأقرب أنّها من الثلث إن مات فى مرضه و إن برأ، لزمّت إجماعاً» (٤).

المعجله، به معنای منجز است، يعنى المنجزه، ولذا به دنيا مى گویند معجل و به آخرت مى گویند مؤجل.

٤: و قال فخر المحققين فى «الإيضاح» فى شرحه: « اختلف الفقهاء فى تصرفات المريض المنجزه المتبرّع بها، أعنى التى بلا عوض غير الإقرار، فقال بعضهم إنّها من الثلث كالمعلّقه بالموت (مانند وصيت، همان گونه كه وصيت از ثلث است، اين هم از ثلث مى باشد)، و هو اختيار والدى المصنّف و الشيخ فى المبسوط و الصدوق و ابن الجنيد، و مفهوم قول الشيخ فى الخلاف، و قال المفيد فى المقنعه و الشيخ فى النهايه و ابن البرّاج و ابن ادریس أنّها من الأصل، و الأول هو الصحيح عندى لوجوه» .

ص: ٥٥٢

- ١- شرائع الإسلام، محقق اول، ج ٢، ص ١٠٢، كتاب الحج.
- ٢- شرائع الإسلام، محقق اول، ج ٢، ص ٢١٢، كتاب الوقف.
- ٣- تحرير الأحكام، علامه حلى، ج ٢، ص ٥٣٧، كتاب الحجر.
- ٤- القواعد، علامه حلى، ج ٢، ٢٢٩، كتاب الوصايا.

٥: و قال الشهيد فى اللمعه: « و لو وهب أو وقف أو تصدق فى مرض موته فهى من الثلث إلا أن يجيز الوارث» (١).

و قال فى الدروس فى باب الوقف: « و وقف المريض ماض من الثلث إذا لم يجزه الوارث» (٢).

٦: و قال ابن قطن فى المعالم: « و يحجر على المريض فى ثلثى ماله، فلو تبرع منه بشىء منجزاً أو وصيه لم يصح إن مات فى مرضه و لم يجز الورثه» (٣).

٧: و قال الفاضل المقداد: فى « شرح المختصر النافع» بعد ذكر أدله الثلث، و الفتوى على هذا.

٨: و قال ابن فهد الحلّى فى «المهذب البارع» أقوال، المشهور أنّها من الثلث، و هو أحد قولى الشيخ ... إلى قال: « و قال الشيخان فى النهايه و المقنعه أنّها من الأصل و الروايات بالأول» (٤).

ابن فهد حلّى در سال: ٧٤١ فوت کرده و قبرش هم در کربلاست، و ايشان واقعاً عارف بوده، و توسل به اين ايشان (ابن فهد حلّى) خيلى کار گشا مى باشد.

٩: و قال المحقق الثانى فى «جامع المقاصد» بعد ما نقل ما ذكره صاحب الإيضاح من المختلف فقال: «المختار هو الأول و مراده هو الثلث، و استدلل عليه بصحيحته على بن يقطين و يعقوب بن شعيب» (٥).

١٠: و قال الشهيد الثانى فى «المسالك» كتاب الحجر: و فى وقوع هذه و شبهها من أصل المال أو من الثلث قولان: «أحدهما من الأصل ... إلى أن قال: و الثانى أنّها من الثلث، ذهب إليه جماعه من المتقدمين، منهم الصدوق و الشيخ فى أحد قوليه، و اختاره عامّه المتأخرين، منهم المصنّف و هو الأقوى» (٦).

ص: ٥٥٣

١- اللمعه الدمشقيه، ص ٩٠، كتاب العطيّه.

٢- الدروس الشرعيّه، شهيد اول، ص ٢٦٣، كتاب الوقف.

٣- معالم الدين، ابن قطن، ج ٢، ص ٢٩٢، كتاب الوصيّه.

٤- مهذب البارع، ابن فهد حلّى، ج ٢، ص ١٦، كتاب الوصيّه.

٥- جامع المقاصد، محقق ثانى، ج ١١، ص ٩٤.

٦- مسالك الأفهام، شهيد ثانى، ج ٤، ص ١٥٧.

وقد اختصرنا في نقل الأقوال بعشر كلمات من كل طائفة ليعلم أنّ القولين مشهوران متكافئان، لا يريخ أحدهما على الآخر، وقد اختار الخروج من الثلث صاحب الجواهر و أفاض الكلام فيه» (١).

و أكثر من عصرنا من المشايخ على القول بالخروج من الأصل، غير السيد المحقق البروجردى حيث كان يريخ القول بالثلث. و للوقوف على واقع القولين نذكر كلمتين: «إحدهما للعلامة الحلّي في «التذكرة» و الأخرى لشارح «القواعد» صاحب «المفتاح الكرامه».

قال العلامة: «التبرعات المنجزة كالعق و المحاباه و الهبه المقبوضه و الصدقه المقبوضه و الوقف المقبوضه و الإبراء من الدين و العفو عن الجنايه الموجه للمال، إذا وقعت في حال الصحه فهى من رأس المال إجماعاً. و إن كانت في مرض الموت فهى من الثلث على أقوى القولين عندنا، و عند الجمهور العلماء خلافاً لبعض علمائنا حيث قال: إنها تمضى من الأصل.

و قال أهل الظاهر: الهبه المقبوضه من رأس المال» (٢). أهل ظاهر به طائفه أهل سنت مى گویند.

و قال العاملی - بعد قول العلامة - : «و يحجر على المريض في التبرعات كالهبه و الوقف و الصدقه و المحاباه، فلا تمضى إلّا من ثلث تركته و إن كانت منجزه على رأى» إلى أن قال: على رأى المشهور كما في «المهذب البارع» و هو الأظهر في فتاوى أصحابنا كما في «إيضاح النافع» و عليه الفتوى كما في «التنقيح» و عليه عامه المتأخرين كما في حجر «المسالک» و الأكثر و سائر المتأخرين كما و صاياه، و عليه المتأخرون كما في «غايه المراد» و «مجمع البرهان» و النصوص به متواتره كما في «جامع المقاصد» و فى موضع آخر منه: إنه «إنه قد دلت عليه صحاح الأخبار، و فى «المفاتيح» إن الأخبار به أكثر و أشهر، و قد حكاه المصنّف فى «المختلف» و الشهيد فى «غايه المراد» عن الصدوق و أبى على و الشيخ فى «المبسوط» و ظاهر كلام الشيخ فى «الخلاف»، و تبعهما من تأخر عنهما فى الحكايه عن هؤلاء» (٣).

ص: ٥٥٤

١- الجواهر، شيخ محمد حسن نجفى، ٢٦، ص ٦٣-٩٣، كتاب الحجر.

٢- تذكرة الفقهاء، ج ٢، ص ٤٨٨، كتاب الوصيه، ط سنگى.

٣- مفتاح الكرامه، سيد جواد عاملی، ج ١٢، ص ٥٢٢-٥٢٣.

تا کنون ما اقوال علمای شیعه را خواندیم و معلوم شد که مسأله ذات القولین است، اینک باید بینیم که علمای اهل سنت چه می گویند؟

آنها - اهل سنت - «علی رأی واحد من الثلث، در واقع نظر آنها مطابق رأی و نظر متاخرین شیعه می باشد، اصلاً در میان اهل سنت در این مسأله خلاف دیده نمی شود.

هذا كلّه حول أقوال الأصحاب و أمّا فقهاء السنّه فقد اتفقوا على أنّ التبرعات المنجّزه تخرج من الثلث و استدلوا بحديثين وردا (فعل ماضی تشبیه) فی کلام ابن قدامه.

منجزات مریض ۹۴/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مریض

بحث ما در باره نظریه اهل سنت است، آنها (اهل سنت) اتفاق نظر دارند بر اینکه اگر مریضی در حال مرض عمل تنجیزی انجام دهد و محاباتی باشد، این حتماً از ثلث است، فقط ظاهریه را استثنا کرده اند و ظاهریه منقرض شده اند و الآن وجود خارجی ندارند.

اینها برای خود شان دو تا دلیل اقامه کرده اند.

۱؛ روایت أبوهریره

دلیل اول شان روایتی است که از ابوهریره نقل می کنند که چندان دلیل روشن نیست، دلیل دیگر شان روایت عمران بن حصین نقل است که قابل بحث می باشد، آنها با این دو روایت استدلال می کنند بر اینکه منجزات مریض حتماً از ثلث است نه از اصل.

الف: روی أبوهریره قال: قال رسول الله ص : « إن الله تصدّق علیکم عند وفاتکم بثلث أموالکم زیاده لکم فی أعمالکم» و رواه ابن ماجه.

و هذا يدلّ بمفهومه علی أنّه لیس له أكثر من الثلث.

این روایت از طریق ما هم نقل شده است، یعنی ابوهریره که نقل کرده، از طریق ائمه اهل بیت ع هم این روایت نقل شده است، ولی آیا این روایت منجزات را می گوید یا وصیت را؟ «تصدّق علیکم» مادامی که من زنده هستم، خودم تصدق می دهم، بعد از مردنم، صدقه دادن با من نیست، با وصیتی که می کنم، وصی از طرف من تصدق می دهد، بنابراین، این حدیث

مناسب با وصیت است و ربطی به منجزات مریض ندارد، چون اگر منجز باشد، در حال حیات آن را انجام می دهد.

ص: ۵۵۵

خلاصه این حدیث مربوط به باب وصیت است نه مربوط به منجزات مریض، یعنی وصیت می کند که فلان مقدار را بعد از وفاتش صدقه بدهند، وصیت هم به مقدار ثلث نافذ است نه بیش از ثلث.

پس دلالت این روایت دچار مشکل شد. چرا؟ به خاطر اینکه این روایت ناظر به وصیت است نه ناظر به منجزات مریض.

۲؛ روایت بن عمران بن حصین

ب: و روی عمران بن حصین أنّ رجلاً من الأنصار أعتق ستّة أعبد له فی مرضه لا مال له غیرهم فاستدعاهم رسول الله ص فجزّاهم ثلاثه أجزاء و أقرع بینهم، فأعتق اثنين و أرقّ أربعه»، وإذا لم ینفذ العتق مع سرايته فغیره أولى، و لأنّ هذه الحال الظاهر منها الموت فکانت عطیه فیها فی حقّ ورثته لا تتجاوز الثلث کالوصیه» .

کلمه «أعبد» جمع عبد است و عبد چنانچه ملا جلال الدین سیوطی گفته در حدود هیجده جمع دارد و ایشان آنها را به نظم در آورده است.

جایی که در عتق راضی نیست که بیش از ثلث باشد، به طریق اولی در غیر عتق هم بیش از ثلث نافذ نیست. چرا؟ إذ بناء العتق علی السرایه، اگر کسی بخشی از غلامش را آزاد کرد، ناچار است که بقیه را هم آزاد کند. می گویند عتق سرایت می کند، ولی پیغمبر اکرم ص در اینجا جلوی سرایت را گرفت، چهار تا را آزاد کرد، شش تای دیگر را فرمود در رقیّت باقی بماند.

و فی الموسوعه الفقہیہ الكويتیہ: «إنّ المریض مرض الموت تحجر علیه تبرّعاته فیما زاد عن ثلث ترکته، لحقّ ورثته و ذلك حیث لا دین، و إذا تبرّع بما زاد عن الثلث کان له حکم الوصیه إذا مات» (۱)

ص: ۵۵۶

۱- الموسوعه الفقہیہ الكويتیہ، مجموعه من المؤلفین، ج ۱۷، ص ۱۰۰، ماده «حجر».

أقول: و أمّا الحديث الأوّل (حديث ابو هريره) فقد ورد عن طرقتنا أيضاً، و لكن التصدّق يناسب الوصيّه حيث إنّهُ مادام حيّاً، فالمال له، لا يحتاج في تصرّفه إلى أن يتصدّق عليه أحد، و إنّما يحتاج إليه بعد الموت الذي انتقل المال إلى وارثه فتصدّق عليه سبحانه تعالى أن جعله في متناوله حيث إنّهُ يستفيد منه لما بعد الموت.

قول الموت كه خودش تصدّق مي دهد فلذا كار به خدا ندارد، تصدّق بعد الموت كار خداست، كه گفته جناب مريض ثلث مالت در اختيار خودت مي باشد، شما مي توانيد وصيت كنيد تا در باره تو صدقه بدهند، بنا بر اين، پاي خدا را به ميان بكشيم، مسأله روشن تر است، تا حي و زنده هستم خودم تصدّق مي دهم، احتياج به جعل الهی نیست، چون خودم اختيار دارم، اما بعد الموت، دست من کوتاه و خرما بر نخيل، اينجا جعل الهی به داد من رسیده، قانون خدا به داد من رسیده، اگر قانون خدا نبود، بعد از من دست من خالی بود، پس مادامی كه حي و زنده هستم، نیازی به جعل الهی نیست. چون زنده هستم، بعد از موت هم جعل الهی كه همان وصيت باشد به داد من رسيد.

و أمّا الحديث الثاني: فقد رواه أبو داود في سننه عن عمران بن حصين قائلاً: «إنّ رجلاً من الأنصار أعتق سته أعبد له عند موته، و لم يكن له مال غيرهم، فبلغ ذلك النبي ص فأقرع بينهم، فأعتق اثنين و أرقّ أربعة» (1)، و الوارد فيها قوله: «عند موته» مع أنّ المنقول في المغنى: «في مرضه».

ص: ۵۵۷

۱- سنن أبي داود، السجستاني، أبو داود، ج ۴، ص ۲۸، كتاب العتق، برقم ۳۹۵۸.

در مغنی ابن قدامه، کلمه «عند موته» آمده بود و این کتاب، یک کتاب فقهی است، اما سنن ابو داود، کتاب حدیثی است در آن بجای «عند موته»، کلمه «فی مرضه» آمده است. مگر اینکه کسی بگوید این دو نقل با همدیگر متعارض نیستند، چون غالباً موت انسان هماهنگ با مرض است، کمتر اتفاق می افتد که انسان بدون مرض بمیرد (مثلاً یکدفعه ایستد قبلی پیدا کند). بنابراین، کلمه موت با کلمه مرض با همدیگر هماهنگ اند.

و نقله أحمد فی حدیث مسنده عن عمران قال: «إِنَّ رجلاً أعتق سته أعبد له فأقرع رسول الله ص بينهم فأعتق اثنين و أرق أربعة» (۱).

و الظاهر سقوط أحد اللفظین: «فی مرضه» أو «عند موته»

در این حدیث نه کلمه «عند موته» آمده و نه «فی مرضه»، معلوم شود که از قلمش افتاده است.

و رواه الترمذی فی سننه و قال: «إِنَّ رجلاً من الأنصار أعتق سته أعبد له عند موته ولم یکن له مال غیرهم، فبلغ ذلك النبی ص فقال له قولاً شديداً، ثم دعاهم فجزأهم ثم أقرع بينهم، فأعتق اثنين و أرق أربعة». «ترمذ» شهری است در کشور ازبکستان.

فلو رجع الضمیر فی قوله: «فقال له قولاً شديداً» إلى الرجل فقد أقرع النبی ص حال حياه الرجل، فإذا كان حکمه كذلك فی حال حياته، فأولی أن یكون كذلك بعد مماته.

و رواه البيهقی فی سننه باسناده المتصل إلى عمران بن حصین قال: «إِنَّ رجلاً أعتق سته أعبد عند موته لم یکن له مال غیرهم، إلى آخر النص المارّ ذكره عن سنن الترمذی» و هذا يدلّ علی أنّ الصحیح «عند موته» لا «فی مرضه» و قد عبّر ابن قدامه باللازم الغالب للموت، أعنی: المرض.

ص: ۵۵۸

حضرت آیت الله بروجردی تا حدی، فقہش فقہ مقارن بود، ایشان این روایت را در مجلس درس خود نقل کردند، اما در سند روایت مناقشه کردند و فرمودند بالفرض ما قبول کنیم که قبل از عمران بن حصین، بقیہ آدم های درستی هستند، ولی در شخص عمران بن حصین من بحث دارم، چرا؟ لَأَنَّهٗ كَانَ مَعْرُضًا عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، یعنی ایشان از حضرت علی ع معروض بود، ایشان (آیت الله بروجردی) این مسأله را می گفت و این روایت را از حجیت می انداخت.

و قد ناقش سیدنا مشایخنا المحقق البروجردی فی سند الحدیث قائلاً بآنا: لو أغمضنا النظر عمّن یروی عن عمران بن حصین، لكنّ عمران كان ممّن قیل إنّه آمن برسول الله ص فی السنّه الّتی وقع فتح خیبر فیها، و طالت حیاته إلی زمان الخلافه الظاهریه لأمیر المؤمنین ع و تخلف عنه و لم یحضر معه حرب صفین و احتاط بخیهاله الفاسد و قعد عن متابعه ولیّ الله الأعظم، فکیف یكون الإعتقاد علی نقل مثل هذا الشخص» .

گفتار استاد سبحانی

البته مقام حضرت آقا (آیت الله بروجردی) مقام بسیار بالاست و اطلاعات ایشان هم خیلی وسیع بود، ولی مطالعاتی که من نسبت به عمران بن حصین دارم، هر چند در صفین حضرت علی ع را همراهی نکرده، ولی در خیلی از جاها از امیر المؤمنان ع طرفداری کرده از جمله:

۱: اولین مورد اینکه روایت بریده را نقل می کند، بریده یک روایت معروفی دارد که اهل سنت نقل کرده اند و آن این است که پیغمبر اکرم ص حضرت علی ع را همراه با گردانی به سوی یمن فرستاد، آنان هم جنگ کردند و غنائمی را گیر آوردند، امیر المؤمنین ع در میان اسرای زن، زنی را برای خود اختصاص داد، یعنی نگذاشت که مشترک بشود. چرا؟ به جهت اینکه این مورد نزاع می شود، هر کس می گوید این زیبا مال من باشد، جنگ می شود، برای اینکه جنگ و فتنه ای بر نخیزد، می گویند صفایا مال نبی است و امام ع، امیر المؤمنین هم این کنیز را به خود اختصاص داد که دیگران دست برد به آن نزنند، هنگام مراجعت از جنگ، خدمت پیغمبر اکرم ص آمدند، چون رسم این بود موقعی که از جنگ بر می گردند اول باید حضور حضرت ص برسند و گزارش بدهند، این گردان هم اول خدمت آن حضرت مشرف شدند و گزارش دادند، یکی از گزارشات این بود که: یا رسول الله ص! علی ع چنین و چنان کرد، آثار خشم و غضب در سیمای پیغمبر ظاهر شد، و فرمود شما از جان علی چه می خواهید: «أنا من علی وعلی منی»، این روایت عمران بن حصین از پیغمبر اکرم ص نقل می کند، کمتر کسی این روایت را نقل کرده است، اگر این آدم یک آدم منحرفی بود، این روایت را نقل نمی کرد. البته در جنگ صفین اشتباه کرد و شرکت نکرد.

و روی أبو نعیم بسنده عن عمران حصین قال: «بعث رسول الله ص! بعث رسول الله ص سرّیه و استعمل علیهم علیاً - کرم الله وجهه - چرا بزرگان اهل سنت که نام حضرت علیّ ع را می برند، به دنبالش می گویند: «کرم الله وجهه»؟ آنها می گویند پیغمبر اکرم ص آمد، دید که حضرت علیّ ع خوابیده و صورت خود را بر خاک نهاده است، پیغمبر اکرم ص علیّ ع را بیدار کرد و خاک صورتش را پاک نمود، بخاطر این بعد از ذکر نام علیّ ع می گویند: «کرم الله وجهه - فأصاب علیّ جاریه، فأنکروا ذلك علیه، فتعاقد أربعة من أصحاب رسول الله ص قالوا: إذا لقينا رسول الله أخبرناه بما صنع علیّ ص، قال عمران بن حصین: و كان المسلمون إذا قدموا من سفر، بدأوا برسوله ص فسلموا علیه ص ثم انصرفوا، فلما قدمت السريه سلموا علی رسول الله ص، فقام أحد الأربعة فقال: یا رسول الله! ألم تر أنّ علیاً صنع کذا و کذا، فأعرض عنه، ثم قام آخر منهم فقال: یا رسول الله! ألم تر أنّ علیاً صنع کذا و کذا، فأعرض عنه حتى قام الرابع، فقال یا رسول الله! ألم تر أنّ علیاً صنع کذا و کذا، فأقبل علیه رسول الله ص يعرف الغضب فی وجهه فقال: ما تريدون من علیّ ع؟ ثلاث مرّات، ثم قال: إنّ علیاً منی و أنا منه، و هو ولیّ کلّ مؤمن بعدی» (۱).

بخاری این حدیث را نقل کرده، ولی ذیلش را که می گوید: «و هو ولیّ کلّ مؤمن بعدی» از قلم انداخته است. اگر عمران بن حصین یک آدم بدی بود، این حدیث را نقل نمی کرد.

ص: ۵۶۰

۱- حلیه الأولیاء وطبقات الأصفیاء، أبو نعیم الأصبهانی، ج ۱، ص ۲۹۴، ترجمه جعفر الضبیعی.

و روی محب الدین الطبری آن عمران بن حصین قال: قال رسول الله ص: «النظر إلى وجه عليّ عباده» (۱)

منجزات مریض ۹۴/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: منجزات مریض

اهل سنت معتقدند که منجزات مریض از ثلث است نه اصل، برای این مدعای خود با روایت عمران بن حصین استدلال می کند که مردی در هنگام مرگش ششش غلام داشت و همه آنها را آزاد کرد، این خبر به پیغمبر اکرم ص رسید، حضرت فرمود: یک ثلثش آزاد کنید، بقیه برای ورثه بماند، قهراً این شش غلام را سه قسمت کردند، دوتا را در سمت راست قرار داد، دوتا را هم در سمت چپ، دوتا را هم در وسط قرار دادند، سپس قرعه کشی کردند و قرعه بنام دو نفر از آنها افتاد و آن دو را آزاد کردند، بقیه را به ورثه برگرداندند، پس معلوم می شود منجزات مریض از اصل نیست بلکه از ثلث است چون اگر از اصل بود، حضرت یک چنین حکمی را نمی کردند. این نشان می دهد که منجزات هم از ثلث است و با وصیت فرق نمی کند، یعنی همان گونه که وصیت مریض از ثلث است، منجزات مریض نیز از ثلث می باشد نه از اصل.

اشکال آیت الله بروجردی

آیت الله بروجردی با این روایتی که اهل سنت با آن استدلال می کنند، هم اشکال سندی دارد و هم اشکال دلالتی، اشکال سندی اش این است که عمران بن حصین نسبت به امیر المؤمنین ع بی مهری کرده، یعنی نسبت به جنگ هایی که بین حضرت و دشمنانش صورت گرفته، جنبه بی طرفی گرفته بود، چنانچه ابوسی اشعری هم بی طرفی را اختیار نمود، و برای این عمل خود یک حدیثی را هم از پیغمبر اکرم ص نقل کردند که ایشان فرموده: هرگاه در میان مسلمانان فتنه ای در گرفت، «القاعد افضل من القائم» و لذا اینها قعود کردند، اما باید مواقف دیگرش را در نظر گرفت. اولاً؛ ایشان مردی است که این روایت را از پیغمبر اکرم ص نقل کرده که حضرت فرمود: «ذکر علیّ عباده»، اگر این آدم یک آدم منحرف بود، این روایت را از پیغمبر اکرم ص نقل نمی کرد که: «ذکر علیّ ع عباده»، و ما به همین جهت در اذان اسم علیّ ع را می آوریم و به ولایت او شهادت می دهیم چون «ذکر علیّ ع عباده».

ص: ۵۶۱

۱- الریاض النضره، الطبری، محب الدین، ج ۳، ص ۱۹۷.

علاوه بر این، ایشان (عمران بن حصین) در باره متعه یک بحثی دارند، البته مراد از متعه، متعه الحج است، روایاتی که از طرف اهل سنت در باره متعه وارد شده، باید دقت شود که آیا مراد «متعه النساء» است یا متعه الحج، متعه النساء معلوم است که انسان زنی را به مدت معین و اجرت معین عقد کند، مراد این متعه (متعه النساء) نیست، مسأله، مسأله متعه الحج است، در دروان جاهلیت حج تمتع نبوده، تمام حج ها حج افراد بوده، اول حج را انجام می دادند، بعداً عمره را انجام می دادند، یعنی در ماه

رجب یا ماه دیگر عمره را انجام می‌دادند، هنگامی که پیغمبر اکرم ص در حجه الوداع آمده بودند، همه مردم برای حج افراد محرم شده بودند، حتی به عقیده جاهلیت در حج افراد هم می‌شود برخی از اعمال حج را قبل از عرفه انجام بدهند، و لذا طواف کرده بودند و طواف شان انجام گرفته بود، لابد دو رکعت نماز هم به نیت حج افراد خوانده بودند، پیغمبر اکرم ص در مسعای اول (صفا) فرمودند: أيتها الناس! جبرئیل الآن ایستاده و به من می‌گوید که به مردم بگویم: «اجعلوها عمره»، یعنی عملی را که انجام دادید، آن را عمره قرار بدهید، مردم عرض کردند که ما به نیت افراد احرام بسته ایم، حتی طواف را هم به نیت عمل حج انجام دادیم، جلو انداختیم، حضرت فرمود: «اجعلوها عمره»، احرام شما عمره است، طواف شما هم عمره است، شما باید الآن تقصیر کنید، بعداً دوباره برای حج احرام ببندید.

اعتراض عمر بن خطاب به پیغمبر اکرم

عمر بن خطاب از این گفتار پیغمبر اکرم ص خوشش نیامد و گفت آیا صحیح است که ما عمل عمره را انجام بدهیم، تقصیر کنیم، با زنان مان بتوانیم نزدیکی کنیم و سپس غسل جنابت را انجام بدهیم، در حالی قطرات آب غسل از سر و کله ما می‌ریزد، دوباره برای حج احرام ببندیم و لذا ایشان اعتراض کرد، ولی حضرت رسول ص (علی رغم اعتراض ایشان) حکم را تنفیذ کرد، بعد از رحلت پیغمبر اکرم ص در زمان ابوبکر هم حج تمتع بود، اما وقتی خلافت به دست ایشان (عمر بن خطاب) رسید، ایشان دو تمتع را تحریم کرد و ممنوع اعلام نمود، یکی تمتع النساء، دیگری هم حج تمتع، و از کسانی که با منع حج تمتع مخالفت کرد، همین عمران بن حصین است، می‌گوید قال: «رجل برأیه»، ما در زمان پیغمبر اکرم ص حج تمتع را بجای آوردیم که عمره را بیاویم، در وسط تقصیر بکنیم و سپس برای حج احرام می‌بندیم.

فلذا این آدم (عمران بن حصین) نمی تواند یک آدم منحرف باشد، چون در مقابل عمر بن خطاب محکم موضع گرفت و ایستاد.

عمران بن حصین فرستاده عثمان بن حنیف در جنگ جمل است

هنگامی که طلحه و زبیر در بصره آمدند و می خواستند حاکم بصره را که عثمان بن حنیف بود، دستگیر کنند، عثمان حنیف دو نفر را پیش طلحه و زبیر فرستاد، یکی از آن دو نفر همین عمران بن حصین بود، دیگری هم ابو الأسود دثلی، گفت من شما را می فرستم که با این دو نفر (طلحه و زبیر) صحبت کنید که برای چه آمده اند، عمران بن حصین با ابو الأسود دثلی آمدند و گفتند، شما دو نفر چه می گوید: شما همان کسانی هستید که مردم را علیه عثمان تحریک کردید و مردم هم به تحریک شما و امثال شما عثمان را کشتند و ما هم حرف نزدیم، بعداً با علی ع بیعت کردید، ما هم به آن حضرت بیعت کردیم، حالا چه می گوئید؟ آنها گفتند: بله! ما با علی ع بیعت کردیم، اما به شرط اینکه در دولت و حکومت ایشان سهمی داشته باشیم، اما این رفیق تو (مراد علی ع است) سهمی به ما نمی دهد، در هر حال خبر آن دو نفر را به عثمان بن حنیف آوردند.

خلاصه ابن عمران بن حصین یک آدمی نیست که ما به این زودی روایتش را نقد کنیم، این از نظر سند.

روی ابن قتیبه: **إِنَّ طَلْحَةَ وَ زُبَيْرَ لَمَّا نَزَلَا الْبَصْرَةَ** ، قال عثمان بن حنیف: **نَعُذِرُ إِلَيْهِمَا بَرَجِلِينَ** - یعنی دو نفر را به عنوان عذر پیش آنها می فرستیم که برای من جواب بیاورند - فدعا عمران بن حصین صاحب رسول الله ص و أبا الأسود الدؤلی - که شخصیت مهم عراقی بود، البته ایشان از صحابه نیست، اما از یاران امیر المؤمنین ع است - **فَأَرْسَلَهُمَا إِلَى الرَّجُلِينَ فَذَهَبَا إِلَيْهِمَا فَتَكَلَّمَا أَبُو الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيَّ** ، ثم تكلم عمران بن حصین فقال: **يَا طَلْحَةُ! إِنَّكُمْ قَتَلْتُمْ عِثْمَانَ وَ لَمْ تَغْضَبْ لَهُ إِذْ لَمْ تَغْضَبُوا** - شما ممانعت نکردید، ما هم ممانعت نکردیم - **ثُمَّ بَايَعْتُمْ عَلِيًّا ع وَ بَايَعْنَا مِنْ بَايَعْتُمْ** ، فإن كان قتل عثمان صواباً، فمسيركم لماذا؟ و إن كان خطأ، فحظكم منه أوفر و نصيبكم منه الأوفى - شما مردم را به قتل او تحریک کردید - فقال طلحه: **يَا هَذَا** ، إن صاحبكما لا يرى أنه معه في هذا الأمر غيره - یعنی رفیق شما علی ع سهمی به ما نمی دهد - **و لیس علی هذا بايعناه، و أيم الله ليسفكن دمه** . فقال أبو الأسود: **يَا عِمْرَانُ! أَمَا هَذَا فَقَدْ صَرَّحَ أَنَّهُ إِنَّمَا غَضِبَ لِلْمَلِكِ...» (١)** .

ص: ٥٦٣

١- الامامه و السياسه، عبد الله بن مسلم بن قتيبه، تحقيق الشيرى، ج ١، ص ٦٠.

بنابراین، نمی شود روایت عمران بن حصین را با یک کناره گیری در جنگ صفین ضعیف کرد. این بحث راجع به سند روایت عمران بن حصین بود.

اشکال آیت الله بروجردی بر دلالت روایت عمران بن حصین

اما از نظر دلالت، آیت الله بروجردی دو اشکال بر دلالت این روایت دارد:

الف؛ اشکال اول ایشان این است که مورد این روایت در عبد است، این دلیل نمی شود که در همه جا آن را سرایت بدهیم چون ممکن است این مسأله اختصاص به عبد داشته باشد، یعنی این آدم حق ندارد که همه عبد ها را در زمان حیات خود نفله کند تا چیزی به ورثه نرسد، ولی این دلیل نمی شود که نسبت به سائر اموالش هم نمی تواند این کار را بکند.

ب؛ اشکال دوم ایشان این است که عبارت: «عند موته» دو معنی دارد، یک احتمال این است که: «انشاء و منشأ» هر دو در حال حیات باشد، این می شود منجزات، احتمال هم دارد که انشاء در زمان حیات باشد، اما منشأ بعد از وفات که می شود وصیت، بنابراین، قطعی نیست که حدیث در باره منجزات مریض است، ممکن است در باره وصیت باشد.

بنابراین، دلالت حدیث نسبت به منجزات مریض قطعی نیست، چون اولاً ممکن است عبد دخالت داشته باشد، ثانیاً ممکن است از منجزات نباشد بلکه از قبیل وصیت بوده باشد، وصیت این است که انشاء در حال حیات است، می گوید وصیت می کنم که بعد از من فلان قالی را به فلان شخص بدهید، انشائش در حال حیات است، تملیک بعد از حال حیات می باشد.

اما اشکال اول آیت الله بروجردی قابل دفع است، آن کدام است؟ جایی که در عبد این کار نافذ باشد، یعنی حق ندارد که بیش از ثلث آزاد کند، ففی غیره بطریق اولی حق ندارد، آقایان در شرح لعمه خواننده اند که مسأله رق، مسأله عجیبی است، اگر یک نفر یک ثلث غلام خود را آزاد کند، در بقیه حق تصرف ندارد، بلکه باید این غلام خودش تلاش کند و خودش را آزاد کند، این نشان می دهد که مسأله عبد، یک مسأله خاصی است که کسی شقصی را آزاد کند، در بقیه حق تصرف ندارد و باید عبد خودش را آزاد کند، اگر در عبد یک چنین چیزی است، پس در سایر اموال به طریق اولی است.

ثانیاً؛ اینکه ایشان می فرماید: «عند موته»، انشاء عند الموت است و منشأ در بعد الموت است، این خلاف ظاهر است، بلکه ظاهر این است که «عند موته» همه کار را تمام کرده، یعنی هم انشاء را تمام کرده و هم منشأ را، نه اینکه انشاء را بکند، منشأ را موکول به بعد از مرگش نماید.

بنابراین، روایت از نظر اهل سنت، روایت تمام است، و این مؤید قول متاخرین است، که هر نوع تصرّف از نظر منجز نباید بیش از ثلث باشد، البته این روایت اهل سنت است و باید روایات خودمان را هم بخوانیم.

مناقشه دلاله الحدیث

أورد السيد البروجردی علی الدلاله بوجهین:

الأول: إختصاص مورده بالعتق، فكيف يجوز التجاوز عن مورده إلى غيره.

الثانی: أنّ الاستدلال مبنی علی أنّ الرجل أعتق سته أعبد قبل الموت، فيكون الإنشاء و المنشأ واقعاً حال الحياه قرب الموت، يحتمل أيضاً أن يكون إنشاء العتق عند الموت، ولكن المنشأ أعني العتق الحقيقي بعد الموت، فيكون من باب الوصيه، لأنّ الإنشاء في حال الحياه، و المنشأ يقع بعد موته، فليس الحدیث صریحاً فی أحد الاحتمالین.

چونن ممکن است منجز باشد، ممکن است معلق باشد یعنی وصیت، بنابراین، اینکه پیغمبر فرموده: الثلث، شاید وصیت باشد نه منجز.

یلاحظ علیه:

أمّا الوجه الأول: فغير واضح لإمكان الغاء الخصوصيه، و أنّ الملا-ك تعلق حق الورثه من التركة، بل يمكن إدعاء الأوليه فإذا كانت التصرف في المعتق غير نافذ- و حال آنکه معتق اگر یک تکه اش آزاد شد، بقیه هم خود بخود آزاد می شود، جایی که نفوذ می کند و جایش را می گیرد، غیر این مورد به طریق اولی،- ففی غیره اولی، لما علم من رغبه الشارع فی خروج العبيد من الرقيته، ولذلك لو أعتق شقص من العبد، تسرّبت الحرّیه إلى سائر السهام، و فی الروایات يستسعی العبد للورثه فی ثلثی قيمته كما فی روايه سکونی عن علی ع - می گوید مردی وصیت کرده که ثلث غلام مرا آزاد کنید، ورثه هم ثلث را آزاد کردند، نسبت به ثلث دیگر حق تصرف را ندارند، بلکه باید خود عبد کار کند و هزینه اش را بپردازد، جایی که شرع مقدس به عتق علاقه دارد، پیغمبر اکرم ص جلو عتق را گرفت، و حال آنکه اگر جلوش را نمی گرفت از اصل بود، جلوش را گرفت که از اصل نباشد، فقط از ثلث باشد، جایی که در آنجا رغبت است و جلوش را می گیرد و اجازه نمی دهد که از اصل باشد، به طریق اولی در جایی که رغبت نیست، جلوش را می گیرد که از اصل نباشد، بلکه از ثلث باشد.

ص: ۵۶۵

بله؛ ممکن است بگوییم که فرق است بین ما نحن فیه و این حدیث و آن اینکه بگوییم این روایت در جایی است که بنده خدا غیر از این شش غلام چیز دیگری نداشته است، همه را آزاد کرد، پیغمبر دید که کار این آدم قانونی است یعنی از اصل است، اما دید که این قانون در اینجا سبب می شود که اگر به آن عمل بشود، به ورثه ضرر می رسد و آنها چیزی برای اداره زندگی خود ندارند، حضرت در اینجا از راه ولایت پیش آمد و فرمود دوتا را آزاد کنید، چهار تای دیگرش برای ورثه بماند، این احتمال هم وجود دارد که حضرت از راه ولایت وارد شده باشد.

اگر این احتمال را بدهیم، روایت از حجیت می افتد.

تا کنون با این حدیث استدلال می کردیم که منجزات مریض از اصل است نه از ثلث، با این احتمال استدلال ما از بین می رود، پیغمبر هم جلوش را گرفت، نه از این نظر که قانونی نیست، بلکه کاملاً قانونی بوده، ولی چون مفسده داشته، یعنی دست خانواده اش خالی می ماند فلذا حضرت از راه اعمال ولایت وارد شد ولذا جلوش را گرفت، اگر این احتمال را بدهیم، روایت از حجیت بر قول اهل سنت که من الثلث است می افتد.

نعم یمکن أن یقال: إنَّ عدم التَّنْفِیذ من الأصل فی مورد الروایه، لأجل أنَّه لم یکن للرجل مال معتدَّ به، سوی هؤلاء الأعبد، ولو صار التصرف لازماً غیر قابل للردِّ، وقعت الورثه فی معرض الاستجداء (گدائی) فابطله الرسول من باب الولایه.

اگر این احتمال را بدهیم، دیگر این حدیث از حجیت برای ثلث می افتد.

و یدلّ علی ذلك متن الترمذی حیث جاء فیهِ إنَّ الرجل من الأنصار أعتق ستّه اعبد له عند موته و لم یکن له مال غیره، فبلغ ذلك النبی ص فقال له قولاً شدیداً و ما هذا إلا لأجل أنَّه تصرف فی عامه أمواله و لم یترك للوارث شیئاً و هو أمر مذموم، لأنَّه یعجله فی معرض الاستجداء، و أمّا إذا كان الرجل ثریاً- آدم ثروتمند است، مثلاً شش تا غلام دارد، علاوه بر آن، ده و روستا دارد، باغ و مال التجاره دارد، پیغمبر این کار را نمی کرد- فتصرف فی قسم من أمواله تبرّعاً و ترك للوارث مع ذلك شیئاً طائلاً، یمکن الغاء الخصوصیه و التجاوز من مورد الحدیث إلى مثله.

آن موقع فرق بگذاریم بین جایی که هیچ چیزی نداشته باشد، پیغمبر اکرم ص می تواند جلوش را بگیرد، و بین جایی که علاوه بر آن چیزهای دیگر هم دارد، در این صورت حق نداریم که جلوش را بگیریم.

بنابراین، باین احتمال، روایت را از حجیت برای اهل سنت از حجیت انداختیم که می گویند منجزات مریض از ثلث است نه از اصل، هر چند ما هم قائل به ثلث هستیم، ولی این روایت با این احتمال دلیل بر ثلث نمی باشد، بگوییم ثلث در اینجا خصوصیت دارد و آن اینکه طرف غیر از این چیز دیگری ندارد و اگر همه را از اصل بدهیم، ورثه گذار می شود و الا همه اش از اصل است.

اما الوجه الثانی: اشکال دوم آیت الله بروجردی این بود که احتمال دارد این از مقوله وصیت باشد، ما در جواب عرض می کنیم این خلاف ظاهر روایت است، ظاهر روایت می رساند که از باب وصیت نبوده، بلکه منجز بوده است چون حدیث می گوید: «أعتق رجل عند مرضه، عند موته»، آیا این معنایش این است که هر دو را انجام داد؟ یا انشاء را انجام داد، و گفت منشأ بعد باشد، کدام تبادر می کند؟ اولی تبادر می کند، یعنی کارش را کرد، ولذا پیغمبر اکرم جلوش را گرفت، بنابراین، این مرد همه کار را انجام داده است، یعنی هم انشاء را انجام داده و هم منشأ را، این حدیث معتبر است، لولا اشکالی ما که این مورد جنبه خصوصی داشته، و آن اینکه این تنجیز گدا پرور بود ولذا پیغمبر جلوش را گرفت، و الا از اصل خواهد بود نه از ثلث.

خلاصه اینکه: اگر از این اشکال صرف نظر کنیم، این روایت بهترین دلیل است که منجزات مریض من الثلث لا من الأصل.

تا حال ما نظريه اهل سنت را می خواندیم، اینک سراغ روایات خودمان می رویم، ما در این زمینه هفت تا روایت داریم که می گویند از اصل است، انسان در مرحله اول خیال می کند که واقعاً هفت روایت داریم که از اصل است، و حال آنکه همه این روایات، به یک نفر می رسد و در حقیقت یک روایت بیشتر نیستند، هفت تا طریق است، اما روایت یکی هست.

بنابراین، این روایاتی که الآن می خوانیم، هفت روایت است و هفت تا متن، ولی در حقیقت بیش از یک روایت نیستند.

إذا عرفت أنّ فی المسأله قولین، فلنقدّم دراسه الأدله قول بالإخراج عن الأصل، فقد استدلوا بروایات، أوضحها ما دلّ علی أنّ المیت أحقّ بماله مادام فیہ الروح، و قد جائت هذه الضابطه فی روايه عمارّ یاسانید مختلفه و إليك بیانها.

الأولی: روایات سبع تنتهی إلى عمّار الساباطی

۱: ما رواه الشيخ: عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ (ثقه است) عَنْ مُرَازِمٍ (ثقه است) عَنْ عَمَّارِ السَّابِاطِيِّ عَنْ أَبِي عَيْدٍ اللَّهِ ع قَالَ: « الْمَيِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِيهِ الرُّوحُ يُبَيِّنُ بِهِ - از أبان، یبین است، به معنای جدا کردن، یعنی مالش را جدا می کند و به فقیر می دهد- فَإِنْ قَالَ بَعْدِي فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا التُّلْتُّ » (۱).

و روی الكلینی و الصدوق نحوه إلّا أنّهما قالوا: فَإِنْ تَعَدَّى.

رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ نَحْوَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ فَإِنْ تَعَدَّى.

و الإستدلال مبنی علی أنّ النسخه: « فَإِنْ تَعَدَّى بعدی»، و أنّ المراد من قوله: « يُبَيِّنُ بِهِ » أى يعزله من ماله و يسلمه إلى المعطى فى مرضه فى مقابل التعليق، و سوف يوافقك الكلام فيه.

ص: ۵۶۸

۲: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَيِّمَاعَةَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ عَمَّارِ السَّابِاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « قُلْتُ الْمَيِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِيهِ الرُّوحُ يُبَيِّنُ بِهِ قَالَ نَعَمْ فَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُثُ » (۱).

منجزات مریض ۹۴/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مریض

روایات عمار ساباطی را خواندیم، حال می خواهیم این روایات را تجزیه و تحلیل کنیم، این روایات از نظر ما قابل استدلال نیستند، هفت تا روایت است که همه آنها منتهی به یک نفر می شوند، یا دلالت ندارند یا دلالت شان قابل تردید است.

اولاً؛ همه روایات سندش به جناب عمار ساباطی می رسد، عمار ساباطی فطحی مذهب و سیزده امامی است، هم قائل است به امامت عبد الله افطح، که هفتاد روز بعد از امام صادق ع زنده بود، و هم قائل به امامت موسی بن جعفر ع است، هنگامی که عبد الله افطح فوت کرد، تمام فطحی ها به امامت امام کاظم بر گشتند، یعنی فهمیدند که عبد الله افطح اصلاً امام نبوده، ولی چند نفر بر همان امامت عبد الله افطح باقی ماندند، که یکی از آنها جناب عمار ساباطی است، بعضی ها خیال می کردند که چون عبد الله ولد اکبر است، پس او امام بعد از حضرت صادق ع است، یعنی فکر می کردند که «ولد اکبر» هر امامی، بعد از آن امام، امام است، عبد الله افطح در حدود هفتاد و یک روز بعد از امام صادق ع زنده بود و در این مدت هر چه از او سوال می کردند، او نمی توانست حتی یک جواب درست برای مردم بدهد، در هر حال بعد از فوتش همه به امامت امام موسی بن جعفر ع برگشتند و معتقد به امامت عبد الله نشدند، و اگر به امام صادق ع هم ابو عبد الله می گویند، بخاطر همین عبد الله افطح است که فرزند بزرگش است، اما چند نفر به امامت ایشان باقی ماندند که فطحی های واقعی هستند و یکی از آنها عمار ساباطی است.

ص: ۵۶۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۹، من أبواب جواز الوصیه، ب ۱۷، ح ۷، ط آل البیت.

ثانیاً؛ شیخ طوسی می فرماید ما به روایات عمار ساباطی در جایی عمل می کنیم که روایات دیگر از ائمه ع ما نباشد، اگر روایات دیگر شد، به روایات عمار ساباطی عمل نمی کنیم و لذا خیلی از روایات عمار ساباطی معرض عنه است، محقق تستری در کتاب قاموس الرجال، روایاتی که اصحاب به روایات عمار ساباطی عمل نکرده اند آورده، این موقعیت راوی است، بنابراین، این هفت روایت که می گوید از اصل است، از چنین راوی است، یعنی:

اولاً؛ فطحی مذهب است.

ثانیاً؛ اصحاب در جایی به روایاتش عمل می کنند که روایات دیگر از ائمه نباشد.

ثالثاً؛ خیلی از روایات او معرض عنه اصحاب است.

نقد الاستدلال بروایات العمار

إنّ هذه الروایات المتعدّده ظاهراً، المتحدّه واقعاً يمكن نقدها من وجهين:

۱: إنّ فی المقام روايه واحده رواها عمّار عن أبي عبد الله و هي مردده بين هذه المتون السبعه - خود این هفت روایت مضطرب اند، یعنی یک متن نیستند، باز اگر همگی یک متن بودند، حرفی بود، ولی متون، متون مختلفند. بنابراین، متن روایت مضطرب است، وقتی متن روایت مضطرب شد، نمی توان به آن عمل کرد- و عندئذ تسقط مثل هذه الروايه عن الحجیه، للإضطراب- چون یک روایت، به هفت شکل نقل شده- يقول المحقق التستری: و أكثر أخباره (عمّار) مختلّه النظام، و أصل نسخ كتابه كانت مختلفه، ثم استشهد بموارد مضافاً إلى أنه من الباقيين فی الفطحيه.

و قال النوبختی: فاجتمع عامّه الفطحيه -بعد الأفتح - علی إمامه موسى بن جعفر و رجعوا عن الأفتح سوی نفر منهم فإنّهم ثبتوا علی إمامه عبد الله الأفتح ثمّ علی إمامه موسى بن جعفر و أجازوا فی أخويه، بعد أن لم یجز ذلك عندهم، منهم: عبد الله بن بکیر، و عمّار بن موسى الساباطی، و جماعه منهم». چون اجماع داریم که اخوی امام نیستند مگر حسنین ع، منهم: عبد الله بن بکیر و عمّار ساباطی و جماعه منهم.

ص: ۵۷۰

و لقد استخرج التستري الروایات المرویه عن عمّار التي لم يعمل بها الأصحاب ما يتجاوز السبعين، و دون الثمانين، یعنی بین هفتاد تا هشتاد روایت آورده که اصحاب به روایات او عمل نکرده اند. پس جناب عمار نقاط ضعف دارد.

اولاً؛ فطحی مذهب است.

ثانیاً؛ روایاتش مضطرب است، هفت نوع و صورت دارد.

ثالثاً؛ روایاتش غالباً معرض عنه اصحاب است.

كل ذلك یصدّ الفقیه عن إفتاء بمضمون هذه الروایه المضطربه، عن راو مضطرب النقل - المنقول به بصور السبع - لم يعمل المشهور بروایاته فی موارد كثيره.

تصنيف روایات عمّار

انّ هذه الروایات بین ما لا دلالة له على أنّ المنجز يخرج من الأصل، - یا دلالت ندارد - و ما له دلالة عليه، لكن بالإطلاق القابل تقييده بما دلّ أن التصرفات خصوص المريض من الثلث - یا دلالت ندارد، یا دلالتش اطلاق دارد، یعنی هم صحیح را می گیرد و هم مریض را، منتها ما می توانیم مریض را بخاطر ادله ای که می خوانیم خارج کنیم یعنی اطلاقش را تقيید کنیم.

پس روایات عمّار یا أصلاً دلالت ندارند، یا اگر دلالت هم دارند، دلالت شان بالاطلاق است که صحیح را می گیرد و هم مریض را، مریض را تقيید می کنیم.

أما لا - دلالة له، فهو الصورة الأولى منها أعنى قوله ص: «الْمَيِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِيهِ الرُّوحُ يُبَيِّنُ بِهِ فَإِنْ قَالَ بَعْدِي فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا التُّلْثُ» (١).

اولاً: می گوئیم دلالت این حدیث، بستگی دارد که روایت «فَإِنْ قَالَ بَعْدِي» و حال آنکه شیخ ولو «فَإِنْ قَالَ بَعْدِي» نقل کرده است، اما کلینی و صدوق در من لا یحضره الفقیه «فَإِنْ تَعَدَّى» نقل کرده اند، اگر بگوئیم: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِي» دلیل قول بر ثلث است، و اگر نگوئیم: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِي» از اصل است، اگر بگوئیم: «بعدي» از ثلث است، یعنی اگر نگوئیم: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِي» منجز است، اما اگر بگوئیم: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِي» می شود: وصیت. می گوئیم: نسخه تهذیب این است، اما کلینی اوثق است، نسخه مرحوم کلینی و من لا یحضره الفقیه «فَإِنْ تَعَدَّى» است.

ص: ۵۷۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۷۸، من أبواب جواز الوصیه، ب ۱۱، ح ۱۲، ط آل البيت.

« الْمَيِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِيهِ الرُّوحُ يُبَيِّنُ بِهِ قَالَ نَعَمْ فَإِنْ أُوصِيَ بِهِ فَإِنْ تَعَدَّى (يعنى تعدى الثلث) فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا التُّلْثُ»، روایت از اول تا آخر منجز را می گوید و اصلاً کاری با وصیت ندارد.

روایت از اول تا آخر منجز را می گوید، اصلاً کار به ثلث ندارد، و می گوید منجز هم سهمش ثلث است.

البته شیخ خیلی کار داشت ولذا ضبطش مثل کلینی نیست، شیخ طوسی همه کاره بوده است. فلذا تهذیب ایشان از نظر ضبط به پای کافی نمی رسد، در تهذیب: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِي»، قهراً ما قبلش شده منجز، ما بعدش وصیت، و حال آنکه شیخ این گونه نقل کرده، کلینی می گوید: «فَإِنْ تَعَدَّى» از اول تا آخر ناظر به منجز است.

صاحب بلغه الفقیه، می خواهد حدیث را جوری معنی کند که با شیخ هماهنگ باشد، و گفته: «فَإِنْ تَعَدَّى» یعنی: فإن تعدی من الحیاه إلى الموت، اگر این باشد، این با «فإن قال بعدی» تطبیق می کند، اولش می شود منجی، بعدی می شود وصیت. ولی این خیلی بعید است.

فإن الاستدلال مبنی علی أنّ النسخه «فإن قال بعدی» و أنّ المراد من التبيين هو عزل المال وإقباضه إلى الطرف، و كلا الأمرين غیر ثابتین.

أمّا الأول: فقد رواها الكلینی و الصدوق بقوله: «فَإِنْ تَعَدَّى فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا التُّلْثُ» و علی هذا فلا تكون الروایه مختصّه بمورد التنجيز، بل تعمه و الوصیه، و يكون معناها إن تعدی عن الثلث فی مطلق تصرّفاتہ، تنجيزياً كان أو وصیه فليس له إلا الثلث، و علی هذا يكون المراد: فإن تعدی فليس له إلا الثلث» أو إنه إن تجاوز و تعدی فی الوصیه بالزائد أو التنجيز فلا يمضى منه إلا الثلث.

بنابراین، روایت اطلاق پیدا می کند، حال حیات است، حال گاهی به صورت منجز است و گاهی به صورت معلق.

وقال فی الجواهر: وظئی - و الله أعلم - أنّ الروایه کان كذلك إلا أنه لما صعب فهم ذلك على بعض الناس صحّفها بلفظ «بعد» بالباء الموحده، ثمّ إضاف إليه لفظ: «قال».

و علی هذا فالروایه دلیل القول بالإخراج من الثلث، لإطلاقه الشامل لكلیلا لأنوعین من التصرف.

و ربما یفسر قوله: «فإن تعدی» بأنه إن تعدی زمن الحیاه إلى ما بعد الموت، فیکون (فی نتیجه) موافقاً لما رواه الشیخ، ولا یخفی أنه لا یناسبه «الاستثناء» أعنی «إلا الثلث»، فالظاهر أنّ المستثنی منه و هو التجاوز عن الثلث، لا التجاوز عن زمن الحیاه إلى ما بعد الموت.

و أمّا الثانی: فالظاهر أنّ المقصود من الإبانة هو الإظهار و تفهیم الآخِرین لثَمَّ الأمر علی الورثه، بعد رحیل المورث. یغم (یعنی اشتباه نشود امر بر ورثه بعد از مردن مورث). تم الکلام فی الصوره الأولى.

الصوره الثانیه: حیث ورد فیها: قال: قلت ألمیتُ أحتقُ بِمالِهِ ما دَامَ فیهِ الرُّوحُ یُبینُ بِهِ؟ قَالَ نَعَمْ فَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَلَیْسَ لَهُ إِلَّا التُّلُثُ (1)

اولاً؛ این روایت با روایت اولی مطابق نیست، چون در روایت اولی، این جمله کلام امام است، یعنی امام ع ابتداءً می فرماید: «الْمِیْتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ»، ولی در این روایت، این جمله کلام راوی است، امام دوجور که صحبت نکرده، امام یکنفر، راوی هم یک نفر، معنی ندارد که گاهی سخن امام باشد و گاهی سخن ماموم.

از این اشکال صرف نظر کردیم، حال باید ببینیم که آیا دلالت دارد یا نه؟

ص: ۵۷۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۹، من أبواب جواز الوصیه، ب ۱۷، ح ۷، ط آل البیت.

فإن صدر الرواية مطلق يعم المريض و غير المريض « المَيِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِيهِ الرُّوحُ يُبَيِّنُ بِهِ؟ قَالَ نَعَمْ فَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا التُّلْثُ»، فيقتيد إطلاقه بما دلّ على خروج منجزاته من الثلث.

ذیل این روایت وصیت است، اما صدرش منجز است، اطلاقش می گوید مریض و غیر مریض از اصل است، تقیید می کند، این اطلاق را با روایت دیگر تقیید می کند که حضرت در آنجا فرموده از ثلث است. صدرش منجز است، ذیلش وصیت است، صدرش مطلق است چون می گوید مریض و غیر مریض از اصل است، اطلاق دارد، المطلق یقتید و العام یخصص.

الصورة الثالثة: أعنى قوله: « في الرجل يعطى الشيء من ماله في مرضه فقال: إذا أبان فهو جائز فإن أوصى به فهو من الثلث»، البته این روایت را نمی توانیم بگوییم اطلاق دارد، صورت دوم را با اطلاق حل کردیم، گفتیم مطلق است، اما المطلق یقتید، اما این را نمی شود گفت مطلق است.

فالرواية و إن كانت واردة في مورد المريض لكنّها مطلقه تعمّ ما تجاوز الثلث و عدمه فتقتيد بما لم يتجاوز.

روایت قبلی مطلق بود از نظر اینکه مریض باشد یا غیر مریض، ولی این روایت از نظر مریض مطلق نیست، اما از نظر دیگر مطلق است، از چه نظر مطلق است؟ از این نظر که بیش از ثلث باشد یا به مقدار ثلث، اطلاق را تقیید می کنیم و می گوییم به مقدار ثلث است نه بیشتر از ثلث.

به بیان دیگر: این روایت هر چند نص در مریض است و از این نظر اطلاق ندارد، اما از نظر مقدار اطلاق دارد و آن اینکه مریض می تواند تصرف کند، سواء كان ثلثاً أو زائداً على الثلث. ما این مقدار را مقید می کنیم با روایت آینده که می گویند مریض حق تصرف در بیش از ثلث را ندارد.

فالروایه و إن كانت وارده فی مورد المریض لکنها مطلقه تعمّ ما تجاوز الثلث و عدمه فتقید بما لم يتجاوز.

پس دومی از این نظر مطلق بود که هم مریض را شامل بود و هم غیر مریض، ما گفتیم مریض را بیرون می کنیم، سومی در خصوص مریض است فلذا از این نظر مطلق نیست، اما از اطلاقش از نظر کمیت است، می گوید مریض می تواند همه جور تصرف کند، خواه به مقدار ثلث باشد یا بیش از ثلث، این اطلاق دارد، ما می توانیم این اطلاق را با ادله آینده مقید کنیم و بگوییم به شرط اینکه تصرفاتش بیش از ثلث نباشد و از ثلث تجاوز نکند.

منجزات مریض ۹۴/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: منجزات مریض

همان گونه که قبلاً بیان گردید، ما در اینجا یک روایت داریم که به هفت صورت نقل شده است، صورت اول را خواندیم، صورت اول این بود که استدلال مبنی بر این است که بگوید: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِي»، بنابراین، صورت اولی دلالت ندارد، اما صورت دوم، سوم و چهارم دلالت شان خوب است، بلکه صورت پنجم هم دلالتش خوب است، اما صورت ششم و هفتم معرض عنه می باشند.

البته صورت دوم، سوم، چهارم و پنجم هر چند دلالت شان خوب است، در عین حال یک اشکال مشترک در آنها وجود دارد و آن اینکه کدام صورت از این صور خمس از امام صادق ع صادر شده، یک روایت به هفت صورت آمده، دلالت شان خوب است، اما خوب بودن دلالت کافی نیست چون هفت روایت نداریم، فقط یک روایت داریم، ولی معلوم نیست که کدام یکی از اینها امام ع صادر شده.

ص: ۵۷۵

روایات

۲: وَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَيِّمَاعَةَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ عَمَّارِ السَّابِطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «قُلْتُ الْمَيْتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِيهِ الرُّوحُ يُبَيِّنُ بِهِ قَالَ نَعَمْ فَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا التُّلُثُ» (۱).

اطلاق این روایت ظاهراً خوب است، چون اطلاقش این است که اگر کسی منجزاً کاری انجام بدهد، از اصل است نه از ثلث، سواء أكان مريضاً أم صحيحاً، اطلاق دارد. بنابراین، فقره اولی آشکارا دلالت دارد که اگر کسی منجزاً کاری انجام داد، نافذ است خواه مریض باشد یا سالم. این مقدار اطلاق کافی است.

بله، اگر در آینده دلیلی قائم شد که منجزات مریض از ثلث است، این اطلاق را به واسطه آن دلیل تقیید می کنیم. مگر اینکه کسی بگوید که کلمه «میت» در این حدیث، کنایه از مریض است، آقایان می گویند این نوع مجازها، مجاز مشارفه است. اگر

مراد از «میت» مریض باشد چه بهتر، معنایش این است که مریض منجزاتش کافی است، اما معلقاتش کافی نیست.

۳: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ - مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ نِشَابُورِي، ثِقَّةٌ اسْت - عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ - ايشان هم خورشيد آسمان خراسان و مشهد است - وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِي الرَّجُلِ يُعْطَى الشَّيْءَ مِنْ مَالِهِ فِي مَرَضِهِ فَقَالَ إِذَا أَبَانَ بِهِ فَهُوَ جَائِزٌ وَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَهُوَ مِنَ الثُّلُثِ » (۲).

ص: ۵۷۶

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۹، من أبواب جواز الوصيه، ب ۱۷، ح ۷ ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۸، من أبواب جواز الوصيه، ب ۱۷، ح ۶ ط آل البيت.

این حدیث هم مریض را می گوید و هم منجز را، دلالتش خیلی خوب است، چطور؟ بخاطر اینکه ذیل حدیث معلق را می گوید، معلق که از ثلث شد، معلوم می شود که منجز از اصل است.

۴: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ عَمَّارِ السَّابِاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: «فِي الرَّجُلِ يَجْعَلُ بَعْضَ مَالِهِ لِرَجُلٍ فِي مَرَضِهِ فَقَالَ إِذَا أَبَانَهُ جَازَ» (۱).

این روایت هم اطلاق دارد و منجز است، فرقی با بقیه روایات این است که بقیه روایات هم منجز را گفته و هم معلق را، این روایت فقط منجز را می گوید.

۵: ما رواه الكليني عن عده من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي عن ثعلبه بن ميمون عن أبي الحسين الساباطي عن عمار بن موسى أنه سمع أبا عبد الله ع: «يقول صاحب المال أحق بماله ما دام فيه شيء من الروح يصعقه حيث شاء» (۲).

این روایت هم اطلاق دارد، یعنی اصل را هم می گیرد، اگر دلیلی قائم بر ثلث شد که: فبها، و الا این حدیث می گوید از اصل است، منجز را می گوید نه معلق را.

اما روایات ششم و هفتم معرض عنه اند، یعنی اصحاب به آنها عمل نکرده اند.

۶: روى الشيخ عن أحمد بن محمد بن علي بن الحسن بن علي بن أسباط عن ثعلبه عن أبي الحسين عمرو بن شداد الأزدي و السري جميعاً عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله ع قال: «الرجل أحق بماله ما دام فيه الروح إن أوصى به كله فهو جائز» (۳). این حدیث معرض عنه است، احدی این را نگفته است.

ص: ۵۷۷

-
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۳۰۰، من أبواب جواز الوصیه، ب ۱۷، ح ۱۰ ط آل البیت.
 - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۷، من أبواب جواز الوصیه، ب ۱۷، ح ۴ ط آل البیت.
 - ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۸، من أبواب جواز الوصیه، ب ۱۷، ح ۵ ط آل البیت.

۷: وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَدَّادٍ وَ السَّرِيِّ جَمِيعاً عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « الرَّجُلُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِيهِ الرُّوحُ إِذَا أُوصِيَ بِهِ كُلُّهُ فَهُوَ جَائِزٌ » (۱).

بنابراین، یک روایت داریم که دارای هفت صورت بود، صورت اولی را نقل کردیم و گفتیم دو نسخه است، یک نسخه «فَإِنْ تَعِيدُ» دارد، و نسخه دیگر «فَإِنْ قَالَ بَعْدِي» بعدی دارد، اگر «فَإِنْ قَالَ بَعْدِي» باشد، دلالت دارد، اما اگر نسخه «فَإِنْ تَعِيدُ» باشد، دلالت ندارد.

اما از شش صورت دیگر، دومی، سومی، چهارمی و پنجمی اطلاق شان خوب است، یعنی اطلاق دارند، گاهی خصوص مریض را می گوید، گاهی هم مریض را و هم سالم را می گوید، البته آن صورتی که تفکیک می کند و می گوید: «وَإِنْ أُوصِيَ بِهِ فَهُوَ مِنَ الثَّلَاثِ» دلالتش بهتر است، معلوم می شود که ما قبل اگر سالم شد، مسلماً از اصل است. اما روایت ششم و هفتم معرض عنه می باشند.

روایتی که به هفت صورت نقل بشود، ما نمی دانیم که کدام از امام ع صادر شده است، چنین روایتی برای ما حجیت ندارد هر چند بعضی از صور، دلالتش تام بود.

الروایه الثانیه: روایه ابی شعیب المحاملی

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَيْرَانَ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْمَحْأَمَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « الْإِنْسِيَانُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَتْ الرُّوحُ فِي بَدَنِهِ » (۲).

ص: ۵۷۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۸۱، من أبواب جواز الوصیه، ب ۱۱، ح ۱۹ ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۹، من أبواب الوصایا، ب ۱۷، ح ۸ ط آل البیت.

و في الوسائل المحققه (عن أبي المحماد) و هو مصحف عن (المحاملي) كما في روايه الشيخ حسب نقل الوسائل.

و أما المحاملي فهو ثقة بلا إشكال، قال النجاشي: صالح بن خالد المحاملي، أبو شعيب الكناسي روى عن أبي الحسن موسى ع و قال في باب الكنى: «أبو شعيب المحافلي» كوفي ثقة من رجال أبي الحسن موسى ع .

در این روایت، واسطه افتاده، چون ابو شعيب المحاملي از اصحاب موسى بن جعفر ع است، امام صادق ع را درك نكرده، معلوم می شود كه سند سقط دارد. بنابراین، روایت مرسله است و روایت مرسله حجیت ندارد، دلالتش خوب است، غایه ما فی الباب اطلاق دارد، یعنی هم منجز را می گیرد و هم معلق را، اطلاق روایت هم معلق را می گیرد و هم منجز را، و هكذا هم مریض را می گیرد و هم سالم را، فقط خرج المعلق، اما منجز در اطلاق باقی است، فلذا می تواند هر نوع تصرف كه دلش می خواهد انجام بدهد و ورثه را محروم كند، سند اشكال دارد، اما دلالتش خوب است.

أقول: الروایه لا یحتج بها لا سنداً و لا دلاله فإن المحاملي و إن كان ثقة، لكنّه لا یروی عن أبي عبد الله ع بلا واسطه، و علی هذا فقد سقطت الواسطه بینه و بین الإمام ع فی هذه الروایه، و أمّا الثانيه (یعنی دلالت) فإنّ الموضوع فی الروایه هو الإنسان مطلقاً مریضاً كان أو غیر مریض، فدلالته علی أنّ المنجزات المریض، تخرج من الأصل تامّه بالاطلاق بشرط أن لا يتمّ دلیل القول بالثلث و إلّا فيقتد إطلاقه بغير المریض.

الروایه الثالثه: ما رواه سماعه

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِي الرَّجُلِ لَهُ الْوَلَدُ يَسْعُهُ أَنْ يَجْعَلَ مَالَهُ لِقَرَابَتِهِ قَالَ هُوَ مَالُهُ يَصْنَعُ بِهِ مَا شَاءَ إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ (قَالَ فَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا التُّلُثُ) « (١) .

ص: ٥٧٩

این روایت هم از نظر دلالت خوب است، برای اینکه ذیل قرینه بر منجز است، البته اطلاق روایت هم مریض را می گیرد و هم سالم را، باز دلالت این روایت هم دلالت لولائی است، مادامی که دلیل بر خلاف قائم نشود، اطلاق روایت هم مریض را می گیرد و هم سالم را. در این روایت گاهی سماعه از ابو بصیر نقل می کند و عن ابي عبد الله ص، گاهی سماعه مستقیماً از ابي عبد الله ع نقل می کند، و حال آنکه سماعه از اصحاب امام کاظم است و لذا نمی تواند از ابي عبد الله ع نقل کند، گاهی به وسیله ابي بصیر و گاهی منهای ابي بصیر از ابي عبد الله ع نقل می کند. در باب ۱۰ به وسیله ابي بصیر از امام صادق ع نقل می کند، در باب ۱۷ دو جور است، گاهی ابي بصیر دارد، گاهی ابي بصیر را ندارد، مرحوم آیت الله بروجردی می فرمود: «لعل سماعه که ابو بصیر را انداخته، علم به صحت حدیث داشته، چون علم به صحت داشته، فلذا ابوبصیر را انداخته، ولی این با متن حدیث تطبیق نمی کند، چون در متن حدیث می گوید: «قلت»، معنای «قلت» این است که من سماعه گفتم، و الا اگر ابي بصیر گفته بود، حتماً باید کلمه ابي بصیر را بگوید، در هر صورت یک چنین تناقضی در این حدیث است.

و رواه صاحب الوسائل فی الباب السابع عشر من أبواب الوصایا عن الكلینی بنفس السند و المتن عن سماعه، عن ابي عبد الله ع مباشرة من دون واسطه» (۱).

ص: ۵۸۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۶، من أبواب الوصایا، ب ۱۷، ح ۱ ط آل البیت.

كما روى في نفس الباب نفس الحديث عن سماعه، عن أبي بصير و قال: «وَزَادَ أَنَّ لِصَاحِبِ الْمَالِ أَنْ يَعْمَلَ بِمَالِهِ مَا شَاءَ مَا دَامَ حَيًّا إِنْ شَاءَ وَهَبَهُ وَ إِنْ شَاءَ تَصَدَّقَ بِهِ وَ إِنْ شَاءَ تَرَكَهُ إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ فَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا التُّلْثُ إِلَّا أَنْ الْفُضْلَ فِي أَنْ لَا يُضَيِّعَ مَنْ يَعُولُهُ وَ لَا يُضَيِّرَ بَوْرَثَتِهِ » (١). در يكجا سماعه به واسطه ابى بصير از أبى عبد الله ع نقل مى كند و در يكجا هم بدون واسطه.

و حصيله الكلام: أنّ حديثاً و احداً رواه سماعه فى موردين عن أبى بصير عن أبى عبد الله ع و مورد آخر عن أبى عبد الله ع مباشرة.

و احتمال السيد المحقق البروجردى بآنه نقلهما عن الإمام بلا واسطه مع عدم سماعه منه، لأجل وثوقه بأبى بصير و أنه سمعه منه.

و لكن الاحتمال لا- يناسب ظاهر الروايه: قلت لأبى عبد الله ع و لا محيص من القول بسقوط: أبى بصير، فى المورد الثانى مع وجوده فى الأول و الثانى.

و دلالتها على أنّ المنجزات من الأصل واضح، لأنه جعلها فى مقابل الوصيه و صرح بآنه إن أوصى به فليس له إلا التلث، و معنى ذلك عدم المحدوريه فى غير الوصيه، و مع ذلك فدلالاته بالإطلاق حيث يعمّ المصحّ و المريض، فلو تمّ دليل القول بالإخراج عن التلث يقتيد إطلاقه بغير المريض، و أمّا هو فممنجزه كالمعلّق محدد بالتلث.

ولى اين روايت از نظر دلالت، دلالتش اطلاق دارد، يعنى هم شامل مريض مى شود و هم شامل سالم و مصح.

ص: ٥٨١

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ١٩، ص ٢٩٧، من أبواب الوصايا، ب ١٧، ح ٢ ط آل البيت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مریض

ما تا کنون سه روایت را خواندیم، روایت اول، روایت عمار بود، روایت دوم و سوم را هم بحث کردیم و گفتیم دلالت شان باالاطلاق است، اگر مقید پیدا کردیم، به مقید عمل می کنیم، و الا به همین مطلقات عمل خواهیم کرد. اینک وارد چهارم می شویم تا ببینیم که از روایت چهارم چه نتیجه می گیریم.

الروایه الرابعه: ما روی عن محمد بن مسلم

روایت چهارم، روایت محمد بن مسلم است، این روایت دو جور نقل شده است و از دو جهت هم مشکل دارد:

اولاً؛ اختلاف در نقل است.

ثانیاً؛ در سند یکی رجل آمده.

اگر انسان سطحی نگر باشد، این روایت دلیل بر این است که منجزات مریض از اصل است نه از ثلث، اما اگر دقت کند، مطلب بر عکس است.

البته هر دو طائفه با این روایت استدلال کرده اند، یعنی هم کسانی که می گویند منجزات مریض از اصل است و هم کسانی که می گویند از ثلث است نه از اصل.

متن روایت محمد بن مسلم

۱: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَأَعْتَقَ غُلَامَهُ وَأَوْصِيَهُ بِوَصِيَّتِهِ فَكَانَ أَكْثَرَ مِنَ الثَّلَاثِ - كَسَانِي كَهَ بِأَيْنِ حَدِيثِ اسْتِدْلَالِ مِي كُنْد، مِي كُونِدِ ضَمِيرِ «كَانَ» بِه وَصِيَّتِ بِرِ مِي كَرْدِد -؟ قَالَ يُمَضَى عِتْقُ الْغُلَامِ وَ يَكُونُ التَّقْضَانُ فِيمَا بَقِيَ» (۱).

مرحوم شیخ روایت را از کتاب علی بن اسباط گرفته، چون شیخ علی بن اسباط را درک نکرده، علی ابن اسباط کتابی دارد که جزء اصول است، شیخ این روایت را از کتاب ایشان (علی بن اسباط) گرفته و سپس سند خود را به این کتاب در آخر تهذیب نقل کرده است.

ص: ۵۸۲

بنابراین، هر موقع ما می‌گوییم: «ما رواه الشيخ بإسناده عن علي بن اسباط»، یعنی ایشان (شیخ) سندی به این کتاب دارد که آن را در آخر تهذیب نقل نموده است.

در واقع استدلال این آدم این است که حضرت غلام را به صورت مطلق آزاد می‌کند، وصیت باید به مقدار ثلث باشد نه بیشتر از ثلث، ضمیر «کان» را به وصیت بر می‌گرداند و ضمیر مذکر به اعتبار «ما أوصی» می‌باشد. حضرت در مقام جواب می‌فرماید: «يُمَضَى عِتْقُ الْغُلَامِ - چون منجز است - وَ يَكُونُ النُّقْضَانُ فِيمَا بَقِيَ - وصیت باید به مقدار ثلث باشد، اگر بیشتر شد، بیشترش لغو است -»

و رواه الشيخ و الصدوق بسندهما عن العلاء بن رزين.

۲: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: «فِي رَجُلٍ أَوْصَى بِأَكْثَرِ مِنَ الثُّلْثِ وَ أَعْتَقَ مَمَالِيكُهُ فِي مَرَضِهِ؟ فَقَالَ: إِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنَ الثُّلْثِ رُدَّ إِلَى الثُّلْثِ وَ جَازَ الْعِتْقُ» (۱).

ضمیر «کان» را در این حدیث به عقب بر می‌گرداند، در اولی بر گرداند به نزدیک، ولی در اینجا بر می‌گرداند به عقب چون عبارت فرق کرده، در اولی، اولاً - عتق را گفت، بعداً وصیت را، وصیت نزدیک بود، اما در اینجا بر عکس است، یعنی اول وصیت را گفته، بعداً عتق را، می‌گوید ضمیر «کان» به بعید بر می‌گردد، یعنی «إِنْ كَانَ - وصیت - أَكْثَرَ مِنَ الثُّلْثِ رُدَّ إِلَى الثُّلْثِ وَ جَازَ الْعِتْقُ».

ص: ۵۸۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۴۰۰، من أبواب الوصایا، ب ۶۷، ح ۴ ط آل البیت.

بنابراین، نحوه استدلال مستدل روشن شد، چون در اولی (روایت اول) در ابتدا عتق را می گوید، بعداً وصیت را، ولذا ضمیر «کان» به وصیت برگشت، ولی در دومی (یعنی روایت دوم) اول وصیت را می گوید، بعداً عتق را. آقای مستدل ضمیر «کان» را به نزدیک بر نمی گرداند، به همان عقب بر می گرداند که وصیت باشد، معلوم می شود که محل اختلاف وصیت است که آیا از ثلث بیشتر باشد یا کمتر، یعنی این وصیت است که باید بیش از ثلث نباشد. اما در عتق اصلاً این مسأله مطرح نیست، چون منجزاً صورت گرفته، فلذا اگر همه مال را هم بگیرد اشکال ندارد.

فرق هر دو روایت هم معلوم شد، چون روایت اول از امام صادق ع است، روایت دوم از امام باقر ع، این نشان می دهد که محمد بن مسلم یک مسأله را از دو امام سوال کرده است، یعنی هم از امام صادق ع و هم از امام باقر ع.

و روی الشیخ باسناده عن علی بن ابراهیم مثله إلّا أنّ فی أكثر النسخ: «عن جمیل» بدل قوله: «عن رجل»، معلوم می شود در نسخه کلینی که «رجل» آمده، جمیل بوده نه: «رجل»، رجل و جمیل نوشتنش یکی است.

و الفرق بین الروایتین: أنّ الأولى مرویه عن أبی عبد الله ع، و الثانية مرویه عن أبی جعفر ع، و أيضاً أنّ الرجل علی الروایه الأولى «أعتق ثم أوصی»، و أمّا علی الروایه الثانية «أوصی ثم أعتق». ولی مستدل ضمیر «کان» را به وصیت بر می گرداند، هم در جایی که وصیت نزدیک است و هم در جایی که وصیت عقب است.

ثم لو كان المراد من قوله: «عن رجل» و فی الروایه الثانية هو جمیل، تخرج الروایه عن الإرسال إلى الإسناد، و إن كانت مراسیل ابن أبی عمیر حجّه. یعنی حتی اگر بجای کلمه: «جمیل»، کلمه: «رجل» هم باشد، مراسیل ابن أبی عمیر حجت است.

وجه الاستدلال: أنه ع حکم بنفوذ العتق و عدم دخول النقص عليه، فهو دليل على خروجه من الأصل.

به نظر سطحی مطلب همان است که مستدل گفت، اما اگر کمی دقت کنیم، خواهیم دید که این روایت بر عکس دلالت دارد، یعنی دلالت بر ثلث دارد نه بر اصل. چرا؟ چون مستدل ضمیر «کان» را به وصیت بر گرداند، هم در اولی که وصیت نزدیک است و هم در دومی به وصیت بر گرداند در حالی که وصیت اول بود و عتق بعد، در اینجا این پرسش به وجود می آید که چرا ضمیر «کان» را به وصیت بر می گردانید و حال آنکه در اولی وصیت اقرب است، ولی در دومی دوم عتق اقرب می باشد نه وصیت.

بر فرض اینکه ما از این مسأله بگذریم، سوال این است که اگر واقعاً مسأله، مسأله وصیت است و سوال از وصیت می باشد، عتق را برای چه گفته است؟ معلوم می شود که در ذهن راوی در هردو از ثلث بوده، فلذا سوال می کند که: یابن رسول الله! چه کنیم؟ استدلال مستدل این است که ضمیر «کان» به اخیر می گردد و حال آنکه اخیر در دومی عتق است، ثانیاً سوال ما این است که اگر واقعاً منجزات مریض از اصل است و تمام دعوا در ثلث و غیر ثلث، متوجه وصیت است، یعنی تمام دعوی بر اینکه اگر بیش از ثلث شد، این بر می گردد به وصیت، نه اینکه به عتق بر گردد، سوال این است که پس عتق را برای چه گفته است؟ اگر واقعاً تمام نظر راوی از سوال نسبت به ثلث، ناظر به وصیت است و می گوید: «کان» به اخیر بر می گردد، پس آوردن عتق لزوم بدون لازم است، یعنی آوردنش لازم نبوده، مگر اینکه بگویید این آدم دغدغه داشته که هردو از ثلث است، فلذا سوال می کند که: یابن رسول الله! چه کنیم و کدام را جلو بیندازیم و کدام را عقب؟ هردو نظرش این بوده که از ثلث است، در کتاب وصیت شرح لمعه آمده که اگر انسانی به چند چیز وصیت کند، اما ثلثش وافی نباشد، در آنجا چند قول است، بعضی می گویند: «یبدأ بالأول، ثم بالثانی و ...، فرض کنید که پنج تا وصیت کرده که ثلثش کافی نیست، بعضی ها می گویند: «یبدأ بالأول ثم بالثانی».

بعضی ها می گویند: «یقسّم»، امام ع در اینجا هیچکدام را نگفته، امام ع در اینجا دو مطلب را گفته، اگر ثلث برای دوتا کافی نیست، منجز را جلو بینداز، یعنی عتق را جلو بینداز، آنگاه سراغ وصیت برو، پس امام دو چیز فرموده:

الف؛ هر دو از ثلث است.

ب؛ اگر وافی نشد، منجز بر معلق مقدم است، عتق را مقدم بکن، وصیت را عقب بینداز.

پس انقلب دلالت الروایه، از آن چیزی که مستدل می خواست به آن استدلال کند، چون مستدل با این می خواست استدلال کند که عتق از اصل می باشد، تمام دعواها سر وصیت است و حال آنکه مسأله بر عکس شد. چطور؟

اولاً؛ می گوئیم ضمیر «کان» را چرا به وصیت بر می گردانید، در اولی درست است، در دومی چرا؟!

ثانیاً؛ اگر تمام نظر راوی در باره وافی نبودن ناظر به ثلث است، چون مستدل همین را می گوید، یعنی مستدل می گوید عتق از اصل است فلذا نسبت به عتق اصلاً بحث نکنید، دعوا فقط سر وصیت است، اگر تمام ابهام راوی فقط در وصیت است، چرا پای عتق را هم به میان می کشد؟

از اینکه پای عتق را هم به میان می کشد، معلوم می شود که ابهام این آدم نسبت به هر دوست، یعنی در نظرش این است که هر دو از ثلث است، فلذا سوال می کند که کدام را کافی می دانید؟ حضرت می فرماید: هر دو از ثلث است، «یبدأ بالمنجز». برای روشن شدن مطلب هر دو حدیث را دوباره می خوانیم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَمَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَأَعْتَقَ غُلَامَهُ - منجزاً - وَأَوْصَى بِوَصِيَّتِهِ - یعنی معلق - فَكَانَ أَكْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ - کسانی که با این حدیث استدلال می کنند، می گویند ضمیر «کان» به وصیت بر می گردد -؟ قَالَ يُمَضَى عِتْقُ الْغُلَامِ وَ يَكُونُ النُّقْصَانُ فِيهَا بَقِيٌّ»، اگر ضمیر «کان» به وصیت بر گردد، حرف مستدل درست است، یعنی غلام از اصل است، وصیت از ثلث. ولی ما می گوئیم اگر غلام (عتق) از اصل است، پس آوردن غلام و عتق فایده ندارد، چون درد شما این است که طرف وصیت کرده و ثلثش وافی نیست، اگر درد شما این است، درد خود را مطرح کنید، چرا پای غلام و عتق را پیش می کشید؟

از اینکه پای عتق و غلام را به میان می کشد، معلوم می شود که این راوی دوتا درد دارد، یعنی معلوم می شود که هردو را از ثلث معتقد است، بنابراین، ضمیر کان» را به هردو بر گردانیم، یعنی به «ما اوصی» و عتق بر گردانیم.

ممکن است کسی بگوید اگر بر هردو می گردد، پس باید ضمیر را تشبیه بیاورد و بفرماید: «و کانا»؟

جوابش این است که ضمیر «کان» به کلّ واحد بر می گردد و این در قرآن برای خودش نظیر دارد. حضرت می فرماید در اینجا از نظر من نه قول اول است که می گوید یقَدِّمَ المنجَزَ علی المعلق، نه قول دوم است که می گوید: یقسّم، از نظر امام ع منجَز مقدم است و معلق مؤخّر.

همچنین است حدیث دوم. حدیث دوم این بود: عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: «فِي رَجُلٍ أَوْصَى بِأَكْثَرِ مِنَ الثُّلْثِ وَ أَعْتَقَ مَمَالِيكَهُ فِي مَرَضِهِ؟ فَقَالَ: إِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنَ الثُّلْثِ رُدَّ إِلَى الثُّلْثِ وَ جَازَ الْعِتْقُ».

ضمیر «کان» در این حدیث دوم هم به هردو بر می گردد، حضرت می فرماید: «رُدَّ إِلَى الثُّلْثِ وَ جَازَ الْعِتْقُ»، عتق چون منجَز است، بقیه راجع به وصیت است. فلذا اگر ثلث وافی نیست، باید از وصیت کم کنیم نه از عتق، معلوم می شود که ثلث این آدم، یکی را کافی بوده، دوتا را وافی نبوده، حضرت می فرماید عتق چون منجَز است، مقدم بدارید، وصیت را عقب بیندازید.

و مع ذلك كله فالروایتان لا تدلان علی مقصود المستدل

وجهه: أَنْ أَسَاسَ الاستدلال أَنْ الضمير في قوله: «كَانَ أَكْثَرَ مِنَ الثُّلْثِ» يرجع إلى خصوص «ما أوصى به» و عندئذ أنفذ الإمام ع عتق العبد بقوله: «يُمَضَى عِتْقُ الْعَلَامِ»، أو قوله: «وَ جَازَ الْعِتْقُ»، سواء أكانت قيمته مساوية للثلث أم أقل، أم أكثر، فيدلّ على أَنَّ المنجَزات تخرج من الأصل.

و لكن الظاهر أنّ الضمير يرجع إلى الجميع، أعني «عتق الغلام و ما أوصى به»، إذا لو كان راجعاً إلى خصوص «ما أوصى به» وكان السؤال منصباً على زياده «ما أوصى به» على الثلث لما كان هناك وجه لذكر عتق الغلام في سؤال السائل - اگر غلام در نظر سائل از اصل بود، دیگر جای دعوا باقی نمی ماند- لأنّ المفروض أنّ المنجّز يخرج من الأصل.

نعم مقتضى القواعد رجوع الضمير في «كان» إلى الأقرب و هو «ما أوصى به»، لكن القريب في الروايه الأولى هو «ما أوصى به» و لكنّه في الروايه الثانيه هو «عتق الغلام».

و هذا يدلّ أنّ السؤال لم يكن منصباً على زياده «ما أوصى به» على الثلث، بل كان منصباً على زياده العتق و الوصيه عليه.

و هذا يدلّ على أنّ المنجّزات و المعلقّ كانا في نظر الراوى سواء، و أنّه لا يجوز للرجل أن يتصرّف في ماله بأيّ نحو كان بأزيد من الثلث، فأراد أن يعرف حكم الشارع في مثل المقام، فهل الميزان هو «ما أوصى به» أولاً، كما هو الحال في من «من أوصى به» بأمور كثيره تزيد على الثلث فيؤخذ بالأول و الثاني و الثالث؟

أو تقسيط الثلث على المنجّز و المعلقّ؟

أو تقديم المنجّز على المعلقّ كما أجاب به الإمام؟

فتكون الروايه دليلاً على أمرين:

١: أنّ المنجّز يخرج من الثلث كالوصيه.

٢: و أنّه إذا اجتمع المنجّز و الوصيه و كان الثلث غير واف بهما، يقدّم المنجّز على المعلقّ، و هذا، و كما استدللّ بالصحيحين على أنّ المنجّزات تخرج من الأصل، فهكذا استدللّ بهما على العكس، و سيوافيك بيانه عند سرد أدلّه القول الثاني، فانتظر.

بنابراین، این روایت، یک روایتی است که هم این طرف با آن استدلال کرده (که بیان اول باشد) و هم آن طرف استدلال کرده (بیان دوم) که «کان» را بر هر دو بر گردانیم و بگوییم درد این آدم و سوال این آدم نسبت به هر دو بوده نه یکی و الا- اگر نسبت به دومی بود، آوردن عتق معنی نداشت.

وَ يَأْسِيَنَاهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ أَبِي هَمَّامِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع: « فِي رَجُلٍ أَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِمَالٍ لِدَوَى قَرَابَتِهِ وَ أَعْتَقَ مَمْلُوكًا وَ كَانَ جَمِيعَ مَا أَوْصَى بِهِ يَزِيدُ عَلَى الثُّلْثِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ فِي وَصِيَّتِهِ قَالَ يَبْدَأُ بِالْعَتَقِ فَيُنْفِذُهُ » (١).

با این روایت استدلال کرده اند، یعنی این آدم هم عتق کرده و هم وصیت، وصیتش وافی به ثلث نیست، حضرت فرموده اول عبد را آزاد کنید، اگر باقی مانده به ثلث شد که فيها، یعنی به وصیت عمل کنید. با این بر اصل استدلال کرده اند که در عتق حرفی نزده، اما نسبت به وصیت جای حرف و بحث گذاشته است. در جلسه آینده بحث خواهیم کرد که آیا این روایت دلالت دارد یا نه؟

منجزات مريض ٩٤/١٢/١٠

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مريض

بحث ما در باره ادله کسانی است که معتقدند بر اینکه منجزات مريض از اصل است نه از ثلث، البته ادله کسانی را که می گویند منجزات مريض از ثلث است را هم بعداً می خوانیم. فعلاً در حقیقت عقیده فقهای معاصر را می خوانیم که می گویند منجزات مريض از اصل است نه از ثلث.

بحث ما در روایت اسماعیل بن همام بود که روایت پنجم به حساب می آمد.

١: وَ يَأْسِيَنَاهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ أَبِي هَمَّامِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع: « فِي رَجُلٍ أَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِمَالٍ لِدَوَى قَرَابَتِهِ وَ أَعْتَقَ مَمْلُوكًا وَ كَانَ جَمِيعَ مَا أَوْصَى بِهِ يَزِيدُ عَلَى الثُّلْثِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ فِي وَصِيَّتِهِ قَالَ يَبْدَأُ بِالْعَتَقِ فَيُنْفِذُهُ » (٢).

ص: ٥٨٩

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٩، ص ٤٠٠، من أبواب الوصايا، ب ٦٧، ح ٢ ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٩، ص ٤٠٠، من أبواب الوصايا، ب ٦٧، ح ٢ ط آل البيت.

این آدم دو کار را انجام داده، کار اولش منجز است، کار دومش معلق می باشد « فِي رَجُلٍ أَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِمَالٍ لِدَوَى قَرَابَتِهِ » این کارش معلق به موت است، کار دومش (که عتق غلام باشد) منجز است « وَ أَعْتَقَ مَمْلُوكًا »، ولی ثلثش کافی به ما اوصی نیست.

در بدو نظر، در این روایت شریفه دو احتمال است:

الف؛ احتمال اول این است که بگوییم هردو راجع به وصیت است، یعنی هم عتقش راجع به وصیت است و هم «ما أوصی به» مربوط به وصیت می باشد، در واقع هردو را گفته که بعد از موت من انجام بدهید، یعنی احتمال دارد که هردو جنبه وصیتی داشته باشد.

ولی ما این احتمال را نمی پسندیم چون این احتمال خلاف ظاهر روایت است، ظاهر این است که اولاً می گوید: «أعتق»، ثانیاً؛ کلمه «أوصی» را در مقابل اعتق قرار می دهد.

ب؛ احتمال دوم خلاف احتمال اول است، چون ظاهر «أعتق» منجز است، ثانیاً؛ «أوصی» را در مقابل اعتق قرار می دهد، نه اینکه هردو راجع به وصیت باشد.

خلاصه اینکه هردو راجع به وصیت نیست، بلکه یکی راجع به وصیت است و دیگری راجع به منجز، کسانی که استدلال می کنند، می گویند: شما نگاه به روایت بکنید، امام ع می فرماید: «يَبْدَأُ بِالْعَتَقِ فَيُنْفِذُهُ» معنایش این جمله این است که عتق از اصل است، اگر باقی مانده به وصیت رسید که چه بهتر، و اگر هم نرسید، مشکلی نیست.

کسانی که با این حدیث استدلال می کنند، می گویند: ببینید که امام ع در باره منجز فرمود، منجز چکش بردار نیست و باید آن را تنفیذ کرد، بعداً اگر چیزی برای وصیت باقی ماند، به وصیت عمل می کنند و اگر باقی نماند، باز هم مشکلی نیست.

ولی همان بیانی که ما در جلسه گذشته داشتیم، آن بیان امروز هم می آید، در بیان دیروز گفتیم دغدغه این راوی چه بود؟ دغدغه راوی اگر این بوده که اولی از اصل است و دومی از ثلث، پس چرا عتق را ضمیمه و سوسه کرده، دغدغه راوی اگر این است که اولی از اصل است و دومی از ثلث، از امام صادق ع سوال می کند که: یابن رسول الله! چه کنیم؟ مطرح کردن عتق مورد نداشت. از اینکه راوی پای عتق را هم به میان می کشد، معلوم می شود که در ذهن راوی این نبوده که اولی از اصل باشد و دومی از ثلث، این در ذهن راوی نبوده، بلکه در ذهن راوی این بود که هر دو از ثلث است فلذا سوال می کند که: یابن رسول الله! چه کنیم؟ حضرت می فرماید: عتق را جلو بینداز، اگر نسبت به وصیت رسید که چه بهتر! و اگر هم نرسید، اشکالی ندارد.

بنابراین، همان بیانی که در حدیث جلسه گذشته داشتیم، در اینجا هم داریم و گفتیم ضمیر «کان» به هر دو بر می گردد و اگر هم ضمیر را تثنیه نیاورده بخاطر این است که ضمیر به: «کل واحد» بر می گردد.

مستدل می گوید در ذهن راوی این بوده که منجز از اصل است و معلق از ثلث، ولذا حضرت فرمود منجز را انجام بده. ولی ما می گوئیم اگر در ذهن راوی این بوده که منجز از اصل است و معلق از ثلث، چرا منجز را آورده است، چون منجز جای بحث نیست؟ معلوم می شود که در ذهن راوی این بوده که هر دو از ثلث است و امام ع هم تلقی اش این بود که راوی نظرش این است که هر دو از ثلث است، تلقی امام ع هم همان تلقی راوی است، راوی تلقی اش این است که هر دو از ثلث است و ثلث هم وافی نیست، حضرت در جواب می فرماید منجز مقدم بر معلق است، فالحدیث علی العکس أدلّ، به جای اینکه دلالت بر مطلوب کند، علی العکس أدلّ.

به بیان دیگر: باید در مرحله اول، دغدغه جناب راوی را به دست بیاوریم تا امام ع هم طبق دغدغه راوی جواب بدهد، اگر دغدغه راوی این بوده که اولی از اصل است و دومی از ثلث، چرا اولی را مطرح کرده، در اولی ضیق مطرح نیست، وقتی از اصل است، ضیق معنی ندارد، اما معلوم می شود که دغدغه راوی این است که هر دو از ثلث است، فلذا از حضرت سوال می کند که: یا بن رسول الله! این کافی به دوتا نیست، که یکی منجز است و دیگری معلق، امام ع می فرماید منجز مقدم بر معلق است فالحدیث علی العکس أدلّ.

الخامسه: ما وره الصدوق بإسناده عن أبي همام

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِي هَمَّامِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع: « فِي رَجُلٍ أَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِمَالٍ لِدَوَى قَرَابَتِهِ وَ أَعْتَقَ مَمْلُوكًا وَ كَانَ جَمِيعُ مَا أَوْصَى بِهِ يَزِيدُ عَلَى الثُّلُثِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ فِي وَصِيَّتِهِ قَالَ يَبْدَأُ بِالْعَتَقِ فَيُنْفِذُهُ »

إِنَّ فِي الرِّوَايَةِ إِحْتِمَالَيْنِ:

۱؛ أَنَّهُ أَوْصَى بِأُمُورٍ وَ مِنْهَا الْعَتَقُ فَكَانَ جَمِيعُ مَا أَوْصَى بِهِ مِنَ الْعَتَقِ وَ غَيْرِهِ يَزِيدُ عَلَى الثُّلُثِ، فَأَمَرَ الْإِمَامَ ع بِتَقْدِيمِ الْعَتَقِ عَلَى سَائِرِ مَا أَوْصَى بِهِ، وَ هَذَا هُوَ قَوْلُ الشَّيْخِ فِي الْمَسْأَلَةِ مِنْ أَنَّهُ إِذَا أَوْصَى رَجُلٌ بِالْعَتَقِ وَ غَيْرِهِ يَبْدَأُ أَوَّلًا، وَ لَكِنْ هَذَا الْإِحْتِمَالُ ضَعِيفٌ لِقَوْلِهِ: « وَ أَعْتَقَ مَمْلُوكًا » - مَخْبَرًا، اسْمُ فَاعِلٍ - عَنْ وَقُوعِ الْعَتَقِ عَلَى أَنَّهُ عَطَفَ قَوْلَهُ: « وَ أَعْتَقَ مَمْلُوكًا » عَلَى قَوْلِهِ: « رَجُلٌ أَوْصَى » فَيَكُونُ الْعَتَقُ مَغَايِرًا لِلْوَصِيَّةِ.

۲؛ أَنَّ الرَّجُلَ قَامَ بِأَمْرَيْنِ: أَعْتَقَ وَ أَوْصَى، وَ كَانَ فِي مَرْتَكِزِ السَّائِلِ أَنَّ الْمَنْجُزَ وَ الْمَعْلُوقَ يَخْرُجَانِ مِنَ الثُّلُثِ، وَ الْمَفْرُوضُ أَنَّ الْمَجْمُوعَ يَزِيدُ عَلَى الثُّلُثِ، فَمَا هُوَ الْعِلَاجُ؟ فَأَجَابَ الْإِمَامَ ع بِتَقْدِيمِ الْمَنْجُزِ عَلَى الْمَعْلُوقِ وَ صَرَفِ الثُّلُثِ فِيهِ أَوَّلًا، وَ إِيرَادِ النَّقْصِ عَلَى الْوَصِيَّةِ. فَالرِّوَايَةُ عَلَى عَكْسِ الْمَقْصُودِ أَدَلُّ.

ص: ۵۹۲

قَالَ الْكَلِينِيُّ: « وَ قَدْ رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ - أَعْتَقَ مَمَالِيكَهٗ لَمْ يَكُنْ لَهُ غَيْرُهُمْ فَعَابَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ قَالَ تَرَكَ صَبِيَّهُ صِغَارًا يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ » (١).

حضرت فرمود: بسیار کار بدی کرده، چون همه اموال را بخشیده و دست صبیّه را خالی گذاشته و با این کار خودش ورثه صغار را محتاج مردم قرار داده است، اگر در واقع از اصل نبود و از ثلث بود، باید پیغمبر ص بفرماید به مقدار ثلثش جائز است، بقیه احتیاج به اجازه ورثه دارد و حال آنکه پیغمبر ص این جمله را نگفته است، معلوم می شود که منجزات مریض از اصل است و پیغمبر ص هم در مقابل عمل انجام گرفته قرار گرفت، فقط این آدم را مذمت کرد و فرمود کار بدی کرده است، اگر واقعاً منجزات مریض از ثلث بود، باید حضرت بفرماید: ائِهَا الْوَرِثَةُ! اگر شما راضی هستید فیها، و اگر راضی نیستید، فقط به مقدار ثلث نافذ است نه بیشتر، و حال آنکه حضرت چنین چیزی فرموده است.

بیان استاد سبحانی

دلالت روایت خوب است، اما سندش درست نیست، چون از نظر سند مرسل است، در عین حالی که من اقرار می کنم که دلالت این حدیث خوب است و فقط سند مرسل است، کم کم می خواهم حتی در دلالتش هم عقب نشینی کنم و بگویم جناب کلینی روایت را خوب نقل نکرده، معلوم می شود که کلینی به روایت خوب نرسیده، این روایت را مرحوم صدوق هم در من لا یحضر الفقیه نقل کرده، قرب الإسناد هم این روایت را نقل کرده است، اگر به آن توجه کنیم، خواهیم دید که این روایت دلالت ندارد.

ص: ۵۹۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۹، من أبواب الوصایا، ب ۱۷، ح ۹ ط آل البیت.

با توجه به روایتی که صدوق و قرب الاسناد نقل کرده، حدیث آن نبوده که کلینی نقل کرده، بلکه این گونه بوده است که عده ای نزد پیغمبر ص آمده اند و گفته اند: مردی هر چه داشته در راه خدا داده و ما او را دفن کردیم، حضرت فرمود اگر زودتر این را به من گفته بودید، من دستور می دادم که او را در قبرستان مسلمان ها به خاک نسیارند، معلوم می شود که عمل این آدم، یک عمل خلاف بوده که حضرت یک چنین چیزی فرموده، اگر عملش عمل خلاف نمی بود، پیغمبر نمی فرمود که اگر به من می گفتید اجازه نمی دادم او را در قبرستان مسلمانان دفن کنند، معلوم می شود که این عملش خلاف بوده یا تکلیفاً یا هم تکلیفاً و هم وضعاً، یا واقعاً کار حرامی را مرتکب شده و عملش صحیح است، یا عملش هم باطل است، ظاهر این است که حضرت می فرماید هم کار بدی کرده و هم عملش باطل و غیر نافذ است.

إن قلت: اگر بگویند چنانچه عمل این آدم صحیح نبوده، چرا پیغمبر ص به ورثه ها فرمود اگر شما راضی نیستید، در بیشتر از ثلث، عملش نافذ نیست، چرا حضرت این کار را نکرد و بچه ها هم یک چنین چیزی را درخواست نکردند؟

قلت: احتمال می رود که حفظ آبرو کردند، دیدند حالا که پدر یک چنین کاری کرده، اگر بخواهند کار پدر را رد کنند، این به مقام و موقعیت پدر و عشیره بر می خورد ولذا بهم نزدند هر چند حق بهم زدن را داشتند. ببینید یک روایت کلینی نقل کرده، دلالتش خوب است، ولی همان روایت را صدوق و قرب الاسناد نقل کرده، معلوم می شود که عملش یا باطل بوده یا اگر هم صحیح بوده، متوقف بر اجازه وارث بوده است.

السادس: « روى أن النبي قال لرجل من الأنصار أعتق مماليكه لم يكن له غيرهم، فعابه النبي ص و قال: ترك صبيته صغاراً يتكفون الناس »

و الظاهر أن الكليني نقل الروايه بالمعنى، و الأصل فى ما فى الفقيه: « أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ تُوفِّيَ وَ لَهُ صَبِيَّةٌ صِغَارٌ وَ لَهُ سِتَّةٌ مِنَ الرَّقِيقِ فَأَعْتَقَهُمْ عِنْدَ مَوْتِهِ وَ لَيْسَ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ فَأَتَى النَّبِيَّ ص فَأُخْبِرَ فَقَالَ مَا صَنَعْتُمْ بِصَاحِبِكُمْ قَالُوا دَفَّنَاهُ قَالَ لَوْ عَلِمْتُ مَا دَفَّنَاهُ مَعَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ تَرَكَ وَ لَدَهُ يَتَكَفُّونَ النَّاسَ » (١).

و فى قرب الإسناد: « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ بَلَغَهُ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ تُوفِّيَ وَ لَهُ صَبِيَّةٌ صِغَارٌ، وَ لَيْسَ لَهُمْ مَبِيتٌ لَيْلِهِ، تَرَكَهُمْ يَتَكَفُّونَ النَّاسَ، وَ قَدْ كَانَ لَهُ سِتَّةٌ مِنَ الرَّقِيقِ لَيْسَ لَهُ غَيْرُهُمْ، وَ أَنَّهُ أَعْتَقَهُمْ عِنْدَ مَوْتِهِ.

فَقَالَ لِقَوْمِهِ: « مَا صَنَعْتُمْ بِهِ؟ »

قَالُوا: دَفَّنَاهُ.

فَقَالَ: « أَمَا إِنِّي لَوْ عَلِمْتُهِ مَا تَرَكَتُكُمْ تَدْفِنُونَهُ مَعَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ، تَرَكَ وَ لَدَهُ صِغَارًا يَتَكَفُّونَ النَّاسَ » (٢).

و الروايه على خلاف المقصود أدلّ، فإنّ ظاهر قوله: « مَا تَرَكَتُكُمْ تَدْفِنُونَهُ مَعَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ » أنّ عمله هذا كان عمل غير مشروع إمّا تكليفاً فقط

و أنّ المعتقد كان صحيحاً، أو وضعاً أيضاً، و أنّ صحّته بقاءً موقوف على عدم ردّ الورثه و أنّ لهم أو لوليهم إذا كانوا صغاراً استرداد حقوقهم، و أمّا أنّ الورثه أو الولي، لم يردّوا الزائد على الثلث بعد كلام النبي ص فعمل المصلحه العائله اقتضت التنفيذ.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ ما استدللّ به على القول بالإخراج من الأصل لا يخلو من وجوه أربع:

ص: ٥٩٥

١- من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ٤، ص ١٨٦.

٢- قرب الإسناد، أبى العباس عبدالله بن جعفر الحميرى، ج ١، ص ٦٣.

۱: ما يدلّ على القول بالإخراج من الأصل صريحاً، تامّ دلالةً و سنداً، و ذلك كالصور الأربع من صور روايه عمار بن موسى، أعنى: الثانيه إلى الخامسه.

۲: ما يدلّ على هذا القول (أى، بالإخراج من الأصل) بالإطلاق و أنّ للمرء أن يتصرّف فى ماله مادام الروح فى بدنه، و هو مطلق شامل للمنجز و المعلق و المريض و المصحح و فى الوقت نفسه قابل للإخراج المريض عن إطلاقه، و هذا كروايه أبى شعيب المحاملى و سماعه بن مهران.

۳: ما لا صلّه له بالموضوع، و هذا كروايه محمد بن مسلم و إسماعيل بن همام.

۴: ما يدلّ على الموضوع صريحاً، تامّ دلالةً و لا سنداً، و هو مرسله الكليني.

و استدللّ للقول بالثلث بطوائف ستّه من الروايات.

از ملاحظه مجموع روايات اين نتیجه به دست مى آيد که روايت عمار بن موسى، اولی دلالت نداشت، چون اولی دو نسخه داشت، در یک نسخه اش آمده بود: «فَإِنْ تَعَدَّى» و در نسخه ديگرش آمده بود: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِي»، اما چهار صورتش دلالت داشت و آنها عبارت بودند از:

دوم، سوم و چهارم، منتها دلالت شان بالإطلاق بود، اما ششم و هفتم را عرض کردیم که معرض عنه است، اما روايت دوم و سوم و چهارم دلالت شان على الإطلاق بود، يعنى اگر دليل پيدا نکنیم منجزات مريض از اصل است، ظاهر اين است که از اصل است مگر اين که دليل بر ثلث قائم بشود.

اما روايت پنجم و ششم على العكس أدلّ، زیرا در ذهن راوی اين بوده که هر دو از ثلث است، و اين کافی نیست، نه اینکه در ذهن راوی اين بوده که اولی از اصل است و دومى از ثلث.

اما روایت مرحوم کلینی چندان سر و ته درستی نداشت و ایشان روایت را خوب نقل نکرده است. بله! صدوق و من لا يحضر الفقيه خوب نقل کرده، معلوم می شود که کارش کار خوبی نبوده، بلکه کارش حرام بوده و حضرات می دانستند که مسأله را بر گردانند.

تم الكلام في الأدله القائلين بأن منجزات المريض من الأصل لا من الثلث.

منجزات مرض ۹۴/۱۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: منجزات مريض

ادله کسانی را که می گفتند منجزات مريض از اصل است را خواندیم و گفتیم برخی از آنها دلالت ندارد و برخی هم که دلالت دارد، دلالت شان بالاطلاق است. اگر مقید برایش پیدا کردیم، تقیید می کنیم و الا عمل به اطلاق می کنیم.

ادله قائلین به ثلث

اینک وارد ادله کسانی می شویم که می گویند منجزات مريض از ثلث است نه از اصل. اینها هم برای مدعای خودشان به روایات تمسک کرده اند و در این زمینه روایات زیادی را آورده اند بدون اینکه در آنها دقت کرده باشند.

البته ما این روایات را دسته بندی خواهیم کرد و در مرحله اول، چهار تا روایت را بیان می کنیم که اصلاً ارتباطی به منجزات مريض ندارد، عمده سه روایت دیگر است که بعداً بیان خواهیم نمود، کیفیت استدلال به آنها را نیز بیان هم خواهیم نمود.

روایات

۱: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ سَتَانَ يَعْني عَبْدَ اللَّهِ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثٌ مَالِهِ وَإِنْ لَمْ يُوصِ فَلَيْسَ عَلَى الْوَرَثَةِ إِمْضَاؤُهُ» (۱).

ص: ۵۹۷

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۷۳، من أبواب الوصايا، ب ۱۰، ح ۷ ط آل البيت.

۲: وَقَالَ الصَّادِقُ ع: «لَيْسَ لِلْمَيِّتِ مِنْ مَالِهِ إِلَّا الثُّلُثُ فَإِذَا أَوْصَى بِأَكْثَرِ مِنَ الثُّلُثِ رُدَّ إِلَى الثُّلُثِ» (۱).

۳: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ زَكَرِيَّا الْمُؤْمِنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي نُعَيْمٍ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ بَعْضِ الْمَائِمَةِ ع قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ ابْنُ آدَمَ تَطَوَّلْتُ عَلَيْكَ بِثَلَاثَةِ سِتْرَاتٍ عَلَيْكَ مِمَّا لَوْ يَعْلَمُ بِهِ أَهْلُكَ مِمَّا وَارَوْكَ وَ أَوْسَعَتْ عَلَيْكَ فَاسْتَفْرَضْتُ مِنْكَ فَلَمْ تُقَدِّمْ خَيْرًا وَ جَعَلْتُ لَكَ نَظْرَةً عِنْدَ مَوْتِكَ فِي ثُلُثِكَ فَلَمْ تُقَدِّمْ خَيْرًا» (۲).

٤: وَ فِي دُرْرِ اللَّالِي، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: « إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ عِنْدَ وَفَاتِكُمْ بِثُلْثِ أَمْوَالِكُمْ زِيَادَةً فِي حَسَنَاتِكُمْ » (٣).

٥: وَ يَأْسِرِنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ شُعَيْبِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَمُوتُ مَا لَهُ مِنْ مَالِهِ فَقَالَ لَهُ ثُلْثُ مَالِهِ وَ لِلْمَرْأَةِ أَيْضًا » (٤).

٦: وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقِطِينَ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقِطِينَ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَمَّا لِلرَّجُلِ مِنْ مَالِهِ عِنْدَ مَوْتِهِ قَالَ الثُّلُثُ وَ الثُّلُثُ كَثِيرٌ » (٥).

ص: ٥٩٨

-
- ١- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسي، ج ١٠٠، ص ٢٠٧، ح ١٨، ط، بيروت.
 - ٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ١٩، ص ٢٦٤، من أبواب الوصايا، ب ٤، ح ٤ ط آل البيت.
 - ٣- مستدرک الوسائل، محدث نوري، ج ١٤، ص ٩٦، ح ٣.
 - ٤- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ١٩، ص ٢٧٢، من أبواب الوصايا، ب ١٠، ح ٢ ط آل البيت.
 - ٥- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ١٩، ص ٢٧٤، من أبواب الوصايا، ب ١٠، ح ٨ ط آل البيت.

و تقرر فی محله أنّ جواب «ما» الاستفهامیه للعموم.

کیفیت استدلال

این آدم می گوید ظاهر روایت این است که انسان قبل از مرگش یک ثلث را مالک است و حال آنکه این مطلب بر خلاف ضرورت فقه است، بلکه انسان قبل الموت و مرگش تمام اموال خود را مالک است. در مالکیت بحث نیست، از این طرف روایت می گوید یک ثلث را مالک است و حال آنکه طرف هنوز نمرده است، پس باید بین این روایات جمع کنیم و بگوییم همه اموال خودش را مالک است، منتها فقط در یک ثلث مال خودش حق تصرف دارد، این گونه استدلال می کند. البته این استدلال ناظر به سه روایت اخیر است، چون سه روایت اول یک چنین استدلالی را بر نمی تابد.

وجه الاستدلال: أنّ امراد من قوله: «عند موته» أو قوله: «يموت» هو من قارب موته و أشرف عليه و لكنّه بعد حی یرزق، فدل علی أنّه فی هذه الحاله لا یملک إلّا ثلثه، هذا من جانب، و من جانب آخر اتفق الفقهاء علی أنّ الانسان یملک أمواله ما دامت الروح فی بدنه، و الجمع بین هذین الأمرین المتنافیین یحصل بالوجه التالی:

أنّه یملک أمواله فی تلك الحاله جميعاً لكن لا- تكون تصرفاته نافذه إلما فی مقدار الثلث. و الروایات مطلقه تعمّ المنجزه و المعلقه.

نسبت به چهار روایت اول چندان دقت نکرده اند، آنها مربوط به وصیت اند، دوتایش کلمه وصیت دارد، چطور با اولی و دومی استدلال کنیم؟ سومی و چهارمی هم قرینه دارد که مربوط به وصیت است، در اولی و دومی کلمه وصیت آمده، اما سومی و چهارمی قرینه دارد که مربوط به وصیت اند.

عَنْ ابْنِ سَنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ وَإِنْ لَمْ يُوصِ فَلَيْسَ عَلَى الْوَرَثَةِ إِمْضَاؤُهُ ».

معلوم می شود که وصیت را می گوید، و حال آنکه بحث ما در وصیت نیست، بحث ما در منجزاتی است که در حال مرض می گوید این خانه را به فلان شخص دادم یا فروختم و یا به فلان امر وقف کردم.

بررسی روایت دوم

ما فی البحار عن الصادق ع: « لَيْسَ لِلْمَيِّتِ مِنْ مَالِهِ إِلَّا الثُّلُثُ فَإِذَا أَوْصَى بِأَكْثَرِ مِنَ الثُّلُثِ رُدَّ إِلَى الثُّلُثِ ».

این روایت هم صراحت در وصیت دارد و محل بحثش وصیت است، ولی بحث ما در وصیت نیست، بلکه در منجزات مریض است.

بررسی روایت سوم

عَنْ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ بَعْضِ الْأَئِمَّةِ ع قَالَ: « إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ ابْنُ آدَمَ تَطَوَّلْتُ عَلَيْكَ بِثَلَاثِهِ سَتَرْتُ عَلَيْكَ مَا لَوْ يَعْلَمُ بِهِ أَهْلُكَ مَا وَارَوْكَ وَ أَوْسَعْتُ عَلَيْكَ فَاسْتَفْرَضْتُ مِنْكَ فَلَمْ تُقَدِّمْ خَيْرًا وَ جَعَلْتُ لَكَ نَظْرَةً عِنْدَ مَوْتِكَ فِي ثَلَاثِكَ فَلَمْ تُقَدِّمْ خَيْرًا »

در این روایت سوم، کلمه « تَطَوَّلْتُ » قرینه است که مربوط به وصیت می باشد.

بررسی روایت چهارم

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: « إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ عِنْدَ وَفَاتِكُمْ بِثُلْثِ أَمْوَالِكُمْ زِيَادَةً فِي حَسَنَاتِكُمْ »

در این روایت هم کلمه « تَصَدَّقَ » قرینه است که وصیت را می گوید، چطور این دو کلمه قرینه بر وصیت است؟

خدا کی می خواهد بر من منت بگذارد و بفرماید: « تَطَوَّلْتُ » و « تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ » ؟ وقتی زنده باشم جای منت گذاشتن نیست، چون خودش لطف کرده و بنده را مالک کرده، بعد از مالک کردن « تَطَوَّلْتُ » و « تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ » معنی ندارد.

بله! بعد از مردن من، اموال من منتقل به ورثه می شود، خدا در اینجا یک ثلث را از دهان ورثه در آورده و به من داده، اینجا می گویند: « تَطَوَّلْتُ » و « تَصَدَّقَ عَلَيْنُكُمْ »، ملک منتقل به ورثه شده، ورثه هم دستش را روی آنها گذاشته، شرع مقدس بر من منت گذاشته، یک ثلث را از دهان ورثه در می آورد و به من می دهد.

بنابراین، کلمه « تَطَوَّلْتُ » و « تَصَدَّقَ عَلَيْنُكُمْ » قرینه است که این وصیت است چون اگر مربوط به حال حیات باشد، در حال حیات نیاز به گفتن: « تَطَوَّلْتُ » و « تَصَدَّقَ عَلَيْنُكُمْ » ندارد.

بله! بعد از آنکه دست من از همه اموال کوتاه شد و مردم، اموال هم منتقل به ورثه شد، اینجا شرع مقدس به من می گوید من می توانم بعد از مرگ تو، کاری کنم که ثلث اموات، مال خودت باشد به شرط اینکه وصیت کنی.

بررسی روایت پنجم و ششم

عَنْ شُعَيْبِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَمُوتُ مَا لَهُ مِنْ مَالِهِ فَقَالَ لَهُ ثُلُثُ مَالِهِ وَ لِلْمَرْأَةِ أَيْضًا »
عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقُطِينٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ مَا لِلرَّجُلِ مِنْ مَالِهِ عِنْدَ مَوْتِهِ قَالَ الثُّلُثُ وَ الثُّلُثُ كَثِيرٌ ».

این دو روایت می تواند مربوط به ما نحن فیه باشد، چون اطلاق دارند، « الرَّجُلِ يَمُوتُ » معنایش این نیست که مرده، بلکه در شرف موت و مشرف به موت است، چون در روایت ششم می فرماید: « عِنْدَ مَوْتِهِ » یعنی یکساعت یا دو ساعت یا یک روز یا دو روز آینده می میرد، یعنی همین که بگویند فلانی در حال رفتن از این دنیاست، یعنی امروز و فردا دعوت حق را لبیک می گوید، هنوز نمرده است، در اینجا می گوید ثلث، استدلال اطلاق دارد، هم وصیت را شامل است و هم منجزات مریض را.

متأسفانه صاحب عروه الوثقى - به تبع از شيخ مشكور حولانى - مى گويد: « الرَّجُلُ يَمُوتُ » يا وقتى روايت مى گويد: « عِنْدَ مَوْتِهِ »، يعنى طرف مرده نه اينكه در شرف موت است.

قهرأ روايت مربوط به حال بعد الموت مى شود و از محل بحث ما خارج مى شود. مى گويد بايد موت باشد، تا «عند الموت» صدق کند، اگر اين گونه معنا كنيم، روايت مربوط به وصيت مى شود و شامل منجزات مريض نخواهد شد.

و اما القسم الآخر، أعنى الأحاديث الثلاثة فقد حملها الشيخ مشكور حولانى على الايضاء أيضا و قال: « إِنَّ الْمَراد من قوله: « عند موته » أو قوله: « يموت » هو ما بعد الموت قائلًا: بأن لفظه « عند » حقيقه فى مكان حضور المضاف إليه أو زمانه لغه أو عرفا التى لا ينافيه ثبوت استعمال اللفظ المزبور فى بعض الموارد فى مكان مشارفه حضور المضاف إليه أو زمانه (قلنا: لا ينافى) لكون الاستعمال أعم من الحقيقه و المجاز » .

و بعباره أخرى: فرض الموت أمراً مسلماً محققاً فطفق يسأل عما يملكه الرجل فى هذه الساعه فيكون السؤال راجعاً إلى ما يملكه بعد الموت و ينطبق على الوصيه.

و على ذلك فالروايتان ناظرتان إلى حدّ الايضاء و لا صلّه لهما بالمنجز. لأنّ الروايه تركّز على ملك الميت بعد موته لا على ملكه فى حال حياته. فلا تشملان المنجز فى حياته، لإثّه ملك الميّت فى حياته.

و عليه جرى السيد الطباطبائى فى رسالته و قال: المراد منهما المال الذى للميت بعد موته، أمّا ما اشتمل منها على اللفظ « الميت » و لفظ: « يموت » فظاهر، أمّا ما اشتمل منها على لفظ: « عند موته » فليحمل عليها، مع أنّها لو بقيت على ظاهرها أفادت عدم ملكيه ما عدا الثلث و عدم جواز اتلافه و أكله و صرفه على نفسه بلبس و استخدام و غير ذلك من التصرفات غير المحاباتيّه، و هو خلاف الضروره، فتعيّنت إرادته الملكيه البعديه .

يلاحظ عليهما: أنّ حمل الروايات على أنّ السؤال عمّا ينفع الميّت بعد الموت يحتاج إلى قرينه، و ليس إضافه لفظ: «عند» إلى موت الرجل قرينه على ذلك، لشيوع استعمال ذلك فيمن سيوفيه الموت و لو بعد عدّه أيام فيرجع السؤال إلى ما يملكه في هذه الحاله، و هي حاله قبل فرض الموت.

و الأولى أن يقال: إنّ الروايات الأربع السابقه قرينه على أنّ المراد ما ينفع الميّت بعد موته و أنّه هو الثلث، و ليست الروايات ناظره إلى ما يملكه الميّت قبل موته، و الروايات يفسّر بعضها بعضاً.

پس چهار روایت اولی راجع به وصیت است، دو روایت دیگر هم اطلاق دارند، یعنی هم شامل وصیت می شود و هم شامل منجزات مریض فلذا طرف «من يموت» مالک اموالش است، منتها حضرت می فرماید در بیش از یک ثلث حق تصرف را ندارد.

تمت الكلام فی الطائفه الأولى.

منجزات مریض ۹۴/۱۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مریض

قائلین به مسأله ثلث، یعنی کسانی که می گویند منجزات مریض از ثلث است نه از اصل، با طوائفی از روایات استدلال کرده اند.

طائفه اول را در جلسه گذشته خواندیم و لذا نیاز به تکرار نیست.

طائفه دوم روایاتی است که در مورد هبه وارد شده اند، البته دسته بندی کردن روایات، مسأله را روشن می کند، روایات اولی راجع به این بود میت مادامی که روح در بدنش است چه مقدار حق تصرف دارد، اما این روایات راجع به هبه است، در مورد هبه شش روایت داریم که از این سه روایت دلالت سه تایش خوب است، سه تای دیگرش تا حدی دلالتش مبهم است، و در عین حال می شود آنها را هم تکمیل کرد، اما سه تای اول دلالتش بر اینکه منجزات مریض در هبه از ثلث می باشد نه از اصل، محکم است.

ص: ۶۰۳

۱: وَ يَأْسِرُنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ السُّدِيِّ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لِمَرْأَتِهِ عَلَيْهِ صَدَاقٌ أَوْ بَعْضُهُ فِتْبَرْتُهُ مِنْهُ فِي مَرَضِهَا قَالَ لَا وَ لَكِنْ إِنْ وَهَبَتْ لَهُ جَازًا مَا وَهَبَتْ لَهُ مِنْ ثُلُثِهَا» (۱).

زنی در آخرین لحظات زندگی خودش به شوهر می گوید من ذمه تو را از صداق و مهریه ام ابراء می کنم، حضرت می فرماید در همه اش نمی تواند، فقط در ثلثش می تواند، در واقع صداق این زن، ترکه اش شمرده می شود نسبت به اولادش

فلذا حق ندارد که در همه آنها تصرف کند، فقط می تواند ثلثش را برای شوهر ببخشد، ثلث دیگرش را باید شوهر به ورثه این زن بپردازد. خلاصه این زن از مجموع مالش، فقط نسبت به ثلث آنها حق هبه را دارد.

۲: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْزُوبٍ عَنْ أَبِي وَ لَدِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لِامْرَأَتِهِ عَلَيْهِ الدَّيْنُ فَبِتْرُثُهُ مِنْهُ فِي مَرَضِهَا قَالَ بَلْ تَهَبُهُ لَهُ فَتَجُوزُ هِبَتُهَا لَهُ وَ يُحْسَبُ ذَلِكَ مِنْ ثُلُثِهَا إِنْ كَانَتْ تَرَكَتْ شَيْئاً » (۲).

چطور حضرت ابراء را قبول نکرد، اما هبه را قبول کرد؟

مرحوم مجلسی در کتاب مرآة العقول نکته اش را بیان کرده است و فرموده معلوم می شود که دین، از قبیل عین بوده، چون سابقاً پول کم بوده، صداق را عین قرار می دادند، مثلاً خانه، باغ و امثالش را صداق قرار می دادند، معلوم است که ابراء متعلق به ذمه می شود، اما عین قابل ابراء نیست ولذا حضرت می فرماید ابراء نند، هبه کند. اگر حضرت می فرماید هبه کند نه ابراء، یعنی ابراء نکند، چون در زمان سابق پول نقد کم بوده چون طلا و نقره بوده، مثل حال کاغذ نبوده ولذا عین را مهریه قرار می دادند فلذا عین قابل ابراء نیست اما قابل هبه است.

ص: ۶۰۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۴۰، من کتاب الهبات، ب ۷، ح ۳ ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۷۸، من أبواب الوصایا، ب ۱۱، ح ۱۱ ط آل البیت.

۳. وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: «عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لِامْرَأَتِهِ عَلَيْهِ الصَّدَاقُ أَوْ بَعْضُهُ فَتَبْرَأُ مِنْهُ فِي مَرَضِهَا فَقَالَ لَا» (۱).

حضرت به طور مطلق فرمود: «لا»، المطلق یقید و العام یخصیص، این حدیث سوم را به قرینه حدیث اول معنی می کنیم، موثقه سماعه دلیل براین است حضرت که می فرماید: «لا»، مقصودش تفصیل است، یعنی از اصل نیست، اما از ثلث است، همه را نمی تواند ببخشد، فقط ثلث را می تواند ببخشد فلذا ما حدیث سوم را به وسیله حدیث اول توضیح می دهیم..

أقول: المهم في هذه الطائفة، هذه الروايات الثلاث حيث يدلّ الجميع، بعد حمل الصحيح الحلبي على التفصيل الموجود فيما سبق عليه من الروايتين - على أنّ هبه المريضه و عطيتها لا تجوز إلّا من ثلثها و الهبه تصرف منجز.

ممکن است کسی اشکال کند که این روایات راجع به هبه است، اما همه چیز مثل هبه می باشد از کجا معلوم است؟

ما بعد از آنکه بقیه طوائف را خواندیم، از مجموع می توانیم قاعده کلی را انتزاع کنیم.

نعم يمكن أن يقال: إنّ مورد الروايات هو الهبه، و لا- يمكن مّا ورد في الهبه انتزاع ضابطه كليّه تشمل سائر المعاملات المحابائيه، إلّا بضمّ ما يأتي من الروايات في غير مورد الهبه. و أمّا الروايات الأخرى الواردة في المقام فلا- دلالة لها على المطلوب، نظير:

همان گونه که بیان گردید، ما در هبه شش روایت داریم، سه روایتی که دلالت شان محکم بود، من جدا کردم، سه تای دیگرش که یک مقداری دلالت شان روشن نیست جدا کردم، ولی می شود تکمیلش کرد.

ص: ۶۰۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۳۰۱، من أبواب الوصایا، ب ۱۷، ح ۱۵ ط آل البيت.

۴: وَ يَأْسِي نَادِيَهُ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ عَطِيَّةِ الْوَالِدِ لَوْلَدِهِ فَقَالَ أَمَّا إِذَا كَانَ صَحِيحًا فَهُوَ مَالُهُ يَصْنَعُ بِهِ مَا شَاءَ وَ أَمَّا فِي مَرَضِهِ فَلَا يَصْلِحُ» (۱).

این روایت دلالتش روشن نیست. چرا؟ ظاهر این حدیث این است که مریض مطلقاً نمی تواند، نه ثلثاً و نه اصلاً، مگر اینکه اشکال را این گونه حل کنیم و بگوییم این «فَلَمَّا يَصْلِحُ»، «فَلَمَّا يَصْلِحُ» مطلق نیست، بلکه «فَلَمَّا يَصْلِحُ» نسبی است، یعنی آن صلاحیتی را که آدم صحیح دارد و می تواند همه را می تواند، آدم مریض آن صلاحیت را ندارد، یعنی همه را نمی تواند، در واقع فلا یصلح را حمل بر نفی مطلق نکنیم، بلکه بگوییم «لا یصلح» مثل صحیح، و این منافات ندارد که برخی را بتواند و برخی دیگر را نتواند.

۵: وَ يَأْسِي نَادِيَهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ بِنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنِ الْقَاسِمِ عَنِ جَرَّاحِ الْمَدَائِنِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: «عَنْ عَطِيَّةِ الْوَالِدِ لَوْلَدِهِ يُبِينُهُ قَالَ إِذَا أَعْطَاهُ فِي صِحَّتِهِ جَازًا» (۲).

عین همان اشکالی که بر اولی وارد بود، بر این روایت هم وارد است، ظاهر این روایت هم این است که تصرف مریض مطلقاً درست نیست مگر اینکه بگوییم، نفی ما، نفی مطلق نیست بلکه نفی نسبی است، یعنی مثل او نمی تواند، اما برخی را می تواند.

۶: وَ عَنْهُ عَنِ بُنَانِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ ع: «أَنَّكَ كَانَ يَرُدُّ النَّحْلَةَ فِي الْوَصِيَّةِ وَ مَا أَقْرَبَ بِهِ عِنْدَ مَوْتِهِ بَلَا تَبَيَّتْ وَ لَا بَيَّنَّ رَدَّهُ» (۳).

ص: ۶۰۶

- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۳۰۰، من أبواب الوصایا، ب ۱۷، ح ۱۱ ط آل البیت.
- ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۳۰۱، من أبواب الوصایا، ب ۱۷، ح ۱۴ ط آل البیت.
- ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۵، من أبواب الوصایا، ب ۱۶، ح ۱۲ ط آل البیت.

امیر المومنان ع می فرماید در وصیت، نحله جایز نیست، این جای بحث است که چرا جایز نیست، نحله به معنای عطیه است. یعنی کسی وصیت کند که این باغ را به عنوان نحله و عطیه به فلان شخص بدهید، و هکذا اقرار افراد را در موقع مرگ قبول نمی کرد، مگر اینکه بیینه باشد، چون افرادی در موقع مرگ ممکن است، به یک چیزهایی اقرار می کنند تا ورثه را از ارث محروم کنند، حضرت در موقع مرگ اقرار را قبول نمی کرد، این روایت ظاهراً مربوط به محل بحث ما نمی شود. دو روایت اول قابل اصلاح است، اما این روایت سوم اصلاً محل بحث ما نیست، چون در وصیت است، اما چرا حضرت در وصیت عطیه را قبول نمی کند؟ وجهش برای ما روشن نیست.

و أمّا خبر السكونی فهو خارج عن مصبّ البحث حیث یرد أمران: النحله فی الوصیه، و الإقرار بالشیء عند الموت، و الأول خارج عن موضوع البحث، و أمّا الإقرار فهو موضوع خاصّ سنبحثه بعد الفراغ من المسأله.

الطائفه الثالثه: فیمن أعتق عبده و لیس له مال سواء

این طائفه راجع به عبد است، کسانی هستند که در مرض موت، برای اینکه در پیشگاه خدا رو سفید باشند، غلامان خود را آزاد می کنند، می فرماید اگر در حال مرض غلامان خود را آزاد کرد، یک سومش پذیرفته می شود، دو سومش پذیرفته نمی شود.

ممکن است کسی اشکال کند که این روایت راجع به عتق است، شما چطور از آن ضابطه کلیه استفاده می کنید؟

در جواب می گوئیم: در جایی که حضرت نسبت به عبد می فرماید فقط در ثلثش نافذ است و حال آنکه اسلام عنایت دارد که عبد ها آزاد باشند، حضرت در آنجا سخت گیری می کند، پس در غیر عتق به طریق اولی، اگر فرش خود را بدهد یا غیر فرش، بنابراین، این روایات، دلالتش اولویت دارد، آقایان در لمعه خوانده اند که اگر کسی یک جزء از غلام خودش را آزاد کرد، حریت به سایر اجزایش هم سرایت می کند، باید این بنده آزاد شود و کار کند و بقیه سهم مولا را بدهد، اسلام علاقمند است که مسأله رقیه از بین برود و عبد ها همگی آزاد بشوند، حتی سهمی از زکات را برای آزادی بردگان قرار داده است. وقتی می بینیم که منجزات مریض در رق نافذ نیست مگر در ثلث، در بقیه به طریق اولی نافذ نیست، البته در جایی که عبد واحد باشد، ثلثش آزاد می شود، بقیه را باید کار کند و بقیه را بدهد، اما اگر شش عبد باشد، دوتا را با قید قرعه آزاد می کنند، چهار تای دیگر با در رقیه باقی می ماند.

١: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِي رَجُلٍ حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَأَعْتَقَ مَمْلُوكًا لَهُ لَيْسَ لَهُ غَيْرُهُ فَأَبَى الْوَرَثَةُ أَنْ يُجِيزُوا ذَلِكَ كَيْفَ الْقَضَاءِ فِيهِ ؟ قَالَ مَا يُعْتَقُ مِنْهُ إِلَّا ثَلَاثَةٌ وَ سَائِرُ ذَلِكَ الْوَرَثَةُ أَحَقُّ بِذَلِكَ وَ لَهُمْ مَا بَقِيَ » (١).

٢: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَأَعْتَقَ مَمْلُوكًا لَهُ لَيْسَ لَهُ غَيْرُهُ فَأَبَى الْوَرَثَةُ أَنْ يُجِيزُوا ذَلِكَ كَيْفَ الْقَضَاءِ فِيهِ قَالَ مَا يُعْتَقُ مِنْهُ إِلَّا ثَلَاثَةٌ » (٢).

و الظاهر أنّ الروایتین روايه واحده باختلاف يسير، و أنّ الولد و الوالد، سمع الحديث عن الإمام في مجلس واحد، و لكن كان السائل هو الوالد، و كان الولد مستمعاً، ولذلك قال الوالد: سألته، دون الولد. و ليس المراد من (حضور الموت) هو حضور النزع حتى يقال: «فإن حضور الموت مانع من مباشره العتق فيراد منه حيثذ الوصيه» .

بل المراد هو احساسه بموته مع كونه عاقلاً مالکاً لعقله، نظير ما ورد في قوله سبحانه:

«أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِنِسِيِّ مَيَّا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (٣).

ص: ٦٠٨

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، ج ١٩، ص ٢٧٦، من أبواب الوصايا، ب ١١، ح ٤ ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، ج ١٩، ص ٣٠١، من أبواب الوصايا، ب ١٧، ح ١٣ ط آل البيت.

٣- بقره/سوره ٢، آيه ١٣٣.

آیا هنگامی که مرگ یعقوب فرا رسید، شما حاضر بودید؟! در آن هنگام که به فرزندان خود گفت: «پس از من، چه چیز را می پرستید؟» گفتند: «خدای تو، و خدای پدرانت، ابراهیم و اسماعیل و اسحاق، خداوند یکتا را، و ما در برابر او تسلیم هستیم.

۳: وَ عَنْهُ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ جَعْفَرٍ عَنِ أَبِيهِ عَنِ عَلِيِّ ع قَالَ: «إِنَّ رَجُلًا أَعْتَقَ عَبْدًا لَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ يُشْتَسَعَى فِي ثَلَاثِي قِيمَتِهِ لِلْوَرْتِهِ» (۱).

معلوم می شود که یک ثلثش آزاد می شود، دو ثلثش را باید خود این عبد بپردازد.

۴: النبوی: «أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ أَعْتَقَ سِتَّةَ أَعْبَدٍ لَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ لَيْسَ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ فَاسْتَدْعَاهُمْ رَسُولَ اللَّهِ ص وَ جَزَّاهُمْ سِتَّةَ أَجْزَاءٍ، فَأَقْرَعَ بَيْنَهُمْ فَأَعْتَقَ اثْنَيْنِ وَ أَرْقَّ أَرْبَعَهُ» .

و هذه الروايات ظاهرة في أَنَّ العتق كان منجزاً بشهادة قوله: «أعتق» و لم يكن معلقاً، و إلا لقال: أوصى بعتقهم، بل أعتق الجميع، و صاروا أحراراً و أرقهم التي ص من جديد، و حمل الروايات على الوصية خال عن الشاهد، مخالف لظاهر.

وقتی که حضرت در عتق راضی نمی شود که آزاد بشود، به غیر عتق به طریق اولی راضی نمی شود، زیرا شرع مقدس علاقمند است که بردگی از جامعه اسلامی ریشه کن شود، یا مهمما ممکن کمتر بشود، با اینکه علاقه دارد، در اینجا فرمود یک ثلث، پس در غیر عبید مانند زمین و غیر زمین به طریق اولی راضی نمی شود.

ص: ۶۰۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۳، ص ۱۰۱، من کتاب العتق، ب ۶۴، ح ۵ ط آل البیت.

فإذا كان هذا حال العتق، فغيره أولى بذلك لما علم من رغبة الشارع إلى شيوع العتق، كيف وقد خصّص سهماً من الزكاه للرقاب، كما جعل كفّاره أكثر المعاصي، عتق العبد، حتى لو كان جزء مشاع من العبد المشترك يسرى العتق إلى سائر أجزائه فيسعى العبد في قيمه الباقي، وهذا هو المراد من التغليب في العتق.

مسیحی ها به اسلام اشکال کرده اند که اسلام بردگی را تجویز کرده است، من یک رساله ای دارم که چاپ هم شده و در آنجا هفده مورد را پیدا کردم که شرع مقدس برای آزادی بردگان راه معین کرده، اما چرا نتوانست به کلی بردگی را لغو کند؟ آن یک مسأله دیگری است، اما چرا اسلام فرموده که شما در جنگ برده بگیرید، این مسأله باز هم یک مسأله دیگری است. چرا اسلام رقیب را به طور کلی لغو نکرد، یعنی اینکه پیامبر اکرم اعلام کند که لا رقیه فی الإسلام؟

حضرت امام خمینی (قدّس سرّه) جواب این را داده و فرموده در آن زمان، بردگان مال التجاره دنیایی بوده اند، فلذا الغای آن بطور کلی قابل عمل نبوده، چون تنها مکه و مدینه نبوده، یعنی مسأله بردگی در همه جا اعم از عرب و غیر عرب رواج داشته و یک سرمایه جهانی بوده، از این رو شر مقدس دید که اگر یک مرتبه آن را لغو کنند، امکان پذیر نیست حتی خمر را هم یک مرتبه تحریم نکرد، بلکه در سه مرحله تحریم کرد.

اما چرا اسلام در جنگ بردگی را تصویب کرد و فرمود: اسرای جنگی را یا آزاد کنید و یا برده بگیرید؟ این جواب دیگری دارد که در مورد خودش عرض می کنیم.

ثم إن تعدد المعقق صار سبباً في الروايه النبويه لإرجاع الأربعة إلى الرقيه.

و أما إذا كان المعقق واحداً مشتركاً فيحكم على الكل بالحزبه، غايه الأمر يستسعى العبد في الثلثين، كما في روايه السكوني دون أن يحكم على الباقي بالرقيه لعدم التبعض في الروايه.

و أورد على الاستدلال بهذه الروايه بوجوه:

چند اشكال بر این روایات وارد شده که در جلسه آینده متذکر خواهیم شد.

منجزات مريض ۹۴/۱۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مريض

با روایاتی که در باره عتق بود استدلال نمودیم و استفاده کردیم که عتق از منجزات است و امام آن را فقط نسبت به ثلث تنفیذ کرده است.

اشکالات وارده بر روایات

اشکالاتی بر این روایات کرده اند که ذیلاً بیان می گردد

اشکال اول

اشکال اول این است که این روایات از نظر سند ضعیف هستند.

جواب

البته این مطلب درست نیست، چون برخی از این روایات ضعیف است، اما دوتای دیگرش صحیح است، یکی صحیح حلی است، دومی موثق سماعه است، روایت سماعه هم موثق می باشد.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که این روایات در جایی است که طرف فقط غلام داشته و غیر از غلام، اموال دیگری نداشته است، حضرت در یک چنین جایی فرموده که از ثلث است، اما اگر اموال دیگری داشته باشد، دلیل نمی شود که آنها هم از ثلث است.

جواب

جواب این هم روشن است، چون وقتی می‌ما خواهیم یک قاعده کلیه را انتزاع می‌کنیم که منجزات مریض از ثلث است، از یک روایت یا دوتا روایت انتزاع نمی‌کنیم، بلکه تمام این اصناف را می‌خوانیم و سپس از مجموع آنها یک قاعده را انتزاع می‌کنیم.

بله، اگر تنها همین مورد بود، جای این اشکال بود که طرف فقط یک قلم ثروت داشت، آنهم غلام، اما اگر اقلام دیگری هم داشته باشد، دلیل نمی‌شود که آنها هم از ثلث است، فلذا اگر ما تنها با این روایت استدلال کنیم، ممکن است یک چنین اشکالی درست باشد، ولی ما مجموع روایات را نگاه کنیم و از مجموع آنها یک قاعده را انتزاع می‌کنیم.

ص: ۶۱۱

اما اینکه می‌گویید این طرف یک قلم بیشتر ندارد، درست است، ولی اشکال این است که ورثه راضی نبودند، اینکه می‌گویید یک قلم ثروت دارد، نه از این نظر که یک قلم در مسأله مدخلیت دارد، یک قلم بودن مدخلیت نداشته، بلکه این یک قلم سبب شده که ورثه راضی نشوند، ذکر یک قلم بخاطر بیان عدم رضایت ورثه است، نه بخاطر این است که یک قلم در مسأله مدخلیت دارد، اینکه می‌گویید فقط غلام داشت، ورثه می‌گوید که ما راضی نیستیم، تنها ثروتش غلام است، آنها را هم بخشیده و عتق کرده، نه اینکه یک قلم در مسأله مدخلیت دارد.

لا یمكن انتزاع ضابطه کلیه منها لاختصاص هذه الطائفة بالعتق فی مورد لم یکن للمنجز مال غیر ما أعتق فلا تشمل غیر العتق من التصرفات، و العتق الذی معه مال للمعتق.

این روایات در جایی است که طرف یک قلم ثروت بیشتر نداشته است، اما جایی اگر علاوه بر آن، زمین داشته باشد و اموال دیگری داشته باشد، آنجا را شامل نیست.

ما در جواب گفتیم که: اولاً؛ به این روایات اکتفا نمی‌کنیم. ثانیاً؛ اینکه می‌گویید یک قلم بیشتر ثروت ندارد، این نه بخاطر این است که یک قلم بودن در مسأله مدخلیت دارد، بلکه می‌خواهد بگوید این یک قلم بودن سبب شده که ورثه راضی نشوند.

یلاحظ علیه: بمثل ما ذکرنا سابقاً بأنّ انتزاع الضابطه إنّما یحصل من مجموع روایات الباب لا خصوص هذه الطائفة، و أمّا اختصاص الروایات بمن لیس له مال سوی ما أعتق، فالظاهر أنّه لیس قیداً للموضوع و إنّما ذکر لیکون ذریعه لإبء (امتناع) الورثه عن الإجازة كما هو ظاهر لمن تأمل فیه.

ص: ۶۱۲

در این مورد، چهار روایت را خواهیم خواند که سه تای آنها صحیحه است، یکی از آنها خبر است، خبر را در جلسه آینده بحث می کنیم، اما سه روایت صحیحه را در همین جلسه به عنایت خداوند می خوانیم، وصیت با عتق جمع می شود، حضرت می فرماید عتق مقدم است.

ما با این روایاتی که عتق با وصیت در آنها جمع شده و حضرت عتق را مقدم می کند، استدلال می کنیم.

کیفیت استدلال با روایات

کیفیت استدلال را در گذشته گفتیم، در گذشته این روایات را کسانی آورده بودند که می گفتند از اصل است، ما در آنجا دلالت این روایات را بر اصل رد کردیم و گفتیم این روایات همانطور که در اصل آمده، در ثلث هم خواهد آمد، این روایات در گذشته دست آویز قائلین به اصل بود، یعنی دست آویز و مستمسک کسانی بود که می گفتند منجزات مریض از اصل است نه از ثلث، در اینجا دست آویز و مستمسک کسانی می باشند که قائل به منجزات مریض از ثلث اند نه از اصل.

روایات

۱: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِينَاهُ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ خَصَرَهُ الْمَوْتُ فَأَعْتَقَ غُلَامَهُ وَ أَوْصَى بِوَصِيَّتِهِ فَكَانَ أَكْثَرَ مِنَ الثُّلْثِ قَالَ يُمَضَى عِتْقُ الْغُلَامِ وَ يَكُونُ التُّقْصَانُ فِيمَا بَقِيَ» (۱).

در جلسات گذشته گفتیم که ضمیر «فَكَانَ» به هردو بر می گردد و از قرآن هم شاهد آوردیم که گاهی فعل مفرد است، اما مراد جمع است، جناب هارون و موسی چه گفتند؟ گفتند: «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (۲). رسول در این آیه مفرد آمده است.

ص: ۶۱۳

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ۱۹، ص ۳۹۹، من أبواب الوصايا، ب ۶۷، ح ۱، ط آل البيت.

۲- شعراء/سوره ۲۶، آیه ۱۶.

۲: وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: « فِي رَجُلٍ أَوْصَى بِأَكْثَرِ مِنَ الثُّلْثِ وَ أَعْتَقَ مَمَالِيكَهُ فِي مَرَضِهِ فَقَالَ إِنْ كَانَ أَكْثَرُ مِنَ الثُّلْثِ رُدَّ إِلَى الثُّلْثِ وَ جَازَ الْعِتْقُ » (۱).

فرق این دو روایت در این است که در اولی، نخست عتق را گفته و سپس وصیت را، ولی در این روایت عکس کرده است، یعنی اول وصیت را می گوید و سپس عتق را.

الاستدلال بالصحيحين مبني على ثبوت أمرين:

۱: العتق لم يكن مورداً للوصية و إنما كان أمراً منجزاً.

۲: أن السؤال مركب على عدم وفاء الثلث بهما، لا على خصوص ما أوصى.

ما اگر در اینجا دو مطلب را ثابت کنیم، استدلال روشن می شود، اما مطلب اول این است که وصیتش معلق است، عتقش منجز است، یعنی در واقع این طرف دو کار کرده است، یک کار منجز کرده بنام عتق، یک کار معلق بنام وصیت، از کجا می گویم که عتق منجز است و بقیه معلق؟ از صیغه «أعتق» این مطلب به دست می آید، یعنی «أعتق» بهترین دلیل است که آزاد کرده است، هم در این روایت و هم در روایت سومی که خواهیم خواند در آنجا هم عتق منجز است، اگر کسی این دو روایت را مطالعه کند، شک نمی کند که عتقش منجز بوده، چون در هر سه روایت کلمه «أعتق» آمده است.

علاوه بر این، اگر واقعاً عتق جزء وصایا بود، گفتن «أعتق» معنی ندارد، بلکه می گفت: «رجل أوصى بأمور...»، اینکه عتق را از وصیت جدا می کند معلوم می شود که عتق جزء وصیت نیست، مقتضای تقابل - یعنی اینکه وصیت را مقابل عتق قرار داده - این است که عتق منجز بوده، بقیه معلق بوده است.

ص: ۶۱۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۴۰۰، من أبواب الوصایا، ب ۶۷، ح ۴ ط آل البيت.

خلاصه از چند راه می شود ثابت کرد که عتق منجز بوده و بقیه معلق:

اولاً؛ کلمه «أعتق» را به کار برده است.

ثانیاً؛ عتق را مقابل وصیت قرار داده، اگر عتق هم جزء وصیت بود، معنی ندارد که از عتق اسم ببرد، بنابراین، ثبت الأمر الأول، یعنی اینکه «عتق» منجز بوده و بقیه معلق.

إنَّ السَّوْأَلَ مَرَكِّزٌ عَلَى عَدَمِ وِفَاءِ الثَّلَاثِ بَهَمَا، لَا عَلَى خُصُوصِ مَا أُوصِيَ.

علاوه بر این، باید ثابت کنیم بر اینکه سوال سائل این نیست که وصیتش بیش از ثلث است، بلکه می خواهد بگوید: مجموع بیش از ثلث است، اگر بخاطر تان باشد، هنگامی که ادله قائلین به اصل را می خواندیم، من در آنجا توضیح دادم، دغدغه راوی این است که ثلث به هر دو وافی نیست، نه اینکه ثلث به وصیت وافی نیست. چرا؟ به جهت اینکه اگر واقعاً سوال راوی و به اصطلاح مسلم بین راوی و امام این بود که ثلث وافی به وصیت نیست، گفتن عتق معنی ندارد، عتق را چرا گفته، اگر واقعاً مرکز بر اینکه ثلث وافی به وصیت نیست، عتق را برای چه گفته است؟

معلوم می شود که المسلم بین الراوی و الإمام این است که ثلث وافی به این دوتا نیست، این بهترین دلیل است که ثلث وافی به همه نیست، فلذا حضرت در جواب فرمود: المنجز مقدم علی المعلق.

عبد را آزاد کنید اگر ثلث وافی شد که چه بهتر و اگر وافی نشد، هیچ!

بنابراین، این روایاتی که با آنها بر اصل استدلال کرده اند، عکس شد، دلّ علی المنجز من الثلث. چطور؟ به شهادت اینکه مسلم بین راوی و امام این است که این دوتا به گونه ای است که ثلث وافی به این دوتا نیست، معلوم آنچه در ذهن نبوده، مسأله اصل است، آن چیزی که در ذهن بوده، فقط مسأله ثلث بوده فلذا می گوید: یابن رسول الله! ثلث به این دوتا وافی نیست، چه کنیم؟ حضرت می فرماید: منجز را عتق کنید، اگر به وصیت چیزی رسید که چه بهتر و اگر نرسید هم که نرسید.

پس هذا يدلّ على أنّ منجزات المريض من الثلث لا من الأصل، البتة این را سابقاً خواندیم و باز هم تکرار کردیم.

و يدلّ على الأمر الأول:

الف؛ التعبير عن العتق بالفعل الماضي فيهما، و حتّى فيما يأتي من الصحيح الثالث لإسماعيل بن همام.

ب؛ جعله في مقابل الوصية في الصحاح الثلاث حيث قال: «فأعتق غلامه و أوصى بوصيته» و قريب منه ما في الصحيحين الآخرين، و لو كان العتق جزءاً من الوصايا كان اللازم أن يقول: و أوصى بوصيته أخرى.

ج؛ و لو كان العتق جزءاً من الوصايا، لزم العمل بما أوصى به مقدّماً، و لكنّ العتق ممّا أوصى به - حسب الفرض - مؤخر في الصحيح الثاني مع أنّ الإمام أمر بتنفيذه و هو مؤخر في الذكر.

و يدلّ على الأمر الثاني، أي أنّ السؤال كان مرّكز على عدم وفاء الثلث بهما، لا على خصوص ما أوصى، هو أنّ ظاهر الحديث وجود المزامحه بين العتق و العمل بالوصية، و المزامحه إنّما تتحقق إذا كان الثلث مخرجاً لهما و إلّا فلو كان العتق مخرجاً من الأصل و الوصية من الثلث لم يكن بينهما أيّه مزامحه.

پیدا است که یکنوع مزاحمتی بین العتق و الوصية بوده، مزاحمت کی و چه زمانی بین عتق و وصیت است؟ وقتی که از ثلث باشد، و الا- اگر اولی از اصل باشد و دومی از ثلث، مزاحمتی نیست، از اینکه می گوید: یا بن رسول الله! مزاحمتی بین این دو نیست، معلوم می شود که هر دو از ثلث است فلذا مزاحمت هست، و الا اگر یکی از ثلث است و دیگری از اصل، مزاحمتی نخواهد بود.

پس معلوم می شود آنچه که بین امام و راوی مسلم بوده، اینکه هر دو از ثلث است فلذا مزاحمت پیدا می شود، از این روست که حضرت می فرماید عند المزامحه، يقدم المنجز على المعلق.

و يؤيد ذلك أمران:- اینکه تراحم بينهما بوده و هردو از ثلث است -

۱: إنَّ الضمير في قوله: «كان» أو «إن كان» في الصحيحين يعود إلى مجموع العتق و الوصية فهما أكثر من الثلث.

إن قلت: الضمير يرجع إلى الأقرب و هو قوله: «أوصى بوصيته» في الصحيح الأول.

قلت: إن الوصية و إن كانت أقرب و لكن الأقرب في الصحيح الثاني هو العتق، و هذا دليل على عدم العناية بواحد منهما.

این دلیل براین است که «کان» به هردو بر می گردد ولذا گاهی راوی اول عتق را می گوید و سپس وصیت را، بعد کلمه کان را می آورد، کان یعنی هردو، گاهی عکس می کند، اگر عکس هم کند، باز ضمیر کان به هردو بر می گردد.

۲: إنَّ مقتضى قوله: «يمضى عتق الغلام و يكون النقصان فيما بقي» إخراج العتق من الثلث، إذ لو كان العتق خارجاً من الأصل و كان الثلث مختصاً بالوصية فلا يتصور هناك زيادة و لا نقصان من ناحية العتق - زيادة و نقيصه در جایی است که هردو از ثلث در بیاید و الا - اگر یکی از اصل است و دیگری از ثلث، مزاحمت، زیاده و نقيصه قابل تصور نیست - نعم يتصور النقصان من ناحية أخرى، و هو وفاء الثلث بالوصية و عدمه لكنه خارج عن المقصود.

بهترین دلیل بر اینکه از اصل نیست بلکه از ثلث است نه از اصل، همین دو روایت است، بهترین دلیل این است که وجود مزاحمت را هم امام تصور کرده و هم راوی، و مزاحمت هم در جایی است که هردو از ثلث باشد و الا اگر یکی از اصل باشد و دیگری از ثلث، نه مزاحمتی است نه زیادی است و نه نقصان.

البته آقایان نگویند که شما یک دختر را دوبار شوهر می دهید، یکبار این روایات را آنجا می خوانید و بار دیگر هم در اینجا، چون ما عرض کردیم که با این روایات هردو گروه استدلال کرده اند، آنجا از نظر اصلی ها خواندیم، و اینجا هم از نظر ثلثی ها می خوانیم و من در آنجا گفتم که این روایات بار دیگر در احتجاج بالثلث می آید.

الثالث: صحیحہ إسماعیل بن ہمام

۱: وَ يَأْسِرَانِدِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِي هَمَّامِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع: « فِي رَجُلٍ أَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِمَالٍ لِدَوَى قَرَابَتِهِ وَ أَعْتَقَ مَمْلُوكًا وَ كَانَ جَمِيعُ مَا أَوْصَى بِهِ يَزِيدُ عَلَى الثُّلْثِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ فِي وَصِيَّتِهِ قَالَ يَبْدَأُ بِالْعَتَقِ فَيُنْفِذُهُ» (۱)

معلوم می شود که اولی معلق است و دومی منجز، فقط جای این سؤال است که اگر واقعا أعتق منجز است، چرا می فرماید: « وَ كَانَ جَمِيعُ مَا أَوْصَى؟ این أَوْصَى»، اوصای اصطلاحی نیست، بلکه به معنای بیان است، اوصی، یعنی «و کان ما بین»..

عین آن مطالبی که در گذشته گفتیم، اینجا هم می آید، در گذشته چه گفتیم؟ گفتم أحدهما منجز است و دیگری معلق، و حضرت منجز را مقدم بر معلق نموده.

ولی من یک بیان دیگر در این حدیث دارم، من علاوه بر «أعتق»، یک قرینه دیگری دارم که کلمه: «أعتق» جزء وصیت نیست، قرینه دیگر کدام است؟ اگر هردو وصیت بود، «يقدم الأول على الثاني»، و حال آنکه حضرت به عکس رفتار کرد، یعنی عتق را مقدم بر وصیت کرد، این بهترین دلیل است که این روایت، در اولی یکی معلق است و دیگری منجز، و الا اگر هردو راجع به وصیت بود، آقایان در باب وصیت می گویند «رجل أوصى بأمور»، اما ثلثش وافی نیست، جوابش این است که: «ه یبدأ بالثانی و الثالث إلی آخر»، حضرت در اینجا به این قاعده عمل نکرده، بلکه عقبی را جلو انداخته است، معلوم می شود که آن از قبیل منجز است و بقیه از قبیل معلق.

ص: ۶۱۸

البيان، البيان. اگر واقعاً عتق از اصل است، پس اصلاً تراحمی بینهما نیست، اینکه طرف می گوید: یا بن رسول الله! تراحم هست، یعنی وفاء نیست، این در جایی است که ظرف ما کوچک است فلذا برای دوتا کافی نیست، اما اگر اولی آبشخورش غیر از دومی است، اصلاً بینهما تراحم، و هکذا زیاده و نقصیه معنی ندارد.

و دلالتہ علی المقصود رهن ثبوت أمرین:

۱: إِنَّ الْعَتَقَ كَانَ مَنْجِزًا لَا مَعْلَقًا

۲: أَنَّ السُّؤَالَ مَرَكِّزٌ عَلَى عَدَمِ وِفَاءِ الثَّلَاثِ بِهِمَا.

أَمَّا الْأَمْرُ الْأَوَّلُ فَيَكْفِي مِنْ ذَلِكَ مَقَابِلَةَ الْعَتَقِ مَعَ الْوَصِيَّةِ فِي سَوْالِ الرَّوَى.

وَأَمَّا الْأَمْرُ الثَّانِي، وَهُوَ أَنَّ السُّؤَالَ مَرَكِّزٌ عَلَى عَدَمِ وِفَاءِ الثَّلَاثِ بِهِمَا مَعًا فَيَدُلُّ عَلَيْهِ:

الف؛ لو كان السؤال مختصاً بما أوصى به و أنه إن زاد على الثلث فماذا يفعل؟ لما كان لذكر العتق وجه، لأن العتق يخرج من الأصل و لا يزاحم الوصية حتى يذكر في جانبها.

یعنی اگر سوال این است که: یا بن رسول الله! ثلاثش وافی به وصیت نیست، پس عتق را برای چه گفتی؟ معلوم می شود که عتق هم مزاحم است و الا اگر سوال این است که ثلث وافی به وصیت نیست، عتق را برای چه گفتی؟ معلوم می شود که جفت شان سبب شده که ثلث وافی نباشد.

ب؛ قوله: «يبدأ بالعتق، أي يبدأ بالعتق في الإخراج من الثلث، و ذلك لأنه إذا اجتمع المنجز و المعلق و لم يكن الثلث وافياً لهما، قدّم المنجز على المعلق.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ فِي وَصِيَّتِهِ» لَيْسَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّ الْعَتَقَ كَانَ مِنْ هَذِهِ الْمَقُولَةِ، إِذِ الْمُرَادُ أَنَّهُ كَيْفَ يَصْنَعُ بِالثَّلَاثِ فِي وَصِيَّتِهِ مَعَ أَنَّ الْعَتَقَ يَزَاحِمُهُ وَ يَوْجِبُ عَدَمَ وِفَائِهِ بِمَا أُوصِيَ.

ص: ۶۱۹

این دلیل نیست که عتق هم جزء این مقوله است، یعنی کلمه وصیت در اینجا قرینه نیست، بلکه برای این است که: یا بن رسول الله! منجز را که بیرون کردیم، نقیصه را چه کار کنیم؟ حضرت در جواب می فرماید: به منجز عمل کن، یعنی عبد را آزاد کن، هر مقدار که ثلث وفا کرد که چه بهتر و اگر هم وفا نکرد، شما مسؤولیتی ندارید چون وفا نکرده است.

منجزات مریض ۹۴/۱۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: منجزات مریض

طائفه ای که فعلاً در آن هستیم، سه صحیححه دارد و یک خبر، سه صحیححه را در جلسه گذشته خواندیم و در این جلسه خبر را می خوانیم، علت اینکه گفتیم خبر است، چون علی بن حمزه بطائینی در سند روایت است.

البته آقایان می گویند این خبر است، ولی ما باید ببینیم که ایشان این روایت را کی نقل کرده است؟ اگر در موقع واقفی بودن و انحرافش نقل کرده، مسلماً حجت نیست، اما اگر قبل از واقفی بودن و انحرافش نقل کرده در این صورت حجت است.

از کجا بفهمیم که قبل از انحرافش نقل کرده یا بعد از انحرافش؟

از راوی قبلی می توان به دست آورد که کی نقل کرده، آیا قبل از انحراف یا بعد از واقفی شدن و انحرافش؟ حاصل روایت این است که مردی، هنگام مرگش دوتا کار کرده، یکی اینکه غلامی را آزاد کرده (اعتق غلاماً) و یک وصیت هم کرده، یعنی هم غلامی را آزاد کرده و هم وصیت کرده، اما ثلثش وافی به هر دوتایش نیست، در اینجا چه باید کرد؟

حضرت می فرماید اول عتق را جلو بیندازید، اگر باقی مانده نسبت به وصیت وافی شد و رسید که چه بهتر، و اگر وافی نشد و نرسید، مشکلی نیست.

ص: ۶۲۰

اگر واقعاً روایت به همین روانی باشد که من عرض کردم، نباید در آن شک کرد، یعنی این آدم دو کار را انجام می دهد:

الف؛ عتق می کند. ب؛ وصیت می کند. ضمناً خودش می گوید که ثلث وافی به دوتایش نیست، چه باید کرد؟

امام می فرماید: عتق را از ثلث آزاد کنید، اگر هم برای وصیت از ثلث رسید، اشکالی ندارد، روایات صاف است، ولی در وسط یکدانه مشکلی وجود دارد که ظهور این روایت را کمی متزلزل می کند:

متن روایت

۱: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «إِنْ

أَعْتَقَ رَجُلٌ عِنْدَ مَوْتِهِ خَادِمًا لَهُ ثُمَّ أَوْصَى بِوَصِيَّتِهِ أُخْرَى أَعْتَقَتِ الْخَادِمُ مِنْ ثُلْثِهِ وَ أَلْغَيْتِ الْوَصِيَّةَ إِلَّا أَنْ يَفْضَلَ مِنَ الثُّلْثِ مَا يَبْلُغُ الْوَصِيَّةَ» (۱).

آنچه در این حدیث مشکل ایجاد کرده، کلمه «أُخْرَى» است، این نشان می دهد که اولی هم وصیت بوده، چون اگر اولی وصیت نبود، کلمه «ثُمَّ أَوْصَى بِوَصِيَّتِهِ أُخْرَى» معنی نداشت، امام فرمود: «أَعْتَقَتِ الْخَادِمُ مِنْ ثُلْثِهِ وَ أَلْغَيْتِ الْوَصِيَّةَ إِلَّا أَنْ يَفْضَلَ مِنَ الثُّلْثِ مَا يَبْلُغُ الْوَصِيَّةَ»، بقیه روایت با ما هماهنگ است، مشکل فقط کلمه «أُخْرَى» است که در جمله «ثُمَّ أَوْصَى بِوَصِيَّتِهِ أُخْرَى» آمده است.

جواب از اشکال

ولی ما از این مشکل دو جواب می دهیم:

جواب اول

جواب اول این است که ممکن است این از قبیل مشاکله باشد، مشاکله این است که انسان مطلب دیگری را به زبان جاری بگوید، مثلاً یک نفر به شما می گوید: فلانی! امر بفرمایید که من برای شما یک غذا بپزم، شما در جوابش می گوید: به جای غذا، یک قبا برای من بپزید، و حال آنکه قبا دوختنی است نه پختنی، ولی چون که آن آدم کلمه پختن را به کار برده، شما هم دوختن را با کلمه پختن گفته اید، در مطول چنین آمده است:

ص: ۶۲۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۴۰۰، من أبواب الوصایا، ب ۶۷، ح ۳، ط آل البيت.

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه *** قلت اطبخوا لي جبّه و قميصاً

بگوئیم در «ما نحن فيه» هم اگر اولی را وصیت شمرده، این از باب مشاکله است، و الا اولی وصیت نیست، بلکه اولی منجز است و دومی معلق، اگر هردو را وصیت گفته، این از باب مشاکله است، یعنی اگر اولی را هم در دومی داخل کرده، این از باب مشاکله است. در زبان عرب مشاکله خیلی زیاد است.

جواب دوم

این جواب از آیت الله بروجردی است که می گوید در بسیاری از روایات اقرار را وصیت خوانده اند، و حال آنکه اقرار وصیت نیست، می گویند هنگام مردن اقرار کرد که به فلان کس بدهکارم، می گویند اوصی، و حال آنکه اقرار وصیت نیست، وصیت بعد الموت است، این آدم می گوید من بدهکارم، در روایات ما، بسیاری از اقرارها، وصیت خوانده شده، معلوم می شود که زبان عرب در به کار بردن کلمه وصیت خیلی قید و بندی لغت نبوده اند، فلذا به اقرار هم وصیت می گفتند، در این روایت هم طرف که می گوید: اُعتق، وصیت است و حال آنکه وصیت نیست.

این حدیث را دیگری هم نقل کرده است

و رواه الشيخ عن كتاب محمد بن علي بن محبوب بالسند الموجود في «الكافي» مع اختلاف يسير في متنه: عن أبي عبد الله ع قال: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ أَعْتَقَ رَجُلٌ عِنْدَ مَوْتِهِ خَادِمًا لَهُ ثُمَّ أَوْصَى بِوَصِيَّتِهِ أُخْرَى أَلْقَيْتِ الْوَصِيَّةَ وَ أَعْتَقْتَ الْجَارِيَةَ مِنْ ثُلْثِهِ إِلَّا أَنْ يُفْضَلَ مِنْ ثُلْثِهِ مَا يَبْلُغُ الْوَصِيَّةَ» (۱).

ص: ۶۲۲

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۷۷، من أبواب الوصايا، ب ۱۱، ح ۶، ط آل البيت.

و الاستدلال بالروايه على ثبوت أمرين ماضين:

١؛ العتق منجز و الآخر معلق.

٢؛ السؤال مركز على عدم وفاء الثلث بهما.

أما الأمر الأول: فربما يحتمل أن يكون المورد من باب الوصية، بشهاده قوله: «ثم أوصى بوصية أخرى» و كلا الأمرين كانا من باب الوصية، لكن تقديم العتق على الأمر الثاني لأجل تقدم الإيصاء بالعتق، بشهاده لفظه «ثم».

مستشكل می گوید اگر هردو از باب وصیت است چرا عتق را جلو می اندازد؟

قانون کلی است در وصیت، اگر مال به همه وافی نباشد، اولی را جلو می اندازد و در اینجا هم اولی عتق است.

يمكن أن يجاب: إنَّ العتق كان منجزاً و الثانيه معلقه، و أمّا التعبير بلفظه «بوصية أخرى» فهو: إمّا من باب المشاكلة في التعبير حيث عبّر عن العتق أيضاً بالوصيه لوقوعه في مصاحبته كقول القائل:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه *** قلت اطبخوا لي جبه و قميصاً

اینکه هردو را وصیت می شمارد، این از باب مشاكلة است، اولی وصیت نیست، دومی وصیت است، اگر هردو را وصیت می شمارد، این از باب مشاكلة است.

و يؤيد ذلك ذيل الحديث: «إِلَّا أَنْ يُفْضَلَ مِنَ الثَّلَاثِ مَا يَبْلُغُ الْوَصِيَّةِ» الظاهر في كون الثاني فقط من مقوله الوصية ألا أن يقدر لفظه «الأخرى» و هو خلاف الظاهر.

أو من باب استعمال الوصية في كل ما يقوم به الرجل قبل موته من منجز و معلق و قد كان هذا الاستعمال رائجاً، نظير:

١: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَوْصَى لِبَعْضِ وَرَثَتِهِ أَنْ لَهُ عَلَيْهِ دَيْنًا فَقَالَ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ مَرْضِيًّا فَأَعْطَهُ الَّذِي أَوْصَى لَهُ» (١).

ص: ٦٢٣

فكان ما أوصى به إقرار و سَمَاه الإمام الوصِيه.

٢: عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِي رَجُلٍ أَوْصَى لِبَعْضِ وَرَثَتِهِ أَنْ لَهُ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ الْمَيْتُ مَرْضِيًّا فَأَعْطَهُ الَّذِي أَوْصَى لَهُ » (١).

ترى أنه وصف الإقرار بالوصية.

٣: عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ مَالٌ مُضَارَبِيهِ فَمَاتَ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ وَ أَوْصَى أَنْ هَذَا الَّذِي تَرَكَ لِأَهْلِ الْمُضَارَبَةِ أَيْجُوزُ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَ مُصَدَّقًا » (٢).

و أمّا الأمر الثاني: فَإِنَّ قَوْلَهُ: « إِلَّا أَنْ يُفْضَلَ مِنْ ثَلَاثِهِ » صَرِيحٌ فِي صَرْفِ مَقْدَرِهَا مِنْهُ فِي غَيْرِ مَوْرَدِ الْإِيصَاءِ وَ لَيْسَ هُوَ إِلَّا الْعَتَقُ فَلَوْ بَقِيَ شَيْءٌ يَصْرَفُ فِي الْوَصِيَّةِ.

الطائفة الخامسة: عتق من عليه دين

مردی، یکدانه غلام دارد که ارزشش ششصد درهم می باشد، این غلام را آزاد می کند، اتفاقاً به بازار هم سه صد درهم بدهکار است، در اینجا چه کنیم؟ از این طرف آزاد کرده از آنطرف هم سه صد درهم بدهکار است، قیمت غلام هم ششصد درهم است، حضرت در اینجا می فرماید این عبد آزاد می شود، ولی باید کار کند، سه صد درهم جهت دین بدهد، آن سه صد درهم از اصل است، سه صد درهم دیگر باقی می ماند، دویست درهم هم به ورثه بدهد، صد درهم مال خودش است که آزاد کرده، معلوم می شود این سبک که آزاد کرد، فقط اثرش در ثلث است، فقط در ثلث اثر گذاشت، این عبد ششصد درهم قیمتش است، سه صد درهم هم با بازار بدهکار است، این عبد باید کار کند تا ششصد درهم به دست بیاورد، سه صد درهم به بازار بدهد، می ماند سه درهم، یک ثلث مال میت است، صد درهم مال خودش است که آزاد شده، دویست درهم هم ترکه است که باید به ورثه بدهد، معلوم می شود که عتق این آدم از ثلث است، به دلیل اینکه حضرت فرمود: سه صد درهم مال بازار، سه صد درهم هم مال خود آزادی، اگر بگوییم از اصل است، این عبد فقط باید فعالیت کند، سه صد درهم به بازار بدهد، بقیه مال خودش است، اما فعالیتش خیلی زیاد است، سه درهم به بازار می دهد، دویست درهم هم به ورثه می دهد، صد درهم مال خودش است، معلوم می شود منجز بودن این آدم از ثلث است و الا- اگر اصل بود، باید فعالیتش فقط در سه صد درهم باشد که دین مردم را بدهد و بقیه آزاد بشود.

ص: ۶۲۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۴، من أبواب الوصایا، ب ۱۶، ح ۸، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۶، من أبواب الوصایا، ب ۱۶، ح ۱۴، ؛ ط آل البيت.

دلّت الموثّقه التاليه على أنّه إذا أعتق المولى عبده و لم يكن له مال غير المعتق و كان عليه دين بقدر قيمته أو أقلّ منه، ينفذ قدر ثلث الزائد على الدين، و عندئذ يحكيم على العبد بالحريه و يستسعى العبد فى حق الغريم و ثلثى الورثه: مثلاً إذا أعتق عبداً قيمته ستمائه درهم، و كان عليه دين ثلاثمائه درهم و لم يترك شيئاً، فلو أخرج حق الغريم - أعنى: الدين - يبقى للورثه ثلاثمائه درهم فينفذ العتق من ثلثه - أعنى: مائه درهم - و هو بالنسبه إلى قيمه الكلّ، سدسه فتكون النتيجة ينعقد منه سدسه و يستسعى للغريم، نصف قيمه، و للورثه، ثلثى الباقي، أعنى مائتى درهم، و هذه الروايه صريحه فى أنّ المنجز، يخرج من الثلث لا- من الأصل و إلّا كان اللازم - بعد إخراج الدين - انعقاد نصفه و كان اللازم عليه أن يستسعى فى نصف قيمته للغرماء فقط دون أن يستسعى للورثه.

نعم يبقى الإشكال فى ما هو الوجه فى هذا الشرط من كون قيمته ضعف دينه أو أقلّ، و إليك ما ورد فى المقام:

١: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع: « يَقُولُ فِي رَجُلٍ أَعْتَقَ مَمْلُوكًا وَ قَدْ حَضَرَهُ الْمَوْتُ وَ أَشْهَدَ لَهُ بِذَلِكَ وَ قِيمَتُهُ سِتْمِائِهِ دِرْهَمٍ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ ثَلَاثِمِائِهِ دِرْهَمٍ وَ لَمْ يَتْرُكْ شَيْئًا غَيْرَهُ قَالَ يُعْتَقُ مِنْهُ سِدْسُهُ لِأَنَّهُ إِنَّمَا لَهُ مِنْهُ ثَلَاثِمِائِهِ دِرْهَمٍ (وَ يَقْضَى عَنْهُ ثَلَاثِمِائِهِ دِرْهَمٍ وَ لَهُ مِنَ الثَّلَاثِمِائِهِ ثُلُثُهَا) وَ لَهُ السُّدُسُ مِنَ الْجَمِيعِ » (١).

منجزات مريض ٩٤/١٢/١٧

ص: ٦٢٥

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ١٩، ص ٣٥٤، من أبواب الوصايا، ب ٣٩، ح ٤، ط آل البيت.

موضوع: منجزات مریض

از جمله روایاتی که دلالت می کند بر اینکه منجزات مریض از ثلث است نه از اصل، روایت عبد الرحمان بن الحجاج است و این روایت خیلی مفصل است، من فقط بخش آخر روایت را می خوانم، مضمون روایت این است که: مردی، فوت کرده و قبل از فوتش غلام خود را آزاد کرده، در حالی که این آدم (شخص فوت کرده) سیصد درهم بدهکار است و ارزش عبد هم ششصد درهم می باشد، چه باید کرد؟

حضرت می فرماید: این مردی که یک چنین کاری را کرده، آیا یک آدم متهم است، یعنی آدمی است که می خواهد به ورثه ضرر بزند یا متهم نیست؟ در جواب عرض می کند که متهم نیست، حضرت ع می فرماید: یک ششم این غلام آزاد می شود، چطور؟ این غلامی که ششصد درهم قیمتیش است، (موصی) هم سیصد درهم هم بدهکار است، سیصد درهم را باید به غرما بدهند و فقط سیصد درهم دیگر باقی می ماند، دو ثلث مال ورثه است، یک ثلث هم مال خود میت است، قهراً یک سوم سیصد درهم، می شود یک ششم اصل مال، پس معلوم می شود که این آدم فقط می تواند در ثلث مال خود تصرف کند و ثلثش هم یکصد درهم می شود.

صحيحه عبيد الرحمن بن الحجاج (وهي مفضّله تقتصر على موضع الحاجه) - رجل ترك عبداً و لم يترك مالا غيره و اعتق العبد - حضرت استاد این جملات را که بین دو خط تیره واقع شده است، از جمله های ما قبل گرفته تا مطلب کامل بشود:

« قُلْتُ: فَإِنَّ قِيمَةَ الْعَبْدِ سِتْمِائِهِ دِرْهَمٌ وَ دَيْنُهُ ثَلَاثُمِائِهِ دِرْهَمٌ فَضَجَّكَ فَقَالَ مِنْ هَاهُنَا أُتِيَ أَصْحَابُكَ جَعَلُوا الْأَشْيَاءَ شَيْئاً وَاحِداً وَ لَمْ يَعْلَمُوا السُّنَّةَ إِذَا اسْتَوَى مِالُ الْغُرْمَاءِ وَ مِالُ الْوَرَثَةِ أَوْ كَانَ مَالُ الْوَرَثَةِ أَكْثَرَ مِنْ مَالِ الْغُرْمَاءِ لَمْ يُتَّهَمِ الرَّجُلُ عَلَى وَصِيَّتِهِ وَ أُجِيزَتْ وَصِيَّتُهُ عَلَى وَجْهِهَا فَالآنَ يُوقَفُ هَذَا فَيَكُونُ نِصْفُهُ لِلْغُرْمَاءِ وَ يَكُونُ ثُلُثُهُ لِلْوَرَثَةِ وَ يَكُونُ لَهُ السُّدُسُ » (۱).

ص: ۶۲۶

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۳۵۴، من أبواب الوصايا، ب ۳۹، ح ۵ ط آل البيت.

کیفیت استدلال

کیفیت استدلال با این روایت خیلی روشن است، چون اگر واقعاً این از اصل است، نباید ثلث بشود، بلکه باید نصفش آزاد بشود، البته (من بعد وصیه یوصی بها او دین) سیصد درهمش می رود، سیصد درهم هم اصل مال بود، باید نصف این عبد آزاد بشود و حال آنکه حضرت می فرماید یک ششمش آزاد می شود.

و التصريح بأنه يعتق منه السدس أقوى دليل على أن العتق المنجز يخرج من الثلث، فلو كان من الأصل لزم كون نصفه حرّاً - چرا نصف گفته؟ چون نصفش بدهی است، آدمی که بدهکار است، نمی تواند همه اموال خودش را آزاد کند، نصفش می

شود مال بدهکار، نصف دیگرش هم می شود مال خود عبد -، مع أن الإمام قال: إن له السدس.

اشکال اول

ممکن است کسی بگوید این حدیث مربوط به ما نحن فیه نیست، ما نحن فیه این است که غلام را منجزاً آزاد کند، این علی الظاهر وصیت کرده چون در دو جای این حدیث، کلمه وصیت آمده است:

الف؛ «لَمْ يُتَّهَمِ الرَّجُلُ عَلَى وَصِيَّتِهِ»

ب؛ «وَأُجِيزَتْ وَصِيَّتُهُ عَلَى وَجْهِهَا»

جواب از اشکال اول

ما از این اشکال دو جواب دادیم، یا گفتیم از باب مشاکله است، یا اینکه نوع مردم از کلمه منجزات مریض هم به وصیت تعبیر می کنند، وصیت یعنی سفارش، یک وصیت اصطلاحی داریم و یک وصیت عرفی داریم، اگر کلمه وصیت را به کار برده یا از باب مشاکله است یا من باب تعبیر عمومی و عرفی، چون عموم مردم هر نوع کاری را که انسان قبل از مرگ انجام می دهد، از آن تعبیر به وصیت می کنند.

اشکال دوم

ممکن است کسی بگوید که نتیجه یکی است، چه این را از قبیل منجز بگیریم یا از قبیل وصیت بشماریم، یعنی در هر دو صورت نتیجه یکی است، چون اگر این آدم وصیت هم کرده باشد، موصی هم می تواند در ثلث مال خودش وصیت کند، چرا از باب وصیت نباشد، زیرا این آدم موقع مرگش سیصد درهم بدهکار بود، ترکه اش هم ششصد درهم است، این آدم مالک سیصد درهم است، قهراً اینکه گفته عبد من آزاد است، عبدش به مقدار ثلثش آزاد می شود، چرا از باب وصیت نباشد، شما گفتید از باب منجزات است، ما می گوئیم از باب وصیت است، چون از باب وصیت هم می شود درست کرد؟

ص: ۶۲۷

جوابش این است که کلمه «أعتق» ظهور در منجزات دارد، فلذا نمی توانیم از باب وصیت بگیریم.

فإن قلت: إنَّ المورد من باب الوصیة لقوله: «لَمْ يَنْتَهَمِ الرَّجُلُ عَلَيَّ وَصِيَّتِي» و قوله: «وَأُجِيزَتْ وَصِيَّتُهُ عَلَيَّ وَجْهَهَا»، فالباقي للوارث بعد أداء الدين و هو ثلاثمأه، فلميت منها الثلث - أعني: المائة - و هي تعادل قيمه سدس العبد.

قلت: قد تقدّم أنّ استعمال الوصیة في كلماتهم في مورد المنجز، لأحد أمرين: إمّا من باب المشاكلة، أو شيوع استعمالها في مورد المنجز.

ممکن است شما بگویید این روایت در مورد عتق است، از کجا معلوم است که بقیه منجزات هم مثل عتق است، علاوه بر این، در روایت یک قیدی است که آن قید برای ما روشن نیست، آن قید این بود که اگر ترکه اش به مقدار دین است یا بیشتر، این قید را آورده، باید بینیم که فلسفه این قید چیست؟ اگر واقعاً این آدم امین است و نظرش ضرر زدن به ورثه نیست، این قید در روایت چیست که می گوید اگر بدهی با ترکه یکسان باشد یا بیشتر نباشد «إِذَا اسْتَيْوَى مَالُ الْغُرْمَاءِ وَ مَالُ الْوَرَثَةِ أَوْ كَانَ مَالُ الْوَرَثَةِ أَكْثَرَ مِنْ مَالِ الْغُرْمَاءِ» این قید چه مدخلیتی دارد؟ لعلّ این قید در امین بودن انسان مدخلیت داشته باشد، چون اگر وارونه باشد، معلوم می شود که این آدم امین نیست، اگر آمدیم که دینش بیشتر است و مال ترکه کمتر، شاید این ضرر به امین بودن بزند.

علی ای حال، «إن قلت» می گوید: اولاً؛ این روایت مال باب عتق است، ثانیاً این دو تا قید مدخلیت در مسأله ندارد.

جوابش این است که ما تنها با یک روایت استدلال نمی کنیم، تمام این روایاتی که تحت چند طائفه می خوانیم، رویهم می ریزیم و از مجموع آنها نتیجه گیری می کنیم.

فإن قلت: إن الاستدلال مبنی أولاً على عدم الفرق بين العتق و غيره. و ثانياً: على عدم الفرق بين ما إذا كان عليه دين أو لم يكن.

ثالثاً: على عدم الفرق بين ما إذا كانت قيمة العبد أكثر من الدين أو أقل، و كل هذه لا تتم إلا بالإجماع على عدم الفرق، و إلا فلا دليل على عدم التعدیه» .

قلت: إذا ثبت الحكم في العتق، ثبت في غيره بطريق أولى، لما علمنا من رغبة الشارع في العتق، فإذا كان العتق من الثلث فغيره أولى بأن يكون من الثلث، و أمّا إلغاء الخصوصیه من الجهات الأخرى فإنما هو بملاحظه مجموع ما دلّ على أنّ المنجز يخرج من الثلث.

پس این روایت طبق تحقیق ما، از باب وصیت نیست، بلکه از باب منجزات مریض است، و امام ع می فرماید عبد فقط یک ششم آزاد می شود و الا اگر از اصل بود، باید نصفش آزاد بشود.

بقیت فی المقام روایه أخرى، و هی لزراره، أو لجمیل عنه - جمیل بن درّاج - عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِي رَجُلٍ أَعْتَقَ مَمْلُوكَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ؟ فَقَالَ إِنْ كَانَ قِيَمَتُهُ مِثْلَ الَّذِي عَلَيْهِ وَ مِثْلَهُ جَازَ عِتْقُهُ وَ إِلَّا لَمْ يَجْزُ » (۱).

البته این حدیث مجمل است. چطور؟ چون نمی گوید: « جاز من الأصل أو جاز من الثلث»، فقط می گوید اگر قیمت این عبد به مقدار همان دینش است، این عبد آزاد می شود، اما اگر قیمت عبد کمتر است، دین او بیشتر، آنجا را نمی گیرد، علی ای حال این روایت مجمل است و لذا ما این روایت را جزء مجملات آوردیم.

ص: ۶۲۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۳۵۶، من أبواب الوصایا، ب ۳۹، ح ۶ ط آل البیت.

إِنَّ الْحَدِيثَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعَتَقَ يَنْفَذُ، وَ أَمَّا أَنَّهُ يَنْفَذُ مِنَ الْأَصْلِ أَوْ الثَّلَاثِ فَلَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ.

تَمَّ الْكَلَامُ فِي الطَّائِفَةِ الْخَامِسَةِ.

الطَّائِفَةُ السَّادِسَةُ: الْأَخْبَارُ الْوَارِدَةُ فِي إِقْرَارِ الْمَرِيضِ

اگر ما بخوایم این روایت را خوب درک کنیم، نخست باید فتوای امامیه را در باب اقرار مریض بدانیم، مرحوم شیخ در کتاب نهاییه عصاره روایات را آورده و سند را حذف کرده، حاصل فتوای ایشان در نهاییه این است که اگر مریض اقرار بکند، از دو حالت خارج نیست، اگر این «مریض» موثوق علیه، مرضی و متدین است، یعنی آدم لجبازی نیست، اقرارش نافذ است، اما اگر بدانیم که این آدم یک آدم مرموز و غیر قابل اطمینان است و با ورثه خودش رابطه چندان خوبی ندارد، اقرار یک چنین آدمی مشکل دارد، امامیه یک چنین فتوایی دارد.

قال الشيخ في النهاية: «إقرار المريض جائز على نفسه للأجنبي وللوارث على كل حال إذا كان مرضياً موثقاً بعدالته، و يكون عقله ثابتاً في حال الإقرار، و يكون ما أقرب به من أصل المال، فإن كان غير موثوق به و كان متهماً، طوب المقرّ له بالبينة، فإن كانت معه بيّنه أعطى من أصل المال، و إن لم يكن معه بيّنه أعطى من الثلث إن بلغ ذلك، فإن يبلغ فليس له أكثر منه» (1).

این فتوای شیخ بود در کتاب نهاییه، ایشان (شیخ) در این فتوای خودش مسأله را سه صورتی کرد، اگر این «آدم» مرضی و متدین است، از اصل می دهند، اگر غیر مرضی و غیر قابل اعتماد است، منتها مقرّ له (کسی که به نفع اقرار شده) مدرک دارد، باز هم از اصل می دهند، اگر طرف (مقرّ له) مدرک ندارد، از ثلث می دهند نه از اصل. شاهد ما همان سومی است و می گوئیم اگر اقرار این آدم از اصل است، چرا از ثلث بدهند، اقرار یک امر منجز است نه معلّق، حضرت می فرماید در صورتی که بین او (میت) و بین «مقرّ له» هیچ نوع مدرکی وجود ندارد، از ثلث بدهند، فلو كانت المنجزات من الأصل، چرا حضرت در سومی می فرماید از ثلث بدهند، چرا نمی گویند از اصل؟

ص: ۶۳۰

البته این روایات را در این جلسه می خوانیم، در جلسه آینده بینیم که مرحوم بروجردی نسبت به این روایات اشکالی دارند، باید نگاه کنیم که اشکالات ایشان وارد است یا وارد نیست.

و يدلّ على ذلك الروایات التاليه:

۱: صحیح إسماعیل بن جابر قال: « سألْتُ أبا عبد الله ع عن رجلٍ أقرَّ لوارثٍ له وَ هُوَ مريضٌ بدینٍ له عَلَيْهِ قَالَ يَجُوزُ عَلَيْهِ إِذَا أَقَرَّ بِهِ دُونَ الثُّلُثِ » (۱).

۲: خبر العلاء بن سائبی قال: « سألْتُ أبا عبد الله ع: « عَنِ امْرَأَةٍ اسْتَوْدَعَتْ رَجُلًا مَالًا فَلَمَّا خَضَرَهَا الْمَوْتُ قَالَتْ لَهُ إِنَّ الْمَالَ الَّذِي دَفَعْتُهُ إِلَيْكَ لِفُلَانِهِ وَ مَاتَ الْمَرْأَةُ فَأَتَى أَوْلِيَاؤُهَا الرَّجُلَ فَقَالُوا لَهُ إِنَّهُ كَانَ لِصَاحِبَتِنَا مَالٌ وَ لَا نَرَاهُ إِلَّا عِنْدَكَ فَاحْلِفْ لَنَا مَا لَهَا قَبْلَكَ شَيْءٌ أَوْ فَيَحْلِفُ لَهُمْ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ مَأْمُونَةً عِنْدَهُ فَلْيَحْلِفْ لَهُمْ وَ إِنْ كَانَتْ مُتَّهَمَةً فَلَا يَحْلِفْ وَ يَضَعُ الْأَمْرَ عَلَى مَا كَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثَلَاثَةٌ » (۲).

زنی، یک مبلغی داشته، موقع مرگش یکنفر را می طلبد و می گوید این مالی که دست من است، مال فلان زن (خدیجه خانم) است، اتفاقاً این زن می میرد، آن زن دوم هم که گفته مال اوست، او هم می میرد، اولیای زن دوم سراغ این شخص (که اقرار را شنیده است) می آید، از حضرت سوال می کنند که یابن رسول الله! چه باید کرد؟ حضرت در اینجا می فرماید اگر واقعاً این افرادی که اولیای زن دوم حساب می شود، مورد اعتماد شما هستند، همه را به آنها بدهید و اما اگر مورد اعتماد نیستند، شما می توانید ثلثش را بردارید.

ص: ۶۳۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۲، من أبواب الوصایا، ب ۱۶، ح ۳ ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۱، من أبواب الوصایا، ب ۱۶، ح ۲ ط آل البیت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مریض

روایات طائفه ششم راجع به اقرار است، فتوای شیخ طوسی را نقل کردم، ایشان در کتاب نهایی می فرماید اگر مردی در هنگام مرگ اقرار کند که این کتاب مال فلانی است، در اینجا سه صورت دارد، اگر این اقرار کننده آدم مطمئن و مورد اعتماد می باشد، اقرارش نافذ است و از اصل می باشد، یعنی اگر هدفش از اقرار ضرر زدن به ورثه نیست بلکه واقعاً مال «مقر له» است، در این صورت اقرارش نافذ، و از اصل می باشد.

اما اگر جناب مقرّ (اقرار کننده) آدم مطمئن و مورد وثوق نیست، مثلاً آدمی است که از ورثه اش چندان دل خوشی ندارد و می خواهد دست آنان (ورثه) را از ارث کوتاه کند، از این رو اقرا می کند که فلان مال، از آن فلان شخص است یا از فلانی، فلان مقدار بدهکارم، در اینجا می فرماید اگر «مقرّ له» بینه دارد، باز از اصل است، اما اگر مقرّ له (کسی که به نفع او اقرار شده) بینه ندارد، از ثلث است نه از اصل.

حاصل فتوای شیخ در نهایی سه صورت شد، اگر مقرّ (اقرار کننده) یک آدم وزین و مورد وثوق است، از اصل است، اگر احتمال ضرر زدن به ورثه وجود دارد، منتها «مقرّ له» بینه دارد یا سند محضری دارد، اینجا باز هم از اصل است، اما اگر این آدم مورد سوء ظن باشد و بینه هم نداشته باشد، در این فرض از ثلث است نه از اصل.

مستند فتوای شیخ روایت بیاع سابری است، خبر العلاء بیاع السابری قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: «عَنْ امْرَأَةٍ اسْتَوْدَعَتْ رَجُلًا مَالًا فَلَمَّا حَضَرَهَا الْمَوْتُ قَالَتْ لَهُ إِنَّ الْمَالَ الَّذِي دَفَعْتُهُ إِلَيْكَ لِفُلَانَةٍ وَ مَاتَتِ الْمَرْأَةُ فَأَتَى أَوْلِيَاؤُهَا الرَّجُلَ فَقَالُوا لَهُ إِنَّهُ كَانَ لِصَاحِبَتِنَا مَالٌ وَ لَمَّا نَرَاهُ إِلَّا عِنْدَكَ فَاحْلِفْ لَنَا مَا لَهَا قَبْلَكَ شَيْءٌ أَوْ فَيَحْلِفْ لَهُمْ فَقَالَ إِنَّ كَانَتْ مَأْمُونَةً عِنْدَهُ فَلْيَحْلِفْ لَهُمْ وَ إِنْ كَانَتْ مُتَّهِمَةً فَلَا يَحْلِفْ وَ يَضَعُ الْأَمْرَ عَلَى مَا كَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثَلَاثَةٌ» (۱).

ص: ۶۳۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۱، من أبواب الوصایا، ب ۱۶، ح ۲ ط آل البیت.

مضمون این روایت این است: زنی، اقرار می کند این مالی که در نزد من است، مال فلان زن است و اتفاقاً این زن مقرّه (اقرار کننده) دار فانی را وداع کرد و مرد، بعد از مردن او، ورثه اش پیش زید می آیند و می گویند حتماً این مادر یا خواهر ما مالی داشته که در نزد شماست، در اینجا چه باید کرد؟ حضرت می فرماید: قسم بخور که این مال پیش شما نیست، چون این مرد سوال می کند که: یابن رسول الله! من قسم بخورم یا قسم نخورم؟ حضرت می فرماید اگر این زن، یک زن مورد اعتماد است، قسم بخور، چرا؟ چون اگر قسم نخوری، باید مال را تحویل ورثه بدهی، و حال آنکه این زن، زن ملتزمی است، فلذا قسم بخور تا دست ورثه از این مال قطع شود و مال به دست کسی برسد که به نفع او اقرار شده است.

اما اگر این زن اقرار کننده، مورد اعتماد نیست بلکه متهمه است، یعنی نظرش از اقرار این است که دست ورثه را خالی کند، حضرت می فرماید در اینجا قسم نخور، مال را به ورثه بده، مگر ثلث آن را، یعنی ثلث آن را طبق اقرار او، به همان زن بدهید که به نفع او اقرار کرده است.

ممکن است که بگویید ارتباط این مسأله با محل بحث ما چیست؟ ارتباطش این است که هر چند اقرار تنجیز نیست، ولی معلوم می شود در جایی که پای اتهام در میان است، در مقام اتهام نباید از اصل بدهند، بلکه از ثلث بدهند، یعنی هر دو مسأله (مسأله محل بحث و اقرار) یکنوع تصرف است، قبل از مگر متهمه است، در متهمه می گوید از ثلث بدهید نه از اصل. البته این از منجزات نیست، وجه این است که وقتی پای اتهام به میان آمد، نباید این افراد اعتماد کرد، خواه اقرار کند یا بیع و شراء انجام بدهد. این حاصل استدلال با این حدیث است.

ص: ۶۳۳

صحيح إسماعيل بن جابر قال: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ أَقْرَبَ لَوَارِثِهِ لَهُ وَهُوَ مَرِيضٌ بِدَيْنٍ لَهُ عَلَيْهِ قَالَ يَجُوزُ عَلَيْهِ إِذَا أَقْرَبَ بِهِ دُونَ الثُّلُثِ » (١).

این روایت دلالتش خوب است.

اما روشن تر روایت دوم است، یعنی: خبر العلماء بیاع السابری قال: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَيْنِ امْرَأَةٍ - بتول خانم مثلاً - اسْتَوْدَعَتْ رَجُلًا - زيد مثلاً - مَالًا فَلَمَّا حَضَرَهَا - بتول خانم - الْمَوْتُ قَالَتْ - بتول خانم - لَهُ - زيد - إِنَّ الْمَالَ الَّذِي دَفَعْتُهُ إِلَيْكَ لِفُلَانَةٍ - خدیجه خانم مثلاً - وَ مَاتَتِ الْمَرْأَةُ - أعنى: بتول خانم - فَأَتَى أَوْلِيَاؤُهَا - بتول خانم - الرَّجُلَ - أعنى: زيد - فَقَالُوا لَهُ - زيد - إِنَّهُ كَانَ لِصَاحِبَتِنَا - بتول خانم - مَالٌ وَ لَا نَرَاهُ إِلَّا عِنْدَكَ فَاحْلِفْ لَنَا مَا لَهَا قَبْلَكَ شَيْءٌ أَوْ يَخْلِفُ لَهُمْ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ - بتول خانم - مَيِّمُونَهُ عِنْدَهُ فليخلف لهم وَ إِنْ كَانَتْ - بتول خانم - مُتَّهَمَةً فَلَا يَخْلِفُ وَ يَضَعُ الْأَمْرَ عَلَى مَا كَانَ - یعنی طبق قانون ارث عمل می کند، به این معنی که دوثلش به اولیای بتول خانم می دهد، یک ثلش را هم به خدیجه خانم می دهد - فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثُلُثُهُ »

وجه الاستدلال بهذه الروایات اشتراك تصرفات المريض مع إقرار المريض إذا كان متَّهَمًا في كون المانع عن النفوذ فيما زاد على الثلث، هو تعلق حق الوارث به، و هو كما يمنع من نفوذ الإقرار فيه، فكذلك يمنع من نفوذ المنجز فيه أيضاً، لوجود الملاك و هو تعلق حق الغير به.

ص: ٦٣٤

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١٩، ص ٢٩٢، من أبواب الوصایا، ب ١٦، ح ٣ ط آل البيت.

مشترک این است که در این حالت هردو متهمه و مظنونه هستند، که معامله، معامله صوری بوده، یعنی هم اقرارش صوری بوده و هم فروشش صوری بوده، هردو در این جهت مشترک هستند.

اشکالات آیت الله بروجردی

اشکال اولش این است که در اقرار چیزی از کیسه خود بیرون نمی برد، بلکه از واقع حکایت می کند و می گوید این مال، مال خدیجه خانم است، چیزی از کیسه خود بیرون نمی برد، بلکه از یک واقع خبر می دهد و می گوید این مال، مال خدیجه است، بر خلاف منجزات، در منجزات، چیزی از کیسه اش بیرون می برد، مثلاً خانه ای که قیمتش صد تومان است به ده تومان می فروشد، چیزی را از کیسه اش بیرون می برد، فلذا قیاس این دوتا به همدیگر قیاس مع الفارق است، فرق است بین جایی که می گوید این مال اوست، با این اقرار چیزی از کیسه اش بیرون نمی برد، اما بر خلاف منجزات، در منجزات، این آدم فروشنده است و چیزی را از کیسه اش بیرون می برد.

اشکال دوم آیت الله بروجردی

اشکال دوم ایشان این است که این روایات متفق علیه نیستند، این اشکال ایشان بماند برای باب اقرار که آیا متفق علیه هستند یا نیستند؟

جواب از اشکال اول آیت الله بروجردی

جواب اشکال اول ایشان این است که: بله! این تفاوت بین دو مسأله وجود دارد، چون در اقرار، اخراج نیست بلکه اخبار است، یعنی از یک واقعی خبر می دهد، اما در منجزات مریض انشاء است، ایجاد می کند، مسلماً فرق انشاء و اخبار روشن است، اما جهت جامعه این است که چرا حضرت اقرار متهمه را تنفیذ نکرد، احتمال اینکه شاید به دروغ اقرار کرده، شاید ملک ورثه باشد، احتمال تعلق حق ورثه است، آن احتمال در اینجا نیز وجود دارد، یعنی در مریض هم احتمال می دهیم که شرع مقدس معامله را امضا نکند. چرا؟ چون حق ورثه تعلق دارد، البته در هردو احتمالی است چون مسأله هنوز ثابت نیست، آن این است جایی که مظنه تعلق حق ورثه می رود، حضرت در آنجا اجازه نداده است، چه در اقرار که احتمال تعلق حق ورثه وجود دارد، اقرارش دروغ است، مال خودش است و با این اقرار دروغین خودش می خواهد دست ورثه را از ارث خالی کند، در ما نحن فیه هم احتمال تعلق است، اما نه قطعی، چون مسأله هنوز قطعی نشده که هل هو من الأصل أو الثلث، ولی احتمال می دهیم که از ثلث باشد و احتمال می دهیم که این آدم می خواهد حق ورثه را نابود کند.

« علی ای حال» در هردو، یکنوع احتمال کوتاه کردن دست ورثه وجود دارد.

جمع بندی مسأله

جمع بندی مسأله این است که من معتقدم بین الأدلّه، جمع دلّالی داریم، جایی که پای جمع دلّالی در میان باشد، نوبت به مرجحات نمی رسد.

چطور جمع دلّالی دارد؟

چون ادله کسانی که می گفتند منجزات مریض از اصل است عبارت بودند از: روایت عمار بود، دیگری روایت محاملی، روایت سماعه، مرسله کلینی، ما باید اینها را بررسی کنیم تا روشن شود که آیا جمع دلّالی هست یا نه؟

اما روایت عمار، خودش هفت صورت داشت که از میان آن هفت صورت، دوتایش معرض عنه است، اما چهار تای دیگرش شاهد بر قول اول است، واقعاً آن چهار صورت روایت عمار، شاهد بر قول اول است.

ولی متأسفانه روایت عمار حجیت ندارد، چرا؟ زیرا هفت جور نقل شده، فلذا انسان نمی داند که کدام یکی از امام ع صادر شده است، بنابراین، روایتی که هفت جور نقل بشود قابل اعتماد نیست.

علاوه براین، شیخ طوسی در کتاب «عدّه الأصول» فرموده اگر عمار سبابی تفرد بالروایه، به روایتش عمل نمی کنیم.

پس روایت عمار سبابی از دایره حجیت بیرون رفت و لذا نمی توان با آن استدلال کرد.

دومی و سومی خوب بود، یعنی روایت محاملی و روایت سماعه.

روایت ابی المحاملی: عَنْ أَبِي الْمَحَامِلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «الْإِنْسَانُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَتِ الرُّوحُ فِي بَدَنِهِ» (۱).

این روایت، دلیل بر این است که از اصل است، ولی قبلاً گفتیم که دلالت این روایت با اطلاق است، یعم المصحّ و المریض، در هردو می گوید:

ص: ۶۳۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۹، من أبواب الوصایا، ب ۱۷، ح ۸ ط آل البيت.

«الْبِنْسَانُ أَحَقُّ بِمَا إِلَيْهِ مَا دَامَتِ الرُّوحُ فِي يَدَيْهِ» این هم مریض را می گیرد و هم مصحح را. اطلاق دارد، المطلق یقید و العام یخصص، فلذا این روایت را تخصیص می زنیم و می گوئیم این درست است إلا المریض.

روایت سماع: عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: «فِي الرَّجُلِ لَهُ الْوُلْدُ يَسْعُهُ أَنْ يَجْعَلَ مَالَهُ لِقَرَابَتِهِ قَالَ هُوَ مَالُهُ يَصْنَعُ بِهِ مَا شَاءَ إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ (قَالَ فَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا التُّلْثُ)» (۱)، روایت سماعه هم منجز را می گوید. چطور؟ چون در ذیل روایت آمده: «فَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا التُّلْثُ»، معلوم می شود که فقره اول منجز است، دلالت این روایت هم (در مسأله) بالاطلاق است، یعنی یعمّ المصحح و المریض. المطلق یقید و العام یخصص، و ما قبلًا گفتیم که دلالت اینها دلالت لولائی است، یعنی لولا-تمامیه أدله القائلین بالثلث، اگر دلیل آنها بر ثلث تمام نشد، این اطلاقات حجتند، اما اگر آنها تمام شد، در این صورت این اطلاقات برای ما حجت نیستند.

و الظاهر أنّ الكليني نقل الرواية بالمعنى، و الأصل في ما في الفقيه: « أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ تُوفِّيَ وَ لَهُ صَبِيَّةٌ صِبَاغٌ وَ لَهُ سِتَّةٌ مِنَ الرَّقِيقِ فَأَعْتَقَهُمْ عِنْدَ مَوْتِهِ وَ لَيْسَ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ فَأَتَى النَّبِيَّ ص فَأُخْبِرَ فَقَالَ مَا صَنَعْتُمْ بِصَاحِبِكُمْ قَالُوا دَفَنَاهُ قَالَ لَوْ عَلِمْتُ مَا دَفَنَاهُ مَعَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ تَرَكَ وَ لَدَهُ يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ » (۲).

این روایت هم دلالت دارد بر اینکه از اصل بوده، چون پیامبر اکرم ص ناراحت شده و فرموده اگر من قبل از دفن می دانستم، او را در قبرستان مسلمانان دفن نمی کردم، اگر از ثلث می بود، ناراحتی نداشت.

ص: ۶۳۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۷۳، من أبواب الوصایا، ب ۱۰، ح ۶ ط آل البيت.

۲- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۱۸۶.

ولی ما عرض کردیم که این روایت، بر عکس دلالت می کند، معلوم می شود که عمل این آدم، عمل حرامی بوده که از اصل باشد و الا از ثلث مشکل نداشته، چون پیغمبر می فرماید اگر می دانستم اجازه نمی دادم که او را در قبرستان مسلمانان دفن کنند، اگر عملش مکروه بود، حضرت چنین نمی فرمودند. در آنجا گفتیم که کارش، کار حرامی بوده و باید ورثه اجازه نمی داد و حال آنکه ورثه اجازه داد، در جواب گفتیم اجازه دادن ورثه بخاطر حفظ اصالت و شرف خانواده بوده است نه اینکه کار موثر (صیغه اسم فاعل از باب تفعیل) درست بوده است.

بنابراین، بین ما دلّ علی الأصل و بین ما دلّ علی الثلث، جمع دلّالی داریم فلذا نوبت به مرجحات نمی رسد، آقایان هم گفته اند: الجمع مهما أمکن، أولى من الطرح. - البته مراد از جمع، جمع عرفی است، نه جمع عقلی - .

بنابراین، نظر من از همان سالهایی که این بحث را مطرح کردیم، بر ثلث بوده و هست.

منجزات مریض ۹۴/۱۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مریض

همان گونه که بیان گردید، ما دو دسته روایات داریم که باید بین آنها یکنوع قضاوت کرد، در درجه اول ما سراغ جمع دلّالی رفتیم و گفتیم روایاتی که می گویند منجزات مریض از اصل است اطلاق دارند، ولی می شود اطلاق آنها را مقید کرد، اطلاقش از این جهت است که هم شامل مصحح است و هم شامل مریض، کلمه ی مریض در آنها نیست، فلذا اطلاق دارد، آدمی که صحیح است نسبت به مال خودش اختیار دارد، اطلاق آنها را مقید کنیم به روایاتی که می گویند الا المریض، یعنی مریض فقط نسبت به ثلث حق تصرف دارد.

ص: ۶۳۸

الثانی: الترجیح بكثره الروایات

اما مرجح دوم، اگر این جمع دلّالی کافی بود، اهلاً و سهلاً، اگر این جمع دلّالی کافی نباشد، نوبت به مرجحات می رسد، آقایان در رسائل و کفایه خوانده اند که در مرحله اول جمع دلّالی عرفی است، اگر جمع دلّالی عرفی ممکن نباشد، سراغ مرجحات می روند، از نظر ما جمع دلّالی کافی است، اما اگر کسی بگوید این جمع دلّالی کافی نیست، باید سراغ مرجحات برویم و ببینیم مرجحات با کدام است؟

یکی از مرجحات کثرت روایات است، در طرف اصل، چهار روایات بود که در جلسه گذشته هر چهار تا را متذکر شدیم، اول روایت عمار است، روایت محاملی، روایت سماعه و روایت کلینی.

اما طرف مقابلش، نه تا روایت دارد، غیر از روایاتی که قابل انطباق است، چون برخی از روایات برای هر دو قابلیت داشت، هم

ممکن بود که از باب منجزات باشد و هم امکان وصیت را داشت، آن روایتی که قابلیت هردو را داشتند، من آنها را نیاوردم، فقط روایاتی را آورده ام که در باره منجزات مریض است،

علاوه بر روایاتی که قابلیت هردو را داشتند، که هم حمل کنیم بر منجزات مریض، و هم حمل کنیم بر وصیت، من آنها را نیاوردم، این نه تا روایات را ملاحظه بفرمایید:

۱: روایه عقبه بن خالد و ولده و هما روایه واحده.

عقبه بن خالد همان کسی است که افضیه پیغمبر اکرم ص را جمع کرده است، از شیعه کسی که افضیه پیغمبر اکرم ص را جمع کرده، جناب عقبه بن خالد است، در سنی فرد دیگری جمع کرده است، در همان قرون اول و سوم یکنوع تضارب فرهنگی بوده است، از یک طرف اهل سنت جمع می کردند و از طرف دیگر هم شیعه بوده است.

ص: ۶۳۹

۲: خبر سکونی.

۳: النبوی المعروف، و قد تعرفت علی هذه الروایات الثلاث فی الطائفه الأولى.

۴: صحیح محمد بن مسلم عن أبی جعفر ع.

۵: صحیحہ الآخر عن أبی عبد الله ع.

۶: صحیح إسماعیل بن همّام، و قد تعرفت علیها فی الطائفه الثالثه.

۷: موثقه حسن الجهم المذكوره فی الطائفه الرابعه.

۸: موثقه سماعه.

۹: صحیح الحلبي.

المذكورتين فی الطائفه الخامسه.

در هر صورت ما در اینجا نه روایت داریم، و جای تعجب اینجاست که صاحب مسالک از میان نه روایت، فقط نبوی را آورده است و بقیه را نیاورده است.

بنابراین، روایاتی که بیانگر اصل بودند، چهار روایت بودند، اما روایات ثلث، نه تا روایت بودند، مسلماً کثرت روایات دلیل بر ترجیح است.

مضافاً روایاتی که قابلیت هر دو را داشتند، یعنی هم قابلیت برای اصل داشتند و هم برای ثلث.

الثالث: الترجیح بالشهره الفتوائیه

این دو دسته روایات را چگونه جمع کنیم، چون چهار روایت در یک طرف قرار دارند، نه تای دیگر هم در طرف مقابل؟

اگر جمع دلایلی در میان باشد، جمع دلایلی مقدم بر هر چیز دیگر است، اما اگر جمع دلایلی در میان نباشد، چنانچه کثرت روایات را کسی مرجح بداند، همان کثرت روایات مرجح خواهد بود.

اقسام شهرت

یکی از مرجحات هم شهرت فتوائیه است، باید توجه داشت که ما سه رقم شهرت داریم:

الف؛ شهرت روایی. ب؛ شهرت فتوائی. ج؛ شهرت عملی.

شهرت روائی این است که روایت کرده اند، خواه به آن عمل بکنند یا عمل نکنند، روایاتش را همه آورده اند، خیلی روایات روایات داریم که سنی و شیعه آنها را نقل کرده اند اما به آنها عمل نکرده اند، خلاصه در شهرت روائی عمل شرط نیست.

ص: ۶۴۰

شهرت عملی آن است که به روایت عمل کرده باشند، یعنی فقها به آن روایت عمل کرده اند و فتوا داده اند، در مقابل اعراض.

شهرت فتوایی آن است که فتوا در بین است، اما روایتی در کار نیست، غالباً در کتاب ارث چنین است، یعنی در کتاب ارث خیلی از مسائل داریم که مفتابه است، اما دلیل و روایتی بر آن نیست.

حال که این سه شهرت را دانسته شد، من در اینجا شهرت فتوایی به کار بردم، آیا کلمه شهرت فتوایی به کار ببریم یا شهرت عملی؟

من می گویم: الشهرة القدمائية. کسانی که این روایات را نقل کرده اند، از علما هستند، مانند محمد بن مسلم، اسماعیل بن حماد، سماعة و حلبی، همه اینها از فقهای عصر ائمه طاهرین هستند، شهرت قدمائی، الشهرة القدمائية، یعنی قبل از کلینی شهرت همین بوده، به دلیل اینکه این آقایان این روایات را نقل کرده اند، اینها آدم های کوچکی نبوده اند، یعنی عطار و بقال نبوده اند، اینها راویه هستند، روایات ائمه اهل بیت ع به وسیله اینها به ما رسیده، این شهرت قدمائی.

بله! بعد کلینی شهرت عکس است، چون غالباً آقایان گفته اند از اصل است نه از ثلث، فقط از زمان اردبیلی به این طرف ثلث پیدا شد، اخیراً معاصرین ما (که غالباً از مشایخ ما می باشند) هم اصل را گفته اند، اما شهرت قدمائی که این قدماء هستند که این روایات را نقل کرده اند، بر ثلث بوده اما بر اصل نبوده، بنابراین، نام این شهرت، یا بگوییم شهرت عملی یا بگوییم شهرت قدمائی، قدماء فتوای شان همین بوده، البته تا زمان کلینی، اما از کلینی به این طرف جریان عکس است.

اگر واقعاً منجزات مریض از ثلث است، این مثل این ماند که بگوییم از در بیرون رفت و از پنجره وارد شد. چرا؟ چون می گویند وصیت بیش از ثلث جایز نیست، شرع مقدس جلوی انسان را در وصیت گرفته، آدم موصی حالا که وصیت می کنی به مقدار ثلث وصیت کن، شرع مقدس چنین قانونی را گذاشته، بعداً برای آن یک راه فراری بگذارد و بگوید مریض قبل از آنکه بمیرد، می تواند در کل مالش تصرف کند، دست ورثه را خالی کند، از آن طرف می گوید موصی حق ندارد بیش از ثلث وصیت کند، جلوش را گرفتی، از این طرف هم راه فرار گذاشته و فرموده آدم مریض، عند المرض می تواند در همه اموالش تصرف کند، این شبیه کلاه شرعی است، مثلاً از یک طرف ربا را حرام کنیم، از طرف دیگر کلاه شرعی درست کنیم و ربا را تجویز کنیم،

اگر واقعاً مریض می تواند همه مال خودش را به ثمن بخش بفروشد، دست ورثه را خالی کند، فما الظن بالموصی، چطور از یک طرف جلوی وصیت را می گیرید، از طرف دیگر راه برای او باز می کنید، این یکنوع تناقض است.

آیا بین باب وصیت و بین منجزات مریض فرق است؟

ولی بعضی ها به این دلیل ما اشکال کرده اند و گفته اند فرق است بین باب وصیت و بین منجزات مریض، وصی خودش را مرده فرض می کند، آدمی که مرده باشد، علاقه اش از مال قطع می شود، ولذا می خواهد بیش از ثلث وصیت کند، چرا؟ چون خودش را مرده در قبر می بیند، که در واقع مرده است و در قبر دراز کشیده فلذا می گوید حالا که دست من از همه جا کوتاه است، همه اموالم را ببخشم، شرع جلوش را گرفته و گفته بیش از ثلث حق نداری ببخشی، بنابراین، موصی انگیزه دارد که همه اموالش را از بین ببرد. چرا؟ چون خودش را مرده می بیند ولذا می گوید حالا که دست من از اموالم کوتاه شد پس همه را وصیت می کنم، اما آدم مریض یقین به مرگش ندارد، انگیزه ندارد که همه مالش را ببخشد، لذا مانع ندارد که بگوییم مریض می تواند همه اموالش را ببخشد، چرا؟ چون مریض هنوز خودش را مالک مال خود می داند، علاقه اش قطع نشده، حب المال در دلش هست، اگر به این آدم اجازه بدهند که همه اموال را تصرف کن، این ضرری نمی زند، چرا؟ چون ده درصد مردم همه اموالش را تصرف می کند، اما غالباً حب مال را دارند، یک چنین فرقی را گذاشته اند و باید دقت شود که آیا این فرق درست است یا نه؟

خلاصه می گویند فرق است اینجا و آنجا، آنجا باید شرع جلوگیری کند، چرا؟ چون خودش را مالک نمی بیند فلذا می گوید حالا که من مالک نیستم، پس همه را به مردم می بخشم، اما مریض خودش را مالک می داند و به زودی از اموال خودش دل نمی کند که همه اموال را به دیگران ببخشد، اگر هم ببخشد، بخشی را می بخشد و بخشی را نگه می دارد.

ولی من فکر می کنم که این فرق درست نیست.

یلاحظ علیه: بحث ما هم در مریضی است که امروز یا فردا قابض الأرواح سراغش می آید و جان او را می گیرد، همان حالت موصی را دارد، فلذا انگیزه ندارد که مالش را حفظ کند، عیناً مثل موصی انگیزه ندارد، اگر آنجا جلوش را گرفت، باید اینجا هم جلوش را بگیرد.

الخامس: الحمل علی التقیه

می گویند فتوای عامه بر ثلث است، روایات نه گانه شما محمول بر تقیه است، بنابراین، آن چهار تا مؤید ثلث بود، اما این پنجمی مؤید اصل است نه مؤید ثلث.

ما عرض می کنیم درست است که احتمال تقیه وجود دارد، اما اگر دقت کنیم، تقیه در این روایات نیست، آقایانی که با ائمه اهل بیت ع آشنا باشند، هر روایتی که تقیه باشد، در آن یکنوع اشاره ای به تقیه است، ائمه اهل بیت ع در نوع روایات تقیه ای، اشاره به تقیه می کنند، اما در این روایات کوچکترین اشاره ای بر تقیه نیست، و مجرد اینکه یک روایتی موافق اهل سنت است، این سبب نمی شود که ما آن را حمل بر تقیه کنیم، چون روایات تقیه ای، نشانه هایی دارند.

بنابراین، اگر دیدیم یک روایتی موافق اهل سنت است، فوراً آن را حمل بر تقیه نکنیم.

الأول: ما هو المراد من الثلث؟

قرار شد که هر دو از ثلث باشد، یعنی هم وصیت از ثلث باشد و هم منجزات مریض، البته منجزاتی که محاباتی باشد، و الا منجزاتی که عاقلانه باشد در آنها بحث نیست.

تنبيه اول این است که مراد از ثلث چیست، آیا مراد ثلث عند الوفاه است، یا ثلث عند الوصیه است؟

اینکه می گویند بیش از ثلث خود حق تصرف ندارد، آیا مراد ثلث عند الوصیه است، یا ثلث عند الوفاه باشد؟ آیا این دو تا با همدیگر فرق دارند؟ بله! چون ممکن است ثلث عند الوصیه کم باشد، بعداً افزایش پیدا کند، ثلثش عند الوصیه صد درهم بود، اما الآن عند الوفاه ثلثش سیصد درهم است، آیا میزان ثلث عند الوصیه است یا ثلث عند الوفاه است؟ اینکه ما گفتیم ثلث، مراد ثلث عند البیع است یا ثلث عند الوفاه است؟ ممکن است عند البیع ثلثش کم باشد، اما عند الوفاه زیاد باشد أو بالعکس؟

مرحوم محقق اول می گوید میزان عند الوفاه است، اما صاحب مسالك و محقق ثانی می گویند میزان عند الوصیه، اینجا هم عند التنجیز است.

تنبيهات منجزات مریض ۹۴/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيهات منجزات مریض

و ینبغی التنبیه علی أمور:

الأول: ما هو المراد من الثلث؟

امر اول در باره این مطلب است که مراد از ثلث چیست، یعنی اینکه می گویند ثلث، مراد از این ثلث چیست؟ آیا مراد ثلث حین التصرف است یا ثلث عند الموت (در ما نحن فیه باید بگوییم حین التصرف)؟ اینکه شرع مقدس می فرماید به مقدار ثلث نافذ است نه بیشتر، یعنی بیشتر نافذ نیست، آیا ثلث مال این آدم عند التصرف اندازه گیری کنیم یا حین الموت؟ آیا این دو تا با همدیگر فرق دارند؟

ص: ۶۴۴

بله، ممکن است فرق کند، مثلاً حین التصرف مالش کم باشد، اما حین الموت مالش بیشتر باشد، عین این مسأله در باب وصیت پیش می آید، چون آقایان می گویند وصیت موصی فقط در ثلث نافذ است نه در بیشتر از ثلث، آیا مراد ثلث حال الوصیه است یا ثلث حال الموت؟

مرحوم محقق اول در کتاب شرائع می فرماید مطلقاً حال الموت است، مثلاً اگر حال الوصیه غنی باشد اما حال الموت فقیر شود، میزان ثلث حال الموت است و بالعکس، یعنی اگر حال الوصیه فقیر بوده و حال الموت به دلایلی غنی شده، باز هم میزان همان حال الموت است نه حال الوصیه.

بنابراین، اغناء و فقر در مسأله مؤثر نیست، میزان حال الموت است خواه حال الموت فقیر باشد یا غنی. میزان همان حال الموت است.

اشکال محقق ثانی و شهید ثانی بر فرمایش محقق اول

محقق ثانی و شهید ثانی در مسأله، به محقق اول ایراد می گیرند و می گویند اینکه شما میزان را حال الموت گرفتید، این در یک صورت درست است و آن جایی است که موصی معین کند و انگشت روی مال بگذارد و بگوید این قالی را بعد از من به مسجد بدهید، یا این صد درهم را به مسجد بدهید، اگر معین کند، حق با شماست، در اینجا ما می توانیم بگوییم که میزان حال الموت است.

اما اگر جناب موصی معین نکرده و فقط گفته ثلث مال من را به فلان کس بدهید و یا خرج مسجد و مدرسه کنید، این در یک صورت صحیح نیست. کی؟ ثلث مالش در موقع وصیت کم بود، اما موقع موت بیشتر شد، اینجا نمی توانیم بگوییم میزان حال الموت است. چرا؟ چون جناب «موصی» موقع وصیت، اقل را در نظر گرفته و وصیت کرده، یعنی توجه نداشته بر اینکه حال الموت ثروت و دارائی اش بالا می رود، بنابراین، نسبت به آن افزایش جناب موصی نظر نداشته است، مثلاً حال الوصیه یک میلیون داشته که ثلثش روشن است، اما حال الموت دارایی و ثروتش به ده میلیون رسیده، در اینجا نمی توانیم بگوییم ثلث ده میلیون را بدهد، چون هنگام وصیت گفته ثلث، ثلث هم منطبق شده بر همان ثلث یک میلیون، نه بر بیش از ثلث یک میلیون، یعنی بیش از ثلث یک میلیون بر مغز موصی نبوده، اگر بیش از آن در مغز موصی نبوده، چطور شما می فرمایید که میزان حال الموت است؟

بنابراین، محقق ثانی و شهید ثانی می گویند، فرمایش محقق اول فقط در معین درست است، مثلاً بگویند صد درهم، یا فلان قالی، اگر معین کرده، ما می توانیم آن را کم و زیادش کنیم و بگوییم معین کرده و خودش قصد کرده، به گونه ای که اگر در حال موت غنی بوده، بگوییم معین کرده، قصد کرده، خلاصه اگر معین کرد، این موصی در مغزش معین کرده، اما اگر معین نکرد و گفت یک ثلث، یک ثلث مبهم است، فلذا اگر این آدم در حال موت غنی باشد، چگونه می گویند که افزایش هم جزء وصیت است و حال آنکه در مغز این موصی افزایش نبوده، ثلث منطبق بر همان ثلث حال الوصیه بوده، فلذا این مطلب در غیر معین درست نیست.

« علی ای حال» نزاع صغروی است، چطور نزاع صغروی است؟ هل المیزان إرادة الموصی ثلث حال الوصیه أو الثلث حال الموت، نزاع صغروی است که جناب موصی کدام را اراده کرده است، آیا موصی ثلث حال الوصیه را اراده کرده یا ثلث حال الموت را؟

ولی چون این مسأله فعلاً برای ما مطرح نیست فلذا آن را زیاد دنبال نمی کنیم و فقط همین اندازه می گوییم مرحوم محقق می گویند میزان حال الموت است، اما محقق ثانی فرق می گذارد و می گویند در تعیین، میزان حال الموت است، اما در غیر تعیین، میزان حال الموت نیست، بلکه باید کم و زیادش را رعایت کنیم.

«إنما الکلام» در بحث خودمان است، و آن عبارت است از منجزات مریض، اینکه می گویند منجزات مریض از ثلث است، فرق است بین ثلث باب وصیت و بین ثلث اینجا، ثلث آنجا مربوط است به اراده موصی، ثلث اینجا، مربوط است به ثلثی که خدا و پیغمبر ص فرموده است و باید بینیم پیغمبر اکرم ص چه فرموده، فلذا نباید اینجا را با آنجا قیاس کنیم، در آنجا میزان اراده موصی است، هل أراد حین الموت أو أراد حین الوصیه.

اما در اینجا میزان این است که آیا پیغمبر اکرم ص که فرموده: مرد نمی تواند بیش از ثلث مال خود تصرف کند، از ثلث چه را اراده کرده است، بحث ما به نزاع صغروی در اراده پیغمبر ص و اراده شارع بر می گردد، در آنجا بحث این است که موصی چه اراده کرده، ولی در اینجا بحث این است که شرع می گوید ثلث، مراد شرع مقدس چیست، هل المراد ثلث حين التصرف أو المراد حين الموت؟

و ینبغی التنبیہ علی امور:

الأول: ما هو المراد من الثلث؟

اعلم أنّ هنا مسألتین: الأولى ما هو المراد من الثلث فی باب الوصیه التي اتفقت کلماتهم فیها علی عدم جوازها (وصیت) فیما إذا كانت زائده علی الثلث؟

الثانیة: ما هو المراد من الثلث فی منجزات المریض علی القول بعدم جوازها فیما إذا زادت علی الثلث؟ وها نحن ندرس کلماتهم فی کله المسألتین:

أما المسأله الأولى: فقال المحقق: و يعتبر الثلث وقت الوفاء لا وقت الوصایه، فلو أوصی بشیء و كان موسراً فی حال الوصیه ثم افتقر عند الوفاء لم یکن ییساره حال الوصیه اعتباراً. و كذلك لو كان فی حال الوصیه فقیراً ثم أیسر وقت الوفاء، كان الاعتبار بحال إیساره (الذی هو وقت الوفاء) (۱).

ثم إنّ صاحب المسالك أشکل علی المحقق فی جعل الوفاء هو المیزان فی تقدیر الثلث، بأنّه إنّما یتّم إذا كان الموصی به قدرأ معیناً کعین أو مائه درهم مثلاً.

اما اگر معین نکنند و بگویند ثلث مال، و فرض کنید که ثلث مال هم در حال وفات بالاست، این آدم أراد الأقل، و شما می خواهید اکثر را مصرف کنید، اشکالش این است، اگر کسر را وصیت کند و کسر هم در حال وصیت کم باشد، اما در حال وفات بالا باشد، شما که این بالا مصرف می کنید، با چه مجوزی مصرف می کنید، چون این آدم اراده نکرده، وصیت هم تابع اراده است، این آ راده اقل را کرده و حال آنکه شما می خواهید اکثر را اجرا کنید، فرمایشش در صورت دوم روشن است، اما چرا در جایی که معین باشد، می گوید فرمایش شما مطلقاً درست است، این را فکر کنید.

ص: ۶۴۷

خلاصه ایشان (محقق ثانی) می گوید اگر مشخص کرد حرف شما تمام است، شما هم مطالعه کنید، من هم مطالعه می کنم، اما اگر کسر باشد، می گوید حرف شما تمام نیست، در یک صورت تمام نیست، کی؟ کسر در موقع وصیت کم باشد، اما موقع موت بالا باشد، می گوید جناب وصی اراده نکرده، چرا شما بیش از اراده اش را مصرف می کنید.

و أما لو انعكس (کما إذا أوصى بثلث ما له في المبرات) أشكال اعتبار وقت الوفاة، إذا أيسر بعد الوصاية، للشك في قصد الزائد - چون این آدم ثلث را گفته و ثلثش در زمان خودش کم بود - و إنما دلت القرائن على عدم إرادته على تقدير زيادته كثيراً حيث لا تكون الزيادة متوقعة له.

این موصی فکر نمی کرد که موقع وفات، ثلث افزایش پیدا می کند.

بنابراین، در یک صورت اشکال کرد و آن در جایی است که وصیت به ثلث کند حین الوصیه فقیر باشد و حین الموت غنی بشود، می گوید این غنا را نمی توانیم مشمول ثلث کنیم. چرا؟ چون اراده نکرده است.

أقول: وقد تبع الشهيد في ذلك «جامع المقاصد» إذ فيه ما هذا نصه:

واعلم أن هذا يستقيم فيما إذا أوصى بقدر معلوم - یا قالی یا صد درهم -، أما إذا أوصى بثلث تركته و كان في وقت الوصيه قليلاً فتجدد له مال كثير بالإيرث أو بالوصيه أو بالاكتساب، ففي تعلق الوصيه بثلث المتجدد مع عدم العلم بإرادة الموصي للموجود وقت الوصيه و المتجدد نظر ظاهر - نظر موصی همان وقت وصیت بود، به نظرش نمی رسیده که موقع فوت و مردن، اموالش زیاد می شود و ثلث هم بالا می رود - منشؤه دلالة قرائن الأحوال على أن الموصي لم يرد ثلث المتجدد حيث لا يكون تجدده متوقعاً - هرگز به عقل موصی نمی رسید که موقع فوت، اموالش زیاد می شود و افزایش پیدا می کند - و قد تقدم الإشكال فيما إذا أوصى لأقرب الناس إليه - مثلاً وصیت کرد که فلان قالی را به اقرب الناس بدهید، موقع وصیت پسر داشت، اما موقع فوت پسرش فوت کرده بود و فقط نوه داشت، آیا می توانیم به نوه بدهیم؟ نه، چرا؟ چون اقرب الناس موقع وصیت پسرش بود، نه نوه - و له ابن و ابن ابن، فمات الابن فإن استحقاق ابن لها لا يخلو من تردد» (۱).

ص: ۶۴۸

و على كل حال تقدير إن الاختلاف في هذه المسألة صغرى بمعنى أن الميزان هو الثلث وقت الإيضاء أو عند الموت يرجع إلى إرادة الموصى من الثلث، فيمكن أن يريد الموصى الثلث الموجود حين الوصية أو يريد الثلث الموجود حين الموت، و بعبارة أخرى يرجع الإشكال إلى تعيين المشاع فهل المشاع هو الثلث حين الوصية أو حين الوفاة؟

اما مسأله دوم، اين مسأله با مسأله قبلى فرق دارد، مسأله قبلى كان راجعاً إلى تشخيص إرادة الموصى، ولى در اینجا اراده موصى نیست، من يك مالى را موقع مرض به قيمت بخسى به همسايه فروخته ام، شرع مقدس مى فرمايد شما فقط به مقدار ثلث مى توانى حاتم بخسى كنى، پس بايد در اینجا ببينيم كه شرع مقدس كه مى فرمايد فقط به مقدار ثلث، نظر شارع چيه؟ در آنجا نظر موصى است و در اینجا نظر شارع است.

و أقميا المسأله الثانيه: فالظاهر أن المراد هو الثلث حين الموت لا- حين التصرف، و لما عرفت الثلث هناك كان متعلقاً بإرادة الموصى فصار ذلك سبباً للتردد بين الوصية و الوفاة، و أما المقام فالثلث منصوص من جانب الشرع و إن الرجل إذا تصرف فى ماله فى حال مرضه فمات فليس له إلا الثلث من التركة و الزائد عليه يحتاج إلى إجازة الوارث، و على هذا يكون المراد كل ما يملكه المتصرف من مال - عيناً أو ديناً أو حقاً أو منفعة - أو من حق مالى، كحق التحجير و حق الخيار و الشفعه و حق القصاص الذى كان له - همه اينها ترکه است، بنا براین، در اینجا يك قرينه پیدا کردیم، قرينه کدام است؟ شارع كه مى فرمايد: «ليس له إلا التصرف فى الثلث، يعنى ثلث التركة»، در اینجا وجه ديگرى نیست، نه ميزان حال التصرف است و نه ميزان حال الموت است، ميزان ترکه اى است كه از او باقى مى ماند، بعضى از اوقات ترکه بالا مى رود، فرض كنيد من حق تحجير داشتم، ثلثش مى آيد، حق خيار داشتم، خيارش را مصالحه به مال كردم، هر چيزى كه بعداً مال دار شد و ترکه حساب شد، قبول.

بله چیزهایی که بعد الموت است نمی آید، چطور؟ مثلاً بعد از موت این آدم، به او تیر زدند یا یکی از اعضای این میت را قطع کردند، این دیه مال میت نیست، بلکه مال ورثه است، یک چیزهایی که بعد الموت است، مثلش را خود شما پیدا کنید -، و حق الجنایه عمدیه أو خطائیه، و نحو ذلك حتى نصب الشبکه فی الماء (لاصطياد السمک - مثلاً این آدم شبکه را در دریا نصب کرده بود که ماهی داخل آن بیاید، موقع مرگش ماهی نبود، ولی بعد از مرگش ماهی ها در این شبکه آمدند، این ماهی ها مال میت است، چرا؟ چون او مقدماتش را فراهم کرده بود -) فلو آلت إلى المال أو بذل بازائها المال کان من جمله ما یخرج منه الثلث.

و علی ضوء هذا فالمراد من الثلث هو الثلث المشاع الشائع فی تمام التركة.

پس اینجا مسأله را حل کردیم، در آنجا بحث ما در اراده موصی است و اراده موصی مجهول است، ممکن است مرادش حین الوفاه باشد، اما در اینجا اراده متصرف میزان نیست، باید ببینیم که شرع مقدس چه می گوید، اگر شرع مقدس می گوید مرد فقط می تواند در ثلث ترکه مصرف کند، یعنی در واقع موافق می شود با زمان موت، حتی موت را هم نگوئیم، بلکه چیزهایی که حتی برای این مرد بعد الموت ملحق می شود، هر چه ترکه است، ثلث آن را می تواند مصرف کند.

جمله: «و تصرف المالك» جواب از سوال مقدر است، چون ما عرض کردیم که مشاع ثلث مال میت است، یک کسی می گوید این میت که تصرف کرده، این تصرف میت، این را از اشاعه در آورده؟ می گوئیم: نه، به جهت اینکه معلق است، و لو تصرف کرده، منتها تصرفش معلق است نه منجز، و تصرف المالك لا- یتعین به الثلث بحيث یخرج من الإشاعه، بل لا یخرج منها إلا وقت القسمه و کون التصرف فی العین لازماً - فرض کنید قالی را فروخته، این لازم است، این لازم معلق است نه لازم منجز، باید ببینیم این تصرفی که کرده، یعنی قالی را که به یک قران فروخته، آیا این به مقدار ثلث است یا نیست؟ - إذ کان بمقدار الثلث أو أقل - لا یوجب القسمه القهریه بین المیت و الوارث - هنوز هم این قالی مشاع است -، و علی هذا فالمدار هو الثلث فی زمان الموت لا- زمان التصرف فلو نقص المال عن زمان التصرف أو زاد علیه، فالمدار هو الثلث فی زمان الموت لا زمان التصرف فلو نقص المال عن زمان التصرف أو زاد علیه فالمدار هو الثلث زمان الموت.

پس فرمایش محقق در اینجا خیلی خوب است که میزان حال موت است ولی در آنجا هنوز ما تصدیق نکردیم، چون گفتیم دو احتمال است، یحتمل اراده موصی حال الوصیه باشد و ممکن است اراده موصی حال الموت باشد، آنجا هنوز مسأله ذو احتمالین است، ولو قرینه دلالت بر یک طرف می کند، اما در اینجا مسلماً ذو احتمالین نیست، مسأله، مسأله ترکه است، میزان یا بعد الموت است یا حین الموت.

فیرتب علی ما ذکرنا إذا نقصت التركة بعد الموت قبل القسمة، أو زادت بالنماء بارتفاع القيمة السوقية یترتب النقصان و الزیاده علی الجمیع - در اولی ضرر وارد می شود، در دومی نفع وارد می شود - حتی و لو كان النقصان فی سائر الأعیان غیر ما تصرف فيه - فرض کنید این آدم که قالی را به یک قران فروخته، این کم نشده، اما قیمت بقیه ترکه پایین آمده، ضررش به این هم می خورد، یعنی کسری آنجا باید با زیادی اینجا حساب بشود که مجموع از ثلث بیشتر نباشد، هر چند این قالی کم نشده، اما زمین قیمتش پایین آمده یا چیزهای دیگری دارد که قیمتش پایین آمده، نقص آنها با زیادی این یکی باید ملاحظه بشود -، او کانت الزیاده خاصه بأحدهما - یکی بالا رفته، بقیه بالا نرفته است -، و ذلك لأنّ ثلث المشاع بذلك یزید و ینقص.

روی این مسأله فکر کنید که چرا محقق ثانی، فرمایش محقق اول را در یک صورت صحیح می داند، کدام صورت؟ إذا أوصی بعین، آنجا می گوید میزان حال الموت است سواء زاد أو نقص.

تنبیها ت منجزات مریض ۹۴/۱۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیها ت منجزات مریض

محقق اول فرمود که میزان از نظر ثلث، حین الموت است، آنگاه محقق ثانی و به تبع ایشان شهید ثانی گفتند فرمایش محقق اول در صورتی درست است که عینی را معین کند و بگوید فلان قالی یا صد درهم، ما در اینجا قبول داریم که میزان حین الموت است، اما اگر به صورت کسری بگوید، میزان حین الموت نیست بلکه میزان حین الوصیه است.

ص: ۶۵۱

قرار شد که آقایان در بخش اول مطالعه کنند، یعنی در جایی که اگر قالی را معین کرد یا صد درهم گفت، در آنجا ایشان می گوید که من هم قبول دارم که میزان حین الموت است. چرا؟ بعضی از اصحاب درس گفتند اگر این آدم صد درهم را معین کرده اگر این صد درهم کمتر از حال موت است، می گوید خودت اقرار کردی، خودت گفتی صد درهم، حالا صد درهم کمتر از ثلث است به ما ربطی ندارد، اما اگر بیشتر شد، باید به قانون شرع عمل کنیم، قانون شرع این است که این آدم به مقدار ثلث مجاز است، بقیه را باید ورثه بر گرداند.

ولی این سخن، یکدانه اشکال دارد و ممکن است مراد محقق نیز همین باشد، پس علی کل تقدیر عند الموت نشد، علی فرض عند الموت شد، یعنی اگر کم شد، کمش را ما می گیریم، نسبت به بیشتر می گوئیم خودت کم وصیت کردی، اما در غیر این

صورت عند الموت نشد، بلکه حین الوصیه شد، یعنی قرار شد که حین الوصیه را حساب بکنیم.

«علی ای حال» روشن نیست که چرا می گویند اگر معین شد، عند الموت درست است و حال آنکه اگر معین بشود، دو صورت دارد، کم بشود، اقرارش را می گیریم، اما اگر زیاد شد، کمش می کنیم، این باز هم میزان عند الموت نشد. خلاصه این بخشش برای ما مبهم ماند.

فرق بین باب وصیت و بین منجزات مریض

اینک بحث امروز را شرع می کنیم و می گوئیم فرق است بین باب وصیت و بین باب منجزات مریض، فرقی این است که در باب وصیت، گرفتار اراده موصی هستیم که آیا موصی ثلث حین الوصیه را اراده کرده، یا ثلث عند الموت را، اما در باب منجزات مریض، گرفتار اراده موصی نیستیم، گرفتار روایت هستیم، روایت می گوید: «إلّا الثلث»، بنابراین، ما در آنجا ما نباید مردد باشیم بلکه قطعاً حین الموت را در نظر بگیریم شرع مقدس فرموده حین الموت این آدم در ثلث خودش می تواند تصرف کند، قطعاً مرادش از ثلث، ثلث التركة است و ثلث التركة معنا ندارد که حین التنجیز باشد، حین الموت خواهد بود، بلکه بعد الموت هم خواهد چنانچه بعداً بیان خواهیم کرد.

ص: ۶۵۲

پس ههنا فرق بين المسألتين، در مسأله پيشين گرفتار اراده موصی هستيم، نمی دانيم که موصی حین الوصیه را گفته یا حین الموت را، اما در اینجا گرفتار اراده موصی نیستيم، گرفتار روایت هستيم، روایت هم که می گوید ثلث، مراد ثلث ترکه است، قهراً میزان حین الموت است، بلکه بعد الموت است کما اینکه الآن می گوييم، فرض کنید که ترکه این آدم حین الموت کم بود، اما بعد الموت ترکه اش بالا رفت، چطور؟ مثلاً حق شفعه داشت، ورثه حق شفعه را به نود تومان مصالحه کردند، سی تومان مال میت است، یا حق خیار داشت، ورثه حق خیارش را مصالحه کردند و یک مبلغی را گرفتند، ثلث آن مبلغ مربوط به این میت است، بنابراین، هم عند الموت است و هم حتی بعد الموت است، اگر هم ترکه بعد الموت بالا برود، ثلثش متوجه جناب میت خواهد بود و این یک تحقیق بسیار روشنی است که فرق بگذاريم بين باب وصیت و بين باب منجزات، در باب وصیت به بن بست بر می خوريم که مرادش چیست؟ ولی در اینجا به بن بست بر نمی خوريم، چون روایت داریم و قهراً روایت مقصودش از ثلث، ثلث التركة است، ثلث التركة هم حین الموت است و هم بعد الموت، چون گاهی میت بعد الموت هم یک دارایی پیدا می کند، فلذا ترکه بالا می رود، وقتی ترکه بالا رفت، ثلثش هم مال میت خواهد بود.

اشکال

اشکال این است که هنوز این میت ثلث مشاع را مالک است و حال آنکه میت، قالی را فروخته است، اگر قالی را فروخته، پس این از حالت اشاعه درآمده است.

جواب

جوابش این است که این هنوز از حال اشاعه در نیامده، بلکه هنوز هم اشاعه هست، چرا؟ چون شرع مقدس فرموده باید بیش از ثلث نباشد، قهراً حکم اشاعه را در کم کردن و زیاد کردن دارد، البته قالی عوض نمی شود، اما قالی اگر کم شد یا زیاد شد، ازش کم و زیاد می کنند.

ص: ۶۵۳

بنابراین، اگر جناب مریض صد درهم به فقیر داده بود، محابباتاً داده بود، خیال نشود که تصرفش این را از اشاعه در آورده، اگر بعد الموت این صد درهم بیش از ثلث است، بقیه باید برگردد، بله! اگر کمتر از ثلث است، باید آن را تکمیل کنیم، بنابراین، تصرف میت این را از اشاعه بیرون نمی آورد، حتی مادامی که قسمت نکرده اند، حکم اشاعه را دارد ولذا در ملک مشاع کثرتاً و قلتاً حساب می شود، اگر کمتر از ثلث است، رویش می گذاریم و اگر بیشتر از ثلث است، ازش کم می کنیم.

و علی ضوء هذا فالمراد من الثلث هو الثلث المشاع الشائع فی تمام التركة.

و تصرف المال یتعین به الثلث بحيث یخرج من الإشاعه بل لا یخرج منها- بلکه منتظر آینده می شویم، الآن که صد درهم داد، خیال نشود که از اشاعه در آمد، بلکه منتظر آینده ایم، یکماه دیگر که این آدم می میرد، ببینیم کم است جایش را پر می کنیم و اگر زیاد است، ازش می گیریم - إلاً بعد القسمة و کون التصرف فی العین لازماً - اینکه می گوید این میت در حال حیاتش تصرف کرده و صد درهم را به فقیر داده، این معامله لازم است، می گوئیم این معامله لازم نیست بلکه موقت است باید ببینیم آینده چیه؟ - إذا كان بمقدار الثلث أو أقل، لا یوجب القسمة القهریه بین المیت و الوارث، و علی هذا فالمدار هو الثلث فی زمان الموت لا زمان التصرف، فلو نقص المال عن زمان التصرف أو زاد علیه فالمدار هو الثلث زمان الموت.

فیترتب علی ما ذکرنا - یا کمش می کنیم یا زیادش، یا ازش بر می داریم یا کمش می کنیم - إذا نقصت التركة بعد الموت قبل القسمة أو زادت بالنماء بارتفاع قیمه السوقیه یترتب النقصان و الزیاده علی الجميع - یعنی همه شرکا مساوی هستند، اگر بالا-رفت، حق میت هم بالا- می رود، و اگر پایین بیاید، حق میت هم پایین می آید - حتی ولو كان النقصان فی سائر الأعیان غیر ما تصرف فيه أو كانت الزیاده خاصه بأحدهما، و ذلك لأنّ المشاع بذلك یزید و ینقص.

بنابراین، مادامی که قسمت نکرده اند، اشاعه باقی است، حتی اگر مریض قالی یا صد درهم را تحویل هم داده باشد، یا کمش می کنیم یا زیادش می کنیم، تصرفش از اشاعه در نمی آید، مادامی که قسمت نشده، تعیین پیدا نمی کند، این حالش مؤجل است، باید ببینیم که آینده چیه؟ آینده می گوید این کم است زیادش می کنیم، اگر در آینده معلوم شد که کم است، زیادش می کنیم.

ثم إن من آثار كون الثلث مشاعاً لا مفروزاً و لا متعیناً تكون الزيادات الخارجيه الحاصله بعد الموت مشاعه إذا كان بسبب حق سابق. نظیر:

۱: إذا وقع السيل في الشبكة التي نصبها الميت.

میت شبکه ای را در دریا گذاشته تا ماهی بگیرد، سیل آمد این شبکه را برد، شبکه قیمت دارد، این در ثلث میت هم اثر می گذارد. چرا؟ چون ثلث میت هنوز مشاع است، چون تصرفش آن را از اشاعه بیرون نمی کند.

۲: إذا تصالح الورثة حقّ القصاص الثابت للميت.

فرض کنید پسر این میت را کشته اند، هنوز دادگاه به نتیجه نرسیده که پدر مرد، این پدر حق قصاص دارد، ورثه آمدند و با دیه مصالحه کردند، ثلثش مربوط به میت است.

۳: إذا تصالح سائر الحقوق كحق الشفعه و نحوها.

۴: الزيادة الحاصله بفسخ المعامله الخياريه أو بإقاله.

پدر میت یک معامله ای کرده بود که حق خیار داشت، ورثه دیدند که مصلحت شان نیست، این معامله را تنفیذ کنند، فلذا ورثه آن معامله را بهم زدند، بعد از بهم زدن معامله، قیمت مبیع بالا رفت، میت در آن سهم است.

۵: أو كان مديوناً، تبرّع به متبرّع فإنّ الثلث يزيد به.

این میت مدیون بوده، یکنفر دوستی داشت، گفت من تبرعاً دین میت را می دهم، وقتی دین میت را داد، ترکه بالا می رود، اگر این آدم تبرعاً دین او را نمی داد، دین میت را از ترکه کم می کردند.

۶: ولو أوصى به مال فمات قبل القبول وقام الوارث مقام الموصى له فقبل الموصى به فأخذه فإن قبوله يزيد في الثلث.

نعم الحقوق المتجدده للميت بالموت أو بعده لا تحتسب من التركة و لا توجب زياده في الثلث كجرح الميت عمداً أو خطأً أو قطع رأسه بعد الموت، فأمثال ذلك لا يحسب من التركة و لا يزيد في الثلث.

کسی وصیت کرده بود که بعد از من به این میت که آن موقع زنده بود، یک عبا و قبا بدهید، اتفاقاً موصی قبل از قبول موصی له فوت کرد و این آقا (موصی له) زنده بود، ولی قبل از آنکه مال الوصیه را بگیرد مرد، حق قبولی (قبلت) به ورثه می رسد، اگر ورثه آن وصایت سابق را بپذیرد، این عبا و قبا می شود جزء ترکه، وقتی جزء ترکه شد، قهراً ثلثش بالا می رود.

نتیجه: الفرق الواضح بین باب الوصیه و بین باب منجزات المریض، در باب وصیت گرفتار اراده موصی هستیم ولذا عده ای می گویند حال الوصیه، عده ای هم می گویند حال الموت، اما در اینجا این گرفتاری نیست، اینجا روایت است، روایت ثلث ترکه است، بعد گفتیم تصرفات این میت در حال حیات، مثلاً قالیچه را به کسی داده یا صد درهم را به کسی داده، این هنوز از حالت اشاعه بیرون نیامده. چرا؟ چون معلق به این است که بیش از ثلث نباشد یا کمتر از ثلث نباشد، چون معلق است فلذا هنوز حالت اشاعه را دارد، تمام ترکه مشاع است، نتیجه این می شود که تمام کاستی ها متوجه ترکه است، کلیه درآمدها و افزایش ها نیز متوجه ترکه می باشد، اگر گفتیم اشاعه باقی است، در دو مرحله اثر دارد، یک مرحله، مرحله کاستی هاست، اگر سیل آمد شبکه ماهی را برد یا خانه را برد، اثرش در خود میت هم ظاهر می شود، و هکذا اگر درآمدها و افزایشهایی پیدا بشود، اثرش باز هم ظاهر می شود.

امر دوم در باره این است که این فرد (مريض) در زمان حیاتش قالیچه را فروخته یا صد درهم را داده و تصرف کرده، ورثه هم قرار شد که تنفیذ کنند، اگر به مقدار ثلث است، که هیچ! اما بیش از ثلث است، اینجا احتیاج به اجازه ورثه دارد، آن وقت این بحث پیش می آید که آیا کار ورثه، کار جدید است، یا کار ورثه تنفیذ کار میت است؟ معین کنید، فرض کنید قالیچه را فروخته به یک درهم، بیش از ثلث هم است، ورثه قرار شد که تنفیذ کنند، یعنی دل شان به حال میت سوخت و می خواهند تنفیذ کنند، آیا تنفیذ ورثه یک کار جدید است یا کار جدیدی نیست بلکه همان کار پدر را امضا می کنند؟

ما معتقدیم که این کار جدید نیست، بلکه همان تنفیذ کار قبلی است (کار مورث، پدر یا غیر پدر)، در کار قبلی مقتضی تمام است، فقط جناب ورثه حق داشتند که آن را بهم بزنند، ولی اینجا بهم نمی زنند، می گویند ما از حق مان استفاده نمی کنیم.

ثمره اش این است که اگر عین را تحویل طرف داده باشند، قبض جدید نمی خواهد. چرا؟ چون ورثه کار جدید انجام نمی دهند، بلکه همان کار قبلی را تنفیذ می کنند و فرض هم این است که قبلاً قبض و اقباض انجام گرفته، فلذا قبض و اقباض جدید نمی خواهد، پس ثمره در قبض ظاهر می شود.

الأمر الثاني: إجازة الوارث تنفیذ لفعل المورث

لو قلنا بأن منجزات المريض من الثلث، فلو زاد عليه و رد الوارث فهو، و إن أجاز فهو تنفیذ لما فعله المورث و ليس عملاً جدیداً و لا عطیه ابتداءً، من غیر فرق بین منجزات المريض و معلقاته إذا زاد علی الثلث، فلیست الإجازة إلما الرضا بما فعله المورث، فالمعطى (به صیغه اسم فاعل) فی الحقیقه هو المورث، و أمّا الوارث فبما أن له حق الرد فهو بإجازته نفذ العمل السابق التام، ولذلك لو كانت العطیه فی حیازه المعطى - به صیغه اسم مفعول، مثلاً: من در حال حیاتم قالی را داده بودم - فلا یحتاج إلى قبض آخر. چرا؟ چون ورثه همان قبض و اقباض میت را امضا کرده اند.

ما گفتیم لا فرق بین المنجزات و بین المعلقات - معلقات همان باب وصیت است - در هردو، وارث کار جدید انجام نمی دهد، بلکه همان کار قبلی (کار موّث) را تنفیذ می کند.

إن قلت: فرق است بین باب منجزات و بین باب وصیت، إن هذا يتم في المنجز و أمّا في الوصیه فلا، حيث إنّ المال بعد الموت للوارث و المیت متصرّف في مال الورثه، إذ المفروض أنّه علق التملیک علی ما بعد الموت الذي ينتقل المال إليهم.

توضیح مطلب، فرق بگذاریم بین منجز و بین معلق، منجز در همان حال حیات خودش، ارتباط ملک را از ورثه قطع کرد، هم از خودش و هم از ورثه، انشاء تملیک کرد در حال حیات خودش، ریشه را کند و گفت نه مال من است و نه مال ورثه، بلکه مال همسایه است مثلاً، محاباتاً خانه را به همسایه داد، در اینجا قبول می کنیم که کار ورثه، کار جدیدی نیست، بلکه تنفیذ همان کار میت است، اما در وصیت چنین نیست، در وصیت مال و ترکه منتقل به ورثه می شود، در منجزات مریض منتقل می شود به فقیر یا کس دیگری که منجزاً به او داده، اما در اینجا منتقل به ورثه می شود، آنوقت باید ورثه دو مرتبه کار را شروع کند، این مازاد را یا تملیک کند یا برگرداند.

پس ههنا فرق بین باب المنجزات و بین باب المعلقات، در منجز در همان حال حیاتش ملکش را تملیک کسی کرده، اما در وصیت چنین نیست، انشاء فعلی نیست، بلکه انشاء تملیک بعد الموت است، در منجز انشاء التملیک حال الحیاه است، اما در وصیت انشاء تملیک بعد الموت است و چون بعد الموت است، ترکه منتقل به ورثه می شود، فلذا ورثه باید مجدداً تصمیم بگیرند یا رد کنند یا انشاء تملیک کنند، یعنی نمی توانند به تملیک موّث (پدر مثلاً) اکتفا کنند، این اشکال بود.

جوابش این است: همان گونه که در منجزات در حال حیات منتقل به فقیر یا به هر کسی که منجزاً به او داده می شود، در وصیت هم انشاء تملیک کرده، نه اینکه ترکه همه اش در ملک ورثه داخل بشود، فقط غیر مورد وصیت منتقل به ملک ورثه می شود، اما مورد وصیت اصلاً منتقل به ورثه نمی شود، قرآن می فرماید: «مَنْ بَعِدَ وَصِيَّهِ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ» (۱) جناب وارث مالک می شود غیر مورد وصیت را، نه اینکه مورد وصیت را مالک می شود، بعداً برگردد و به «موصی له» داده بشود.

بنابراین، اگر چه بین معلق و منجز فرق است، در منجز در حال حیات منتقل می کند، اما در معلق در حال حیات منتقل نمی کند، بعد الحیات، اما معنای بعد الحیات این نیست که همه اموال در ملک ورثه برود، دو مرتبه در ملک ورثه موصی له برود، بلکه همه اموال در ملک ورثه می رود، مگر دو مورد، یکی «مَنْ بَعِدَ وَصِيَّهِ تُوصُونَ بِهَا» دوم، «أو دین»، مقصدار «موصی له» ملک ورثه نیست، به مقدار دین، باز هم ملک ورثه نیست، ملک ورثه ما عدا الوصیه و الدین است.

إن قلت: إنَّ هذا يتم في المنجز و أمّا في الوصيه فلا، حيث إنَّ المال بعد الموت للوارث و الميت متصرف في مال الورثه، إذ المفروض أنه علق التمليك على ما بعد الموت الذي ينتقل المال إليهم.

قلت: لا فرق بين المنجز و المعلق، فالأول إنشاء تمليك بلا قيد و تنتقل العين إلى الموهوب له من دون قيد و شرط، و أمّا الوصيه فهي أيضاً إنشاء تمليك عين أو منفعه بعد الموت، لكن ينتقل الملك بموت الموصي فإذا مات انتقل الموصي به إلى الموصي له، سواء أكان بمقدار الثلث أو زائداً عليه و الموت و إن كان سبباً ناقلاً- للترکه إلى الوارث، لكن بشرط أن لا- يتصرف فيه المالك حال حياته، فالعين صارت ملكاً للموصي له بعد العقد و تحقق الموت، غايه الأمر أن للوارث حق التنفيذ و الرد، و ما ذكر من الإشكال مبني على أن عين الموصي له تدخل في ملك الوارث بعد الموت، إذ لو كان كذلك لبطلت الوصيه بلا حاجه إلى الرد مع أن الوصيه نافذه و العين ملك للموصي له ملكاً مترزلاً.

ص: ۶۵۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات منجزات مریض

تا کنون دو تنبیه از تنبیهات منجزات مریض را خواندیم و اینک تنبیه سوم را می خوانیم، بنابر اینکه منجزات مریض از ثلث است، اما اگر از اصل باشد، بسیاری از این مباحث موضوع ندارد، بنا براینکه از ثلث است، ورثه در حال حیات مورث فهمید که پدر شان قالی یکصد تومانی را به دو سیر نبات به یک نفر بخشیده، یعنی ورثه در حال حیات مورث از این مسأله آگاه شدند، به احترام مورث (پدر) گفتند ما این را اجازه می کنیم، آیا اجازه ورثه در حال حیات مورث مؤثر است یا مؤثر نیست؟ گاهی گفته می شود که در حال حیات مؤثر نیست. چرا؟ چون هنوز مال در ملک مورث است و از ملک مورث بیرون نیامده تا اجازه ورثه را بطلد.

بله! اگر مورث بمیرد، ورثه حق دارند که اگر زاید بر ثلث بود، آن را اجازه کنند یا رد نمایند، اما در حال حیات مورث، ورثه هیچ گونه حقی نسبت به این اموال ندارند.

و به بیان دیگر مجیز یا باید مالک باشد یا ذو الحق؟ جایی که مجیز مالک است، مثل اینکه شخصی خانه دیگری را فروخته، این آدم (صاحب خانه) مالک است، معامله بایع را اجازه می دهد، در جایی که مجیز ذی الحق است، مثل اینکه راهن عین مرهونه را بفروشد، مرتهن اجازه بدهد، مرتهن هر چند مالک عین نیست، اما ذو الحق است، یا باید مالک باشد یا ذو الحق، در اینجا ورثه نه مالک اند و نه ذو الحق. این نظر آقایان است.

دیدگاه استاد سبحانی

اما نظر من غیر از نظر آنان است، به نظر من ورثه در حال حیات مورث می توانند زائد بر ثلث را تنفیذ کنند. چرا؟ آن این است که آیا در اجازه علت تامه می خواهیم یا مقتضی هم کافی است؟ بیان آقایان این است که علت تامه می خواهیم، یعنی یا باید مالک باشد یا ذو الحق، اما جناب وارث نه مالک است و نه ذو الحق.

ص: ۶۶۰

ولی به نظر من علت تامه لازم نیست، مقتضی کافی است، یعنی همین مقداری که شأنیت این را دارد که اگر مورث بمیرد، این آدم حق دارد یا تنفیذ کند یا رد، کافی است. همین مقدار کافی است که بگوییم حق اجازه را دارد.

مثال

آقایان در بیمه خیلی اشکال می کردند، ما در همان زمان هم برای بیمه یک شأنیتی قائل بودیم، من از این مسأله ای که می گویم در بیمه استفاده کردم، آن این است که ضمان درک، ضمان درک این است که مثلاً؛ شما خانه ای را از زید می خرید،

احتمال می دهید که این خانه مستحق للغير در بیاید، مشتری به بایع می گوید من این خانه را از شما می خرم، منتها باید یکنفر ضمانت کند که اگر این خانه مستحق للغير در آمد، باید پول بنده (مشتری) را بدهد، آقایان می گویند این از قبیل ضمان ما لم یجب است، ما می گوئیم اشکالی ندارد. ضمان ما لم یجب در جایی است که اصلاً نه مقتضی باشد و نه علت تامه، در اینجا مقتضی است، احتمال می دهیم که این خانه مستحق للغير در بیاید، همین مقداری که مقتضی است، کافی است که جناب مشتری از بایع ضامن بخواهد و حال آنکه فعلاً روشن نشده که این خانه مستحق للغير است، ولی می گویند ضمان ما لم یجب نیست که اصلاً مقتضی هم درش نیست، بلکه در اینجا مقتضی هست ولذا من در بیمه از این مسأله استفاده کرده ام، می گویند بیمه ضمان ما لم یجب است، گفتیم اگر در ضمان ما لم یجب مقتضی نباشد حق با شماست، اما اگر مقتضی باشد اشکال ندارد و در ما نحن فیه مقتضی هست، مقتضی کدام است؟ مقتضی این است که این وراثت دارای یک چنین شأنتی هست، کدام شأنت؟ که اگر مورث (پدر) بمیرد، این حق دارد که معامله را امضا کند یا معامله را در مازاد بر ثلث رد نماید، همین مقدار کافی است.

بنابراین، اینکه می گویند ضمان ما لم يجب باطل است، باید قائل به تفصیل بشویم، اصلاً شأنیت نباشد حق با قائلین به بطلان است، اما اگر شأنیت باشد، مانع ندارد که کسی از دیگری ضامن بشود.

الأمر الثالث: إذا أجاز في حياه المورث

إذا قلنا بأن الزائد على الثلث في المنجزات يحتاج إلى تنفيذ الوارث، فلو افترضنا أن الوارث أجاز فعل المورث في حال حياته، فهل يكون التنفيذ لازماً عليه بحيث لا يجوز له الردّ بعد فوت المورث؟

ربّما يقال بأن مقتضى القاعده عدم الصحّه، لعدم انتقال المال إليه إلّا بعد الموت وقبله لا ربط له به، فيكون نظير إجازة غير المالك في الفضولي.

و إن شئت قلت: إنّ المجيز إمّا أن يكون مالکاً، أو من له الحق في العين، فالأول كمالک في البيع الفضولي، و الثاني كإجازة المرتهن بيع العين المرهونه من دون إجازته، و أمّا الوارث في حياه المورث فليس مالکاً و لا من له الحق في التركة.

قلت: الظاهر صحّه الإجازة في حال الحياه و الدليل على ذلك وجهان:

الأول: أنّ المقتضى للإجازة و الردّ كاف في صحتها و لا يتوقف على وجود العله التامه لهما و لذلك نرى أنّ الفقهاء قالوا بصحّه الضمان إذا وجد المقتضى له، و هذا كما في ضمان التدارك مثلاً، إذا باع زيد عين من عمرو، لكن المشتري يحتمل أن تكون العين مستحقه للغير فيطلب ضامناً يضمن أنّه لو ظهرت مستحقّه للغير فعليه ضمان الثمن الذي دفعه إلى البائع.

هذا من جانب و من جانب آخر أنّهم أجمعوا على بطلان ضمان ما لم يجب، و البائع حسب الظاهر لم يجب عليه شيء حتّى يضمّنه الثالث، و لكن لما كان البيع مقتضياً لذلك حيث إنّّه في معرض الاستحقاق للغير صحّ ضمان الثالث عنه.

ما بر این مسأله دو دلیل داریم، دلیل همان بود که بیان شد و گفتیم شأنیت کافی است، دلیل دوم ما روایات است که در باب وصیت وارد شده اند، اگر در وصیت اجازه نافذ است در منجزات به طریق اولی نافذ خواهد بود، راوی عرض می کند:

یابن رسول الله! مردی، در حال حیاتش وصیت کرده، اما وصیت زاید بر ثلث بوده، ورثه هم این مطلب را فهمیده، با این وجود گفته اند اشکال ندارد، یعنی حالا که شما مازاد بر ثلث را وصیت کرده اید، ما قبول داریم، در حال حیات نسبت به مازاد بر ثلث، قبول کرده اند، اما مورث (مثلاً پدر) فوت کرد، ورثه پشیمان شدند گفتند ما چرا وصیت مازاد بر ثلث را تنفیذ کردیم، خواستند آن را رد کنند، امام ع می فرماید: حق رد را ندارند، وقتی که شما در حال حیات تنفیذ کردید، بعد از موت مورث، حق رد را ندارید. این شاهد عرض ماست که در رد یا در اجازه، علت تامه لازم نیست، شأنیت هم کافی است، به عبارت دیگر زمینه هم برای مسأله کافی است، دوتا روایت داریم.

روایت اول

الثانی: ما ورد فی الروایات ففی صحیحہ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِي رَجُلٍ أَوْصَى بِوَصِيَّةٍ وَ وَرَثَتُهُ شُهُودٌ فَأَجَازُوا ذَلِكَ فَلَمَّا مَيَاتَ الرَّجُلُ نَقَضُوا الْوَصِيَّةَ هَلْ لَهُمْ أَنْ يَرُدُّوا مَا أَقْرُوا بِهِ فَقَالَ لَيْسَ لَهُمْ ذَلِكَ وَ الْوَصِيَّةُ جَائِزَةٌ عَلَيْهِمْ إِذَا أَقْرُوا بِهَا فِي حَيَاتِهِ » (۱).

البته در روایت نیست که زائد بر ثلث بوده، اما از قرینه معلوم است، چون اگر به مقدار ثلث بوده یا کمتر بوده، احتیاج به اجازه آنها نبوده است.

ص: ۶۶۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۸۴، من أبواب الوصایا، ب ۱۳، ح ۱ ط آل البیت.

و الروایه محموله علی ما إذا تجاوزت الوصیه الثلث و إلا لیس للورثه دور (نقش) فی مقدار الثلث لا ردّاً و لا تنفیذاً.

روایت دوم

و يدلّ علی ذلك الحمل - که مسأله در جایی بوده که زاید بر ثلث را وصیت کرده بوده است - صحیحه

مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: «عَنْ رَجُلٍ أَوْصَى بِوَصِيَّتِهِ أَكْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ وَ وَرَثَتُهُ شُهُودٌ فَأَجَازُوا ذَلِكَ لَهُ قَالَ جَائِزٌ قَالَ ابْنُ رَبَاطٍ وَ هَذَا عِنْدِي عَلَى أَنَّهُمْ رَضُوا بِذَلِكَ فِي حَيَاتِهِ وَ أَقْرَؤا بِهِ» (۱).

و نقل فی الوسائل عن التهذيب أنّ ابن رباط قال: هذا عندی علی أنّهم رضوا بذلك فی حیاته و أقروا به.

بنابراین، در حال حیات اگر تنفیذ کند، حق رد را ندارد.

پرسش

اگر کسی اشکال کند که این دو روایت مربوط به وصیت است و حال آنکه بحث ما در منجزات مریض است.

پاسخ

جوابش این است که وقتی در وصیت اجازه نافذ باشد، در منجزات به طریق اولی نافذ است، چون وصیت هنوز نیم بند است و ملکیت بعد الموت حاصل می شود، وقتی در آنجا اجازه نافذ باشد، در ما نحن فیه به طریق اولی نافذ می باشد.

علی ای حال اگر در حال حیات مورث، تنفیذ کردند، بعداً حق رد را ندارند.

تم الکلام فی الأمر الثالث.

الأمر الرابع: إذا ردّ الوارث فی حياه المورث

امر سوم در باره این بود که «وارث» در حال حیات مورث تنفیذ می کرد، یعنی احترام پدر را حفظ می کرد، اما امر چهارم بر عکس امر سوم است، یعنی وارث از فرزندان امروزی است که احترام پدر و مادر سرش نمی شود و این حرف ها برایش معنی ندارد، و لذا وقتی فهمید که پدر یک قالی صد تومانی را به دو سیر نبات به یک نفر بخشیده، می گوید من این کار پدر را قبول ندارم، به شرط اینکه زائد بر ثلث باشد، در حال حیات رد کرد، بعد از فوت پدر پشیمان شد که من چرا در حال حیات پدر، منجزات او را رد کردم، فلذا از کار خودش پشیمان شد، آیا دو مرتبه می تواند اجازه بدهد یا نه؟

ص: ۶۶۴

در امر سوم گفتم اگر اجازه داد، بعداً حق رد را ندارد، اما در اینجا عکس است، یعنی اگر در حال حیات رد کرد، من معقدم که بعد از فوت مورث حق اجازه را دارد. چرا؟ لوضوح الفرق بین الإجازة و الردّ، در اولی که اجازه داد، حق خودش را ساقط کرد، چیزی که ساقط بشود، دو مرتبه بر نمی گردد، وقتی اجازه داد، معنایش این است که من حق خود را ساقط کردم، اما اگر رد کرد، ردش فاقد موضوع است. چرا؟ چون هنوز مال (مثلاً قالی) در ملک مورث است، بعداً هم منتقل شده به ملک شخص ثانی، چندان ربطی ندارد که بگویند من رد می کنم، شما بعد الموت حق دارید معامله را رد کنید، البته در اینجا این شأنیت را دارد که بگویند من قبول ندارم، اما این ردش نافذ نیست، به تمام کی مجسم می شود؟ وقتی که مورث (پدر مثلاً) بمیرد، بعد از آنکه مورث (پدر) مرد، پشیمان شد و گفت پدرم که در حال حیاتش این معامله را کرده، من راضی هستم.

فهننا فرق بین الإجازة و الردّ، در اجازه از حق خودش استفاده می کند و حق خودش را ساقط می کند، اما در رد حق خودش را نگه می دارد، رد که می کند با رد کردنش در حقیقت حق خودش را نگه می دارد، مورث (پدر) که می میرد، می گویند من از این حق خودم گذشتم.

خلاصه فرق است بین اجازه و رد، در اجازه حق خودش را قیچی کرد، وقتی قیچی کرد، کار تمام شد، اما هنگامی که در حال حیات مورث (پدر) رد می کند، یعنی چه؟ یعنی حق خودم را نگه داشتم که بعد از مرگ بابا از آن استفاده کنم و تا مرگ پدر هم نگه داشت، هنگامی که پدرش مرد، از این حقش گذشت و لذا من قائل به فرق شدم بین اجازه و رد، اگر اجازه کند، دو مرتبه حق رد را ندارد، اما اگر رد کند، دو مرتبه می تواند اجازه بدهد.

الأمر الرابع: إذا ردّ الوارث في حياه المورث مازاد على الثلث، فهل يكون نافذاً كالأجازه في حياته؟ الظاهر وجود الفرق بين الإجازة و الردّ، فإنّ الإجازة بمعنى إسقاط حق الردّ، و ربما أنّ المقتضى كان موجوداً فيسقط حق الردّ بعد الموت.

و أما الردّ فقد ورد في موقع غير صحيح، لأنّ المملّك هو المورث و المالك هو المشتري أو الموهوب له وليس للوارث هناك أيّ حق سوى أنّه لو مات المورث يتمكن من أعمال حق الردّ، و المفروض أنّ المورث بعد حيّ يرزق.

فإن قلت: ما الفرق بين الثلث و الإجازة حيث صحّت الإجازة في حال حياه المورث دون الردّ.

قلت: الفرق بينهما أنّ الإجازة ليست تدخلاً في أمر الغير، بل أقصاها إسقاط حق ربّما يحتمل أن يتّخذ ذريعه للردّ، و أما الردّ في حال حياه المورث فإنّه تدخل في أمر المالك، الذي يملك أمر نفسه.

تنبیهات منجزات مريض ۹۵/۰۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيهات منجزات مريض

بحث ما در باره منجزات مريض بود، دو بحث دیگر باقی مانده و آن این است که اگر مردی، در حال مرض بخشی از مال خودش را محاباتاً به دیگری فروخت یا هبه کرد، چه باید کرد؟ در اینجا دو قول وجود دارد، یک قول این است که از اصل است، قول دوم - که قول ما نیز بود - می گفت از ثلث است.

حال اگر شخصی در حال مرض، بخشی از مال خودش را به عنوان منجزات مريض فروخت، اما از آن طرف هم دین مستغرق دارد، یعنی به مقدار ترکه، بدهکار است، آیا بدهی مقدم بر منجزات مريض است یا منجزات مريض مقدم بر دین است؟

اگر قائل بشویم بر اینکه منجزات مريض از اصل است، مسلماً منجزاتش مقدم بر دین است زیرا در حال حیات خودش فروخته و بنا شد که منجزات مريض هم از اصل باشد، دین غرماً نمی تواند با او معارضه کند چون در حال حیاتش است، یعنی در حال حیاتش دوتا قالیچه را به یک مثقال آب نبات فروخته است یا هبه کرده، ولو در همان حال بدهکار نیز هست، ولی در همان حال هم دستش در تصرف نسبت به اموالش باز است، البته با یک شرط، شرطش این است که حاکم او را محجور نکرده باشد و الا اگر حاکم او را محجور کند، تصرفاتش باطل است، ولی فرض این است که این آدم مفلس است، حاکم هم او را محجور نکرده، یعنی غرماً و طلبکارها هنوز از او شکایت نکرده اند، و به اصطلاح ممنوع المعامله نیست، در یک چنین وضعیتی قالی را معامله کرده است از آن طرف هم بدهکار است. اما اگر حاکم او را محجور کند، ابداً معامله اش درست نیست، خواه بگوییم منجزات مريض از اصل است یا قائل بشویم که از ثلث است، بنابراین، اگر بگوییم از اصل است، مسلماً معامله و منجزاتش مقدم بر دین است.

اما اگر بگوییم منجزات مریض از ثلث است نه از اصل، آیا این مزاحم دین است یا دین مزاحم این است؟

دیدگاه استاد سبحانی

ما معتقدیم که دین مزاحم این است، این آدم با بدون بدهکار مستغرق تصرفش صحیح نیست. چرا؟ روایتی که گفت: « لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ » (۱)، ترکه را می گوید، یعنی می گوید از ترکه اش یک ثلث مال خودش می باشد، ترکه کدام است؟ «مِنْ بَعْدِ وَصِيهِ تُوْصَوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ» (۲).

ترکه این است که وصیت کنار برود، دین هم برود کنار، بقیه ترکه شمرده می شود و ترکه است و فرض این است که اینجا بعد از دین، ترکه ای نیست. ترکه بعد از دین است، چون قرآن می فرماید: «مِنْ بَعْدِ وَصِيهِ تُوْصَوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ» و فرض این است که این آدم دین دارد، اما ترکه ندارد.

بنابراین؛ من از ضمیمه کردن این روایت، کدام روایت؟ « لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ »، یعنی از ترکه یک سوم مال این است، این را ضمیمه کردم که به آیه مبارکه «مِنْ بَعْدِ وَصِيهِ تُوْصَوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ» و فرض این است که این بنده خدا ترکه ای ندارد، ترکه «مِنْ بَعْدِ وَصِيهِ تُوْصَوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ» است، اگر دین را کنار بگذاریم، چیزی برای این آدم باقی نمی ماند، از ضمیمه کردن آن روایت به این آیه مبارکه، از ترکه یک سوم مال این آدم است و کنار گذاشتن دین، ترکه ای در کار نیست تا مال این آدم باشد.

ص: ۶۶۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۷۳، من أبواب الوصایا، ب ۱۰، ح ۷ ط آل البیت.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۱۲.

بنابراین، ما فرق گذاشتیم و گفتیم اگر از اصل باشد، مسلماً این دین را عقب می زند. چرا؟ چون من در حال حیات هستم و حاکم هم محجور نکرده فلذا دستم باز است، اما اگر از ثلث باشد، از ثلث ترکه می تواند این آدم این کار را بکند، کدام ترکه، و حال آنکه شما بیش از ترکه یا به اندازه ترکه دین دارید.

الأمر الخامس: إذا اجتمع الدين المستغرق للترکه مع المنجز

فعلى القول بإخراج الثانی من الأصل یقدم المنجز على الدين، لأنه أخرج من التركة قبل أن يموت فلا يكون متعلقاً للدين - دین مال ترکه است، ولی من قبل از آنکه ترکه بشود، آن را از ترکه بیرون آوردم - چرا؟ چون قبل از آنکه ترکه بشود، آن را از اصل در آورده - و إن لم یکن للمیت مال غیره فیبقى الدين حیثنذ بلا وفاء، حیث تمّ النقل القطعی قبل تعلّق حق الوفاء.

غرمای بعد از موت می توانند ترکه را ممنوع معامله کند، من قبل از ترکه بشود، مال را از ترکه بودن بیرون آورده است.

و أما على القول بإخراجها من الثلث، فیدمّ الدين علیه، و ذلك لأنّ المتبادر من قوله سبحانه: «مَنْ بَعْدَ وَصِيهِ تُوْصَوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ». أنّ الميراث يتعلّق بما وراء الدين و الوصیه، فإذا استغرق الدين التركة فلم يترك المورث ترکه حتّى یخرج المنجز منها.

و بعبارة أخرى: أنّ إخراج المنجز من الثلث عملاً - بقوله: «للمیت عند موته ثلث ماله»، فرع إیرائه ترکه حتّى یخرج منه، فإذا استغرق الدين الميراث فلم يترك ترکه حتّى یخرج المنجز من ثلثها فلیس هنا ثلث موروث حتّى یخرج منه.

پس جان مطلب به این است که ما آن روایت را با این آیه تطبیق کردیم، چطور؟ به جهت اینکه می‌گوییم: «المنجز من الثلث»، و ثلث ترکه، المنجز من الثلث، از ثلث ترکه، پس باید ترکه ای باشد تا ثلثش منجز باشد، کی ترکه است؟ «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّهِ تُؤْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ» دین را کنار بگذار، بعداً اگر ترکه ای باقی ماند، از ثلث است، فرض این است که دین در اینجا مستغرق است فلذا ترکه باقی نمانده است.

استدلال آیت الله بروجردی بر مطلب با دو روایت

ثم إنَّ سيد مشايخنا المحقق البروجردی استشهد على ذلك بالحديثين التاليين:

مرحوم بروجردی بر این مطلب با دو روایت استدلال کرده است، من با ضمیمه کردن روایت با آیه استدلال کردم، یعنی ضمیمه کردم روایتی را که می‌گفت: «لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ»، یعنی ثلث التركة، ترکه هم بعد الدین است و فرض این است که بعد از دین، ترکه ای نیست.

مرحوم آیت الله بروجردی با دو روایت استدلال کرده است، نحوه استدلال در هر دو روایت یکی است. آن این است که مردی مرده، تمام ثروتش یک غلام بوده، غلام را آزاد کرده و حال آنکه غلام به ششصد درهم می‌ارزید، این بنده خدا هم سیصد درهم بدهکار بوده.

پس تمام هستی این آدم یک غلام بوده، ارزش این غلام هم ششصد درهم بوده، سیصد درهم بدهکار بوده، حضرت می‌فرماید: یک ششم این غلام آزاد می‌شود، معلوم می‌شود که دین مقدم است، اگر دین مقدم نبود، باید می‌فرمود یک سومش آزاد می‌شود، و حال آنکه می‌فرماید یک ششم او آزاد می‌شود. چرا؟ این آدم غلامش ششصد درهم می‌ارزد، سیصد درهم هم مال غرما است، ترکه اش سیصد درهم است، از سیصد درهم یک ششمش آزاد می‌شود، یعنی صد تا، صد تا نسبت به ششصد، یک ششم است.

پس معلوم می شود که: «الدین المستغرق» مزاحم منجز است چون اگر مزاحم نبود، باید یک سومش آزاد می شد، یعنی دو صد درهم، آن وقت برای ورثه صد درهم می ماند و حال آنکه برای ورثه دو صد درهم ماند، این یک صدمش آزاد شد. صد درهم.

۱: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع: « يَقُولُ فِي رَجُلٍ أَعْتَقَ مَمْلُوكًا وَقَدْ حَضَرَهُ الْمَوْتُ وَ أَشْهَدَ لَهُ بِذَلِكَ وَ قِيَمَتُهُ سِتْمِائَةٌ دِرْهَمٌ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ ثَلَاثِمِائَةٌ دِرْهَمٌ وَ لَمْ يَتْرِكْ شَيْئًا غَيْرَهُ قَالَ يُعْتَقُ مِنْهُ سُدُسُهُ لِأَنَّهُ إِنَّمَا لَهُ مِنْهُ ثَلَاثِمِائَةٌ دِرْهَمٌ (وَ يَقْضَى عَنْهُ ثَلَاثِمِائَةٌ دِرْهَمٌ وَ لَهُ مِنَ الثَّلَاثِمِائَةِ ثُلُثُهَا) وَ لَهُ السُّدُسُ مِنَ الْجَمِيعِ » (۱).

فلو كان الدين غير مزاحم للأمر المنجز، كان اللازم عتق ثلث المملوك، لا سدسه، وهذا يدل على أن المنجز يلاحظ بعد إخراج الدين، فإن استغرق الدين التركة حتى المنجز يحكم بانحلال العقد و يصرف في مورد الدين، و إن بقي شيء ينفذ على حدّ ثلث الباقي.

۲: صحیحہ عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي عبد الله ع في روايه طويله و جاء فيها: قُلْتُ: « فَإِنَّ قِيَمَةَ الْعَبْدِ سِتْمِائَةٌ دِرْهَمٌ وَ دَيْنُهُ ثَلَاثِمِائَةٌ دِرْهَمٌ فَضَحِكَ فَقَالَ مِنْ هَاهُنَا أُتِيَ أَصِيْحَابُكَ جَعَلُوا الْأَشْيَاءَ شَيْئًا وَاحِدًا وَ لَمْ يَعْلَمُوا الشُّنَّةَ إِذَا اسْتَوَى مَالُ الْغُرْمَاءِ وَ مَالُ الْوَرَثَةِ أَوْ كَانَ مَالُ الْوَرَثَةِ أَكْثَرَ مِنْ مَالِ الْغُرْمَاءِ لَمْ يَنْتَهَمِ الرَّجُلُ عَلَى وَصِيَّتِهِ وَ أُجِيزَتْ وَصِيَّتُهُ عَلَى وَجْهِهَا فَالآنَ يُوقَفُ هَذَا فَيَكُونُ نِصْفُهُ لِلْغُرْمَاءِ وَ يَكُونُ ثُلُثُهُ لِلْوَرَثَةِ وَ يَكُونُ لَهُ السُّدُسُ » (۲).

ص: ۶۷۰

- ۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۳۵۴، من أبواب أحكام الوصايا، ب ۳۹، ح ۴ ط آل البيت.
- ۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۳۵۴، من أبواب أحكام الوصايا، ب ۳۹، ح ۵ ط آل البيت.

آقایان در بیع فضولی خوانده اند که آیا اجازه مالک ناقل است یا کاشف؟ فرض این است که اجنبی - باید این اجنبی یکنوع ارتباطی با مالک داشته باشد، مثلاً پسر او باشد یا برادر، یا اقرباء دیگرش باشد، خلاصه رابطه شرط است تا أوفوا بالعقود شاملش بشود، معنی ندارد که یکنفر هندی بخواهد مال یکنفر ایرانی را بفروشد، این از بیخ باطل است فلذا ارتباط شرط است. - مثلاً برادر، ملک برادر را فروخته، در اینجا بحث می کنند که آیا اجازه مالک ناقل است یا کاشف؟

اگر بگوییم اجازه مالک ناقل است، تمام نمائهای که بین العقد و الإجازة پیدا شده، مال مالک است، چون ناقل معنایش این است که من از حالا - (از زمان اجازه) معامله را تنفیذ می کنم، نه از اول، بنابراین، در آمد های این ملک از زمان عقد تا زمان اجازه مال مالک است.

اما اگر بگوییم اجازه کاشف است، عکس می شود، یعنی تمام نمائهای بین عقد و اجازه مال مشتری می باشد نه مال مالک.

در اینجا هم اگر مالک بیش از ثلث تصرف کرده و آن را در حال حیات خودش فروخته، جناب ورثه هم برای حفظ آبروی پدر اجازه می دهد، آیا مسأله اجازه ناقل است یا کاشف، اینجا هم پیش می آید یا نه؟ آیا آن بحثی که در فضولی می کنند که آیا اجازه ناقله است یا کاشفه، در اینجا هم پیش می آید یا نه؟

دیدگاه استاد سبحانی

من معتقدم که آن بحث در اینجا اصلاً و ابداً قابل تصویر نیست، آن مسأله که اجازه ناقل است یا کاشف، مال فضولی است نه مال جایی که مالک مال خودش را می فروشد یا هبه می کند، اصلاً پیش کشیدن بحثش غلط است. چرا؟

و أمّا الناقلة، این خودش سه تصویر دارد، بگوئیم زیاده از ثلث، دخل فی ملک الورثه ثم إنتقل إلى المشتري، آن وقت بگوئیم اجازه نقل باشد، از ملک ورثه منتقل کند به مشتری، یا بگوئیم زیادی از ثلث مالک نداشته، اگر کسی بخواهد ناقل بودن را تصور کند باید به یکی از این سه مشتری، یا بگوئیم اصلاً این زیادی از ثلث مالک نداشته، اگر کسی بخواهد ناقل بودن را تصور کند باید به یکی از این سه صورت معتقد باشد، سه صور کدام است؟ آن زیادی - نه ثلث - ملک ورثه است، از ورثه به ملک مشتری منتقل می شود یا بگوئیم ملک میت است، از ملک او (میت) به ملک مشتری منتقل می شود یا بگوئیم اصلاً مالک ندارد، منتقل می شود به مشتری. و هر سه باطل است، چطور بگوئیم این ملک وارث است و حال آنکه این آدم در حال حیات خودش فروخته، با این وجود چطور بگوئیم ملک وارث است، بله، وارث حق رد دارد، نه اینکه ملک وارث باشد، فکم فرق بین اینکه بگوئیم ملک وارث است و بین اینکه بگوئیم ورثه حق رد دارد، تصور اینکه این زیادی (نه ثلث) ملک ورثه است، اجازه اش ناقل است، می گوئیم کی ملک ورثه است؟ این ملک میت بود و در حال حیات هم فروخته، نقل و انتقال هم شده، منتها وارث حق بهم زدن را دارد، نه اینکه مالک است.

اگر بگوئیم ملک میت است و از او (میت) منتقل می شود به ملک مشتری، این هم درست نیست چون میت در حال حیات خودش فروخته و منتقل کرده است. اما اینکه بگوئیم ملک بدون مالک است، این هم قابل قبول نیست.

اما اگر بگوئیم اجازه کاشفه است، کاشف در جایی می گویند فروشنده بیگانه باشد، برادر سهم برادر را با سهم خودش فروخته، اینجا بحث می کنیم اگر مالک اجازه داد، آیا کشف می کند که از زمان عقد مشتری مالک بوده یا نه؟ می گوئیم این در جایی است که فروشنده بیگانه باشد اجازه مالک کشف از ملکیت مشتری از زمان عقد کند، ولی در اینجا فروشنده اجنبی نیست، فروشنده خود جناب مالک است. مالک خواهد گفت کاشف بودن چه معنی دارد، او (مشتری) مالک بوده و می گوید من در حال حیات خودم به او فروخته ام.

بنابراین، آن بحث معروفی که در بیع فضولی است، در اینجا پیش نمی آید.

اختلفت كلمتهم في بيع الفضولي إذا أجازته المالك، فهل هو كاشف عن ملكية المشتري من زمان العقد أو ناقل؟ و لكل من القوالين دليل.

فهل يمكن تصوير ذلك النزاع في المقام بأن تكون أجازته الوارث كاشفه عن ملكية المشتري بالبيع المحاباتي من زمان العقد، أو يكون ناقلاً بأن يدخل المبيع في ملك المشتري عند الإجازة؟

أقول: إن تصوير كلا الاحتمالين في المقام مشكل، أما احتمال أن الإجازة ناقله فهو مشكل جداً، إذ هو مبني على أحد الوجوه:

١: انتقال المال بعد الموت و قبل الإجازة للوارث. و لازم ذلك أن يكون تملك المشتري عطيه جديده يترتب عليه آثارها، و هو كما ترى.

٢: الحكم ببقاء المال بين الموت و الإجازة بلا مالك.

٣: القول بكون الملك باقياً على ملك الميت، فالالتزام بهذه الأمور مشكل، فالقول بأن الإجازة ناقله غير تام جداً.

هر سه باطل است، بنابراین، منقول عنه نداریم تا بگوییم از او به مشتری منتقل شده، منقول کی است؟ منقول عنه وارث است یا منقول عنه میت است یا بلا- مالک؟ منقول عنه نداریم چون خود این آدم در حال حیات خودش کار را تمام کرده فلذا ملک مشتری است.

و احتمال أن الإجازة كاشفه فهو أيضاً لا يخلو من إشكال، لأنها إنما تتصور إذا كان البائع غير المالك كما إذا باع الفضولي و أجازته المالك بعد شهر، و إما إذا كان البائع هو نفس المالك الذي له السلطنة التامة ففي مثل ذلك يتحقق الإنشاء و المنشأ من زمان العقد حقيقه لا- تقديراً من دون حاجه إلى إجازته، غايه الأمر أن الشارع أعطى للوارث حق الردّ و الحيلولة بين استمرار ملكيه المشتري للعين، فإذا لم يرد بقى المال في ملكيه المشتري من دون حاجه إلى إجازته فالردّ مانع للاستمرار عن الملكيه و ليست الإجازة شرطاً.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات منجزات مریض

بحث ما در باره منجزات مریض بود، دو بحث دیگر باقی مانده و آن این است که اگر مردی، در حال مرض بخشی از مال خودش را محاباتاً به دیگری فروخت یا هبه کرد، چه باید کرد؟ در اینجا دو قول وجود دارد، یک قول این است که از اصل است، قول دوم - که قول ما نیز بود - می گفت از ثلث است.

حال اگر شخصی در حال مرض، بخشی از مال خودش را به عنوان منجزات مریض فروخت، اما از آن طرف هم دین مستغرق دارد، یعنی به مقدار ترکه، بدهکار است، آیا بدهی مقدم بر منجزات مریض است یا منجزات مریض مقدم بر دین است؟

اگر قائل بشویم بر اینکه منجزات مریض از اصل است، مسلماً منجزاتش مقدم بر دین است زیرا در حال حیات خودش فروخته و بنا شد که منجزات مریض هم از اصل باشد، دین غرماً نمی تواند با او معارضه کند چون در حال حیاتش است، یعنی در حال حیاتش دوتا قالیچه را به یک مثقال آب نبات فروخته است یا هبه کرده، ولو در همان حال بدهکار نیز هست، ولی در همان حال هم دستش در تصرف نسبت به اموالش باز است، البته با یک شرط، شرطش این است که حاکم او را محجور نکرده باشد و الا اگر حاکم او را محجور کند، تصرفاتش باطل است، ولی فرض این است که این آدم مفلس است، حاکم هم او را محجور نکرده، یعنی غرماً و طلبکارها هنوز از او شکایت نکرده اند، و به اصطلاح ممنوع المعامله نیست، در یک چنین وضعیتی قالی را معامله کرده است از آن طرف هم بدهکار است. اما اگر حاکم او را محجور کند، ابداً معامله اش درست نیست، خواه بگوییم منجزات مریض از اصل است یا قائل بشویم که از ثلث است، بنابراین، اگر بگوییم از اصل است، مسلماً معامله و منجزاتش مقدم بر دین است.

ص: ۶۷۴

اما اگر بگوییم منجزات مریض از ثلث است نه از اصل، آیا این مزاحم دین است یا دین مزاحم این است؟

دیدگاه استاد سبحانی

ما معتقدیم که دین مزاحم این است، این آدم با بدون بدهکار مستغرق تصرفش صحیح نیست. چرا؟ روایتی که گفت: « لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ » (۱)، ترکه را می گوید، یعنی می گوید از ترکه اش یک ثلث مال خودش می باشد، ترکه کدام است؟ « مِنْ بَعْدِ وَصِيهِ تُوْصَوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ » (۲).

ترکه این است که وصیت کنار برود، دین هم برود کنار، بقیه ترکه شمرده می شود و ترکه است و فرض این است که اینجا بعد از دین، ترکه ای نیست. ترکه بعد از دین است، چون قرآن می فرماید: « مِنْ بَعْدِ وَصِيهِ تُوْصَوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ » و فرض این است که این آدم دین دارد، اما ترکه ندارد.

بنابراین؛ من از ضمیمه کردن این روایت، کدام روایت؟ «لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ»، یعنی از ترکه یک سوم مال این است، این را ضمیمه کردم که به آیه مبارکه «مَنْ بَعِدَ وَصِيَّتِهِ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ» و فرض این است که این بنده خدا ترکه ای ندارد، ترکه «مَنْ بَعِدَ وَصِيَّتِهِ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ» است، اگر دین را کنار بگذاریم، چیزی برای این آدم باقی نمی ماند، از ضمیمه کردن آن روایت به این آیه مبارکه، از ترکه یک سوم مال این آدم است و کنار گذاشتن دین، ترکه ای در کار نیست تا مال این آدم باشد.

ص: ۶۷۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۷۳، من أبواب الوصایا، ب ۱۰، ح ۷، ط آل البیت.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۱۹.

بنابراین، ما فرق گذاشتیم و گفتیم اگر از اصل باشد، مسلماً این دین را عقب می زند. چرا؟ چون من در حال حیات هستم و حاکم هم محجور نکرده فلذا دستم باز است، اما اگر از ثلث باشد، از ثلث ترکه می تواند این آدم این کار را بکند، کدام ترکه، و حال آنکه شما بیش از ترکه یا به اندازه ترکه دین دارید.

الأمر الخامس: إذا اجتمع الدين المستغرق للترکه مع المنجز

فعلى القول بإخراج الثانی من الأصل یقدم المنجز على الدين، لأنه أخرج من التركة قبل أن يموت فلا يكون متعلقاً للدين - دین مال ترکه است، ولی من قبل از آنکه ترکه بشود، آن را از ترکه بیرون آوردم - چرا؟ چون قبل از آنکه ترکه بشود، آن را از اصل در آورده - و إن لم یکن للمیت مال غیره فیبقى الدين حیثنذ بلا وفاء، حیث تمّ النقل القطعی قبل تعلّق حق الوفاء.

غرمای بعد از موت می توانند ترکه را ممنوع معامله کند، من قبل از ترکه بشود، مال را از ترکه بودن بیرون آورده است.

و أما على القول بإخراجها من الثلث، فیدمّ الدين علیه، و ذلك لأنّ المتبادر من قوله سبحانه: «مَنْ بَعْدَ وَصِيهِ تُوْصَوْنَ بِهَا أَوْ دِينٍ». أنّ الميراث يتعلّق بما وراء الدين و الوصیه، فإذا استغرق الدين التركة فلم يترك المورث ترکه حتّى یخرج المنجز منها.

و بعبارة أخرى: أنّ إخراج المنجز من الثلث عملاً - بقوله: «للمیت عند موته ثلث ماله»، فرع إیرائه ترکه حتّى یخرج منه، فإذا استغرق الدين الميراث فلم يترك ترکه حتى یخرج المنجز من ثلثها فلیس هنا ثلث موروث حتّى یخرج منه.

پس جان مطلب به این است که ما آن روایت را با این آیه تطبیق کردیم، چطور؟ به جهت اینکه می‌گوییم: «المنجز من الثلث»، و ثلث ترکه، المنجز من الثلث، از ثلث ترکه، پس باید ترکه ای باشد تا ثلثش منجز باشد، کی ترکه است؟ «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّهِ تُؤْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ» دین را کنار بگذار، بعداً اگر ترکه ای باقی ماند، از ثلث است، فرض این است که دین در اینجا مستغرق است فلذا ترکه باقی نمانده است.

استدلال آیت الله بروجردی بر مطلب با دو روایت

ثم إنَّ سيد مشايخنا المحقق البروجردی استشهد على ذلك بالحديثين التاليين:

مرحوم بروجردی بر این مطلب با دو روایت استدلال کرده است، من با ضمیمه کردن روایت با آیه استدلال کردم، یعنی ضمیمه کردم روایتی را که می‌گفت: «لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ»، یعنی ثلث التركة، ترکه هم بعد الدین است و فرض این است که بعد از دین، ترکه ای نیست.

مرحوم آیت الله بروجردی با دو روایت استدلال کرده است، نحوه استدلال در هر دو روایت یکی است. آن این است که مردی مرده، تمام ثروتش یک غلام بوده، غلام را آزاد کرده و حال آنکه غلام به ششصد درهم می‌ارزید، این بنده خدا هم سیصد درهم بدهکار بوده.

پس تمام هستی این آدم یک غلام بوده، ارزش این غلام هم ششصد درهم بوده، سیصد درهم بدهکار بوده، حضرت می‌فرماید: یک ششم این غلام آزاد می‌شود، معلوم می‌شود که دین مقدم است، اگر دین مقدم نبود، باید می‌فرمود یک سومش آزاد می‌شود، و حال آنکه می‌فرماید یک ششم او آزاد می‌شود. چرا؟ این آدم غلامش ششصد درهم می‌ارزد، سیصد درهم هم مال غرما است، ترکه اش سیصد درهم است، از سیصد درهم یک ششمش آزاد می‌شود، یعنی صد تا، صد تا نسبت به ششصد، یک ششم است.

ص: ۶۷۷

پس معلوم می شود که: «الدین المستغرق» مزاحم منجز است چون اگر مزاحم نبود، باید یک سومش آزاد می شد، یعنی دو صد درهم، آن وقت برای ورثه صد درهم می ماند و حال آنکه برای ورثه دو صد درهم ماند، این یک صدمش آزاد شد. صد درهم.

۱: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع: « يَقُولُ فِي رَجُلٍ أَعْتَقَ مَمْلُوكًا وَقَدْ حَضَرَهُ الْمَوْتُ وَ أَشْهَدَ لَهُ بِذَلِكَ وَ قِيَمَتُهُ سِتْمِائَةٌ دِرْهَمٌ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ ثَلَاثُمِائَةٌ دِرْهَمٌ وَ لَمْ يَتْرُكْ شَيْئًا غَيْرَهُ قَالَ يُعْتَقُ مِنْهُ سِتْدَسُهُ لِأَنَّهُ إِنَّمَا لَهُ مِنْهُ ثَلَاثُمِائَةٌ دِرْهَمٌ (وَ يَقْضَى عَنْهُ ثَلَاثُمِائَةٌ دِرْهَمٌ وَ لَهُ مِنَ الثَّلَاثُمِائَةِ ثُلُثُهَا) وَ لَهُ السُّدُسُ مِنَ الْجَمِيعِ » (۱).

فلو كان الدين غير مزاحم للأمر المنجز، كان اللازم عتق ثلث المملوك، لا- سدسه، و هذا يدل على أن المنجز يلاحظ بعد إخراج الدين، فإن استغرق الدين التركة حتى المنجز يحكم بانحلال العقد و يصرف في مورد الدين، و إن بقي شيء ينفذ على حدّ ثلث الباقي.

۲: صحیحہ عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي عبد الله ع في روايه طويله و جاء فيها: قُلْتُ: « فَإِنَّ قِيَمَةَ الْعَبْدِ سِتْمِائَةٌ دِرْهَمٌ وَ دَيْنُهُ ثَلَاثُمِائَةٌ دِرْهَمٌ فَضَحِكَ فَقَالَ مِنْ هَاهُنَا أُتِيَ أَصِيْحَابُكَ جَعَلُوا الْأَشْيَاءَ شَيْئًا وَاحِدًا وَ لَمْ يَعْلَمُوا الشُّنَّةَ إِذَا اسْتَوَى مَالُ الْغُرَمَاءِ وَ مَالُ الْوَرَثَةِ أَوْ كَانَ مَالُ الْوَرَثَةِ أَكْثَرَ مِنْ مَالِ الْغُرَمَاءِ لَمْ يَنْتَهَمِ الرَّجُلُ عَلَى وَصِيَّتِهِ وَ أُجِيزَتْ وَصِيَّتُهُ عَلَى وَجْهِهَا فَالآنَ يُوقَفُ هَذَا فَيَكُونُ نِصْفُهُ لِلْغُرَمَاءِ وَ يَكُونُ ثُلُثُهُ لِلْوَرَثَةِ وَ يَكُونُ لَهُ السُّدُسُ » (۲).

ص: ۶۷۸

-
- ۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۳۵۴، من أبواب أحكام الوصايا، ب ۳۹، ح ۴، ط آل البيت.
 - ۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۳۵۴، من أبواب أحكام الوصايا، ب ۳۹، ح ۵، ط آل البيت.

آقایان در بیع فضولی خوانده اند که آیا اجازه مالک ناقل است یا کاشف؟ فرض این است که اجنبی - باید این اجنبی یکنوع ارتباطی با مالک داشته باشد، مثلاً پسر او باشد یا برادر، یا اقرباء دیگرش باشد، خلاصه رابطه شرط است تا اوفوا بالعقود شاملش بشود، معنی ندارد که یکنفر هندی بخواهد مال یکنفر ایرانی را بفروشد، این از بیخ باطل است فلذا ارتباط شرط است. - مثلاً برادر، ملک برادر را فروخته، در اینجا بحث می کنند که آیا اجازه مالک ناقل است یا کاشف؟

اگر بگوییم اجازه مالک ناقل است، تمام نمائهای که بین العقد و الإجازة پیدا شده، مال مالک است، چون ناقل معنایش این است که من از حالا - (از زمان اجازه) معامله را تنفیذ می کنم، نه از اول، بنابراین، در آمد های این ملک از زمان عقد تا زمان اجازه مال مالک است.

اما اگر بگوییم اجازه کاشف است، عکس می شود، یعنی تمام نمائهای بین عقد و اجازه مال مشتری می باشد نه مال مالک.

در اینجا هم اگر مالک بیش از ثلث تصرف کرده و آن را در حال حیات خودش فروخته، جناب ورثه هم برای حفظ آبروی پدر اجازه می دهد، آیا مسأله اجازه ناقل است یا کاشف، اینجا هم پیش می آید یا نه؟ آیا آن بحثی که در فضولی می کنند که آیا اجازه ناقله است یا کاشفه، در اینجا هم پیش می آید یا نه؟

دیدگاه استاد سبحانی

من معتقدم که آن بحث در اینجا اصلاً و ابداً قابل تصویر نیست، آن مسأله که اجازه ناقل است یا کاشف، مال فضولی است نه مال جایی که مالک مال خودش را می فروشد یا هبه می کند، اصلاً پیش کشیدن بحثش غلط است. چرا؟

و أمّا الناقله، این خودش سه تصویر دارد، بگوئیم زیاده از ثلث، دخل فی ملک الورثه ثم إنتقل إلى المشتري، آن وقت بگوئیم اجازه ناقل باشد، از ملک ورثه منتقل کند به مشتری، یا بگوئیم زیادی از ثلث مالک نداشته، اگر کسی بخواهد ناقل بودن را تصور کند باید به یکی از این سه صورت معتقد باشد، سه صور کدام است؟ آن زیادی - نه ثلث - ملک ورثه است، از ورثه به ملک مشتری منتقل می شود یا بگوئیم ملک میت است، از ملک او (میت) به ملک مشتری منتقل می شود یا بگوئیم اصلاً مالک ندارد، منتقل می شود به مشتری. و هر سه باطل است، چطور بگوئیم این ملک وارث است و حال آنکه این آدم در حال حیات خودش فروخته، با این وجود چطور بگوئیم ملک وارث است، بله، وارث حق رد دارد، نه اینکه ملک وارث باشد، فکم فرق بین اینکه بگوئیم ملک وارث است و بین اینکه بگوئیم ورثه حق رد دارد، تصور اینکه این زیادی (نه ثلث) ملک ورثه است، اجازه اش ناقل است، می گوئیم کی ملک ورثه است؟ این ملک میت بود و در حال حیات هم فروخته، نقل و انتقال هم شده، منتها وارث حق بهم زدن را دارد، نه اینکه مالک است.

اگر بگوئیم ملک میت است و از او (میت) منتقل می شود به ملک مشتری، این هم درست نیست چون میت در حال حیات خودش فروخته و منتقل کرده است. اما اینکه بگوئیم ملک بدون مالک است، این هم قابل قبول نیست.

اما اگر بگوئیم اجازه کاشفه است، کاشف در جایی می گویند فروشنده بیگانه باشد، برادر سهم برادر را با سهم خودش فروخته، اینجا بحث می کنیم اگر مالک اجازه داد، آیا کشف می کند که از زمان عقد مشتری مالک بوده یا نه؟ می گوئیم این در جایی است که فروشنده بیگانه باشد اجازه مالک کشف از ملکیت مشتری از زمان عقد کند، ولی در اینجا فروشنده اجنبی نیست، فروشنده خود جناب مالک است. مالک خواهد گفت کاشف بودن چه معنی دارد، او (مشتری) مالک بوده و می گوید من در حال حیات خودم به او فروخته ام.

بنابراین، آن بحث معروفی که در بیع فضولی است، در اینجا پیش نمی آید.

اختلفت كلمتهم في بيع الفضولي إذا أجازته المالك، فهل هو كاشف عن ملكية المشتري من زمان العقد أو ناقل؟ و لكل من القولين دليل.

فهل يمكن تصوير ذلك النزاع في المقام بأن تكون أجازته الوارث كاشفه عن ملكية المشتري بالبيع المحاباتي من زمان العقد، أو يكون ناقلاً بأن يدخل المبيع في ملك المشتري عند الإجازة؟

أقول: إن تصوير كلا الاحتمالين في المقام مشكل، أما احتمال أن الإجازة ناقله فهو مشكل جداً، إذ هو مبني على أحد الوجوه:

١: انتقال المال بعد الموت و قبل الإجازة للوارث. و لازم ذلك أن يكون تملك المشتري عطيه جديده يترتب عليه آثارها، و هو كما ترى.

٢: الحكم ببقاء المال بين الموت و الإجازة بلا مالك.

٣: القول بكون الملك باقياً على ملك الميت، فالالتزام بهذه الأمور مشكل، فالقول بأن الإجازة ناقله غير تام جداً.

هر سه باطل است، بنابراین، منقول عنه نداریم تا بگوییم از او به مشتری منتقل شده، منقول کی است؟ منقول عنه وارث است یا منقول عنه میت است یا بلا- مالک؟ منقول عنه نداریم چون خود این آدم در حال حیات خودش کار را تمام کرده فلذا ملک مشتری است.

و احتمال أن الإجازة كاشفه فهو أيضاً لا يخلو من إشكال، لأنها إنما تتصور إذا كان البائع غير المالك كما إذا باع الفضولي و أجازته المالك بعد شهر، و إما إذا كان البائع هو نفس المالك الذي له السلطنة التامة ففي مثل ذلك يتحقق الإنشاء و المنشأ من زمان العقد حقيقه لا- تقديراً من دون حاجه إلى إجازته، غايه الأمر أن الشارع أعطى للوارث حق الردّ و الحيلولة بين استمرار ملكيه المشتري للعين، فإذا لم يرد بقى المال في ملكيه المشتري من دون حاجه إلى إجازته فالردّ مانع للاستمرار عن الملكيه و ليست الإجازة شرطاً

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نفوذ اقرار مریض

بحث ما در باره اقرار مریض است، در میان علمای شیعه در این مسأله چند قول است که ما آنها به دو قول بر گردانیدیم و همیشه کار ما توحید کثرات است.

اما اهل سنت، کأنه مسأله را فقط در اجنبی مطرح می کنند، اما نسبت به وارث چیزی نمی گویند، یعنی در وارث اصلاً مسأله را قبول ندارند، مسلماً اگر هم باشد از ثلث است، حتی ممکن است از ثلث هم نیست، وارث را محروم می دانند. غرض اینکه محل بحث آنها وارث اجنبی است نه وارث، بر خلاف شیعه که هم اقرار را شامل وارث می دانند و هم شامل اجنبی.

اقوال مسأله در میان اهل سنت

از اهل سنت نسبت به اجنبی سه قول نقل شده است:

قول اول

قول اول این است که اگر به اجنبی اقرار کند، اقرارش نافذ است، یعنی اگر مریض اقرار کند که من نسبت به فلان شخص اجنبی مقدار یکصد تومان بدهکارم، ورثه باید آن را بپردازند، مقید به این هم نیست که چه مقدار باشد آیا اگر به اندازه ثلث باشد یا اگر بیشتر از ثلث هم باشد، باید بپردازند.

قول دوم

قول دوم این است که اقرار مریض در باره اجنبی نافذ نیست، چرا؟ قیاس می کنند اجنبی را به وارث، و می گویند چون اقرارش به وارث نافذ نیست، پس نسبت به اجنبی هم نافذ نیست.

قول سوم

قول سوم این است که اگر نسبت به اجنبی اقرار کرد، اقرارش فقط نسبت به ثلث نافذ است نه به مازاد بر ثلث.

مقتضای قاعده اولیه چیست؟

ولی ما می گوئیم مقتضای قاعده اولیه یک مسأله است، مقتضای قاعده ثانویه هم یک مسأله دیگر می باشد، مقتضای قاعده اولیه این است که کسی که مالک مال خودش است، به دیگران چه ربط دارد که این شخص مریض باشد یا غیر مریض، اقرار به وارث کند یا اقرار به اجنبی، کمتر از ثلث باشد یا به مقدار ثلث، اقرارش در همه اینها نافذ است، چون این آدم مالک مال

خودش است «و اقرار العقلاء علی أنفسهم نافذ» و این فرق نمی کند که شخص مریض باشد یا غیر مریض، اقرارش نسبت به ثلث باشد یا کمتر و بیشتر از ثلث، این مقتضای قاعده اولیه است، تا بعداً ببینیم که آیا خلاف قاعده اولیه در روایات آمده یا نیامده است.

ص: ۶۸۲

و أما فقهاء السنّه فیظهر ممّا نقله العلامه عن الشافعی، خروج الإقرار للوارث فی مرض الموت عن محط البحث و أنّه لا یقبل.

و إنّما الکلام فی الأجنبي، ففیه روایات ثلاث عن الشافعی:

۱: یصحّ إقراره للأجنبي و أطلق (لم یقتد بالثلث) و هو أحدی الروایات عن أحمد.

۲: أنّه لا یقبل، لأنّه إقرار فی مرض الموت فأشبهه الإقرار لوارث.

اجنبی را به وارث قیاس کرده اند، اقرار به وارث مطلقاً جایز نیست، اقرار به اجنبی را هم به اقرار اجنبی حمل کرده اند.

۳: أنّه یقبل من الثلث و لا- یقبل من الزائد، لأنّه ممنوع من عطیه ذلک للأجنبي، أي منجزات المریض- این عبارت اشاره به منجزات است، چون در منجزات مریض، اهل سنت می گفتند از ثلث است، وقتی که نمی تواند به اجنبی عطیه بدهد، اقرار هم نمی تواند بکند، در واقع اقرارش را قیاس کرده اند به منجزات، چون در منجزات معتقد به ثلث اند - کما هو ممنوع من عطیه الوارث عندهم فلم یصحّ إقراره بما لا یملک عطیهته بخلاف الثلث فما دون (۱)

پس مقتضای قاعده این است که آدم مالک، مالک مال خودش است، می تواند به هر کس به هر نحو اقرار کند، خواه اجنبی باشد یا وارث، اقل یا اکثر.

أقول: مقتضی القاعده الأولیه - مع قطع النظر عن الروایات الواردة فی المسأله - هو نفوذ الإقرار، و یدلّ علیه سیره العقلاء و الروایات الدالّه علی نفوذ إقرار کلّ شخص علی نفسه مریضاً کان أو غیر مریض، أقرّ للوارث أو للأجنبي، و لکن دراسه الروایات تستدعی الکلام فی موضعین:

الأول: إقرار المریض للوارث.

ص: ۶۸۳

۱- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج ۱۵، ص ۲۶۸، ط آل البيت.

الثانی: إقرار المريض لغير الوارث، أعنى الأجنبي.

الموضع الأول: فى الإقرار للوارث

إن الروایات الواردة فيه على طوائف ثلاث:

الأولى: ما يدلّ على النفوذ مطلقاً

یک دسته روایاتی داریم که اطلاق دارند و می گویند انسان می تواند به وارث اقرار کند، این اطلاق هم شامل اقل است و هم شامل اکثر،

دلّت صحیحہ اَبی ولّاد علی نفوذ إقرار المريض للوارث مطلقاً، سواء أكان المقرّ به مقدار الثلث، أم أزيد منه، و سواء أكان المقرّ ثقہ (مرضياً أم غير مرضی) أم متهماً فى إقراره

۱: روى الكلینی عن محمد بن یحیی، عَنْ أَحْمَدَ (بن محمد بن عیسی أو أحمد بن محمد بن خالد) عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَلَّادٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ مَرِيضٍ أَقَرَّ عِنْدَ الْمَوْتِ لِوَارِثٍ بَدَيْنٍ لَهُ عَلَيْهِ قَالَ يَجُوزُ ذَلِكَ قُلْتُ فَإِنْ أَوْصَى لِوَارِثٍ بِشَيْءٍ قَالَ جَائِزٌ » (۱).

یکی از خوبی های کلینی این است که همه سند را نقل می کند، اما کتاب تهذیب شیخ طوسی این گونه نیست، بلکه روایت را از کتاب می گیرد، بین شیخ و صاحب کتاب سند است، ایشان سند را در آنجا ذکر نمی کند، بلکه در آخر مشیخه می آورد فلذا باید انسان مشیخه را بگردد تا سند را پیدا کند، اما کار کلینی این است که تمام سند را نقل می کند.

ممکن است کسی بگوید که در بعضی از جاها کلینی از وسط سند شروع کرده، مثلاً از ابن ابی عمیر، پس چطور شما می گویند کلینی همه سند را نقل می کند، و حال آنکه همه سند را ذکر نمی کند، مثلاً از ابن عمیر ذکر می کند، که به این در اصطلاح علم حدیث می گویند: معلق، یعنی قبلاً سند قبلی را تا ابن ابی عمیر ذکر کرده، در روایت دوم نمی خواهد تکرار کند؟

ص: ۶۸۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۲، من أبواب أحكام الوصایا، ب ۱۶، ح ۴، ط آل البیت.

جوابش این است که از روایات قبلی فهمیده می شود، یعنی همان قبلی را به این می چسبانیم، بعضی از روایات کافی معلّق اند، یعنی وابسته به سند پیشین و قبلی است. سند قبلی را گفته، علی ابن ابراهیم، عن ابيه ابراهیم بن هاشم، عن ابن ابي عمیر، در دومی که می گوید: عن ابن ابي عمیر، ما قبلش را در حدیث بعدی تکرار نمی کند. بنابراین، اینکه می گویند کلینی همه سند را نقل می کند، اگر بعضی از جاها دیدید که همه سند نیست، به ماقبلش نگاه کنید، ماقبل سند را تکمیل می کند.

و فی الحدیث فقرتان:

الأولی: إقراره لوارث.

الثانیه: إیصاؤه لوارث.

أما الأولی: فلا مانع من الأخذ بإطلاقها، و أما الفقره الثانیه فلا بدّ من تقييد إطلاقها فيما إذا لم تتجاوز الوصیه الثلث.

و يمكن أن يقال: إنّ الفقره الثانیه فاقده للإطلاق، لأنّها وردت لردّ ما اشتهر بين السنّه من أنّه لا وصیّه لوارث، و كأنّ السائل سأل عن أصل الوصیّه من غیر نظر إلى کمیته فقال الإمام ع: جائز.

در این «يمكن أن يقال» چه می خواهیم بگوئیم؟ عرض کردیم که دومی اطلاق دارد و باید اطلاقش را مقید کنیم، در «يمكن أن يقال» می خواهیم بگوئیم که اصلاً اطلاق ندارد، بلکه در مقام رد عامه است، یعنی در مقام بیان نیست، عامه می گویند: لا تجوز الوصیّه لوارث، حضرت می فرماید: تجوز الوصیه لوارث، در مقام بیان همه خصوصیات نیست تا بگوئیم مطلق است و باید مقید کنیم، اصلاً مطلق نیست، در مقام بیان نیست، دومی در مقام رد عامه است که می گویند: لا وصیه لوارث، این در مقام رد آنهاست، بنابراین، اولی اطلاق دارد، یعنی خواه اقل باشد یا اکثر، مقرر امین باشد یا امین نباشد، اما دومی اطلاق دارد، ولی احتیاج به تقييد ندارد، چون در مقام بیان اصل تکلیف است، یعنی در مقام رد عامه است.

فمقتضى هذه الروايه نفوذ إقرار المريض للوارث مطلقاً من غير فرق بين حال المقر من كونه ثقه أو متهماً، و من غير فرق بين كون المقر به بمقدار الثلث أو لا.

الثانيه: ما يدل على النفوذ إذا كان المقر مرضياً

در مقام ایصال نفع نیست، بلکه واقعاً بدهکار این پسرش است و می خواهد بدهکاری اش را بدهد، از این نظر مقید است، اما از نظر دیگر چطور که آیا کمتر است یا بیشتر؟ از این نظر اطلاق دارد، فقط یکدانه قید دارد و آن اینکه: إذا كان المقر مرضياً، اما از نظر کمیت اطلاق دارد، حتی در بعضی از روایات مریض هم نیست، اما مناسبت حکم و موضوع ایجاب می کند که حمل بر مریض کند، چون این گونه مسائل غالباً موقع مرگ است و مرگ انسان هم ناگهانی و فجئه ای نیست، بلکه غالباً در بستر بیماری می افتد و اقرار می کند، بنابراین، دین دارد بنام: كون المقر مرضياً، می خواهد اقل باشد یا اکثر، غیر مریض مراد نیست، فلذا ما ناچاریم که آن را بر مریض حمل کنیم.

يستفاد من بعض الروایات نفوذ الإقرار بالدين بشرط أن يكون المقر مرضياً غير متهم، و يدل عليه:

٢: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ أَوْصَى لِبَعْضِ وَرَثَتِهِ أَنْ لَهُ عَلَيْهِ دَيْنًا فَقَالَ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ مَرَضِيًّا فَأَعْطِهِ الَّذِي أَوْصَى لَهُ» (١).

ممکن است کسی بگوید این روایت خارج از موضوع بحث ماست، چون بحث ما در اقرار است، و حال آنکه این روایت می گوید: این حدیث در باره اقرار است، ایصاء به معنای اقر است، عن رجل أوصى، عن رجل أقر، چرا؟ چون ذیلش دارد: «عَنْ رَجُلٍ أَوْصَى لِبَعْضِ وَرَثَتِهِ» یعنی راجع به وصیت است و حال آنکه بحث ما در اقرار می باشد نه وصیت؟

ص: ٦٨٦

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١٩، ص ٢٩٣، من أبواب أحكام الوصایا، ب ١٦، ح ١، ط آل البیت.

جوابش این است که کلمه: «أَوْصِي» در اینجا به معنای «أَقْر» است، «عَنْ رَجُلٍ أَوْصِي» ، أعنى «عن رجل أقر». از کجا می گویند که: «أوصى» به معنای «أقر» است؟ چون ذیل روایت دارد: «أَوْصِي لِبَعْضِ وَرَثَتِهِ أَنْ لَهُ عَلَيْهِ دَيْنًا فَقَالَ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ مَرَضِيًّا فَأَعْطَهُ الَّذِي أَوْصَى لَهُ».

این روایت از نظر کمیت اطلاق دارد، هم شامل قلیل و کم می شود و هم شامل کثیر و زیاد، اما کلمه ی مریض تویش نیست، منتها ما حمل بر مریض می کنیم، چون غالباً این گونه کارها در موقع مرض پیش می آید.

الروایه محموله علی المریض.

و تتميز الروایه عن الصحیحه بتقیید نفوذ إقرار المقرّ بكونه مرضياً بخلاف الروایه السابقه فقد كانت مطلقه من هذه الحیثیه، نعم هذه الروایه و ما يتلوها مطلقتان من حيث المقرّ من دون تقییده بكونه مرضياً، اللهم إلاًّ يحمل علی المریض بشهاده أنه أوصى لبعض ورثته بأنّ له علیه ديناً، و الغالب علی مثل هذه الوصایا هو حاله المرض.

۲: ما رواه الشيخ بسند موثق عن أبي أيوب.

چرا این روایت موثق است؟ چون غیر امامی در سندش است.

سند و متن روایت از قرار ذیل است

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَالٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنِ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِي رَجُلٍ أَوْصَى لِبَعْضِ وَرَثَتِهِ أَنْ لَهُ عَلَيْهِ دَيْنًا فَقَالَ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ مَرَضِيًّا فَأَعْطَهُ الَّذِي أَوْصَى لَهُ » (۱).

این روایت هم مثل روایت پیشین اطلاق دارد، هم اقل را می گیرد و هم اکثر را، همین مقدار که مقرّ آدم ملتزمی است، نمی خواهد ایصال نفع به وارث کند، قبول کن، خواه کمتر باشد یا بیشتر. البته قید مریض نه در روایت قبلی بود و نه در این روایت، ولی حمل بر مریض می شود. چرا؟ چون اجماع داریم که آدم صحیح اقرارش نافذ است و لذا آدم صحیح و سالم این گونه مسائل را ندارد، تمام این مسائل بر سر مریض شکسته می شود و الا آدم صحیح و سالم می تواند مالش را آتش بزند.

ص: ۶۸۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۴، من أبواب أحكام الوصایا، ب ۱۶، ح ۸، ط آل البیت.

مرحوم آیت الله بروجردی می فرماید این روایت تقیه ای است، چرا؟ چون این با فتوای مالک موافق است، زیرا فتوای مالک این است اقرار بر وارث جایز است به شرط اینکه جناب مقّر (اقرار کننده) آدم مرضی باشد. ولی من فتوای مالک را ندیدم، فتوای مالک را در کتاب خلاف دیدم، مالک اصلاً یک چنین مسأله ای ندارد، ولی آیت الله بروجردی در مجلس درسش می فرمود: این روایت و روایت قبلی درش احتمال تقیه است.

أقول: التفصیل الوارد فی الروایه بین کون المقّر مرضیاً و عدمه، لیس موجوداً فی مذهب مالک حسب ما نقله الشیخ فی «الخلاف»، و قد نقلناه فی صدر الرساله، قال: «یصح الإقرار للوارث فی حال المرض و به قال: أبو عبيده و ... إلى أن قال: و القول الآخر: إنه لا یصح، و به قال مالک و أبو حنیفه و سفیان الثوری و أحمد. (۱)»، فمذهبه عدم صحّحه الإقرار للوارث سواء أکان المقّر مرضیاً أو لا؟

بنابراین، این دو روایت حمل بر تقیه نیست، چرا؟ چون اصلاً در زمان امام صادق ع مالک، چندان محل از اعراب نداشت، جناب امام صادق در سال: ۱۴۸ فوت کرده، مالک هم در سال: ۱۷۹ فوت نموده، بین این دو فاصله فوتی زیادی وجود دارد، تقریباً بیش از سی سال فاصله فوتی دارند، و در عداد تلامیذ امام صادق ع است، بله! در زمان امام صادق ع فتوای ابوحنیفه برای خودش مقامی داشت یا سفیان ثوری، مالک این مقام را نداشت.

أضف إلى ما ذكرنا: أنّ مجرد كون مضمون الروایه موافقاً لفتوى مالک التي مرّت عليك، لا یوجب ضعفاً، لأنّ المسؤول هو الإمام الصادق ع المتوفّى ۱۴۸ هـ، و أمّا مالک فقد توفّى عام ۱۷۹، و الفاصل الزماني بين الوفايتين يتجاوز ثلاثين سنة، فلم یکن لمالک فی عهد الإمام الصادق ع دور (نقش) کدور أبو حنیفه و ابن شبرمه فی مجال الإفتاء حتی یتقی منه. نعم صار إمام دار الهجرة فی عهد المنصور و بعده.

ص: ۶۸۸

بنابراین، حتی اگر مالک هم این فتوا را داده باشد، باز هم این دلیل بر تقیه نمی شود.

دو دسته روایات را خواندیم، یک دسته می گویند مطلقاً، دسته دوم می گویند مقرّ آدم مرضی باشد، یعنی نخواهد ایصال النفع به وارث کند.

نفوذ اقرار مریض ۹۵/۰۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نفوذ اقرار مریض

همان گونه که قبلاً بیان شد، بحث ما در باره اقرار مریض در دو مرحله است، گاهی نسبت به اجنبی اقرار می کند و گاهی به وارث اقرار می نماید، فعلاً بحث ما در دومی است، یعنی اقرار نسبت به وارث.

چنانچه قبلاً گفتیم روایات ما در این زمینه بر سه طائفه است:

۱: طائفه اول روایت ابی ولّاد بود، روایت ابی ولّاد یک نقطه قوت دارد و آن اینکه مقید به مریض است، اما از دو نظر اطلاق دارد، هم از نظر کمیت اطلاق دارد چون مقید به ثلث نیست و هم از نظر مقرر (اقرار کننده) اطلاق دارد، سواء كان المقرّ مرضياً أو غير مرضی.

۲: طائفه دوم، دو روایت دارد، یکی روایت ابو ایوب است و دیگری هم روایت منصور بن حازم است، هر دو روایت از یک نظر مقیدند، مقید به این است که مقرر (اقرار کننده) مرضی باشد، اما از دو نظر اطلاق دارند، چون نه مقید به مرض است و نه مقید به کمیت، یعنی از نظر مرض و غیر مرض اطلاق دارد، چنانچه از نظر کمیت نیز دارای اطلاق می باشند.

به عقیده من هر چند مقید به مریض نیست، منتها اگر انسان تمام سوال ها را بررسی کند، می فهمد که مصب مسأله مریض است و می توان آنها را حمل بر مریض کرد فلذا مریض بودنش قابل حل است، اما از نظر کمیت اطلاق دارد، هم می گیرد ثلث را هم فوق ثلث را.

ص: ۶۸۹

۳: طائفه سوم روایت اسماعیل بن حابر و روایت سماعه است، این هم مقید به مرض است و هم مقید به کمیت که ثلث باشد، اگر مریض است و در حال مرض اقرار می کند، فقط ثلث است.

جمع بین سه طائفه از روایات

حال این پرسش به میان می آید که ما چگونه بین این طائفه سه گانه جمع کنیم؟

جمعش به این است، طائفه اولی که مقید به مرض است، اما از نظر کمیت و مقرّ مقید نیست، با طائفه دوم، مقر را مقید می کنیم، طائفه دوم که روایت منصور حازم و روایت ابو ایوب است، می گوید اگر کمیت بالاست و مطلق، حتماً باید مقرش آدم مرضی باشد نه متهم، یعنی بدانیم که غرضش ضرر زدن به وارث نیست، بنابراین، اشکال رفع می شود، اولی از نظر کمیت و مقر مطلق بود، دومی می گوید کمیت باشد، کمیت مطلق باشد، اما شرطش این است که مقر مرضی و ثقه باشد، یعنی بدانیم که نظرش خیر رسانی به وارث نیست، نظر ضرر رسانی به دیگر وارثان نیست.

بنابراین، اولی و دومی با هم آشتی می کنند، در کجا آشتی می کنند؟ در کمیت، کمیت می خواهد ثلث باشد یا بالاتر، اما در یکجا دومی به اولی مقدم است، اولی مقید به مرضی بودن و ثقه بودن نیست، دومی مقید است. بنابراین، اشکال رفع شد، اولی می گفت مریض، ولی می گفت از نظر کمیت و مقر من مطلق هستم، می گوئیم اما مریض، دومی که روایت منصور حازم و ابو ایوب باشد هم حمل بر مریض می شود، عمده این است که اولی می گفت کمیت مطلق، مقرّ هم مطلق، می گوئیم کمیت مطلق، مقر باید مقید باشد، یعنی حتماً باید مقر ثقه و مرضی باشد، آنوقت اشکالی ندارد، قهراً نتیجه این می شود که: «لو کان المقرّ مرضیاً» یعنی نظرش ضرر زدن نیست، این بیش از ثلث هم در حق وارث نافذ می شود، هیچ اشکالی هم ندارد.

اما طائفه سوم که می گوید: ثلث، طائفه سوم که مقید به مریض است و مقید کمیت و ثلث، ناچاریم آن را حمل کنیم بر جایی که مریضی و ثقه نباشد، یعنی حمل کنیم بر جایی که احراز مریضی بودن نکنیم، اینکه می گوید ثلث، در جایی است که مریضی و ثقه نباشد.

فتوای استاد سبحانی

پس فتوای ما این شد که: «لو كان المقرّ مرضياً و ثقه، يجوز إقراره في الثلث و ما فوق الثلث، و أمّا لو كان غير مرضي و ثقه، يجوز إقراره في الثلث»، در این فرض مریضی بودن و غیر مریضی بودن مطرح نیست. چرا؟ هر انسانی تا آخرین لحظه زندگی مالک ثلث مال خودش است.

پس طائفه اولی مقید به مرض بود، اما از نظر کمیت و مقرّ، هیچ گونه قیدی نداشت، طائفه دوم مقید به مرض نبود، منتها ما آن را حمل به مریض کردیم، اما از نظر کمیت بالا- بود، اما مقید بود بر اینکه مقرّ (اقرار کننده) حتماً باید مریضی و ثقه باشد تا قولش را بپذیریم.

طائفه سوم که می گوید ثلث، سوم جای بحث نیست، بنابراین، طائفه اولی را مقید می کنیم با طائفه دوم، و سپس نتیجه می گیریم که: «لو كان مرضياً و ثقه، يجوز حتى فوق الثلث، و لو لم يكن ثقه، يجوز في الثلث». چرا؟ لأنّ كلّ إنسان مالک لثلث ماله.

و يقرب منها ما رواه الشيخ عن سماعة قال: «سألته عمّن أقرّ للورثه بدین علیهِ و هو مریض قال یجوز علیهِ ما أقرّ به إذا كان قلیلاً» (۱).

ص: ۶۹۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۴، من أبواب أحكام الوصایا، ب ۱۶، ح ۹ ط آل البیت.

قلیلاً، یعنی إذا كان بمقدار الثلث، یا کمتر از ثلث. البته در کلمه «قلیلاً» سه احتمال وجود دارد، فی حد نفسه قلیل باشد، بالنسبه إلى التركة قلیل باشد، یا ثلث باشد، در کلمه: «قلیلاً» سه احتمال وجود دارد، فی حد نفسه کم باشد، یا نسبت به تركة کم باشد یا اینکه مراد از قلیلاً همان ثلث باشد.

و هل المراد، قلّه المال فی حدّ نفسه، أو بالنسبه إلى ما تركة من الميراث، أو ثلث المال الذی هو أقل بالنسبه إلى ثلثیه؟ وجوه

و عندئذ يقع الكلام فی وجه الجمع بین هذه الروایات فیمكن الجمع بالوجه التالی:

تدلّ الطائفة الأولى علی نفوذ إقراره للوارث مطلقاً، سواء أكان متّهماً أم لا، فيقتید إطلاقها بما فی الطائفة الثانية من اشتراط كون المقرّ مرضياً.

و أما الطائفة الثانية فبما أنّها مقتیده بكونه مرضياً - قید مرضياً را دارد، اما قید مرض را ندارد، از این رو، ناچاریم که آن را حمل بر مرض کنیم - و مطلقه من جهة كونه مريضاً، فإطلاقها حجه فی المقام مع احتمال انصرافها إلى المريض فيكون دليلاً خاصاً.

یعنی مقید می شود به ثقه بودن و مرضی بودن، بنابراین، اولی که می گوید مطلقاً جایز است، دومی می گوید به شرط جایز است که مقرّ آدم لجوج نباشد، یعنی نظرش خیر رسانی و ضرر رسانی به ورثه نباشد، واقعاً راستگو باشد، در این صورت اشکال ندارد.

و أما الطائفة الثالثة فتبقى علی إطلاقها، لأنّ النفوذ إذا كان محدوداً بالثلث فهو نافذ، سواء أكان مرضياً أم غیر مرضی، إذ لكلّ إنسان عند موته الثلث من أمواله.

طائفة سوم می گوید، ثلث، ثلث گفتن ندارد، چون ثلث را همه گفته اند، یعنی انسان چه مریض باشد و چه مریض نباشد، نسبت به ثلث مال خودش مالک است.

۱: إذا كان «المقرّ به» - یعنی مالی که نسبت به آن اقرار شده - علی حد الثلث، فلا یشرط فیہ شیء لا کونه مرضیاً و لا کونه مرضیاً، لأنّه قید غالبی، لضروره أن الإنسان یملک ثلث ماله لما بعد موته.

۲: إذا كان «المقرّ به» - یعنی مالی که به آن اقرار شده - أزيد من الثلث، ففيه التفصیل بین کون المقر مرضیاً فینفذ إقراره مطلقاً، سواء كان بمقدار الثلث أو أزيد من الثلث، و بین کونه مرضیاً أو غیر مرضی، فیدخل تحت الضابطه الثابته من نفوذ إقراره فی الثلث. و هذا القول هو المعروف بین الأصحاب.

بله، بحث ما در جایی است که اقرار به وارث می کند و این اقرارش مزاحم حق سایر ورثه است، اما اگر این آدم که اقرار می کند، اقرارش مزاحم حق غرماست نه مزاحم حق ورثه، یعنی اگر اموال را به ورثه بدهیم، غرما نمی توانند دین خودش را از ترکه بگیرند، آیا اقرار مقدم است یا حق غرما؟

این بحث را در منجزات مریض خواندیم و در آنجا گفتیم که حق غرما مقدم بر منجزات است، اینجا هم می گوئیم حق غرما مقدم بر اقرار است. چرا؟ چون این آدم اگر بخواهد در منجزات مریض مالک بشود، یا در اقرار طرف مالک بشود، باید از ترکه بگیرد، ترکه کی صدق می کند؟ «مَنْ بَعْدَ وَصِيهِ تُوْصَوْنَ بِهَا أَوْ دِينَ» (۱). یعنی بعد از وصیت و دین.

بنابراین، این آدم که منجزات مریض دارد یا اقرار می کند، در صورتی نافذ است که از ترکه باید بگیرد، ترکه چیه؟ ترکه چیزی است که از وصیت و بعد از دین باقی می ماند، یعنی اول به وصیت عمل می کند و هکذا دین میت را هم می دهند، بعد از این دو، هر چه از اموال او باقی ماند، ترکه حساب می شود. ولذا ما معتقدیم که غرما مقدم است بر منجزات مریض و مقدم بر اقرار است.

ص: ۶۹۳

نعم أن مورد التفصيل، كون الإقرار للوارث مزاحماً لحق سائر الورثة فيؤخذ به إذا كان مرضياً، و أما إذا كان مزاحماً لحق غيرهم من الغرماء فالرواية ساكته عنه، فهل يقدم فيه الإقرار أو يقدم حق الغرماء، فقد مرّ الكلام فيه في رساله السابقه، و سيوافيك أيضاً عند الكلام في الإقرار لغير الوارث، فانتظر.

فإن قلت: إن هنا طائفه رابعه تنفي نفوذ الإقرار للوارث مطلقاً.

١: خبر القاسم بن سليمان قال: « سألت أبا عبد الله ع عن رجل اعترف لوارث بدين في مرضه فقال لا تجوز وصيته لوارث ولا اعترف له بدين» (١).

این روایت اصلاً از بیخ منکر می شود و حال آنکه انسان ثلث را مالک است، خواه فاسق باشد یا عادل، مرضی باشد یا غیر مرضی، هر کسی در آخر عمر خودش ثلث را مالک است، هم می تواند وصیت کند و هم می تواند اقرار نماید. ولی این روایت از بیخ منکر است، معلوم می شود که این روایت علی وجه التقیه وارد شده است. چون اهل سنت نه وصیت به وارث را معتقدند و نه اقرار به وارث را.

٢: خبر مشیعه بن صیدقه عن جعفر بن محمد عن أبيه ع قال: قال علي ع: « لما وصيته لوارث و لما إقرار له بدين يعنى إذا أقر المريض لأحد من الورثه بدين له فليس له ذلك» (٢).

قلت: مضمون الروایتین یخالف مذهب الشیعه المأخوذ من أئمه أهل البيت ع، فإنهم اتفقوا علی جواز الوصیه للوارث، فلا یمكن العمل بها و بما فیها من عدم نفوذ الإقرار للوارث، لأنّ الجمیع أخبار ضعاف تلوح منه التقیه.

ص: ٦٩٤

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١٩، ص ٢٨٩، من أبواب أحكام الوصایا، ب ١٥، ح ١٢ ط آل البیت.

٢- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١٩، ص ٢٩٥، من أبواب أحكام الوصایا، ب ١٦، ح ١٣ ط آل البیت.

این دو روایت بر خلاف مذهب شیعه است و لذا ما به آن دو عمل نکردیم، این در واقع طائفه چهارم است که از بیخ منکر می شود و می گوید اقرار موثر نیست.

به این نتیجه رسیدیم که: «اذا كان مرضياً و ثقه، ينفذ كله، و إذا لم يكن مرضياً و ثقه، ينفذ ثلثه».

الموضع الثاني: في الإقرار لغير الوارث

حال اگر این آدم به اجنبی اقرار کرد، آنجا چه کنیم؟ در آنجا هم روایات را دسته بندی کردیم، اولین گروه روایاتی است که اصلاً به درد ما نمی خورد و با کاری ندارد، ولو آقایان این روایات را در این مسأله آورده اند و حال آنکه این گروه از روایات بستگی به بحث ما ندارد.

من یکی از آنها را می خوانم، دومی را هم مضمونش را می گویم:

۱: ما رواه سَعْدُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ الرَّضَاعِ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مُسَافِرٍ حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَدَفَعَ مَالًا إِلَى أَحَدٍ مِنَ التُّجَّارِ فَقَالَ لَهُ إِنَّ هَذَا الْمَيْالَ لِفُلْعَانِ بْنِ فُلْعَانَ لَيْسَ لَهُ فِيهِ قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ فَادْفَعْهُ إِلَيْهِ يَصْرِفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ فَمَاتَ وَ لَمْ يَأْمُرْ فِيهِ صَاحِبُهُ الَّذِي جَعَلَهُ لَهُ بِأَمْرٍ وَلَا يَدْرِي صَاحِبُهُ مَا الَّذِي حَمَلَهُ عَلَى ذَلِكَ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يَضَعُهُ حَيْثُ شَاءَ» (۱).

این روایت را در مبحث اقرار آورده اند، و حال آنکه ظاهر این روایت وصیت به اجنبی است نه اقرار. هر چند صدرش اقرار است، اما ذلیلش به روشنی می گوید وصیت است، چون می گوید: «يَصْرِفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ»، چون اگر اقرار باشد و ملک طرف باشد، دیگری حق مداخله کردن را ندارد که چگونه مصرف کند. معلوم می شود که این وصیت است.

ص: ۶۹۵

۲: مکاتبه محمد بن عبد الجبار الإمام العسکری عن مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ قَالَ: « كَتَبْتُ إِلَى الْعَسْكَرِيِّ عِ امْرَأَةً أَوْصَتْ إِلَى رَجُلٍ وَ أَقَرَّتْ لَهُ بِدَيْنٍ ثَمَّ ابْنَيْهِ آلَافٍ دِرْهَمٍ وَ كَذَلِكَ مَا كَانَ لَهَا مِنْ مَتَاعِ الْبَيْتِ مِنْ صُوفٍ وَ شَعْرٍ وَ شَبَّهِ وَ صُفْرِ وَ نُحَاسٍ وَ كُلُّ مَا لَهَا أَقَرَّتْ بِهِ لِلْمُوصِي إِلَيْهِ وَ أَشْهَدْتُ عَلَى وَصِيَّتِهَا وَ أَوْصَتْ أَنْ يُحَجَّ عَنْهَا مِنْ هَذِهِ التَّرِكَةِ حَجَّتَانِ وَ تُعْطَى مَوْلَاهُ لَهَا أَرْبَعَمِائِهِ دِرْهَمٍ وَ مَاتَتِ الْمَرْأَةُ وَ تَرَكَتْ زَوْجًا فَلَمْ نَدْرِ كَيْفَ الْخُرُوجِ مِنْ هَذَا وَ اشْتَبَهَ عَلَيْنَا الْأَمْرُ وَ ذَكَرَ كَاتِبٌ أَنَّ الْمَرْأَةَ اسْتَشَارَتْهُ فَسَأَلَتْهُ أَنْ يَكْتُبَ لَهَا مَا يَصِحُّ لِهَذَا الْوَصِي فَقَالَ لَهَا لَا تَصِحُّ تَرَكَتِكَ لِهَذَا الْوَصِي إِلَّا بِإِقْرَارِكَ لَهُ بِدَيْنٍ يُحِيطُ بِتَرَكَتِكَ بِشَهَادَةِ الشُّهُودِ وَ تَأْمُرِيهِ بَعْدَ أَنْ يُنْفَذَ مَا تُوَصَّيْتَهُ بِهِ وَ كَتَبْتُ لَهُ بِالْوَصِيَّةِ عَلَيْهِ عَلَى هَذَا وَ أَقَرَّتْ لِلْوَصِيَّةِ بِهَذَا الدَّيْنِ فَرَأَيْتُكَ أَدَامَ اللَّهُ عَزَّكَ فِي مَسْأَلَةِ الْفُقَهَاءِ «۶» قَبْلَكَ عَنْ هَذَا وَ تَعْرِيفِنَا ذَلِكَ لِنَعْمَلَ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَكَتَبَ بِخَطِّهِ إِنْ كَانَ الدَّيْنُ صَاحِبًا مَعْرُوفًا مَفْهُومًا فَيُخْرِجُ الدَّيْنُ مِنْ رَأْسِ الْمَالِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنِ الدَّيْنُ حَقًّا أَنْفَذَ لَهَا مَا أَوْصَتْ بِهِ مِنْ ثَلَاثِهَا كَفَى أَوْ لَمْ يَكْفِ» (۱).

همیشه جناب کلینی از محمد بن عبد الجبار به یک واسطه نقل می کند. چرا؟ چون محمد بن عبد الجبار از اصحاب امام حسن العسکری ع است.

این مکاتبه را در کتاب وسائل الشیعه مطالعه کنید تا آن را در جلسه آینده مورد بررسی قرار بدهیم.

ص: ۶۹۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۴، من أبواب أحكام الوصایا، ب ۱۶، ح ۱۰ ط آل البیت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقرار نسبت به اجنبی

بحث ما در اقرار مریض است، مریضی که در همان مرض می میرد، چنانچه آخر عمر اقرار کند که این کتاب فلانی است یا من فلان مبلغ را بدهکارم، آیا اقرارش نافذ است یا نه؟

عرض کردیم گاهی اقرار به وارث است که خواندیم و گفتیم اگر مقرر (اقرار کننده) آدم مریضی و ثقه باشد، اقرارش نافذ است و الا- نافذ نیست و فقط نسبت به ثلث نافذ می باشد، پس اقرار به وارث را خواندیم، فعلاً بحث راجع به اقرار به اجنبی است، یعنی بحث در این است که آیا اقرار به اجنبی نافذ است یا نافذ نیست؟

در اینجا روایات ما چند دسته اند، یک دسته از روایات داریم که اصلاً ارتباطی به بحث ما ندارند، یکی از آنها را در جلسه گذشته خواندیم، الآن روایات دوم را می خوانیم که روایت حضرت عسکری ع می باشد.

مضمون روایت: به امام عسکری ع نامه می نویسد که: زنی، دارای شوهر است - معلوم می شود که این زن چندان دل خوشی از شوهر نداشته است - و در بستر بیماری خوابیده، یعنی مریض و رفتنی است و لذا وصیت می کند که همه اموال را به فلان شخص بدهید، با این وصیت خود می خواهد شوهر را محروم کند، آن طرف (وصی) آشنا به مسأله بوده و لذا به این زن تذکر داده و گفته اگر این گونه وصیت کنی، از شما نمی شنوند، وصیت فقط در ثلث است، زن گفته پس راه چاره چیست؟ این شخص (وصی) گفته: اقرار کن که همه مال، از آن فلانی است. یابن رسول الله! چه باید کرد؟ حضرت فرمود: اگر واقعاً نسبت به آن شخص بدهکار است، پس مال اوست و باید همه اموال را به او داد و زوج می شود محروم، اما اگر بدهکار نیست و فقط جنبه صورت سازی دارد و می خواهد با این کارش زوج را محروم کند، فقط در ثلثش نافذ است، اما در بیشتر از ثلث نافذ نیست، این روایت ربطی به بحث ما ندارد. چرا؟ چون بحث ما در صورت شک است، چون اگر بدانیم که واقعاً بدهکار است، اقرار به دین مقدم می شود، یعنی دین مقدم بر هر چیز دیگر است، بنابراین، بحث ما در جایی است که مشکوک است، یعنی روشن نیست که اقرارش چگونه است و الا اگر بدانیم که اقرارش واقعی است باید بدهیم و اگر بدانیم واقعی نیست، نباید داد، بنابراین، این روایت از محل بحث ما بیرون است.

ص: ۶۹۷

متن روایت

۲: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ قَالَ: « كَتَبْتُ إِلَى الْعَسْكَرِيِّ ع امْرَأَةً أَوْصَتْ إِلَى رَجُلٍ وَ أَقْرَبَتْ لَهُ بِدَيْنٍ ثَمَانِيَةَ آلَافٍ دِرْهَمٍ وَ كَذَلِكَ مَا كَانَ لَهَا مِنْ مَتَاعِ الْبَيْتِ مِنْ صُوفٍ وَ شَعْرٍ وَ شَبَّهٍ وَ صُفْرٍ وَ نَحَاسٍ وَ كُلُّ مَا لَهَا أَقْرَبَتْ بِهِ لِلْمَوْصِي إِلَيْهِ وَ أَشْهَدْتُ عَلَى وَصِيَّتِهَا وَ أَوْصَتْ أَنْ يُحِجَّ عَنْهَا مِنْ هَيْدَةِ التَّرِكَةِ حَجَّتَيْنِ وَ تُعْطَى مَوْلَمَاهُ لَهَا أَرْبَعِمِائَةً دِرْهَمٍ وَ مِيَاةِ الْمَرْأَةِ وَ تَرَكَتْ زَوْجاً فَلَمْ نَدْرِ كَيْفَ

الْخُرُوجِ مِنْ هَذَا وَاشْتَبَهَ عَلَيْنَا الْأَمْرُ وَذَكَرَ كَاتِبٌ أَنَّ الْمَرْأَةَ اسْتَشَارَتْهُ فَسَأَلَتْهُ أَنْ يَكْتُبَ لَهَا مَا يَصِحُّ لِهَذَا الْوَصِيَّةِ فَقَالَ لَهَا لَا تَصِحُّ تَرْكُوكِ لِهَذَا الْوَصِيَّةِ (٤) إِلَّا بِإِقْرَارِكَ لَهُ بِعَدْنٍ يُحِيطُ بِتَرْكِكَ بِشَهَادَةِ الشُّهُودِ وَتَأْمُرِيهِ بِعَدْنٍ أَنْ يُنْفِذَ مَا تُوصِيَنَّ بِهِ وَكَتَبْتُ لَهُ بِالْوَصِيَّةِ عَلَيْهِ عَلَى هَذَا وَأَقْرَأْتُ لِلْوَصِيَّةِ بِهَذَا الدَّيْنِ فَرَأَيْتُكَ أَدَامَ اللَّهُ عَزَّكَ فِي مَسْأَلَةِ الْفُقَهَاءِ قَبْلَكَ عَنْ هَذَا وَتَعْرِيفِنَا ذَلِكَ لِتَعْمَلَ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَكَتَبَ بِخَطِّهِ إِنْ كَانَ الدَّيْنُ صَاحِبًا مَعْرُوفًا مَفْهُومًا فَيُخْرِجُ الدَّيْنُ مِنْ رَأْسِ الْمَالِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الدَّيْنُ حَقًّا أَنْفَذَ لَهَا مَا أَوْصَتْ بِهِ مِنْ ثُلُثِهَا كَفَى أَوْ لَمْ يَكْفِ» (١).

فقه الحديث: إنَّ المرأة على ما يعطيه صدر الحديث أقرت بدين، أو أوصت بأمر كثيره تستوعب جميع التركة و كان المعروف عند فقهاء السنه فى المسأله أنَّ الإقرار ينفذ من الثلث كالوصية ، و كانت المرأة قبل موتها عالمة بذلك شاورت شخصاً و هو أرشدها إلى طريق تنفيذ جميع ما أقرت به و ما أوصت إليه و هو أن تقر «للموصى له» بدين يحيط بعامة التركة و تستشهد على ذلك ثم تأمر الموصى له بتنفيذ ما أوصت به.

ص: ٦٩٨

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٩، ص ٢٩٤، من أبواب أحكام الوصايا، ب ١٦، ح ١٠، ط آل البيت.

فلما وصل الكتاب إلى الإمام العسكري ع فأجاب بأنه إذا كان الدين معروفاً مفهوماً (أى ديناً واقعياً لا صورياً) يخرج من رأس المال، و إلا لا يعتد بالدين بالإقرار و إنما ينفذ ما أوصت به من ثلثها على قدر كفايته.

هذا هو المفهوم من الروايه ولكن لا يحتج بها فى المقام، لأنه خص الإخراج من الأصل إذا كان الدين أمراً قطعياً حيث قال: « إن كان الدين صحيحاً معروفاً مفهوماً » و هو خارج عن محل البحث لشمول قوله سبحانه: « مِنْ بَعْدِ وَصِيهِ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دِينَ » (١).

بحث در طائفه اولی به پایان رسید، طائفه اولی از محل بحث بیرون است چون محل بحث ما جایب است که مشکوک و مظنون است، یعنی واقعیت برای ما روشن نیست. اگر واقعیت روشن باشد که دیگر جای بحث نیست.

القسم الثانى: ما يدل على عدم النفوذ مطلقاً

طائفه روایاتی هستند که می گویند اصلاً و مطلقاً اقرار مریض نافذ نیست، نه در ثلث و نه در غیر ثلث.

كخبر السُّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع: « أَنَّهُ كَانَ يَرُدُّ النَّحْلَةَ فِي الْوَصِيِّهِ وَ مَا أَقْرَبَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ بِلَا ثَبْتٍ وَ لَا بَيْنِهِ رَدُّهُ » (٢).

بناء على أن المراد من الردّ هو الردّ مطلقاً لا كالرد فى الوصيه . و الروايه معرض عنها لا يحتج بها، و قد مرّ مثلها فى المقام الأول و هو و إن لم يكن مقيداً بالمريض و لكنّه منصرف إليه أو يعمه بإطلاقه.

القسم الثالث: النفوذ إذا كان مصدقاً أو مأموناً

ص: ٦٩٩

١- نساء/سوره ٤، آيه ١٢.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٩، ص ٢٩٥، من أبواب أحكام الوصایا، ب ١٦، ح ١٢، ط آل البيت.

دوتا روایت داریم که یکی از آنها روایت ابی بصیر است و دیگری روایت بیاع السابری، این دو تا روایت می گویند کسی که اقرار می کند اگر واقعاً آدم مرضی و ثقه است، راستگوست، واقعاً نمی خواهد ورثه را محروم کند، اقرارش قبول است و آن را می پذیریم. اما اگر مرضی و ثقه نیست، در اینجا نسبت به ثلث می پذیریم نه بیشتر از ثلث.

البته این دو روایت فرق می کند، از یک روایت استفاده می شود که مطلقاً پذیرفته نمی شود، از روایت دیگر استفاده می شود که فقط نسبت به ثلث پذیرفته می شود نه بیشتر از ثلث.

يستفاد من الروایتين الاوليين بعد الإمعان و الدقه النفوذ من الأصل إذا كان المقرّ مصدقاً مأموناً، و إلا فيخرج من الثلث. و إليك دراستهما:

۱: ما رواه الشيخ عن أبي بصير عن أبي عبد الله قال: «سألته عن رجلٍ معه مالٌ مضاربهٍ فماتَ و عليه دينٌ و أوصى أن هذا الذي ترك لأهل المضاربه أيجوز ذلك قال نعم إذا كان مصدقاً» (۱).

از این روایت استفاده می شود که اگر مصدق نبود، اصلاً پذیرفته نمی شود، نه نسبت به ثلث و نه نسبت به ما فوق الثلث.

و الروایه تدل علی أنّ المضارب كان عنده مال مضاربه أولاً، و عليه دين ثانياً لغير أهلها (مضاربه) فخاف الرجل أنه إذا لم يقرّ بأنّ المال لأهل المضاربه يملكه الدائن يزعم أنه ملك المديون. فيها أنّ هذا الإقرار بظاهره كان إضراراً على الدائن حيث لم يترك شيئاً يؤدي به الدين، سأل الإمام ع عن جواز هذا الإقرار، فقال بالجواز إذا كان مصدقاً، أي مصدقاً عند الناس و معنى جواز الإقرار هو تصديقه بأنّ العين أو الأعيان الموجوده عنده لأهل المضاربه فتدفع إليهم و إن أورت ضرراً على الوارث و الدائن. و الحديث يقرب مما ورد في روايات القسم الأول: أي الإقرار للوارث، فقد جاء فيه تصديقه إذا كان مرضياً، و المورد من قبيل الإقرار للأجنبي و هو أهل المضاربه، و المقرّ به، هو العين لا الدين بشهادة قوله: «أنّ الذي ترك لأهل المضاربه».

ص: ۷۰۰

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۶، من أبواب أحكام الوصایا، ب ۱۶، ح ۱۴، ط آل البيت.

۲: وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْعَلَاءِ بِيَّاعِ السَّابِرِيِّ قَالَ: « سَأَلْتُ أَيْبَا عَيْدِ اللَّهِ عَ عَنِ امْرَأَةٍ اسْتَوْدَعَتْ رَجُلًا مَالًا فَلَمَّا حَضَرَهَا الْمَوْتُ قَالَتْ لَهُ إِنَّ الْمَالَ الَّذِي دَفَعْتُهُ إِلَيْكَ لِفُلَانَةٍ وَمَاتَتِ الْمَرْأَةُ فَأَتَى أَوْلِيَاؤُهَا الرَّجُلَ فَقَالُوا لَهُ إِنَّهُ كَانَ لِصَاحِبَتِنَا مَالٌ وَ لَا نَرَاهُ إِلَّا عِنْدَكَ فَاحْلِفْ لَنَا مَا لَهَا قَبْلَكَ شَيْءٌ أَوْ فَيَحْلِفْ لَهُمْ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ مَأْمُونَةً عِنْدَهُ فَلْيَحْلِفْ لَهُمْ وَإِنْ كَانَتْ مُتَّهَمَةً فَلَا يَحْلِفْ وَ يَضَعُ الْأَمْرَ عَلَى مَا كَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثَلَاثَةٌ» (۱).

و هل الموضوع جواز الحلف و عدمه، من دون نظر إلى نفوذ إقراره في صوره جواز الحلف، و عدم نفوذه في صوره عدم جوازه، أو أنّ جواز الحلف لأجل عدم نفوذه؟

المتبادر هو الثاني، إذ الغايه من السؤال توجيه الودعي إلى ما يجب عليه، فهل يدفع الوديعة إلى فلانه أو يدفعها إلى الوارث، فتجوز الحلف فيما إذا كان المقرّ مرضياً، عباره أخرى عن لزوم دفع الأمانه إلى صاحبها.

در هر حال این دو روایت در یک مسأله با هم شریکند و آن این است که اگر این آدم، آدم مرضی، مامون و ثقه است، قولش را قبول می کنیم.

اما اگر مامون، مرضی و ثقه نیست، اولی می گفت اصلاً قبول نکنید، دومی گفت فقط در ثلث قبول کنید، نه ما فوق الثلث.

حال این تعارض را چگونه حل کنیم؟ در جلسه آینده انشاء الله بیان خواهیم کرد.

در اینجا یک احتمالی است، من احتمال را گفته ام، ولی احتمال ضعیفی است و آن این است آیا این آدم که قسم می خورد، سوالش این است که آیا قسم جایز است یا قسم جایز نیست؟ امام ع می فرماید: اگر مامون است جایز است، اما اگر مامون نیست جایز نیست، یا علاوه بر جواز حلف، پرداختن مال است، اگر مامون است، مال را به آن طرف پردازد و اگر مامون نیست، پردازد، فرق نهادن بین مامون و غیر مامون، فقط در جواز حلف و عدم جواز حلف نیست، بلکه اثر آن است، آنجا که حلف جایز است، پول را هم بده، اما اگر جایز نیست، پول را نگهدار، ورثه و زوج بگیرد.

ص: ۷۰۱

احتمال اول که بگوییم حلف، فقط برای سوال از جواز حلف است، بلکه سوال علاوه بر جواز حلف، از مسأله دیگر هم است و آن کدام است؟

و الذی یشهد علی ذلک ذیل الحدیث، أَعْنَى قَوْلِهِ: «وَ إِنْ كَانَتْ مُتَّهَمَةً فَلَا يَحْلِفُ وَ يَضَعُ الْأَمْرَ عَلَى مَا كَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثَلَاثَةٌ».

فإنَّ معناها أنَّها إذا كانت مُتَّهَمَةً يدفع المال إلى الوارث، إذ ليس لها حق التصرف في أموالها، إلَّا في ثلثها لا في جميعها، و هي تصرَّفت في الجميع.

و هذا هو مضمون التعليل، و أمَّا أنه هل يجوز إقراره في صورة الإتهام في مقدار الثلث أو لا؟ فالظاهر هو الأول لقوله: «وَ يَضَعُ الْأَمْرَ عَلَى مَا كَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثَلَاثَةٌ» فكأنَّ الرواية بصدد تنزيل الإقرار منزله الوصيِّه فكما أنَّها إذا أوصت بالزائد على الثلث لا ينفذ إلَّا في مقداره، فهكذا إذا قرَّ بالزائد، فينفذ في مقداره.

تا اینجا سه طائفه اول را خواندیم، طائفه اول چندان ارتباطی نداشت، طائفه دوم گفت اصلاً ندهید، طائفه سوم گفت باید فرق بگذارد بین مامونه و غیر مامونه.

اقرار مریض نسبت به اجنبی ۹۵/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقرار مریض نسبت به اجنبی

بحث ما در جایی است که انسان مریض، در حال مرض به اجنبی اقرار کند نه به وارث، در اینجا روایات ما سه دسته بودند، گروه اول و دوم رد شدند، گروه سوم مورد نظر ماست و آن این است که حضرات می فرمایند اگر جناب مقرر (اقرار کنند) مرضی و ثقه است، یعنی نظرش ضرر زدن به ورثه و یا خیر رساندن به اجنبی نیست، واقعاً خودش را بدهکار می داند، در اینجا از اصل پرداخت می شود، و الا- اگر جناب مقرر (اقرار کننده) آدم مظنون باشد، یعنی قصدش ضرر زدن به ورثه و یا خیر رساندن به اجنبی باشد، در این صورت از اصل پرداخت نمی شود.

ص: ۷۰۲

در جلسه گذشته روایات این قسمت را خواندیم، الآن هم دو روایت دیگر می خوانیم، منتها این دو روایت اقرار به وارث است و حال آنکه بحث ما در اقرار به اجنبی می باشد، فلذا ممکن است کسی بگوید، پس آوردن این دو روایت چه فایده دارد؟ این دو روایت را به عنوان مؤید آورده ام و می خواهیم به وسیله این دو روایت مرضی را معنی کنیم، چون در این روایات کلمه «مَلِيئًا» آمده، خواستیم کلمه «مَلِيئًا» هم معنی کنیم.

حال باید ببینیم که معنای کلمه «مَلِيئًا» چیست؟ ممکن است کلمه «مَلِيئًا» به معنای ثروتمند باشد، یعنی پر، احتمال هم دارد که

کلمه «ملیئاً» به معنای ثقه بودن باشد، كما اینکه اهل لغت می گویند، یعنی کلمه «ملیئاً» داریم که به معنای طولانی است، ولی کلمه «ملیئاً» مهموز است، احتمال دارد که ملیئاً به معنای آدم ثقه باشد.

۱: عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يُتَرُّ لَوَارِثٍ بَدَيْنٍ فَقَالَ يَجُوزُ إِذَا كَانَ مَلِيئاً» (۱).

معلوم می شود که از اصل است.

۲: وَ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَنْ رَجُلٍ أَقْرَبَ لَوَارِثٍ بَدَيْنٍ فِي مَرَضِهِ أَيْ جُوزُ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَ مَلِيئاً» (۲).

وهذان الروایتان ناظران إلى الإقرار لوارث و محل البحث الإقرار بالأجنبي.

علت آوردن این دو روایت در اینجا برای روشن شدن معنای کلمه «ملیئاً» بوده است.

ص: ۷۰۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۳، من أبواب أحكام الوصایا، ب ۱۶، ح ۵، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۳، من أبواب أحكام الوصایا، ب ۱۶، ح ۷، ط آل البیت.

أقول: الظاهر أن «المليء» وصف المقرّ - مقرّ مليء باشد، نه اینکه وارث مليء باشد - لا الوارث بقريته سائر الروايات، ثم إنّ المليء بالياء المشدده، بمعنى المده الطويله كما في قوله سبحانه حاكياً عن خطاب «آزر» لإبراهيم عليه السلام قائلاً: «وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا» (١).

کلمه «مليء» به معنای مدت طویل است، جناب ابراهیم پدری دارد بنام آزر، آزر وقتی دید که حضرت ابراهیم بر دین او طعنه می زند، گفت «وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا» یعنی سالیان دراز از من جدا شو، «ملياً» با «ياء» به معنای سالهای دراز و طولانی است، ولی در روایات ما کلمه مليئاً با همزه آمده، و أمياً «المليء» بالهمز فيحتمل أن يكون من الملاءه، و هي كناية عن «الغنى» فيكون الغناء دليلاً على صدق مقاله في المقام. حضرت غناء و ثروتمند بودن مقرّ (اقرار کننده) را نشانه راستگویی او گرفته است.

ولی من احتمال می دهم که مليئاً به معنای ثقه باشد، چون در لغت کلمه مليئاً به معنای ثقه هم آمده است، اگر به معنای ثقه باشد، با سائر روایت یکی خواهد بود.

و لكن فسره في الصحاح بمعنى الوثاقه، حيث قال: «و ملؤ الرجل: صار مليئاً، أي ثقه، فهو غني مليء بين الملاءه» (٢).

پرسش

یک حدیثی را در مقام اول خواندیم بنام حدیث «اسماعیل بن جابر»، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَدِيدٍ اللَّهَ عَ عَنْ رَجُلٍ أَقْرَبَ لَوَارِثِهِ لَهُ وَهُوَ مَرِيضٌ بِدَيْنٍ لَهُ عَلَيْهِ قَالَ يَجُوزُ عَلَيْهِ إِذَا أَقْرَبَ بِهِ دُونَ الثُّلْثِ» (٣).

ص: ٧٠٤

١- مریم/سوره ١٩، آیه ٤٦.

٢- الصحاح، اسماعیل بن حماد الجوهري، ج ١، ص ٧٣.

٣- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٩، ص ٢٩٢، من أبواب أحكام الوصايا، ب ١٦، ح ٣، ط آل البيت.

کمتر از ثلث را برای او تجویز می کند و حال آنکه روایاتی را که ما در دو جلسه قبل و امروز خواندیم، حتی مافوق ثلث را هم تجویز کرد و گفت اگر مومن باشد، ثقه و مرضی باشد، ما فوق ثلث هم اشکالی ندارد، بنابراین، بین این روایتی که در وارث است، و بین روایاتی که اینجا هست، یکنوع تعارض است، چون روایت اسماعیل بن جابر می گوید: «يَجُوزُ عَلَيْهِ إِذَا أَقْرَبَهُ دُونَ الثُّلُثِ» مطلقاً سواء كان مرضياً أو غير مرضي. و حال آنکه آن دو روایت گفت اگر مرضی و ثقه باشد، حتی ما فوق ثلث هم اشکالی ندارد، چگونه این تعارض را رفع کنیم؟

پاسخ اول

ممکن است کسی این گونه جمع کند و جواب بدهد و بگوید بحث ما در اقرار به اجنبی است، این روایت که اطلاق دارد در باره وارث است، این جواب، یک جواب سطحی و بدون دقت است. باید جواب محکم تر و قوی تر بدهیم.

اطلاق این روایت می گوید دون الثلث جایز است، یعنی ما فوق الثلث جایز نیست، و حال آنکه آن دو روایتی که در جلسه گذشته خواندیم، یعنی صحیحه علاء و صحیحه ابی بصیر، گفتند اگر مرضی و ثقه باشد، ما فوق الثلث هم اشکالی ندارد.

البته در اینجا جواب دم دستی و سطحی می شود داد و آن اینکه این روایت مربوط به وارث است و بحث ما در باره اجنبی است.

پاسخ دوم

جواب دیگر اینکه بگوییم: ما اطلاق این روایت با آن دو روایت مقید می کنیم. یعنی اطلاقش را با مرضی و ثقه بودن مقید می کنیم.

پاسخ سوم

این دو جواب، جواب سطحی و دم دستی است، ولی ما می خواهیم فهم روایت را بیاوریم، اصولاً این روایت ناظر به رد عامه است، چون عامه می گویند اقرار مریض اصلاً مؤثر نیست، حضرت در رد آنها می فرماید اقرار مریض مؤثر است، اهل سنت در واقع اقرار مریض را مثل وصیت برای وارث گرفته اند، همانطور که: «الوصية للوارث» از نظر آنها باطل است، اقرار به وارث هم از نظر آنها باطل است، حضرت می خواهد آنها رد کند و بفرماید باطل نیست، بلکه دون الثلث اشکالی ندارد، این روایت ناظر به مسأله فوق ثلث نیست، بلکه در رد قول اهل سنت است.

ص: ۷۰۵

عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ أَقْرَبَ لَوَارِثٍ لَهُ وَهُوَ مَرِيضٌ بِدَيْنٍ لَهُ عَلَيْهِ قَالَ يَجُوزُ عَلَيْهِ إِذَا أَقْرَبَ بِهِ دُونَ الثُّلُثِ ». ردّاً على العامه که می گویند دون الثلث هم جایز نیست. اما اگر مرضی و ثقه باشد چه باید کرد؟ ناظر به آن جهت نیست. بنابراین، این روایت با روایات قبلی تعارض ندارد.

پس ما در اینجا سه جواب دادیم:

۱؛ این روایت راجع به وارث است، و بحث ما در اجنبی است.

۲: این اطلاق را با دو روایت دیگر مقید می کنیم.

۳: خود روایت را مطالعه می کنیم، خود روایت ردّ عامه است که می گویند در دون الثلث پذیرفته نیست، اقرار به وارث مثل وصیت به وارث است، «لا وصیّه لوارث و لا إقرار لوارث». حضرت در ردّ آنها می فرماید این گونه نیست که شما خیال می کنید، بلکه اقرارش همانند وصیتش نسبت به ثلث پذیرفته می شود. تم الکلام فی التعارض، که گاهی خیال شده که روایت اسماعیل بن جابر با مانحن فیه تعارض دارد.

ولی بیت القصید بحث ما این است که بین روایت ابی بصیر و روایت علاء (بیاع سابری) تعارض است، من این دو روایت را می خوانم، تعارضش را هم بیان می کنم، بینم که شما چگونه رفع تعارض می کنید، در روایت ابی بصیر خیلی شدت عمل است.

روایت ابی بصیر

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ مَالٌ مُضَارَبٍ فَمَاتَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ وَأَوْصَى أَنْ هَذَا الَّذِي تَرَكَ لِأَهْلِ الْمُضَارَبِ أَيْجُوزُ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَ مُصَدَّقًا» (۱). این روایت اطلاق دارد، اگر مرضی و ثقه است، به او بدهید، مال مضاربه است، اما إِذَا كَانَ مُصَدَّقًا هیچ چیزی به او ندهید.

ص: ۷۰۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۹۶، من أبواب أحكام الوصایا، ب ۱۶، ح ۱۴، ط آل البیت.

مفهومش این است که اگر مصدق نباشد، نه نسبت به ثلث جایز است و نه در ما فوق الثلث، اطلاق دارد. یعنی هیچ چیز به او ندهید، اصلاً به قولش اعتنا نکنید. اگر مصدق نیست، اصلاً چیزی به او ندهید.

روایت بیاع سابری می گوید اگر مرضی و مصدق است، همه را در راه اقرارش بدهید و گر مظنون است، اصلاً به حرفش گوش نکنید نه در اصل و نه در ثلث. پس اولی با دومی تعارض کرد، چون اولی می گوید اگر مرضی و ثقه است، همه اش را در راه اقرارش بدهید، یعنی به اقرارش عمل کنید، اما اگر مصدق و ثقه نیست، اصلاً به حرفش گوش نکنید (لا فی الأصل، و لا فی الثلث).

روایت بیاع سابری

عَنِ الْعَلَمَاءِ بِيَاعِ السَّابِرِيِّ قَالُوا: « سَيَأْتِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ امْرَأَةٍ اسْتَوْدَعَتْ رَجُلًا مَالًا فَلَمَّا حَضَرَهَا الْمَوْتُ قَالَتْ لَهُ إِنَّ الْمَالَ الَّذِي دَفَعْتُهُ إِلَيْكَ لِفُلَانَةٍ وَ مَاتَتِ الْمَرْأَةُ فَأَتَى أَوْلِيَاؤُهَا الرَّجُلَ فَقَالُوا لَهُ إِنَّهُ كَانَ لِصَاحِبَتِنَا مَالٌ وَ لَا نَرَاهُ إِلَّا عِنْدَكَ فَاحْلِفْ لَنَا مَا لَهَا قَبْلَكَ شَيْءٌ أَوْ فَيَحْلِفُ لَهُمْ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ مَأْمُونَةً عِنْدَهُ فَلْيَحْلِفْ لَهُمْ وَ إِنْ كَانَتْ مُتَّهَمَةً فَلَا يَحْلِفْ وَ يَضَعُ الْأَمْرَ عَلَى مَا كَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثَلَاثَةٌ »

روایت بیاع سابری می گوید اگر مصدقه است، در این روایت می گوید اگر مظنونه است، ثلثش را بپذیرید، ولی در آنجا می گوید اگر مظنونه است، اصلاً به حرفش گوش ندهید، اولی می گوید اگر مظنونه است، اصلاً به حرف او گوش ندهید، یعنی احتمال دروغ در حرف او بدهید، اما در دومی می گوید اگر مظنونه است، به مقدار ثلث به حرف او گوش کنید و این دوتا با همدیگر تعارض می کنند.

ص: ۷۰۷

فرقش این است که در اولی «طرف» غرماست، در روایت ابی بصیر این آدم «أقرّ للأجنبي»، ولی در مقابلش غرماست، اما در دومی مقابلش ورثه هستند، در اولی که می گوید گوش به حرفش ندهید، چون در مقابلش غرماست، اما در دومی در مقابلش غرما نیستند، بلکه در مقابلش ورثه قرار دارند، حال که این فرق روشن شد که در اولی طرف، غرماست، در دومی طرف ورثه هستند، اگر طرف غرما باشد، آقایان می دانید که زن مظنونه حکم وصیت را دارد، مسلماً وصیت در صورتی نافذ است که انسان بدهکار نباشد، زن مظنونه که اقرار می کند، اقرارش به منزله وصیت است، یعنی کأنه وصیت است، وصیت در صورتی نافذ است که مزاحم با دین نباشد، دین مقدم است و لذا در اولی چون طرف غریم است و این زن هم مظنونه و متهمه است، اقرار متهمه کالوصیه است، وصیت کی نافذ است؟ وقتی که در مقابل غریم نباشد، ولی در دومی مظنونه است کالوصیه است، اما مقابلش ورثه است، مسلماً وصیت هر انسانی هر چند کذاب هم باشد در ثلث نافذ است، در آنجا مزاحم حق غرماست، در دومی مزاحم حق ورثه است.

در اولی وصیت حق مزاحمت ندارد، اما در دومی حق مزاحمت دارد، به شرط اینکه اقرار مظنونه را کالوصیه تلقی کنیم، وصیت در مقابل غریم نافذ نیست، اما وصیت در مقابل ورثه قابل توجه است.

اقرار المظنونه کالوصیه، اگر مثل وصیت شد، وصیت مزاحم با غرما نیست، اما وصیت مزاحم با ورثه است، هر آدم کذابی اگر وصیت کند، نسبت به ثلث پذیرفته می شود و رثه هم حق اعتراض ندارد، اما مظنونه اقرار کند و حال آنکه در مقابلش غرما صف کشیده اند، می گویند این وصیت قابل نفوذ نیست، چون وصیت بعد از دین است، یعنی اول باید دین طرف را بدهیم و بعداً به وصیت عمل کنیم.

فإن قلت: إن بين الرويتين - روايه العلاء و روايه أبى بصير - تعارضاً من جانب آخر، فالأولى منهما (رواية علاء يبيع سايرى) تدلّ على أنّ المقرّ إذا كان متهماً لا ينفذ إقراره فى الزائد و إن كان ينفذ فى الثلث حيث قال: «وَإِنْ كَانَتْ مُتَّهَمَةٌ فَلَا يَحْلِفُ وَ يَضَعُ الْأَمْرَ عَلَى مَا كَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثُلُثُهُ»، و الثانية (رواية أبى بصير) تدلّ على أنّه إذا كان متهماً لا ينفذ مطلقاً سواء فى الثلث أو الزائد عليه حيث ورد فيها: «و أوصى أنّ هذا الذى تركه لأهل المضاربه أيجوز ذلك؟ قال: ((نعم إذا كان مصدقاً))، و المتبادر أنّه إذا لم يكن مصدقاً لا ينفذ حتى فى مقدار الثلث.

قلت: الظاهر عدم التعارض و ذلك لاختلاف موردهما، فإنّ الإقرار للأجنبى فى روايه العلاء كان مزاحماً لحق الوارث فلذلك لو كان مصدقاً ينفذ مطلقاً، و إن كان متهماً ينفذ على حد الثلث، كما قال: «فَأِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثُلُثُهُ».

جوابش اين است كه در اولى، اقرارش مزاحم حق غرماست، اين اقرار به منزله وصيت است، وصيت نمى تواند حق غرما را از بين ببرد ولذا آدم ورشكست اگر وصيت كند، اقرارش اصلاً ارزش ندارد، بلكه اول بايد حق غرما را داد و سپس به وصيت عمل بشود.

و أما الإقرار للأجنبى فى روايه أبى بصير، فقد كان مزاحماً لحقّ الغريم فلو كان مصدقاً ينفذ مطلقاً، لأنّه تصرف فى ماله حال كونه غير محجور، و أمّا إذا كان متهماً و مريباً أمره، فلا ينفذ مطلقاً و يقدم حق الغرماء، لما ذكرنا عند البحث فى الإقرار للوارث أنّه إذا كان مزاحماً لحقّ الغريم و كان المقرّ متهماً، أنّه لا ينفذ مطلقاً، لأنّ الإخراج من الثلث فرع وجود التركة حتى يخرج المقرّ به من ثلثها، والدّين يعدم التركة، لأنّ الميراث حسب قوله سبحانه: «مِن بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصَى بِهَا أَوْ دِينَ» (١) عبارته عمّا يبقى بعد إخراج الدين، فلو استوى الدين و التركة أو زاد عليها لا يبقى مال فى البين حتى يصرف فى مورد الإقرار.

ص: ٧٠٩

الأولی: إذا كان مصدقاً و ضاقت التركة

این آدم (جناب زید مثلاً) از یک طرف مصدق است و از طرف دیگر هم بدهکار مردم می باشد، آیا بدهکاری بر اقرار مقدم است یا اقرار مقدم بر بدهکاری است؟

بحث قبلی ما در باره مظنون بود، یعنی احتمال می دادیم که شاید این آدم دروغ بگوید، ولذا در آنجا گفتیم اگر در مقابل غرماست، گوش به حرفش ندهید، اما اگر در مقابل وارث است، ثلثش را به او بدهید، ولی در اینجا مظنون نیست، بلکه مصدقه است، منتها از این طرف می گوید این قالیچه (مثلاً) مال زید است، از طرف دیگر هم بدهکار مردم می باشد، و ترکه هم وافی به هردوتا نیست، آیا اقرار مقدم بر دین است یا دین مقدم بر اقرار است، یا اینکه فرق بگذاریم بین الإقرار بالعین (یعنی قالیچه) و بین الإقرار بالدين الكلّی؟

در اینجا شیخ طوسی مسأله را در کتاب «الخلاف» عنوان کرده و سه تا قول از اهل سنت نقل می کند. بحث را در جلسه آینده دنبال می کنیم.

آیا اقرار مقدم بر دین است یا دین مقدم بر اقرار؟ ۹۵/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا اقرار مقدم بر دین است یا دین مقدم بر اقرار؟

بحث در این است که شخصی مرده، و این آدم (میت) از یک طرف اقرار کرده که فلان مالش از آن زید است و از طرفی هم بدهکار مردم می باشد، از طرف سوم ترکه این آدم وافی به هردو (اقرار و دین) نیست، در اینجا چه باید کرد؟ آیا اقرارش مقدم بر دین است یا دین مقدم بر اقرار می باشد؟

البته اگر اقرار به عین کند، مشکل حل است، چطور؟ چون عین همان کسی خواهد بود که به نفع او اقرار کرده، اگر برای دینش، ترکه ای باشد، دین را از بقیه اموالش پرداخت می کنند و الا «فَنظَرُهُ إِلَى مَيْسَرِهِ» (۱).

ص: ۷۱۰

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۲۸۰.

بنابراین، در جایی که اقرار به عین باشد، از محل بحث ما بیرون است، مثلاً به بقال بدهکار است، اما اقرارش به دین نیست، بلکه اقرارش به عین است نه به دین، این عین قبلاً از ملک این آدم خارج شده، اگر ترکه ای باشد، دینش را از آن می پردازند و اگر نباشد، هیچ!

پس باید توجه داشت که بحث ما در جایی است که اقرار به عین نکنند، چون اگر اقرار به عین کند، اقرار به عین مقدم بر دین می باشد.

بحث ما در جایی است که اقرار به دین کند، یعنی هردو دین است، مثلاً در مرض موتش اقرار می کند که من از فلان مقدار از جناب زید بدهکارم، از طرف دیگر ما می دانیم که این آدم از دیگران هم بدهکار است، در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا اگر واقعاً ترکه به هردو دین می رسد، هردو دین را از ترکه می پردازند و ادا می کنند، ولی این هم بحث ما نیست.

محل بحث جایی است که ترکه به هردو دین وافی نیست، آیا در اینجا اقرار مقدم بر دین است یا دین مقدم بر اقرار است؟

خلاصه یک دین با بینه و دین دیگر با اقرار ثابت شده است، ولی ترکه وافی به هردو دین نیست و فرض هم این است که مقرّر (اقرار کننده) مرضی و مصدّق و ثقه است، در یک چنین جایی چه باید کرد؟

اقوال مسأله

در اینجا دو قول است:

۱: قول اول مال شیخ طوسی است در کتاب خلاف، و برخی از علمای اهل سنت هم با ایشان در این نظریه موافق است، مانند مالک، شافعی و ... و آن اینکه یقنم بیهنما حسب الحصاص، در حقیقت حکم مفلس را پیدا می کند، آدمی که مفلس است و غرما هم مختلفند، به یک نفر سیصد تومان بدهکار است، ولی به دیگری یکصد تومان بدهکار می باشد، در اینجا دو صد تومانش به سیصد تومانی می دهند، یکصد تومانش را هم می دهند به یکصد تومانی.

ص: ۷۱۱

به بیان دیگر؛ اگر دین ها مساوی هستند، یعنی دینی که با بینه ثابت شده، مقدارش با دینی که اقرار کرده مساوی باشند، یعنی هر دو یکصد تومان است، یقسّم بالتساوی، اگر دین ها با همدیگر اختلاف داشته باشند، یقسّم بالحصص.

۲: ابو حنیفه و همفکرانش می گویند: اگر ترکه وافی به هر دو دین نیست، دینی که به وسیله بینه ثابت شده، مقدم است بر دینی که به وسیله اقرار ثابت شده است.

دلیل ابو حنیفه

ایشان برای مدعای خود دلیل روشنی ندارد، ولی دلیل روشنش را دیگران می گویند و آن اینکه: دین اولی که با بینه ثابت شده، معلوم می شود که موقع صحت بوده، اما اقرارش در حال مرض است، این آدم در حال مرض بیش از ثلث حق تصرف ندارد، حکم این آدم، حکم آدم محجور است، اگر یک آدم محجوری باشد و بعد الحجر تصرف کند، مسلماً تصرفش ممضا نیست، این آدم که موقع مرض موت اقرار می کند بر اینکه من یکصد تومان به زید بدهکارم، این مثل کسی است که مفلس باشد، محجور باشد، حاکم او را محجور التصرف کند، هر چه تصرف کند، تصرفاتش باطل است، فلذا حتی اگر قرضی هم گرفته باشد باطل است، هر چه که هست، به دینی می دهند که با بینه ثابت شده است.

جواب از دلیل ابو حنیفه

جوابش این است که شما خلط مبحث می کنید، چطور؟ چون این آدم محجور نیست، بله، اگر محجور باشد، حق با شماست، ولی محجور نیست بلکه مریض است و در حال مرض اقرار می کند، اقرارش هم اقرار مرضی و ثقّه است، و قرار شد که اقرار مرضی و ثقّه از اصل باشد نه از ثلث، حتی نباید ما این مورد را به منجزات مریض قیاس کنیم، ما در منجزات مریض قائل به ثلث شدیم، اما در اینجا عرض کردیم که اگر مرضی شد، از اصل است نه از ثلث.

ص: ۷۱۲

پس در کلام این آدم که هم نظر با ابو حنیفه می باشد، دو خلط است. چرا؟

اولاً؛ این آدم محجور نیست، چون فرض این است که مفلس نیست و حاکم حکم به فلسش نکرده است.

ثانیاً؛ این آدم مثل منجزات مریض هم نیست، منجزات مریض از ثلث است، در حالی که اقرار این آدم از اصل است (إذا كان مرضياً و مصدقاً)، بله! اگر مرضی و ثقه نباشد، از ثلث است نه از اصل.

دیدگاه استاد سبحانی

بنابراین، قول شیخ طوسی از نظر ما، قول قوی است.

خاتمه و فیها مسألتان:

الأولی: إذا كان مصدقاً و ضاقت التركة

إذا كان المقرّ مصدقاً و مأموناً و أقرّ بالعين، و مع ذلك عليه دين و لم يكن له تركة سواه، أو كان و لم يكن و افيا بأداء الدين، فيقدّم الإقرار بالعين على الدين على كل حال - چون دين از تركة است و اين تركة نیست، فرض این است که اقرار کرده که این مال، مال زید است - لأنها بحكم إقراره المصدق لم يكن مالکاً لها (عين) حتى تورث.

إنما الكلام فيما إذا أقرّ بالدين، و عليه أيضا دين ثابت بالبينه أو بالإقرار في الصحة (يعنى در حال صحت نه در حال مرض)، فلو كان هنا سعه في المال، نفذ إقراره من الأصل إذا كان مصدقاً كما هو المفروض، و لو ضاق المال: عنهما.

قال الشيخ: إذا أقرّ بدين في حال صحته ثم مرض فأقرّ بدين آخر في حال مرضه، نُظِرَ فإن اتسع المال لهما استوفيا معاً، و إن عجز المال، قُسم الموجود على قدر الدينين، و به قال الشافعي.

و قال أبو حنیفه: « إذا ضاق المال، قُدِّمَ دين الصحة على دين المرض، فإن فضل شيء، صرف إلى دين المرض. ثم استدل الشيخ على مختاره بأنهما دينان ثبتا في الذمه فوجب أن يتساويا في الاستيفاء، لأنّ تقديم أحدهما على الآخر يحتاج إلى دليل» (۱).

ص: ۷۱۳

و قال العلامة: و لو ضاق عنهما فهو بينهما بالحصص. و به قال مالك و الشافعي و أبو عبيد و أبو ثور.

قال أبو عبيد: إنّه قول أكثر أهل المدينة، لأنهما حقان تساويان في وجوب القضاء من أصل المال لم يختص أحدهما برهن فاستويا، كما لو ثبتا بيئته.

و قال النخعي: إنّه يقدّم الدّين الثابت بالبيئته - و به قال الثوري و أصحاب الرأي، و عن أحمد روايتان كالمذهبين - لأنّه أقرّ بعد تعلّق الحقّ بتركته، فوجب أن لا يشارك المقرّ له من ثبت دينه بيئته، كغريم المفلس الذي أقرّ له بعد الحجر عليه.

وليّ اين حرف اشتباه است، يعنى دوتا اشتباه است، اولاً اين آدم مفلس نيست، بله، اگر مفلس باشد و اقرار کند، اقرارش فايده ندارد، وليّ فرض اين است که حاکم به حجر اين آدم حکم نکرده است، يک دينی دارد در حال صحت، يک دينی هم دارد در حال مرض، اما اين آدم مفلس و محجور نيست.

علاوه براین، هنوز اين آدم نمرده فلذا دين بقال متعلق به ترکه اين آدم نيست، نه دين بقال و نه اين اقرای که کرده است.

أقول: الظاهر صحّهُ القول الأول و هو التقسيم بالحصص كما هو الحال في مال المفلس إذا ضاق عن أداء الديون، و ما استدللّ به النخعي من ((أنه تعلّق الحق بتركته، لأنّ الشارع منعه من التصرف في أكثر من الثلث)) إنما يناسب منجزات المريض لا إقراره، فإنّ المقرّ يخبر عن الدين عليه، و لا يتصرّف في ماله، فيشارك المقرّ له من ثبت دينه بالبيئته. و أمّا قوله: ((فلم يشارك من أقرّ له قبل الحجر)) فهو خروج عن موضوع المسألة إذ الموضوع من أقرّ في حال المرض دون أن يكون محجوراً في التصرف من قبل الحاكم.

مسألة ثانية را عنوان می کنیم، فتوای شیخ طوسی و خود را بیان می کنیم، این مسأله ای که من عنوان می کنم در تذکره علامه است، علامه حلّی میلیون ها فرع را رویهم می ریزد، من از میان آن فروع، این فرع را انتخاب کردم، ولی ممکن است کسی بگوید جای این فرع، اینجا نیست بلکه جایش در منجزات مریض است، چون بحث ما در اقرار است و این بحث در اقرار نیست، ولی من دیدم که مسأله پر فایده است فلذا من آن را در اینجا آوردم.

مسأله این است که شخصی در حال مرض است، خانه ای دارد که قیمتش سی درهم می باشد، این خانه را در حال مرضش محاباً به ده درهم فروخت، چه باید کرد؟ این مسأله برای خود چند صورت دارد:

۱؛ ورثه، معامله را امضا می کنند، اگر ورثه این معامله را امضا کردند، جای بحث نیست.

۲؛ ورثه اش، این معامله را امضا نمی کنند و اجازه نمی دهند.

اگر ورثه، این معامله را امضا نکردند و اجازه ندادند، مشتری هم دو حالت دارند:

الف؛ مشتری معامله را فسخ می کند، چرا؟ لتبعض الصفقة، مشتری می گوید: من همه خانه را به سی درهم خریده ام، اگر بخواهند یک ثلثش را به من بدهند، قبول نمی کنم، فلذا مشتری می تواند معامله را فسخ کند. این هم از محل بحث بیرون است.

۳؛ ورثه، معامله را تجویز نمی کنند.

ب؛ مشتری هم معامله را فسخ نمی کند، در این صورت چه باید کرد؟

فتوای علمای امامیه

در اینجا فتوای علمای امامیه این است که تبعض صفقه را مشتری می پذیرد، چه رقم بپذیرد؟

مشتری می گوید من تبعض صفقه را می پذیریم، چه کار کند؟ نصف خانه را به ورثه رد می کند، با پنج درهم، فرض کنید که قیمت خانه ثلاثین درهم است، ولی این آدم خانه را به ده درهم خریده، ورثه اجازه نمی دهند، مشتری هم تبعض صفقه را قبول کرده، علمای امامیه می گویند: جناب مشتری باید نصف خانه را به ورثه رد کند با پنج درهم. چرا؟ چون اگر نصف خانه را به ورثه با پنج درهم برگرداند، حق ورثه را داده، چون قیمت خانه سی درهم است، نصف خانه را برگردانده، در واقع پانزده درهم برگردانده، پنج درهم داده، در واقع قیمت خانه را داده، علمای ما می گویند راهش این است که نصف خانه را به اضافه پنج درهم به ورثه بپردازد، نصف خانه را که رد کرد، می شود پانزده درهم، پنج درهم رویش بگذارد، می شود بیست درهم - چون طبق نظر ما، منجزات مریض از ثلث است نه از اصل، - خانه نصفش مال تو، نصفش هم مال این طرف. قهراً این آدم ضرر هم نکرده است.

الثانيه: إذا حابى المشتري بثلى ماله

إذا باع فى مرضه عيناً لا يملك غيرها و قيمتها ثلاثون، بعشره، فقد حابى المشتري بثلى ماله و ليس له المحاباه بأكثر من الثلث، فهنا صور:

١: إذا أجاز الورثه ذلك، لزم البيع إجماعاً، و إن لم يجز.

٢: فإن اختار المشتري فسخ البيع، كان له ذلك لتبعض الصفقه عليه.

٣: و إن اختار الإمضاء، فهناك وجوه:

الأول: أنه (ورثه) يأخذ نصف المبيع بنصف الثمن و يفسخ البيع فى الباقي، و هو خيره العلامه و أحد وجهى الشافعى، و سنشير إلى دليله فى آخر البحث.

الثانى: إنَّ المشتري يأخذ ثلثى العين بالثمن كله، لأنه يستحقّ ثلث العين بثمانها الذى دفعه و الثلث الآخر بالمحاباه.

حکم معامله محاباتی در حال مرض ۹۵/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم معامله محاباتی در حال مرض

اگر انسانی، در حال مرض، خانه خود را که قیمتش سی درهم است، به ده درهم بفروشد (که به این معامله، در اصطلاح بيع محاباتی می گویند - حکمش چیست؟

عرض کردم که مسأله چند صورت دارد:

١؛ گاهی ورثه آشنا به مقام پدر هستند و می گویند حالا که پدر ما یک چنین معامله را انجام داده، ما به احترامش آن را اجازه می دهیم فلذا اجازه می دهند، در این صورت جای بحثی نیست که معامله محاباتی پدر صحیح است.

٢؛ ولی گاهی ورثه اجازه نمی دهند، اگر اجازه ندادند، این هم خودش دو صورت دارد:

الف؛ با عدم اجازه ورثه، مشتری معامله را فسخ می کند و ده درهم خود را پس می گیرد.

ب؛ ورثه اجازه نمی دهند، مشتری هم حاضر به فسخ معامله نیست و معامله را فسخ نمی کند.

اقوال مسأله

۱: در اینجا علمای شیعه (مانند علامه و دیگران) می فرمایند: اگر مشتری پنج درهم دیگر به ورثه بدهد، نیمی از این ملک را مالک می شود، نکته اش این است که این خانه قیمتش سی درهم بوده، ده درهم را قبلاً داده، پنج درهم هم اگر بدهد، قهراً نصف خانه را مالک می شود، نصف دیگر را هم مال ورثه می شود.

۲: قول دوم این است که: «أَنَّ الْمَشْتَرِيَّ يَأْخُذُ ثَلَاثِي الْعَيْنِ بِالْثَمَنِ كُلِّهِ، لِأَنَّهُ يَسْتَحِقُّ الثَّلَاثَ الْعَيْنِ بِالْثَمَنِ الَّذِي دَفَعَهُ وَالثَّلَاثَ الْآخَرَ بِالْمَحَابَاهِ».

یعنی مشتری چیزی نپردازد، در همین حالت چیزی نپردازد، بر خلاف اولی، چون در اولی پنج درهم می پرداخت که با ده درهم قبلی، پانزده درهم می شد، ولی دومی قول اهل سنت است و آن این است که چیزی نپردازد، بگوید دوثلثش مال من است و یک ثلثش هم مال شما، چرا؟ به جهت اینکه ده درهم را داده ام، ده درهم را پدر به من بخشیده، پس پدر شما دو کار کرده، هم معامله کرده و هم بخشیده، ده درهم معامله است، ده درهم دیگر را هم بخشیده، این هم قول دوم است.

پس قول دوم این است که اصلاً چیزی نپردازد و بگوید: جناب ورثه! پدر شما دو کار کرده، ده درهم من باب الثمن از من گرفته، ده درهم دیگر را هم به من بخشیده، ثلثش مال من است و ثلثین دیگرش هم مال من.

جواب از قول دوم

جواب این قول واضح است و آن اینکه پدر ورثه دو کار نکرده، یک کار کرده و آن اینکه فقط فروخته، دو کار نکرده که هم فروخته باشد و هم مقداری را بخشیده باشد، بلکه فقط یک کار کرده و آن فروختن این خانه است به ده درهم.

ص: ۷۱۷

بنابراین، این قول، قول باطلی است که هیچ چیزی ندهد و در عین حال دو ثلث را هم مالک بشود و بگوید پدر شما هم مقداری از این مال را فروخته و هم مقداری را هم بخشیده است.

۳: قول سوم، مال ابو حنیفه و امثال ایشان است.

الثالث: قال أصحاب الرأي: يقال للمشتري: إن شئت أدت عشرةً أخرى و أخذت العين، و إن شئت فسخت و لا شيء لك.

قول سوم این است که ورثه می گویند: جناب مشتری! ده درهم به ما بده، همه این خانه مال شما، چرا؟ چون ده درهم را قبلاً داده، ده درهم دیگر هم می دهد، که در مجموع می شود: بیست درهم، ده تای دیگر هم محاببات است. اما اگر چیزی به ما ندادی و معامله را فسخ کردی، ما به شما ابداً چیزی نمی دهیم.

اشکالات قول سوم

قول سوم دو اشکال دارد:

اولاً؛ اختیار با خود شان است، اینکه بگویند ده درهم بده، همه را مالک شو، ولی مبنا غلط کرده. چرا؟ چون پدر ورثه دوتا کار نکرده، فقط یک کار کرده و آن اینکه خانه را فروخته است، یعنی فقط خرید و فروش کرده است، نه اینکه هم خرید و فروش کرده و هم مقداری را بخشیده است. البته اگر ورثه بخواهند مردانگی کنند و بگویند ده درهم به ما بده، آنوقت همه این خانه مال شما باشد، مردانگی یک مسأله ای است، و الا از نظر مبنا صحیح نیست.

ثانیاً؛ اگر مشتری فسخ کرد، چرا دستش خالی باشد، یعنی دستش خالی نیست چون قبلاً مبلغی را داده و قانون فسخ این است: از آنجا که مبیع می رود، از همان جا ثمن هم بیرون می آید، مبیع (بعد از فسخ) از کیسه مشتری می رود، ثمن هم از کیسه جناب ورثه به طرف مشتری می آید.

ص: ۷۱۸

این قول سوم بود. قول دوم و سوم هر دو باطل هستند.

۴: قول چهارم، قول مالک است، مالک می گوید فسخ کند، ده درهم را بگیرد، ثلث را هم مالک می شود. چرا؟ چون ده درهم را فسخاً می گیرد، ثلث را هم مالک می شود محاباً.

الإشكال، الإشكال، یعنی پدر شما دوتا کار نکرده است.

الرابع: قال مالک: له أن يفسخ البيع و يأخذ ثلث العين بالمحاباه و يسميه أصحابه خلع الثلث و هو قول أكثر علمائنا (۱).

قاعده: لا تعصيب في الإرث

همان گونه قبلاً بیان گردید، این فصل (یعنی فصلی را که خواندیم) راجع به احوال شخصیه بود، البته این اصطلاح مال اهل سنت است، یعنی آنها در فقه یک بابی را گشوده اند بنام: احوال شخصیه، احوال شخصیه عبارتند از: نکاح، طلاق، ایلاء، میراث و اقرار، و باید توجه داشت که بحث فعلی ما در باره احوال شخصیه است، در این باب دو قاعده را مطرح می کنیم:

۱؛ العصبه. ۲؛ العول. دو قاعده ای که در کتاب ارث می باشد را مطرح می کنیم، اهل سنت، می گویند: الميراث بالعصبه، ما می گوئیم: الميراث بالقرباه، لا بالعصبه.

باید به این نکته توجه داشت که ما در کتاب ارث، با اهل سنت دوتا اختلاف داریم، یکی مسأله عصبه است، دیگری هم مسأله عول است، عول عبارت از این است که ترکه کم و فریضه زیادتر است، «عالت الفريضة» فریضه بالاست، در حالی که ترکه کم است، ما این دوتا را به عنوان قاعده بحث می کنیم. کتاب ارث را بحث نمی کنیم، قاعده را بحث می کنیم در کتاب ارث. اتفاقاً قاعده ی ما، با «لا» ی نافی شروع می شود، یعنی: «لا عصبه في الإسلام، لا عول في الإسلام».

ص: ۷۱۹

اگر بخواهیم معنای عصبه را بفهمیم، اول باید سهام ارث را مطرح کنیم، سهام ارثی که در قرآن مجید وجود دارد، شش تاست، اول باید این سهام را حفظ کنیم، آنگاه ببینیم در مقام تقسیم چه کار کنیم؟ اهل سنت می گویند: عصبه، ما می گوئیم غیر عصبه، آنها با وجود دختر، به عمو هم سهم می دهند ولذا می گویند با رحلت پیغمبر اکرم ص هم حضرت فاطمه (سلام الله علیها) سهم است و هم عباس سهم است، اگر می گویند عباس هم سهم است، روی مسأله عصبه این حرف را می زنند، می گویند هم اولاد و هم عصبه، عصبه عبارتند از: عمو، عموزاده ها، و امثال شان، اگر بخواهیم این مسأله را تحقیق کنیم، باید دو آیه ارث را حفظ کنیم.

السهام المنصوصه سته:

۱: النصف

در سه مورد، سهم نصف است. یک: اگر همسر انسان بمیرد و اولاد هم نداشته باشد، شوهر نصف می برد، این یکی از مواردش است، یعنی اگر زن بمیرد و دارای اولاد نباشد، زوج از این زنش نصف می برد، بر خلاف جایی که اولاد داشته باشد، که در آنجا ربع می برد.

و له موارد ثلاثه:

۱؛ الزوج إذا لم یکن للزوجه ولد، قال سبحانه: «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ یَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ...» (۱) و یرد الباقي إلیها (دختر) قرابه، لا فرضا عندنا.

و برای شما، نصف میراث زنانان است، اگر آنها فرزندی نداشته باشند.

۲؛ البنت الواحده، قال سبحانه: «وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ» (۲).

اگر کسی مرده است و فقط یک دختر دارد، نصف مالش به دختر می رسد، نصف دیگرش را چه کار می کنند؟ آقایان در باب ارث چنین می گویند: نصف اول را فرضاً می برد، نصف دیگر را قرابه می برد، چون در آن مرحله کسی نیست، اینجاست که اهل سنت می گویند نصف دیگر می رسد به عصبه.

ص: ۷۲۰

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۱۲.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۱۱.

۳؛ سهم الأخت للأب و الأم أو الأخت للأب إذا تفرّدا عن ذكر مساو في القرب وإلا فللذكر مثل حظ الأنثيين، قال سبحانه: «سَتَفْتُونَكَ قُلُوبُ اللَّهِ يَفْتِيكُمُ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ امْرَأَتَهُ هَلَكَتْ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ...» (۱).

کسی مرده، در طبقه اول کسی نیست، فقط یک خواهر دارد، یا خواهر ابوینی یا خواهر ابی، نصفش به آنها می رسد، البته اسم اینها را کلاله می گویند، گاهی کلاله ابوینی است و گاهی کلاله ابی، چرا کلاله می گویند؟ بحثش مفصل است و در یک فرصت دیگر خواهم گفت.

مرحوم طبرسی در مجمع البیان اقوالی را ذکر می کند که چرا اینها را کلاله می گویند، علی ای حال اگر کسی بمیرد و در حالی که اولاد ندارد، شوهر نصف از او می برد، اگر بمیرد و فقط یک دختر دارد، باز هم نصف را می برد، اگر بمیرد و فقط یک خواهر دارد خواه ابوینی باشد یا ابی، البته او هم نصف می برد، البته نصفش را فرضاً می برد، نصف دیگرش را قرابه. تم الکلام فی السهم الأول،، أعنی النصف.

الثانی: الربع

و له مردان:

۱؛ الزوج إذا كان للزوجه ولد، يقول سبحانه: «فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يَوْصِيَنَّ بِهَا أَوْ دِينَ» (۲)،

ربع، دو مورد بیشتر ندارد و اتفاقاً هر دو مورد راجع به زوج و زوجه است، اگر زنی بمیرد که دارای اولاد است، شوهرش یک چهارم می برد، اما اگر شوهر بمیرد و اولادی نداشته باشد، همسر ربع را می برد، بر خلاف آنجا که اگر اولاد داشته باشد که در این فرض ثمن می برد.

ص: ۷۲۱

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۱۷۶.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۱۲.

خلاصه اینکه محل ربع، زوجه و زوجه است، اگر زوجه دارای اولاد باشد، شوهرش یک چهارم از او ارث می برد و اگر زوج دارای اولاد نیست، زنش از او ربع می برد.

۲؛ الزوجه إذا لم يكن للزوج ولد، قال سبحانه: «وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وُلْدٌ» (۱).

اگر مردی که دارای بچه نیست بمیرد، همسرش یک چهارم از او ارث می برد. تمّ الکلام فی الربع.

الثالث: الثمن

و له مورد واحد:

و هو الزوجه إذا كان للزوج ولد، قال سبحانه: «فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وُلْدٌ فَلَهُنَّ الثَّمَنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّهِ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٌ» (۲).

این یک مورد بیشتر ندارد و آن اینکه شوهر (در حالی که دارای اولاد است) بمیرد، زنش از او یک هشتم ارث می برد.

الرابع: الثلثان

و له موضعان:

۱: البنتان فصاعداً، قال سبحانه: «إِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ» (۳).

ثلثان، در مورد دوتا خواهر و یا مورد دوتا دختر است، اگر انسانی بمیرد که ورثه اش فقط دوتا دختر است، دوتا دختر دو ثلث می برند فرضاً، باقی مانده را هم قرابه می برند، چون در آن مرحله کسی نیست.

۲: الأختان فصاعداً للأب أو الأم، قال سبحانه: «يَسِيرَتُنَّكَ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وُلْدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وُلْدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ» (۴).

اگر کسی بمیرد و فقط دوتا خواهر دارد، البته خواهر های ابوینی و ابی، و الا خواهر ها امی، کلاله ی بعد است، این هم ثلثان را فرضاً می برند، ثلث باقی مانده را قرابه می برند، ولی در آیه مبارکه «فَوْقَ اثْنَتَيْنِ» آمده و حال آنکه من فرض کردم در بنتان، نکته اش چیست؟

ص: ۷۲۲

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۱۲.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۱۲.

۳- نساء/سوره ۴، آیه ۱۱.

۴- نساء/سوره ۴، آیه ۱۷۶.

١: البنتان فصاعداً، قال سبحانه: «إِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مِمَّا تَرَكَ»

الموضوع في الآية، هو ما زاد عن اثنتين، لكن الإجماع والسنة دلاً على ثبوته للبتين أيضاً.

موضوع در آیه فوق اثنتین است و حال آنکه بنتان هم فرق نمی کند که دوتا دختر داشته باشد یا بیشتر، چرا فوق اثنتین گفته؟ مفسرین گفته اند، علت اینکه فوق اثنتین گفته، خواسته بفهماند در جایی که سه هستند، دو ثلث می برند، نه بیشتر، پس به طریق اولی اگر دوتا بودند بیشتر نمی برند.

البتة این نکته نسبت به زیادی خوب است، اما نسبت به نقیصه کافی نیست.

بله، نسبت به زیادی خوب است، چون کسانی که فکر می کنند دوتا دختر بیش از ثلثان ببرند، می گویند جایی که دختر سه تا یا بیشتر است، ثلثان می برند، پس در جایی که دوتا هستند به طریق اولی ثلثان می برند.

و ربما تفسر الآية بأن المراد: فَإِنَّ كُنَّ اثْنَتَيْنِ وَ مَا فَوْقَهُمَا، وَ أَمَّا تَعْلِيقُ الْحَكْمِ عَلَى فَوْقِ الْاِثْنَتَيْنِ، لِتَفْهِيمِ أَنَّهُ إِذَا كَانَتْ الْفَرِيضَةُ لِفَوْقِ اثْنَتَيْنِ هِيَ الثَّلَاثَانِ فَالْأُولَى أَنْ لَا يَزِيدَ عَلَيْهِمَا إِذَا كَانَتْ اثْنَتَيْنِ، وَ لَكِنَّهُ مَفِيدٌ فِي نَفْيِ احْتِمَالِ الزِّيَادَةِ لَا احْتِمَالِ النَّقِيصَةِ.

و ربما يؤيد ذلك بأن إذا كانت البنت مع الابن ترث الثلث بحكم «فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَيَيْنِ» فأولى أن يكون كذلك إذا كانت مع مثلها فتأمل.

٢: الأختان فصاعداً للأب أو الأم، قال سبحانه: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ امْرَأَتَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ».

و الآية وارده في الاثنتين و أمّا حکم ما فوق ذلك، فيعلم من السنة و الإجماع.

از نظر ما کلاله خواهر و برادرها هستند، البته معنای کلاله مختلف است ولی روایات ما کلاله را به خواهر و برادر تفسیر کرده اند، یا خواهر و برادر ابوینی یا ابی یا امی، البته ابی و ابوینی دو ثلث است، امی در آخر سوره نساء آمده، ابوینی و ابی در اول سوره نساء آمده، اما خواهر و برادر امی، در آخر سوره نساء آمده است. ولذا کسانی که با قرآن چندان سر و کار ندارند و از دور دستی بر آتش دارند، می گویند در قرآن تعارض است، چرا؟ چون در اولی سوره نساء می فرماید: کلاله ها ثلثان می برند و حال آنکه در آخر سوره نساء می فرماید: کلاله یک ثلث می برد، توجه ندارند بر اینکه آنچه در اول سوره نساء آمده، کلاله ابوینی و ابوی است، اما آنچه در آخر سوره نساء آمده، تنها امی است.

الخامس: الثلث

و له موردان:

۱؛ الأم لم یکن للمیت ولد، مع عدم الحاجب من الإخوه علی الشرائط الماضیه، قال سبحانہ: « فَإِنْ لَمْ یُکُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمَّهِ التُّلُثُ » (۱).

و الثلثان للأب قرابه لا فرضاً.

کسی مرده، اما متاسفانه بچه ندارد، اما برادر دارد، برادر در اینجا مو دماغ است. به بیان دیگر: برادر (در واقع) حاجب است، چون در صورتی که برادر نداشته باشد، به مادر ثلث می رسد، اما اگر برادر داشته باشد، ثلث می رسد، بنابراین، هر چند برادر خودش ارث نمی برد، اما در بالا بردن و کم کردن ارث مدخلیت دارد.

پس اگر کسی بمیرد که بچه ندارد و فقط برادر و مادر دارد، برادر ارث نمی برد، اما سبب می شود که به مادر یک ششم برسد، اما اگر برادر نداشته باشد کما اینکه فرض ما نیز همین است، مادر یک ثلث را می برد.

ص: ۷۲۴

۲: سهم الاثنتين فصاعداً من قبل الأم، قال سبحانه: « وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ » (۱).

این قسمت راجع به کلاله امی است، اگر کسی مرده، برادر و خواهر دارد، متنها برادر و خواهرش نه ابوینی است و نه ابی، بلکه برادر و خواهر امی هستند، برادر و خواهر امی، ثلث می برند. بر خلاف ابوینی و ابی که ثلثان می بردند.

سهم مادر از ارث ۹۵/۰۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: سهم مادر از ارث

نکته ای که در باب ارث قابل ذکر می باشد این است که مادر سه نوع سهم دارد، اگر کسی بمیرد که اولاد ندارد، سهم مادر همانند سهم پدر سدس است، اگر شخصی بمیرد که برادر دارد، در آنجا سهم مادر ثلث است، اما برادر نداشته باشد، سهم مادر در آنجا سدس است.

بنابراین، مادر میت، در دو جا ثلث می برد و در یک جا سدس، در آنجا که اولادی نباشد، یک ششم است، آنجا که اولاد دارد، ولی میت برادر دارد که می گویند حاجب، باز یک ششم (سدس). اما اگر میت برادر نداشته باشد، در آنجا یک سوم است و ثلث.

بنابراین، مادر در تمام حالات ذوی الفروض است. پدر فقط در یک صورت ذوی الفروض است، کدام صورت؟ در صورتی که بچه اش بمیرد و اولادی هم نداشته باشد، در آنجا ذوی الفروض نیست، در غیر این دو صورت ذوی الفروض نیست، باید قرابه ببرد، نه فرضاً.

پس معلوم شد که مادر سه فرض دارد، یعنی دو نوع است، اما در سه مورد. اما پدر فقط در یک مورد ذوی الفروض است و آن جایی است که اولاد ندارد، ثلث می برد، اما در بقیه صور باید قرابتاً می برد نه فرضاً. همچنین است کلاله امی، یعنی برادر و خواهر مادری، دو تای شان ثلث می برند، اما اگر تک باشند سدس می برند، جفت شان بالاتر ثلث است، اما تک شان سدس است، اگر آیات را ملاحظه کنید، آیات این را می رساند، کلاله امی در آخر سوره نساء است.

ص: ۷۲۵

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۱۲.

بنابراین، اگر دو خواهر و دو برادر امی هستند یا بیشتر از دو خواهر و دو برادر امی هستند، سهم شان ثلث است، اما اگر تک باشند، یعنی یکنفر است، او سدس می برد.

١: كل واحد من الأب و الأم إذا كان للميت ولد، قال سبحانه: « وَالْأَبْوِيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَوَلَدٌ » (١).

٢: الأم في هذه الصورة و لكن لم يكن له ولد و كان لها حاجب من الإخوة للميت، قال سبحانه: « فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيهِ يَوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ » (٢)، و الأسداس الخمس للأب قرابه لا فرضاً.

٣: سهم الواحد من قبل الأم ذكراً كان أو أنثى، قال سبحانه: « وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ » (٣).

و أما الأسداس الخمسه فيرد إليه قرابه لا فرضاً إذا تفرّد، أو تفرّدت.

هذه هي الفروض المنصوصه في الكتاب، إذا عرفت ذلك فلندخل في صلب الموضوع.

التوريث بالعصبه

اتفقت الإماميه على أنّ ما فضل عن السهام - اگر تركه زياد است و سهم کمتر، - يردّ على أصحاب السهام - طبقه اول اگر از نظر فرض نتوانست همه تركه را ببرد، قرابتاً می برد - بخلاف سائر الفقهاء - آنها می گویند ما فضل من السهام را به عصبه می دهيم -.

و لأجل إيضاح محل الخلاف بين الإماميه و سائر الفقهاء نذكر أموراً:

الأول: إذا بقي من سهام التركة شيء - بعد إخراج الفريضة - فريضة را در آورديم، اما باز در تركه جا مانديم - فله صور:

ص: ٧٢٦

١- سورة نساء، آيه ١١.

٢- نساء/سوره ٤، آيه ١١.

٣- نساء/سوره ٤، آيه ١٢.

الصورة الأولى: صورت اولی کدام است؟ صورت اولای است که فقط میت ذوی الفرض را جا گذاشته، یعنی همه ورثه اش ذوی الفروض هستند، بر خلاف صور آینده که ورثه اش برخی ذوی الفروض هستند و برخی اصلاً فرضش در قرآن نیامده، بنابراین، فرق اول با بقیه این است که در اولی همه وارث ها ذوی الفروض هستند، فرض آنها را دادیم، اما زیادی مانده، البته به خودشان رد می کنیم - فله صور:

الصورة الأولى: إنَّ المِيتَ إِذَا لم یخلف وارثاً إِلَّا ذوی فروض و لا- يستوعب المال كالبنات و ليس معهنَّ أحد، أو الأ-خوات كذالك- در جلسه قبل خواندیم که اگر کسی بمیرد که دوتا دختر دارد، فرضش ثلثان بود، ثلثان را دادیم، باز هم اضافه ماند، یا دوتا خواهر دارد، ثلثان به آنها می رسد، کسی هم در آن طبقه نیست، بقیه را قرابتاً رد می کنیم، اولی در جایی است که همه شان ذوی الفروض هستند و غیر از ذوی الفروض کسی نیست، بر خلاف صور آینده که هم ذوی الفروض داریم و هم غیر ذوی الفروض - كالبنات و ليس معهنَّ أحد، أو الأ-خوات كذالك، فَإِنَّ الفاضل عن ذوی الفروض یردّ علیهم علی قدر فروضهم إِلَّا الزوج و الزوجه» .

البته زوج و زوجه هر چند ذوی الفروض هستند، اما چیزی به آنها رد نمی شود.

بنابر این، اگر کسی دوتا دختر دارد یا دوتا خواهر دارد، وقتی فرض آنها را دادیم و چیزی زیاده ماند، بقیه را هم به آنها قرابتاً می دهیم و می گوئیم دو ثلث را بردارید فرضاً لا- قرابه، یک ثلث را هم بردارید قرابه. اینجاست که ما با اهل سنت اختلاف خواهیم داشت، چون آنها می گویند وقتی اصحاب فرض را دادیم، بقیه را به طبقات بالا (که عصبه باشند) می دهیم.

الصورة الثانية: أن يكون بين أصحاب الفروض مساوٍ لا فرض له - مساوٍ، يعني چه؟ یعنی در آن طبقه است، اما فرض ندارد، قبلاً گفتیم که پدر در یک صورت فرض دارد و آن در صورتی است که اولاد نداشته باشد، اما اگر اولاد داشته باشد چطور؟ پدر در آنجا صاحب فرض نیست، اما در همان طبقه است - و بعبارۀ آخری آن یجمع من لا فرض له مع أصحاب الفرض - بر خلاف صورت اولی، چون در صورت اولی، اصحاب فرض فقط اصحاب بود، توی آنها من لا - فرض له نبود، اما در اینجا هم ذوی الفروض است و هم من لا - فرض له -، ففیها یرد الفاضل، علی المساوی الذی لیس له سهم خاص فی الكتاب و إليك بعض الأمثلة:

۱: إذا ماتت عن أبوين و زوج.

زنی مرده و این زن پدر و مادر هم دارد و شوهر، یعنی شوهر هم دارد، زوج اصحاب فرض است، چون اولاد ندارد، نصفش را به زوج می دهند، مادر هم اصحاب فرض است و آن ثلث است.

۲: إذا ماتت عن أبوين و زوجة.

فالزوج فی الأوّل، و الزوجه فی الثانی، و الأم فی کلیهما من أصحاب الفروض دون الأب - اب، در اینجا از اصحاب فروض نیست، چرا از اصحاب فروض نیست؟ پدر در صورتی صاحب فرض بود که اولاد داشته باشد، مادر سه فرض دارد، یعنی دو مورد فرض دارد که سه تاست، مادر اگر بچه دارد سدس است، اگر بچه ندارد و حاجب دارد، اگر حاجب ندارد ثلث است، اما پدر در یک صورت فرض دارد، جایی که اولاد داشته باشد، آنجا فرض دارد که ثلث است، اما اگر اولاد نداشته باشد، پدر در آنجا صاحب فرض نیست و لذا مثال عبارت از: «إذا ماتت عن أبوين و زوج»، زوج صاحب فرض است، نصفش را می برد، مادر هم در اینجا ثلث می برد، چون حاجب ندارد، نصف را به پدر دادیم، ثلث را هم به مادر دادیم، یک ششم باقی مانده، چون نصف ما، سه ثلث است، مادر هم یک سوم می برد، آنهم دو ثلث است، در واقع می شود: پنج ثلث، یک ثلث جا می ماند، آن را هم به پدر می دهیم. چرا؟ چون در این طبقه است و فرض هم ندارد. -

الصورة الثالثة: «إذا مات...»، عكس اولی، اولی این بود: زنی می میرد که هم پدر و مادر دارد و هم شوهر، ولی در اینجا عکس است، یعنی مرد می میرد که هم پدر و مادر دارد و هم زوجه، در اینجا باید حساب کنیم که چه جوری ارث می برند؟ زوجه مسلماً صاحب فرض است و ربع را می برد، چون میت اولاد ندارد، مادر هم در اینجا ذو الفرض است، چون میت اولاد ندارد، ثلث می برد، قهراً ربع را به زوجه می دهند، ثلث را هم را به مادر، بقیه را می دهند به پدر، چرا؟ چون پدر در اینجا ذوی الفروض نیست، ذوی الفروض فقط پدر در یک صورت است «لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ» اما اگر ولد نباشد، پدر ذو الفروض نیست، بقیه را به او می دهند.

فالزوج فی الأول، و الزوجه فی الثانی، و الأم فی کلیهما من أصحاب الفروض دون الأب، فما فضل بعد أخذهم، فهو لمن لا فرض له، أي الأب، فلزوج و الزوجه نصیبهما الأعلى و للأم الثلث، و الباقی للأب و هو السدس فی الصورة الأولى، و نصف خمسة أسداس فی الصورة الثانية، لأنه لا فرض له، نعم الأب من أصحاب الفروض إذا كان للمیت ولد، قال سبحانه: «وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الشُّدُسُ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ» (۱). - اما اگر ولد نداشته باشد، اب (پدر) مسکوت است، اما ام مسکوت نیست، بلکه ام (مادر) در هر دو حالت ذو الفرض است، حاجب داشته باشد، سهمش یک ششم است، حاجب نداشته باشد، یک ثلث است، اما اب (پدر) مسکوت عنه است فلذا در این موارد، باقی مانده را به اب و پدر می دهیم - بخلاف الأم فهي مطلقاً من ذوات الفروض.

ص: ۷۲۹

قال الخرقى فى متن المغنى: ((و إذا كان زوج و أبوان، أعطى الزوج النصف و الأم ثلث ما بقى - چون فرض این است كه بچه ندارد- و ما بقى فللأب، و إذا كانت زوجته، أعطيت الزوجه الربع، و الأم ثلث ما بقى، و ما بقى للأب.

ما در هردو با آنها (اهل سنت) اختلاف داریم، ما مجموع را حساب می کنیم، ولی آنها ما بقى را حساب می کنند، هم در اولی و هم در دومى، ما مجموع ترکه را ثلثش را حساب می کنیم، ربعش را حساب می کنیم، خمس و سدسش را حساب می کنیم. ولی آنها باقى مانده را حساب می کنند.

قال ابن قدامه: « هاتان المسألتان تسميان العمريتين لأن عمر - عمر بن خطاب مراد است - قضى فيهما بهذا القضاء، فتبعه على ذلك عثمان و زيد بن ثابت و ابن مسعود، و روى ذلك عن عليّ (ع)، و به قال الحسن و الثورى و مالك و الشافعى و أصحاب الرأى، و جعل ابن عباس ثلث المال كله للأُم فى المسألتين، و يروى ذلك عن عليّ ع)) .

۳: ذلك الفرض، و لكن كان للأُمّ حاجب، فللزوجة و الزوج و الزوجه نصيبهما الأعلى و للأُمّ السدس، و الكلّ من أصحاب الفرض، و الباقى للأب الذى لا فرض له، و هو الثلث فى الصورة الأولى، و النصف و نصف السدس فى الثانية.

۴: إذا مات عن أبوين و ابن و زوج أو زوجته، فلهما نصيبهما الأدنى - لأجل الولد - و للوالدين السدسان و الباقى (أى نصف خمسه أسداس فى الصورة الأولى، و الثمن و نصف خمسه أسداس فى الثانية) للابن الذى لا فرض له.

۵: إذا مات عن زوج أو زوجه و إخوه من الأم، و إخوه من الأبوين أو من الأب، فلزوج النصف أو للزوجه الربع، و للإخوه من الأم الثلث، و الباقي (أي السدس في الأولى، و نصف خمسه أسداس في الثانيه) لمن لا- فرض له، أي الإخوه من الأبوين أو الذين يتقربون بالأب.

ففي هذه الصورة فالزائد بعد إخراج الفرائض للمساوى في الطبقة الذي لا فرض له. و لعل هذه الصورة موضع اتفاق بين الفقهاء: السنّه و الشيعه.

الصورة الثالثه: - این صورت سوم، همان صورت اولی است که اول خوانندیم - إذا لم يكن هناك قريب مساوٍ لا- فرض له و زادت سهام التركة عن الفروض فهناك رأيان مختلفان بين الفقهاء الشيعة و السنّه. از صورت سوم، کم کم وارد بحث عصبه می شویم، چون قبلی ها جنبه مقدمی داشتند.

عوامل ارث از نظر امامیه ۹۵/۰۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عوامل ارث از نظر امامیه

ملاک ارث از نظر امامیه چهار تاست، یا باید ذو الفرض باشد و یا ذو القرباه، یعنی اگر ذو الفرض نیست، باید قربات داشته باشد، ملاک سوم زوجیت است، ملاک چهارم هم ولاء می باشد.

به بیان دیگر: امامیه راجع به باب ارث، چهار عامل دارند، یعنی چهار عامل سبب می شود که انسان از دیگری ارث ببرد:

الف؛ الفرض. ب؛ القرباه. ج؛ الزوجیه. د؛ الولاء.

اما در ارث اهل سنت، یک عامل پنجمی بنام عصبه نیز افزوده شده، یعنی عصبه (بما هی عصبه) خودش یک عاملی است در فقه اهل سنت.

شناخت جایگاه عصبه

نکته دیگر این است که باید جای عصبه را بشناسیم، اگر واقعاً ذو الفرضی هست و در کنارش در همان طبقه «من لا فرض له» هم وجود دارد، آنجا قائل به عصبه نیستند، فرض کنید شخصی فوت کرده، هم پدر و مادر دارد و هم زوج، زوج در اینجا نصف ارث را می برد، پدر و مادر هم اگر حاجب نداشته باشند، ثلث را می برند، پدر من لا- فرض له است، پدر در یک صورت فرض دارد و آن جایی است که میت ولد داشته باشد «لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ». اما اگر میت اولاد نداشته باشد، پدر «لا فرض له» است فلذا باقی مانده مال اوست.

اینکه شنیده ایم که اهل سنت قائل به عصبه هستند، در این مورد قائل نیستند که در کنار ذو الفرض، یک فردی است که از نظر طبقه مساوی است، باقی مانده مال اوست نه مال عصبه. کما اینکه در مثال هایی که من زدم، یک مثالش همین است که ابوینی است و زوجی، زوج نصفش را می برد، مادر هم ثلثش را می برد (اگر حاجب و مو دماغ نداشته باشد)، باقی مانده را اب به عنوان قرابت می برد، هرگز در اینجا به عمو یا برادر نمی دهند. چرا؟ چون در همان طبقه مساوی هست، غایه ما فی الباب لیس له فرض.

جایگاه عصبه از نظر اهل سنت

پس اهل سنت کجا قائل به عصبه هستند؟ در جایی که ذو الفرض هست و ما هم فریضه ذو الفرض را هم دادیم و چیزی از ترکه باقی ماند، اینجا قائل به عصبه هستند و می گویند بقیه را باید به عصبه بدهیم، مثل اینکه میت ابوین ندارد و فقط یک دختر دارد، اهل سنت در اینجا می گویند: نصف مال را به دختر می دهیم، بقیه به عصبه می رسد.

بنابراین، آنها (اهل سنت) هم در صورت اولی قرابت را نفی نمی کنند، صورت اولی کدام بود؟ اگر شخص با ذو الفرض از نظر طبقه مساوی باشد، مانند پدر، در اینجا آنها نیز قائلند که بقیه به پدر می رسد.

اما در جایی که ذو الفرض هست و در کنارش در آن طبقه کسی وجود ندارد، مانند یک دختر یا یک خواهر، در اینجا قائل به عصبه هستند، قرابت را نفی می کنند و به عصبه می دهند.

الأمر الثانی: ما هو المراد من العصبه لغةً و اصطلاحاً؟

عصبه از نظر لغت بیش از دو معنی ندارد، البته در قرآن مجید کلمه «عصبه» به معنای جماعت است، فرزندان یعقوب در مقام احتجاج بر اینکه ما از جان یوسف محافظت می کنیم به پدر عرض کردند: «وَنَحْنُ عُصْبَةٌ» (۱). چطور می شود که این بچه را گرگ بخورد و حال آنکه ما عصبه هستیم، یعنی یک گروه ده نفری هستیم

اما از نظر کلمه عصبه، یکی از دو معنی را دارد، عصبه یا به معنای رابط است، «عصب» یعنی رابط، کما اینکه بین عضله و استخوان و این مفاصلی که ما داریم، رابط بین این عضلات و استخوان، همین عصبه و عصب است.

البته عصب در اصطلاح پزشکان امروز، همان آلت ادارک را می گویند، عصاب به آن چیزهایی می گویند که وسیله ادارک است، مثلاً می گویند فلان شخص ضعف اعصاب دارد، یا قوت اعصاب دارد، ما به این اصطلاح پزشکی کار نداریم، ما می خواهیم عصب را از نظر لغت معنی کنیم، عصب به معنای پی است، پی یا به معنای رابط بین عضله و استخوان است، که آقایان می گویند: أطناب المفاصل، طناب، همان طناب است، یا عصب به معنای احاطه است، کسی که دور سرش یک چیزی را ببندد، به آن می گویند: عصب، در باره دختر گرامی پیامبر اکرم ص در روایات آمده است: «وَرُوی أَنَّهُا مَا زَالَتْ بَعْدَ أَبیِّهَا مُعَصَّبَةً الرَّأْسِ» (۲). یعنی بعد از پیغمبر اکرم ص همیشه سرش را با یک دستمال کوچکی می بست.

در هر صورت «عصب» در لغت یا به معنای رابط است یا به معنای احاطه می باشد، علی الظاهر هر دو معنا مناسب است، عصبه از نظر اهل سنت چهار تاست و آنان عبارتند از: پدر، پسر، برادر و عمو، اینها میت را احاطه کرده اند، انسان را چه در حال حیات و چه در حال ممات، چهار نفر احاطه کرده است، از طرف پایین پسرش است، از طرف بالا، پدرش است، از نظر مساوی برادرش است، از نظر بالا-تر عموست، اینها میت را احاطه کرده اند و هم می توانیم بگوییم اینها رابط هستند، البته معنای دوم خیلی بهتر است، بنابراین، عصبه را معنا کردیم. البته غیر از عمو، طبقات بعدی هم عصبه هستند، منتها اینها در طبقه اول قرار دارند.

ص: ۷۳۳

۱- یوسف/سوره ۱۲، آیه ۸.

۲- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ج ۴۳، ص ۱۸۱، ط بیروت.

اما عصبه در اصطلاح اهل سنت بر دو قسم است: العصبه بالنفس و العصبه بالغیر، عصبه بالنفس: «کلّ ذکر لا یدخل فی نسبتہ إلی المیت، أنثی»: مانند ابن، اب، اخ و عمو، و همچنین اولاد ذکور اینها را عصبه می گویند، نه اولاد أنثی را، البته باید مراتب و ترتیب حفظ شود، هر کدام که به میت نزدیکتر باشد، او در مرحله اول قرار دارد.

العصبه بالغیر، عصبه بالغیر، و آن اینکه انثی باشد، مانند: خواهر، دختر، اولاد اینها، همه اینها عصبه بالغیر هستند، یا خودشان انثی هستند یا ارتباط شان با میت به وسیله انثی است. با وجود عصبه بالنفس، نوبت به عصبه بالغیر نمی رسد، مادامی که ذکر هست هر چند بالا برود، مقدم بر عصبه بالغیر است، مثلاً نوه پسری، عصبه بالنفس است، اما نوه دختری عصبه بالغیر می باشد نه عصبه بالنفس.

اهل سنت معتقدند در جایی که ذو الفریضه فرضش را برد، بقیه باید به عصبه برسد، یعنی بقیه به ذو الفریضه بر نمی گردانند و حال آنکه ما بقیه را به ذو الفریضه بر می گردانیم، منتها قرابتاً نه فرضاً. ولی آنها می گویند وقتی ذو الفرض، فرضش را برد و چیزی باقی ماند، باقی مانده را به عصبه بالنفس می دهیم نه اینکه به ذو الفرض بر گردانیم.

باید به این نکته توجه داشت که در دوجا نزاع ما لفظی است، یعنی خواه بگوییم قرابت و خواه بگوییم عصبه، یعنی هر دو طرف یک چیز می گویند، منتها یکی اسمش را گذاشته: قرابت، دیگری اسمش گذاشته: عصبه.

۱: مثلاً کسی مرده که هم پدر دارد و هم پسر، به پدر سددس می رسد، چون اولاد دارد، ابن (پسر) در اینجا ذو الفریضه نیست، ما می گوییم همه مال به ابن می رسد قرابتاً، آنها می گویند همه اش به ابن می رسد عصبه.

۲: مورد دومی که باز هم نزاع ما لفظی است، جای است که کسی بمیرد در حالی که یک پدر دارد و یک نوه، یعنی ابن الابن، آقایان می گویند ابن الابن (نوه) جانشین ابن است، در اینجا می گویند پدر سدس را می برد چون ذو الفرض است، بقیه به ابن الابن (نوه) می رسد، منتها ما می گوییم بقیه به ابن الابن قرابتاً می رسد، آنها می گویند عصبه می رسد، در این دو مثال چندان نزاعی نداریم، یعنی در نتیجه با هم موافقیم.

اما در جاهای دیگر با هم اختلاف پیدا می کنیم، و آن دو مورد است.

الف؛ « مات رجل و ترک بنتاً... »، ما در اینجا می گوییم بنت نصف را فرضاً می برد، بقیه را هم بنت می برد قرابتاً، ولی آنها می گویند نصف را به بنت می دهند و نصف دیگر را به أقرب العصبه (برادر میت) می دهند نه به بنت. پس در این مورد با اهل سنت فرق می کنیم، ما می گوییم یردّ إلى البنت قرابۀ، آنها می گویند: یردّ إلى الأخ عصبه.

ب؛ « ترک بنتاً... »، بنت نصف را می برد، در این طبقه هم کسی نیست، فقط عمو دارد، ما می گوییم این دختر، نصف را فرضاً می برد، نصف دیگر را هم قرابتاً می برد، ولی آنها می گویند دختر فقط نصف را می برد، بقیه را عمو می برد، چون در این طبقه شخص دیگری ندارد ولذا در باره حضرت زهرا (سلام الله علیها) اهل سنت می گویند نصف مال پیغمبر ص به ایشان می رسد، نصف دیگر به عباس عموی پیغمبر.

حال که این مطلب فهمیده شد، حق این است که قول به عصبه در حقیقت یکنوع میراث جاهلیت است، اصولاً در جاهلیت میراث بر این اساس بود که دختر را محروم می کردند، غالباً سهم اعظم را به پسر می دادند، ما الآن با دلایل قرآنی ثابت می کنیم که عمل این آقایان اهل سنت، شبهه به دوران جاهلیت است.

الأول: قوله سبحانه: « لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا » (١)

برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان از خود بر جای می گذارند، سهمی است؛ و برای زنان نیز، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان می گذارند، سهمی؛ خواه آن مال، کم باشد یا زیاد؛ این سهمی است تعیین شده و پرداختنی.

عمل به عصبه، بر خلاف این آیه است. چرا؟

وجه الاستدلال: آنکه اوجب توريث جميع النساء و الأقربين و دلّت على المساواة بين الذكور و الإناث في استحقاق الارث، لأنها حكمت بأن للنساء نصيباً كما حكمت بأن للرجال نصيباً، مع أنّ القائل بالتعصيب، عليه توريث البعض دون البعض مع كونهما في رتبة واحدة و ذلك في الصور التالية:

١: لو مات و ترك بنتاً، و أختاً و أختاً - ما می گوئیم نصفش را به بنت فرضاً بدهید، نصف دیگرش باز به بنت بدهید قرابتاً و ردّاً، آنها می گویند نصفش را به بنت می دهیم، نصف دیگرش را به خواهر نمی دهند، اما به برادر می دهند و حال آنکه خواهر و برادر در رتبه واحد و طبقه واحد قرار دارند، چطور شد که برادر ارث می برد، اما خواهر ارث نمی برد، و حال آنکه قرآن می فرماید: « لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا » ؟ - ولی آنها می گویند: فالفاضل عن فريضة البنت يردّ إلى الأخ، و يحكم على الأخت بالحرمان. چرا؟ چون همیشه العصبه بالنفس مقدم است بر عصبه بالغير، عصبه بالنفس عبارت است از: كلّ ذكر لا يدخل في نسبه إلى الميت، أنثى. اینجا خواهر كلّ ذكر نیست، كلّ أنثى است.

ص: ٧٣٦

۲: لو مات و ترك بنتاً، و ابن أخ، و ابن أخت، فالقائل بالتعصيب يعطى النصف للبنت، و النصف الآخر لابن الأخ، و لا شيء لابن أخته مع أنهما في درجه واحده.

۳: لو مات و ترك أختاً، و عمّاً، و عمّه، فالفاضل عن فريضه الأخت يردّ إلى العمّ، لا العمه.

۴: لو مات و ترك بنتاً، و ابن أخ، و بنت أخ، فإنهم يعطون النصف للبنت، و النصف الآخر لابن الأخ، و لا يعطون شيئاً لبنت الأخ مع كونهما في درجه واحده. آنها فرزند برادر را بر دختر برادر مقدم می کنند و می گویند پسر برادر ارث می برد، اما دختر برادر ارث نمی برد. و این بر خلاف قرآن است. چه فرق می کند ابن الأخ با ابن الأخت و حال آنکه هر دو در طبقه واحده هستند؟

فالآیه تحکم علی وراثه الرجال و النساء معاً و بوراثه الجميع، و القائل بالتعصيب يورث الرجال دون النساء و الحكم به أشبه بحكم الجاهليه المبنيه على هضم حقوق النساء كما سيوافيك بيانه.

قال السيد المرتضى: توريث الرجال دون النساء مع المساواه في القرب و الدرجه، من أحكام الجاهليه، و قد نسخ الله بشريعه نبينا (ص) أحكام الجاهليه، و ذمّ من أقام عليها و استمرّ على العمل بها بقوله سبحانه: « أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ » (۱).

يا آنها حکم جاهليت را (از تو) می خواهند؟! و چه کسی بهتر از خدا، برای قومی که اهل يقين هستند، حکم می کند؟!!

و ليس لهم (اهل سنت) أن يقولوا إننا نخصّص الآيه التي ذكرتموها بالسنة، و ذلك أنّ السنة التي لا تقتضى العلم القاطع لا يخصّص بها القرآن، كما لم ينسخ بها، و إنما يجوز بالسنة أن يخصّص و ينسخ إذا كانت تقتضى العلم و اليقين، و لا خلاف في أنّ الأخبار المرويه في توريث العصبه أخبار آحاد لا توجب علماً، و أكثر ما يقتضيه غلبه الظنّ، على أنّ أخبار التعصيب معارضه بأخبار كثيره ترويه الشيعة من طرق مختلفه في إبطال أن يكون الميراث بالعصبه، و أنّه بالقربى و الرحم، و إذا تعارضت الأخبار، رجعنا إلى ظاهر الكتاب» (۲).

ص: ۷۳۷

۱- مائده/سوره ۵، آيه ۵۰.

۲- الانتصار، سيد مرتضى علم الهدى، ص ۲۷۸.

ممکن کسی بگوید این آیه شریفه عام است و ما این عام را به وسیله خبر واحد تخصیص می‌زنیم، چون «العام یخصّص و المطلق یقتد».

جواب

ما در جواب می‌گوییم: درست است که عام قابل تخصیص است و مطلق هم قابل تقييد، اما عام قرآنی را نمی‌شود با خبر واحد تخصیص زد، زیرا شأن عام قرآنی بالاتر از آن است که بشود آن را با خبر واحد تخصیص زد، و ما هم در علم اصول هنگامی که به این مسأله می‌رسیم که:

هل يجوز تخصيص القرآن بالخبر واحد؟ نوعاً علمای ما گفته‌اند: بله! می‌شود با خبر واحد، عام قرآنی را تخصیص زد، ولی جناب محقق فرموده: نه خیر، یعنی نمی‌شود با خبر واحد، عام قرآنی را تخصیص زد و ما (استاد سبحانی) با ایشان (محقق) هم عقیده هستیم و قائلیم بر اینکه عام قرآنی را نمی‌شود با خبر واحد تخصیص زد، مقام قرآن بالاتر از آن است که بشود آن را با خبر واحد تخصیص زد، بله، با خبر متواتر و خبر مستفیض می‌شود گفت که عام قرآنی قابل تخصیص است، اما با خبر واحد نمی‌شود.

پس اولین رد بر عصبه این آیه شریفه شد که می‌فرماید: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا».

عوامل ارث از نظر امامیه ۹۵/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عوامل ارث از نظر امامیه

بحث ما در جایی است که در کنار «ذو الفرض» کسی نیست که «بلا فرض» باشد، در این جا چه باید کرد؟ ما گفتیم که همه اموال را به همان ذو الفرض می‌گردانند.

ص: ۷۳۸

ولی اهل سنت می‌گویند آن را به عصبه می‌دهند نه اینکه به ذو الفرض بر گردانند، عصبه را هم به دو قسم تقسیم کردیم:

الف؛ العصبه بالنفس. ب؛ العصبه بالغير.

ما با آیاتی بر خلاف نظریه اهل سنت (که قائل به عصبه هستند) استدلال کردیم، آیه اول عبارت بود از: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا» (۱).

عرض کردیم که عمل اهل سنت بر خلاف این آیه مبارکه است، کجا؟ در جایی که کسی مرده و فقط یک دختر دارد، آنها نصف را به بنت می دهند، نصف دیگر را به عصبه (برادر مثلاً) می دهند، و حال آنکه در کنار برادر، خواهر هم هست، چرا به خواهر نمی دهید و حال آنکه خواهر و برادر در رتبه واحده قرار دارند. البته آنها می گویند برادر عصبه بالنفس است، اما خواهر عصبه بالغیر است، با وجود عصبه بالنفس (که ذکر است) نوبت به عصبه بالغیر (که انثی باشد) نمی رسد.

ما در جواب آنان می گوییم: این قاعده شما، بدون دلیل و مدرک است، چون قرآن کریم می فرماید: **وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ**، این درست نیست که به برادر (اخ) بدهیم، اما به اخت (خواهر) ندهیم، بلکه هم باید به اخ داد و هم به اخت.

البته شیعه از اصل منکر است، یعنی از نظر فقه امامیه با وجود بنت و دختر، نوبت به برادر و خواهر نمی رسد و همه اموال را به دختر می دهند، منتها نصفش را فرضاً می دهند و نصف دیگر را قرابتاً.

«بالفرض» اگر ما عصبه را قبول کنیم، باید هم به عصبه بالنفس بدهیم و هم به عصبه بالغیر، یعنی هم باید به برادر (اخ) بدهیم و هم به خواهر (اخت).

ص: ۷۳۹

الآیه الثانیه: « وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » (۱).

و خویشاوندان نسبت به یکدیگر، در احکامی که خدا مقرر داشته، (از دیگران) سزاوارترند؛ خداوند به همه چیز داناست.

« وَأُولُو الْأَرْحَامِ » برخی بر برخ دیگر تقدم دارند، باید دقت کرد که ملاک اولویت و تقدم چیست؟ طبعاً ملاکش اقریب است، اگر واقعاً ملاکش اقریب است، پس با وجود اقریب، نباید ابعداً ارث ببرد. و حال آنکه شما می گویند اگر بنت ارث برد، نصفش را به بنت می دهیم و نصف دیگر را به اخ می دهیم و حال آنکه بنت اقریب و نزدیکتر است به میت، بنت بلا فاصله به میت منسوب است، اما اخ و برادر به وسیله پدر منسوب است، یا می گویند اگر اخ نداشته باشد، بقیه را به عمو می دهیم و حال آنکه عمو به وسیله جد به میت منتسب است، « وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ». چرا شما (اهل سنت) با وجود اقریب که بنت باشد، بقیه را به عمو می دهید و حال آنکه بنت اولی از اخ و عموست، و این فتوای شما بر خلاف اولویت است.

استدلال ما با آیه مبارکه بر اثر ملاک اولویت است، اگر ملاک اولویت را به دست آوریم، مسأله خیلی روشن می شود.

دلیل دیگر بر اولویت

یکی از دلایل ما بر اینکه اولویت، اولویت اقریب است، عمل امیر المؤمنان ع می باشد، چون ایشان هرگاه کسی فوت می کرد و چنانچه بنت و دختری داشت، و هیچ چیز کس دیگری نداشت جز موالی، موالی کدام است؟ موالی عبارت است از: ولاء العتق و یا ولاء الجریره، به آنها چیزی نمی داد، با وجود بنت (مثلاً اگر میت، اخ، عمو، عمه و.. نداشت) اما ولاء جریره یا ولاء عتق داشت، حضرت به موالی چیزی نمی داد.

ص: ۷۴۰

اگر کسی عبد و غلامی را آزاد کند و آن عبد بمیرد و و ارثی نداشته باشد، وارثش همان معتق (آزاد کننده) است، امیر المؤمنان با وجود «بنت» هرگز به موالی چیزی نمی داد.

وجه الاستدلال: أنّ المراد من الأولویه هو الأقربیه، أي الأقرب فالأقرب، و علی ذلك فكیف يرث الأخ أو العمّ مع وجود الأقرب، أعنی بنت أو الأخت، و هما أقرب إلى المیت من الأخ و العمّ، لأنّ البنت تتقرّب إلى المیت بنفسها، و الأخت تتقرّب إلى المیت بالأب، و العمّ يتقرّب إليه بواسطه الجد، و الأخت تتقرّب بواسطه، و العمّ يتقرّب بواسطتين، و أولاده بوسائط.

بحث در جایی است که بنت نصفش را می برد، نصف دیگرش را به اخ می دهند، اخت نصفش را می برد، نصف دیگرش را می دهند به عم، چرا به اینها می دهید، و حال آنکه خودش هست و خودش اقرب است، اگر نصفش را فرضاً دادید، نصف دیگرش را ردّاً و قرابه بدهید، چرا به بالاتر و دورتر می دهید.

البته آنها (اهل سنت) نسبت به عصبه ها، مراتب را حفظ می کنند، یعنی با وجود عصبه اقرب، به عصبه ابعده نمی دهند، مثلاً مردی فوت کرده، یکدانه دختر دارد، نصف را به دختر می دهند و نصف دیگر را هم به برادر می دهند، کدام برادر؟ می گویند برادر ابوینی مقدم بر برادر ابی است، در همان جا هم مراتب را رعایت می کنند، اگر میت برادر ندارد، بلکه ابن الأخ دارد، می گویند ابن الأخ ابوینی مقدم بر ابن الأخ ابی است.

ما به آنها می گوئیم: همانطور که شما در عصبه الأقرب فالأقرب را رعایت می کنید، در متن ارث هم باید الأقرب فالأقرب را ملاحظه و رعایت کنید، با وجود بنت، چرا به برادر می دهید، با وجود بنت، چرا به عمو می دهید، همان طور که در عصبه می گوئید: الأقرب یمنع الأبعد، در متن ارث نیز همین را رعایت کنید.

۱: وَعَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع: « فِي قَوْلِ اللَّهِ وَ أَوْلُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ - إِنَّ بَعْضَهُمْ أَوْلَىٰ بِالْمِيرَاثِ مِنْ بَعْضٍ لِأَنَّ أَقْرَبَهُمْ إِلَيْهِ رَحِمًا أَوْلَىٰ بِهِ ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِمُ أَوْلَىٰ بِالْمَيْتِ وَ أَقْرَبُهُمْ إِلَيْهِ أُمُّهُ (أَوْ أُخُوهُ) أَلَيْسَ الْأُمُّ أَقْرَبَ إِلَى الْمَيْتِ مِنْ إِخْوَتِهِ وَ أَخَوَاتِهِ» (۱).

۲: عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ قَالَ: « مِنْ قَضَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ يُورَثَ الرَّجَالُ دُونَ النِّسَاءِ» (۲).

بنابراین، ما با دو آیه استدلال کردیم بر بطلان تعصیب، آیه اول عبارت بود از: « لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ».

ما گفتیم نمی شود که رجال ارث ببرد، اما نساء ارث نبرد، اگر فاضل ترکه را به اخ دادید، باید به اخت هم بدهید و حال آنکه شما (اهل سنت) با وجود اخ و برادر، چیزی به اخت نمی دهند.

در آیه دوم اقریبیت را در نظر گرفتیم و گفتیم سهم بنت را باید به خودش بدهیم، چرا به برادر یا به شخص دیگری می دهید « وَأَوْلُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ » با وجود بنت، نوبت به برادر و عمو نمی رسد.

بنابراین، ملاک استدلال در دو آیه مختلف است، در آیه اول ملاک استدلال این است که نمی شود اخ مرزوق باشد، اخت محروم باشد، به اخ بدهیم اما به اخت ندهیم، ملاک استدلال این است که نمی شود یکی ارث ببرد و دیگری ارث نبرد.

ص: ۷۴۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۶، ص ۸۹ من أبواب موجبات الإرث، ب ۸، ح ۱۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۶، ص ۸۵ من أبواب موجبات الإرث، ب ۸، ح ۲، ط آل البيت.

ملاک استدلال در آیه دوم خود دختر است، خود دختر، اقرب است نسبت به میت تا برادر و عمو، اگر نصف را فرضاً به او دادید، بقیه را هم قرابتاً و ردّاً به بنت بدهید.

اشکال اهل سنت بر فقه شیعه

مرحوم سید مرتضی یک کتابی دارد بنام: «الانتصار» در آنجا یک اشکالی را از اهل سنت نقل کرده که بر فقه شیعه اشکال گرفته اند و گفته اند این اشکالی که بر ما می گیرید، بر شما نیز وارد است، اشکال شما این بود که نمی شود یکی ارث ببرد، اما دیگری ارث نبرد، ذکور ارث ببرند، اما اناث ارث نبرند، اتفاقاً شمای «شیعه» هم عکس را قائل هستید، یعنی شما هم در یکجا به اناث ارث می دهید، اما به ذکور ارث نمی دهید. کجا؟

کسی مرده «و ترک بنتاً و عمّاً» شما می گوید همه اش مال بنت است و به عم چیزی نمی رسد.

یلاحظ علیہ: ما اگر عمو را محروم کردیم، چون در سه طبقه هستند، اول اولاد است، بعداً اخوه و اخوات است، بعداً عمه ها و عموها هستند، اگر عمو در اینجا محروم است، نه اینکه ما محروم کردیم، بلکه طبقه اش فرق می کند، شما در طبقه واحد محروم کردید و گفتید بنت نصفش را می برد، نصف دیگرش را به برادر و خواهر میت می دهیم و حال آنکه برادر و خواهر در طبقه بعد از بنت هستند، پس قیاس شما، قیاس مع الفارق است.

و يظهر من السيد في الانتصار: أنّ القائلين بالتعصيب ربّما يعترضون على الإمامية بأنّ الحرمان موجود في فقهم، كما إذا مات الرجل عن بنت و عم، أو ابن عم، فإنّ التركة كلّها للبنت عندهم و لا حظّ لهما، و هو حرمان الرجال دون النساء، عكس القول بالتعصيب، و يشتركان في الحرمان و مخالفه الذكر الحكيم.

ص: ۷۴۳

والجواب: أنّ الحرمان في المثال لأجل عدم الاستواء في القرابه، ألا ترى أنّ ولد الولد (ذكوراً كانوا أو إناثاً) لا يرث مع الولد، لعدم التساوي في الدرجه و القرابه، و إن كانوا يدخلون تحت التسميه بالرجال و النساء، و إذا كانت القرابه و الدرجه مراعاة بين العم و ابنه، فلا يساوي العم، البنت في القربى و الدرجه و هو أبعد منها كثيراً.

و ليس كذلك العمومه و العمّيات و بنات العم و بنو العم، لأنّ درجه هؤلاء واحده و قرباهم متساويه و المخالف يورث الرجال منهم دون النساء، فالظاهر الآيه حجّه عليه و فعله مخالف لها، و ليس كذلك قولنا في المسائل التي وقعت الإشاره إليها و هذا واضح فليتمّ (١).

خلاصه جوابش اين است که اگر ما در اینجا چیزی به رجال نمی دهیم، چون در طبقه اش نیست، طبقه شان مختلف است.

الآیه الثالثه: « إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ... » (٢).

کلمه « هَلَكَ » در اینجا به معنای « مات » است، اگر کسی از دنیا رفت و مرد، و یک خواهر دارد، می گویند خواهر در صورتی نصف را می برد که طبقه قبلی نباشد، یعنی میت ولد نداشته باشد، اگر ولد داشته باشد، به خواهر چیزی نمی رسد. پس شرط وارث بودن اخت، این است که طرف ولد نداشته باشد و الا اگر ولد داشته باشد، چیزی به اخت نمی رسد.

نحوه استدلال با آیه مبارکه

ما چطور می توانیم با این آیه بر بطلان تعصیب استدلال کنیم؟ می گوئیم اتفاقاً روی تعصیب، گاهی اخت ارث می برد، در حالی که میت بچه دارد، کجا؟ جایی که تعصیب بالنفس نباشد، تعصیب بالغیر باشد، شخصی مرده و فقط یک دختر دارد، نصفش را به دختر دادند، بعداً دیگر ذکری نیست که به او بدهند، یعنی نه برادری هست و نه عموی و نه عمه ای، اما یک خواهر دارد، نصفش را به خواهر می دهند بالعصبه، با اینکه ولد دارد، ولی نصفش را دادند به خواهر، این خلاف قرآن است، چون قرآن می گوید خواهر موقعی ارث می برد که طرف بچه نداشته باشد، شما (اهل سنت) در بعضی از صور، با آنکه «شخص» بچه دارد نصف می دهید، کی؟ إذا مات و كان له بنت، یک بنت دارد، نصفش را دادیم، نصف دیگرش چه کنیم؟ می گویند باقی مانده را به اخت بدهید، و حال آنکه ولد دارد، بنابراین، تعصیب در اینجا بر خلاف آیه مبارکه است.

ص: ٧٤٤

١- الانتصار، سید مرتضی، ص ٢٨٣.

٢- نساء/سوره ٤، آیه ١٧٦.

جایی که میت ولد دارد، خواهر نصف می برد (طبق فقه اهل سنت)، کجا؟ میت، هیچ وارثی ندارد جز یک دختر و یک خواهر، اینجا می گویند نصفش را به بنت بدهید، نصف دیگرش را به عصبه بالغیر که خواهر است بدهید، پس خواهر نصف ارث را برد و حال آنکه میت دارای ولد و بیچه است.

و الآیه ظاهره فی أنّ توریث الأخت من الأخ مشروط بعدم وجود الولد له، مع أنه یلزم فی بعض صور التعصیب، توریث الأخت مع وجود الولد (البنت) للمیت و ذلك فیما إذا كان التعصیب بالغیر كأخت أو أخوات لأبوين، أو أخت و أخوات لأب، فإنهنّ عصبه بالغیر من جانب الأب فلو مات عن بنت و أخت لأبوين أو لأب، فالنصف للبنت، و النصف الآخر للعصبه و هی الأخت أو الأخوات مع أنّ وراثه الأخت مشروطه بعدم الولد فی صریح الآیه.

قال الخرقی: و الأخوات مع البنات عصبه، لهنّ ما فضل، و لیس لهنّ معهنّ فریضه مسّماه.

ابن قدامه در کتاب «المغنی» دیده که ما به آنها اشکال کردیم که در یکجا لازم می آید که بنت نصف ببرد و حال آنکه طرف ولد دارد، ایشان از این اشکال جواب داده و گفته عنوان ها فرق می کند، آنجا که ولد ندارد، نصف را به او می دهیم فرضاً، اما آنجا که ولد دارد، آنجا نصف را عصبه می دهیم، فلا تناقض. آیه می گوید اگر نصف بدهید، جایی که میت ولد دارد، نصف را بدهید فرضاً، اما آنجا که ولد دارد، ما نصف را می دهیم، اما فرضاً نمی دهیم، بلکه عصبه می دهیم، دو ملاک است، آنجا که ولد ندارد فرضاً است، آنجا که ولد دارد، عصبه است، فلا تعارض و لا تناقض.

يلاحظ عليه: هذا الجواب تلاعب بالألفاظ، این جواب شما یکنوع بازیگری با لفظ است، قرآن می خواهد بفرماید: خواهر! تو موقعی نصف می بری که برادر شما بیچه نداشته باشد و حال آنکه شما می گوید چه بیچه داشته باشد و چه بیچه نداشته باشد، خواهر نصف را می برد، پس با این بیان شما، این قید زاید است و آوردن این قید که می گوید: «إِنَّ امْرَأً هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ» قید «لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ» بی خودی و زاید است و حال آنکه اصل در قیود این است که احترازی باشد نه زاید و یا توضیحی. تَم الاستدلال بالآیات.

آیا با روایات هم می شود استدلال کرد یا نه؟

الرابع: الروایات المرویه فی الصحاح و المسانید و فی جوامعنا تنقل منها ما یلی:

۱: روی الشیخان عن سعد بن أبی وقاص أنه قال: مرضت بمکه مرضاً فأشفیت (أی فأشرفت و قاربت). منه علی الموت فأتانی النبی صلی الله علیه و آله و سلم یعودنی فقلت: یا رسول الله: «إِنَّ لِي مَالاً كَثِيراً و لیس یرثنی إلا ابنتی، أفأتصدق بثلثی مالی؟ قال: لا، قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلت: الثلث؟

«قال: الثلث کبیر، إنک إن ترکت ولدک أغنیاء خیر من أن تتركهم عاله یتکففون الناس» .

و فی لفظ مسلم فی باب الوصیه بالثلث: «و لا یرثنی إلا ابنه لی واحده». و الروایه صریحه فی أنه کان یدور فی خلد سعد، أنها الوارثه المتفرده و النبی سمع کلامه و أقره علیه، و لم یرد علیه بشیء و قد کان السؤال و الجواب بعد نزول آیات الفرائض.

این چطور دلیل است بر اینکه العصبه باطل، حضرت اجازه نداد و فرمود نباید ورثه را گدا بگذاری و خودت بروی، این چه دلیل می شود؟ معلوم می شود که در ذهن سعد وقاص همراه پیغمبر این بوده که غیر از بنت، وارث دیگر نیست و الا سعد وقاص برادر داشت، سعد وقاص عمو داشت، در عین حال می گوید: «و لیس یرثنی إلاً ابنتی، اگر واقعاً عصبه درست باشد، این غلط است، چون سعد وقاص، عصبه داشته، پس معلوم می شود که در آن زمان در ذهن صحابه کرام این بوده که طبقه اول وارث هستند، عصبه معنای واقعی نداشته است.

سعد وقاص کیست؟

سعد وقاص از مؤمنین صدر اول اسلام است، کسانی که در مکه مکرمه به پیامبر اکرم (ص) ایمان آوردند، یکی از آنها سعد وقاص بود، ایشان مریض شد و خیال کرد که قابض الارواح سراغش می آید، خدمت پیغمبر اکرم آمد یا اینکه حضرت (ص) از او عیادت کرد، ایشان رو به حضرت کرد و عرض نمود: یا رسول الله! من به حال خود می ترسم «إِنَّ لِي مَالًا كَثِيرًا وَ لَيْسَ يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَتِي - معلوم می شود که تا آن زمان بیش از یک دختر نداشته، عمر سعد بعداً متولد شده - ولذا امیر المؤمنین در کوفه بالای منبر بود، سعد وقاص هم پایین منبر در میان جمعیت بود، امیر المؤمنین (ع) فرمود: «سَيَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي» از میان جمعیت بلند شد و گفت: یا علی! تعداد موهای سر من چه قدر است؟ حضرت ناراحت شد و فرمود: اگر بخواهم بگویم، می توانم بگویم چه قدر است، اما راه اثبات ندارد، ولی به تو خبر می دهم «وَ أَنَّ فِي بَيْتِكَ لَسَيِّئًا خَلًا يَقْتُلُ الْحَسَنَ ابْنَ ابْنِي وَ عُمَرَ يَوْمَئِذٍ يَدْرُجُ بَيْنَ يَدَيَّ أَبِيهِ»

ص: ۷۴۷

حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ عَبْدِ السَّمِينِ يَرْفَعُهُ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَخْطُبُ النَّاسَ وَهُوَ يَقُولُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَوَاللَّهِ مَا تَشَاءُلُونَنِي عَنْ شَيْءٍ مَضَى وَ لَمَّا شَيْءٌ يَكُونُ - إِلَّا تَبَأْتُكُمْ بِهِ قَالَتْ فَتَمَّامٌ إِلَيْهِ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبِرْنِي كَمْ فِي رَأْسِي وَ لِحْيَتِي مِنْ شَعْرِهِ فَقَالَ لَهُ وَ اللَّهُ لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ مَسْأَلِهِ حَدَّثَنِي خَلِيلِي رَسُولُ اللَّهِ ص أَنَّكَ سَسَّأَلْتَنِي عَنْهَا وَ مَا فِي رَأْسِكَ وَ لِحْيَتِكَ مِنْ شَعْرِهِ إِلَّا وَ فِي أَصْلِهَا شَيْطَانٌ جَالِسٌ وَ أَنَّ فِي بَيْتِكَ لَسَخْلًا يَقْتُلُ الْحُسَيْنَ ابْنِي وَ عُمُرٌ يَوْمئِذٍ يَدْرُجُ بَيْنَ يَدَيَّ أَبِيهِ» (١).

رجوع قید به هیئت یا ماده ۹۵/۰۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله قائلین به بطلان تعصیب

بحث ما در ادله کسانی است که تعصیب را باطل می دانند، البته ادله ای که ما اقامه می کنیم، باید ادله ای باشد که هر دو طرف آن را بپذیرند، فلذا اگر ما روایات اهل بیت ع را بخوانیم، آنها (اهل سنت) می گویند ما اهل بیت را قبول داریم، ولی این روایات مال آنها نیست، از این رو، ما باید روایاتی را بخوانیم که آنها هم قبول دارند، روایت اول، روایت سعد بن وقاص بود.

۲: روی البیهقی عن سويد بن غفله فی ابنه و امرأه رسول الله و مولی قال: «كان علی (ع) يعطی الابنه النصف و المرأه الثمن و یرد ما بقی علی الابنه».

ص: ۷۴۸

۱- کامل الزیارات، ابن قولویه، ص ۷۴، ح ۱۲.

بیهقی کتابی دارد بنام: «السنن الکبری»، یا «السنن البیهقی» که هفت جلد است و این کتاب مفصل ترین کتابی است که همه روایات اهل سنت در آن جمع شده است، البته همه اش روایت نیست، هشتاد در صدش قول صحابه و تابعین است، ده درصد دیگر احادیث پیغمبر اکرم ص است، ولی می دانید که آنها قول صحابی را معتبر می دانند، بشرط اینکه ثابت نشود که مال خودش است.

مردی مرده که دختری دارد و زنی دارد و مولا- هم دارد، مولا- در اینجا به معنای غلام یا به معنای سید نیست، ولاء داشته، یا ولاء عتق داشته یا ولاء جریره، آقایان در کتاب ارث خوانده اند که اگر کسی وارث سببی و نسبی ندارد، نوبت به ولاء می رسد، ولاء العتق، اگر کسی را که انسان آزاد کرده بمیرد، ارثش به معتق و آزاد کننده می رسد، یا ولاء جریره، حضرت در اینجا مال را بین دختر و زن قسمت کرد، نصف را به دختر داد و ثمن را هم به زن داد، بقیه را هم به دختر داد، ولی هرگز

نفرمود که اینها هردو ذو الفرض هستند، بقیه را به دیگران بدهیم، آقایان اهل سنت می گویند اگر وارث ذو الفرض است، به او رد نمی شود، بلکه به بالا-تر رد می شود، با اینکه هردو ذو الفرض بودند، یعنی دختر ذو الفرض بود و هم امراه، دختر سهمش نصف بود و مرأه ثمن، ولی حضرت بقیه را به دختر داد و چیزی به ولاء نداد.

۳: روی من ترك مالاً فلأهله (۱).

یعنی به اولادش می رسد.

ص: ۷۴۹

۱- صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۵۰، کتاب الفرائض، باب قول النبی من ترك مالاً فلأهله.

۴: و ربما يستدل بما روى عن وائله بن الأسقع، قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلّم: «المرأه تحوز (جمع می کند، حاز يحوز) ثلاث مواريث، عتيقها و لقيطها و ولدها الذي تلاعن عليه». (۱)

اگر زنی، غلامی را که آزاد کرده بمیرد، در صورتی که آن غلام وارثی نداشته باشد، ارثش به مرأه معتقه (آزاد کننده) می رسد، (و لقيطها) دختر یا پسری را پیدا کرده و آنها را پرورش داده و بزرگ کرده، اگر این دختر یا پسر بمیرد، ارثش به این زن می رسد (و ولدها الذي تلاعن عليه) این زن یک بچه ای دارد، شوهرش می گوید این بچه مال من نیست، زن و شوهر با همدیگر ملاعنه می کنند، پدر از این بچه ارث نمی برد. چرا؟ چون او را از خودش نفی کرد، پس ارثش به مادر می رسد و حال آنکه به عصبه ها نمی رسد.

البته استدلال با این روایت یک مشکل دارد و آن اینکه در اینجا عصبه وجود ندارد، چرا؟ چون وقتی ملاعنه کرد، رابطه این بچه با تمام بستگان مرد قطع می شود، اگر حضرت در اینجا همه را به زن می دهد، چون عصبه وجود ندارد، ملاعنه رابطه بچه را با پدر، عمو و سایر بستگان پدر قطع می کند.

وجه الاستدلال: أن سهم الأم هو السدس أو الثلث و قد حکم على الفاضل عن التركة بالردّ عليها دون العصبه، إلا أن يقال: إنّ عدم الردّ لعدم العصبه (بحکم اللعان) فلا يصحّ الاستدلال به على ما إذا كانت هناك عصبه.

دلیل پنجم بر بطلان عصبه

ص: ۷۵۰

۱- سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۹۱۶، باب ما تحوزه المرأه ثلاث مواريث.

دلیل پنجم این است که اگر ما قائل به عصبه بشویم، یک تالی فاسد دارد، تالی فاسدش این است که وارث در یک صورت ارث ببرد، اگر وارث دیگر باشد، اما اگر وارث دیگر نباشد، این ارث نبرد، و این خیلی عجیب و غریب است که شرع مقدس بگوید تو ارث می بری، اگر وارث دیگر باشد و اگر وارث دیگر نباشد، تو ارث نمی بری. خب! اگر این آدم وارث است، باید ارث ببرد خواه وارث دیگر باشد و خواه وارث دیگر نباشد، اما علی القول بالعصبه یلزم هذا الفساد، لازم می آید که یک وارث چشمش به دیگری باشد، ببیند که اگر وارث دیگر هست، این هم ارث ببرد و اگر وارث دیگر نیست، این ارث نبرد، البته ممکن است وارث دیگر مانع باشد، چون هر طبقه متقدم مانع از طبقه متاخر است، اما ما تا کنون نشنیده ایم که وارث، مسبب ارث باشد، مانع ارث می شود، اما مسبب ارث نمی شود، روی قول عصبه، لازم می آید که یک وارث، وارثیتش موقوف بر وارث بودن دیگری باشد، اگر وارث دیگری هست، این ارث می برد و اگر وارث دیگر نیست، این هم ارث نمی برد.

مثال

فرض کنید مردی مرده، دوتا دختر دارد، دوتا دختر ثلثان می برند، بعداً هم یک دختری دارد، که نوه پسری است، ابنتین، و ابنه ابن، نوه هست، نوه پسری هم است، اما دختر است، این مرد مرده، دوتا دختر دارد، یک نوه دختر از پسرش دارد، یک عمو هم دارد، قائلین به عصبه می گویند دوتا دختر دوتا ثلث را می برند، یک ثلث را هم به عمو می دهیم، چرا؟ چون وارث دیگر ابنه است، بنا شد که عصبه بالنفس مقدم باشد بر عصبه بالغير، عمو عصبه بالنفس است، اما نوه دختر از پسر، این عصبه بالغير است و عصبه بالنفس مقدم است بر عصبه بالغير.

ص: ۷۵۱

پس نوه در اینجا محروم شد، چون عصبه بالنفس مقدم بر عصبه بالغیر شد، اگر نوه پسری که دختر است، برادر داشته باشد، یعنی این میت از پسرش دوتا نوه داشته باشد که یکی دختر است و دیگری پسر، اینجا پسر مقدم بر عمو است. چرا؟ چون طبقه اش مقدم بر عمو می باشد، هر دو عصبه بالنفس هستند، یعنی این نوه (پسر) عصبه بالنفس است و هم عمو عصبه بالنفس است، آقایان می گویند وقتی که نوه انسان پسر شد، مقدم بر عمو است و ارث برد، نمی شود که خواهرش ارث نبرد. چرا؟ «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» (۱). چطور می شود که نوه من که پسر است ارث ببرد، اما نوه دیگر من که دختر است و این دوتا خواهر و برادر هستند ارث نبرد، همه اهل سنت می گویند اگر یک نوه پسری دارد، او که ارث می برد، در سایه او خواهرش هم ارث می برد، از طریق این برادر به میت راه پیدا می کند. تالی فاسد روشن شد، آن کدام است؟ اگر این نوه پسری که دختر است، برادر نداشته باشد، به عمو می رسد، اما اگر برادر داشته باشد، هر دو ارث می برند، ما تا کنون نشنیده ایم که یک وارث، وارث بودنش معلق باشد، اگر توی دختر، برادر داری ارث می بری و اگر برادر نداری، ارث نمی بری، این تالی فاسد مال عصبه هست.

الخامس: أَنَّ الْقَوْلَ بِالْتَعْصِيبِ يَقْتَضِي كَوْنَ تَوْرِيثِ الْوَارِثِ مَشْرُوطاً بِوَجُودِ وَارِثِ آخِرٍ وَ هُوَ مُخَالَفٌ لِمَا عَلِمَ الْإِتِّفَاقُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ يَتَسَاوَى الْوَارِثُ الْآخِرُ فِيرِثَانِ، وَ إِذَا فِيمَنْعُ وَ ذَلِكَ فِي الْمَثَالِ الْآتِي:

إذا خلف الميت بنتين، و ابنه ابن، و عم فبما أنّ العم من العصبه بالنفس و الابنه عصبه بالغیر یردّ الفاضل إلى العم. و لا شیء لبنت الابن. ولکنه لو كان معها أخ، أي ابن الابن، فهي تتعصّب - به وسیله این پسر، عصبه می شود - و بما أنه أولى ذکر بالمیت يكون مقدماً على العم و يكون الفاضل بينهما أثلاثاً، للاجماع على المشارکة، لقوله سبحانه: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ»، و هذا هو ما قلناه من أنه يلزم أن يكون توريث الابنه مشروطاً بالأخ و إلا فيرث العم.

ص: ۷۵۲

قال الخرقى فى متن المغنى: «فإن كَرَّ بنات ، و بنات ابن ، فلبنات الثلثان و ليس لبنات الابن شىء، إلا أن يكون معهنّ ذكر فيعصبهنّ فيما بقى للذكر مثل حظّ الأنثيين».

و قال ابن قامه: « فإن كان مع بنات الابن، ابن فى درجتهمّ كأخيهنّ أو ابن عمهنّ ، أو أنزل منهنّ كابن أخيهنّ أو ابن ابن عمهنّ أو ابن ابن ابن عمهنّ ، عصبهنّ فى الباقي فجعل بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين» (1).

دليل ششم بر بطلان عصبه

دليل ششم روايات شيعه است، البته روايات شيعه برای روشن شدن مطلب است و الا خصم را قانع نمى کند مگر اينکه ثابت بشود که اين روايت از ائمه اهل بيت ع است، همه اهل سنت مى گویند ائمه اثنا عشر (ع) مورد قبول ماست و از نظر ما محترم هستند، حتى ابن حبان که يک عالم رجالی است و در سال: ۳۸۵، در طوس فوت کرده، او مى گوید من هر وقت مشکلی پیدا کنم، برای حل مشکلم به زیارت امام رضا (ع) مى روم و دو رکعت نماز مى خوانم و توسل مى کنم، مشکل من حل مى شود. منتها مى گویند معلوم نیست که اين روايات مال آنها باشد. .

السادس: لقد تضافرت الروايات عن أئمة أهل بيت ع أنّ الفاضل عن الفروض للأقرب، و هي متضافره لو لم نقل أنّها متواتره و لعلّ الشهيد الثانى لم يتفحص فى أبواب الارث فقال: يرجع الإماميه إلى خبر واحد، و يظهر من الروايات أنّه كان مكتوباً فى كتاب الفرائض لعلّى (ع).

امير المؤمنان (ع) چند تا کتاب دارد که يکی از آنها کتاب المواريث است، از پیغمبر اکرم (ص) مواريث را نوشته است، اين کتاب نزد امام باقر و امام صادق (ع) بوده، گاهی از اوقات که زیدى ها خدمت امام باقر و امام صادق ع مى آمدند و سخنان آن حضرات را قبول نمى کردند، حضرت باقر و صادق ع آن کتاب را نشان مى دادند، کتاب ديگر حضرت ع کتاب الفرائض است.

ص: ۷۵۳

١: عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبِي الْحَسَنَ عَ عَنْ رَجُلٍ تَرَكَ أُمَّهُ وَ أَخَاهُ قَالَ يَا شَيْخُ تُرِيدُ عَلَيَّ الْكِتَابِ قَالَ قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ كَمَا كَانَ عَلَيٌّ عَ يُعْطَى الْمَالَ الْمَاقْرَبَ فَلَا مَاقْرَبَ قَالَ قُلْتُ: فَلَا مَاقْرَبَ لَمَا يَرِثُ شَيْئًا قَالَ قَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنَّ عَلِيًّا عَ كَانَ يُعْطَى الْمَالَ الْمَاقْرَبَ فَلَا مَاقْرَبَ » (١).

٢: عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ: « فِي رَجُلٍ مَيَاتٍ وَ تَرَكَ ابْنَتَهُ وَ أُخْتَهُ لِأَبِيهِ وَ أُمَّهُ فَقَالَ الْمَالَ لِلِابْنَةِ وَ لَيْسَ لِلْأُخْتِ مِنَ الْأَبِ وَ الْأُمِّ شَيْءٌ » (٢).

٣: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خِرَاشٍ الْمُقْرِي أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ عَ: « عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ ابْنَتَهُ وَ أَخَاهُ فَقَالَ الْمَالَ لِلِابْنَةِ » (٣).

٤: عَنْ بُرَيْدِ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ قَالَ: « قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ مَيَاتٍ وَ تَرَكَ ابْنَتَهُ وَ عَمَّهُ فَقَالَ الْمَالَ لِلِابْنَةِ وَ لَيْسَ لِلْعَمِّ شَيْءٌ أَوْ قَالَ لَيْسَ لِلْعَمِّ مَعَ الْإِبْنَةِ شَيْءٌ » (٤).

٥: و يظهر من مناظره الرشيد مع الإمام أبي الحسن الأول: وَ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ هَانِي بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ الْعَبْدِيِّ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ أَنَّ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عَ: « دَخَلَ عَلَيَّ الرَّشِيدُ - فَسَأَلَهُ عَنْ مَسَائِلٍ إِلَى أَنْ قَالَ لِمَ فَضَّلْتُمْ عَلَيْنَا وَ نَحْنُ مِنْ شَجَرِهِ وَاحِدِهِ وَ نَحْنُ وَ أَنْتُمْ وَاحِدٌ (وَ نَحْنُ وَ لِدُ الْعَبَّاسِ - وَ أَنْتُمْ وَ لِدُ أَبِي طَالِبٍ - وَ هُمَا عَمَّا رَسُولِ اللَّهِ صَ وَ قَرَابَتُهُمَا مِنْهُ سَوَاءٌ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَ نَحْنُ أَقْرَبُ لِأَنَّ عَبْدَ اللَّهِ وَ أَبِي طَالِبٍ لِأَبٍ وَ أُمَّ فَأَبُوكُمْ الْعَبَّاسُ لَيْسَ هُوَ مِنْ أُمَّ عَبْدِ اللَّهِ - وَ لَا مِنْ أُمَّ أَبِي طَالِبٍ - قَالَ فَلِمَ ادَّعَيْتُمْ أَنْكُمْ وَرِثْتُمْ رَسُولَ اللَّهِ صَ - وَ الْعَمُّ يَحْبُبُ ابْنَ الْعَمِّ وَ قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ صَ - وَ قَدْ تُوْفِي أَبُو طَالِبٍ قَبْلَهُ وَ الْعَبَّاسُ عَمُّهُ حَتَّى إِلَى أَنْ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَ فَأَمَّنِّي قَالَ قَدْ آمَنْتُكَ « ٥ » فَقَالَ إِنَّ فِي قَوْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَ - أَنَّهُ لَيْسَ مَعَ وَ لِدِ الصُّلْبِ ذَكَرًا كَمَا أَنْتَ لِأَخِي سَهْمٌ إِلَّا لِلْمَبُوتِينَ وَ الزَّوْجِ وَ الزَّوْجِ وَ لَمْ يَبْتِ لِلْعَمِّ مَعَ وَ لِدِ الصُّلْبِ مِيرَاثٌ وَ لَمْ يَنْطِقْ بِهِ الْكِتَابُ - إِلَّا أَنْ تَيْمَأَ وَ عِدِيًا وَ بِنِي أُمِّيهِ قَالُوا الْعَمُّ وَالِدٌ رَأْيًا مِنْهُمْ بِلَا حَقِيقَةٍ وَ لَا أَنْزَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَ إِلَى أَنْ قَالَ إِنَّ النَّبِيَّ صَ لَمْ يُوْرَثْ مَنْ لَمْ يُهَاجِرْ وَ لَا أُتِبَتْ لَهُ وَ لِيَّهِ حَتَّى يُهَاجِرَ فَقَالَ مَا حُبَّتْكَ فِيهِ فَقَالَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا - وَ إِنَّ عَمِّي الْعَبَّاسَ لَمْ يُهَاجِرْ » (٥).

ص: ٧٥٤

- ١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٦، ص ١٠٥، من أبواب ميراث الأبوين، ب ٥، ح ٦، ط آل البيت.
- ٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٦، ص ١٠٣، من أبواب ميراث الأبوين، ب ٥، ح ١، ط آل البيت.
- ٣- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٦، ص ١٠٤، من أبواب ميراث الأبوين، ب ٥، ح ٢، ط آل البيت.
- ٤- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٦، ص ١٠٤، من أبواب ميراث الأبوين، ب ٥، ح ٣، ط آل البيت.
- ٥- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٦، ص ١٠٨، من أبواب ميراث الأبوين، ب ٥، ح ١٤، ط آل البيت.

در مناظره ای که بین هارون الرشید و امام کاظم علیه السلام اتفاق افتاده، هارون الرشید به امام می گوید شما اولاد زهرا و علی (ع) هستید، چرا خود را بر ما مقدم می دارید و حال آنکه ما و شما از نظر نسب یکی هستیم. چطور؟ چون همه ما به رسول الله ص می رسیم، ما اولاد عباس هستیم که عموی پیغمبر اکرم ص است، شما اولاد علی ع هستید که علی ع هم ابن عم پیغمبر ص می باشد و عمو مقدم بر ابن عم است. ما بنی عباس فرزندان عمو هستیم و شما فرزندان پسر عمو می باشید و فرزندان عمو مقدم بر فرزندان پسر عمو هستند، فلذا نباید شما بر ما مقدم باشید و گردن فزازی کنید؟ امام کاظم ع می فرماید: اگر من واقع را بگویم در امان هستیم؟ هارون الرشید گفت: شما در امان هستید و حقیقت را بیان کنید، حضرت فرمود پیغمبر اکرم ص رحلت نمود و حال آنکه یک دختر بیشتر نداشت، علی (ع) فرمود اگر کسی بچه صلیبی دارد، میراث او به همان بچه صلیبی می رسد، یعنی به عمو چیزی نمی رسد، پس میراث پیغمبر اکرم ص در بست و بتمامه و کماله در اختیار حضرت زهراست، با وجود فرزند صلیبی، نوبت به عمو نمی رسد، اما چه کنیم که بعد از رحلت رسول خدا ص، تیم (ابوبکر) و عدی (عمر) و بنی امیه جمع شدند و این قانون را بهم زدند، عمو را شریک حضرت زهرا (سلام الله علیها) کردند و حال آنکه پیغمبر اکرم ص که از دنیا رفت، با وجود ولد صلیبی، نوبت به عمو نمی رسد، اگر می بینید که عمو را هم شریک کردند، ریشه این کار می رسد به طائفه تیم و عدی و بنی امیه که عمو را مقدم کردند تا از موقعیت زهرا بکاهند و بگویند در کنار زهرا (سلام الله علیها) عمو هم هست، قطعاً از موقعیت علی بن ابی طالب (ع) هم کاسته می شود، از این روایت استفاده می شود که مسأله عصبه یک حرف سیاسی بوده است.

٦: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ صَالِحِ بْنِ السُّنْدِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ حُسَيْنِ الرَّزَّازِ قَالَ: « أَمَرْتُ مَنْ يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عِ الْمَالِ لِمَنْ هُوَ لِلأَقْرَبِ أَوْ الْعَصْبَةِ فَقَالَ الْمَالُ لِلأَقْرَبِ وَالْعَصْبَةُ فِي فِيهِ التُّرَابُ » (١)

٧: مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيْشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ ابْنِ سِتَّانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « اِخْتَلَفَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع وَ عَثْمَانُ - فِي الرَّجُلِ يَمُوتُ وَ لَيْسَ لَهُ عَصَبَةٌ يَرِثُونَهُ وَ لَهُ ذُو قَرَابَةٍ لَا يَرِثُونَهُ لَيْسَ لَهُ سَهْمٌ مَفْرُوضٌ فَقَالَ عَلِيُّ ع مِيرَاثُهُ لِذَوِي قَرَابَتِهِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ - وَ قَالَ عَثْمَانُ أَجْعَلُ مَالَهُ فِي بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ » (٢).

ادله قائلین به عصبه ۹۵/۰۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله قائلین به عصبه

ما تا کنون ادله خود را مطرح کردیم که با وجود اقرب، نوبت به ابعد نمی رسد، اگر بنت و دختری باشد که در رتبه اش کس دیگری نیست، بقیه را مال را نه برادر می دهند و نه به عمو، و اگر اخت و خواهری باشد و در کنارش در آن طبقه فرد دیگری نباشد، به عمو چیزی نمی دهند، بلکه همه را به خودش بر می گردانند.

دراسه أدله المخالف

اینک ادله کسانی را می خوانیم که می گویند در جایی که کسی دارای فرض است، بعد از آنکه فرضش را دادیم، و چیزی اضافه ماند، به خودش بر نمی گردانند، مثلاً بعد از آنکه فرض بنت واحده را دادیم، بقیه را به او نمی دهند، بقیه را به عمو می دهند.

ص: ۷۵۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۶، ص ۸۵ من أبواب موجبات الإرث، ب ۸، ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۶، ص ۸۸ من أبواب موجبات الإرث، ب ۸، ح ۹، ط آل البيت.

اینها جند دلیل دارند: اولاً؛ دلیل عقلی دارند، ثانیاً؛ با آیات قرآن استدلال می کنند، معلوم می شود که این مسأله در همان سالهای، دو، سه و چهار بین علمای شیعه و علمای اهل سنت محل داغی بوده است.

دلیل عقلی مخالفین

دلیل اول شان این است که شرع مقدس بعد از آنکه برای کسی (مانند بنت) فرضی را معین کرده، معنایش این است که او (بنت) نصف را می برد، چون اگر بنا باشد که بنت، بالاتر از نصف را ببرد، برای چه می فرماید که بنت نصف را می برد، یا چرا می گوید که اخت و خواهر نصف را می برد.

به عبارت دیگر فرق است بین « من لا- فرض له» و بین «من له الفرض»، زیرا «من لا- فرض له» همه را می برد، مانند ابن، ابن چون «لا- فرض له» است فلذا همه را می برد، اما آنکس که دارای فرض است و خدا برای او فرض معین نموده، معنایش این است که سهمش همین و بس، اخذ مفهوم کرده است، چون اگر بنا بود که بیشتر ببرد، تحدید ارثیه او به نصف، کار لغو و باطل بود.

پس این دلیل فرق می گذارد بین «من لا- فرض له» و بین «من له الفرض»، چون « من لا- فرض له» همه را می برد، اما «من له الفرض» فقط فرضش را می برد، بقیه را به بالاتر رد کنند.

جواب از استدلال اول

ما از این استدلال، دو جواب می دهیم، جواب اول این است که شما (اهل سنت) در نقیصه چه می گوئید، شما نقص را بر ذوی الفرض وارد می کنید، اگر بناست که «ذوی الفرض» فقط فرضش را ببرد، چرا نقیصه را بر او وارد می کنید، کجا؟ در مسأله ای که در آینده می خوانیم، یعنی در مسأله عول.

ص: ۷۵۷

زنی مرده و این زن دارای یک دختر، ام، (مادر) اب (پدر) و زوج است، یعنی هم یک دختر دارد و هم پدر و مادر و هم زوج، همه اینها را دارد، در اینجا بنت نصف را می برد، پدر و مادر هم هر کدام یک ششم را می برد، زوج هم یک ربع را می برد و حال آنکه ترکه وافی به این چهار تا نیست که هم نصف داشته باشد و هم سدس داشته باشد و هم ربع،

در اینجا چه می کنند؟ نقص را بر همه وارد می کنند، عیناً معامله دین را می کنند، مثلاً اگر انسانی بمیرد که مدیون است و ترکه اش به همه دین کفایت نمی کند، در اینجا ضرر را بر همه غرماً وارد می کنند، صاحبان دیون همه شان متحمل می شوند، یعنی ضرر به همه آنها تقسیم می شود، اگر بنا باشد که این نصف را ببرد، پس چرا کم می کنید، چه فرق است بین زیاد و نقصیه که شما کم را تجویز می کنید اما زیاد را تجویز نمی کنید.

جواب دوم از استدلال اول

جواب دیگر اینکه گفتن نصف بی ضرر نیست، بلکه گفتن نصف دارای یک فایده عظیمی است، فایده اش این است که اگر واقعاً هیچ اثری نداشته باشد، حق با شماست، ولی گاهی گفتن نصف اثر دارد، کجا اثر دارد؟ در جایی که ترکه زیاد باشد، اما سهام کمتر باشد، در آنجا چه می کنید؟ زیادی را به ورثه بر می گردانیم بحسب سهامهم.

مردی فوت کرده که دارای بنت است و ام، نصف ترکه را بنت می برد، مادر هم سدس را می برد، بقیه ترکه چه می شود؟ ترکه بیشتر است و سهام کمتر، نصف را به دختر دادیم، سدس را هم به مادر دادیم، چون بچه دارد، مادر سدس را می برد، یک ششم جا خالی می ماند، آن را چه کنیم؟ آقایان می گویند زیادی را بر هر دو نفر بر می گردانند حسب سهامهم، نصف در اینجا نقش دارد، سدس اینجا نقش دارد، سهم ها را جمع می کنند، سهم دختر سه تا، سهم پدر و مادر هم دو تا است، دو تا را با سه جمع می کنیم، می شود: پنج تا، ضرب می کنند در مخرج سدس، یعنی یک سدسی که جا مانده، در آن مخرج جمع می کنند، یعنی در شش ضرب می کنند که حاصلش ضرب پنج در شش، می شود: سی تا، بعداً باقی مانده را بین هر دو تقسیم می کنند، نصف سی تا، پانزده است، پانزده را به دختر می دهند، دو سدسش چه قدر می شود؟ ده تا، می ماند پنج تای دیگر، پنج تا را هم تقسیم می کنند بین دو یا سه نفر، می گویند: دختر شما سه سهم بگیر، پدر و مادر هم دو سهم بگیرند، فلذا از پنج تا، سه تا را به دختر می دهند، دو تای دیگر را هم به پدر و مادر می دهند.

خلاصه اینکه آقایان می گویند این نصف چه نقشی دارد، اینکه زیادی خواهد برد، پس چرا می گوئید: نصف؟ ما بر آنها نقض وارد کردیم و گفتیم اگر در همه جا نصف را می برد، چرا نقضیه را بر او وارد می کنید.

ثانیاً؛ نصف نقش دارد، چون تا نصف معین نشود، ما نمی توانیم ما زاد را بر گردانیم حسب سهامهم، فرض کنید مردی فوت کرده در حالی که یک دختر دارد و پدر و مادری، دختر نصف را می برد، یا به قول قدیمی ها سه ثلث را می برد، پدر و مادر هم دو ثلث را می برند، یک ثلث باقی می ماند، ما اگر بخوانیم این را تقسیم کنیم، نمی شود مگر اینکه فریضه روشن باشد، فریضه نصف است، این ثلث است، ثلثان تر که حسب فریضتها تقسیم می کنند، کیفیت تقسیم این است که جمع می کنند فریضه پدر و مادر را با فریضه دختر، او سه تاست، این ها هم دو تاست، می شود پنج، ضرب می کنند در مخرج یک ششم که جا مانده شش است، می شود پنج ضرب در شش و می شود سی، سی را دو جور تقسیم می کنیم؟

اول می گوئیم: دختر خانم! شما نصف را (که پانزده تا می شود) بگیر، پدر و مادر هم دو ثلث را ببرید، هر کدام پنج تا را می برند که می شود ده، پنج تای دیگر باقی می ماند، پنج را دو قسمت می کنیم، سه قسمت را به دختر می دهیم، دو قسمت را هم به پدر و مادر می دهیم، این راه کی عملی می شود؟ وقتی که فرض دختر معین باشد که نصف است، فرض پدر و مادر هم معین باشد که ثلثان است، اگر معین نباشد، ما نمی توانیم ما تر که را بین آنها تقسیم عادلانه کنیم.

بنابراین، ما اولین دلیل آنها را با دو دلیل رد کردیم، اولاً، گفتیم اگر کلمه نصف مفهوم دارد و به اصطلاح نصف قاطع است، یعنی نه کمتر و نه بیشتر، پس چرا گاهی کمتر می دهید، کجا؟ در عول.

ثانیاً، آنچنان نیست که نصف نقشی نداشته باشد، بلکه نصف برای خودش نقشی دارد، در کجا؟ در جایی که ترکه زیادی است و بخواهیم بر گردانیم باید بحسب سهامهم بر گردانیم، تا نصف در دختر و ثلثان در پدر و مادر نباشد، این پنج تا قابل تقسیم بینهما نیست.

عبارت

حاصله: أن كل من له فرض لا يزداد عنه، و كل من لم يفرض له يعطى الجميع. فردّ الجميع يختصّ بمن لا فرض له (مثل پسر)، أما آن کسی که فرض دارد، مقطوعش همان نصف است، نه کمتر و نه بیشتر، بیشتر به کسی می دهند که در قرآن فرضیش نیامده است، مثل ابن واحده، اگر کسی بمیرد و ابن واحده دارد، همه اش به پسر می رسد. پس زیادی مال «من لا فرض له» است.

يلاحظ عليه:

أولاً: بالنقص بمرور النقصيه على ذوات الفروض عند أهل السنّه إذا عالت الفرائض على السهام، كما سيوافيك شرحه، فيما إذا توفّي عن زوج و أختين لأبوين فإنّ الفرائض الثلثان للإختين، و النصف للزوج تعول السهام، إذ ليس لنا عدد يشمل الثلثان و ا لنصف - هم دو ثلث داشته باشد و هم نصف - فإنّهم يدخلون النقص على الجميع مثل باب الديون - اگر کسی ورشکست بشود، ترکه را بر همه تقسیم می کنند علی حسب مقدار الديون - فریما يكون سهم البنت و الأخت أقل من النصف، فإذا جاز النقص فما المانع من الزيادة، بل الأمر في النقصان أولى لأنّ النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل آخر، فإنّ فيه أعمال الدليلين و الأخذ بمفادهما.

ص: ۷۶۰

و ثانياً : بالحلّ إنّ تحديد الفرض بالنصف إنما يكون لغواً إذا لم تترتب عليه فائده مطلقاً و لكنّه ليس كذلك، لترتب الثمره عليه فيما إذا كان عليه وارث ذو فرض كالأم، فإنّ كيفية الردّ على الوارثين لا تعلم إلا بملاحظه فرضهما ثمّ الردّ عليهما بحسب تلك النسبه، فلو لم يكن سهم البنت و البنّين منصوصاً في الذكر الحكيم لما علمت كيفية الردّ.

و بالجمله: أنّه و إن كان لا- تظهر للقيّد ثمره إذا كان الوارث هو البنت أو الأخت وحدها، و لكنه ليس كذلك إذا كانه معه وارث آهر و هو ذو فرض مثلها كالأم، فإنّ الردّ عليهما يتوقف على ملاحظه فرضهما ثمّ الردّ بتلك النسبه.

و ثالثاً: أنّ التصريح بالفرض لأجل التنبيه على أنّها لا تستحقّ بالذات إلا النصف أو الثلثان، بخلاف الأخ و إنّما تأخذ الزائد بعنوان آخر و هو أنّه ليس معه وارث مساوٍ، بخلاف الابن أو الأخ، فإنّ كلا يستحقّ المال كلّ بالذات

جواب سوم خيلي علمي تر است، و آن اين است كه دين مابين اسلام - بر خلاف انديشه ي تازه به دوران رسيده ها - مي خواهد بگويد كه زن از نظر سهام نصف مرد است، زن نبايد سهمش به مقدار مرد باشد، چون هزينه زندگي بر عهده مرد است، زن هزينه ندارد، همين نصفی هم كه مي برد، براي او يكنوع ذخيره است، براي اينكه تثبيت كند كه فريضه زن، نصف فريضه مرد است، تصريح مي كند كه: النصف، اگر اضافه مي دهد، مي خواهد بگويد كه: ما يستحقّ بالذات، همان نصف است، اگر در جايي مي بينيد كه بيشتري از نصف مي برد، ليست مستحقاً بالذات، بل مستحقّ لعامل خارجي، چون جا مانده و مالكي ندارد فلذا باقي مانده را هم به خودش بر مي گردانيم.

بنابراین، تصریح به نصف در بنت یا در خواهر، برای تثبیت یک قاعده ای است که اسلام در باره ارث دارد.

جواب چهارم این است که این از باب مفهوم است، لقب که مفهوم ندارد، مثلاً اگر گفتیم عیسی رسول الله، مفهوم ندارد که موسی لیس بر رسول الله، اگر قرآن فرموده نصف، این مفهوم ندارد که بیشتر از نصف را نمی شود داد.

و رابعاً: إِنَّ الْمَفْهُومَ فِي الْمَقَامِ أَشْبَهَ بِمَفْهُومِ اللَّقْبِ وَ هُوَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ فِيهِ.

بنابراین، ما از استدلال خصم، چهار جواب دادیم:

الف؛ اگر افزایش ممنوع است، پس کاستن هم باید ممنوع باشد و حال آنکه شما می گاهید.

ب؛ اگر نصف را می گوید، بخاطر این است که در بعضی از جاها که زیادی می آید، باید به افراض بحسب سهامهم برگردانیم، باید سهمی را بگوید تا موقع تقسیم مشکلی پیدا نکنیم.

ج؛ اگر اسلام می گوید: نصف، می خواهد بگوید بالذات يستحق النصف و الزائد من باب العرض است لا من باب الذات.

د؛ کلمه نقص مفهوم ندارد.

الثانی: قوله سبحانه: «إِنَّ امْرَأًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ...» (۱).

اگر کسی بمیرد در حالی که یکدانه خواهر دارد، خواهر نصف را می برد به شرط اینکه طرف (یعنی میت) بچه نداشته باشد، اما اگر فقط یکدانه برادر داشته باشد، برادر همه را می برد، فرض در اینجا است که کسی مرده و حال آنکه اولاد ندارد، اگر فقط یکدانه خواهر دارد، خواهر نصف را می برد، اما اگر خواهر ندارد، فقط یکدانه برادر دارد، برادر همه را می برد، آیه مبارکه همین را می گوید، یعنی آیه می گوید: اگر کسی مرد که اولاد ندارد، اگر فقط خواهر داشته باشد، خواهر نصف را می برد، اگر برادر باشد، برادر همه را می برد.

ص: ۷۶۲

اگر بناست، تنها خواهر باشد، وقتی نصفش را دادیم، بعداً می گوئید نصف دیگر را هم به خواهر می دهیم، پس خواهر با برادر یکی شد، چون اگر برادر هم تنها باشد، همه را می برد، خواهر هم اگر تنها باشد، باز خواهر همه را می برد و حال آنکه قرآن فرق می گذارد و می فرماید: خواهر نصف را می برد و برادر همه را، شما فقط اسمش را عوض می کنید و می گوئید برادر همه را فرضاً می برد، اما خواهر نصف را فرضاً می برد و نصف دیگر را رداً و قرابتاً می برد، و این بر خلاف تفسیر آیه است، چون آیه مبارکه بینهما فرق می گذارد، برادر اگر تک باشد همه را می برد، خواهر اگر تک باشد نصف را می برد، و اگر بنا باشد که اگر خواهر هم تک باشد همه را ببرد، با برادر چه فرق می کند؟

وجه الاستدلال: أن سبحانه حکم بتوريث الأخت، نصف ميراث أخيها مع عدم الولد و حکم بتوريث الأخ ميراثها أجمع بدليل قوله سبحانه تعالى: « وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ »، فلو ورثت الأخت الجميع كما هو مذهبكم لن تبقى للفرق بين الأخ والأخت ثمره أصلاً.

پاسخ

الجواب: أن التقييد بالنصف مع أنها ربما ترث الكل لأجل التنبية، على أنها لا تستحق بالذات إلا النصف و أن الأصل القرآني هو استحقاق الذكر ضعف سهم الأنثى و هو النصف، و أنها إن ورثت المال كله فإنما هو لأجل طارئه خاصة، على أن التصريح بالفرض لأجل تبين ما يتوقف عليه تقسيم الفاضل بينها و بين من يشاركه في الطبقة كالإخوة أو الأخوات من الأم، فإن الباقي يرد عليهما بنسبه سهامها إلا ما خرج بالدليل فلو لم يكن هناك تحديد بالنصف فمن أين تعلم كيفية الرد.

جواب اول این است که اگر این خواهر همه را می برد، فرق است بین خواهر و برادر، برادر همه را بالذات می برد (یستحق بالذات)، اما این خواهر نصفش را بالذات، و نصف دیگرش بالعرض می برد.

پس تفاوت اول این است که اگر شرع مقدس می گوید می خواهد نظر خودش را تامین کند، بگوید: «أَيُّهَا النَّاسُ! لِّلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» .

اگر می گفت همه را ببرد، انسان خیال می کرد که دختر و پسر باهم مساوی هستند، فلذا می گوید پسر همه را می برد، دختر نصف را، اگر هم اضافی می برد، این جنبه عرضی دارد نه جنبه ذاتی.

جواب دوم، همان جواب است که قبلاً گفتیم، این اثر دارد، در کجا؟ در جایی که اگر ترکه اضافه بیاید، آن مازاد را حسب سهامها رد می کنند، باید سهم در قرآن گفته شود، تا بگوید: خواهر! تو نصف را ببرد، مادر! تو ثلث ببر، اگر سهام را نگفته بود، هرگز کیفیت رد برای ما روشن نمی شد.

الثالث: - دلیل سوم مخالفین - قوله سبحانه: «وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا» (۱).

و من از بستگانم بعد از خودم بیمناکم (که حق پاسداری از آیین تو را نگاه ندارند!) و (از طرفی) همسرم نازا و عقیم است؛ تو از نزد خود جانشینی به من ببخش...

«يَرْتَبِي وَيَرِثُ مِنْ آلٍ يَعْتُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا» (۲).

ص: ۷۶۴

۱- مریم/سوره ۱۹، آیه ۵.

۲- مریم/سوره ۱۹، آیه ۶.

که وارث من و دودمان یعقوب باشد؛ و او را مورد رضایت قرار ده!

حضرت زکریا ظاهراً صد سالش است، عیالش هم نود سالش می باشد، هوس کرد که دارای بچه باشد. چرا؟ چون حضرت مریم را با آن عظمت دید فلذا هوس کرد که او نیز دارای بچه بشود، از این رو، از خداوند ولی خواست، چرا « وَلْتِيَا » گفت؟ چون خواست پسر باشد تا همه اموالش را به ارث ببرد، اما گر ولیه ر باشد، یعنی اگر دختر باشد، نصفش را می برد، نصف دیگرش را موالی می برند که عمو و عمو زاده باشند و چون ایشان از عمو و عمو زاده ها دل خوشی نداشت، از خدا خواست که به او پسر بدهد تا همه را ببرد، اگر دختر بدهی، بقیه به موالی می رسد (وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِي مِنْ وَّرَائِي).

یلاحظ علیه:

اولاً؛ حفظت شیئاً و غابت عنك الأشياء، تمام چیزهایی که در قرآن مذکر است، جنبه عنوانی دارد، نه اینکه اختصاص به ذکر داشته باشد، بلکه حتی زنان را هم می گیرد، اگر «ولياً» گفته، ذکر مراد نیست، ولی، یعنی وارث و جانشین، نه اینکه مراد وارث ذکر باشد، این بر خلاف مساق آیات است.

تمام آیاتی که در آنها جمله «الذین آمنوا و عملوا الصالحات» آمده، هم شامل ذکر است و هم شامل انثی.

ثانیاً؛ حتی ممکن است بگوییم زن را خواسته، چرا؟ چون مریم را دیده، گفته مثل مریم باشد با آن پاک دامنی.

ثالثاً؛ اینکه پسر خواسته، پسر مدیرتش بهتر از دختر است، ایشان اموالی داشته، خواسته پسری باشد که مدیر باشد، زن چندان مدیریت ندارد، الا ما خرج بالدلیل. چون جنبه مدیریت پسر قوی است فلذا پسر خواسته است.

ص: ۷۶۵

پس اولاً نه پسر و نه دختر، بلکه وارث و ولی خواسته، ثانیاً دختر خواسته بخاطر مریم، ثالثاً پسر خواسته بخاطر مدیریت، نه از این نظر پسر خواسته که اگر دختر باشد نصف را می برد، نصف دیگر به موالی می رسد، تم استدلال الخصم بالآیات.

استدلال قائلین به تعصیب با روایات ۹۵/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال قائلین به تعصیب با روایات

قائلین به تعصیب (که اهل سنت باشند) می خواهند برای مدعای خود که تعصیب باشد با روایات نبوی استدلال کنند، فلذا باید این روایات از نظر سند و دلالت کاملاً بررسی شود که آیا از نظر سند کامل است یا کامل نیست آیا دلالت شان کافی است یا کافی نیست؟

۱: روی البخاری عن مسلم بن إبراهيم، عن وهيب، عن ابن طاووس، عن أبيه، عن ابن عباس، قال رسول الله صل الله عليه وآله وسلم: «ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقى فهو لأولى رجل ذكر» (۱).

رسول خدا فرمود: فریضه ها را به صاحبان فریضه بدهید، بقیه را به اولین رجل ذکر بدهید، مثلاً- مردی از دنیا رفته و فقط یکدانه دختر دارد، نصف را به دختر بدهید، نصف دیگر را به نزدیکترین رجل ذکر بدهید. طبق این حدیث بعد از رحلت پیغمبر اکرم ص اگر ایشان میراثی داشته باشد، باید نصف میراثش را به دخترش حضرت زهرا سلام الله علیها بدهند، نصف دیگرش هم قطعاً طبق نظر و عقیده اهل سنت باید به عمویش عباس بدهند، چون حضرت رسول ص برادر نداشت تا به برادر بدهند. اولین ذکرى که به میت نزدیک است، این میت هر کس که می خواهد باشد.

ص: ۷۶۶

۱- صحیح بخاری، البخاری، ج ۸، ص ۱۵۱، باب میراث ابن الابن إذا لم یکن ابن.

بررسی سند حدیث

سند این روایت به عبد الله بن طاووس می رسد، عبد الله طاووس کسی است که مهر سلیمان بن عبد الملك بن مروان دست ایشان بوده، سلیمان بن عبد الملك بن مروان که کشتارهای زیادی داشته است، آدمی که مهر سلیمان بن عبد الملك بن مروان در دست او باشد، حالش معلوم است.

یلاحظ علیه:

أولاً- الروایات تنتهی إلى عبد الله بن طاووس بن کیسان الیمانی، و قد وثَّقه علماء الرِّجال، لكن یعارض توثیقهم مع ما ذکره أبو طالب الأنباری، فی حق هذه الروایه (فی حق هذا الرجل)، قال: حدَّثنا محمد بن أحمد البریری، قال: حدَّثنا بشر بن هارون،

قال: حَدَّثَنَا الْحَمِيرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَفِيَانٌ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ حَارِثَةَ بْنِ مُضَرَّبٍ قَالَ: جَلَسْتُ عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَهُوَ بِمَكَّةَ، فَقُلْتُ: يَا بَنَ عَبَّاسٍ! حَدِيثُ يَرُويهِ أَهْلُ الْعِرَاقِ عِنْدَكَ وَطَاوُوسٌ مَوْلَاكَ يَرُويهِ: إِنَّ مَا أَبَقْتَ الْفِرَاضَ فَلأُولَى عَصَبِهِ ذِكْرٌ؟ قَالَ: أَمِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ أَنْتَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: أَبْلُغْ مِنْ وَرَاءِ كَأَنِّي أَقُولُ: إِنَّ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (١). وَقَوْلُهُ تَعَالَى: «وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (٢).. وَهَلْ هَذَا إِلَّا فَرِيضَتَانِ وَهَلْ أَبَقْتَا شَيْئًا - آيَا ابْنِ دُو آيَةٍ چيزی را باقی گذاشته - ما قلت هذا - من این را نگفته ام - و لا - طَاوُوسٌ يَرُويهِ عَنِّي، قَالَ حَارِثَةُ بْنُ مُضَرَّبٍ: فَلَقِيتُ طَاوُوسًا، فَقَالَ: لَا وَاللَّهِ مَا رَوَيْتَ هَذَا عَلِيَّ ابْنَ عَبَّاسٍ قَطُّ وَ إِنَّمَا الشَّيْطَانُ أَلْقَاهُ عَلَيَّ أَلَسْتُمْ هُمْ، قَالَ سَفِيَانٌ: أَرَاهُ مِنْ قَبْلِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاوُوسٍ - جَاعِلِ ابْنِ خَبْرٍ، فَرَزَنْدِ طَاوُوسٍ اسْت - فَإِنَّهُ كَانَ عَلِيَّ خَاتَمِ سَلِيمَانَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ وَ كَانَ يَحْمِلُ عَلِيَّ هُوَ لَاءِ الْقَوْمِ (بَنِي هَاشِمٍ) حَمَلًا شَدِيدًا - أَيُّ بَنِي هَاشِمٍ، مَعْلُومٌ مِي شُودِ كِه جَاعِلِ ابْنِ خَبْرٍ هَمِينَ اسْت، بَرَايِ ابْنِكِه تَوَجِيه كَنْدِ مَحْرُومِيَّتِ حَضْرَتِ زَهْرَا سَلَامِ اللَّهِ عَلَيْهَا رَا از همه ارث، و ارث برسد به عمويش عباس ج - إِنَّ سَلِيمَانَ بْنَ عَبْدِ الْمَلِكِ الْأُمَوِيَّ الْمُرَوَانِيَّ هُوَ الَّذِي قَتَلَ أَبَا هَاشِمٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْحَنْفِيَّةِ بِالسَّمِّ - ابْنِ آدَمِ، نُوهِ اِمَامِ عَلِيٍّ عَ، فَرَزَنْدِ مُحَمَّدِ حَنْفِيَّةِ رَا كَشْت - ظَلَمًا وَ خَدَاعًا، فَكَيْفَ يَكُونُ حَالُ مَنْ يُوَالِيهِمْ.

ص: ٧٦٧

١- نساء/سوره ٤، آيه ١١.

٢- انفال/سوره ٨، آيه ٧٥.

بنابراین، این روایت از نظر سند مشکل پیدا کرد، بقیه سند بحث ندارد، بحث فقط در عبد الله بن طاووس است حتی ابن عباس می گوید من نگفتم، پدرم می گوید من نگفتم، شیطان ألقاه علی آلستهم (این اولاً*)

ثانیاً، فرض کنید که این حدیث صحیح است، مسلماً اگر این حدیث صحیح باشد، قرآن را از نظر آقایان اهل سنت تخصیص می زند، از نظر قواعد آقایان اهل سنت خبر واحد می تواند قرآن را تخصیص بزند، آیه ای که می فرماید: « وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ » إِلَّا فِي الْعَصَبِ، در عصبه با اینکه ابعاد است با وجود اقرب به او (عصبه) هم می رسد.

ولی باید توجه داشت که مسأله عصبه، مسأله قلیل الابتلاء نبوده، خیلی ها بوده اند که فوت می کردند و یک دختر داشتند یا یک خواهر داشتند، این مسأله کثیر الابتلاء، اگر واقعاً به عصبه هم برسد، نباید یکدانه روایت کذائی داشته باشد که مروانی ها نقل می کنند، مسأله کثیر الابتلاء باید روایات متواتر یا متضافر داشته باشد، البته از نظر آقایان قرآن را می شود با خبر واحد تخصیص زد، ولی مبنای من این نیست، چون از نظر من قرآن یک مقام خاصی دارد که با خبر واحد نمی توان قرآن را تخصیص زد، حالا اگر مبنای آقایان را قبول کنیم، این در جایی درست است که محل ابتلا کم باشد، اما در مسأله ای که کثیر الابتلاء است، نباید در آنجا خبر واحد باشد، باید اخبار متعدد باشد و حال آنکه فقط همین یکدانه خبر است.

و ثانیاً: إِنَّ النِّسْبَةَ الْآيَاتِ الْمَتَقَدِّمَةِ إِلَىٰ هَذِهِ الرَّوَايَةِ وَ إِن كَانَ نَسْبُهُ الْإِطْلَاقِ إِلَىٰ التَّقْيِيدِ، وَ لَكِنِ الْإِعْتِمَادُ عَلَىٰ هَذِهِ الرَّوَايَةِ فِي تَقْيِيدِ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ مِمَّا لَا يَجْتَرَىٰ عَلَيْهِ الْفَقِيهُ الْوَاعِي (فقيه واقع بین)، لِأَنَّ وراثه العصبه ليست من المسائل التي يقلّ الابتلاء بها، بل هي ممّا تعمّ البلوى بها في عصر النبي ص و عصور الخلفاء، فلو كان هناك تشريع على مضمون هذه الرواية، لما خفي على غيره و نقله الآخرون، و قد عرفت أنّ الاسناد تنتهي إلى عبد الله بن طاووس (که در حقیقت وزیر دربار سلیمان بن عبد الملک است (

و ثالثاً: - بالفرض خبر صحیح است - آن فقهاء المذاهب أفتوا في موارد على خلاف مضمون هذه الخبر، و قد أشار إليها فقيه الطائفة الطوسی، نذكر قسماً منها - ثالثاً؛ نوعی فقهای اهل سنت فتوای شان با این خبر تطبیق نمی کند، من مواردی را می آورم که اینها فتوا داده اند، و حال آنکه با این روایت همسو نیست، من چند مورد را مثال می زنم که خود اینها با این روایت عمل نکرده اند.

مثال

۱: لو مات و خَلْفَ بنتاً و أختاً و أختاً - علی القاعده باید به بنت و برادر بدهند، و حال آنکه بقیه را هم به اخ می دهند و هم به اخت، بنت نصفش را می برد، باید نصف دیگر را به برادر بدهند، یعنی «الأولی رجل ذکر»، و حال آنکه نصف دیگر را تقسیم می کنند بین برادر و خواهر. چرا؟ می گویند: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خِطِّ الْأُنثِيَيْنِ» (۱)، و حال آنکه طبق عقیده شان نصف دیگر را فقط به برادر بدهند، یعنی به خواهر چیزی ندهند - فقد ذهبوا إلى أنَّ للبت النصف و النصف الآخر للأخت و الأخت . چرا؟ « لِلذَّكَرِ مِثْلُ خِطِّ الْأُنثِيَيْنِ ». مع أنَّ مقتضى خبر ابن طاووس أنَّ النصف للبت أخذاً بقوله صَلَّى اللهُ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ: «أَلْحَقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا» والنصف الآخر للأخت . چرا؟ لأنه «أولى رجل ذكر» و حال آنکه خواهر را می دهند، طبق عقیده شان بنا بود که تنها به ذکر بدهند، پس چرا بین برادر و خواهر تقسیم می کنند؟ چون می بینند که خلاف آیه مبارکه که می فرماید: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خِطِّ الْأُنثِيَيْنِ» (۲) . چرا باید بین برادر و خواهر فرق بگذارند.

ص: ۷۶۹

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۱۱.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۱۱.

۲: لو أنّ رجلاً مات و ترك بنتاً، و ابنه إبن، و عمّاً، فقد ذهبوا إلى أنّ النصف للبنت و النصف الآخر لابنه الابن و العمّ، مع أنّ مقتضى الخبر أن يكون النصف الآخر للعم و حده، «لأنّه أولى ذكر» (۱).

البته موارد دیگر هم هست، منتها من همین دو مورد را آوردم. شخصی مرده، یک دختر دارد، یک نوه پسری دارد که دختر است، و یک عمو دارد، علی القاعده باید نصف دیگر را به عمو بدهند، و حال آنکه به نوه پسری که دختر است هم می دهند. غرض اینکه در آنجا که عموی تنها باشد، همه را به عمو می دهند، آنجا که کنار عمو، فرزند دیگری باشد، از موضع خود پایین می آیند، یا آنجا که برادر تنهاست، همه را به برادر می دهند، اما اگر در کنار برادر، خواهر هم باشد، به خواهر هم می دهند، یعنی به هر دو می دهند، هم به برادر می دهند و هم به خواهر.

خلاصه یک میزان صحیحی برای عصبه نیست.

قال السید المرتضی: و فیهم من ینذهب فیها إلى أنّ المراد بها قرابه المیت من الرجال الذین اتّصلت قرابتهم به (میت) من جهة الرجال کالأخ و العمّ، دون الأخت و العمّه، و لا یجعل للرجال الذین اتّصلت قرابتهم من جهة النساء عصبه کإخوه المیت لأمّه - مثلاً میت برادر مادری دارد، به برادر مادری نمی دهند. چرا؟ می گویند این برادر، به میت به وسیله زن اتصال پیدا کرده است، باید از ناحیه پدر متصل باشد -، و فیهم من جعل العصبه مأخوذه من التعصّب و الراایات (پرچم) و الدیوان و النصره (جماعتی که همدیگر را کمک می کنند) و مع هذا الاختلاف لا إجماع یتقرّر علی معناها، علی أنّهم یخالفون لفظ هذا الحدیث الذی یروونه، لأنّهم یعطون الأخت مع البنت بالتعصیب ولیست برجل و لا ذکر كما تضمّنه لفظ الحدیث» (۲).

ص: ۷۷۰

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۷۸، مسأله ۸۰.

۲- الانتصار، سید مرتضی، ص ۲۷۹.

إلى غير ذلك من الأحكام التي اتفقوا عليها و هي على طرف النقيض من الخبر.

مرحوم سید مرتضی می فرماید این آقایان اصلاً راجع به عصبه یک معنای واحد ندارند، یک معنای که در آن اتفاق نظر داشته باشند ندارند، گاهی جوری معنا می کنند که به اخ و عمو منطبق می شود، گاهی معنای می کنند کسانی که تحت یک پرچمی هستند، یعنی در معنای عصبه یک نظر واحدی ندارند، گاهی می گویند عمو و برادر، گاهی توسعه می دهند و می گویند تحت رایه واحده، بنابراین، اینها نتوانستند نسبت به عصبه یک ضابطه ای در اختیار ما بگذارند تا بتوانیم با آنها بحث کنیم.

ما تا اینجا سه اشکال کردیم:

اولاً؛ گفتیم سند این حدیث به عبد الله بن طاووس می رسد که وزیر دربار سلیمان بن عبد الملك بوده.

ثانیاً؛ اگر بخواهند این آقایان با خبر واحد تخصیص بزنند، این موردش کم نیست، باید خبر، خبر متضافر باشد.

ثالثاً؛ خود این آقایان بر طبق این حدیث عمل نکرده اند که من دو مورد را مثال زدم، یکی جایی که برادر با خواهر باشد، یا عمو با نوه باشد.

رابعاً؛ بر فرض اینکه این حدیث صحیح باشد، اما شما مورد را بد فهمیدید، مواردی دارد عیناً مطابق است با فتوای امامیه، من مواردی را می آورم و این حدیث را با آن موارد پیاده می کنم و شما خواهید دید که عیناً مثل امامیه است.

إن قلت: فماذا تصنع بالخبر مع أن الشيخين (بخاری و مسلم) نقلاه، بل نقله غیرهما علی ما عرفت؟

قلت: يمكن حمل الخبر علی ما لا یخالف إطلاق الكتاب و لا أطبق المسلمون علیه و هو أنه وارد فی مجالات خاصه: مثلاً:

۱: رجال ما و خَلْفَ أُخْتَيْنِ مِنْ قَبْلِ الْإِمِّ، وَ ابْنِ أَخٍ، وَ ابْنَهُ أَخٍ لِلْأَبِ، وَ أُمَّ، وَ أَخاً لِأَبٍ، فَلِأَخْتَانِ مِنْ أَصْحَابِ الْفَرَائِضِ، كَلَالَهُ الْأُمَّ، يُعْطَى لِهَمَا الثَّلَاثُ وَ الْبَاقِي لِأَوْلَى ذَكَرَ، وَ هُوَ الْأَخُ لِأَبٍ. (كلاله ابی)

اگر خواهر امی باشد، می گویند کلاله امی، ولی بقیه کلاله ابی است، مانند ابن .

پس ما در واقع فریضه را به صاحبش دادیم، فریضه کدام است؟ ثلث، این ثلث را به کلاله امی دادیم، بقیه را به برادر ابوینی یا برادر ابی دادیم، عیناً فتوای امامیه است، چون هر دو در طبقه واحده هستند، دوتا خواهر و برادر، خواهر های امی، یعنی کلاله امی ثلث می برند، اما کلاله ابی و ابوینی چون فریضه ندارند، بقیه را به او می دهند.

۲: رجل مات و خَلْفَ زَوْجِهِ، وَ خَالَاً وَ خَالَه وَ عَمِّاً وَ عَمَّهَ، وَ ابْنَ أَخٍ، فَالزَّوْجَةُ مِنْ أَصْحَابِ الْفَرَائِضِ تَلْحَقُ بِفَرِيضَتِهِمَا وَ هِيَ الرَّبِيعُ، الْبَاقِي يُدْفَعُ إِلَى أَوْلَى ذَكَرَ، وَ هُوَ ابْنُ الْأَخِ.

زوجه از اصحاب فرائض است، چون اولاد ندارد، یک چهارم می برد.

۳: رجل مات و خَلْفَ زَوْجِهِ، وَ أُخْتاً لِأَبٍ، وَ أَخاً لِأَبٍ، وَ أُمَّ، فَإِنَّ الزَّوْجَةَ مِنْ أَصْحَابِ الْفَرَائِضِ تَلْحَقُ بِفَرِيضَتِهِمَا وَ هِيَ الرَّبِيعُ وَ الْبَاقِي لِلْأَخِ لِلْأَبِ وَ الْأُمَّ، وَ لَا تَرِثُ الْأُخْتُ لِأَبٍ مَعَهُ.

۴: امرءه ماتت و خَلْفَتْ زَوْجاً، وَ عَمِّاً مِنْ قَبْلِ الْأَبِ وَ الْأُمَّ، وَ عَمَّهَ مِنْ قَبْلِ الْأَبِ، فَلِلزَّوْجِ النِّصْفِ سَهْمُهُ الْمَسْمُومِ وَ مَا بَقِيَ لِلْعَمِّ لِلْأَبِ، وَ لَا يَكُونُ لِلْعَمَّةِ مِنْ قَبْلِ الْأَبِ شَيْءٌ.

این مثالهای بود که من انتخاب کردم، یک مثالهای هم سید مرتضی انتخاب کرده است که شبیه مثال ماست.

مثال های ایشان جنبه فکری دارد، اگر ملاحظه کنید، واقعاً بعد از آنکه صاحب فریضه را دادیم، از نظر امامیه باید به اولین ذکر بدهیم، عیناً طبق فتوای امامیه است. پس الروایه اُجِيبَتْ بِوَجْهِ أَرْبَعَةٍ. آخری بهتر می تواند طرف را قانع کند.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال قائلین به تعصیب با روایات

آیات را خواندیم و تفسیر هم کردیم، علاوه بر آیات، با روایات هم استدلال کرده اند، روایت اول را در جلسه گذشته خواندیم و گفتیم این روایت با مبنای ما منافاتی ندارد، یعنی ممکن است این حدیث را به گونه ای معنا کنیم که با مبنای ما سازگار باشد.

الروایه الثانیه: ما ورد فی میراث البنّین

۲: ما أخرجه الترمذی، و ابن ماجه، و أبو داود، و أحمد، عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر بن عبد الله، قال: «جاءت امرأه سعد بن ربيع، بابتیها من سعد إلى رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم، فقالت: يا رسول الله! هاتان ابنتا سعد بن ربيع قتل أبوهما معك يوم أحد شهيداً، و إنّ عمّهما أخذ مالهما فلم يدع لهما مالاً، و لا تنكحانا إلّا لهما مال، قال: يقضى الله في ذلك، فنزلت آية الميراث، فبعث رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم إلى عمّهما فقال: أعط ابنتي سعد الثلثين و أعط أمّهما الثمن و ما بقي فهو لك»

روایت دوم راجع به بنتین است، در جنگ احد سعد بن ربيع به شهادت رسید و ایشان مقام عظیمی دارد، حضرت بعد از پایان جنگ احد، کسی را دنبال سعد بن ربيع فرستاد که از احوال او جويا شود، وقتی این شخص بالای سر سعد بن ربيع رسید که سعد آخرین لحظات زندگی خود را سپری می کرد، سعد گفت سلام مرا به پیغمبر و یاران آن حضرت برسانید و به اصحاب بگویند که دست از این پیغمبر بردارند.

ص: ۷۷۳

بنا بر این، سعد بن ربيع مقام عظیمی در تاریخ اسلام دارد، سعد بن ربيع فوت کرد در حالی که دوتا دختر داشت و اموالی هم داشت، متأسفانه برادران سعد (که عموی دخترانش می شد) بالا کشیدند، زن سعد بن ربيع حضور پیغمبر ص رسید و گفت: یا رسول الله! سعد بن ربيع به مقام رفیع شهادت رسید و ایشان دوتا دختر دارد و این دوتا دختر را کسی ازدواج نمی کند، مگر اینکه مالی داشته باشند، مال سعد هم در اختیار عموهای آنهاست، پیغمبر فرمود برادران سعد را بخواهید که بیایند، تا عموها آمدند، این آیه مبارکه نازل شد «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْاُنثِيَيْنِ». پیغمبر رو به برادران سعد کرد و فرمود: دو ثلث مال را به دخترها بدهید، ثلث دیگرش مال شما باشد، این روایت عیناً تطبیق می کند به تعصیب.

این روایات دست آویز آقایان اهل سنت شده است.

یلاحظ علیہ:

أولاً: أنّ جابر بن عبد الله نقل نزول الآية في واقعه أخرى قال السيوطي: أخرج عبد بن حميد و البخارى و مسلم و أبو داود و الترمذى و النسائى و ابن ماجه ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبى حاتم و البيهقى فى سننه، من طرق عن جابر بن عبد الله قال: عادنى رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلم) لا أعقل شيئاً فدعا بماء فتوضأ منه ثم رشّ على فأفقت فقلت: ما تأمرنى أن أصنع فى مالى يا رسول الله؟ فنزلت: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْأُنثِيَيْنِ». و احتمال نزول الآية مرّتين، أو كون سبب النزول متعدّداً كما ترى» (١) ..

ص: ٧٧٤

١- الدرّ المنثور، السيوطى، ج ٢، ص ١٢٤.

اولاً؛ جابر بن عبد الله نزول این آیه را در مورد خودش نقل کرده است، می گوید من سخت مریض بودم، پیغمبر اکرم ص با ابو بکر پیاده به دیدن من آمدند، معلوم می شود که خانه اش با مدینه کمی فاصله داشته است، به قدری من از حال رفته بودم که نزدیک بود درک نکنم، پیغمبر آب خواست و با آن آب وضو گرفت و مقداری از آن آب را بر من پاشید و من سر حال آمدم و من عرض کردم یا رسول الله! من مالی دارم، نسبت به مال چه کنم؟ این آیه نازل شد که: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ».

بنابراین؛ جابر عبد الله گاهی نزول این آیه را در باره دختران خودش نقل می کند و گاهی در باره دختران سعد بن ربیع، و این چگونه می شود؟ مگر اینکه بگوییم آیه دوبار نازل شده باشد، یکبار در باره دختران جابر بن عبد الله و بار دیگر هم در باره دختران سعد بن ربیع. البته راوی در هر دو مورد، جابر است. این یک نظر بود که بیان گردید.

نظر دیگر اینکه باید سند این روایت را ببینیم، در سند این روایت مشکلاتی هست:

اولاً؛ همه آقایان روایت را از عبد الله بن محمد بن عقیل نقل می کنند، و اهل جرح و تعدیل این فرد را توثیق نمی کنند.

و ثانیاً؛ أنّ الروایه نقلت بصوره أخرى و هی أنّ الوافده إلى النبی كانت زوجه ثابت بن قیس بن شماس لا زوجه سعد بن الربیع»

خلاصه: همه آقایان این روایت را از عبد الله بن محمد بن عقیل نقل می کنند، و اهل جرح و تعدیل این فرد را توثیق نمی کنند، مثلاً ابن سعد در طبقات خودش می گوید:

ذکره ابن سعد فی الطبقة الرابعة من أهل المدينة و قال: كان منكر الحديث، لا يحتاجون بحديثه و كان كثير العلم، و قال بشر بن عمر: كان مالك لا يروى عنه، و قال يعقوب بن أبي شيبه عن ابن المدائني: لم يدخله مالك في كتبه، قال يعقوب: و ابن عقيل: صدوق و في حديثه ضعف شديد جداً، و كان ابن عيينه يقول: أربعة من قریش يترك حديثهم فذكره فيهم، و قال ابن مدائني عن ابن عيينه: رأيت يحدّث نفسه - يعني هذيان می گوید - فحملته على أنه قد تعيّر، إلى غير ذلك من الكلمات الجارحة التي تسلب ثقة الفقيه بحديثه» (١).

اولاً؛ خود جابر نزول آیه را دو گونه نقل می کند، گاهی نزول آن را در باره دختران خودش و گاهی در باره دختران سعد بن ربیع نقل می کند،

ثانياً؛ نسبت به سند این روایت جرح وارد شده است.

ثالثاً؛ الراوی عنه فی سنن الترمذی هو عبید بن عمرو البصری الذي ضعفه الأزدي و آورده له ابن عدی حدیثین منکرین و ضعفه الدار قطنی و وثقه ابن حبان» (٢).

رابعاً؛ الراوی عنه فی سنن أبي داود: بشر بن المفضل، قال ابن سعد: كان ثقة كثير الحديث عثمانياً» (٣).

إلى غير ذلك من رجال في الأسانيد، مرميين بأمور لا يحتج معها.

پس سه نفر در سند این حدیث است که نمی شود با خبر واحد قرآن را تخصیص بزینم، تازه اگر خبر واحد هم بتواند قرآن را تخصیص بزند، باید خبر واحدی باشد که سندش دارای نقاط ضعف نباشد.

ص: ٧٧٦

١- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، ج ٦، ص ١٤٠، لاحظ بقيه كلامه.

٢- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، ج ٤، ص ١٢١.

٣- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، ج ١، ص ٤٥٩.

۳: روی الأسود بن یزید قال: أتانا معاذ بن جبل باليمن معلماً و أميراً، فسألناه عن رجل توفى و ترك ابنه و أختاً؟ ففرضي: أن لابنه النصف، و للأخت النصف، و رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حيّ» .

و فی لفظ أبي داود: أن معاذ بن جبل ورث أختاً و ابنه، جعل لكل واحد منهما النصف، و هو باليمن، و نبى الله يومئذ حيّ» .

پیغمبر اکرم ص معاذ جبل را به عنوان قاضی به یمن فرستاد، اهل حدیث در حق این آدم (معاذ بن جبل) روایاتی دارند، می گویند پیغمبر اکرم ص فرمود: معاذ بن جبل! شما الآن که به یمن می روی، چگونه قضاوت می کنی؟ گفت به کتاب الله، حضرت فرمود اگر در کتاب الله نباشد چه می کنی؟ گفت طبق سنت رسول خدا ص، حضرت فرمود اگر در هر دو نباشد چه می کنی؟ قال: «أجتهد»، اهل سنت به همین اجتهاد تکیه می کنند و می گویند جایی که کتاب الله و سنت رسول نباشد، ما باید با اجتهاد خود حکم کنیم.

البته اجتهاد در اصطلاح شیعه با اجتهاد در اصطلاح اهل سنت فرق می کند، اجتهاد در شیعه، اجتهاد در کتاب الله، سنت، اجماع و عقل است، اما آنها (اهل سنت) اصلاً اجتهاد را در این مورد به کار نمی برند، بلکه آنها اجتهاد را در «فی ما لا نصّ فیه» به کار می برند، فرق است بین اجتهاد ما و بین اجتهاد آنها، فلذا باید تعریف اجتهاد بر دو نوع باشد، اگر اجتهاد شیعه را مراد باشد، تعریفش همان است که در کتابهای اصولی آمده است، آنها ابدأً اجتهاد را در معنایی که ما به کار می بریم، به کار نمی برند و لذا برای خود شان یک قواعدی را درست کرده اند، مانند: قیاس، استحسان، سد الذرائع، فتح الذرائع، قول الصحابی و امثالش.

بنابراین، جناب معاذ بن جبل گفت: أجتهد، اهل سنت، این گفته معاذ بن جبل را برای خود یک سند قرار داده اند.

در هر صورت وقتی معاذ بن جبل به یمن رفت و مردم برای قضاوت در نزد او می آمدند، کسی آمد و گفت: جناب معاذ بن جبل! مردی مرده در حالی که یک دختر دارد و یک خواهر، چه باید کرد؟ ایشان نصف مال را به دختر داد، نصف دیگر را هم به خواهر داد. هر چند این حدیث در مورد عصبه نیست، ولی در عین حال می گویند بقیه را نباید به دختر بر گردانید.

یلاحظ علیہ:

اولاً؛ بحث ما در باره عصبه است و این حدیث اصلاً ربطی عصبه ندارد مگر اینکه عصبه بالغیر را بگویید، تازه عصبه بالغیر هم باید یکنوع ارتباطی به میت داشته باشد.

ثانیاً؛ جناب معاذ بن جبل صحابی است و قول صحابی حجت نیست، همه آقایان می گویند قول صحابی حجت نیست مگر اینکه بدانیم به پیغمبر ص متصل است، منتها می گویند پیغمبر اکرم ص زنده بود و این آدم هم در یمن قضاوت کرد و حضرت قضاوت ایشان را رد نکرد.

ولی از کجا معلوم است که پیغمبر اکرم ص از قضاوت او مطلع شده باشد. در هر حال این قول پیغمبر ص نیست، بلکه قول صحابی است و همه شما می گویند قول صحابی حجت نیست إلاً علم استناده إلی الرسول ص.

نکته: واقع مطلب این است که این آقایان از آن قرار و مدار قرآن که عدول کرده اند، چون قرآن طبقاتی کرده است فلذا با بودن طبقه اولی، به طبقه ثانیه نمیرسد، با وجود طبقه ثانیه، به طبقه ثالثه نمی رسد، ولی اهل سنت بر خلاف قرآن، با وجود طبقه اولی، به طبقه سوم هم می دهند، در واقع یکنوع سردگمی در عصبه دارند.

ص: ۷۷۸

مثلاً- عبد الله بن مسعود از صحابه پیغمبر اکرم ص است، در مقابل ایشان هم ابو موسی اشعری است که مقام ابن مسعود را ندارد، این دو نفر با همدیگر در یک مسأله ای اختلاف نظر پیدا کردند، کدام مسأله؟ مردی مرده، یکدانه دختر دارد و یک خواهر و یکدانه نوه پسری هم دارد که دختر است، ابو موسی گفت نصفش را به دختر می دهند و نصف دیگرش را هم به خواهر می دهند و چیزی به نوه نمی رسد.

وقتی همین مسأله را به نزد عبد الله بن مسعود آوردند، ایشان گفت: نصف را به دختر می دهند، به نوه پسری که دختر است، سدس را می دهند، باقی ماند مال خواهر است. معلوم می شود که صحابه یک میزان معینی نداشته اند و هر کدام به گونه ای قضاوت می کنند و اگر یک معیار و میزان معینی داشتند، یک چنین اختلافاتی به وجود نمی آمد.

و الأثر يتضمّن عمل الصحابه بحجّه إلّا إذا أسند إلى المعصوم.

و الرجوع إلى الآثار الواردة عن الصحابه في مجال الفرائض يعرب عن أنّه لم يكن عندهم إحاطه بأحكام الفرائض، بل كلّ كان يفتي حسب معايير و مقاييس يتخيّلها صحيحه، و يكفي في ذلك اختلاف أبي موسى الأشعري مع ابن مسعود في رجل ترك بنتاً و أختاً و ابنه ابن.

روی البخاری: سئل أبو موسى عن ابنه و ابنه ابن، و أخت؟ فقال: للابنه النصف، و للأخت النصف و أت (فعل امر است، یعنی پیش ابن مسعود هم برو)، ابن مسعود فسیتابعنی- یعنی او هم برای متابعت و تایید می کند- قال: سئل ابن مسعود و أخبر بقول أبي موسى فقال: لقد ضللت إذا و ما أنا من المهتدين، أفضى فيها بما قضى النبي صلى الله عليه و آله و سلم: « للابنه النصف، و لابنه ابن السدس تكمله الثلثين، و ما بقى فللأخت، فاتينا أبا موسى فأخبرناه بقول ابن مسعود فقال: لا تسألوني ما دام هذا الحبر فيكم» .

در هر حال با وجود دختر، ارث نه به خواهر می رسد و نه به نوه.

مضاعفات القول بالتعصیب

مضاعفات (یعنی پیامدهای بد قول به تعصیب)، قول به تعصیب یک پیامد های بدی دارد که انسان نمی تواند آن را قبول کند.

ثم إنه يلزم على القول بالتعصیب أمور يأبها الطبع ولا تصدّقها روح الشریعه، نأتی بنوذج واحد:

لو كان للمیّت عشر بنات (ده دختر) و ابن، يأخذ الابن السدس، و تأخذ البنات خمسہ أسداس، و ذلك أخذاً بقوله سبحانه: « لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ » در اینجا پسر یک ثلث برد.

لو كان له مكان الابن، ابن عمّ للمیّت، فلبنات فریضتها و هی الثلثان، و الباقي أی الثلث لابن عمّ فيكون الابن أسوأ من ابن العم.

اگر کسی فوت کرده، ما به جای پسر، دخترانی دارد که بیش از دو تاست، و پسر عمومی پدری دارد، و دختر دارد، دخترها باید ثلثان ببرند، چطور شد که در آنجا نصف ثلث بردند، در اینجا ثلثان؟ چون در اولی پسر داشت و ده تا دختر، اگر کسی پسر داشته باشد، دخترها سهم معینی ندارند، بلکه « لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ » ولی در اینجا پسر ندارد، بجایش پسر عمو دارد، قهراً آن آیه می آید که اگر کسی بمیرد و خواهر های متعدد داشته باشد، له الثلثان، در اول سوره نساء، آیه ۱۲. به این ده دختر، ثلثان را می دهند، یک ثلث باقی می ماند، آن را به پسر عمو می دهند، پسر عمو آمد و بیشتر از پسر برد، در اولی ده دختر است با پسر، دخترها سهمی معینی ندارند، « لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ » ولذا پسر یک ثلث برد، بقیه هم کلهم نصف ثلث، اما در دومی چون پسر ندارد و فقط ابن عم دارد و ده دختر، دخترها ثلثان می برند، یک ثلث هم برای ابن عم می ماند، آدمی که بعید است از اقرب بیشتر برد.

ما در اینجا چه کار می کنیم؟ ما با وجود اولاد چه دختر باشد و چه پسر، به پسر عمو چیزی نمی دهیم، بلکه در اینجا ثلثان را به دختر می دهیم فرضاً، بقیه را ردّاً و قرابه می دهیم.

قال السيد المرتضى: فإذا تبين بطلان القول بالتعصيب، يظهر حكم كثير من المسائل:

۱: فمن هذه المسائل أن يخلف الرجل بنتاً وعمّاً فعند المخالف أن للبنات النصف و الباقي للعم بالعصبه، و عندنا أنه لاحظ للعم و المال كله للبنات بالفرض و الردّ.

۲: و كذلك لو كان مكان العمّ، ابن العمّ.

۳: و كذلك لو كان مكان البنات، ابنتان (و عم و ابن عم، یعنی دوتا دختر دارد، در کنارش یا عمو دارد یا پسر عمو، اهل سنت دو ثلث را به بنتان می دهند، ثلث دیگر را یا به عمو یا به ابن عم می دهند.)، و لو خالف الميّت عمومه و عمّات أو بنی عم و بنات عم، فمخالفتنا يورث المذكور من هؤلاء دون الإناث لأجل التعصيب، و نحن نورث الذكور و الإناث. و مسائل التعصيب لا تحصى كثره. (۱).

مرحوم شيخ جواد مغنيه (صاحب كتاب الكاشف في تفسير القرآن الكريم و صاحب كتاب الفقه على المذهب الخمسه) می گوید من اهل لبنان هستم و اکثریت مردم لبنان شیعه مذهب هستند، اقلیت مسیحی هم دارد و اقلیت سنی هم دارد، ایشان می گوید: الآن بخشی از سنی ها در دفاتر دولتی خود را شیعه معرفی می کنند. چرا؟ نه خاطر اینکه شیعه شده اند، بلکه بخاطر اینکه اگر مردند، ارث شان به اولاد شان برسد نه به عمو و عصبه.

يقول المحقق محمد جواد المغنيه: إنَّ الإنسان أرف بولده منه بإخوته، و هو يرى أنّ وجود ولده ذكراً أو أنثى امتداد لوجوده - بچه انسان امتداد وجود انسان است - و من هنا رأينا الكثير من أفراد الأسر البنانيه الذين لهم بنات فقط، يبدلون مذهبهم من التسنن إلى التشيع، لا لشيء إلا خوفاً أن يشترك مع أولادهم الإخوان أو الأعمام.

ص: ۷۸۱

و يفكر الآن، الكثير من رجال السنه بالعدول عن القول بالتعصيب، و الأخذ بقول الإماميه من ميراث البنت تماماً، كما عدلوا عن القول بعدم صحه الوصيه للوارث، و قالوا بصحتها كما تقول الأماميه، على الرغم من اتفاق المذاهب على عدم الصحه» .

تمت قاعده: لا تعصيب في الإرث

قاعده لا عول في الإرث ۹۵/۰۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع:قاعده لا عول في الإرث

همان گونه قبلاً بیان گردید، علمای امامیه با اهل سنت در باب ارث، در دو قاعده اختلاف کامل دارد، البته در موارد و مسائل دیگر نیز اختلاف دارند، اما در این دو قاعده اختلاف شان زیاد است، مثلاً ما معتقدیم که: «الکافر لا يرث المسلم»، آنها نیز همین عقیده را دارند، ولی ما می گوئیم: «المسلم يرث الکافر»، اما آنها می گویند: «المسلم لا يرث الکافر، كما لا يرث الکافر المسلم».

خلاصه در جاهای دیگر هم اختلافات کمی داریم. ما چرا می گوئیم: «المسلم يرث الکافر»؟ چون پیغمبر اکرم ص فرموده:

« وَ مَعَ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ: فَأَلِإِسْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْرًا وَ لَا يَزِيدُهُ شَرًّا. وَ قَوْلُهُ: «إِلَّا إِسْلَامُ يَغْلُو وَ لَا يُغْلَى عَلَيْهِ» (۱).

اگر مسلمان از کافر ارث نبرد، معنایش این است که کفر بر اسلام علو پیدا کرده است.

اما در این دو قاعده اختلاف کامل و صد در صد داریم، یکی مسأله عصبه بود که اهل سنت معتقدند و ما معتقد نیستیم، مسأله دومی که باز اختلاف کامل و صد در صد داریم، مسأله عول است، ما در مسائل مربوط به عول، اختلاف صد در صد داریم.

ص: ۷۸۲

۱- من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۴، ص ۳۳۴، ب ميراث أهل الملل.

مثال

فرض کنید زنی مرده که هم زوج (شوهر) دارد و هم اختان (دو خواهر)، زوج باید نصف را ببرد، اختان هم باید دو ثلث را ببرند و حال آنکه ترکه برای این فریضه قابلیت ندارد، ترکه کمتر از فریضه است، یعنی ترکه نمی تواند هم نصف داشته باشد و هم دو ثلث.

ما در این مسأله با اهل سنت اختلاف کامل داریم، ما به نحوی عمل می کنیم، آنها به نحو دیگر، به این می گویند: العول.

قبل الخوض في المقصود نقّدم أموراً:

لغويين برای عول چهار معنی ذکر کرده اند:

۱؛ عول به معنای حاجت، عال، يعول، یعنی محتاج و نیازمند شد، مثلاً در فارسی می گویند: فلانی، عیال وار است، یعنی احتیاجش زیاد است، آیه مبارکه نیز به همین معنی اشاره می کند و می فرماید: « وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَهُ فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ » (۱). « وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَهُ » کلمه «عیله» در این آیه مبارکه، به معنای احتیاج است.

۲؛ الميل إلى الجور و الظلم، قال سبحانه: « ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا » (۲)

یعنی گاهی لفظ «عول» به معنی میل به جور و ظلم می آید.

۳؛ النقصان، يقال: عال الميزان عولاً، فهو إذا نقص.

گاهی به معنای نقصان است، كما يقال: عال الميزان، ترازو کم آورد.

۴؛ الارتفاع، يقال: عالت الناقه بذنبها إذا رفعته و منه العويل و هو ارتفاع الصوت بالبكاء.

پس معنای چهارم کلمه «عول» ارتفاع و بالا بردن است.

ص: ۷۸۳

۱- توبه/سوره ۹، آیه ۲۸.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۳.

از این چهار معنای که برای عول گفته اند، مناسب با این مقام، همان معنای چهارم است، چون سهام بالاست، اما ترکه کمتر می باشد.

«عالت الفرائض»، یعنی سهام بالا رفت، یک ترکه ای است که هم باید نصف را بدهد و هم دو ثلث را، می توانیم بجای «عالت الفرائض» بگوییم: «عالت السهام»، سهم بالاست و ترکه پایین می باشد.

همچنین می توانیم کلمه نقصان را در اینجا به کار ببریم و بگوییم ترکه کمتر از سهام و فرائض است، پس اگر به سهام نسبت بدهیم، عالت صدق می کند، اگر به ترکه نسبت بدهیم، نقصان است. العول در باب ارث، در موری به کار می رود که سهام بالاست و حال آنکه ترکه کمتر است، دوتا خواهر می گویند ما دو ثلث می خواهیم، شوهر خواهان نصف است و حال آنکه ترکه قابلیت این دو سهم را ندارد.

مرحوم سید مرتضی می گوید اگر به ترکه نسبت بدهیم نقص است، اما به سهام نسبت بدهیم عال است.

تاریخچه مسأله عول

این مسأله (عول) در زمان پیغمبر اکرم ص مطرح نبوده، در زمان ابوبکر هم مطرح نشد، این مسأله در زمان خلیفه دوم پیش آمد، زنی فوت کرد که شوهر دارد و دو خواهر، پیش عمر بن خطاب آمدند که حکمش چیست؟ عمر بن خطاب با عبد الله بن مسعود مشورت کرد، عقل و اجتهاد شان به این رسید که نقص را بر همه وارد کنند، یعنی به گونه ای باشد که هیچکدام به سهم خودش نرسد، نه زوج نصف را ببرد و نه دوتا دختر ثلثان را ببرد، عیناً همان چیزی که در مفلس داریم، منتها در مفلس آنکس که طلبش زیاد است، به او کمی زیادت می دهند و آنکس که طلبش کمتر است، به او کمتر می دهند، اما در هر حال نقص بر همه وارد می شود. این دو نفر هم اجتهاد کردند و اجتهاد شان به اینجا رسید که نقص را به همه وارد کنند.

ص: ۷۸۴

اما امیر المؤمنان (ع) این را قبول نکرد و در عین حال مخالفت صریح هم نکرد، اما ابن عباس صراحتاً مخالفت کرد، کی؟ بعد از آنکه عمر بن خطاب فوت کرد و گفت باید ما به نحو دیگر مسأله را حل کنیم، گفت خداوندی که ریگهای متراکم را شمرده است، قطعاً حکم این مسأله را هم بیان کرده، به ابن عباس گفته شد که چرا به عمر بن خطاب اعتراض نکردی؟ در جواب گفت: «خفت هیبت» یعنی از هیبت او ترسیدم.

راه دیگر که راه قرآنی است و امیر المؤمنان (ع) این راه را به ابن عباس آموخته است، آن کدام است؟ آن راه این است که دو فرضی ها را مقدم بر یک فرضی کنیم، یعنی آنکس که دو فرضی است، دو فرضی ها را مقدم بداریم بر کسانی که یک فرضی می باشند، هر کجا که اینها جمع شدند، دو فرضی را فرضش را بدهیم، بقیه را به تک فرضی بدهیم، در همین مثالی که عرض کردم، مسأله را پیاده کنیم، زنی فوت کرده، شوهر دارد، شوهر دو فرضی است، اگر بچه داشته باشد ربع را می برد، اگر بچه نداشته باشد، نصف را می برد، اما اخت ابوینی و اُبی، یک فرضی هستند که ثلثان باشد، معلوم می شود که او اهمیت دارد و این دیگری به اهمیت او نرسیده است. فلذا نصف را به زوج می دهیم، بقیه را به اختان می دهیم هر چند بقیه به اندازه فرض شان نباشد. ابن عباس می گوید من حاضرَم که در این زمینه مباحله کنم.

اما در عین حال در میان علمای اهل سنت هم گاهی این مسأله جوانه زده است، یکی از آنها مذهب ظاهری است، داود ظاهری اهل اصفهان است و در سالهای: ۲۵۰ فوت کرده، ایشان یک مکتب فقهی دارد که با اهل سنت مخالف است (با اینکه خودش از اهل سنت است)، یکی از مواردی که با اهل سنت مخالفت کرده، همین مورد است، قائل به عول نیست و راه امامیه را در پیش گرفته، مورد دیگری که باز با اهل سنت سر مخالفت را در پیش گرفته، عمل به قیاس است، ایشان به قیاس عمل نمی کند، یک رساله مستقلی دارد در نهی کردن از عمل به قیاس، و گفته عمل به قیاس باطل است.

الثانی: العول، تاریخاً

إنَّ مسأله العول من المسائل التي لم يرد فيها نصٌّ عن رسول الله (ص)، و قد ابتلى بها عمر بن الخطاب عندما ماتت امرأه في عهده و كان لها زوج و أختان، فجمع الصحابه، فقال لهم: فرض الله تعالى للزوج النصف، و للأختين الثلثان، فإن بدأت للزوج لم يبق للأختين حَقَّهُما، و إن بدأت للأختين لم يبق للزوج حقه، فأشيروا على، فاتَّفَق رأيه مع عبدالله بن مسعود، على العول، أي إيراد النقص على الجميع بنسبه فرضهم من دون تقديم ذي فرض على آخر؛ و خالف ابن عباس، في عصر عثمان، و قال، إنَّ الزوجين يأخذان تمام حَقَّهُما و يدخل النقص على البنات فهو يقدِّم من له فرضان في الكتاب على من له فرض واحد كما سنَّبِن.

و منذ ذلك العصر صار الفقهاء على فرقتين، فالمذاهب الأربعة و ما تقدَّمها من سائر المذاهب الفقيهيه قالوا بالعول، و الشيعه الإماميه، تبعاً للإمام عليّ (ع) و تلميذه ابن عباس على خلافه، فهم على إيراد النقص على البعض دون بعض من دون أن يكون عملهم ترجيحاً بلا مرجح.

ص: ۷۸۶

فَعَن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: أَوَّلُ مَنْ أَعْمَلَ الْفَرَائِضَ عَمْرٌ لَمَّا تَوَتَّعَتْ عَلَيْهِ الْفَرَائِضُ وَدَافَعَتْ بِبَعْضِهَا بَعْضًا، فَقَالَ: مَا أَدْرَى أَيُّكُمْ قَدَّمَهُ اللَّهُ وَلَا أَيُّكُمْ أَخَّرَهُ، فَقَالَ: مَا أَجِدُ شَيْئًا أَوْسَعَ لِي مِنْ أَنْ أَقْسِمَ التَّرَكَةَ عَلَيْكُمْ بِالْحَصَصِ، وَادْخَلَ عَلَيَّ كُلَّ ذِي حَقٍّ مَا دَخَلَ عَلَيْهِ مِنْ عَوَالِ الْفَرِيضَةِ، وَلَمْ يَخَالَفْ فِي ذَلِكَ أَحَدٌ حَتَّى انْتَهَى أَمْرُ الْخِلَافَةِ إِلَى عَثْمَانَ، فَأَظْهَرَ ابْنَ عَبَّاسٍ خِلَافَهُ فِي ذَلِكَ وَقَالَ: لَوْ أَنَّهُمْ قَدَّمُوا مِنْ قَدَمِ اللَّهِ وَأَخَّرُوا مِنْ آخِرِ اللَّهِ مَا عَلَتْ فَرِيضَةُ قَطٍ، فَقِيلَ لَهُ: مِنْ قَدَمِهِ اللَّهُ وَمِنْ آخِرِهِ اللَّهُ؟ فَقَالَ: قَدَّمَ اللَّهُ الزَّوْجَ وَالزَّوْجَةَ، وَالْأُمَّ وَالْجَدَّ وَأَمَّا مِنْ آخِرِهِ اللَّهُ فَالْبَنَاتُ وَبَنَاتُ الْإِبْنِ وَالْأَخَوَاتُ الشَّقِيقَاتُ وَالْأَخَوَاتُ لِأَبٍ.

وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَهْبَطَهُ اللَّهُ مِنْ فَرَضٍ إِلَى فَرَضٍ فَهُوَ الَّذِي قَدَّمَهُ، وَمَنْ أَهْبَطَهُ اللَّهُ مِنْ فَرَضٍ إِلَى غَيْرِ فَرَضٍ، فَهُوَ الَّذِي أَخَّرَهُ»

يُظْهِرُ مِنْ بَعْضِ الرِّوَايَاتِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَصِرُّ عَلَى رَأْيِهِ وَيَدْعُو الْمَخَالَفَ إِلَى الْمِبَاهِلَةِ.

قَالَ الشَّرْبِينِيُّ فِي ((مَغْنَى الْمَحْتَاكِ)): كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ صَغِيرًا فَلَمَّا كَبُرَ أَظْهَرَ الْخِلَافَ بَعْدَ مَوْتِ عَمْرٍو وَجَعَلَ لِلزَّوْجِ النِّصْفَ، وَ لِلْأُمَّةِ الثَّلَاثَ وَ لِلْأَخْتِ مَا بَقِيَ وَلَا عَوَالَ حِينَئِذٍ، فَقِيلَ لَهُ: لِمَ، لَمْ تَقُلْ هَذَا لِعَمْرٍو؟ فَقَالَ: كَانَ رَجُلًا مَهَابًا فَهَيْبَتُهُ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الَّذِي أَحْصَى رَمْلَ عَالِجٍ عَدَدًا لَمْ يَجْعَلْ فِي الْمَالِ نِصْفًا وَ نِصْفًا وَ ثَلَاثًا، ذَهَبَ النِّصْفَانِ بِالْمَالِ فَأَيْنَ مَوْضِعُ الثَّلَاثِ.

ثم قال له علي (ع): « هذا لا يغني عنك شيئاً لو متُّ أو متَّ لقسم ميراثنا على ما عليه الناس من خلاف رأيك، قال: فإن شاءوا فلندع أبناءنا و أبناءهم، و نساءنا و نساءهم، و أنفسنا و أنفسهم ثمنبتهل فنجعل لعنهالله على الكاذبين، فسُميت المباهله لذلك» .

و روى الجصاص فى تفسيره عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبه بن مسعود قال: دخلت أنا و زفر بن أوس بن الحدثان على ابن عباس بعد ما ذهب بصره - چون ابن عباس در آخر عمر نابينا شد - فتذاكرنا فرائض الميراث، فقال: ترون الذى أحصى رمل عاليج عددأ لم يحص فى مال نصفأ و نصفأ و ثلثأ، إذا ذهب نصف و نصف، فأين موضع الثلث؟ فقال له زفر: يا بن عباس، من أول من أعال الفرائض؟ قال: عمر بن الخطاب، قال: و لم؟ قال: لما تدافعت عليه و ركب بعضها بعضأ قال: والله ما أدري كيف أصنع بكم؟ و الله ما أدري أيكم قدّم الله و لا أيكم أخر، قال: و ما أجد فى هذا المال شيئأ أحسن من أن أقسمه عليكم بالحصص، ثم قال ابن عباس: و أيم الله لو قدّم من قدّم الله، و أخر من أخر الله ما عالت فريضه، فقال له زفر: و أيهم قدم و أيهم أخر؟ فقال: كل فريضه لا تزول إلأ إلى فريضه فتلك التى قدّم الله و تلك فريضه الزوج، له النصف فإن زال فى الربع لا ينقص منه، و المرأ لها الربع فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا تنقص منه، و الأخوات لهنّ الثلثان و الواحده لها النصف، فإن دخل عليهم كان لهنّ ما بقى، فهؤلاء الذين أخر الله، فلو أعطى من قدّم الله فريضه كامله ثم قسّم ما يبقى بين من أخر الله بالحصص ما عالت فريضه، فقال له زفر: فما منعك أن تشير بهذا الرأى على عمر؟ فقال: هبته و الله»

اتفقت الشيعة و وافقهم الظاهريه و ثلّه من الصحابه و التابعين على بطلان العول، بمعنى أذخال النقص على جميع الورثه بنسبه فروضهم، بل يقدّم من له الفرضان على من له فرض واحد.

قال السيد المرتضى في « الانتصار»: و الذى تذهب إليه الشيعة الإماميه: أنّ المال إذا ضاق عن سهام الورثه، قدّم ذو السهام المؤكده من الأبوين و الزوجين على البنات و الأخوات من الأمّ و على الأخوات من الأب و الأم أو من الأب، و جعل الفاضل عن سهامهم لهّن.

و ذهب ابن عباس إلى مثل ذلك و قال به أيضاً عطاء بن أبي رباح و حكي الفقهاء من العامه هذا المذهب عن محمد بن علي بن الحسين الباقر عليه و السيلام و محمد بن الحنفية، و هو مذهب داود بن علي الاصفهاني.

و قال باقى الفقهاء: « إنّ المال إذا ضاق عن سهام الورثه قسّم بينهم على قدر سهامهم كما يفعل فى الديون و الوصايا إذا ضاقت التركة عنها» (1)

و ممّن خالف العول ابن حزم فى «المحلّى» و هو من أعيان مذهب الظاهريه، و قال: أوّل من قال به (العول) زيد بن ثابت و وافقه عليه عمر بن خطاب و صحّ عنه هذا، و روى عن عليّ و ابن مسعود غير مسند، و ذكر عن العباس و لم يصحّ، و صحّ عن شريح و نفر من التابعين يسير، و به يقول أبو حنيفة و مالك و الشافعى و أحمد. و أصحاب هؤلاء القوم إذا اجتمع رأيهم على شىء، كان أسهل شىء عليهم دعوى الإجماع، فإن لم يمكنهم ذلك، لم تكن عليهم مؤنه من دعوى أنّه قول الجمهور و أنّ خلافه شذوذ و أنّ خصومهم ليرثون لهم من تورطهم فى هذه الدعاوى الكاذبه نعوذ بالله من مثلها... و بقول ابن عباس هذا، يقول عطاء و محمد بن عليّ بن أبى طالب و محمد بن علي بن الحسين و أبو سليمان و جميع أصحابنا و غيرهم. . المحلى: ٩/٢٦٣ - ٢٦٤، المسأله ١٧١٧.

ص: ٧٨٩

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا عول فی الإرث

لازم است برای روشن شدن مسأله عول، نمونه های را ذکر کنیم، چهار نمونه را در این زمینه بیان می کنیم و ضمناً از راه آسان مسأله را حل می کنیم نه از راه پیچیده ریاضی که مخصوص ریاضی دانهاست، چون در زمان خلفا یک چنین ریاضیاتی در کار نبوده، قهراً مسأله را از طریق آسان حل می کردند.

الرابع: ذکر نماذج من صور العول

۱: زنی فوت کرده در حالی که هم زوج (شوهر) دارد و هم دو خواهر (اختان)، مسلماً فریضه برای اینها کافی نیست، زیرا زوج بخاطر نداشتن اولاد نصف را می برد، اختان هم ثلثان می برند، و مخرج هم شش تاست، فلذا نمی تواند هم نصف داشته باشد که سه تا باشد و هم ثلثان داشته باشد بنام چهارتا، که می شود هفت تا، و حال آنکه فرض این است که شش دانگ را حساب می کنیم. در اینجا چکنیم؟

دیدگاه امامیه

امامیه در اینجا دو فرضی را مقدم بر دو فرضی می کنند، زوج دو فرضی است، اگر دارای اولاد است، می شود یک چهارم، اگر دارای اولاد نیست، می شود نصف، قهراً زوج را مقدم می دارند، اما اختان (که مسلماً ابوینی هستند) باقی مانده را می برند هر چند کمتر از ثلثان باشد.

نظریه اهل سنت

اما اهل سنت جمع می کنند و می گویند: شوهر سهمش نصف بوده، پس از شش تا، می شود سه تا، دو تا خواهر هم سهمش ثلثان بوده، از شش تا می شود چهار تا، سه به علاوه چهار می شود: هفت، ترکه هفت قسمت می کنند، سه تا را به زوج می دهند، چهار تای دیگر را هم به جناب اختان می دهند.

ص: ۷۹۰

خلاصه اینکه اهل سنت سهام را جمع می کنند، سهم شوهر سه تا بود، سهم خواهر هم چهار تا بود، چهارتا به علاوه چهار تا می شود هفت تا، می گویند از هفت تا، سه تا را به شوهر بدهید، چهار تا را هم به دو خواهر بدهید.

۲: زنی فوت کرده که دارای شوهر است، علاوه بر شوهر، دو خواهر ابوینی و یک اخت امی هم دارد. چه باید کرد؟

حکم فرع دوم از دیدگاه امامیه

از نظر امامیه دو فرضی مقدم بر یک فرضی می باشد، زوج دو فرضی است، اخت امی نیز دو فرضی است. چرا؟ به جهت اینکه اگر تنها باشد، یک ثلث است، اگر بیش از یک تا هم باشند، یعنی اگر ده تا هم باشد، ثلث است «وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ» (۱).

بنابراین، ما زوج و کلاله امی را مقدم می کنیم، باقی مانده را به اختان ابوینی و ابی می دهیم.

فتوای اهل سنت در فرع دوم

اما اهل سنت می گویند: زوج سهمش سه تاست، اختان ابوینی یا ابی سهم شان چهار تاست، اخت امی سهمش یکی می باشد، که جمعاً می شوند هشت تا، قهراً مال را به هشت تا قسمت می کنیم، سه تا را به زوج می دهیم، چهار تای دیگری را به اختان ابوینی یا ابی می دهیم، یک سهم را هم به کلاله و اخت امی می دهیم، سهام را جمع می کنند و سپس تقسیم می کنند.

۳: زنی مرده که هم زوج دارد و هم دو خواهر ابوینی یا ابی، علاوه بر آن دو دسته، یک خواهر امی و یک اخ (برادر) امی نیز دارد. در اینجا چه باید کرد؟

ص: ۷۹۱

ما دو سهمی ها را مقدم بر یک سهمی می کنیم، زوج دو سهمی است، کلاله های ابی و امی دو سهمی هستند، تک باشند ثلث است، جمع باشند، باز هم ثلث است، پس آن دوتا را جلو می اندازیم، بقیه را به اختان ابوینی می دهیم که یک سهم بیشتر ندارند، یعنی باقی مانده را اختان ابوینی می برند.

فتوای اهل سنت در فرع سوم

اما اهل سنت سهام را جمع می کنند، می گویند جناب زوج از شش تا، باید سه تا را ببرد، اختان ابوینی هم از شش تا، باید چهار سهم ببرند، اخ امی هم یک سهم ببرد، اخت امی نیز یک سهم، - چون یک خواهر است و یک برادرند، یعنی هم قماش نیستند- قهراً در مجموع می شود: نه تا، ترکه را نه قسمت می کنند و سهم هر کدام را از نه تا می پردازند.

۴: مردی از دنیا رفته که هم زوجه دارد و هم ابوین (پدر و مادر) و هم دو دختر، زوجه باید یک هشتم ببرد، ابوان هم هر کدام دو ثلث ببرند، در کنارش دوتا دختر هم باید دو ثلث ببرد، و حال آنکه ترکه کافی به این سهام نیست، یعنی یک مالی پیدا کنیم که هم دارای ثمن باشد، هم دو ثلث داشته باشد، علاوه بر آن، ثلثان هم برای بنتین باشد.

امیر المؤمنان بالای منبر است، کسی آمد به حضرت عرض کرد: «عَنْ عَبِيدَةَ السَّلَمِيَّةِ اِنِّي قَالَ: «كَانَ عَلِيٌّ عَ عَلِي الْمُنْبَرِ فَقَامَ اِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا اَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ رَجُلٌ مَاتَ وَ تَرَكَ اِبْنَتَيْهِ وَ اَبُوَيْهِ وَ زَوْجَهُ فَقَالَ عَ صَارَ ثَمْنُ الْمَرْأَةِ تُسْعَا» (۱).

ص: ۷۹۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۶، ص ۸۳ من أبواب موجبات الإرث، ب ۷، ح ۱۴، ط آل البيت.

حضرت بدون اینکه فکر کنند، آنآ و بدون تامل و محاسبه جواب داد و فرمود: « صَارَ ثَمْنُ الْمَرْأَةِ تُسْعًا »، عیناً بر سبک اهل سنت جواب داد، مشکل ما دوتاست.

اولاً؛ چرا امیر المؤمنان (ع) تقسیم را بر نحو اهل سنت امضا کرد، معجزه اش این است که ثمن مرأه و زن تسعاً می شود، ی عنی به جای اینکه یک هشتم ببرد، یک نهم می برد.

اشکال اول واضح است، امیر المؤمنان (ع) در نظر اکثریت مردم خلیفه چهارم بود، یعنی اکثریت مردم آن زمان معتقد بودند به مشایخ ثلاثه، خصوصاً دو شیخ اول، حضرت علی (ع) مخالفت نمی کرد مگر در یک مواردی، بنابراین، اگر حضرت علی (ع) با آنها موافقت کرده، نباید اشکال کنیم، چون شرائط همین را اقتضا می کرده است.

عمده این است که حضرت چطور بدون مطالعه می فرماید: « صَارَ ثَمْنُ الْمَرْأَةِ تُسْعًا » اینجاست که از ریاضیات امروز استفاده می کنیم، چه رقم؟ یک مخرج مشترک برای سه تا پیدا کنیم که هم ثمن داشته باشد، هم ثلثان داشته باشد و هم، بنتین است باید ثلثین داشته باشد، ابوین است باید دوثلث داشته باشد، زوجه دارد، باید یک ثلث داشته باشد، یک مخرج پیدا کنید که در آن مخرج، این سه تا جمع باشد، مخرجش بیست و چهار است، یعنی بیست و چهار تا هر سه را دارد، چطور؟ حساب کنید. چون دو ثلث بیست و چهار، شانزده است، شش به علاوه شش، به علاوه شش، می شود: بیست و چهار، دو ثلثش می شود شانزده، ثلث بیست و چهار است، زوجه هم یک ثمن دارد، ثمن زوجه می شود سه تا، عدد بیست و چهار مخرج است برای هر سه، هم در آن ثلثان است و هم در آن دو تا ثلث است، و هم در آن ثمن است، اما در عین حالی که مخرجش این است، اما وافی نیست، چون اگر شما از بیست و چهار تا، شانزده تا را بردارید، دو ثلث را هم بردارید، دیگر اصلاً برای زن چیزی باقی نمی ماند، در عین حالی که مخرج بیست و چهار است، هر سه را دارد (یعنی تک تک)، و الا اگر جمعاً بخواهید از بیست و چهار تا، هم دو ثلث بردارید، می شود شانزده تا، هم دو تا ثلث بردارید، می شود هشت تا، شانزده تا و هشت تا می شود: بیست و چهار، دیگر برای زن چیزی باقی نمی ماند، فلذا ناچاریم که سهام را جمع کنیم و آن را بالا- ببریم، چه رقم جمع کنیم؟ شانزده، به علاوه هشت، می شود: بیست و چهار، به علاوه سه، می شود: بیست و هفت، قهراً تقسیم می کنیم، چگونه؟ شانزده تا را به بنتان می دهیم، به پدر و مادر هم می دهیم هشت تا، به زن هم سه تا می دهیم که جمعاً می شود: بیست و هفت تا، اما عمده این است که اگر زن از بیست و چهار تا سهم می برد، سهمش یک ثمن بود، اما از بیست و هفت تا که برد، از بیست و هفت تا یک ثمن نبرد، بلکه یک تسع برد. چرا؟ سه نه تا، می شود: بیست و هفت تا، علم امیر المؤمنان (ع) در اینجا ظاهر می شود.

ذكر الفقهاء للعول صوراً مختلفه نذكر بعضها روماً للاختصاص:

١: زوجه و أختان: للزوج النصف، أى الثلاثه من ستّه، و للأختين الثلثان، أى الأربعة منها، و من المعلوم أنّ المال ليس فيه نصف و ثلثان فلو أخذ من الست، النصف، لا يبقى الباقي بالثلثين و هكذا العكس، فتعول السهام إلى السبعه (٣ + ٤ = ٧)

ففى المذهب الإمامى يقدم الزوج فيعطى له النصف و الباقي للأختين، و أما القائل بالعول فهو يقسم التركة إلى سبعة سهام، مكان الستة فيعطى للزوج ثلثه سهام، و للأختين أربعة سهام لكن من السبعه، و بذلك يدخل النقص على الجميع، فلا الزوج و رث النصف الحقيقى و لا الأختان، الثلثين، بل أخذ كل أقل من سهامه.

٢: تلك الصوره و معهما أخت واحده من الأمّ فريضتها السدس، و من المعلوم أنّ التركة لا- تنفى بالنصف (زوج) و الثلثين (خواهران ابوينى) و السدس (خواهر امى)، فتعول التركة إلى ثمانية سهام و ذلك (١ + ٣ + ٤ = ٨). ففى الفقه الإمامى يقدم الزوج و الأخت من الأمّ، لكونهما ذو فرضين فيعطى للزوج النصف و للأخت السدس و الباقي للأختين.

و أما القائل بالعول فهو يورد النقص على الجميع، فيقسم المال إلى ثمانية سهام، فيعطى للزوج ثلثه، و للأختين أربعة، و للأخت من الأمّ واحداً، و لكنّ الكلّ من ثمانية أجزاء، فلا الزوج نال النصف، و لا أختان الثلثين، و لا الأخت من الأمّ، السدس.

٣: تلك الصوره و معهم أخ من أمّ و فريضتها أيضا السدس فتعول الفريضه إلى تسعه، و ذلك. (١ + ٣ + ٤ = ٩)

ففى الفقه الإمامى يقدم الزوج و الأخت من الأمّ، و الأخ من الأمّ، و يختص الباقي بالأختين.

و أما القائل بالعول فيعطى للزوج ثلاثه، و للأختين أربعه، و لكل من الأخت و الأخ من الأم واحداً لكن من تسعه أهم، لا من سته سهام، و بالتالى لا يُمتَّع الزوج بالنصف واقعاً، و لا الأختان بالثلثين واقعاً، و لا الأخت و الأخ من الأم بالثلث إلا لفظاً.

٤: زوجه و أبوان و بنتان و هى المسأله المعروفه باسم المسأله المنبريه، و هى التى سُئِل عنها الإمام على (ع) و هو على المنبر، فقام إلى رجل فقال: يا أمير المؤمنين رجل مات و تَرَكَ ابنتيه و أبويه و أبويه و زوجه؟ فقال الإمام (ع): ((صار ثَمِنِ المرأه تُسعاً)) . و مراده: أنه على الرأى الراجح، إدخال النقص على الجميع صار سهمها تسعاً.

و ذلك لأنَّ المخرج المشترك للثلثين و السدس و الثمن هو عدد (٢٤) فثلاثه (١٦) و سدسها (٨) و ثمنه (٣) ف و عند ذلك تعول الفريضة إلى (٢٧) سهام، و ذلك مثل (٣+٨+١٦=٢٤).

فالقائل بالعول، يورد النقص على جميع اصحاب الفروض، فيعطى لأصحاب الثلثين (١٦) سهماً، و للأبوين (٨) سهام، و للزوجه (٣) سهام، من (٢٧)، بدل إعطاهم بهذا المقدار من (٢٤) سهماً، و الزوجه و إن اخذت (٣) سهام، لكن لا من (٢٤) سهماً حتى يكون ثمناً واقعياً، بل من (٢٧) و هو تسع التركه، و هى فى الواقع (٢٤) سهماً . بخلاف المذهب الامامى فهو يقدم الزوجه و الابوين و الباقي لابنتيه.

هذه هى نظريه العول و بيانها بوجه سهل غير مبتن على المحاسبات الدقيقه و إن كان البيان على ضوئها أتقن و ادق.

و يظهر من السيد المرتضى أن القائلين بالعول ربّما يوافقون الاماميه فى بعض الصور، كما مرأه ماتت و خلّفت بنتين و أبوين و زوجاً، و المال يضيق عن الثلثين و السدسين و الربع، فنحن بين امور: إمّا أن ندخل النقص على كل واحد من هذه السهام أو ندخله على بعضها، و قد اجمعت الامسه على أن البنتين هاهنا منقوصتان بلا خلاف، فيجيب أن نعطى الابوين السدس و الزوج الربع، و يجعل ما بقى لابنتين، و نخصهما بالنقص لأنهما منقوصتان بالاجماع.

إذا عرفت هذه الامور فلندرس ادله القائلين بالوعول أولاً، ثم ادله القائلين بتقديم ذی الفرضین علی من له فرض واحد. (۱)

ادله قائلین به عول ۹۵/۰۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله قائلین به عول

اولین دلیل قائلین به عول این است که ارث را به دین قیاس می کنند، اگر کسی فوت کند در حالی که دیونی بر گردنش است و ترکه بر آنها کافی نیست، یعنی بدهکار مردم است و ترکه هم بر دیون او کافی نیست، مثلاً صد میلیون بدهکار است و حال آنکه ترکه اش بیش از پنجاه میلیون نیست.

آقایان در اینجا دیون را بر ترکه تقسیم می کنند و نقص را بر همه وارد می کنند، یعنی هم ترکه را حساب می کنند و هم دیون را، هر کسی از این دین سهم خودش را می برد، البته هیچکدام از طلبکارها به سهم واقعی خود نمی رسند، اما به سهم متناسب با دین و طلب خودشان می رسند، یعنی هر کس که طلبش زیاد تر است، به او سهمی بیشتر می دهند.

ارث نیز چنین است، مثلاً شخص متوفی (فوت شده) دارای زوج (شوهر) است، اختین هم دارد، ضمناً یک اخت امی نیز دارد، زوج نصف را می برد، اختین ابوینی هم دو ثلث می برند، اخت اموی (کلاله امی) هم ثلث می برد، در حالی که ترکه به همه اینها وافی نیست. در اینجا چه می کنند؟ سهام را جمع می کنند، به هر کس از آن سهم می دهند، منتها هیچکدام به سهم واقعی خودش نمی رسد، اما به سهم متناسب با طلب خودش می رسد.

بنابراین؛ قائلین به عول می گویند: مسأله ارث، همانند مسأله دین است.

یلا- حظ علیه: قیاس ارث را به دین، قیاس مع الفارق است، چون در دین شخص مدیون یا خود آگاه یا ناخود آگاه گرفتار شده، شرع به این آدم چیزی نگفته است، بلکه به دست خودش این قضیه رخ داده، یعنی صد میلیون از مردم بدهکار است و حال آنکه سرمایه و اموالش بیش از پنجاه میلیون نیست، فلذا چاره ای نیست که ما سرمایه را حساب دیون تقسیم کنیم، اما در اینجا پیش آمد نیست، بلکه شرع مقدس از نظر شما (اهل سنت) یک چنین قانونی را تصویب کرده است، یعنی گفته اگر زوج باشد نصف را می برد، اختین هم دو ثلث را می برد، اخت امی هم ثلث را می برد، در باب ارث مشکل را (علی القول بالوعول) شارع درست کرده است، یعنی شارع گفته زوج نصف می برد، اختان هم دو ثلث دارد، اخت امی هم ثلث می برد و حال آنکه ترکه وافی نیست، اما در باب دیون خود طرف مشکل درست کرده است، نباید مسأله ارث را به مسأله دین قیاس کرد، چون در باب دین، اشکال از خود انسان است، زیرا سرمایه اش کمتر است، اما بدهی و دینش بیشتر از سرمایه اش می باشد، در باب ارث (علی القول بالوعول) مشکل از ناحیه شارع است.

ص: ۷۹۶

اما طبق نظر امامیه مشکل از ناحیه شارع هم نیامده است، چون شارع فرموده، دو فرض را مقدم بر یک فرضی کنید، بقیه را به یک فرضی ها بدهید و هیچ مشکلی هم پیش نمی آید.

أدله القائلین بالعول

استدلّ القائلون بالعول بوجوه:

۱: قیاس الإرث بالدين

إنّ الدّیان یقتسمون المال علی تقدیر قصوره عن دینهم بالحصص، و كذلك الوراث، و الجامع، الاستحقاق للمال.

یلاحظ علیه: أنّه قیاس مع الفارق، فإنّ الدین یتعلّق بالذمه، و التركة كالرهن عند الدائن - ولذا اگر آدمی که ورشکست شده بگوید، کار به سرمایه من نداشته باشید، من دیون شما را از جای دیگر می پردازم، مثلاً برادش آمد و همه بدهکاری اش را داد، مشکل حل می شود، دین متعلق به تركة نیست و هكذا دین متعلق به سرمایه نیست، بلکه متعلق به ذمه است و لذا اگر خود این آدم از جای تامین کرد که چه بهتر، اگر نتوانست از جای تامین کند، ناچاریم بگوییم از تركة بپردازد-.

و بعبارة أخرى: تعلق الدین بعین المال، تعلق استحقاق لا تعلق انحصار، فلو لم يؤدوا حقّ الغرماء فلهم مصادره التركة و استیفاء طلبهم من باب التقاص، و لو قاموا بالتأدیه من غیر التركة فلیس لهم ائى اعتراض، و لأجل ذلك لیس بمحال أن یکون لرجل علی رجل ألف، و لآخر ألفان، و لثالث عشرة آلاف و إن صار الدین أضعاف التركة، لأنّ المدیون أتلّف مال الغير بالاستقراض و الصرف، فصار مدیونا بما أتلّف، كان بمقدار ماله أو أزيد أو أنقص فلا إشکال فی تعلق أضعاف التركة بالذمه لأنها تسع أكثر من ذلك.

در باب دین گناه از ناحیه این آدم است که بیش از تركة خرج کرده است، اما بر خلاف اینجا، چون اینجا سهم متعلق به تركة است نه به ذمه، شرع مقدس باید به گونه ای قانون وضع کند که تركة وافى باشد.

ص: ۷۹۷

و أما سهام الإرث فأنها إنما تتعلّق بالتركة و الأعيان الموروثة، و من المحال أن يكون للمال نصف، و نصف و ثلث (كما إذا ماتت الزوجه عن زوج و أخت للأبوين و أختين للأُم)، فامتلاك الورثة من التركة بقدر هذه الفروض أمر غير معقول، فلا بدّ أن يكون تعلقها بشكل آخر تسعها التركة. بأن لا يكون لبعض أدلّه الفروض إطلاق يعمّ حالى الانفراد و الاجتماع حتّى لا يستلزم المحال، و سيوافيك بيان ماله إطلاق لحال الاجتماع مع سائر الفروض و ما ليس له إطلاق.

و قد فصل أصحابنا فى نقد هذا الدليل بوجه، و ما ذكرناه أتقن، و إليك ما ذكره المرتضى فى نقد هذا الدليل:

قال: ما يقولونه فى العول: إنّ الديون إذا كانت الميّت و لم تف تركة بالوفاء بها، فإنّ الواجب القسمة للمال على أصحاب الديون بحسب ديونهم من غير إدخال النقص على بعضهم، و ذلك أنّ أصحاب الديون مستوون فى وجوب استيفاء أموالهم من تركة الميّت، و ليس لأحد مزيه على الآخر فى ذلك، فإنّ اتسع المال لحقوقهم استوفوها، فإن ضاق تساهموا و ليس كذلك مسائل العول، لأننا قد بينا أنّ بعض الورثة أولى بالنقص من بعض، و أنّ مستويين كاستواء أصحاب الديون فافتراق الأمران» (١).

من مى خواهم جواب را در دو کلمه خلاصه کنم، البته من در بیان قبلى فقط روى يکى تکیه کردم، گفتم در آنجا تقصیر از ناحیه دائن است، اینجا اگر قائل به عول بشویم، تقصیر از ناحیه مشرّع است. نکته دوم اینکه دیون بر ذمه متعلق است نه بر تركة، متنها اگر وراثت ندادند، گرما حق دارند به حکم حاکم شرع مصادره کنند، دین اولاً و بالذات بر ذمه متعلق است، اما ارث بر ذمه متعلق نیست، ارث بر تركة متعلق است.

ص: ۷۹۸

بنابراین، اگر در اولی ترکه وافی نباشد، اشکال ندارد، چرا؟ چون ترکه متعلق به دین نیست، بلکه متعلق دین ذمه است، اما اگر ترکه وافی به ارث نباشد، این اشکال دارد. پس یک جواب دادیم با دو بیان، اولاً فرق است بین اینجا و آنجا، مشکل ساز در آنجا خود دائن است، اما اینجا (علی القول بالعول) خود شارع است، ثانیاً دین بر ذمه متعلق است، ذمه هم وسیع است، اگر ترکه وافی نشد، مشکلی نیست، زیرا دین بر ذمه متعلق است، اما ارث بر ترکه و اعیان متعلق است، اگر این وافی نباشد، عیب است، آن وافی نباشد عیب نیست، اما اگر این وافی نباشد عیب است.

۲: قیاس الإرث بالوصیه

اگر انسانی وصیت کند، ثلث را مالک است، مثلاً وصیت کند که به زید ده تومان بدهید، به عمرو هم ده تومان بدهید، به بکر هم صد تومان بدهید، این آدم خودش از دنیا رفت، ورثه دیدند که دو ثلث میت وافی به وصیت نیست. در اینجا چه باید کرد؟ ثلث میت را تقسیم می کنند در میان افرادی که به نفع آنان وصیت کرده، هر کدام به مقدار مورد وصیت، یکی یک برابر می برد، ده تومانی یک برابر می برد، بیست تومانی دو برابر می برد، سی تومانی هم سه برابر می برد. البته هیچکدام از اینها حق واقعی خود را نمی برد، اما حق متناسب وصیتی که به آنها شده می برند.

همانطور که در ارث، شما کسر را بر همه وارد می کنید، در وصیت هم چنین کنید، یعنی کسر را بر همگان وارد کنید، فریضه را جمع کنید، مال را هشت قسمت کنید و هر کدام را به مقدار فرضش بدهید.

یلاحظ علیه:

اولاً: در وصیت این حرف شما درست نیست، شما مسلم گرفتید که اگر در وصیت ثلث وافی نباشد، باید حسب الوصیه تقسیم کنیم، ما این حرف را از شما قبول نمی کنیم، بلکه یقدم الأول، ثم الثانی، ثم الثالث، تا آنجا که رسید عمل می کنیم، اما آنجا که نرسید رها می کنیم.

ص: ۷۹۹

فلو أوصى لزيد بعشر، ثم أوصى لعمرو بعشرين، ثم أوصى ببكر بثلاثين، أولى را ده درهم می دهیم، دومی را هم بیست درهم می دهیم، اگر به سومی نرسید، ربطی به ما ندارد، ما در اینجا قبول نداریم که تقسیم می کنند تا به همه برسد.

بله، در یک صورت حق با شماست، آن جایی است که بگوید: زید، عمرو، بکر و فلان، این مقدار به آنها بدهید، البته در اینجا تقسیم، فرق است بین اینکه: «أوصى لزيد بعشر، ثم أوصى لعمرو بعشرين، ثم أوصى ببكر بثلاثين»، اولی مقدم بر دومی، دومی هم مقدم بر سومی است، اما اگر بگوید: زید، عمرو، بکر و خالد، به هر کدام این مبلغ را بدهید، در آنجا تقسیم می کنند.

ثانیاً: شرع مقدس چگونه می تواند قانونی را تصویب کند که این قانون وافی به فرائض نباشد، با باب وصیت فرق می کند، موصی مشرع نیست، وصیت می کند، بعداً معلوم می شود که ثلث مالش وافی به وصیت نیست. (این اولاً).

ثانیاً: مشکل در جای دیگر است، شرع مقدس چگونه می تواند قانونی را تصویب کند که این قانون وافی به فرائض نباشد، این با باب وصیت فرق می کند، چون موصی مشرع نیست، وصیت می کند، بعداً معلوم می شود که ثلثش وافی نیست، اما شرع مقدس که از واقع خبر دارد، چگونه یک چنین قانونی را تصویب می کند؟!

قیاس الإرث بالوصیه

إنّ التقيط مع القصور واجب في الوصية للجماعه و الميراث كذلك، و الجامع بينهما استحقاق الجميع التركة، فلو أوصى لزيد بألف، و لعمرو بعشره آلاف، و لبكر بعشرين ألف، و ضاع ثلثه عن القيام بالجميع، يورد النقص على الجميع حسب سهامهم.

يلاحظ عليه: أنّ الحكم ليس بمسّم في المقيس عليه حتى يستظهر حال المقيس منها، بل الحكم فيه أنّه يعطى الأول فالأول - عند الإيضاء - إلى أن يبقى من المال شيء و يسقط من لم يسعه الثلث، لأنّه أوصى بشيء لم يملكه فتكون وصيته باطله. ما گفتیم مسأله در وصیت مسّم نیست تا شما ارث را بر آن قیاس کنید، -

نعم لو ذكر جماعه ثم سَمِي، كما إذا قال: زيد و عمر و بكر لكل واحد ألف، فعجز عنه مقدار ما ترك، فلا شك أنه يدخل النقص على الجميع و الفارق بينه و بين المقام هو تصريح الموصى بالعول، و لو ورد التصريح به في الشريعة و أغضينا عمّا سيوافيك يجب اتباعه فكيف يقاس، ما لم يرد فيه التصريح بالتقسيت بما ورد فيه التصريح.

دو جواب دادیم، اولاً؛ مسأله در وصیت مسلم نیست، مگر در یک صورت، ثانیاً؛ خود موصی تصریح به عول کرده، شرع مقدس که تصریح به عول نکرده، ما آ مدیم گرفتار شدیم به یک جایی که مالش دو ثلث نبرد، نصف نبرد، ثلث هم نبرد، غرض در آنجا موصی خودش مردم را وادار به عول کرده، شرع مقدس که این کار را نکرده، ما قبول نداریم که ادله اطلاق داشته باشد که حتی این صورت را هم بگیرد، کدام صورت؟

صورتی که ترکه ها وافی نباشد، خواهیم گفت که آنکس که یک سهمی است، اطلاق ندارد، دو سهمی اطلاق دارد، اما یک سهمی اطلاق ندارد.

(جواب دوم) و الفارق بينه و بين المقام هو تصريح الموصى بالعول، و لو ورد التصريح به في الشريعة - و أغضينا عمّا سيوافيك - يجب اتباعه فكيف يقاس، ما لم يرد فيه التصريح بالتقسيت بما ورد فيه التصريح به.

در وصیت خود عبارت (با زبان بی زبانی) می گوید بقیه را حسب السهام تقسیم کنید، اما در شرع در مقدس که با این عبارت نداریم، بلکه ما گرفتار شدیم، جایی که می بینیم ترکه کمتر است و فریضه بیشتر، ناچاریم که ببینیم کدام اطلاق دارد و کدام اطلاق ندارد، آنکه دو فرضی است خواهیم گفت اطلاق دارد، یعنی اینجا را می گیرد، اما آنکه یک فرضی است، دارای چنین اطلاقی نیست، ولذا یقَدّم ذو الفریضتین علی من له فریضه واحده.

دلیل سوم قائلین به عول این است که تقدیم دو فرضی بر یک فرضی، ترجیح بلا مرجح است، ولذا باید ترکه را بر همه قسمت کرد، البته هر کسی به اندازه سهم خودش می برد، منتها به سهم واقعی نمی رسد.

إِنَّ النقص لابدّ من دخوله على الورثة - این عبارت می گوید ما و شما هر دو ناچاریم که نقص را وارد کنیم و این حرف هم درست است، یعنی هم ما باید نقص را وارد کنیم و هم آنها، آنها بر همه وارد می کنند، ولی ما بر کسی وارد می کنیم که یک فرض دارد. - علی تقدیر زیاده السهام علی کلا- القولین (هم قائل به عول و قائل به عدم عول)، أمّا عند القائل (قائل به عول) فعلى الجميع و أمّا غیره فعلى البعض، لکن هذا ترجیح من دون مرجح.

یلاحظ علیه: (ثَبَّتِ الْأَرْضَ ثُمَّ انْقَش) شما از اول مسلم گرفتید که نقص باید وارد بشود، و مسلم گرفتید که همه اینها باید در این نقص مشترک باشند، آنوقت به ما می گوید که این ترجیح بلا- مرجح است، ما می گوئیم از اول فرضیه شما محال است، شرع مقدس بیاید یک قانونی را تصویب کند، بعداً گیر کند و بگوید ترجیح بلا مرجح، از اول شما یک مسأله را مسلم گرفتید و گفتید که شرع مقدس یک چنین قانونی را تصویب کرده، فرائض زیاد است و ترکه کمتر، پس چه کنیم؟ به این نتیجه برسیم که نقص بر همه وارد کنیم. ولی ما می گوئیم اصلاً یک چنین فرضیه محال است، نمی شود این را به شرع مقدس نسبت داد تا بنشینیم و چاره جویی کنیم. ولی ما می گوئیم از شارع خیلی بعید است، بلکه معقول نیست که یک چنین فرضیه ای را فرض کند، بعداً گیر کند، اول مشکل را درست کند، بعداً مشکل را حل کند، ما می گوئیم این گونه نیست، شما می گوئید شرع مقدس مشکل را ساخته، پس حلش کنید، ما یک جور حل می کنیم، شما جور دیگر، ما می گوئیم از اول شرع مقدس مشکل نساخته تا حلش کنیم، شرع مقدس هرگز نمی خواهد یک امر محالی را تصویب کند، بعداً بگوید این گونه آن را حل کنید.

يلاحظ عليه: أنّ رفع الأمر المحال بإيراد النقص على الجميع فرع إجاز صحّه أصل تشريعه، و أنّه يصحّ أن يتملّك شخص، نصف المال، و آخر نصفه الآخر، و ثالث ثلثه، و قد عرفت أنّه غير صحيح و أنّ المال لا يتحمّل تلك الفروض، و مع عدم صحّه تشريعه لا- تصل النوبه إلى احتمال ورود النقص على الجميع، فإنّ تصويره بصورة العول، و إيراد النقص على الجميع رجوع عن الفرض، و اعتراف بأنّه ليس فيه نصفان و ثلث كما سيظهر عند بيان أدلّه القائلين بطلانه، لأنّ من سهمه النصفان أو الثلث، يأخذ أقلّ من سهمهما، و بالتالي يعترف بأنّه ليس في المال نصفان و ثلث.

بنابراین، قائل به عول، در واقع تشريع را نمی پذیرد، و الا اگر تشريع را بپذیرد، نباید يك چنین کاری را انجام بدهد.

ادله قائلين به عول ۹۵/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله قائلين به عول

ادله کسانی را می خوانیم که قائل به عول می باشند، آخرین ادله آنها همان حدیث منبریه است، امیر المؤمنان ع در مسجد کوفه مشغول خواندن خطابه بودند، ظاهراً ابن کوّاء که چندان رابطه حسنه ای با حضرت نداشته است، یک مرتبه این مسأله را از آن حضرت سوال می کند که مردی مرده، در حالی که هم زوجه دارد، هم ابوین دارد و هم بنتین، تکلیف اینها چیست؟

اولاً باید یک مخرجی پیدا کنیم که در آن مخرج هم ثمن باشد که زن می برد، هم دو سدس باشد که سهم ابوین است و هم دو ثلث باشد که سهم بنتین است، چنین مخرج بیست و چهار است، بیست و چهار هم ثمن دارد که سه تاست، هم دو سدس دارد که شش تا می شود، و هم دو ثلث دارد که شانزده است، بنابراین، مخرج برای هر سه تای آنها، بیست و چهار است، بیست و چهار هم ثمن دارد هم دو سدس دارد و هم دو ثلث دارد، اما اگر بخواهیم همه را از بیست و چهار در بیاوریم، کم می آوریم، یعنی اگر بخواهیم از بیست و چهار تا، هم ثمن را و هم دو سدس را و هم دو ثلث را در بیاوریم، کم می آوریم، چه می کردند؟ آنها (مردم زمان علی ع) در اینجا سهم ها را جمع می کردند و می گفتند: زن باید سه ببرد، پدر و مادر هم باید هشت ببرند، می شود: یازده، دو دختر هم باید شانزده ببرند، رویهم رفته می شود بیست و هفت، مخرج بیست و چهار بود، ولی این مخرج کفایت نکرد، سهام را جمع می کردند و آن را بالا می بردند، می شد بیست و هفت سهم، زن باید از بیست و هفت تا، سه تا ببرد، اما سه تا را اگر به بیست و هفت تا بسنجیم، می شود: تسع، یک نهم، چون سه نه تا، می شود: بیست و هفت تا، اما اگر همین سه تا را به بیست و چهار تا بسنجیم، می شود: ثمن، امیر المؤمنین فرمود: «صَارَ ثُمْنُ الْمَرْأَةِ تُسْعًا» .

ص: ۸۰۳

متن حدیث

عَنْ عَيْدَةَ السَّلْمِيَّاتِ قَالَتْ: «كَانَ عَلِيُّ ع عَلَى الْمِثْبَرِ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ رَجُلٌ مَاتَ وَ تَرَكَ ابْنَتَيْهِ وَ أَبَوَيْهِ وَ زَوْجَهُ فَقَالَ ع صَارَ ثُمْنُ الْمَرْأَةِ تُسْعًا» (۱). بنا بود که زن از بیست و چهار یک هشتم را ببرد، ولی چون فریضه زیاد شد، همه را جمع

کردند، مجموعاً بیست و هفت تا شد، از بیست و هفت باید سه تا را ببرد، سه نسبت به بیست و هفت یک نهم است، و حال آنکه فریضه این آدم یک هشتم بود، سه تا را برد، اما سه تایی ظاهری است، یعنی در ظاهر سه تاست، اما در واقع اگر حساب کنیم یک نهم برده، و حال آنکه باید یک هشتم ببرد، آنها می گویند امیر المؤمنین ع این را تصدیق کرده است و فرموده: « صَارَ ثَمَنُ الْمَرْأَةِ ثُسْعًا ».

جواب از آخرین دلیل قائلین به عول

ما از دلیل آنها جواب های مفصلی داده ایم:

۱؛ مخدوش بودن سند حدیث

اولاً باید این روایت از نظر سند بررسی شود که آیا واقعاً سند این روایت، سند صحیح و درست است، در این سند دو نفر واقع شده اند که هر دو نفر شان قابل خدشه اند، یکی شریک بن عبد الله بن شریک است، دومی هم سبیعی است که از او نقل کرده است، هم شریک از نظر اصحاب رجال مخدوش است و هم استادش که سبیعی باشد، مخدوش می باشد، گاهی می گویند اینها مدلس هستند، یعنی سند را جوری نقل می کند که گویا از او شنیده، و حال آنکه بین این آدم و بین استاد فاصله است، برای اینکه برساند که من دارای علو اسنادم، واسطه را حذف می کند، از ما قبل نقل می کند تا برساند که من علو اسناد دارم، نوعاً می گویند اینها مدلس هستند، گاهی می گویند اینها در چهار صد حدیث خطا کرده اند، بنابراین، هر دو نفر از نظر علمای رجال قابل اعتماد نیستند، هم شریک و هم استادش سبیعی.

ص: ۸۰۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۶، ص ۸۳، من أبواب موجبات الإرث، ب ۷، ح ۱۴، ط آل البیت.

یلا حظ علیه: أنَّ السند ضعيف و الدلاله غير تامه.

أما الأول ففيه: شريك بن عبد الله بن أبي شريك، أبو عبد الله الكوفي القاضي فقد ترجمه ابن حجر في التهذيب و قال: قال الجوزجاني: شريك سيئ الحفظ، مضطرب الحديث، و قال ابن أبي حاتم قلت لأبي زرعه: شريك يحتج بحديثه؟ قال: كان كثير الخطاء، صاحب حديث و هو يغلط أحياناً.

و قال إبراهيم بن سعيد الجوهري: أخطأ في أربعمائه حديث. از کجا معلوم که در اینجا هم خطا نکرده باشد.

و قال ابن المثنى: ما رأيت يحيى و لا عبد الرحمن حدثنا عنه بشيء.

و نقل عن عبد الله بن أحمد عن أبيه الإمام أحمد: حسن بن صالح أثبت من شريك، كان شريك لا يبالي كيف حديث (١).

و يروى شريك ذلك الحديث عن أبي إسحاق و هو عمرو بن عبد الله السبيعي، و قد وصفه ابن حبان في «الثقات» بأنه كان مدلساً، كما وصفه به حسين الكرايسي و أبو جعفر الطبري (٢).

کسانی که روایت شان چنین است، چگونه ما می توانیم به این حدیث تکیه کنیم.

٢: مشکل دار بودن حدیث از نظر دلالت

خدا نکند که انسان در تنگنا قرار بگیرد، در زمانی که امیر المؤمنان ع زمام خلافت را به دست گرفت، خلفای سابق جا افتاده بودند، و اکثر کسانی که پای منبر حضرت بودند، یا در جنگ صفین بودند، خیال نشود که همه آنها شیعه علوی بودند، بلکه اکثریت شان خلافت خلیفه سه گانه و همچنین خلافت علی ع را پذیرفته بودند، و مسأله عول هم یک نوع نشانه عمری بودن بود، یعنی در حقیقت عمر این مشکل را از این راه حل کرده بود، و این یک نشانه افتخار بر دوش او بوده، و لذا مسأله را عمریه می گفتند، ابن کواء می خواهد حضرت علی ع را در محذور قرار بدهد و ببیند علی ع چه می گوید؟ اگر امیر المؤمنان ع حرف عمر را گفت، عمر را تایید کرده، اگر خلافتش را گفت، صدای وا عمرا، و اعمر، سر بدهد، می خواهد با این سوالش حضرت را در تنگنا قرار بدهد، علی ع یک جمله گفت که دو طرفه است، فرمود: «صَارَ تُمْنُ الْمَرْأَةِ تُسْعَا».

ص: ٨٠٥

١- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، ج ٤، ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

٢- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، ج ٨، ص ٥٩.

این کلام حضرت دو پهلوست، یعنی دو جور است، واعجباً! این زن عجب بیچاره شد، بنا بود که یک هشتم به او بدهند، طبق فتوای شما یک نهم بدهند، حضرت علی ع از این راه وارد شده است، اما ظاهرش این است: « صَارَ ثَمْنُ الْمَرْأَةِ تِسْعًا » طبق عولی که شما عمل می کنید.

علاوه بر این، می شود این کلام حضرت را بر تعجب حمل کنیم، البته این غیر از اولی است، اولی انتقاد است، دومی تعجب، تعجب می کنیم که این زن سهمیه اش ثمن بود، ثمنش تبدیل به تسع شد.

ثالثاً؛ این مقام، مقام تقیه است، پای منبر امیر المؤمنان (ع) همین ها بودند و لذا در ماه رمضان سالی که حضرت به کوفه آمد، خدمت حضرت رسیدند که امامی معین کن برای صلوات تراویح، حضرت فرزندش حسن بن علی ع را فرستاد که جماعت در تراویح بدعت است، در همه مسجد صدای واعمر را بلند شد. حضرت فرمود: من معین نمی کنم، شما هر کسی را که می خواهید معین کنید، غرض در این شرائط نمی شود ما به این حدیث، رنگ واقع گویی بدهیم، اما این جواب حاکی از تیزی ذهن امام (ع) است.

و أما الدلالة: ففيه احتمالات:

۱: إنَّ الإمام ذكر ذلك تعجباً، و كأنه قال: أصار ثمنها تسعاً؟ فكيف يمكن ذلك، مع أنه سبحانه جعل فرضها الثمن، و في ما سألت صار فرضها تسعاً حسب الظاهر، و أما ما هو علاج المسألة و صيانه ثمنها الوارد في القرآن، فقد سكت عنه الإمام و مضى في خطبته.

۲: إنَّ ما ذكره إخبار عمّا جرى عليه الناس بعد إفتاء الخليفة بإدخال النقص على الجميع، دون أن يفتى على وفقه.

۳: إنَّه ذكر ذلك مجاراه للرأى السائد في ذلك و إخماداً للفتنه (خاموش کردن فتنه)، حيث إنَّ السائل كان أحد المناوئين للإمام (دشمن علی ع بود)، و قد حاول بسؤاله، أن يجعل الإمام مأزق، و كان عارفاً برأى الإمام.

یعنی می دانست که امام قائل به عول نیست، امام قائل به این است که دو فرضی را جلو بیندازیم، آنکس که یک فرضی است، باقی مانده، مال اوست، یعنی اول فریضه زن و دو دخت را می دهیم، باقی مانده را به کسی می دهیم که دو فرضی نیست.

این مطالبی که من عرض کردم، مستند من این حدیثی است که انباری نقل می کند.

و يظهر ما ذكر ممّا نقله شيخ الطائفة: رَوَى أَبُو طَالِبٍ الْأَنْبَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَيُّوبَ الْجُوزْجَانِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سِمَاكِ عَنْ عُبَيْدَةَ السَّلْمَانِيِّ قَالَ: « كَانَ عَلِيُّ عَ عَلِيٍّ الْمُنْبَرِ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ رَجُلٌ مَاتَ وَ تَرَكَ ابْنَتَيْهِ وَ أَبَوَيْهِ وَ زَوْجَهُ فَقَالَ عَلِيُّ عَ صَارَ ثَمَنُ الْمَرْأَةِ تُسْبَعًا قَالَ سِمَاكِ قُلْتُ لِعُبَيْدَةَ وَ كَيْفَ ذَلِكَ قَالَ إِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَقَعَتْ فِي إِمَارَتِهِ هَذِهِ الْفَرِيضَةُ فَلَمْ يَدْرِ مَا يَصْنَعُ وَ قَالَ لِلْبُنْتَيْنِ الثُّلثَانِ وَ لِلْأَبَوَيْنِ السُّدْسَانِ وَ لِلزَّوْجِ الثُّمْنُ قَالَ هَذَا الثُّمْنُ بَاقِيًا بَعْدَ الْأَبَوَيْنِ وَ الْبُنْتَيْنِ فَقَالَ لَهُ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَ أُعْطِيَ هَؤُلَاءِ فَرِيضَتَهُمْ لِلْأَبَوَيْنِ السُّدْسَانِ وَ لِلزَّوْجِ الثُّمْنُ وَ لِلْبُنْتَيْنِ مَا يَبْقَى فَقَالَ فَأَيْنَ فَرِيضَتُهُمَا الثُّلثَانِ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَ لَهُمَا مَا يَبْقَى فَأَبَى ذَلِكَ عَلَيْهِ عُمَرُ وَ ابْنُ مَسْعُودٍ فَقَالَ عَلِيُّ عَ - عَلِيٌّ مَا رَأَى عُمَرَ قَالَ عُبَيْدَةَ وَ أَخْبَرَنِي جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِ عَلِيٍّ عَ بَعْدَ ذَلِكَ فِي مِثْلِهَا أَنَّهُ أُعْطِيَ لِلزَّوْجِ الرَّبْعَ مَعَ الْبُنْتَيْنِ وَ لِلْأَبَوَيْنِ السُّدْسَيْنِ وَ الْبَاقِي رَدَّ عَلَى الْبُنْتَيْنِ وَ ذَلِكَ هُوَ الْحَقُّ وَ إِنْ أَبَاهُ قَوْمُنَا» (١).

ص: ٨٠٧

١- تهذيب الأحكام، شيخ طوسي، ج ٩، ص ٢٥٩، ح ١٤، تحقيق خراسان.

و استفاد من الحديث:

أولاً: أنّ عليّاً و أصحاب النبي إلما القليل منهم كانوا يرون خلاف العول، و أنّ سياده القول العول لأجل أنّ الخليفة كان يدعم ذلك آنذاك.

و ثانياً: أنّ الإمام عمل في واقعه برأيه، و أورد النقص على البنتين فقط، و على ذلك يكون المراد من قوله: فقال عليّ ع: «عَلَى مَا رَأَى عُمَرُ» هو المجاراه و المماشاه، و إلّا يصير ذيل الحديث مناقضاً له.

و الا- امير المؤمنان ع در جریان دیگر به عقیده خودش عمل کرد، یعنی زوجه و ابوین را جلو انداخت، بنتین را عقب انداخت، چون بنتین یک فرضی هستند.

إلى هنا تمّت درسه أدلّه القائلین بالعول، فلنذكر أدلّه المنكرين.

ادله منكرين عول ۹۵/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله منكرين عول

ادله قائلین به عول را خواندیم، الآن ادله منكرين عول را می خوانیم، یعنی ادله کسانی را می خوانیم که عول را باطل می دانند.

قبل از خواندن ادله، لازم است که آقایان فرائض را حفظ کنند، فرائضی که در قرآن کریم آمده، شش سهم است:

۱؛ الثلثان: و هو فرض صنفین: الف؛ البنتان فصاعداً. ب؛ و الأختان الشقیقتان فصاعداً أو من الأب. (۱)

ثلثان مال دو نفر است، یکی مال دو دختر، البته به شرط اینکه همراه شان برادر نباشد، دیگری دو خواهر ابوینی یا دو خواهر آبی.

۲: النصف: و هو فرض أصناف ثلاثة:

الف؛ الزوج مع عدم الولد، ب؛ و البنت المنفردة. ج؛ و الأخت منفردة من الأبوين، أو من الأب.

نصف هم در سه مورد هست، سهم زوج، در صورتی که فرزندی نداشته باشد، بنت واحده، به شرط اینکه برادر نداشته باشد، اخت واحده ابوینی یا ابی، به شرط اینکه برادر نداشته باشد.

۳: الثلث: و هو فرض صنفین:

الف؛ الأم مع عدم الولد. ب؛ الاخوان أو الأختان أو أخ و أخت فصاعداً من الأم.

ثلث هم مال دو طائفه می باشد، یکی سهم ام است با نبودن فرزند، مادر در صورتی یک سهم از ترکه را می برد که میت فرزند نداشته باشد، باقی مانده مال اب است، چون اب در اینجا فریضه ندارد. دیگری مال برادران یا خواهران یا برادر و خواهر مادری است.

۴: الربع: و هو فرض صنفین:

الف؛ الزوج مع الولد. ب؛ الزوجه مع عدم الولد.

ربع هم مال دو طائفه است، یکی زوج، در صورتی که زنش بچه داشته باشد، زوجه نیز ربع می برد، کی؟ در صورتی که زوج و شوهرش بچه نداشته باشد.

۵: السدس: و هو فرض أصناف ثلاثة:

الف؛ الأبوان مع الولد. ب؛ الأم مع الحاجب. ج؛ الأخ و الأخت من الأم.

سدس، مال سه طائفه است، یکی مال پدر و مادر (ابوان) در صورتی که میت ولد و فرزند داشته باشد. دیگری الأم مع الحاجب، جایی که ولد ندارد، مادر باید ثلث ببرد، اما مانع دارد، مانع برادر میت است، یعنی این میت برادر دارد، اگر میت برادر داشته باشد (هرچند میت فرزند ندارد)، این سبب می شود که مادر ثلث سابق را نبرد. سومی خواهر و برادر مادری، یعنی کلاله امی هم یک ششم می برد.

۶: الثمن: و هو فرض صنف واحد، و هو الزوجه مع الولد.

ثمن، مال یک صنف است و آن مال زوجه است در صورتی که میت دارای اولاد باشد.

أدله القائلین ببطلان العول

۱: استلزام العول نسبه الجهل أو العبث إلى الله

کسانی که قائلین به عول هستند، از آنها سوال می کنیم آیا این آیات که این فروض را برای ما بیان می کند، اطلاق دارد حتی صورتی که ترکه وافی نیست یا اطلاق ندارد؟

اگر بگویید اطلاق دارد، این معنایش این است که خلاق متعال (نعوذ بالله) آگاه از وضع نبوده در حالی که ترکه وافی نیست، آمده فروضی را معین کرده که ترکه وافی به آن فروض نیست، در جایی که هم زوج هست، هم بنت هست و هم پدر و مادر، آیا این آیات اطلاق دارد حتی این صورت را هم می گیرد یا فقط تک تک را می گیرد، صورت اجتماع را نمی گیرد؟ اگر بگویید صورت اجتماع را می گیرد، جایی که زوج دارد، بنت هم دارد و پدر و مادر هم دارد، اینجا را هم می گیرد، این معنایش این است که قانونگذار آگاه نبوده که این ترکه وافی به این فروض نیست.

اگر بگویید قانونگذار آگاه بوده که این ترکه وافی به این فروض نیست، با این وجود چنین قانونی را وضع کرده، لازم می آید که عبث در قانون لازم بیاید.

خلاصه سوال ما این است که آیا این آیات اطلاق دارد حتی جمع را هم شامل است یا اطلاق ندارد؟ اگر بگویید صورت جمع را اطلاق دارد و می گیرد، آنوقت احد الإشکالین لازم می آید، یا قانونگذار جاهل بوده، یا اینکه یک کار عبث و بدون هدف انجام داده است.

اگر بگویید اطلاق ندارد، این حرف شما خیلی حرف خوب است، پس چرا قائل به عول می شوید، قائل به عول باید قائل به اطلاق باشد و بگوید آیات صورت جهل را هم می گیرد.

۲: استلزام التناقض و الإغراء بالجهل

این دلیل غیر از دلیل اولی است، چون اولی بر اساس یک مسأله اصولی است که: هل للآیات إطلاق بصورة الجمع أم لا؟ اگر بگوید: لها (آیات) اطلاق بصورة الجمع، باید بگوییم یا قانونگذار آگاه نبوده، یا شوخی کرده و کار عبث انجام داده و ساحت مقدس خداوند منزّه از دو تاست، اما در دلیل دوم، راه ما چیز دیگری است و آن اینکه قائل به عول باید قائل به تناقض باشد، (نعوذ بالله) در جعل قانون تناقضی به وجود آمده، مشکل، مشکل تناقض است.

«مات و ترک ابوین و بنتین و زوجاً» ابوین هر کدام شان ثلث ببرند که می شود ثلث، بنتین دارد، بنتین هم باید دو ثلث ببرد، زوج هم باید ربع ببرد، مخرج اینها دوازده است، یعنی عدد دوازده در هر سه شامل است، مراد ما از مخرج این است، عدد دوازده هر سه را شامل است، عدد دوازده هم در ثلث است هم در ثلثان است و هم در ربع است، دوازده ثلثش چهار است، دو ثلثش هشت است، ربعش سه است، بنابراین، مخرج اینها دوازده است، اما مخرج این دوازده است، اما دوازده برای اینها وافی نیست، یعنی این سه تا در دوازه قابل جمع نیست، تک تک هست، اما جمعش نیست، ناچاریم که سهام را جمع کنیم، ابوین ثلث داشتند، که می شود چهار، بنتین هم هشت داشتند، زوج سه تا داشت، که جمعاً پانزده می شود، می گوئیم دوازده این سه تا را دارد، اما جمعش نیست، یعنی دوازده نمی تواند پاسخگو برای هر سه سهم باشد، هم پاسخگوی ابوین باشد و هم پاسخگوی بنتین و هم زوج، تک تک را پاسخگو است، اما جمعاً پاسخگو نیست، چه می کنیم؟ سهام را جمع می کنیم، ابوین سهمش چهار بود، بنتان سهمش هشت بود، زوج هم سه بود که جمعاً می شود پانزده، پس ناچاریم که این ها جمع کنیم و بالا ببریم و بگوئیم جناب ابوین، دوتای تان ثلث ببرید، اما نه از دوازده، بلکه از پانزده، بنتین شما هم دو ثلث ببر، اما نه از دوازه، بلکه از پانزده، شوهر شما هم ربع را ببر، اما نه از دوازه، بلکه از پانزده، قهراً تمام سهم اینها کم شدند، ظاهراً می گویند پدر و مادر ثلث برد، زوج هم ربع برد، بنتین هم دو ثلث برد، اما یکنوع بازی دادن است، چون باید از دوازده ببرند و حال آنکه در اینجا از پانزده بردند، یعنی مخرج را بالا بردیم، سهم ما کوچک شد، فرق است بین اینکه انسان یک ثلث را از دوازده ببرد (این خیلی بزرگ است) و بین اینکه یک ثلث را از پانزده ببرد (این خیلی کوچک است)، پس اگر این شد، می گوئیم این تناقض است، چرا؟ از آن طرف به پدر و مادر می گوئید: جناب ابوان! سهم شما ثلث است، یعنی ثلث از دوازده، اما در مقام عمل به آنها ثلث از دوازده نمی دهید بلکه ثلث را از پانزده می دهید و این خودش تناقض است.

إنَّ القول بالعول يؤدِّي إلى التناقض والإغراء بالجهل، و أمّا التناقض فقط بيّنا عند تفصيل القول بالعول أنّه إذا مات و ترك أبوين و بتين و زوجاً، و قلنا: إنَّ فريضتهم من اثني عشر، فمعنى ذلك أنّ للأوليين أربعة من آثني عشر، و للثانيتين ثمانية من اثني عشر، و للزوج ثلاثة من اثني عشر، فإذا أعلنها إلى خمسة عشر، فأعطينا الأبوين أربعة من خمسة عشر و للبتين ثمانية من خمسة عشر، و للأبوين أربعة من خمسة عشر، فقد دفعنا للأبوين (مكان الثلث) خمساً و ثلثه، و إلى الزوج (مكان الربع) خمساً، و إلى الابنتين (مكان الثلثين) ثلثاً و خمساً، و ذلك نفس التناقض.

ظاهراً يك چیز گفتیم، اما در مقام عمل، به آن گفته خود عمل نکردیم.

و أمّا الإغراء بالجهل، فقد سمّى الله سبحانه، الخمس و الثلث، و الخمس باسم الربع، و ثلثاً و خمساً باسم الثلثين.

و يمكن جعل الدليلين الأول و الثاني، دليلاً واحداً بأن يقال: إذا جعل سبحانه في المال نصفين و ثلثاً، فإمّا أن يجعلها بلا ضم حلول - مثل العول - إليه، يلزم كونه سبحانه جاهلاً - أو عابثاً، تعالى عن ذلك، و إمّا أن يجعل مع النظر إلى حلول مثل العول، يلزم التناقض بين القول و العمل، و الإغراء مع كونه قبيحاً.

بدون عول، در حقیقت جهل است، با عول هم یکنوع فریب کاری است و هردو برای خداوند متعال مناسب نیست.

۳: يلزم تفضيل النساء على الرجال

دلیل سوم قائلین بر بطلان عول این است که اگر قائل به عول شویم، در بعضی از موارد لازم می آید که سهم دختر بیشتر از پسر باشد و حال آنکه از اسلام بعید است که سهم دختر را بیش از پسر قرار بدهد.

در یک صورت باید دختر فرض کنیم، در صورت دیگر پسر فرض کنیم، دختر فرض کنیم، ترکه وافی نیست، چون دختر بیشتر خواهد برد، پسر فرض کنیم، ترکه وافی است، اما کمتر می برد.

این دو صورت که فرض می کنیم، در اولی عول است، اما در دومی عول نیست، در اولی عول است، دختر فرضش بالا- می رود، در دومی که پسر است، عول نیست، ترکه وافی به فرض است، اما فرض دختر کمتر است.

پس صورت داریم، در صورت اول عول است، اما صورت دوم، عول نیست، اگر دختر باشد، فریضه وافی نیست، اما اگر پسر باشد، فریضه وافی است.

لو قلنا بالعول يلزم تفضيل النساء على الرجال في موارد، و من المعلوم أنه يخالف روح الشريعة الإسلامية، و لندكر نموذجاً.

إذا ماتت المرأة عن زوج و أبوين و بنتاً- زوج ربع می برد، ابوين ثلث می برد، بنت هم نصف می برد - فالترکه لا تتسع لربع و ثلث و نصف- ناچاریم که قائل به عول بشویم- فلو قلنا بالعول ارتفعت السهام إلى ۱۳ سهماً، فللبنت منها ۶، و للأبوين منها ۴، و للزوج منها ۳، فهذه صورة المسألة:

مخرج دوازده است، دوازده هم ربع دارد، هم ثلث دارد و هم نصف، زوج باید از همسر خود ربع ببرد، ربع دوازده، می شود: سه تا، ابوين هم باید دوتای شان ثلث ببرند که می شود چهار تا، بنت هم باید نصف ببرد که شش می شود، دوازده در اینجا کافی نیست، وحدت هست، تکک وافی است، اما وقتی جمع می کنیم وافی نیست، اگر جمع کنیم می شود: ۱۳، فلذا ناچاریم که مخرج را بالا ببریم، یعنی مخرج را سیزده قرار بدهیم، دوازده برای تکک وافی است، اما اگر بخواهیم جمع کنیم وافی نیست، اما برای جمع وافی نیست، حالا که سیزده شد، ما باید به دختر شش بدهیم از سیزده، بنابراین، دختر در اینجا شش سهم از سیزده برد، در این مثال دختر شش سهم از سیزده سهم برد.

و لو عكست القضية، یعنی اگر بجای دختر، پسر داشته باشیم، عول لازم نمی آید، اما سهم پسر کمتر خواهد بود.

أدله القائلین ببطلان العول ۹۵/۰۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: أدله القائلین ببطلان العول

آخرین بحث این بود که اگر قائل به عول شویم، لازم می آید که زن بیشتر از مرد ببرد، مسأله را جایی فرض کنیم که: «إذا ماتت المرأة عن زوج و أبوين و بنت»، اگر ما عمل به عول نکنیم، مسأله را اینگونه حل می کنیم، زوج را یک چهارم می دهیم، ابوین را هم دو ثلث می دهیم، بقیه را به بنت می دهیم، پس اگر ما عمل به عول نکنیم، از دوازده تا، سه تا را به زوج می دهیم، به ابوین هم چهار تا را می دهیم، سه تا، به علاوه چهار، می شود: هفت تا، پنج تای دیگر را هم به دختر می دهیم.

اتفاقاً اگر پسر شد، اهل سنت همینطور عمل می کنند، یعنی: «إذا ماتت المرأة عن زوج و أبوين و ابن»، آنجا قائل به عول نیستند، چرا؟ چون بنت ذو الفرض است، اما پسر ذو الفرض نیست و لذا می گویند در آنجا عول نیست، از دوازده تا، سه تا را به زوج می دهند، چهار تا را هم به پدر و مادر می دهند، به پسر هم پنج تا می دهند.

بنابراین، در جایی که پسر باشد، چون از نظر آنها پسر ذو الفرض نیست، به پسر پنج تا می دهند، اما چون بنت از نظر ما همه ذو الفرض می باشد که نصف است، نمی توانند اینجا بگویند نصف را بدهیم، چون نصف نیست، وقتی شوهر برد و ابوین هم بردند، دیگر نصفی نیست، ناچار شدند که مخرج را بالا ببرند، یعنی مخرج را به سیزده بالا ببرند، قهراً به زوج از سیزده تا، سه تا می دهند، به ابوین هم از سیزده تا، چهار تا می دهند، بقیه را که شش تا باشد، به دختر می دهند.

ص: ۸۱۴

به آنها می گویم چه شد که وقتی پسر بود، پنج تا را دادیم، راضی شدید، اما به دختر راضی نیستید که پنج تا باشد، بلکه باید حتماً بیشتر باشد، و اتفاقاً مطلبی را که در جلسه گذشته بنا بود بگویم، حالا می گویم، درست است که ما به دختر شش تا می دهیم، اما شش تا از دوازده تا نیست، بلکه شش تا از سیزده تا است.

من به دو مطلب تذکر می دهم، می گویم اگر پسر باشد، قانع هستید که پنج تا را به او بدهیم، اما اگر دختر باشد، می گوید حتماً باید به دختر بیشتر بدهید، یعنی به پنج تا اکتفا نمی کنید، این معنایش این است نساء اقرب بر رجال باشد، بنابراین، اشکالی که در ذهن آقایان است، به دو بیان می گویم، اولاً اگر پسر بود، می گوید پنج تا را به او می دهیم، اما اگر دختر باشد، می گوید نمی توانیم پنج تا را بدهیم، چون او نصف است و باید به او نصف بدهیم، قهراً مخرج را بالا می بریم، به دختر بیش از پسر می دهیم و لو کم. نکته دیگر اینکه خواهر ابوینی و ابی هم دو فرضی اند، جواب این در درس فردا خواهد آمد.

و قد جاء من ذلك الدليل في رواية أبي جعفر الباقع

أخرج الكليني، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ: « فِي امْرَأَةٍ مَيَاتٌ وَ تَرَكَتْ زَوْجَهَا وَ أَبَوَيْهَا وَ ابْنَتَهَا قَالِ لِلزَّوْجِ الرُّبْعُ ثَلَاثَةَ أَشْهُمٍ مِنْ اثْنَيْ عَشَرَ سَهْمًا وَ لِلأَبَوَيْنِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ سَهْمَانِ مِنْ اثْنَيْ عَشَرَ سَهْمًا وَ بَقِيَ خَمْسَةُ أَشْهُمٍ فَهِيَ لِلِابْنَةِ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَكَرًا لَمْ يَكُنْ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ خَمْسَةِ أَشْهُمٍ مِنْ اثْنَيْ عَشَرَ سَهْمًا لِأَنَّ الأَبَوَيْنِ لَا يَنْقُصَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنَ السُّدُسِ شَيْئًا وَ أَنَّ الزَّوْجَ لَا يَنْقُصُ مِنَ الرُّبْعِ شَيْئًا» (١).

ص: ٨١٥

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٦، ص ١٣٢، من أبواب موجبات الإرث، ب ١٨، ح ٢، ط آل البيت.

الرابع: تصريح أئمة أهل البيت عليهم السلام ببطلان العول

قد تضافرت الأخبار عن أئمة أهل البيت ع - مضافاً إلى ما عرفت عن علي ع - على بطلان العول، وإليك طائفه منها:

١: أخرج الكليني عن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: « السَّهَامُ لَا تَعُولُ » (١).

٢: أخرج الكليني، عن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: أَفْرَأْنِي أَبُو جَعْفَرٍ ع: « صَحِيفَةَ كِتَابِ الْفَرَائِضِ - الَّتِي هِيَ إِمْلَاءُ رَسُولِ اللَّهِ ص - وَ خَطُّ عَلِيٍّ ع بِيَدِهِ فَإِذَا فِيهَا إِنَّ السَّهَامَ لَا تَعُولُ » (٢).

٣: عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْخَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « قَالَ كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ إِنَّ الَّذِي يُحْصِي رَمْلَ عَالِجٍ لَيَعْلَمَ أَنَّ السَّهَامَ لَا تَعُولُ مِنْ سِتِّهِ فَمَنْ شَاءَ لَاعْتَهُ عِنْدَ الْحَجْرِ - أَنَّ السَّهَامَ لَا تَعُولُ مِنْ سِتِّهِ » (٣).

و معنى قوله: «لَا تَعُولُ مِنْ سِتِّهِ» أنها وإن زادت و لكن لا تزيد أصولها على ستته، إلى غير ذلك من الروايات التي رواها الشيخ الحرّ العاملي في الوسائل (٤).

أسلوب علاج العول من منظار روائي

قد عرفت أنّ أئمة أهل البيت ع أنكروا العول، و لم يكتفوا بالإنكار فحسب، بل وضعوا الحلول المناسبة لعلاجها و التي وردت في روايات كثيرة، نختار منها طائفه، و من أراد التفصيل فعليه، فليرجع إلى الجوامع الحديثيه.

ص: ٨١٦

-
- ١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٦، ص ٧٢، من أبواب موجبات الإرث، ب ٦، ح ١، ط آل البيت.
 - ٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٦، ص ٧٤، من أبواب موجبات الإرث، ب ٦، ح ١١، ط آل البيت.
 - ٣- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٦، ص ٧٤، من أبواب موجبات الإرث، ب ٦، ح ١٢، ط آل البيت.
 - ٤- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ٢٦، ص ٧٤، من أبواب موجبات الإرث، ب ٦، ح ١، ١١ و ١٢، ط آل البيت.

١: ما ذكره ابن عباس وقد أخذه عن إمامه وأستاذه علي بن أبي طالب ع، وقد تقدم ذكره فلنقتصر على محل الشاهد، قال: «...، وَإِئِمَّ اللَّهُ) لَوْ قَدَّمَ مَنْ قَدَّمَ اللَّهُ وَ أَخَّرَ مَنْ أَخَّرَ اللَّهُ مَا عَالَتْ فَرِيضَةُ فَقَالَ لَهُ زُفْرٌ وَ أَيُّهَا قَدَّمَ وَ أَيُّهَا أَخَّرَ فَقَالَ كُلُّ فَرِيضَةٍ لَمْ يُهَيِّطْهَا اللَّهُ عَنْ فَرِيضَةٍ إِلَّا إِلَى فَرِيضَةٍ فَهَذَا مَا قَدَّمَ اللَّهُ وَ أَمَّا مَا أَخَّرَ فَكُلُّ فَرِيضَةٍ إِذَا زَالَتْ عَنْ فَرِيضَةٍ بِهَا (لَمْ يَبْقَ) لَهَا إِلَّا مَا بَقِيَ فَتِلْكَ الَّتِي أَخَّرَ فَأَمَّا الَّتِي قَدَّمَ فَالزَّوْجُ لَهُ النِّصْفُ فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ مَا يُزِيلُهُ عَنْهُ رَجَعَ إِلَى الرَّبِيعِ لَا يُزِيلُهُ عَنْهُ شَيْءٌ وَ الزَّوْجَةُ لَهَا الرَّبِيعُ فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا مَا يُزِيلُهَا) عَنْهُ صَارَتْ إِلَى الثُّمَنِ لَا يُزِيلُهَا عَنْهُ شَيْءٌ وَ الْأُمُّ لَهَا الثُّلُثُ فَإِذَا زَالَتْ عَنْهُ صَارَتْ إِلَى السُّدُسِ وَ لَا يُزِيلُهَا عَنْهُ شَيْءٌ فَهَذِهِ الْفَرَائِضُ الَّتِي قَدَّمَ اللَّهُ وَ أَمَّا الَّتِي أَخَّرَ فَفَرِيضَةُ الْبَنَاتِ وَ الْأَخَوَاتِ لَهَا النِّصْفُ وَ الثُّلُثَانِ فَإِذَا أزالَتْهُنَّ الْفَرَائِضُ عَنْ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ إِلَّا مَا بَقِيَ فَتِلْكَ الَّتِي أَخَّرَ فَإِذَا اجْتَمَعَ مَا قَدَّمَ اللَّهُ وَ مَا أَخَّرَ بُدِيَ بِمَا قَدَّمَ اللَّهُ فَأُعْطِيَ حَقَّهُ كَامِلًا فَإِنْ بَقِيَ شَيْءٌ كَانَ لِمَنْ أَخَّرَ وَ إِنْ لَمْ يَبْقَ شَيْءٌ فَلَا شَيْءَ لَهُ الْحَدِيثُ» (١).

فقد جاء في كلام ابن عباس الطوائف الذين لا يدخل عليهم النقص و هم عبارته عن:

١: الزوج. ٢: الزوجه. ٣: الأم. - سه تا را گفته، چهارمی یادش رفته و آن کلاله امی است، چون کلاله امی هم اگر تک باشد، ثلث است و اگر جمع باشد، ثلث است بینهما- و هؤلاء یشرکون فی أنهم لا یهبطون عن فريضه إلا إلى فريضه أخرى، و هذا دلیل علی أن سهامهم محدوده لا تنقص.

ص: ٨١٧

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ٢٦، ص ٧٨، من أبواب موجبات الإرث، ب ٧، ح ٦، ط آل البيت.

و كان عليه أن يذكر الأخ والأخت من أم، لأنهم أيضاً لا يهبطون من سهم الثلث - اگر كثير باشند - إلا إلى سهم آخر وهو السدس، وقد جاء الجميع في كلام الإمام أمير المؤمنين التالي. - چهارمی، در كلام ابن عباس نیست، اما در كلام امير المؤمنين ع همگی آمده -

۲: عَنْ أَبِي عُمَرَ الْعَبْدِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع: «أَنَّ كَمَا يَقُولُ الْفَرَائِضُ مِنْ سِتَّةِ أَشْيِهِمُ الثُّلُثَانِ أَرْبَعَهُ أَشْيِهِمُ وَالنُّصْفُ ثَلَاثَةَ أَشْيِهِمُ وَالثُّلُثُ سَيِّهَمَانِ وَالرُّبْعُ سَيِّهَمٌ وَنِصْفٌ وَالثُّمْنُ ثَلَاثَةُ أَرْبَاعِ سَهْمٍ وَ لَا يَرِثُ مَعَ الْوَلَدِ إِلَّا الْأَبْوَانِ وَ الرَّوْحُ وَ الْمَرْأَةُ وَ لَا يَحْجُبُ الْأُمَّمَ عَنِ الثُّلُثِ إِلَّا الْوَلَدُ وَ الْإِخْوَةُ وَ لَا يُزَادُ الرَّوْحُ عَنِ النُّصْفِ وَ لَا يُنْقَصُ مِنَ الرَّبْعِ وَ لَا تُزَادُ الْمَرْأَةُ عَلَى الرَّبْعِ وَ لَا تُنْقَصُ عَنِ الثُّمْنِ وَ إِنْ كُنَّ أَرْبَعًا أَوْ دُونَ ذَلِكَ فَهِنَّ فِيهِ سَوَاءٌ وَ لَا تُزَادُ الْإِخْوَةُ مِنَ الْأُمَّمِ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يُنْقَصُونَ مِنَ السُّدُسِ وَ هُمْ فِيهِ سَوَاءٌ الذَّكَرُ وَ الْأُنثَى وَ لَا يَحْجُبُهُمْ عَنِ الثُّلُثِ إِلَّا الْوَلَدُ وَ الْوَالِدُ وَ الْوَالِدَةُ تَقْسَمُ عَلَى مَنْ أَحْرَزَ الْمِيرَاثَ» (۱).

مراد از «حجب» در این حدیث شریف، یعنی «یمنع عن الإرث» «و لما يَحْجُبُهُمْ عَنِ الثُّلُثِ» أى لا يمنعهم عن الإرث إلا الولد و الوالد، اینجا مراد از حجب، منع است، اگر میت بچه دارد، یا پدر و مادر دارد، نوبت به خواهران امی نمی رسد.

۳: عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «أَرْبَعَةٌ لَا يَدْخُلُ عَلَيْهِنَّ ضَرَرٌ فِي الْمِيرَاثِ الْوَالِدَانِ وَ الرَّوْحُ وَ الْمَرْأَةُ» (۲).

ص: ۸۱۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۶، ص ۸۱، من أبواب موجبات الإرث، ب ۷، ح ۱۲، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۶، ص ۷۷، من أبواب موجبات الإرث، ب ۷، ح ۳، ط آل البيت.

ممکن است کسی بگوید خواهران امی را نگفته است، جواب، همین که مرأه را گفته، در بغل مرأه آنها نیز خوابیده، چون ارتباط آنها به وسیله مرأه است، مرأه، یعنی زوجه، در حقیقت خواهران امی انتساب به مرأه دارند.

و بما أنّ المراد من المرأه، الزوجه فلا بدّ من تقييد الروايه بإدخال كلاله الأمّ فيها - بگوئیم كلاله امی هم در مرأه داخل است-، لأنّها أيضاً لا يدخل عليها ضرر، فإذا كان هؤلاء من قدمهم الله و لا يرد عليهم النقص، فيكون من أخره الله عباره عن البنت أو البنتين أو من يتقرّب بالأب و الأمّ أو بالأب من الأخت أو الأخوات.

أدله القائلين ببطلان العول ۹۵/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله القائلين ببطلان العول

مسأله ای که می خواهیم مطرح کنیم این است: اگر میزان در مشکل عول این است که دو فرضی بر یک فرضی مقدم بشود، بنت هم دو فرضی است، واحد ثلث است، اما اثنان و ما فوقهما ثلثان استی، اخت نیز چنین است، یعنی اگر واحد باشد نصف است و اگر بیش از واحد باشد ثلثان است، و حال آنکه شما بر بنت وارد نمی کنید و هکذا بر اخت هم وارد نمی کنید، حتی کلاله ابی نیز چنین است، یعنی کلاله ابی نیز اگر واحد باشد، نصف است و اگر اکثر باشد ثلثان است، چرا شما هر سه را نادیده گرفته اید و حال آنکه بنت هم دارای دو فرض است، اخت نیز دارای دو فرض می باشد، کلاله ابی هم با کلاله امی فرق ندارد؟

جواب

جوابش این است که در دو مرحله فرق دارند، کلاله امی یک طرف، آن سه تای دیگر هم یک طرف، یعنی کلاله ابی، بنت و اخت، کلاله امی همیشه فرض بر است، یعنی در تمام حالات فرض بر است، فرض کنید که میت وارث دیگر هم دارد، کلاله ابی هم دارد، او (کلاله امی) ثلث یا سدس خودش را می برد، یعنی اگر تنها باشد، ثلث را می برد و اگر جمع باشد سدس را می برد، هیچ وقت محروم از فرض نیست، سواء كان واحداً أو كثيراً، سواء كان که وارث دیگر باشد یا نباشد، در هر صورت این آدم ثلث یا ثلثان خودش را می برد، اگر وارث دیگر نداشته باشد، باز ثلث و یا ثلثان خودش می برد، بقیه را ردّ می برد، بنابراین، جناب کلاله امی این ویژگی را دارد که هیچگاه از فرض بری بیرون نمی آید، همیشه فرض بر است، تنها باشد، ثلث می برد، جمع باشد سدس را می برد، وارث دیگر باشد همین را می برد، وارث دیگر نباشد، همه را می برد، اما ثلث و سدسش را فرضاً می برد، بقیه ردّ می برد، اگر کسی فوت کرد که فقط برادر و خواهر امی دارد، فرض شان را می برند، بقیه را ردّ می برند، پس هیچگاه از فرض بری بیرون نمی آیند.

ص: ۸۱۹

اما بر خلاف بنت و اخت، چطور؟ بنت و اخت را ملاحظه کنید، اگر بنت تنهاست، نصف را می برد، و اگر بنت دوتاست،

ثلثان است، اما اگر بنت و بنتان برادر داشته باشند، فرض بر نیستند، بلکه: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» (۱)، آن دو تا همیشه فرض برند، اگر هم از فرض شان زیادی آمد، رداً می برند، اما فرض را همیشه می برند، اما بر خلاف بنت و اخت، چون بنت و اخت اگر تنها باشند، نصف و یا ثلثان است، اما اگر برادر داشته باشند، «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ»، فرض بر نیستند و لذا نقص بر اینها (بنت و اخت) وارد می شود، اما بر آنها (کلاله امی) نقص وارد نمی شود. چرا؟ چون آنها همیشه فرض بر هستند، ولی اینها در یک صورت فرض بر هستند و آن زمانی است که یا اخت باشد یا اختان، اما اگر یک برادری داشته باشند، هرگز اخت یا اختان نمی توانند فرض بر باشند بلکه جمع المال هستند و داخل می شوند تحت «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ».

حاصل فرق اول این شد که کلاله امی همیشه فرض بر هست و همیشه بر اسب فرض سوار است، یعنی هیچگاه از اسب فرض پیاده نمی شود، خواه تک باشد یا جفت، وارث دیگر باشد یا وارث دیگر نباشد، اما بر خلاف بنت و اخت، آنها فقط در یک صورت فرض بر هستند و آن صورتی است که وارث دیگر مانند اخ و برادر نداشته باشد، اما اگر اخ و برادر داشته باشد، فرض بر نیست، یعنی از اسب فرض پیاده می شود و داخل می شود تحت قانون: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ»، عین این مطلب را باید در کلاله ابی هم پیاده کنید، کلاله ابی هم نصف و ثلثان هستند، اما اگر خواهر داشته باشند، چگونه می برند؟ «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ». از اسب فرض پیاده شدند.

ص: ۸۲۰

بنابراین؛ فرق اول که ما می گذاریم، عبارت است از: فرض بری مطلقاً و فرض بری گاهی، کلاله امی مطلقاً فرض بر است، اما بنت و اخت و حتی کلاله ابی (علی فرض) فرض بر هستند، و آن زمانی است که دختر تنها باشد و برادر نداشته باشد، خواهر برادر نداشته باشد، کلاله ابی هم خواهر نداشته باشد و الا اگر خواهر داشته باشد، «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ»، این فرق اول بود.

فرق دومی که باز کلاله امی با آنها دارد این است که کلاله امی همیشه برنده است، اصلاً بازنده نیست، اگر وارث دیگر باشد ثلث و سدس را می برد، اما اگر وارث دیگر نباشد، علاوه بر اینکه فرضش را می برد، باقی مانده را هم ردّاً می برد، معلوم می شود که اسلام علاقه به این دارد، چون هیچ وقت بازنده نیست، اما بیایم بنت و اخت را حساب کنیم، گاهی از اوقات کثیراً بازنده هستند، چطور؟ مثل بنت واحد که پنج برادر دارد، به این بنت یک عشر، یعنی یک دهم می رسد، اما کلاله امی هیچ وقت کم نمی آورد، یا ثلث و ثلثان را می برد، یا بیشتر، اما بنت و بتنان، گاهی از اوقات خیلی کم می برند، زیرا همین بنتی که اگر تنها باشد، یعنی برادر نداشته باشد، نصف را می برد، اما اگر پنج برادر هم داشته باشد، سهمیه اش خیلی کم می شود، یعنی یک دهم را می برد، زیرا «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ»، پس معلوم می شود که این طرف زیاد عنایت نیست، بر خلاف کلاله امی که اصلاً بازنده نیست، چون فرضش را می برد یا بیش از فرضش می برد، یعنی بقیه را هم ردّاً می برد، اما بنت اگر تنها باشد، سهم بالای می برد که نصف باشد، اما اگر در کنار خود، پنج برادر هم داشته باشد، سهمیه اش خیلی پایین می آید.

این بود فرق دوم که علامتش بازندگی و برندگی می باشد، همیشه کلالة امی برنده هستند، یعنی هیچگاه کم نمی آورند، بر خلاف بنت و اخت که گاهی برنده اند و آن در صورتی است که تنها باشند و گاهی هم بازنده می باشند و آن وقتی است که در کنارش پنج برادر هم باشد، خصوصاً اگر برادران زیاد باشند، خیلی به این بنت و بنتان کم می رسد، گاهی یک عشر و گاهی یک بیستم. معلوم می شود که شرع مقدس به آن طرف عنایت دارد و به این طرف عنایت ندارد، هکذا کلالة ابی، اگر تنها باشد، نصف یا ثلثان را می برد، اما اگر در کنار خود خواهری هم داشته باشد، مسلماً نصیب آنها کمتر خواهد بود.

و لأجل هذين الفرقين که از اولی علامت گذاری کردیم اسب فرض که کلالة امی همیشه بر آن سوار است، اما بنت و اخت همیشه سوار نیست، فرق دوم این بود که کلالة امی همیشه برنده است و هیچگاه کم نمی آورد، اما بنت و بنتان و کلالة ابی گاهی برنده هستند، اما اگر در کنار بنت و اخت برادری یا برادرانی باشد یا خواهری در کنار کلالة ابی باشد، مسلماً از آن فرض کمتر خواهد برد، از این مطلب می فهمیم که اسلام به آن طرف عنایت دارد فلذا نباید بر آن طرف نقص وارد بشود، ولی نسبت به این طرف عنایتش کم است، از این رو، گاهی نقص بر این طرف وارد می کند.

خلاصه از اینکه این طرف دارای دو مزیت است، معلوم می شود که شرع مقدس نسبت به این طرف عنایت دارد، اما آن طرف (بنت و اخت و کلالة ابی) فاقد دو مزیت است، معلوم می شود که عنایت ندارد.

البتة این چیزی بود که ما از عبارت چهار خطی جواهر استفاده کردیم، منتها تشریح و توضیحش مال من است.

ما الفرق بین البنت و کلاله الأم؟

بقی الکلام فی عدّ البنت و البنات و الأخت و الأخوات، ممّن یدخل علیهم النقص دون الأخت و الأخ من الأم، مع أنّ الطوائف الثلاث علی و تبره واحده.

فللبنت الثلثان و النصف - اگر دوتا باشند، ثلثان است و اگر یکی باشند، نصف است - و للأخت الثلثان و النصف - اگر دوتا باشند، ثلثان و اگر یکی باشد، نصف -، و لکلاله الأم: الثلث و السدس، فما هو الفارق بین الطائفة الثالثة و الأولین؟

یتّضح الجواب ببيان أمر: و هو دخول الأخ فی کلاله الأم، لا یخرجها عن كونها وارثه بالفرض، فالواحد منها سواء أکان ذكراً أم أنثى، له السدس، و غیر الواحد سواء أکان ذكراً أم أنثى، أو ذكراً و أنثى، لهم الثلث یقتسمون بالمناصفه.

وهذا بخلاف الطائفتين الأولین، فللبنت و الأخت الواحدتين، النصف، و لأزید من الواحد، الثلثان، و لو انضمّ إليهما الأخ فللذكر مثل حظّ الأنثیین فی الطائفتین، أى لا یرثن بالفرض بل بالقرايه.

و علی ذلك، فکلاله الأم مطلقاً وارثه بالفرض لا ترث إلّا به (أى بالفرض)، بخلاف البنت و أزید أو الأخت و أزید، فربّما یرثن بالقرايه (کی؟ وقتی که برادر داشته باشند، بله اگر برادر نداشته باشند فرضی هستند، اما اگر برادر داشته باشند، فرض ندارند و لهذا ما گفتیم که کلاله امی دو فرضی هستند، اما کلاله ابی، حتی بنت هم یک فرضی است.) و ذلك فیما إذا انضمّ إليهنّ الأخ.

إذا عرفت ما ذکرناه، فنقول:

إنّ کلاله الأم، ترث بالفرض مطلقاً کان معهم ذکر أو لا، تفرّدت من الطبقة بالإیرث أو لا، فلو لم یکن وارث سواها و کانت واحده ترث السدس، و إن کانت غیر واحده ترث الثلث فرضاً و الباقی ردّاً، و لا ینقص حظّهم فی صوره من الصور لو لم یزد عند الرّد، و هذا آیه (نشانه) عدم ورود النقص عند التزاحم.

ص: ۸۲۳

و بالجمله لا نرى فيهم أى إزاله من الفرض فى حال من الحالات إلّا إلى فرض آخر، و لا ورود نقص عليهم عند تطوّر الأحوال، و هذا بخلاف البنت و الأخت، فلو دخل فيهم الأَخ، يتغيّر الفرض من النصف أو الثلثين إلى مجموع ما ترك بعد دفع سهام الآخريين كالوالدين أو كلاله الأمّ، ثمّ يقتسمون بالتثليث و تنقص حظوظ البنت أو البنات أو الأخت و الأخوات عن النصف و الثلثين بكثير، و هذا آيه (نشانه) جواز دخول النقص عليهم عند التراحم.

و بعبارة أخرى: أنّ كلاله الأمّ ترث دائماً بالفرض حتّى فيما إذا تفرّدت، و أما الطائفتان الأوليتان فإنّما ترثان بالفرض تاره كما إذا لم يكن بينهم أخ، و أخرى بالقرايه فقط كما إذا انضمّ الأخ إليهنّ، و أيضاً كلاله الأمّ لا يرد عليها النقص و لا ينقص حظهم عن الثلث و السدس، بخلاف الأخيرتين فينقص حظهما عن النصف و الثلثين.

و لعلّه إلى ما ذكرنا من التوضيح، يشير صاحب الجواهر بقوله: دون من يتقرّب بالأمّ الذى لا يرث إلّا بفرض، بخلاف غيره فإنّه يرث به تاره و بالقرايه أخرى كالبنات و البنات اللتين ينقص إذا اجتمعن مع البنين عن النصف أو الثلثين بنصّ الآيه، لأنّ للذكر حينئذ مثل حظّ الأنثيين» (١).

و قال العاملى: و يدخل النقص على البنت و البنات، لأنّهنّ إذا اجتمعن مع البنين ربّما نقص عن العشر أو نصفه لنصّ آياه « لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ » و كذا الحال فى الإخوه و الأخوات من قبل الأب أو من قبلهما» (٢).

ص: ٨٢٤

١- الجواهر، شيخ محمد حسن نجفى، ج ٣٩، ص ١١٠.

٢- مفتاح الكرامه، سيد جواد عاملى، ج ٨، ص ١٢٠، ط - دار الاحياء التراث.

وقال المحقق: يكون النقص داخلاً على الأب أو البنت أو البنين، أو من يتقرب بالأب و الأم أو بالأب من الأخت و الأخوات دون من يتقرب بالأم» (۱).

عامل عول در ارث ۹۵/۰۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: عامل عول در ارث

عامل عول در ارث چه کسانی هستند؟ عامل عول در باب ارث دو گروه و دو دسته می باشند: الف؛ زوج و زوجه. ب؛ بنت و آخت. در باب ارث این دو گروه عامل عول هستند، یعنی هر موقع پای اینها در ارث باشد، عول به وجود می آید، البته نه هر دو گروه مجتمعاً و با هم، بلکه متفرقاً باعث عول می شوند، یعنی گاهی زوج و زوجه باعث عول هستند و گاهی بنت و آخت، این چهار نفر مجتمعاً که نمی شود، اما متفرقاً باعث عول هستند.

به بیان دیگر: هر کجا که «ترکه» وافی به فرائض نباشد، پای یکی از اینها دو گروه در میان است و من الآن برای روشن شدن مطلب چند مثال هم می زنم و شما در همه اینها خواهید دید که عول یا به خاطر زوج و زوجه است و یا بخاطر بنت و آخت.

در حقیقت اینها (دو گروه) سبب می شوند که ترکه وافی به سهام نباشد، چون سهم اینها بالاست، مثلاً سهم زوج ربع و یا نصف است، سهم زوجه یا ربع است و یا ثمن، سهم بنت نیز یا نصف است و ثلثان، آخت نصف است و ثلثان، چون فریضه اینها بالاست و این سبب می شود که فریضه وافی نباشد، و من الآن در این زمینه چند مثالی را هم مطرح می کنیم.

ص: ۸۲۵

۱- شرائع الإسلام، محقق حلی، ج ۴، ص ۸۲۳، ط استقلال.

۱: فلو خلفت زوجاً و أبوین و بنتاً، یختصّ النقص بالبنت بعد الربع و السدس.

چون در اینجا پای بنت در میان است، سهم زوج ربع است، سهم ابوین هم (دوتای) شان سدس است، بنت هم نصف است، هرگز در یک شش عدد، این همه چیز موجود نیست، که هم نصف باشد و هم ربع و هم سدس، قهراً باید طبق قواعد باید دو فرضی ها را جلو بیندازیم، زوج را جلو می اندازیم و ربع را به او می دهیم، ابوین را هم جلو می اندازیم که سدس باشد، باقی مانده به بنت می رسد، مسلماً بنت کمتر از نصف می برد.

۲: لو خلفت زوجاً و أحد الأبوین أو بنتین، یختصّ بهما بعد الربع و السدس.

زنی مرده که هم شوهر دارد و هم یکی از ابوین او زنده است، علاوه بر این دو طائفه، بنتین هم دارد، علت عول همین است، در مسأله قبلی پای زوج و بنت در میان بود، در اینجا هم پای زوج و بنت در میان می باشد، همه مثال های که می زنیم، یا پای

زوج و زوجه در میان است و یا پای بنت و اخت.

زوج در مثال دوم ربع می برد، احد الأبوين هم سدس می برد، بنتین هم ثلثان می برد، ولی ترکه به همه اینها وافی نیست، نقص به بنتین وارد می شود.

۳: لو خَلَّفَ زَوْجَهُ وَ أَبَوَيْنِ وَ بَنَتَيْنِ، يَخْتَصُّ النِّقْصَ بَهُمَا بَعْدَ الثَّمَنِ وَ السَّدْسِينَ.

مردی می میرد در حالی که هم زوجه دارد و هم ابوین و بنتین، زوجه ثمن را می برد، ابوین هم ثلث را می برد، بنتین هم ثلثان را می برند، ترکه به همه اینها وافی نیست، دوتای اولی را جلو می اندازیم، نقص به بنتین وارد می شود، تمام این مثالها نماینگر یک کلمه هستند و آن اینکه عامل عول همین افراد هستند، یا زوج و زوجه، یا آخت و بنت.

ص: ۸۲۶

۴: لو خلفت زوجاً مع كلاله الأمّ و أختاً أو أخوات لأب و أمّ أو لأب، يدخل النقص بالأخت أو الأخوات بعد النصف و السدس إن كانت الكلاله واحده أو الثلث إن كانت متعدده

در اینجا اول سهم زوج را می دهیم، چون دو سهمی است، کلاله امی را هم می دهیم که دو سهمی است، کلاله ابی چون یک سهمی است، نقص بر او وارد می شود، در تمام این موارد، عامل عول، زوج و زوجه است یا بنت و اخت.

إنّما ذكرناه من أنّ عامل العول هو الزوج و الزوجه إنّما يتمّ على أصولنا في الإرث، و أمّا على أصول غيرنا فيأتي العول من غير جهة الزوج و الزوجه، كما إذا مات عن أبوين مع الأختين، فإنّهم لا يرثان على أصولنا مع وجود الأبوين، لأنّهما ما أقرب من الأختين، بخلافه على أصول غيرنا حيث ترث الأختين بالتعصيب، فعندئذ يلزم العول، لأنّ فرض الأمّ عند عدم الولد للميت هو الثلث و فرض الأختين هو الثلثان.

بنابراین، ما با این مثال ها ثابت کردیم که هر کجا که پای عول در میان است، از نظر اصول ما، یا زوج است و زوجه یا بنت است بنتان، یا اخت است و اختان.

ولی در طول زمان، یک مسائلی روی عول پیش آمده و این مسائل در فقه برای خودش اسمائی دارد، مثلاً می گویند: مسأله مباحثیه، مسأله اُکدریه، مسأله حماریه، همه اینها یک مسائلی است که در طول تاریخ در زمان خلفا رخ داده و این مسائل را به این نامه ها نام نهاده اند.

البته یکی از این مسائل را هم قبلاً خواندیم که نامش بود: مسأله منبریه، تمام این مسائل دور محور عول می گردد و می چرخد، همه اینها یک نوع اسم پیدا کرده است، ما این مسائل یکی بعد از دیگری می خوانیم و این مسائل حاکی از آن است که بعد از پیغمبر اکرم ص در بین صحابه یک نظام موحد در ارث نبوده، یک قانون موحد نبوده، البته آن مسائلی که از ظاهر قرآن فهمیده می شده، جای حرف نبوده، اما یک مسائلی بوده که از ظاهر قرآن فهمیده نمی شده، اینها گنج می ماندند که چه کنند، به قول آن آقا که می گوید من از عمر بن خطاب صد تا قضاوت در ارث دیدم که هر یک با دیگری مخالف بود.

اما ابن عباس خیلی در این مسأله عقیده ثابت داشت و می گفت اگر پیش من می آمدند، من قدم الله و آخر الله عمل می کردند، « ما عالت الفريضة» یعنی هرگز فريضة بالاتر نمی رفت. به ابن عباس گفت چرا الآن مباحله می کنی، اما در زمان عمر بن خطاب ساکت بودی؟ در جواب گفت: «هبتة» از او می ترسیدم.

بقیت هنا نکات نذکرها:

۱: إن الآثار المرويه عن ابن عباس تشهد على أن حبر الأمة كان صارماً في رأيه ببطلان العول إلى حد كان معه مستعداً للمباحله.

قال ابن قدامة: روى عن ابن عباس أنه قال في زوج وأخت وأم: من شاء باهله أن المسائل لا تعول، إن الذي أحصى رمل عالج عدداً، أعدل من أن يجعل في مال نصفاً (مال زوج) و نصفاً (مال عول) و ثلثا (مال مادر)، هذان نصفان ذهباً بالمال فأين موضع الثلث؟! فسُميت هذه المسألة، مسأله المباحله لذلك .

و من الغريب أن العول أسفر عن طرح مسائل اشتهرت بألقاب خاصه نذكر منها مايلي:

الأول: الأكدرية: - اكدر، اسم يك نفر است و اين مسأله را از عبد الملك بن مروان سوال کرده و او جواب بدی داد ولذا اين مسأله بنام: اكدرية معروف شده است- و صورتها إذا ماتت المرأة عن زوج (نصف می برد، چون میت اولاد ندارد) و أم (ثلث می برد) و أخت (نصف می برد) و جدّ- بنابر اینکه جد هم با پدر و مادر ارث می برد، البته از نظر ما مستحب است که به آن طعمه می گویند، یعنی در روایات ما از آن چیزی که به جد می دهند، تعبیر به طعمه شده است، فلذا به جد پدر هم يك چیزی بدهید که او هم کامش شیرین بشود - فللزوج النصف و للأم الثلث و للأخت النصف و للجدّ السدس، و تسمى هذه المسألة، الأكدرية، قيل لأنّ عبد الملك بن مروان سأل عنها رجلا اسمه الأكدر، و قد اختلفت فتاوى فقهاء السنه بل التابعين في المسألة، و المسألة من فروع العول حتى ولو لم نقل أنّ للجدّ سهماً في المقام، لأنّ للزوج النصف و للأخت النصف و للأم الثلث فلا تتسع التركة لهذه الفروض فكيف إذا قلنا بوجود السدس للجدّ؟

البته این مسأله از نظر آنها (اهل سنت) عول است، اما از نظر ما اصلاً در اینجا عول نیست، چون با وجود ام، نوبت به اخت نمی رسد، قهراً ترکه وافی است، به زوج نصف را می دهند، به ام هم ثلث می دهند، و اگر چیزی هم به جد دادند که می دهند و اگر هم ندادند، بقیه بر می گردد به ام، ردّاً، یعنی ردّاً به بر می گردد نه فرضاً.

مسأله مروانیه

المروانیه: و صورتها ستّ أخوات متفرقات و زوج، للزوج النصف و للأختین لأبوین الثلثان و للأختین لأمّ الثلث، سمّیت المروانیه لوقوعها فی فرض مروان بن الحکم، و تسمّى العراء لاشتهارها بینهم.

و قد ذكرت ألقاب أخرى لبعض المسائل فی الموسوعه الفقهیه (۱)، و إن كان بعض هذه الصور خارجاً عن مسأله العول.

۲: قد عرفت أنّ القول بالعول لا- یصمد أمام الأدلّه الدالّه علی خلافه - قول به عول قادر نیست تا در مقابل ادله ای که بر خلافش است مقاومت کند - و الذی یصدّ الفقهاء الأربعة و التابعین عن العدول عن العول، هو إفتاء عمر بن الخطاب بالعول، و قد عرفت أنّ الرجل كان مهاباً لا یجرأ أحد علی مخالفته، و لم یکن الخلیفه ملماً بأحکام الفرائض، و لذلك كان یفتی بحکم فی واقعه یخالفها فی واقعه أخرى.

أخرج البیهقی فی سننه عن عبیده أنّه قال: « إني لأحفظ عن عمر فی الجّد مائه قضیه کلّها ینقض بعضها بعضاً » (۲).

و لا بأس بنقل ما قضی به فی مسأله سمّیت بالحماریه.

مسأله حماریه

چرا این مسأله را حماریه می گویند؟ قضیه از این قرار است که در یک واقعه هم کلاله امی بوده و هم کلاله ابی، خلیفه به کلاله ابی اصلاً چیزی نداده، فقط به کلاله امی داده است، کلاله ابی، پیش خلیفه آمده اند - کلاله ابی با کلاله امی در ام (مادر) مشترکند، اما در اب (پدر) فرق دارند - خلیفه کلاله ابی را محروم کرد، یعنی همه را به کلاله امی داد، کلاله های ابی پیش خلیفه آمدند و گفتند: جناب خلیفه! فرض کنید که پدر و مادر ما حمار و خر بوده، ولی ما در مادر که با اینها شریک هستیم، چطور شد که ما را محروم کردی، اصلاً فرض کنید که ما پدر نداشتیم، ولی با اینها که در مادر شریک می باشیم؟! به این جهت، این مسأله را مسأله حماریه می گویند.

ص: ۸۲۹

۱- الموسوعه الفقهیه، الشیخ محمد علی الأنصاری، ج ۳، ص ۷۵-۸۰.

۲- السنن الکبری، بیهقی، ج ۶، ص ۴۰۱.

روی البیهقی بسنده عن الحکم بن مسعود الثقفی قال: شهدت عمر بن الخطاب أشرك الإخوه من الأب و الأم مع الإخوه من الأم فی الثلث، فقال له رجل: قضیت فی هذا عام أوّل بغير هذا، قال: کیف قضیت؟

قال: جعلته للإخوه من الأم و لم تجعل للإخوه من الأب و الأم شيئاً، قال: تلک علی ما قضینا و هذا علی ما قضینا» (۱).

و فی روايه السرخسی: «أنّ الإخوه لأب و أمّ سألوا عمر عن هذه المسأله، فأفتی بنفی التشریک كما كان یقوله أوّلاً، فقالوا: هب (سلم، گیرم) انّ أبانا كان حماراً، ألسنا من أمّ واحده؟ فقال عمر: صدقتم و رجع إلى القول بالتشریک» (۲).

در هر صورت جناب خلیفه گاهی مشارک است و گاهی مشارک نیست و همه اینها حاکی از این است که یک نظام مسنجم موحد در میان آنها نبوده است.

عامل عول در ارث ۹۵/۰۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: عامل عول در ارث

قبل از آنکه بخش چهارم را بخوانم، لازم است این حدیث عبید الله بن عبد الله و زفر بن أوس البصری را بخوانم، چون عبارت خوبی دارد.

حدیث این است که ابن عباس نتوانست در مقابل خلیفه وقت (عمر بن خطاب) حکم واقعی را بیان کند، چون موقعیت خلیفه مهم و تثبیت

شده بود، ولی آنها می گویند اگر بعد از ابن عباس یک امامی اظهار خلاف می کرد، هرگز حکم خلیفه ادامه پیدا نمی کرد. چون بعد از خلیفه فقط ابن عباس اظهار خلاف کرد، گفتند او جزء مهم ها نیست، ولی اگر غیر از ایشان (ابن عباس) یک امامی اظهار خلاف می کرد، هرگز حکم خلیفه به این نحو اجرا نمی شد، که الآن در همه جا ارث تقریباً بر اساس عول است.

ص: ۸۳۰

۱- السنن الکبری، بیهقی، ج ۶، ص ۴۱۸.

۲- المبسوط، السرخسی، ج ۲۹، ص ۱۵۴-۱۵۵.

روی الشیخ فی الخلاف عن عبید الله بن عبد الله و زفر أوس البصری أنّهما سألا ابن عباس: من أوّل من أعال الفرائض - چه کسی قائل به عول شد -؟ قال: عمر بن الخطاب، قیل له: هلا أشرت به علیه - چرا واقع را به او نگفتی -؟ قال هبته - گفت ترسیدم - و كان أمره مهیباً.

قال الزهری: لولا- أنّه تقدّم ابن عباس، إمام عدل و حکم به و أمضاه، تابعه الناس علی ذلک، لما اختلف علی ابن عباس اثنان

یعنی اگر جلوتر از ابن عباس، یک امام عدلی جلوتر افتاده بود و طبق واقع حکم کرده بود، هرگز مردم در این جهت با ابن عباس مخالفت نمی کردند، نظر زهری امیر المؤمنان علی ع است، که اگر ایشان (علی ع) مخالفت می کرد، مسأله حل بود و حکم عمر بن خطاب ادامه پیدا نمی کرد، ولی حضرت علی ع روی مصالحی علناً مخالفت نکرد. تا اینجا مربوط بود به بحث جلسه گذشته.

بحث جدید

فردی است بنام موسی جار الله که مفتی ترکستان بوده (نه ترکمنستان)، وقتی روسیه بر سیزده یا شانزده جمهوری غلبه کرد، همه مسلمانان که در قفقاز و ماوراء قفقاز بودند تحت فشار قرار گرفتند، عده از علما را کشتند و عده ای هم پنهان شدند، عده ای هم فرار کردند، یکی از آنها موسی جار الله است که در آنجا بوده، بعد پناهنده شد و به ایران آمده، سپس به عراق رفت، بعداً لبنان رفت، و در آخر هم در مکه رفت و در آنجا مقیم شد و بعد از آن لقب جار الله پیدا کرد و الا روز اول جار الله نبود، این لقب مخصوص زمخشری است، یعنی جار الله فقط لقب زمخشری است، چون زمخشری مقیم مکه بوده و تفسیر کشف را هم در آنجا نوشته، موسی جار الله یک رساله ای در رد شیعه نوشته بنام: «الوشیعه فی نقد عقائد الشیعه» و این آدم خیلی بد زبان هم است، وقتی به مسأله عول می رسد، می گوید اتفاقاً شیعه هم نقص را وارد می کند، سنی ها هم نقص را وارد می کنند، یعنی هر دو در حقیقت ایجاد نقص می کنند، ایشان خیال می کند که معنای عول نقص است و لذا می گوید اگر عول به معنای نقص و ایجاد نقص است، هم شیعه نقص را وارد می کنند و هم سنی، منتها با این تفاوت که سنی عادلانه بر همه وارد می کند، شیعه جائزانه و ظالمانه فقط بر آن مؤخر وارد می کند، که اخت و اختین باشد، هر دو طائفه ایجاد نقص می کنیم و کم می گذاریم، ولی سنی ها عادلانه کم می گذارند، یعنی نقص را بر همه وارد می کنند، اما شیعه جائزانه کم می گذارند، فقط برای اخت و اختین، این آخر کلامش است، خیلی هم این مطلب را در کتاب خودش تکرار می کند.

ص: ۸۳۱

البته دو نفر از علمای شیعه بر این کتاب نقدی نوشته اند، یکی مرحوم آیت الله سید محسن جبل عاملی است، دیگری هم سید عبدالحسین جبل عاملی است، هر دو نقدی بر این کتاب نوشته اند، مرحوم علامه امینی هم در جلد سوم الغدیر بخشی از این کتاب را نقل کرده و سپس نقد نموده است، ما فعلاً کار به همه آن چیزی که در این کتاب آمده نداریم، فقط کار به همین بخشی داریم که محل بحث ماست، اولاً- ایشان عول را به معنای نقص گرفته و حال آنکه عول لما عالت الفریضه، یعنی به معنای بالا رفتن و اضافه شدن است، نه به معنای نقص.

اگر بخاطر تان باشد، ما در اول مسأله عول عرض کردیم که دو نظر است، اگر به ترک نگاه کنیم، ترک کم است، اما نگاه به سهام کنیم، بالاتر است، بنابراین، عول دو نظر دارد، در یک نظر نقص است اگر به ترک نگاه کنیم، ترک وافی به سهام نیست، اگر به سهام نگاه کنیم، سهام بالاتر از ترک است، ایشان خیال کرده که عول فقط به معنای نقص است، ولذا می گوید هر دو طائفه عولی هستیم، منتها ما نقص را به صورت عادلانه بر همه وارد می کنیم، اما شیعه فقط بر اخیر وارد می کند جائزانه و ظالمانه.

اولاً؛ کلام ایشان یک اشکال ادبی دارد، ثانیاً شما مسأله را بد تعریف می کنید، نقص در جایی می گویند که آن طرف دارای فرضی باشد، در صورت عول، شیعه معتقد است که عول فرضی ندارد، زیرا ورثه علی قسمین: قسم له فرضان، قسم له فرض واحد، ما نقص را بر دومی وارد می کنیم که: «له فرض واحد»، آن فرض ممکن نیست، ناچاریم که نقص را بر او وارد کنیم، نقص به آن معنا نیست، باقی مانده را می دهیم، کم گذاردن در جایی است که فرضی داشته باشد، ده تومان بدهکار هستیم، هشت تومان می دهیم، اصلاً بدهی ما معین و مشخص نیست تا اسمش را نقص بگذاریم، این هم یک اشتباه ایشان که می گوید شیعه هم نقص را وارد می کند، ایشان می کند که عول در حالت دوم ذو الفرض است، فلذا می گوید شما کم می گذارید، و حال آنکه در حالت دوم اصلاً این آدم فرضی ندارد که تا برای او کم بگذاریم.

بعداً ایشان (موسی جار الله) می گوید ما اهل سنت به ظاهر کتاب عمل کردیم، اما شیعه به ظاهر کتاب عمل نکرده است. چرا؟ چون به متاخر نقص وارد کرد.

ما در جواب ایشان می گوییم اگر ما در یکی به کتاب عمل نکردیم، شما در همه به کتاب الله عمل نکردید، به جهت اینکه اخت را کم دادید، اختین را هم کم دادید، بنت را هم کم دادید، بتتان را هم کم دادید، اگر بناست که کم دادن، عمل نکردن به کتاب الله باشد، پس عمل نکردن شما به کتاب الله بیشتر از ماست چون نقص را بر همه وارد می کنید، آن موقع به قرآن در موارد متعدد عمل نمی کنید.

فصارت النتيجة أموراً ثلاثة: أولاً، عول را به معنای نقص گرفته و حال آنکه عول به معنای بالا رفتن است. ثانياً؛ می گوید شما هم نقص وارد می کنید.

ما در جواب عرض کردیم که نقص در جایی است که طرف دارای فرض باشد، از ما فرض ندارد تا نقص وارد کنیم.

ثالثاً؛ می گوید شما شیعیان به ظاهر قرآن عمل نکردید، چون بر مؤخر نقص را وارد کردید.

ما در جواب می گوییم شما هم به ظاهر قرآن عمل نکردید، چون نقص را به همه وارد کردید

۴: أظن موسى جار الله في الكلام مسأله ((العول)) إلى حدٍّ مملّ جداً و أخذ يجتزّ (نیشخوار می کند، یعنی مرتب آن را به قلم می آورد) کلاماً واحداً، و حصيله كلامه: « يغلب على ظنّي أنّ القول بأنّ لا عول عند الشيعة، قول ظاهري، فإنّ العول هو النقص - عول را به معنای نقص گرفته - فإن كان النقص في جميع السهام بنسبه متناسبه، فهو العول العادل أخذت به الأمه و قد حافظت على نصوص الكتاب، و إن كان النقص في سهم المؤخر، فهو العول الجائر أخذت به الشيعة و خالفت به نصوص الكتاب.» .

أولاً: إنّ المعنى المناسب للعلو في المقام هو الارتفاع أو الميل إلى الجور، و تفسيره بالنقص و إن كان صحيحاً (به اعتبار تركه) كما مرّ في صدر المسأله، لكنّ الأنسب في المقام هو الزيادة، لظهور ارتفاع الفرائض عن سهام التركة.

ثانياً: و ارتفاعها و إن كان ملازماً لنقص التركة عن الإجابة لجميع الفروض، لكن ينظر إلى المسأله من زاوية ارتفاع الفرائض دون نقصان سهام التركة، و لأجل ذلك يقول ابن عباس: ((و أيم الله لو قدّموا من قدّم الله، و أخرّوا من أخرّ الله ما عالت فريضه)) و من المعلوم عدم صحّته تفسيره ب ((و ما نقصت الفريضه)).

و ثالثاً: سلّمنا أنّ العول، بمعنى النقص لكن رمى الشيعة بأنهم يقولون به حيث إنهم يوردون النقص على المؤخّر، غفله عن نظره، فإنّ النقص إنّما يتصور إذا كان المؤخّر ذا فرض، و لكنّه عندهم ليس بذي فرض، بل يرث بالقرابه (عند الاجتماع، بله، عند الانفراد، دختر نصفش می برد، اما عند الاجتماع چنین نیست، چون بنت عند الانفراد ذو الفرض است، اما عند الاجتماع بالزوج و الزوجه اصلاً ذو فرض نیست) كسائر من يرثون بها، و عندئذ لا يصدق النقص أبداً في هذه الحاله.

يشهد بذلك (به اينکه بنت و بنتان، اخت و اختنان در حالت انفراد ذو الفرض هستند نه عند الاجتماع مع الزوج و الزوجه) كلام ابن عباس حيث يفسّر المقدم بأنّه ممن له فرضان، و المؤخّر بأنّه ممن ليس له إلا فرض واحد، و هو في غير هذا المورد: حيث قال في جواب ((زفر)) الذي سأله عن قدّمه و من أخره؟ فقال: و الذي أهبطه من فرض إلى فرض فذلك الذي قدّمه، و الذي أهبطه من فرض إلى ما بقي، فذلك الذي أخره الله» (1).

و بعبارة أخرى: إنّ الذي أخره الله لم يجعل له حقاً مفروضاً في حاله التزاحم و الاجتماع فيرث ما بقي، و ليس هو بذى فرض في هذا الفرض لكونه وارثاً بالقرايه. بذلك تبين أنه لا عول عند الشيعة بالمعنى المصطلح عند الفقهاء.

و ثالثاً: ما ذكره من أنّ السنّه حافظت على نصوص الكتاب و لكنّ الشيعة بإدخال النقص على المؤخر خالفت نصوصه، من أعاجيب الكلام، فإذا كان في دخول النقص على المؤخر (على وجه المسامحه) مخالفه لظاهر الكتاب، ففي دخولها على الجميع مخالفه مضاعفه، فقد عرفت في ما سبق أنّ من فرض الله له النصف أعطوه أقلّ منه، و من فرض له الثلثان أعطوه أقلّ منهما. فكيف لا يكون في مخالفه.

تمّت الكلام في قاعده لا عول في الإرث.

قاعده ديه الذمى ثمانمائه درهم ٩٥/٠٢/١٥

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ديه الذمى ثمانمائه درهم

از مسائلى كه بين ما و اهل سنت اختلاف است، مسأله ديه ذمى و ذميه است، مسأله اين است كه ديه ذمى و ذميه چه مقدار است؟

مشهور در ميان علمای اماميه اين است كه ديه ذمى هشتصد درهم است، هشتصد مثقال نقره، ديه ذميه چهار صد مثقال شرعى نقره مى باشد، نظريه اهل سنت را بعداً مطرح مى كنيم.

اقوال علمای شيعة

١؛ قال المفيد: « و ديه أعضاء أهل الذمه بحساب ديات أنفسهم، و هي ثمانمائه درهم للرجال منهم، و أربعمائه للنساء» (١).

٢؛ قال المرتضى: «و مما انفردت به الإماميه: القول بأنّ ديه أهل الكتاب و المجوس، الذكر منهم ثمانمائه درهم و الأنثى أربعمائه درهم» (٢).

ص: ٨٣٥

١- المقنعه، شيخ مفيد، ج ١، ص ٧٦٥.

٢- الانتصار، سيد مرتضى، ص ٥٤٥، مسأله ٣٠٦، كتاب الحدود و القصاص و الديات.

٣؛ قال الشيخ: « ديه اليهودى و النصرانى مثل ديه المجوسى ثمانمائه درهم » (١).

٤؛ و قال أيضاً: « و ديه الذمى ثمانمائه درهم جيداً (يعنى جيد و نو باشد) أو قيمتها من العين، و ديه نسائهم على النصف من ديه

رجالهم» (٢).

٥؛ قال أبو الصلاح: «و ديه الحرّ الذمّي، ثمانمائه درهم و ضحاً (وضحاً، به فتح واو، و سكون ضاد، يعنى خالص و روشن)، و ديه الحره الذميه نصف ديه الحرّ الذمى» (٣).

٦؛ قال سلار: «ديه الذمّي إن كان رجلاً ثمانمائه درهم، و إن كانت امرأه أربعمائه درهم».

٧؛ قال ابن البراج: «و ديه الكافر ثمانمائه درهم» (٤).

٨؛ قال ابن زهره: «و ديه اليهودى و النصرانى و المجوسى ثمانمائه درهم بدليل إجماع الطائفة» (٥).

٩؛ قال الكيدرى: «و ديه اليهودى و النصرانى و المجوسى ثمانمائه درهم» (٦).

١٠؛ قال ابن إدريس: «و ديه الرجل الذمى ثمانمائه درهم جيداً أو قيمتها من الذهب، و ديه نسائهم على النصف من ديه ذكranهم، و ديه المجوسى و ديه الذمى سواء، لأنّ حكمهم، حكم اليهود و النصرانى» (٧).

١١؛ قال المحقق: «و ديه الذمى ثمانمائه درهم يهودياً كان أو نصرانياً أو مجوسياً، و ديه نسائهم على النصف» (٨).

ص: ٨٣٦

١- لخلاف، شيخ طوسى، ج ٥، ص ٢٦٣، مسأله ٧٧.

٢- النهايه، شيخ طوسى، ج ١، ص ٧٤٩.

٣- الكافى، ابو الصلاح، ج ١، ص ٣٩.

٤- المهذب، ابن برّاج، ج ٢، ص ٤٨٦.

٥- غنيه النزوع، ابن زهره، ج ٢، ص ٤١٤.

٦- إصباح الشيعة، كيدرى، ج ١، ص ٥٠٠.

٧- السرائر، ابن ادريس، ج ٣، ص ٣٥٢.

٨- شرائع الإسلام، محقق اول، ج ٤، ص ١٠١٨.

۱۲؛ و قال أيضاً: «و فی دیه الذمی روایات، و المشهور ثمانمائه درهم، و دیات نسائهم علی النصف من ذلك» (۱).

۱۳؛ قال ابن سعید الحلّی: «و دیه الحرّ الذمی ثمانون دیناراً و الذمیّه نصفها، و ثمانون دیناراً یعادل ثمانمائه درهم تقریباً» (۲).

۱۴؛ قال العلامه الحلّی: «و أما الذمی الحر فدیهته ثمانمائه درهم، سواء كان یهودیا أو نصرانیا أو مجوسیا، و دیه المرأه الحرّه منهم أربعمائه درهم» (۳).

۱۵؛ و قال أيضاً: «دیه الذمی من الیهود و النصراری و المجوس ثمانمائه درهم، و دیه نسائهم علی النصف» (۴).

إلی غیر ذلك من کلمات علمائنا المتماثله فی اللفظ و المعنی العصر الحاضر.

۱۶؛ و قال آخرهم الإمام الخمینی (قدس سرّه): «دیه الذمی الحرّ ثمانمائه درهم، یهودياً كان أو نصرانياً أو مجوسياً، و دیه المرأه الحرّه منهم نصف دیه الرجل» (۵).

هر عضوی که در بدن انسان جفت باشد، دیه آن کامل است، یعنی دو دست ذمی را اگر کسی قطع کند، دیه اش هشتصد مثقال شرعی نقره می باشد، یک دستش را اگر قطع کنند، دیه اش چهارصد مثقال شرعی نقره است و در ذمیّه نصف آن است.

نکته قابل توجه

قبل از آنکه روایات را بخوانم، یک مسأله ای را مطرح می کنم و آن این است که دشمنان اسلام، اسلام را متهم می کنند که اسلام ضد زن و حقوق زن است، چون در همه جا (از نظر حقوقی) برای زن نصف حقوق مرد را قائل است، مثلاً در مقام ارث می گوید ارث زن نصف ارث مرد است، و هکذا در باب دیه نیز چنین است، هم در دیه مسلم و هم در دیه اهل کتاب.

ص: ۸۳۷

۱- المختصر النافع، محقق اول، ج ۱، ص ۳۰۶.

۲- الجامع للشرائع، ابن سعید حلّی، ج ۱، ص ۵۸۹.

۳- قواعد الأحکام، علامه حلّی، ج ۲، ص ۶۸۸.

۴- تحریر الأحکام، علامه حلّی، ج ۵، ص ۵۶۸، مسأله ۷۲۲.

۵- تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۰۲-۵۰۴.

ولی اشکال کننده نمی فهمند که اسلام نمی خواهد از نظر انسانیت بین زن و مرد فرق بگذارد، بلکه از نظر و دیدگاه اسلام هر دو انسان کامل هستند، ولذا زندگی با هم درست می شود، تنها مرد سازنده زندگی نیست و هکذا تنها زن سازنده زندگی نیست، از نظر انسانیت هر دو تا با همدیگر فرق نمی کنند، تفاوت شان در ضرر اقتصادی است، اگر کسی مرد خانواده را بکشد، ضرر اقتصادی اش بیشتر از ضرر اقتصادی کشتن یک زن است، چون نان آور خانه مرد است نه زن، دیه در مقابل انسانیت، بلکه در مقابل ضرر اقتصادی است که بر خانواده وارد می شود.

البته اگر ما بخواهیم تمام قوانین اسلامی را مطالعه کنیم، قوانین اسلام یک منظومه واحده است، در منظومه واحده نمی شود یکی را بگیری، بقیه را رها کنی، چون از نظر قوانین اسلامی نفقه خانواده بر عهده مرد است نه بر عهده زن، زن مصرف کننده است نه تولید کننده، بنابراین، این قانون اسلامی تحت همین نظام است.

اگر کسی بگوید که در دنیای غرب مرد و زن دوشادوش همدیگر کار می کنند و هر دو تولید کننده هستند، یعنی هر دو دوشادوش همدیگر کار می کنند و نفقه بر عهده هر دو تاست.

جوابش این است که ما به قوانین غرب کاری نداریم، ما می خواهیم مسأله را طبق قوانین اسلام مطرح کنیم، در قانون اسلام نفقه بر عهده مرد است نه بر عهده زن، با توجه به قانون اسلام، ارث مرد دو برابر ارث زن می باشد و هکذا دیه مرد دو برابر دیه زن، بنابراین، انسان باید مجموع قوانین اسلام را در نظر گرفت نه یک بخشی را.

خلاصه کلام اینکه دیه و ارث در مقابل انسانیت نیست، بلکه در مقابل خسارت و ضرر اقتصادی است ولذا اگر کسی مرد خانواده را بکشد، بیشترین ضرر اقتصادی را بر آن خانواده وارد کرده تا زن خانواده را بکشد.

و قد وردت روایات تدلّ علی أنّ ديه الذمّی، أو ديه اليهودی و النصرانی و المجوسی ثمانمائه درهم، دلالة مطابقیه أو التزامیه، و الروایات علی طوائف:

الطائفة الأولى:

۱: عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « دِيَهُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ ثَمَانِمِائَةَ دِرْهَمٍ » (۱).

۲: عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « كَمْ دِيَهُ الذَّمِّيِّ قَالَ ثَمَانِمِائَةَ دِرْهَمٍ » (۲).

۳: صَحِيحُهُ لَيْثُ الْمُرَادِيُّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنْ دِيَةِ النَّصْرَانِيِّ - وَ الْيَهُودِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ فَقَالَ دِيَتُهُمْ جَمِيعاً سَوَاءً ثَمَانِمِائَةَ دِرْهَمٍ ثَمَانِمِائَةَ دِرْهَمٍ » (۳).

۴: مَعْتَبَرُهُ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنْ دِيَةِ الْيَهُودِ - وَ النَّصَارَى وَ الْمَجُوسِ قَالَ هُمْ سَوَاءً ثَمَانِمِائَةَ دِرْهَمٍ » (۴).

من از این روایت، تعبیر به معتبر کردم، چون در صدر سند اسماعیل بن مهران قرار دارد.

و فی صدر السند اسماعیل بن مهران، و طریق الفقیه إليه صحیح، و فی أثنائه درست بن ابی منصور، و هو ممّن یروی عنه ابن ابی عمیر و البزنطی بطریق صحیح، و لذلك قلنا: «معتبر ابی بصیر».

مرحوم صدوق این روایت را از کتاب اسماعیل بن مهران نقل کرده، ولی بین مرحوم صدوق و بین اسماعیل بن مهران، چندین پشت فاصله است که در وسطش درست بن ابی منصور است و نسبت به ایشان ظاهراً توثیقی وارد نشده است، یعنی در طریق صدوق به این کتاب، درست بن ابی منصور وارد شده، ایشان توثیق نشده، اما از مشایخ ابن ابی عمیر می باشد و آقایان معتقدند که مشایخ ابن ابی عمیر کلّهم ثقه هستند ولذا من از این روایت، تعبیر به معتبر کردم.

ص: ۸۳۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۱۷، من أبواب دیات النفس، ب ۱۳، ح ۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۱۹، من أبواب دیات النفس، ب ۱۳، ح ۹، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۱۸، من أبواب دیات النفس، ب ۱۳، ح ۵، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۱۹، من أبواب دیات النفس، ب ۱۳، ح ۸، ط آل البیت.

۵: خبر مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: «دِيَةُ الذَّمِّيِّ ثَمَانِمِائَةٌ دِرْهَمٌ» (۱).

علت اینکه ما از این روایت، تعبیر به خبر کردیم این است که برای ما معلوم نیست که این محمد بن قیس کدام محمد بن قیس است، اگر محمد بن قیس بجلی باشد ثقه است.

و إنما وصفناه بالخبر، لتردد محمد بن قیس بین الثقة و الممدوح و المهمل و الضعيف، و الثقة منهم، هو محمد بن قیس البجلي، و يميز عن غيره بروايه عاصم بن حميد عنه.

اگر عاصم بن حمید از او نقل کرد، معلوم می شود که او محمد بن قیس بجلی است.

۶: عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: «عَنْ رَجُلٍ مُسْلِمٍ فَقَالَ عَيْنٌ نَصْرَانِيٌّ - قَالَ إِنَّ دِيَةَ عَيْنِ النَّصْرَانِيِّ أَرْبَعُمِائَةٌ دِرْهَمٌ» (۲)

کلمه «فَقَأَ» به معنای چشم را از حدقه در آوردن است، «فَقَأَ عَيْنَ نَصْرَانِيٍّ» یعنی چشم نصرانی را از حدقه بیرون آورده است.

۷: خبر عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ دِيَةِ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ - وَ الْمَجُوسِيِّ كَمْ هِيَ سِوَاءَ قَالَ ثَمَانِمِائَةٌ دِرْهَمٌ كُلُّ رَجُلٍ مِنْهُمْ» (۳).

و يدلّ بالمفهوم على أنّ ديه الأثني منهم، تنقص منه.

۸: دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: «أَنَّهُ قَالَ إِذَا قَتَلَ الْمُسْلِمُ الْيَهُودِيَّ أَوْ النَّصْرَانِيَّ أَدَّبَ أَدْبًا بَلِيغًا وَ غُرِّمَ دِيَّتَهُ وَ هِيَ ثَمَانِمِائَةٌ دِرْهَمٌ ...» (۴).

ص: ۸۴۰

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ۲۹، ص ۱۸، من أبواب ديات النفس، ب ۱۳، ح ۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ۲۹، ص ۱۸، من أبواب ديات النفس، ب ۱۳، ح ۴، ط آل البيت.

۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ۲۹، ص ۱۸، من أبواب ديات النفس، ب ۱۳، ح ۶، ط آل البيت.

۴- مستدرک الوسائل، ملا حسين نوري، ج ۱۸، ص ۳۰۴، من أبواب ديات النفس، ب ۱۱، ح ۱.

کتاب «دعائم الإسلام» مال قاضی نعمان مصری است که ظاهراً اسماعیلی مذهب بوده، اما در واقع امامی مذهب می باشد و من برای این مدعای خودم، قرائن دارم، ایشان یک کتابی در رد فرق و مذاهب دارد و در آنجا همه فرق را رد کرده مگر فرقه امامیه را، یعنی در باره امامیه حرفی نزده، معروف این است که جناب نعمان اسماعیلی مذهب است و درست هم است، چون در مصر بوده و در دولت فاطمی ها بوده و در چهار صد و پنجاه وفاتش است، اینها همه درست است، ولی ایشان در واقع با اسماعیلی ها یکنوع مماشات می کرده و در باطن امامی بوده است.

۹: فَفَقَهُ الرِّضَاءَ، ع: « وَ دِيَّةُ الدِّمِيِّ الرَّجُلِ ثَمَانِمِائَةٌ دِرْهَمٌ وَ الْمَوْأَهُ عَلَى هَذَا الْحِسَابِ أَرْبَعِمِائَةٌ دِرْهَمٌ وَ رُوِيَ أَنَّ دِيَّةَ الدِّمِيِّ أَرْبَعَةُ آلَافٍ دِرْهَمٌ » (۱).

فقه الرضا، مال علی بن بابویه، پدر شیخ صدوق است نه مال امام رضا ع.

الطائفة الثانية: المرتکز عند الصحابة هو ثمانمائة درهم

طائفه دوم روایاتی است که می گویند مرتکز صحابه هشتصد بوده، سوال و جواب نیست، اما از برخوردها انسان می فهمد که هشتصد بوده، یعنی صحابه رسول اکرم، ارتکاز شان هشتصد درهم بوده است و لذا خالد بن ولید می گوید من مجوسی را کشتم و من حکمش در نظرم نیست، حکم یهود و نصاری را می دانم، این (حکم مجوسی) چطور می شود؟ حکم نصاری و یهودی در نزد او مسلم بوده، اما مجوسی را نمی دانسته که حکمش چیست، یعنی اولی در پیش او مرتکز بوده، شکش در مجوسی بوده؟

يستفاد من بعض الروایات أنّ المرتکز لدى الصحابة فی دية اليهودی و النصرانی هو ثمانمائة درهم، و كان الشك عالقاً (وابسته) بدیهه المجوسی، نظیر:

ص: ۸۴۱

۱- مستدرک الوسائل، ملا حسین نوری، ج ۱۸، ص ۳۰۴، من أبواب دیات النفس، ب ۱۱، ح ۲.

۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «بَعَثَ النَّبِيُّ ص خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى الْبَحْرَيْنِ - فَأَصَابَ بِهَا دِمَاءَ قَوْمٍ مِنَ الْيَهُودِ - وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسِ فَكَتَبَ إِلَى النَّبِيِّ ص - إِنِّي أَصَبْتُ دِمَاءَ قَوْمٍ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى - فَوَدَّيْتُهُمْ ثَمَانِمِائِهِ دِرْهَمًا وَاصْبْتُ دِمَاءَ قَوْمٍ مِنَ الْمَجُوسِ - وَ لَمْ تَكُنْ عَهْدْتُ إِلَيَّ فِيهِمْ عَهْدًا فَكَتَبَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص - أَنْ دِيَّتَهُمْ مِثْلُ دِيَةِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى - وَقَالَ إِنَّهُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ» (۱).

معیار شناخت حدیث صحیح از غیر صحیح

برای شناختن حدیث صحیح از حدیث غیر صحیح، معیارهای وجود دارد که یکی از آنها تاریخ است، یعنی گاهی ما از تاریخ می فهمیم که روایت صحیح است یا صحیح نیست، به این روایت اشکال گرفته اند که پیغمبر اکرم ص کی و چه زمانی خالد بن ولید را برای بحرین فرستاده که در وسط آب است، تمام اطرافش آب است، جزیره ای است در وسط آب، بله، حضرت به بعضی از قبایل شمال جزیره فرستاده، اما به بحرین نفرستاده است؟

این اشکال حاکی از آن است که این آقا! تاریخ بحرین را نمی داند و خیال می کند که بحرین، همین بحرین فعلی است که آن را به اسم بحرین می شناسیم، و حال آنکه بحرین اسم مجموع این منطقه است، یعنی از عمان گرفته، تا قطیف، اقصی و... و تا نزدیکی های عراق، و اتفاقاً پیغمبر اکرم ص خالد بن ولید را برای قبیله بنی جذیمه ارسال کرد که آنها از خانواده عبد القیس هستند، آقایان باید در این گونه مسائل، تاریخ، جغرافیا دست شان باشد.

ص: ۸۴۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۲۱۸، من أبواب دیات النفس، ب ۱۳، ح ۴، ط آل البيت.

و رواه الشيخ عن ابن أبي عمير و سنده إلى كتبه في «الفهرست» صحيح.

و ربّما تضعّف الروايه بأنّ التاريخ لم يسجّل بعث خالد بن الوليد إلى البحرين بينما بعث إلى أماكن أُخرى، و الإشكال مبنى على تصور أنّ المراد من البحرين ما هو المتبادر في عصرنا هذا، و لكن الحقيقه غير ذلك حيث إنّ المتبادر من ((البحرين)) في عصر النبي(ص) و بعده، غير المتبادر منه في الأعصار المتأخره، فإنّه في عصرنا عباره عن الجزيره الخاصّه التي يحيطها الماء من كلّ جانب، و قد اعترفت إيران باستقلالها، كما اعترفت الأمم المتحده به، و لكنّه في عصر الرسول، كان يطلق على منطقه وسيعه. يقول ياقوت الحموي: و هو اسم جامع لبلاد على ساحل بحر الهند بين البصره و عمان - إلى أن قال: - البحرين من أعمال العراق و حدّه من عمان ناحيه جُزّ فار، و اليمامه على جبالها، و ربّما ضُمَّت اليمامه إلى المدينه و ربّما أُفردت. هذا كان أيام بني أمّيه و لما ولي بنو العباس صيرّ و اعمان و البحرين و اليمامه عملاً واحداً (1).

قاعده ديه الذمّي ثمانمائه درهم ۹۵/۰۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده ديه الذمّي ثمانمائه درهم

بحث ما در باره ديه ذمی است و گفتیم روایات ما در اینجا به چند طائفه و دسته اند، البته فعلاً نظریه امامیه را می خوانیم و سپس نظریه اهل سنت را هم مطرح خواهیم کرد.

روایات طائفه اول می گفتند که ديه ذمی هشتصد درهم و ديه ذمیه هم چهار صد درهم می باشد.

طائفه دوم می گفتند: برداشت و مرتکز اصحاب همین هشتصد درهم و چهار صد درهم بوده است، زیرا سوال از مجوسی می کردند و می گفتند ما حکم مجوسی و نصرانی را می دانیم، ولی حکم مجوسی را نمی دانیم، معلوم می شود که اصل مسأله در باره یهودی و نصرانی مسلم بوده و لذا سوال از مجوسی می کردند.

ص: ۸۴۳

۱- معجم البلدان، یاقوت الحموی، ج ۱، ص ۳۴۶، ماده بحرین.

الطائفه الثالثه: ما یخصّ المجوسی بالمساواه بهما

طائفه سوم روایاتی است که فقط از مجوسی سوال می کند، یعنی از مجوسی نام می برد (بدون اینکه از یهودی و نصرانی نام ببرد) این نشان می دهد که مسأله نسبت به یهودی و نصرانی مسلم بوده است.

باید توجه داشت که طائفه سوم، غیر از طائفه دوم است و نباید بین این دو تا خلط صورت گیرد، چون طائفه دوم برداشت و فهم صحابه بود، مثلاً خالد بن ولید فهمش این بود و سوال از مجوسی می کرد، اما طائفه سوم فهم خالی نیست، بلکه روایات

خاصّ به مجوسی است و مستقیماً از مجوسی سوال می کند.

و قد وردت روايات تحكى عن أنّ السائل أو عامه الناس كانوا يعرفون مقدار دية اليهودى و النصرانى، و لكن كانوا فى شك فى دية المجوسى، و أنّها هل تساوى ديه الطائفتين (يهودى و نصرانى) أو لا؟ نظير:

۱: صحیحہ اَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: «إِبْرَاهِيمُ - اِبْرَاهِيمِ كَرخى از فقهای اهل سنت است - يَزْعُمُ أَنَّ دِيَةَ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ سَوَاءٌ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ الْحَقُّ» (۱).

و المراد بإبراهيم، هو إبراهيم بن الكرخى من فقهاء السنّه.

۲: مؤثقه زُرَّارَةَ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَجُوسِ مَا حَدَّثَهُمْ فَقَالَ هُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ - وَ مَجْرَاهُمْ مَجْرَى الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى فِي الْحُدُودِ وَ الدِّيَّاتِ» (۲).

و الحدیثان بصدد بیان التسویه، و أمّا ما هو مقدار الدیة، فلا يدلّان على شیء منه، فيحتمل أن تكون دیتهم، ديه المسلم، أو ثمانمائه، أو أربعة آلاف درهم.

ص: ۸۴۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۲۱۷، من أبواب دیات النفس، ب ۱۳، ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۲۲۰، من أبواب دیات النفس، ب ۱۳، ح ۱، ط آل البيت.

و مع ذلك لا يخلو من إشعار لما هو المشهور - چرا؟ چون اگر ديه مجوسى، مثل مسلم بود، حتماً مى فرمود: ديتۀ كديۀ المسلم، هرگز تشبيه نمى كرد به ديه يهود نصارى، از اينكه به آنها تشبيه مى كند نه به مسلم، معلوم مى شود ديه غير عرفيه است - اذ لو كان المراد هو مماثلۀ ديتهم مع ديه المسلم لقال ديتهم كديۀ المسلم، و يؤيد ما ذكر، صحيحا ابن مسكان و ليث المرادى الماضيان (الحديث الأول و الثالث) فإنّ التعبير فى الجميع واحد، و قد جاء التصريح بمقدار الدية فى الأخيرين.

الطائفه الرابعه: فى أنّ العدول عن ثمانمائه لمصلحه

طائفه اولى، دومى و سومى اصرار دارند بر اينكه ديه ذمى هشتصد درهم و ديه ذميه چهار صد درهم مى باشد، اما طائفه چهارم مى گويد ديه ذمى مثل ديه مسلم است و هيچ فرقى با ديه مسلم ندارد، كى؟ در دوران امام رضاع، چون در آن دوران ذمى كشى رايج شده بود، ذمى ها را مى كشتند تا اراضى آنها را مالك بشوند، حضرت رضاع مى بيند كه اين كار به مصلحت اسلام نيست و لذا مى فرمايد اگر كسى كارش ذمى كشى است، بايد به اندازه ديه مسلم را پردازد، اين نشان مى دهد كه حكم اولى، همان هشتصد و چهارصد درهم بوده، حضرت روى حكم ولائى، ديه ذمى را با ديه مسلم يكي كرده است و اين حاكى از آن است كه ولايت فقيه در اين حد است كه اگر مصلحت ايجاب كند، مى تواند به عنوان ثانوى ديه را بالا ببرد يا به همان حالت نگه دارد.

و قد وردت روايه تعرب عن كون ثمانمائه هو الحكم الشرعى، غير أنّ الإمام يحكم بتغريمه بأكثر منها لصيانه دماء الأبرياء من أهل الذمّه، نظير:

ص: ۸۴۵

۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ مُسْلِمٍ قَتَلَ ذِمِّيًّا - فَقَالَ هَذَا شَيْءٌ شَدِيدٌ لَمَا يَحْتَمِلُهُ النَّاسُ فَلْيُعْطِ أَهْلَهُ دِيَةَ الْمُسْلِمِ - حَتَّى يَنْكُلَ عَنْ قَتْلِ أَهْلِ السَّوَادِ وَ عَنِ قَتْلِ الذَّمِّيِّ - ثُمَّ قَالَ لَوْ أَنَّ مُسْلِمًا غَضِبَ عَلَى ذِمِّيٍّ فَأَزَادَ أَنْ يَقْتُلَهُ وَ يَأْخُذَ أَرْضَهُ وَ يُؤَدِّيَ إِلَى أَهْلِهِ ثَمَانِمِائَةَ دِرْهَمٍ إِذَا يَكْثُرُ الْقَتْلُ فِي الذَّمِّيِّينَ - وَ مَنْ قَتَلَ ذِمِّيًّا - ظُلْمًا فَإِنَّهُ لَيَحْرُمُ عَلَى الْمُسْلِمِ أَنْ يَقْتُلَ ذِمِّيًّا حَرَامًا مَا آمَنَ بِالْجَزِيَّةِ وَ آذَاهَا وَ لَمْ يَجْحَدْهَا» (۱).

و الحديث يدل على وجود التفاوت بين الديتين أعمى: قوله (ع): « فَلْيُعْطِ أَهْلَهُ دِيَةَ الْمُسْلِمِ » كما أن قوله (ع): « وَ يُؤَدِّيَ إِلَى أَهْلِهِ ثَمَانِمِائَةَ دِرْهَمٍ » يدل على أن الحكم الأولي و المسلم بين المسلمين في عصر النبي ص و بعده في دية الذمي هو ثمانمائة، و إنما عدل الإمام (ع) عنه إلى كونها دية المسلم، لمصلحه ملزمه و قد أشار إليها بقوله: « حَتَّى يَنْكُلَ عَنْ قَتْلِ أَهْلِ السَّوَادِ وَ عَنِ قَتْلِ الذَّمِّيِّ » و يكون الحكم عندئذ أشبه بالحكم الولائي لدرء المفسده، لا حكماً شرعياً و إن فقد ملاكه.

و سيوافيك فقه الحديث عند الكلام في أدله القائلين بالمساواه.

باید توجه داشت که این روایات می گوید اگر مسلمانی، ذمی را کشت، ذمی می تواند مسلم را بکشد، به شرط اینکه فاضل دیه را بپردازد، البته این حکم برای همه شما تازگی دارد، چون همه خواننده ایم که: « لا یقتل المسلم بالکافر»، این روایات عمل بکنیم یا نکنیم، محل بحث چیز دیگری است، می فرماید اگر مسلمی، ذمی را کشت، مسلم کشته می شود، به شرط اینکه فاضل دیه را بپردازد، عیناً مثل اینکه مردی، زن مسلمان را بکشد، ولی زن می تواند مرد مسلمان را بکشد، به شرط اینکه فاضل دیه را بپردازد، ما از این روایات به نفع خود مان استفاده می کنیم، حالا روایات مورد عمل است یا نه؟ آن یک مسأله دیگری است، آن کدام است؟ معلوم می شود که بین الدیه فرق است، چون می گوید ذمی می تواند مسلم را بکشد، به شرط اینکه فاضل دیه را بپردازد، اگر واقعاً دیه آنان یکسان بود، دفع فاضل دیه چه معنی دارد؟ البته این روایات از این نظر مورد عمل نیست که: «المسلم یقتل بالکافر»، ما می گوئیم آن بخشش را عمل نمی کنیم، فقط می خواهیم استفاده کنیم که بین الدیتین فرق بوده است.

ص: ۸۴۶

استفاضت الروايات على جواز قتل المسلم بكافر إذا ردّ فضل ديه المسلم، و هي تنفي المماثله بين الدّيتين و تثبت وجود التفاوت بين الدّيتين، و إن لم يعين مقدارها، و بالتالي تصلح لردّ القول بالمساواه.

١: روى الكليني بسند صحيح فيه محمد بن عيسى - و هو أيضاً ثقة على المشهور - عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:

« إِذَا قَتَلَ الْمُسْلِمُ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا أَوْ مَجُوسِيًّا - فَأَرَادُوا أَنْ يُقِيدُوا رَدُّوا فَضْلَ دِيهِ الْمُسْلِمِ وَ أَقَادُوهُ » (١).

هر وقت به «عبیدی» رسیدید، این همان محمد بن عیسی العبیدی است که از نظر ما ثقة است، فقط یک نفر که ابن ولید باشد، این آدم را از رجال «نوادر الحکمه» استثنا کرده، کتاب «نوادر الحکمه» مال اشعری قمی است، تمام روایاتش معتبر است مگر بیست و هشت نفر که آنها را استثنا کرده و از جمله این آدم را استثنا کرده است، مرحوم نجاشی می گوید: من نمی دانم که چرا ایشان را استثنا کرده است، چون این مرد یک آدم معتبری است، بنابراین، محمد بن عیسی العبیدی ثقة است، هر چند استاد صدوق آن را استثنا کرده است.

٢: مؤثقه سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِي رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الذَّمِّ - فَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ شَدِيدٌ لَا يَحْتَمِلُهُ النَّاسُ وَ لَكِنْ يُعْطَى الذَّمَّ دِيَةَ الْمُسْلِمِ ثُمَّ يُقْتَلُ بِهِ الْمُسْلِمِ » (٢).

ص: ٨٤٧

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٩، ص ١٠٧، من أبواب قصاص النفس، ب ٤٧، ح ٢، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٩، ص ١٠٨، من أبواب قصاص النفس، ب ٤٧، ح ٣، ط آل البيت.

۳: عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبيدِ اللَّهِ قَالَ: « إِذَا قَتَلَ الْمُسْلِمُ النَّصْرَانِيَّ - فَأَرَادَ أَهْلَ النَّصْرَانِيَّ أَنْ يَقْتُلُوهُ قَتْلَوْهُ وَ أَدَّوْا فَضْلَ مَا بَيْنَ الدِّيَتَيْنِ » (۱).

۴: صحيح أبي بصير قال: «سَأَلْتُهُ عَنْ ذِمِّي قَطَعَ يَدَ مُسْلِمٍ قَالَ تُقَطِّعُ يَدَهُ إِنْ شَاءَ أَوْلِيَاؤُهُ وَ يَأْخُذُونَ فَضْلَ مَا بَيْنَ الدِّيَتَيْنِ وَ إِنْ قَطَعَ الْمُسْلِمُ يَدَ الْمُعَاهِدِ خَيْرٌ أَوْلِيَاءِ الْمُعَاهِدِ فَإِنْ شَاءُوا أَخَذُوا دِيَةَ يَدِهِ وَ إِنْ شَاءُوا قَطَعُوا يَدَ الْمُسْلِمِ - وَ أَدَّوْا إِلَيْهِ فَضْلَ مَا بَيْنَ الدِّيَتَيْنِ وَ إِذَا قَتَلَهُ الْمُسْلِمُ صُنِعَ كَذَلِكَ » (۲).

و لما كانت هذه الروايات معارضة لما دلّ على أنّ المسلم لا يقاد بالكافر، صار فقهاء الإماميه أمام هذه الروايات على طوائف.

قاعده ديه الذمّي ثمانمائه درهم ۹۵/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ديه الذمّي ثمانمائه درهم

بحث ما در باره ديه ذمی و مستأمن است، ممکن است ذمی نباشد، اما در امان مسلمانان باشد ما پنج طائفه روایت پیدا کردیم که به لسان های مختلف گاهی تصریح به هشتصد درهم و چهار صد درهم می کنند، و گاهی همین مقدار می گویند که با همدیگر فرق دارد، اول باید ديه مسلم را پردازد، بعداً مسلمان را به عنوان قصاص بکشد.

در طائفه پنجم به این روایات رسیدیم که اگر مسلمانی، ذمی را بکشد، ذمی مخیر است یا ديه را بگیرد و مسلمان را بکشد و فاضل ديه را پردازد، اما نمی گویند که ديه اش چه قدر است و فاضلش چه قدر است، ولو تصریح ندارد، اما به دلالت ملازمه می گویند این ديه ها با هم فرق دارد، اگر فرق نداشت نمی گفت مسلم را بکشد و فاضل ديه را پردازد، عیناً مثل اینکه مردی، زنی را بکشد، می گویند ولی زن می تواند مرد را به عنوان قصاص بکشد، اما به شرط اینکه فاضل ديه اش را پردازد.

ص: ۸۴۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۱۰۸، من أبواب قصاص النفس، ب ۴۷، ح ۴، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۱۸۴، من أبواب قصاص النفس، ب ۲۲، ح ۴، ط آل البيت.

جمع بین روایات متعارض

ما در اینجا چهار تا روایات را نقل کردیم، این روایات هر چند موید ماست، اما یک مشکلی دارند و آن اینکه: «لا یقتل المسلم بالكافر»، چه کنیم؟ علمای ما در باره این روایات سه دسته اند:

۱؛ دیدگاه ابن ادریس

گروهی مجتهد حر هستند مانند ابن ادریس، او یک آدم حر به تمام معنی است، ایشان همه این روایات را رد کرده و گفته

این روایات با اصول اسلام تطبیق نمی‌کند و لذا همه این روایات مردود است، البته اگر روایات را رد کرد، دیگر بر مقصود ما دلالت ندارد، در صورتی که حجت باشد بر مقصود ما دلالت دارد، ولی چون مشتمل بر یک اصل غیر صحیح است و آن عبارت است از: «قتل المسلم بالكافر»، فلذا همه را رد کرده است.

۲؛ گفتار شیخ صدوق

در مقابل ما یک فقیهی داریم که سلم محض است، یعنی در برابر این روایات تسلیم محض می‌باشد مانند صدوق، اعلی الله مقامه، او همه را پذیرفته و گفته مانعی ندارد که در ذمی معتقد بشویم که مسلم کشته شود، اما باید ولی ذمی فاضل دیه را پردازد.

۳؛ نظریه شیخ طوسی

اما گروهی مانند شیخ طوسی است در نهاییه، شیخ نه مانند ابن ادریس است که بی پروا باشد، و نه مانند صدوق است که سلم محض باشد، بلکه ایشان حد وسط را گرفته و می‌گویند من این روایات را حمل بر متعبد می‌کنم، یعنی اگر واقعاً آن مسلمانی که ذمی را کشته است، در واقع متعبد باشد، یعنی کارش این باشد که ذمی را بکشد و زمین هایش تصرف کند، حمل بر متعبد کرد، شاهدش همان روایاتی است که حضرت در باره متعبد فرمود که کشته شود، خلاصه ایشان این روایات را حمل بر متعبد کرده است.

ص: ۸۴۹

«على كل حال» این روایات نوعی بر مقصود ما دلالت دارد، و هو عدم المساواه بين ديه الذمی و ديه المسلم.

اقوال

و لما كانت هذه الروایات معارضه لما دلّ «على أنّ المسلم لا يقاد بكافر» (١) صار فقهاء الإمامیه أمام هذه الروایات على طوائف:

الف؛ منهم من ردّ العمل بها كابن ادریس، قال: «لا يجوز قتل المسلم بالكافر مطلقاً سواء أكان معتاداً لقتل أهل الذمه أو لا»؟ (٢)

ب؛ منهم من عمل بها على وجه الإطلاق ولم يشترط شيئاً (الاعتیاد) كالصدوق فی «المنقنح» قال: «و إن قطع المسلم يد المعاهد، خیر أولیاء المعاهد، فإن شاءوا أخذوا ديه يده، و إن شائوا قطعوا يد المسلم و أدوا إليه فضل ما بين الدیتین، و إذا قتله المسلم صحّ كذلك» (٣)

ج. و منهم من حملها على المتعود لقتل الذمی، كالشیخ فی «النهايه» قال: «إذا قتل السلم ذمیاً عمدًا، و جب علیه ديته و لا يجب علیه القود، إلا أن يكون معتاداً لقتل أهل الذمه، فإن كان كذلك و طلب أولیاء المقتول القود، كان على الإمام أن یقیده به بعد أن يأخذ من أولیاء الذمی ما یفضل من ديه المسلم فیرده على ورثته، فإن لم یردوا، أو لم یکن معتاداً فلا يجوز قتله به على حال» (٤)

ایشان (شیخ طوسی) می گوید جمع من، جمع تبرعی و بدون شاهد نیست، بلکه بر این جمع شاهد دارم و شاهدش روایت اسماعیل بن فضل است.

ص: ٨٥٠

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ٢٩، ص ١٠٧، من أبواب قصاص النفس، ب ٤٧، ح ١، ط آل البيت.

٢- السرائر، ابن ادریس، ج ٣، ص ٣٥٢.

٣- المنقنح، شیخ صدوق، ص ١٩١.

٤- النهايه، شیخ طوسی، ص ٧٤٩.

و يدل على مختار الشيخ ما رواه -إِسْمَاعِيلُ بْنُ الْفَضْلِ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ دِمَاءِ الْمَجُوسِ وَالْيَهُودِ - وَالنَّصَارَى هَلْ عَلَيْهِمْ وَعَلَى مَنْ قَتَلَهُمْ شَيْءٌ إِذَا غَشَوْا الْمُسْلِمِينَ وَأَظْهَرُوا الْعَدَاوَةَ لَهُمْ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَوِّدًا لِقَتْلِهِمْ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُسْلِمِ هَلْ يُقْتَلُ بِأَهْلِ الذِّمَّةِ - وَأَهْلِ الْكِتَابِ إِذَا قَتَلَهُمْ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُعْتَادًا لِذَلِكَ لَا يَدْعُ قَتْلَهُمْ فَيُقْتَلُ وَ هُوَ صَاحِبٌ » (١)

و على كل تقدير فالروايات صالحة لرد القول بالمساواة و إن لم تقدر مقدار الدية.

خلاصه این روایات یکنوع شاهد بر مدعی ماست که مساوات بین دیه مسلم و دیه ذمی در کار نیست.

و هذه الروايات المتضافره مع الإجماع بين المتقدمين و الشهره من المتأخرين تُشرف الفقيه على القطع بأن ديه الذمی لا تتجاوز عن ثمانمائه ، و لأجل إيقاف القارى على موقف المتأخرين من الحكم المجمع عليه بين المتقدمين، نذكر شيئاً من آرائهم.

ممکن است کسی بگوید این ادعای اجماعی که کردید، مانند سایر ادعاهای اجماع، بی اساس و بی پایه است، یعنی شاهدی برای خودش ندارد، از این رو، من عبارت مفتاح الكرامه نقل می کنم تا این ذهنیت از بین برود.

موقف المتأخرين من الحكم المشهور

قد عرفت أن الرأي السائد بين القدماء إلى عصر العلامه هو أن ديه الذمی ثمانمائه درهم ، و يعلم مما ذكره الفقيه المتتبع السيد العالمی اتفاق المتأخرين عليه أيضاً.

قال فى « مفتاح الكرامه » بعد قول العلامه « فديته ثمانمائه درهم »: إجماعاً كما فى « الانتصار » و « الخلاف » و « الغنيه » و « كنز العرفان » ، و هو المشهور روايه و فتوى كما فى « كشف اللثام » و أشهر فيهما كما فى « الروضه » و المشهور فى عمل الأصحاب كما فى « المقتصر » ، و المشهور كما فى « النافع » و « كشف الرموز » و « المهذب البارع » و « التنقيح » و « ملاذ الأخيار » ، و عليه عامه أصحابنا إلا النادر كما فى « الرياض ».

ص: ٨٥١

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢٩، ص ١٠٧، من أبواب قصاص النفس، ب ٤٧، ح ١، ط آل البيت.

و الأخبار بذلك متضافره و هي سبعة أخبار أكثر، و فيها الصحيح و المعتبر، معتضده بالأصل، و الشهرة، و الإجماعات، و مخالفه العامه لأنهم أطبقوا في ديه اليهودي و النصراني على خلافنا، و اختلفوا على أربعه أقوال: فمن قائل: إن ديته ثلث ديه المسلم، و قائل بأنها نصفها و قائل: بأنها ديه المسلم، و قائل: إن كان عمداً فديته و إن كان خطأ فنصف ديته. (نعم) وافقنا في المجوسى مالک و شافعى» (١).

عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ دِمَاءِ الْمُجُوسِ وَ الْيَهُودِ - وَ النَّصَارَى هَلْ عَلَيْهِمْ وَ عَلَى مَنْ قَتَلَهُمْ شَيْءٌ إِذَا غَسَّوْا الْمُسْلِمِينَ وَ أَظْهَرُوا الْعِدَاةَ لَهُمْ قَالُوا لَمَّا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَوِّدًا لِقَتْلِهِمْ قَالُوا وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُسْلِمِ هَلْ يُقْتَلُ بِأَهْلِ الذَّمِّ - وَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِذَا قَتَلَهُمْ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَادًا لِذَلِكَ لَا يَدْعُ قَتْلَهُمْ فَيُقْتَلُ وَ هُوَ صَاغِرٌ » (٢).

مقتضى الأصل العملى فى المسأله

بايد بينيم كه مقتضى اصل عملى در ديه ذمى چيست؟

در جواب بايد گفت كه اينجا از قبيل دوران امر بين اقل و اكثر است، يقين داريم كه هشتصد درهم هست، ولى نمى دانيم بيشتر هم است يا نه؟ نسبت به اكثر اصل برائت را جارى مى كنيم و مى گوييم: (و رفع عن أمتي ما لا يعلمون) اتفاقاً اقل و اكثر استقلالى هم است.

إن قلت: ممكن است كسى بگويد اين علم اجمالى قابل انحلال نيست، چرا؟ زيرا ذمه من به ديه مشغول است و من نمى دانم مقدار هشتصد و چهار صد است يا بيشتر؟ قهراً از قبيل شك در سقوط مى شود، يا شك در محصل و همه آقايمان در شك در محصل قائل به احتياط هستند.

ص: ٨٥٢

١- مفتاح الكرامه، سيد جواد عاملى، ج ١٠، ص ٣٦٨.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ٢٩، ص ١٠٧، من أبواب قصاص النفس، ب ٤٧، ح ١، ط آل البيت.

فرقش این است که در اقل و اکثر، حکم روی اجزاء می رود، مثلاً نمی دانیم که در نماز نه جزء واجب است یا ده جزء؟ می گوئیم نه تا قطعی است، دهمی مشکوک است، علم اجمالی منحل می شود الی علم تفصیلی که نه تا باشد و شك بدوی که جزء دهمی باشد، فلذا نسبت به دهمی اصل براءت را جاری می کنیم، به این می گویند: اقل و اکثر، چون حکم روی اجزاء (بماه الأجزاء) می رود.

اما در شك در محصل، حکم روی یک عنوان بسیط می رود، فرض کنید که «وضو» اسم است برای طهارت نفسانیه، نه اینکه اسم باشد برای غسلات و مسحات، چون اگر بگوئیم: «وضو» اسم است برای غسلتان و مسحتان، می شود از قبیل اقل و اکثر، آیا علاوه بر مسحتان و غسلتان، مضمضه هم واجب است یا نه، استنشاق هم واجب است یا نه؟ نسبت به مضمضه و استنشاق براءت جاری می کنیم.

اما اگر بگوئیم: «لا صلاه إلا بطهور»، طهور عبارت است از: «الطهاره النفسانیه»، غسلتان و مسحتان محصل و محقق هستند، اینجا باید احتیاط بکنیم، چرا؟ چون گرفتار این مفهوم بسیط هستیم، و من باید به مولا بگویم که من (والله) طهور را انجام دادم و لذا ناچاریم که هم مضمضه کنیم و هم استنشاق، و لذا آقایان می گویند در شك در محصل احتیاطی هستیم، فرق بین آنها روشن است، چون در اقل و اکثر امر روی اجزاء می رود فلذا قابل انحلال است، اما در شك در محصل روی مفهوم بسیط می رود و من گرفتار این مفهوم بسیط هستم که: «لا صلاه إلا بطهور»، باید به مولا طهور را تحویل بدهم، نمی دانم تحویلش با مضمضه است یا بدون مضمضه هم می شود؟ عقل می گوید مضمضه کن، تا یقین پیدا کنی که طهور پیدا کردی.

یک موقع مولا- به من می گوید که برای من معجونی درست کن، معجون شکر است، عسل، گل محمدی، گل یاس، و...، شک دارم که آیا جزء اخیر را هم گفته یا نگفته است؟ در اینجا از قبیل اقل و اکثر است، ولی یک موقع مولا به من می گوید برای من معجونی درست کن که اعصابم را قوی کند، معجونی که اعصاب را تقویت کند، ولی من نمی دانم که آیا گل محمدی هم جزئش است یا نیست؟ در اینجا باید احتیاط کنیم، مستشکل می گوید مولا می گوید دیه الذمی، دیه الذمی یک امر بسیط است، شما باید هزار و پانصد بدهید تا یقین به براءت پیدا کنید.

قلت: در جواب عرض می کنیم که کلمه «دیه» موضوع حکم نیست، بلکه عنوان مشیر نسبت به واجب است، چون فرق است بین اینکه خودش موضوع باشد و بین اینکه عنوان مشیر باشد.

مثال برای عنوان مشیر

مثال برای عنوان مشیر، مثلاً مولا می گوید فلان عمامه بسر را اکرام کن، عمامه به سر عنوان مشیر است، آنکه موضوع است، عالم است، عمامه عنوان مشیر است، «دیه» هم در اینجا عنوان مشیر، موضوع همان درهم و دینار است و لذا هشتصد تا قطعی است، بقیه برای ما قطعی نیست فلذا نسبت به باقی مانده اصل براءت جاری می کنیم.

فإن قلت: إنَّ المقام من قبیل الشک فی المحصّل، لأنّه يعلم باشتغال ذمّته بالدّیه و یشکّ فی أنّ محقّق الدّیه هل هو الأقلّ أو الأكثر؟

قلت: إنَّ عنوان الدّیه کال عنوان المشیر إلی ما اشتغلت به ذمّته و لیست لها أصله و موضوعیه إنّما هو اشتغال الذمّه بما هو مردّد بین الأقلّ و الأكثر.

مثال: من می دانم که به فلان بقال بدهکارم، ولی نمی دانم که ده تومان بدهکارم یا پانزده تومان، ولی می دانم که در دفترم نوشته ام، ولی دفترم را گم کرده ام، بعضی ها می گویند: شما اشتغالی هستید و باید حتماً پانزده تومان را بدهید، چرا؟ چون ذمه شما مشغول است «بما فی الدفتر»، پس شما باید پانزده تومان بدهید.

ما در جواب گفتیم: «بما فی الدفتر» از قبیل عنوان مشیر است، «ما فی الدفتر» موضوعیت ندارد، بلکه «بما فی الدفتر» عنوان مشیر است به بدهی، بدهی نمی دانم ده تومان است یا پانزده تومان؟ ده تومان را می دهیم، نسبت به پنج تای دیگر برائت جاری می کنیم.

هذا نظیر ما إذا علم أنه مديون لزيد و قد سجّله في «مذكرة» لكنّه فقدّها فإنه لا يلزم إلا بالأقل لا بالأكثر، بتوهم أنّ ذمّته مشغولة بما في «المذكرة» و لا يحصل اليقين بأداء ما فيها إلا بالعمل بالأكثر.

تم الكلام في الأدلة القول بأنّ ديه الذمي ثمانمائة درهم.

القول الثاني: ديته ديه المسلم

يك مشت روایاتی داریم که می گویند: «دیه ديه المسلم»، بعضی از این روایات از نظر سند هم صحیح هستند، این روایات را چه کنیم؟ پس لازم است که این روایات را بخوانیم، البته مرحوم صدوق به این روایات عمل کرده است، مرحوم شیخ طوسی نیز عمل کرده، اما به شرط اینکه متعدد باشند، خود این روایات را در این جلسه می خوانیم، محملش برای جلسه آینده بماند.

روایات

۱: صحیحہ أبان بن تغلب عن أبي عبد الله ع قال: « دِيَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ دِيَةُ الْمُسْلِمِ » (۱).

ص: ۸۵۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۲۲۲، من أبواب دیات النفس، ب ۱۴، ح ۲، ط آل البیت.

ذهبی یک کتابی در علم رجال دارد بنام «میزان الاعتدال»، وقتی به ابان تغلب می رسد، خیلی از او تجلیل می کند و می گوید ابان تغلب شیعه است، آنگاه می گوید اگر روایات شیعه را در صحاح و غیر صحاح خود ترک کنیم، بسیاری از روایات ما از بین می رود، ولذا می گوید اگر صدوق باشند (هر چند شیعه هم باشند)، ما روایات او را می گیریم، و الا اگر متهمین به تشیع را رها کنیم، «لذهب نصف کبیر من الروایات».

و الشیخ أخذ الروایه من کتاب إسماعیل بن مهران- البته شیخ روایت را از کتاب اسماعیل بن مهران گرفته و بین شیخ و جناب اسماعیل بن مهران خیلی فاصله است، متأسفانه سندش را به کتاب اسماعیل در آخر مشیخه نگفته است، اما در کتاب «الفهرست» ذکر کرده، منتها سندش ضعیف است، اما مرحوم صدوق سندش را به این کتاب ذکر کرده، سند مرحوم صدوق صحیح است - ولم يذكر سنده إلى الكتاب في المشیخه، و طریقہ إليه في «الفهرست» ضعیف، و لكن نقلها في الفقیه، و سند الصدوق إليه صحیح، إذ في سنده إليه محمد بن موسى المتوكل و علی بن الحسين السعد آبادی، و قد ادعی ابن طاووس الإجماع علی وثاقه الأول، و الثانی مؤدب أبي غالب الزراری و معلمه، و لذلك قال الأردبیلی: و الروایه بین حسنه فی النهایه علی ما قال العلامة و ابن داود، و صحیحہ علی ما رأیته فی الفقیه «(۱)».

قاعده ديه الذمی ثمانمائه درهم ۹۵/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده ديه الذمی ثمانمائه درهم

در باره ديه ذمی و مستأمن چند قول است، قول اول (که قول مشهور می باشد) همان هشتصد و چهار صد است.

ص: ۸۵۶

۱- مجمع الفائده و البرهان، محقق اردبیلی، ج ۱۴، ص ۳۰۶.

قول دوم می گوید ديه ذمی با ديه مسلم یکسان است، نسبت به قول دوم، سه روایات داریم که روایت اول، مال ابان تغلب است، روایت دوم مال زراره است، روایت سوم هم مال سماعه می باشد.

روایت اول هر چند سندش در ابتدا اشکال پیدا می کند، چون سند شیخ به کتاب اسماعیل بن مهران در مشیخه ذکر نشده، در «الفهرست» هم ایشان آن را به سند ضعیف نقل نموده، اما مرحوم صدوق آن را به صورت صحیح آورده، عمده روایت دوم است که روایت زراره باشد.

۲؛ صحیحہ عن زرارة عن أبي عبد الله ع قال: «من أعطاه رسول الله ص ذمته فديته كامله قال زرارة فهؤلاء قال أبو عبد الله ع - و هؤلاء من أعطاهم ذمته» (۱). کسانی که پیغمبر اکرم ص، ذمه آنها را پذیرفته، ديه آنها کامل است.

پرسش این است: آیا این جمله ای که امام صادق (ع) می فرماید، قضیه خارجیه است یا قضیه حقیقیه؟

فرق قضیه خارجیه با قضیه حقیقیه این است که اگر حکم بر خارج باشد، مانند: «قتل من فی العسکر و نهب ما فی الدار» این می شود قضیه خارجیه، یعنی از خارج (لا یتعدی - لا یتعطی - عن الخارج) یتجاوز نمی کند، اما اگر روی عنوان باشد، این یتعدی (یتعطی) عن الموجود المحقق و آنکه در آینده خواهد آمد، مانند: «المستطیع یحجج» آیا این عبارت رسول خدا (ص) قضیه حقیقیه است یا قضیه خارجیه؟ اگر قضیه خارجیه باشد، فقط منحصر می شود به کسانی که در زمان خودش ذمه آنها را پذیرفته است؟

ص: ۸۵۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۲۲۲، من أبواب دیات النفس، ب ۱۴، ح ۳، ط آل البیت.

اینجا ظاهراً خارجیه است، اما نسخه ای که استبصار از زراره نقل می کند، ظاهراً قضیه، قضیه حقیقیه است « مَنْ أَعْطَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ص ذِمَّةً فَدَيْتُهُ كَامِلَةٌ قَالَ زُرَّارَةُ فَهُؤُلَاءِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع - وَهُؤُلَاءِ مَنْ أَعْطَاهُمْ ذِمَّةً » یعنی همین هایی که در عصر ما زندگی می کنند، پیغمبر اکرم (ص) هم ذمه آنها را پذیرفته است، الآن هم کلام رسول خدا صادق است.

روایت ابان تغلب هم صحیحه است و این روایت هم صحیحه است، چه کنیم؟ روایت سوم (که روایت سماعه باشد) قابل حل است.

روایت سماعه

۳: عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنْ مُسْلِمٍ قَتَلَ ذِمِّيًّا - فَقَالَ هَذَا شَيْءٌ شَدِيدٌ لَا يَحْتَمِلُهُ النَّاسُ فَلْيُعْطِ أَهْلَهُ دِيَةَ الْمُسْلِمِ - حَتَّى يَنْكُلَ عَنْ قَتْلِ أَهْلِ السَّوَادِ وَ عَنِ الْقَتْلِ الذَّمِّيِّ ... » (۱).

این حدیث قابل توجیه، معلوم می شود که این حکم، حکم اولی نیست، بلکه حکم ثانوی است، یعنی نشان می دهد که در آن زمان یک اکثریتی در کوفه و اطراف کوفه بوده که اگر می گفتند دیه ذمی و ذمیه هشتصد درهم یا چهار صد درهم است، یکنوع غوغا بر پا می شد، یا احتمال دارد که حضرت از باب اینکه ذمی کشی رایج شده بود، برای اینکه جلوی این کار را بگیرد، فرمود دیه ذمی، مثل دیه مسلم است تا نسبت به آنها دست درازی نشود.

بنابراین، روایت سوم قابل حمل است، یعنی یا بر حکم ولایتی حملش می کنیم و می گوییم مردم آن زمان پذیرای چنین قانونی نبودند، یا حکم می کنیم بر جلوگیری از ذمی کشی، معلوم می شود که ذمی کشی در آن زمان مد و رایج شده بود، از این رو، حضرت فرمود که دیه ذمی، مثل دیه مسلم است، اما آن دو روایت اول را چه کنیم؟

ص: ۸۵۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۲۲۱، من أبواب دیات النفس، ب ۱۴، ح ۱، ط آل البیت.

دو روایت اول را چند جور می شود توجیه کرد:

اولاً؛ اصحاب از آن دوتای اول اعراض کرده اند، یعنی من کسی را پیدا نکردم که بر طبق آنها فتوا داده باشد، حتی در جلسه گذشته هم که گفتم صدوق فتوا داده، فتوای صدوق را در قول سوم می خوانیم که حتی صدوق هم صد درصد فتوا نداده است.

ثانیاً؛ این روایات بر خلاف روایات پیشین است، یعنی سیزده روایت بود که ما نقل کردیم که دیه ذمی هشتصد درهم و دیه ذمیه چهارصد درهم می باشد.

ثالثاً؛ این دو روایت موافق اهل سنت است، البته اقوال اهل سنت را بعداً خواهیم خواند و آنها بر چهار قول هستند، یکی از آن اقوال تسویه است بین دیه مسلم و کافر.

رابعاً؛ همان جوری که روایت سماعه را معنی کردیم، این دوتا را هم مثل روایت سماعه تفسیر بکنیم و بگوییم یا حکم ولائی است یا بخاطر جلوگیری از ذمی کشی بوده است.

اشکال روشنفکران

و القائل بالتسوية يتمسك بهذا التعليل و يقول: إنَّ التعليل يعمّ زماننا حيث إنَّ الناس لا يحتملون كون ديه المسلم، عشرة آلاف درهم و الذمی ثمانمائة، مضافاً إلى أنَّ منظمه حقوق الإنسان (سازمان حقوق بشر فرقی بین مسلم و غیر نمی گذارد) - التي انضمَّ إليها أكثر البلاد الإسلامية - تُصَرِّ على التسوية في الحقوق من دون تمايز بين المتدين و غيره، و لا بين المسلم و غيره.

یلاحظ علیه:

اولاً؛ مستشکل نسبت به کلام امام (ع) که می فرماید: «لا یحتمله الناس» مغالطه کرده و آن را فقط به بخشی از کلام حضرت پیاده کرده و آن این که دیه مسلمان بشود ده هزار درهم، ذمی بشود هشتصد درهم، «إنَّ هذا» را این گونه معنی کرده، ولی ما می گوییم: «إنَّ هذا» به مجموع می خورد، مجموع کدام است؟ ذمی را بکشد، متعبد هم باشد، هشتصد درهم بدهد، اموال و اراضی ذمی را هم بگیرد، مجموع را «لا- یحتمله الناس»، نه اینکه این بخش را «لا یحتمله الناس»، کسانی که الآن هم در کشور ما قائل به تساوی هستند، به همین تعلیل می چسبند، اما نمی دانند که «هذا» به مجموع اشاره دارد نه به بخش خاصی.

إن قوله: «هذا شيء شديد لا يحتمله الناس» يحتمل وجهين:

١؛ إن تقدير دية الذمى بالأقل من دية المسلم ممّا لا يحتمله الناس مطلقاً، سواء كان القاتل عامداً أو خاطئاً، و سواء القتل بتيه الإفساد و تملك الأموال أو للتشفي و استيلاء الغضب عليه.

٢؛ إن قتل الذمى لغايه تملك أراضيه و الاستيلاء على أمواله و الخروج من مغبه (به فتح ميم و عين و تشديد باء، عوارض و ييامد) هذا العمل بأداء ثمانمائه درهم، مما لا يحتمله الناس.

فلو كان المراد هو الأول، لكان الاستناد إليه صحيحاً، في الخاطئ و العامد، دون ما إذا كان المراد هو الثاني.

و لكنّ الظاهر غير الأول، و يشهد عليه ذيل الحديث: «لو أنّ مسلماً غضب على ذمى فأراد أن يقتله و يأخذ أرضه و يؤدى إلى أهله ثمانمائه درهم إذا يكثر القتل في الذميين» حضرت اين صورت را مى گويد، و ما هم ممكن است اين صورت را موافقت كنيم.

حيث إن العبارة ظاهره في أنّ الإمام يندد بأناس كانوا بصدد قتل الذميين و تملك أراضيه، و الخروج عن مغبه (عوارض و ييامد) عملهم بدفع شيء قليل، و من المعلوم أنّ هذا النوع من الأعمال يورث الفساد و الفوضى في المجتمع، و يسلب الأمان عنه (المجتمع)، فالإمام يلزم القاتل في هذه الصورة بدفع الدية الكاملة، و أين هذا من الصورتين التاليتين:

١؛ القاتل الخاطئ الذى يعلو عليه الحزن لعمله.

٢؛ القاتل العامد، من دون أن يكون الداعى، سفك دمه، و تملك أمواله و أراضيه، و إنّما قتله نتيجة خلافات انتهت إلى قتل الذمى.

و على هذا فليس للفقهاء النابه (نابه، آگاه) إلّا الاقتصار بالتسويه في صورته واحده، أعنى: إذا كان الداعى، هو الفساد و إشاعه الفوضى.

ص: ٨٦٠

ثم إنَّ الحكم بالتسوية ليس بمعنى نسخ الحكم الشرعي، فإنَّ النسخ بعد النبي (ص) باطل بلا إشكال، بل من باب درء (دفع) الفساد بتغريم القاتل بأكثر ممَّا وجب عليه فيصبح حكماً و لائياً.

ضمناً اگر امام صادق ع می فرماید همه دیه را بدهد، نمی خواهد حکم قبلی را نسخ کند چون باب نسخ بعد از پیغمبر اکرم ع مسدود است و نسخی نیست بلکه از باب حکم و لائی است و برای جلوگیری از ذمی کشی می باشد.

و خامساً: أنَّ هنا جمعا آخر ذكره الشيخ الطوسي في ((التهذيب)) و هو: أنَّ ما دلَّ على المماثلة في مقدار الدية، أو على أربعة آلاف درهم - كما في بعض الروايات - محمول على مورد المتعَوِّد لقتل الأبرياء من الذميين حيث قال: الوجه في هذه الأخبار أن نحملها على من يتعَوِّد قتل أهل الذمة، فإنَّ من كان كذلك فلإمام أن يلزمه دية المسلم كاملة تاره، و تاره أربعة آلاف بحسب ما يراه أصلح في الحال و أردع لكي ينكل عن قتلهم غيره، فأَمَّا من ندر ذلك منه فلا يلزمه أكثر من ثمان مائة درهم حسب ما قدَّمناه» .

خامساً؛ در اینجا یک جمع دیگری هم حسن و آن جمع شیخ طوسی است، ایشان فرمود من هر سه روایت را بر متعبد حمل می کنم، البته متعبد غیر از اولی است، اولی یک مورد را هم صادق است، ذمی را بکشد برای اینکه اموال و اراضی او را بگیرد، در اولی تعبد شرط نیست، اما در جمع مرحوم شیخ متعبد است، این هم در بعضی از روایات قرینه دارد، یعنی شاهدش بعضی از روایات است مانند روایت اسماعیل بن فضل.

عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ دِمَاءِ الْمَجُوسِ وَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى هَلْ عَلَيْهِمْ وَ عَلَى مَنْ قَتَلَهُمْ شَيْءٌ إِذَا غَسَّوُا الْمُسْلِمِينَ وَ أَظْهَرُوا الْعِدَاوَةَ لَهُمْ قَالَ لَمَّا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَوِّدًا لِقَتْلِهِمْ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُسْلِمِ هَلْ يُقْتَلُ بِأَهْلِ الذَّمِّ - وَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِذَا قَتَلَهُمْ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَوِّدًا لِذَلِكَ لَا يَدْعُ قَتْلَهُمْ فَيُقْتَلُ وَ هُوَ صَاغِرٌ » (١).

و أَيْضًا عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ الْفَضْلِ وَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ فَضَالَةَ جَمِيعًا عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ دِمَاءِ الْمَجُوسِ - وَ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى هَلْ عَلَيْهِمْ وَ عَلَى مَنْ قَتَلَهُمْ شَيْءٌ إِذَا غَسَّوُا الْمُسْلِمِينَ وَ أَظْهَرُوا الْعِدَاوَةَ لَهُمْ وَ الْعِشَّ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَوِّدًا لِقَتْلِهِمْ » (٢).

٣: نفس سَمَاعَةَ الَّتِي اسْتَدَلَّ بِهَا عَلَى الْمَمَائِلِ، فَقَطَّ جَاءَ فِيهَا قَوْلُهُ: « فَلْيُعْطِ أَهْلَهُ دِيَةَ الْمُسْلِمِ تَتَّى يَنْكُلَ عَنْ قَتْلِ أَهْلِ السَّوَادِ وَ عَنْ قَتْلِ الذَّمِّ » (٣).

بنابراین، سه روایتی که دست آویز روشنفکران ماست، سه روایت بود که ما گفتیم دوتای اولش حجت نیست، روایت سوم را هم حمل بر مفسد فی الارض می کنیم یا حمل می کنیم بر کسی معتاد شده بر کشتن ذمی.

مرحوم شیخ طوسی اولی و دومی را هم حمل بر معتاد کرده است.

ص: ۸۶۲

- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۱۰۷، من أبواب قصاص النفس، ب ۴۷، ح ۱، ط آل البيت.
- ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۲۲۴، من أبواب دیات النفس، ب ۱۶، ح ۱، ط آل البيت.
- ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۲۲۱، من أبواب دیات النفس، ب ۱۴، ح ۱، ط آل البيت.

فإن قلت: إن مورد التعليل و إن كان ما ذكر، لكنّه يعمّم، كما أنّه يخصّص، فالناس لا يتحمّلون التفرقه بين الدّيتين بهذا المقدار الهائل.

«إن قلت»، بله؛ مورد جایی است که یا مفسد فی الأرض است یا متعبد، اما العله تعمّم و العله تخصّص، علت کدام است؟ الناس لا يتحمّلون.

قلت: جوابش این است که اگر ما این حرف را عمومیت بدهیم و در پیشانی هر قانونی آن را بنویسیم و بگوییم: «ما لا يتحمّلون الناس»، آنوقت سنگی روی سنگ بند نمی شود.

قلت: لو صحّ ما ذكر لزم الشطب (قلم) على قسم من الأحكام السياسيه و القضائيه و الأحوال الشخصيه، لأنّ الغربيين و دعاهم في الشرق لا يحمّلون قطع يد السارق و حدّ الزاني - بالرضا - و رجم المحصن و المحصنه و القضاء باليمين، و فصل الخصومه بعلم القاضي، أو كون الطلاق بيد الرجل فقط، فهؤلاء في منأى عن التفكير بمثل هذه الأمور، أفهل يصحّ لنا تعطيل تلك الأحكام لأجل رفض هؤلاء؟! كلا و لا.

بنابراین، طائفه دوم را حلش کردیم، یا گفتیم اعراض اصحاب است یا حمل بر متعبد و یا حمل بر مفسد کردیم.

ديه ذمی و ذمیه ۹۵/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ديه ذمی و ذمیه

در باره ذیه ذمی سه قول در میان شیعه است، یعنی سه قول نقل شده است، قول اول همان هشتم صد (ذمی) و چهار صد (ذمیه) بود که بیان شد، قول دوم این بود که ديه ذمی و ذمیه، مثل ديه مسلم و مسلمه است و روایات آن (مثل) را خواندیم و سپس رد کردیم و گفتیم این روایات بر خلاف مشهور می باشد.

القول الثالث: ديته أربعة آلاف درهم

ص: ۸۶۳

این قول را علامه حلی از ابن جنید نقل کرده، گاهی به جناب صدوق هم نسبت می دهند، ولی کتاب ابن جنید در دست ما نیست تا ببینیم که آیا این نسبت صحیح است یا صحیح نیست؟ اما کتاب مرحوم صدوق در دست ما هست، خواهیم گفت که جناب صدوق یک چنین نظری ندارد و این نسبت به جناب صدوق صحیح نیست، تنها نسبتی که برای ما مبهم است، نسبتی است که به ابن جنید دهند.

روایات

بله، در اینجا سه روایت داریم که می گویند دیه ذمی چهار هزار درهم است، روایت.

۱؛ مُحَمَّدٌ عَنْ عَلِيٍّ (علی بن حمزه بطائنی) عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « دِيَةُ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ أَرْبَعَةُ آلَافٍ دِرْهَمٍ وَ دِيَةُ الْمَجُوسِيِّ ثَمَانِيَةٌ دِرْهَمٍ وَقَالَ أَيْضاً إِنَّ لِلْمَجُوسِ كِتَاباً يُقَالُ لَهُ جَامَاسٌ » (۱).

ولی راوی این روایت، علی ابن ابی حمزه بطائنی است و انسان نمی داند که این روایت را در کدام دوران نقل کرده، آیا در دوران صحت و سلامت نقل کرده یا در دوران انحرافش؟

۲: قال الصدوق في «الفتيه»: « أَنَّ دِيَةَ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ وَالْمَجُوسِيِّ أَرْبَعَةُ آلَافٍ دِرْهَمٍ أَرْبَعَةُ آلَافٍ دِرْهَمٍ لِأَنَّهُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ » (۲).

این را هم صدوق در فقیه نقل کرده ولی مرسل است، یعنی مرسله فقیه است

۳: وفي الفتحة الرضوي: « وَ رُوِيَ أَنَّ دِيَةَ الذَّمِّيِّ أَرْبَعَةُ آلَافٍ دِرْهَمٍ » (۳).

روایت سوم، معلوم نیست که روایت جداگانه ای باشد، لعل همان روایتی باشد که صدوق نقل کرده است که در این فرض، سه روایت بر می گردد به دو روایت.

ص: ۸۶۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۲۲۲، من أبواب دیات النفس، ب ۱۴، ح ۴، ط آل البيت.

۲- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۹۱.

۳- فقه الرضا، علی بن بابویه، ب ۸۴، ص ۳۳۱.

ما در اینجا چه کنیم؟ ما از روایاتی که خودمان نقل کردیم جواب می دهیم و می گوییم:

اولاً؛ اصحاب از اینها اعراض کرده اند.

ثانیاً؛ این روایات مطابق و موافق عامه است.

بنابراین، ما بر این روایات خدشه وارد کردیم، اولاً اینکه دو روایت است نه سه روایت، اولی علی بن ابی حمزه دارد، دومی هم مرسله است، علاوه بر این، اصحاب هم اعراض کرده اند، ثانیاً موافق تقیه و عامه است، چون یکی از اقوال اهل سنت همان چهار هزار درهم است.

اما جناب سید مرتضی یک مطلبی را گفته که ما را مبتلا به اشکال نموده، چون ایشان فرموده در کتاب های ما هم روایت نصف آمده و هم روایت ثلث.

و قال السيد المرتضى: فإن احتج القائل بالمثل بما رواه عمرو بن حزم عن النبي (ص) في النفس مائه إبل؛ قلنا: إنه خير واحد، و معارض بأخبار نرويهما كثيره عن النبي (ص) يتضمّن بعضها أنّ الديه، النصف و بعضها أنّ الديه، الثلث، فإذا تعارضت الأخبار سقطت» (۱).

این کلام سید مرتضی، ما را دچار مشکل کرده و نشان می دهد که در روایات ما، علاوه بر چهار هزار درهم، نصف و ثلث هم آمده است و جناب سید می خواهد با این کلامش اولی را رد کند که دیه ذمی و ذمیه، مثل دیه مسلم و مسلمه است.

ما با این کلام سید مرتضی چه کنیم؟ من این روایاتی را (روایات نصف و ثلث) که ایشان (سید مرتضی) نقل کرده، ابداً در کتاب های ما نیست، نه در وسائل الشیعه است و نه در مستدرک، روایات ما همان سه تاست، یعنی هشتصد درهم (ذمی) و چهار صد درهم (ذمیه)، یا مثل دیه مسلم است یا چهار هزار درهم، اما نصف و ثلث، اصلاً در روایات ما نیست. و بر فرض اینکه چنین روایاتی در کتاب های ما باشند، باز هم قابل تاویل و توجیه است، چگونه توجیه و تاویلش کنیم؟ می گوییم در جایی که لا یحتمله الناس، یا اینکه بر عامد حمل کنیم و بگوییم عامد این را بدهد نه خاطی، یا بگوییم مال متعبد است، یعنی کسی که عادت به ذمی کشی کرده است.

ص: ۸۶۵

و هذه الأخبار التي أشار إليها السيد المرتضى ليست في كتبنا، بل هي مبثوثة في ((سنن البيهقي)) وغيره على ما عرفت.

يلاحظ على الجميع أولاً: بإعراض الأصحاب عنه و ما أفتى أحد بمضمونه.

و ثانياً: احتمال التقيّه فيه لما عرفت من وجود نفس القول عند العامه، و روى البيهقي عن سعيد بن المسيب أنّ عمر بن الخطاب قضى في ديه اليهودى و النصرانى بأربعة آلاف درهم، و ديه المجوسى بثمانمائه درهم» (1). سنن البيهقي: ٨/١٠٠.

ثالثاً: أن يكون الحكم بالثلث أو النصف و لا ثباً، لعدم تحمّل الناس الحكم الشرعى الواقعى، كما مرّ.

ورابعاً: أن يكون الحكم بالثلث أو النصف راجعاً إلى العامد و لا يعمّ الخاطئ.

و خامساً: أن يحمل الثلث أو النصف على المتعود قتل الأبرياء من أهل الذمه، ليكون تغريمه هذا المقدار الباهظ رادعاً له عن العمل، كما مرّ.

إلى هنا تمّت دراسه الأقوال و الروايات، و عرفت أنّه لا قائل عندنا بالثانى و الثالث بصورة أنّه حكم شرعى واقعى.

القول الرابع: تفصيلان للصدوق و ابن الجنيد

مرحوم صدوق مى خواهد روايات مثل را، روايات چهار هزار درهم را و هكذا روايات هشتصد درهم را جمع کند، چه رقم مى کند؟ يك جمع تبرعى به تمام معنى، هيچ نوع شاهدهى براى اين جمع خودش ندارد:

جمع اول: مى گويد اهل كتاب بر قسم هستند:

الف؛ يك دسته اهل ذمه هستند كه جزيه نمى دهند، ولى تظاهر به خمر، خنزير و كار هايى كه بر خلاف شريعت اسلام است انجام نمى دهند، يعنى رعايت آداب و احكام اسلامى را در كشورهاي اسلامى مى كنند، حتى روز وارد مى شوند و شب خارج مى شوند، مرحوم علامه مجلسى در شرح اين روايت دارد، مراد آن يهود و نصارايى است كه در حاشيه شهر زندگى مى كردند، يعنى در قري و قصبات به زندگى مى كردند، عاصمه و پايتخت مال مسلمين است، آنها براى اينكه مسلمين را اذيت نکنند، روز وارد شهر مى شدند، خريد مى کنند، شب بر مى گردند، فلذا اينها (اهل ذمه دسته اول) تمام اين مسائل را رعايت مى کنند. مى فرمايد من در باره چنين اهل ذمه اى، همان چهار هزار درهم را انتخاب مى کنم.

ص: ٨٦٦

ب؛ دسته دوم اهل ذمه، آنهايي هستند كه علاوه بر اينكه اينها را رعايت مي كنند، جزيه هم مي دهند، ديه چنين اهل ذمي، مثل ديه مسلم است.

ج؛ دسته سوم، نه مثل اولي است كه تمام مسائل را رعايت كند و نه مثل دومي است كه علاوه بر رعايت آن مسائل، جزيه هم بدهد، ديه چنين اهل ذمه، هشتصد درهم و چهار صد درهم است.

بنابراين، مرحوم صدوق صاحب يك قول نيست بلكه صاحب سه قول است.

ثم إنّ هنا تفصيلين: أحدهما للصدوق، و الآخر لابن الجنيّد، و قد جنحنا إلى هذا التفصيل لغايه الجمع بين الروايات.

لكلّ من الثلث و المثل و ثمانمائه مورد خاص

حاول الصدوق أن يجمع بين الأقسام الثلاثة من الروايات، بحمل كلّ على مورد خاص، و قال ما هذا لفظه:

قال مصنف هذا الكتاب (رحمه الله) هذه الأخبار اختلفت لاختلاف الأحوال و ليست هي على اختلافها في حال واحده، بل لهم أحوال ثلاثه:

١؛ متى كان اليهوديّ و النصرانيّ و المجوسيّ على ما عاهدوا عليه من ترك إظهار شرب الخمر و إتيان الزنا و أكل الربا و الميتة و لحم الخنزير و نكاح الأخوات و إظهار الأكل و الشرب بالنهار في شهر رمضان و اجتناب صعود مساجد المسلمين و استعمالوا الخروج بالليل عن ظهراني المسلمين و الدخول بالنهار للتسوّق و قضاء الحوائج، فعلى من قتل واحداً منهم أربعة آلاف درهم، و مّر المخالفون على ظاهر الحديث فأخذوا به و لم يعتبروا الحال.

٢؛ و متى آمنهم الإمام (امام، آنها را امان و امنيت داد) و جعلهم في عهده عقده و جعل لهم ذمه و لم ينقضوا ما عاهدهم عليه من الشرائط التي ذكرناها و أقرّوا بالجزيه و أدّوها فعلى من قتل واحداً منهم خطأ ديه المسلم و تصديق ذلك. إلى أن قال:

ص: ٨٦٧

۳؛ و متى لك يكن اليهود و النصارى و المجوس على ما عاهدوا عليه من الشرائط التي ذكرناها، فعلى من قتل واحداً منهم ثمانمائة درهم، و لا- يقاد لهم من مسلم في قتل و لا- جراحه كما ذكرته في أول هذا الباب، و الخلاف (مبتدا) على الإمام و الامتناع عليه يوجبان (خبر مبتدا) القتل فيما دون ذلك، كما جاء في المولى - به ضم ميم و سكون واو،- (كسى كه قسم خورده با زنش ملاقات و آمیزش نکنند) إذا وقف بعد أربعة أشهر، أمره الإمام بأن يفىء أو يطلّق، فمتى لم يفىء و امتنع من الطلاق ضربت عنقه لا متناعه على إمام المسلمين» (۱).

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره الشيخ الطوسى فى الجمع بين المتعوّد و غيره، المتعوّد على اختلاف درجاته، أولى (اسم تفضيل) ممّا ذكره فإنّه جمع بلا شاهد حيث جعل ملاك الاختلاف فى مقدار الدّيه، مقدار انضباط أهل الذّمّه و مدى صلتهم بالإمام و عدمه، و هذا النوع من الجمع، جمع تبرّعى بلا شاهد.

ديه ذمى و ذميه ۹۵/۰۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ديه ذمى و ذميه

راجع به ديه ذمى و ذميه، اقوال علمای شيعه را خوانديم و تمام جوانب مسأله را هم بررسى نموديم، باقى ماند اقوال علمای اهل سنت كه بايد مطرح كنيم.

اقوال فقهای اهل سنت

اهل سنت سه قول و بلکه به يك معنى چهار قول دارند:

۱؛ قول اول شان مثل است، يعنى ديه ذمى و ذميه، همانند ديه مسلم و مسلمه است.

۲؛ قول دوم اينكه ديه ذمى و ذميه، نصف ديه مسلم و مسلمه مى باشد.

ص: ۸۶۸

۱- من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۴، ص ۱۲۳ - ۱۲۴ .

۳؛ قول سومى كه اهل سنت قائلند، ثلث است، يعنى ديه ذمى و ذميه، ثلث ديه مسلم و مسلمه مى باشد.

۴؛ قول چهارم كه شيخ آن را از احمد حنبل نقل کرده اين است كه ايشان بين عامد و خاطى فرق نهاده است.

پس مجموع اقوال اهل سنت در ديه ذمى و ذميه، چهار قول شد.

آقاىان توجه كنند كه سرخسى فقيه حنفى مذهب است، كتابى دارد بنام: «المبسوط» كه چندين جلد است و من اقوال را از آن

کتاب گرفته ام، یعنی سه قول را از آنجا گرفتم، ولی شیخ در کتاب خلاف، قول چهارم را از احمد بن حنبل نقل کرده است.

أقوال فقهاء السنّه فی المسأله

إنّ لفقهاء السنّه فیها آراء أربعة

۱؛ ديه الذمّی مثل ديه المسلم لا- یفترقان، ذهب إليه من الصحابه ابن مسعود، و هو إحدى الروایتین من عمر و عثمان و من التابعین: الزهری، و من الفقهاء: الثوری و أبوحنیفه و أصحابه.

۲: ديه الذمّی علی النصف من ديه المسلم، ذهب إليه من التابعین عمر بن عبد العزيز و عروه بن الزبير (زبير بن اعوان، دوتا پسر دارد، یکی عبد الله، دیگری هم عروه، زبير معروف که جنگ جمل را علی ع راه انداخت)، و من الفقهاء مالک بن أنس.

و الظاهر من الشيخ الطوسی فی «الخلاف» أنّ النصف عند أصحاب هذا القول حکم کلّ من الذمّی و الذمّیه، فديه الذمّی نصف ديه المسلم و ديه الذمّیه مثل ديه المسلمه.

لکن الظاهر من الفقيه المعاصر و هبه الزحیلی، أنّ ديه الذمّیه مثل ديه المسلمه حیث قال عند نقل هذا القول: ديه الذمّی نصف ديه المسلم و نساؤهم نصف ديات المسلمین، أي كالنساء المسلمات . و سیوافیک أنّ القرطبی نقل خلاف ذلك.

ص: ۱۶۹

۳: ديه الذمی ثلاث ديه المسلم و به قال من الصحابه عمر و عثمان و من التابعين: سعيد بن المسيب و عطاء، و من الفقهاء أبو ثور و إسحاق و الشافعی، فديه الذمی عندهم أربعة آلاف درهم بناءً على أن ديه المسلم إثنا عشر ألف درهم.

۴: التفريق بين العمد و الخطأ، فلو كان القتل عمداً فديه المسلم، و إن كان خطأً، فنصف ديه المسلم، حكاه الشيخ الطوسي عن أحمد بن حنبل (۱).

قال شمس الدين السرخسی الحنفی: و ديه أهل الذمه و غيرهم مثل ديه المسلمين، رجالهم كرجالهم و نساؤهم كنسائهم، و كذلك جراحاتهم و جنایاتهم بينهم و ما دون النفس من ذلك سواء.

و قال المالک: ديه الكتابي على النصف من ديه المسلم، و ديه المجوسی ثمانمائة درهم (القول الثاني).

و لندرس أدله أقوالهم

دليل القول بالمساواه

استدل الحنفیه على مماثله الديتين بوجه أتى بها السرخسی فی مبسوطه، و هی:

۱؛ «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فِدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ» (۲). با این آیه استناد می کنند، می گویند ضمیر «وَإِنْ كَانَ» به کافر ذمی بر می گردد، چرا؟ به قرینه اینکه فرموده: «مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ»، این مقتول هم از یک جمعیتی است که بین شما و آنها پیمان عدم تعرض است، کسی که خودش از یک قومی باشد که بین ما و آنها پیمان عدم تعرض است، قهراً خودش هم کافر است: «فِدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ»

۲: دلیل دوم شان روایتی است که ابن عباس از رسول خدا نقل می کند: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَتَلَ عَمْرًا وَابْنَ أُمِيهِ الضَّمْرِيَّ وَكَانَا مُسْتَأْمِنِينَ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِدِيَةِ حَرِّينَ مُسْلِمِينَ، وَقَالَ (ص): «دِيَةُ كُلِّ ذِي عَمْدٍ فِي عَمْدِهِ أَلْفٌ دِينَارًا».

ص: ۸۷۰

۱- الخلاف، شيخ طوسي، ج ۵، ص ۲۶۳، مسأله ۷۷.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۹۲.

عمرو بن امیه عمری در واقع مسلمان است، دو نفر ذمی را کشته است، حضرت دیه آنها به اندازه دیه مسلم پرداخت کرد.

۳: و عن أبي بكر و عمر أنّهما قالوا: «ديه الذمّي مثل ديه الحرّ المسلم»

۴: و قال عليّ ع: «إنما أعطيناهم الذمه و بذلوا الحرّيه لتكون دمائهم كدمائنا و أموالهم كأموالنا»

۵: جناب سرخسی حنفی مذهب است ولذا در کتاب خودش خیلی اصرار دارد که فتوی ابوحنیفه را به کرسی بنشانند، فتوای ابوحنیفه در اینجا مثل است، یعنی دیه ذمی مثل دیه مسلم است، این چهار دلیل را آورده، عمده همان آیه است، بقیه هم اقوال صحابه و تابعین است، ایشان وقتی به اینجا می رسد، می گوید بعضی ها آمده اند و می خواهند با خبر واحد، این آیه را مقید یا نسخ کنند و ابداً جایز نیست که ما آیه قرآن را با خبر واحد مقید کنیم یا تخصیص بزیم، آیه برای حجت است، در واقع دلیل پنجم ایشان، دلیل پنجم نیست، در واقع رد دلیل این طرف است.

۵: و ما نقلوا فيه من الآثار (ثلث، نصف، فرق بین عامد و خاطی) بخلاف هذا (آیه) لا یکاد یصحّ، فقد روی عن معمر قال: سألت الزهري عن ديه الذمّي، فقال: ديه المسلم: إن سعيداً يروى بخلاف ذلك، قال: ارجع إلى قوله تعالى: «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ».

فهدا بيان أنّ الروايه الشاذه (که سعيد نقل می کند) لا تقبل فيما يدلّ على نسخ الكتاب. ثمّ تأويله: «أنه قضی بثلث الدیه فی سنه واحده (یعنی در یکسال این کار را انجام داده و معلوم می شود که در آن زمان آیه نازل نشده بوده) فظنّ الراوی: أنّ ذلك جميع ما قضی به»، و عند تعارض الأخبار یترجح المثبت للزیاده.

۶: دلیل ششم، و قوله: «المسلمون تتكافأ دماؤهم» لا يدلّ على أنّ دماء غیرهم لا تکافئهم - چون لقب است و لقب هم مفهوم ندارد -، فتخصیص الشیء بالذكر، لا يدلّ على نفی ما عداه، و المراد بالآثار: نفی المساواه بینهما فی أحكام الآخره دون أحكام الدنيا، فإننا نرى المساواه بیننا و بینهم فی بعض أحكام الدنيا، و لا يجوز أن يقع الخلف فی خیر الله تعالی» (۱).

هذه هي أدلّه القول بالمساواه التي ساقها السرخسی فی كتابه، و إليك دراستها و مناقشتها.

«على أيّ حال» جناب سرخسی شش تا دلیل بر مساوات اقامه کرده که عمده همان دلیل اولی است، بقیه را یک یک رسیدگی می کنیم.

یلاحظ علیه:

این آقا! یک تکه آیه را آورده و در این آیه: «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَعِدْتُهُمْ إِلَىٰ أَهْلِهِ» و می گوید ضمیر «وَإِنْ كَانَ» به کافر ذمی مقتول بر می گردد، به قرینه اینکه جزء یک قومی است که بین شما و بین آنها پیمان عدم تعرض است و حال آنکه ما باید آیات را کنار هم بگذاریم و ببینیم که ضمیر «وَإِنْ كَانَ» به کجا بر می گردد؟

در آیه مبارکه سه تا بحث داریم، یعنی آیه مبارکه سه تا مقتول می گوید، و در هر سه مقتول ما، مؤمن است (نه کافر ذمی)، هم در اولی و هم در دومی و هم در سومی، در هر سه مقتول ما، مؤمن است.

۱: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا»

مگر اینکه بگویند ما دیه نمی خواهیم، پس مقتول در اینجا مومن است.

ص: ۸۷۲

۲: «فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَخْرِيرُ رَقَبِهِ مُؤْمِنَةٌ» ضمیر «فَإِنْ كَانَ» به همان مؤمن بر می گردد، یعنی اگر مقتول مؤمن است، اما قبیله اش محارب است، چون امکان دارد که از یک قبیله محارب، یکنفر یا دو نفر مؤمن باشند و ایمان آورده باشند، پس ضمیر «فَإِنْ كَانَ» به مؤمن بر می گردد، دلیل بر اینکه ضمیر «فَإِنْ كَانَ» به مؤمن می گردد، چون می گوید: «فَتَخْرِيرُ رَقَبِهِ مُؤْمِنَةٌ» که اشاره به کفاره است چون در قتل کافر، دیه هست، اما کفاره نیست.

۳: «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ» در این فراز سوم هم ضمیر «وَإِنْ كَانَ» به مؤمن بر می گردد، یعنی مقتول مؤمن است، منتها از یک قبیله و گروهی است که بین شما و بین آنها پیمان عدم تعرض است، خلاصه در همه حالات مقتول مؤمن است، منتها گاهی از نظر قبیله فرق می کند، مثلاً گاهی از اوقات هم مقتول مؤمن است و هم قبیله اش هم مؤمن هستند، گاهی «مقتول» مؤمن است، اما قبیله اش محارب می باشند. سوم: «مقتول» مؤمن است، اما قبیله اش با شما پیمان عدم تعرض بسته اند. در همه اینها «فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ» .

خلاصه اینکه ضمیر «کان» به مؤمن بر می گردد و در هر سه «مقتول» مومن است، غایه ما فی الباب گاهی مجتمع هم مومن است، و گاهی مجتمع محارب است و گاهی هم پیمان عدم تعرض بسته اند، بهترین دلیل بر اینکه «مقتول» مؤمن است، همان کفاره است که می فرماید: «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ» کفاره مال مومن است، نه مال کافر.

بنابراین، استدلال جناب سرخسی با این آدله ششگانه ای که آورده و بهترین دلیلش هم همین آیه مبارکه است، صحیح از آب در نیامد و ایشان خطا در مرجع ضمیر کرده است، نه خواسته اینها را کنار هم بگذارد، شب هم جناب عالی قرآن را در برابر هم بگذارید و خواهید دید که ضمیر به مؤمن بر می گردد.

و قد تبین فی هذه المقاطع الثلاثة أحكام قتل المؤمن.

إذا كان المقتول مؤمناً من قوم مؤمنين فتجب الكفارة و الدية معاً.

و إن كان المقتول مؤمناً لكن من قوم محاربين، فتجب الكفارة لقتل المؤمن خطأً، و لا تجب الدية، لأن المحارب لا يرث شيئاً من المؤمن.

و إن كان المقتول مؤمناً، لكن لا من قوم محاربين، بل من قوم بينكم و بينهم ميثاق من الذمه و الأمان، فيجب الأمان: الكفارة و الدية.

و إن أردت توضيح مفاد الآيه فاجعل الفقرات الثلاث كلها تلو الأخرى:

١ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً ...»

٢: « فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ...»

٣: « وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ... »

فالمقتول في الفقرتين الأوليين مؤمن بتصريح الآيه المباركه، فيكون المقتول في الثالثه أيضاً مؤمناً بحكم وحده السياق، كما هو الظاهر.

پس دلیل اول ما تمام شد، دلیل دوم ما بر رد سرخسی را در جلسه آینده می خوانیم.

ديه ذمی و ذمیّه ۹۵/۰۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ديه ذمی و ذمیّه

بحث ما در باره ديه ذمی و ذمیّه می باشد و ما به همان قول خود هستیم، برخی از علمای اهل سنت، عقیده اش این است که ذمی و ذمیّه از نظر ديه، فرقی با مسلم و مسلمه ندارد و ديه هر دو شان یکسان است، مدرک شان همان آیه ۹۲ سوره نساء است و معتقدند که مراد از «مقتول» در آیه مبارکه، ذمی یا ذمیّه است نه مومن.

ولی ما سیاق آیه و فقراتش را مطالعه کردیم و گفتیم ضمیر «کَانَ» در همه این فقرات به یک چیز بر می گردد و آن کلمه «مؤمن» است به همان توضیحی که عرض کردیم.

دلیل دوم ما این است: ما می بینیم که در فقره سوم این آیه مبارکه، علاوه بر دیه، کفاره هم معین کرده است، مسلماً در قتل کافر، کفاره نیست و لذا در دومی هم کفاره نیست، کفاره همه اش مال مسلم است، و حال آنکه در آیه کفاره گفته است «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَّةً يَوْمَ الشَّهْرِينِ مُتَّابِعِينَ» و این قرینه و دلیل است بر اینکه مراد از «مقتول» در آیه شریفه، یعنی در هر سه «فقره» مؤمن است، یعنی «مقتول» مؤمن. از اینکه در آیه شریفه کفاره معین کرده، دلیل بر این است که مقتول مؤمن است نه کافر.

سوال: سوال این است: در دومی هم که «مقتول» مؤمن است، اما خانواده اش محارب اند، در آنجا کفاره هست، اما دیه نیست، چرا دیه نیست؟

جواب: چون اگر دیه می بود، مسلماً دیه به جیب کافر می رفت و کافر از او ارث می رفت، و مسلماً کافر از مسلم ارث نمی برد.

۱: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا» در اینجا هم تحریر رقبه است و هم دیه، چرا؟ چون در قتل مومن، علاوه بر دیه، کفاره هم هست.

۲: «فَإِنْ كَانَ (مؤمن) مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ - خودش مومن است، اما قومش محارب اند - فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ - چرا در اینجا دیه نیست؟ چون اگر دیه باشد، کافر ارث می برد و حال آنکه کافر از مسلم ارث نمی برد -

۳: وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ - «مقتول» مومن، اما خانواده و قبیله اش معاهد و ذمی اند، اینجا دو مطلب را گفته است: «فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ - یعنی هم باید دیه بدهد و هم تحریر رقبه مؤمنه، از اینکه در اینجا رقبه را هم ایجاب کرده، این دلیل بر این است که «مقتول» مومن است نه ذمی و کافر، - فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (۱)

تا اینجا ادله ما تمام شد، یعنی آیه مبارکه را معنی کردیم و طرف را هم خلع سلاح نمودیم، چون آنها با این آیه مبارکه استدلال می کنند که مراد از «مقتول» در فقره سوم، کافر است نه مومن، و ما ثابت کردیم که مراد از مقتول در هر سه فقره، مؤمن است نه کافر.

و من العجب، اینکه فخر رازی آیه مبارکه را در اینجا عیناً مثل ما معنی کرده است و می گوید تناسب خیلی خوب است، چون در اولی هم خودش مؤمن است و هم خانواده اش، در دومی خودش مؤمن است، اما خانواده اش محارب هستند، در سومی خودش مومن است، اما خانواده اش ذمی است، می گوید اگر خوب به آیه نگاه کنیم، چیش آیه، چیش بسیار زیبایی است، مؤمن سه گونه است، گاهی هم خودش مؤمن است و هم خانواده اش، گاهی خودش مؤمن است، اما خانواده اش محارب اند و گاهی خودش مومن، اما خانواده اش ذمی و معاهد هستند.

ما تا اینجا دلیل خود را بیان کردیم، اینک باید ببینیم مخاطب که مخالف است چه می گوید؟ مخالف می گوید مقتول در این آیه شریفه مؤمن نیست و برای این گفته خودش سه دلیل هم اقامه کرده است.

ص: ۸۷۶

مخالف می گوید اگر در واقع مراد از «مقتول» مؤمن باشد، خدا این را در همان فقره اول گفت فلذا نیازی به تکرار نداشت، فقره اول عبارت بود از: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا» .

اگر فقره سوم ناظر به قتل مومن است، تکرار معنی ندارد، چون این را در فقره اول فرمود. سپس احساس می کند که یک اشکالی بر کلامش است که پس چرا دومی را گفت، چون در فقره دومی مراد حتماً مؤمن است، چون دومی اصرار دارد که: « فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ » ایشان می بیند که یک چنین اشکالی بر قولش وارد است ولذا می گوید علت اینکه در فقره دوم مؤمن را گفته، خواسته که خواستگاه این مومن را بیان کند که از کدام فرقه و از کدام طائفه است، علت اینکه دومی را گفت و حال آنکه دومی هم در اولی داخل است، خواست ریشه و بیان این را که از کدام فامیل است بیان کند، و الا دومی هم داخل در اولی است.

پس اشکال این آقا، این است کسانی که می خواهند سومی را به مومن بزنند، در واقع می خواهد بگوید که خدا کار تکراری کرده، چون سومی هم داخل در اولی است، بعد می بیند که اشکال وارد است که پس چرا دومی را گفته، چون دومی هم حتماً مومن است؟

در جواب می گوید غرض از بیان دومی این است که خواستگاه این مومن را بیان کند که از کدام خانواده است.

جواب از دلیل اول مخالف

ما به این آقا می‌گوییم: الجواب، الجواب. ما از شما سوال می‌کنیم که چرا دومی را گفت؟ شما در جواب گفتید: خواست خواستگاه این مومن را نشان بدهد، ما نسبت به سومی همان جواب را می‌دهیم و می‌گوییم علت اینکه سومی را گفت و تکرار کرد، خواست ریشه آن را بگوید، ریشه اولی مومن است، ریشه دوم محارب است، ریشه سوم معاهد و ذمی است. این آدم توجه نکرده که همان جوابی که از اشکال دومی می‌دهد، همان جواب را می‌شود از سومی هم داد، یعنی هم جواب در سومی هم جاری است.

بنابراین، در هر سه فقره مراد از «مقتول» مومن است، علت تکرار این است که خواسته اقسام مومن را بگوید و اتفاقاً احکام شان هم فرق می‌کند.

دلیل دوم

دلیل دوم شان این است که اگر شما فقره سوم را هم به مومن بزنید و بگویید در فقره سوم باز مراد از «مقتول» مومن است، فقره سوم دیه دارد و گفته دیه اش را هم به اهلش بدهید و حال آنکه اهلش ذمی است، ذمی که از دیه مسلم ارث نمی‌برد، چون دیه مال مقتول است.

جواب از دلیل دوم مخالف

جواب این دلیل این است که ما آن اطلاق را قید می‌زنیم و می‌گوییم: لا يرث الكافر المسلم إلا در این مورد، هیچ اشکالی ندارد که ما آن اطلاق را قید بزنیم، نص که نیست، اطلاق است، چه مانعی دارد که آن اطلاق را قید بزنیم و بگوییم: لا يرث الكافر المسلم إلا در این مورد، مگر اینکه بگویید: «إِلَى أَهْلِهِ» مراد اهل نسبی نیست، بلکه اهل فرهنگی و فکری هستند، یعنی بر می‌گردد به مسلمان‌ها، البته این را به صورت احتمال گفتیم نه اینکه واقعاً چنین باشد.

دلیل سوم شان این است که چرا در فقره دقت نمی کنید، «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ» می گوید این مقتول از همان قوم است، یعنی قماش شان یکی است، این مقتول از آن قومی است که بین شما و بین آنها میثاق و پیمان بسته شده است، ظاهر آیه مبارکه این است که مقتول از نظر فکری و فرهنگی با قومش یکی هستند، و می فرماید ما اجمال آیه را رفع می کنیم، چون «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ» مجمل است، اجمالش را رفع می کنیم، چه رقم؟ یعنی از نظر عقیدتی و فکری از آن قوم است، قهراً مقتول می شود ذمی نه مومن.

جواب از دلیل سوم مخالف

الجواب، الجواب، اگر بناست که اجمال را این گونه رفع کنید، ما نیز این اجمال را رفع می کنیم، چه گونه؟ ضمیر را به مومن بر می گردانیم، اجمال هم رفع می شود.

خلاصه اینکه: ادله ثلاثه ای که این آقایان را اقامه کرده اند، استدلال شان استدلال غیر کافی است.

وقد أظن الرازی فی تفسیر الآیه ۰ و رجح کون المقتول، هو المؤمن فیما بین أهل العهد و الذمه و قال:

إن المراد منه المسلم، و ذلك لإِنَّه تعالی ذکر أَوْلَا حال المسلم القاتل خطأ، ثم ذکر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فیما بین أهل الحرب، ثم ذکر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فیما بین أهل العهد و أهل الذمه، و لا شك أن هذا ترتیب حسن، فكان حمل اللفظ علیه جائزاً، و الذي يؤكد صحه هذا القول أن قوله: «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ» لا بد من إسناده إلى شیء جرى ذكره فیما تقدم، و الذي جرى ذكره فیما تقدم هو المؤمن المقتول خطأ، فوجب حمل اللفظ علیه.

أدله القائل بأنّ المقتول ذمّي

سه دليل اقامه کرده اند.

ثمّ إنّ القائلين بأنّ المقتول ذمّي، اعترضوا على أصحاب القول الآخر (المقتول مؤمن) بوجوه ثلاثه:

الأول: إنّ المسلم المقتول خطأ سواء أكان من أهل الحرب، أو كان من أهل الذمه، فهو داخل تحت قوله: « وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا»، فلو كان المراد من هذه الفقره من الآيه هو المؤمن، لكان هذا عطفاً للشىء على نفسه وانه لا يجوز، بخلاف ما إذا كان المؤمن المقتول خطأ من سكان دار الحرب، فإنه تعالى أعاده لبيان أنه لا تجب الديه في قتله.

حاصل الإشكال: لو كان المقتول خطأ هو المؤمن كان اللازم الاقتصار بالشق الأول، دون ذكر الشق الثالث لأنه داخل تحته.

و لما كان لازم ذلك، هو ترك الشق الثاني أيضا، لأنّ المقتول فيه أيضا مؤمن، استدركه وقال: بخلاف ما إذا كان المقتول خطأ من سكان دار الحرب فإنه تعالى أعاده لبيان أنه لا تجب الديه في قتله.

يلاحظ عليه: بأنّ المقتول في الشقوق الثلاثه هو المؤمن، لكن باختلاف في الدار و الأسره المنتمى إليها، فالمؤمن المقتول خطأ:

إما أن يكون من سكان دار الإسلام ففيه الديه و الكفاره.

أو من سكان دار الحرب، ففيه الكفاره دون الديه. أما الأول فلاجل كون المقتول مؤمناً، و أما الثاني فلا لأنه لا يرث الكافر المؤمن.

أو من سكان مواضع أهل الذمه و العهد.

و إذا اختلفت القيود المؤثره في الحكم، لا يكون القسم الثالث من قبيل عطف الشىء على نفسه.

الثاني: إذا كان المقتول مؤمناً، فكيف يرثه قومه الكفار؟! لأنّ المفروض أنه مؤمن ولكن قومه كفار لا يرثون، بخلاف ما إذا كان المقتول كافراً، حيث يرثه قومه الكافرون.

يلاحظ عليه: أنه لو قلنا بشمول ((لا توارث بين أهل ملتين)) للذية أيضاً، يقتيد إطلاقه بما إذا كان المقتول مؤمناً و قتلته مسلم خطأ، فيرثه قومه و إن كانوا كافرين.

على أنه يمكن أن يكون المراد أن أهله المسلمين يرثونه منهم لا كلهم.

الثالث: أن قوله: «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ» يقتضى أن يكون من ذلك القوم في الوصف الذي وقع التنصيص عليه و هو حصول الميثاق بينهما، فإن كونه منهم مجمل لا يدري أنه منهم في أي الأمور، و إذا حملناه على كونه منهم في ذلك الوصف زال الإجمال فكان ذلك أولى، و إذا دلت الآية على أنه منهم في كونه معاهداً و جب أن يكون ذمياً أو معاهد مثلهم.

يلاحظ عليه: بأن الإجمال كما يرتفع بكون المقتول أيضاً ممن له الميثاق كقومه، يرتفع بكونه مؤمناً و لكن منهم، من حيث الدم و الوطن و العيش بينهم.

بحث در ادله مخالفین تمام شد، از اینجا می فهمیم که آقای سرخسی خیلی حماسه سرایی کرده، سه تا حماسه سرایی کرده و خیال کرده که ذمی است، یعنی چه که می گویند قرآن با حدیث نسخ شده، قرآن را نمی شود با حدیث نسخ کرد، سعید بن مسیب چه کاره است که بگوید قرآن با حدیث نسخ می شود، ایشان خیال کرده که دلالت آیه بر اینکه «المقتول ذمی» می باشد کامل است فلذا حماسه سرایی کرده و شما می دانید که این حماسه سرایی بی فایده است و این آیه اصلاً ارتباطی به مسأله ما ندارد، مسأله ما ذمی است و این آیه مبارکه از اول تا آخر در باره ذمی است.

دیه ذمی و ذمیه ۹۵/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag

ص: ۸۸۱

موضوع: دیه ذمی و ذمیه

فقهای اهل سنت در باره ذمی یا ذمیه سه قول یا چهار قول دارند، فعلاً بحث ما در قول اول است که مثل است، یعنی دیه ذمی و ذمیه، مثل دیه مسلم و مسلمه است.

دلیل اول

قول اول که ادعای مثلیت می کند برای خودش چند دلیل آورده است و عمده همان آیات بود، او خیال می کرد که ضمیر به ذمی و ذمیه بر می گردد، ما ایشان را خلع سلاح کردیم و گفتیم به مومن بر می گردد نه به کافر.

دلیل دوم

دلیل دوم شان روایتی است که از ابن عباس دارند، جناب ابن عباس چنین فرموده: «إنَّ النَّبِيَّ وَدَىٰ عَامِرِينَ بَدِيَةَ الْمُسْلِمِينَ وَ

كان لهم عهد من رسول الله ص»، البته يك مسلمانى، دو نفر از عامرى ها را كشته بود و آنها يگونه معاهده با پيغمبر اكرم (ص) داشتند و پيغمبر اكرم براى آنها ديه مسلمين را مقرر داشت، ابن عباس خودش مرد راستگوست، اما بايد نگاه كرد كه راوى از ابن عباس چه كسى است؟ راوى از ابن ابن عباس عكرمه است كه يك خارجى است، عكرمه در حقيقت غلام ابن عباس بوده، در عين حالى كه غلامش بوده، جزء اباضيه است، البته خوارج چند طائفه هستند كه نرم ترين آنها اباضى ها هستند كه كشور عمان از همان هاست، خوارج همه شان منقرض شده اند و فقط اباضى ها باقى مانده اند كه در عمان زندگى مى كنند.

«على أئ حال» اباضى ها هرچه باشند، مومن نيستند، اما ابن عباس مرد مومنى مى باشد، اما راوى از ابن عباس، غلامش عكرمه است كه اباضى مذهب است، حتى در «ميزان الاعتدال» مى گويد ابن عباس اين آدم را به زنجير كشيد، از بس كه عليه ابن عباس دروغ بسته بود، يعنى روايات دروغى را از ابن عباس نقل مى كند.

با اینکه عکرمه از اباضی هاست، ولی در «مجمع البیان» و در «التبیان» و در نوعی از تفاسیر، اقوال عکرمه را نقل می کنند بدون اینکه نقد بکنند، البته این یک سوالی است که در زمان ما مطرح است، ولی اگر ما هم در زمان طبرسی و شیخ طوسی بودیم نقل می کردیم، چون در آن زمان نوشتن اقوال آنها مایه ارزش کتاب بود، یعنی اگر کسی تفسیر می نوشت و اقوال اینها نمی نوشت، تفسیرش تفسیر سطحی بود، در آن زمان این روایات و این اقوال، ارزش عجیبی داشته است و لذا از عکرمه نقل می کند، و حتی از احبار و رهبان نقل می کنند، مد زمان بوده است، کانه اگر کتابی از نقل اقوال اینها خالی باشد، این کتاب کمتر ارزش پیدا می کنند و الا-مقام شیخ و جناب طبرسی بالاتر از آن است که به عکرمه ارزشی قائل بشود، مثل عکرمه است، مقاتل، مقاتل یک آدم مجسم به تمام معنی است، و هکذا ضحاک، اینها غالباً روایات تفسیری را از علمای یهود و نصاری می گرفتند، خود اینهایی که ترجمه نویس هستند، می گویند اینها روایاتی که در باره قرآن دارند، از علمای یهود و نصاری می گرفتند، البته مستسلمه اهل الکتاب، از اهل کتاب کسانی بودند که اسلام می آوردند، اسرائیلیات، مجوسیات و نصرانیات و ..، را وارد کتاب های ما کردند، بنابراین، هر چند ابن عباس خودش سالم است، اما راوی از ابن عباس عکرمه است که مورد اعتماد نیست.

۲:روایه ابن عباس أخر الترمذی، عن عکرمه، عن ابن عباس: « أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ هَذَا الْوَجْهِ» (۱).

رسول الله ص».

قال أبو عيسى (مؤلف السنن) هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه» (۱).

ص: ۸۸۳

کنیه مؤلف صحیح ترمذی، ابوی عیسی است.

و یکفیی فی ضعف الروایه أنّ الراوی إِباضیّ، تجنّبہ مسلم - مسلم در صحیح خودش از او دوری کرده و بسیار کم از او نقل کرده است و در کنارش از کس دیگر هم نقل کرده، یعنی منفرداً از او نقل نکرده است - و روی له قلیلاً مقرونأً بغیره، و أعرض عنه مالک، و تحایده (تحاید: جدا شدن و دور شدن) إلّا من حدیث أو حدیثین، قال عبد الله بن الحارث: « دخلت علی علی بن عبد الله (ابن عباس) فإذا عکرمه فی وثاق عند باب الحُشّ، فقلت: ألا تتقی الله؟! فقال: إنّ هذا الخبیث یکذب علی أبی» (۱).

۳: ما نقل عن النَّبِیِّ ص

دلیل دیگر شان این حدیث است:

ما نقل عن النَّبِیِّ ص: « دِیَه کُلِّ ذِی عَمَدٍ فِی عَمَدِهِ أَلْفٌ دِینَارًا»

أقول: لم نقف علیه مسنداً فی الصحاح و السنن، و علی فرض الثبوت، فهو منصرف إلی دِیَه المسلم.

و علی فرض العموم، أو الإطلاق یقتد بما دلّ علی أنّه أقلّ من دیه المسلم.

۴: ما نقل عن علیّ (ع)

نقل عن الإمام علیّ (ع) أنّه قال: « إنّما أعطیناهم الذمّه و بذلوا الحرّیه لتکون دمائهم کدمائنا و أموالهم کأموالنا» .

با این کلام علی (ع) استدلال می کنند بر اینکه دیه آنها مثل دیه ماست، ولی غافلند از اینکه روایت ناظر بر موضوع ما نیست، روایت ناظر به احترام است، یعنی خون شان و اموال شان محترم است، اما اینکه دیه شان هم مثل دیه مسلمین است، بر این جهت دلالت ندارد.

و الروایه علی فرض الصّحّه النقل، فإنّما تدلّ علی حقن دمائهم و حرمتها، و أمّا تکافؤ دمائهم و مساواتها مع المؤمنین فلا يدلّ علیه کلامه (ع).

ص: ۸۸۴

كيف؟! و هو الزاوي عن رسول الله ص: « المؤمنون تتكافأ دماؤهم، و هم يد على من سواهم، يسعى بذمتهم أدناهم، ألا لا يقتل مؤمن بكافر و لا ذو عدو في عدوه» (١).

«يسعى بذمتهم أدناهم» معنای این جمله این است که اگر یک عبد سیاه مسلمان (یعنی پایین ترین قشر مسلمان) به یک کافری امان بدهد، امان او محترم است.

فتخصيص التكافؤ بالمؤمنين لا- يخلو من دلالته على حصره بهم، و لو كان هنا تكافؤ في الدماء فلماذا قال: «ألا لا يقتل مؤمن بكافر»؟

با این کلام علی ع استدلال می کنند بر اینکه دیه آنها مثل دیه ماست، ولی غافلند از اینکه روایت ناظر بر موضوع ما نیست، روایات ناظر به احترام است، یعنی خون شان و اموال شان محترم است، اما اینکه دیه شان هم مثل دیه مسلمین است، بر این جهت دلالت ندارد.

٥: ما نقله عن الشيخين

ما رواه عن أبي بكر و عمر أنهما قالوا: «ديه الذمى مثل ديه الحرّ المسلم»

لكن قول الصحابي أو فتواه ليس حجّة على غيره ما لم يرفعه إلى رسول (ص).

مضافاً إلى أنه معارض بما رواه ابن المسيّب من أنّ عمر قضى في ديه اليهودي و النصراني بأربعة آلاف درهم و في ديه المجوسي بثمانمائة». (٢)

و به يظهر ضعف الاستدلال بما روى عن عبد الله بن مسعود قال: «من كان له عهداً أو ذمه فديته ديه المسلم» (٣)، إذ الحديث موقوف غير مرفوع إلى النبي (ص)

ص: ٨٨٥

١- سنن أبي داود، السجستاني، أبو داود، ج ٤، ص ١٨٠.

٢- سنن الكبرى، بيهقي، ج ٨، ص ١٧٥، ح ١٦٣٣٨.

٣- سنن الكبرى، بيهقي، ج ٨، ص ١٧٩، ح ١٦٣٥٥.

و بالجمله: الروایات عن الصحابه مختلفه متعارضه أولاً، و موقوفات ثانياً.

تمّ الكلام في القول الأول

جناب «سرخسی» خیلی روی قول اول مانور رفته. چرا؟ چون ابوحنیفه بر آن قائل است، موقعی که اینها می خواهند فقه بنویسند، هر کدام می خواهند فقه امام شان را تایید کنند، سرخسی بیشتر می خواهد فتوای ابوحنیفه را زنده کند، کتاب «بدایه المجتهد» بیشتر روی فتوای مالک تکیه می کند، چون خودش مالکی است

دلیل القول بالنصف

قائلین به مثل برای مدعای خودش چهار روایت دارند، البته این چهار روایت، به صورت و ظاهر، چهار روایتند و حال آنکه در حقیقت چهار روایت نیستند.

ذهب المالکيه و الحنابله إلى أنّ ديه الكتابي (اليهودي و النصراني)

و استدّل عليه بما رواه أصحاب السنن بألفاظ مختلفه، تنتهي أسانیده إلى عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جدّه، و إليك ما نقلوه.

۱؛ أخرج الترمذی باسناده، عن أسامه بن زيد، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه: « ديه عقل الكافر نصف ديه عقل المؤمن » (۱) .

البته عمرو بن شعيب جزء تابعین است، پدرش معلوم نیست، اما جدش از صحابی پیغمبر اکرم (ص) است، خودش توثیق شده، اما در عین حال «البخاری لم یحتجّ به» یعنی بخاری در کتابش به این استدلال نکرده، چرا؟ چون متهم است، می گوید این روایات سند ندارد، در خانواده اینها یک کتاب روایتی بوده، اینها را از پدر و جد گرفته و از پیغمبر اکرم (ص) نقل می کند، و شاید این کتاب هم مال جد یا پدرش بوده.

«علیّ أیّ حال» این مرد (عمرو بن شعيب) در عین حالی که توثیق شده، محققین می گویند: «البخاری لم یحتجّ به» معلوم می شود که از نظر آنها (اهل سنت) ریگی در کفش این آقا بوده، البته از نظر ما عدم احتجاج بخاری چندان مهم نیست، چون بخاری از امام صادق (ع) هم «لم یرو روايه أبداً»، ولی از نظر اهل سنت «إذا لم یحتجّ به البخاری و لم یحتجّ به المسلم» این نشانه ضعف است.

ص: ۸۸۶

٢: أخرج النسائي، عن سليمان بن موسى - و ذكر كلمه معناها - عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، قال: قال رسول الله (ص): «عقل أهل الذمّه نصف عقل المسلمين، و هم اليهود و النصارى».

٣: و أخرج بسند آخر، عن أسامه بن زيد، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو أنّ رسول الله (ص) قال: «عقل الكافر نصف عقل المؤمن» (١).

٤: أخرج ابن ماجه عن عبد الرحمن بن عياش، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، أنّ رسول الله (ص): « قضى بأنّ عقل أهل الكتاب نصف عقل المسلمين، و هم اليهود و النصارى» (٢).

٥: أخرج أبو داود، عن محمد بن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جدّه، عن النبي (ص) قال: « ديه المعاهد نصف ديه الحرّ» (٣).

قلت: الأسانيد تنتهى فى الجميع إلى عمرو بن شعيب، و هو مختلف فيه.

و ثقّه: ابن معين و ابن راهويه، قال الأوزاعي: « ما رأيت قرشياً أكمل من عمرو بن شعيب»

يقول الذهبى بعد نقل هذه الكلمات:

قلت: و مع هذا القول فما احتجّ به البخارى فى جامعه، و قال أبو زرعه: « أنما أنكروا عليه كثره روايته عن أبيه عن جدّه ، قالوا: إنما سمع أحاديث يسيره و أخذ صحيفه كانت عنده فرواها.

و قال عبد الملك الميمونى: سمعت أحمد بن حنبل يقول: « عمرو بن شعيب له أشياء مناكير، و أنما نكتب حديثه لنعتبر به، فأما أن يكون حجه فلا».

ص: ٨٨٧

١- سنن النسائي، النسائي، ج ٨، ص ٤٥، ح ٤٨٠٧.

٢- سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٨٨٣، باب ديه الكافر، برقم ٢٦٤٤.

٣- سنن أبى داود، ج ٤، ص ١٩٤، ب ٥، ديه الذمى، برقم ٤٥٨٣.

و قال ابن شبيه: سألت ابن المديني، عن عمرو بن شعيب؟ فقال: «... و ما روى عمرو عن أبيه عن جدّه ، فإنّما هو كتاب و جدّه فهو ضعيف». إلى غير ذلك من الكلمات التي تسلب الاعتماد على حديثه.

دليل القول بالثلث

ذهبت الشافعية: « إلى أن ديه اليهودي و النصراني و المعاهد، و المستأمن ثلث ديه المسلم»

و استدل عليه بأمرين:

١؛ ما رواه البيهقي عن سعيد بن المسيّب: « أن عمر بن الخطاب قضى في ديه اليهودي و النصراني ربأربعة آلاف و في ديه المجوسي بثمانمائه درهم». (١)

خلاصه اهل سنت در این مسأله، يك نظر ثابتی ندارند، گاهی از دو خليفه مثل را نقل می کنند و در اینجا هم از خليفه (عمر) ثلث را نقل می کنند، علاوه براین، فتوای صحابی برای خودش حجت است نه برای ما.

و نقله الترمذی مرسلًا، و قال: و روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: « ديه اليهودي و النصراني أربعة آلاف درهم و ديه المجوسي ثمانمائه درهم، و بهذا يقول مالك بن أنس و الشافعي و الحنفي» (٢).

يلاحظ عليه: أن سعيد بن المسيّب لم يسمع من عمر، و على فرض السماع إنّ فعل الصحابي ليس بحجّه ما لم يسنده إلى النبي (ص).

٢؛ ما رواه أيضاً عن عمرو بن شعيب: « إنّ رسول الله فرض على كل مسلم قتل رجلاً من أهل الكتاب أربعة آلاف درهم». (٣)

ص: ٨٨٨

١- سنن الكبرى، بيهقي، ج ٨، ص ١٧٥، ح ١٦٣٣٨.

٢- سنن الترمذی، ج ٤، ص ٢٤، كتاب الديات، ذيل الحديث ١٤١٢.

٣- سنن الكبرى، بيهقي، ج ٨، ص ١٧٧، ح ١٦٣٤٨.

يلاحظ عليه : أنّ الحديث موقوف غير موصول (إلى النبيّ ص)، أضف إلى ما ذكرنا ما في عمرو بن شعيب - الذي كان جدّه من الصحابه - من الضعف.

تمّ الكلام في القول بالثلث

دليل القول بالتفصيل

قول به تفصيل فرق می گذارد بین عامد و خاطی، عامد مثل است، یعنی اگر عمداً کافر ذمی را بکشد، ديه اش مثل است، اما اگر از روی خطا بکشد، ديه اش نصف است.

نسب إلى أحمد أنه قال : «إن كان القتل عمداً فديه المسلم، و إن كان خطأ فنصف ديه المسلم. حكاه الشيخ في «الخلافا»، و لعله لأجل حمل ما دلّ على أنّ ديته ديه المسلم على العمد، و ما دلّ على النصف على الخطأ»

و حصيله الكلام: إنّ ما رواه أهل السنه في مورد ديه الذميّ، و ما عمل به الخلفاء أو نقل عن الصحابه و التابعين مختلفه، مضطربه جداً، لا- يمكن الجمع بين الروايات و الآثار، إلماً جمعاً تبرعياً بلا شاهد كما في القول بالتفصيل، و من لا حظ سنن البيهقي يرى تضارب الروايات و الآثار بنحو واضح يسلب الاعتماد عليها.

قاعده ديه المرأة المسلمه ۹۵/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ديه المرأة المسلمه

از جمله موضوعاتی که در احوال شخصیه مطرح می باشد، این مسأله است که آیا ديه زن مسلم با ديه مرد مسلمان یکسان است یا اینکه ديه زن نصف ديه مرد می باشد؟

غرض از مطرح کردن این مسأله، فتوای قرضاوی است، اهل سنت در عصر و زمان، دو عالم برجسته دارد، یکی شیخ یوسف قرضاوی مصری است که از اخوان المسلمن است، جمال عبد الناصر او را تعقیب کرد که او را بکشد، او پناهنده قطر شد و الآن هم در قطر زندگی می کند، ایشان سابقاً نسبت به تشیع بدگویی نمی کرد، ولی در این اواخر نسبت به تشیع بدگویی دارد، شاید علتش این باشد که فرزندش به تشیع گرایش پیدا کرده، من از ایشان این مسأله را پرسیدم، او هم جواب داده که ديه زن مسلمان با ديه مرد مسلمان یکسان و برابر می باشد و گفته است که ما دلیلی بر تنصیف نداریم، اجماع هم نداریم، و اگر علمای سابق گفته اند که ديه زن مسلمان نصف ديه مرد مسلمان است، چون مسأله قلیل الاتفاق بوده، یعنی کمتر اتفاق می افتاد که زن مسلمان کشته شود و لذا علمای ما در این مسأله چندان غور نکرده اند و اگر غور می کردند، یک چنین فتوای را نمی دادند.

آنگاه ایشان مسأله را به اینجا می کشاند که اگر ما قائل به تنصیف بشویم، این یکنوع ظلم در حق زن است، این یک داعی برای عنوان کردن این مسأله بود.

عالم دیگر اهل سنت جناب وهبه الزحیلی است که ایشان در دمشق زندگی می کند، این دو تا هم اهل فکرند و هم اهل قلم. داعی دیگر اینکه الآن در تهران کسانی هستند که به عنوان نو آوری دینی و فکری این مسأله را مطرح می کنند و می گویند باید دیه زن مساوی با مرد باشد.

البته ما هم به نو آوری فکری علاقمند هستیم، آنکه اسلام را نگه می دارد، همان اجتهاد مستمر است و اجتهاد مستمر هم یک چیز بسیار خوبی است، منتها باید هر اجتهادی برای خودش یک قالبی داشته باشد، یله و رها نباشد، یعنی باید در حدود کتاب، سنت، اجماع و عقل باشد و لذا ما این مسأله را مطرح می کنیم، تا ببینیم که از نظر کتاب و سنت و سایر ادله مسأله از چه قرار است.

من آن مقدار که فتاوی علمای شیعه را دیدم، احدی را ندیدم که اختلاف داشته باشند و لذا چند نقل قول کردیم، بقیه را خود شما ببینید (خصوصاً مفتاح الکرامه مطالعه کنید). ولی فتاوی علمای اهل سنت را بیشتر تعقیب کرده ایم، چون ایشان (قرضاوی) معتقد است که اجماعی در کار نیست، در مقابل این همه فتاوا چه گونه می گوید که اجماعی در کار نیست؟!!

دیه المرأة المسلمة نصف دية الرجل

اتَّفَقَ الفقهاء على أنَّ دية المرأة المسلمة نصف دية الرجل، و من له إمام (سر و کار داشتن) بالفقه يعرف ذلك.

قال الشيخ الطوسي في الخلاف: « دية المرأة نصف دية الرجل، و به قال جميع الفقهاء و قال ابن عُليّه و الأصم: «هما سواء في الدية. ثم استدللّ بما روى عمرو بن حزم أنّ النبي (ص) قال: « دية المرأة على النصف من دية الرجل » و روى معاذ نحو هذا عن رسول الله (ص)، و هو إجماع الأمة، و روى ذلك عن علي (ع) و عن عمر و زيد بن ثابت و لا مخالف لهم» (1).

ص: ۱۹۰

و قال المحقق: «و ديه المرأة على النصف من جميع الأجناس» .

إلى غير ذلك من الكلمات الموحده، و يدل على تنصيف الديه روايات عديده نذكر اثنتين منها.

١: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: « دِيَةُ الْمَرْأَةِ نِصْفُ دِيَةِ الرَّجُلِ » (١).

٢: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيِّدَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « يَقُولُ فِي رَجُلٍ قَتَلَ امْرَأَتَهُ مُتَعَمِّدًا فَقَالَ إِنْ شَاءَ أَهْلُهَا أَنْ يَقْتُلُوهُ وَ يُؤَدُّوا إِلَى أَهْلِهِ نِصْفَ الدِّيَةِ وَ إِنْ شَاءُوا أَخَذُوا نِصْفَ الدِّيَةِ خَمْسَةَ آلَافٍ دِرْهَمًا » (٢).

هذا كله حول ديه النفس، و أما ديه الأعضاء فسيوافيك الكلام فيها.

كلام للشيخ القرضاوى

و الذى دعانا إلى عنوان هذه القاعده - مع أنها من مسلمات الفقه عند الفريقين - ما نشر فى مجله الشريعة الغراء، العدد ٤٩٥ (آذار/٢٠٠٧م، صفر ١٤٢٨ هـ)، و وجدنا فيها فتوى للشيخ الدكتور يوسف القرضاوى تتضمن القول بأن ديه المرأة تساوى ديه الرجل، و أنّ حكم ديه المرأة على النصف من ديه الرجل لا يسنده نص صريح من القرآن الكريم و لا من السنه المطهره كما لا يؤيده إجماع و لا قياس و لا مصلحه معتبره، و أنّ رأيه فى مساواه الديتين تعضده آراء علماء سابقين، منهم: صاحب المنار، و الشيخ محمود شلتوت، و الشيخ أبو زهره، و الشيخ محمد الغزالي.

ثمّ إنّه اعتذر عن فتوى العلماء فى القرون السابقه بالنصف بأنّ قتل المرأة خطأ أو شبه عمد فى الأزمنه الماضيه كان من الندره، فلم تعد مشكله حول الموضوع حتى تستدعى اجتهاداً جديداً من العلماء.

ص: ٨٩١

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ٢٩، ص ٢٠٥، من أبواب ديات النفس، ب ٥، ح ١، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ٢٩، ص ٢٠٥، من أبواب ديات النفس، ب ٥، ح ٢، ط آل البيت.

أقول: نحن نقدّر الاجتهاد الحرّ الخارج عن إطار المذاهب المعيّنه، فإنّ الاجتهاد رمز خلود الإسلام و استمرار شريعته. و لكن نؤكد على لزوم اعتماد الاجتهاد الحرّ على الكتاب و السنّه المطهره و الإجماع و سائر الأصول المعتمره و عدم الخروج عن مقتضاها قدر شعره.

هذا و قد عادت دراسه ديه الحره المسلمه إلى الساحة لأجل أنّ طابع العصر الحاضر هو طابع العطف و الحنان على النساء- و آن اينكه دل ها بر اين موجود ضعيف بسوزد-، بزعم أنهم كّن مهضومات الحقوق في الأدوار السابقه، فقامت مؤسسات و تشكّلت جمعيات لأحياء حقوقهنّ، و إخراجهنّ من زى الرقيّه للرجال، إلى الاستقلال و الحرّيه، و ربما يتصور أنّ فى القول بأنّ ديتها نصف ديه الرجل، هضمًا لحقوقهنّ و إضعافًا لهنّ.

و مع ذلك كلّه ففى المسأله دليل قاطع من السنّه المطهره و إجماع المسلمين على النصف.

اتفاق الفقهاء على النصف

أمّا الإجماع (اجماع اهل سنت) فقد اتفقت كلمات الفقهاء على النصف عبر أربعة عشر قرنًا، و لم يخالفهم إلّا رجلين لا اعتبار لخلافهما. و قد تقدّم كلا الشيخ الطوسى فى الخلاف، مضافًا إلى روايات أئمه أهل البيت (ع).

قال ابن قدامه فى شرحه: قال ابن المنذر و ابن عبد البر: «أجمع أهل العلم على أنّ ديه المرأه نصف ديه الرّجل. و حكى غيرهما عن ابن عُلّيه و الأصمّ أنّهما قالاً: ديتها كديه الرجل لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «فى النفس المؤمنه مأه من الإبل»، و هذا قول شاذ يخالف إجماع الصحابه و سنّه النبى صلى الله عليه و آله و سلم فإنّ فى كتاب عمرو بن حزم: «ديه المرأه عل النصف من ديه الرجل»، و هى أخص مما ذكره.

ص: ٨٩٢

و هما فی کتاب واحد فیکون ما ذکرنا مفسراً لما ذکره ، و مخصّصاً له .

و ديه نساء کلّ أهل دين، علی النصف من ديه رجالهم علی ما قدمنا فی موضعه» (۱) .

و قال القرطبي (المتوفى ۵۹۵ هـ): « اتفقوا علی أن ديه المرأه نصف ديه الرجل فی النفس » . (۲)

و قال شمس الدين السرخسی (المتوفى ۴۹۵ هـ): « بلغنا عن علی علیه السلام أنّه قال: ديه المرأه علی النصف من ديه الرجل فی النفس و ما دونها (الأعضاء الجراح) و به تأخذ » (۳) .

و من رجع إلى الكتب الفقهیه، يجد نظیر هذه الكلمات فلا حازه إلى نقل كلماتهم. و الّذی نلفت إليه نظر الأستاذ أنّه لم يخالف ذلك القول فی العصور الماضیه إلا رجلاً .

أحدهما: ابن عُلیّه: و هو إسماعیل بن إبراهيم المصری (۱۱۰-۱۹۳ هـ) الّذی كان مقيماً فی بغداد، و ولی المظالم فیها فی آخر خلافه الرشید، و كفى فی سقوط رأیه أنّه سیء الأخلاق و السلوك .

و كتب له عبدالله بن مبارک أبيات مستهلها (اولش):

يا جاعل الدین له بازياً **** یصطاد أموال المساکین (۴)

ثانيها: أبو بكر الأصبم عبد الرحمن بن كيسان المعتزلی صاحب المقالات فی الأصول، و المعتزله يعتمدون علی العقل أكثر مما يعتمدون علی النقل، و لذلك لا يطلق عليهم أهل السنه فی مصطلح أهل الحديث و الأشاعره .

آیا ديه زن مسلمان نصف ديه مرد مسلمان است؟ ۹۵/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا ديه زن مسلمان نصف ديه مرد مسلمان است؟

ص: ۸۹۳

۱- المغنی، ابن قدامه، ج ۸، ص ۴۰۲ .

۲- بدايه المجتهد، قرطبي، ج ۲، ص ۲۰۵ .

۳- المبسوط، سرخسی، ج ۲۶، ص ۷۹ .

۴- طبقات الفقهاء، الشيخ جعفر السبحانی، ج ۲، ص ۶۲ .

بحث ما در ديه مرأه مسلمه است، در گذشتگان فقط دو نفر از اهل سنت در مسأله مخالفت کرده اند، اولی را گفتیم که انسان خاصی بوده است، دومی هم (که ابوبکر أصم باشد) متکلم است و از معتزله، فلذا حق حرف زدن در مسائل فقهی را ندارد،

چون رشته تخصصش نیست، اهل سنت، معتزله را جزء اهل سنت نمی دانند، فلذا شما نباید عقاید معتزله را به اهل سنت نسبت بدهید، اهل سنت در درجه اول، اهل حدیث است، یعنی احمد بن حنبل و پیروان ایشان، حتی آنها هم اشاعره را قبول ندارند و اشاعره را جزء اهل سنت نمی شمارند.

البته اشاعره خودش شان را اهل سنت می دانند، اما همگی می گویند معتزله جزء اهل سنت نیستند، اهل سنت کسی است که نص گرا باشد، خیلی به عقل بها ندهد، اهل حدیث که اصلاً به عقل بها نمی دهند، اشاعره هم نیم بندند، اما معتزله مانند امامیه به عقل بهای بیشتری می دهند.

بنابراین، مخالفت این دو نفر هیچ ارزشی ندارد، اولی که یک آدم بی تقوی بوده و دین را در واقع یک بازیچه منافعش قرار داده است، دومی (که ابوبکر اصمّ متکلم باشد) رشته تخصصش فقه نیست، پس مسأله اجماعی است، اینکه جناب قرضاوی می فرماید: اجماعی در مسأله نیست، معلوم می شود که زحمت مطالعه به خودش نداده است.

و المعتزله يعتمدون على العقل أكثر مما يعتمدون على النقل، و لذلك لا يطلق عليهم أهل السنه في مصطلح أهل الحديث و الأشاعره. و أئى إجماع أعظم و أتقن من اتفاق الفقهاء على حكم مضى عليه قرون متماديه لم ينس فيها أحد بينت شفه إلا رجلا ن قد علمت حالهما.

و العجب أن الدكتور في صدر كلامه يقول: « لا يؤيده إجماع و لا قياس و لا مصلحة معتبره». و نقرأ في آخر الخبر أن المعلق قد كتب: أن رأي الدكتور القرضاوى هذا يأتي مخالفاً لآراء الفقهاء أصحاب المذاهب الأربعة الشهيره، و المذهب الظاهرى و الزيدى و المذهب الجعفرى و المذهب الاباضى.

آما آنكس كه مقاله ايشان (قرضاوى) را در «مجله الشريعه» چاپ کرده، در حاشيه و پاورقى حق را به ما داده است.

و لعلّه حاول بذلك إعطاء أهميه لهذا البحث.

هذا ما يمكن ذكره عن الإجماع، و أما السنّه فنذكر ما روى من طريقهم.

تضافر السنّه على النصف

آيا از سنت دليلى داريم كه ديه مرأه نصف است؟ واقعاً روايات در اينجا مورد اتفاق است، البته بايد در اينجا در دو مقام بحث كينم، يكي ديه النفس، ديگرى هم ديه الأعضاء، چون ديه الأعضاء با ديه النفس فرق مى كند، فلذا اول ديه النفس را مى خوانيم، بعداً ديه الأعضاء را بحث مى كنيم.

۱: أخرج البيهقي بسندين فى أحدهما ضعف دون الآخر، عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله (ص): «دیه المرأه على النصف من ديه الرجل» (۱)

۲: أخرج البيهقي بسنده عن مكحول و عطاء قالوا: «أدر كنا الناس على أن ديه المسلم الحرّ على عهد النبي (ص) مائه من الإبل، فقوم عمر بن الخطاب تلك الديه على أهل القرى ألف دينار أو اثني عشر ألف درهم، و ديه الحرّه المسلمه إذا كانت من أهل القرى خمسمائه دينار أو ستّه آلاف درهم، فإذا كان الذى أصابها من الأعراب فديتها خمسون من الإبل، و ديه الأعرابيه إذ أصابها الأعرابى خمسون من الإبل، لا يكلف الأعرابى الذهب و لا الورق (ورق، يعنى نقره).

ص: ۱۹۵

۳: و أخرج البيهقي عن حمّاد عن إبراهيم، عن علي بن أبي طالب (ع) أنّه قال: «عقل المرأة على النصف من ديه عقل الرجل في النفس و في ما دونها»

و المراد بإبراهيم، هو إبراهيم النخعي (المتوفى ۹۳ هـ) و هو لم يدرك علي بن أبي طالب، و السند منقطع.

۴: أخرج النسائي و الدار قطنی، و صحّحه ابن خزيمة، عن النبي (ص): ((عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديته))

التنصيف في ديه الأعضاء

پس تا کنون ديه نفس هم در مرأه و هم در رجل روشن شد و نیاز به تکرار نیست، باقی مانده ديه اعضا، باید بینیم که ديه اعضاى زن با ديه اعضاى مرد فرق دارد یا فرق ندارد؟

در ديه اعضا، ديه زن و مرد تا ثلث مساوی است، مثلاً اگر کسی يك انگشت مردی یا يك انگشت زنی را قطع کند، ديه اش ده شتر است، اگر دو انگشت شان را قطع کند، ديه اش بیست شتر است، و اگر سه انگشت آنها را قطع کنند، ديه اش سی شتر می باشد، اگر چهار انگشت زن را قطع کند، ديه اش بیست شتر است و حال آنکه اگر چهار انگشت مرد را قطع کنند، ديه اش چهل شتر است نه بیست شتر، یعنی اگر ثلث تجاوز کرد، ديه اعضاى مرد با ديه اعضاى زن فرق می کند، این حدیث هم در کتاب اهل سنت است و هم در کتاب های ما (شیعه)، الآن روایت ابان تغلب را می خوانیم که ایشان مفتی مسلمین در مسجد پیغمبر است، یعنی در مسجد پیغمبر اکرم (ص) می نشنید و فتوا می داد، اگر سائل شیعه بود، فتوای امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) را برایش می گفت، اگر سائل، غیر شیعه بود، فتوای امام او را بیان می کرد. همین ابان وقتی این حدیث را شنیده که ديه اعضاى مرد و زن تا ثلث مساوی است و اگر از ثلث تجاوز کرد، ديه اعضاى زن به نصف ديه اعضاى مرد بر می گردد، قبولش برای او سخت می شود، تا اینکه خدمت امام صادق ع مشرف می شود و حضرت هم مسأله را کاملاً برایش توضیح می دهد.

هذا في دية النفس، وهكذا الكلام في دية الأعضاء والجراحات، إذ اتفق الفقهاء على أن دية المرأة تساوي دية الرجل في الأرواح المقدّره إلى حدّ خاص، فإذا انتهت إليه فعليه النصف، وهذه الضابطه أمر متّفق عليه، غير أنّ الاختلاف في الحدّ الذي إذا بلغته الدية، تكون على النصف و الضابطه نفسها تؤيد الكبرى الكليه في أنّ دية المرأة، نصف دية الرجل.

و المشهور أنّ المرأة تعاقب (تساوي) الرجل في دية الأعضاء والجراحات إلى ثلث الدية، فإذا تجاوزت الثلث رجعت إلى النصف، و نقل بعض ما روى عن أئمة أهل البيت، ثمّ نُعرج إلى ذكر ما روى في كتب أهل السنه.

١: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَبَّاجِ عَنْ أَبِيانِ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إِصْبَعاً مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا قَالَ عَشْرَةٌ مِنَ الْإِبِلِ قُلْتُ قَطَعَ اثْنَتَيْنِ قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثًا قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعًا قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ يَقْطَعُ ثَلَاثًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ وَ يَقْطَعُ أَرْبَعًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ عَشْرُونَ إِنَّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَ نَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَتَبَرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَ نَقُولُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ فَقَالَ مَهْلَمَا يَا أَبَانَ هَذَا حُكْمُ رَسُولِ اللَّهِ ص - إِنَّ الْمَرْأَةَ تَعَاقِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلْثِ الدِّيَةِ فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلْثَ رَجَعَتْ إِلَى النُّصْفِ يَا أَبَانَ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ وَ السُّنَّةِ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ » (١).

ص: ٨٩٧

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ٢٩، ص ٣٥٢، من أبواب ديات الأعضاء، ب ٤٤، ح ١ ط آل البيت.

معلوم می شود که قیاس در عصر امام صادق ع عبارت بوده از تخریج مناط، یعنی با عقل خود محاسبه کنیم و با محاسبه عقلی، مناطات احکام را به دست بیاوریم ولذا جناب ابان بن تغلب هم تخریج مناط کرد و طبق محاسبه او، باید دیه چهار انگشت زن هم چهل شتر شود نه بیست شتر.

«علی ای حال» این حدیث دلیل بر این است که در دیه اعضا، زن تا ثلث با مرد مساوی است و با تجاوز از ثلث، دیه اعضای زن، به نصف دیه اعضای مرد بر می گردد. بنابراین، اگر پنج انگشت زن را قطع کنند، باید بیست و پنج شتر بدهد و حال آنکه اگر پنج انگشت مرد را ببرند، باید پنجاه شتر بدهند.

و روی عمرو بن شعیب، عن أبیه، عن جدّه: أنّ النّبیّ ص قال: «المراه له تعاقل الرجل إلى ثلث دیتها»

و قال ربیعہ: قلت لسعید بن المسیب: کم فی إصبع المراه؟ فقال: عشر، قلت: ففی إصبعین؟ قال: عشرون. قلت: ففی ثلاث؟ قال: ثلاثون، قلت: ففی أربع؟ قال: عشرون. قلت له: لَمَا عظمت مصیبتها قلّ عقلها (دیتها)؟! قال: هكذا السنّه.

قوله: « هكذا السنّه » دالّ علی أنّ أراد سنّه النبی (ص) و إجماع الصحابه و التابعین» (۱).

و قد أخرج البیهقی بسند متصل إلى زید بن ثابت أنّه قال: جراحات الرجال و النساء سواء إلى الثلث، و ما زاد فعلى النصف» (۲).

أخرج النسائی و الدار قطنی، و صحّحه ابن خزیمه، عن النبی (ص): «عقل المراه مثل عقل الرجل حتّى يبلغ الثلث من دیتها»

ص: ۸۹۸

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۲۵۴ - ۲۵۶، مسأله ۶۳.

۲- السنن الکبری، بیهقی، ج ۸، ص ۱۶۷، مسأله ۱۶۳۱۰.

یکی از اشکالات این است که چرا دیه مرأه و زن، کمتر از دیه مرد می باشد؟

ما جواب این اشکال را در گذشته بیان کردیم و گفتیم که دیه در مقابل انسانیت نیست، چون انسانیت هر دو یکسان می باشد، ارزش در اینجا ارزش اقتصادی است نه ارزش انسانی، مرد نان آور خانواده است، فلذا اگر انگشتان مرد قطع شود، اقتصاد خانواده بیشتر لطمه می بیند تا انگشت زن قطع شود و هکذا اگر مرد کشته شود، اقتصاد خانواده بیشتر ضرر می بیند تا زن کشته شود.

بنابراین، مسأله، مسأله انسانیت نیست، چون در تراوی عدل الهی زن و مرد، هر دو انسان کاملند و از ارزش یکسان برخوردارند، اصولاً زندگی مرد تنها ناقص است و هکذا زندگی زن تنها ناقص است، هر دو در کنار همدیگر می توانند یک زندگی آرام داشته باشند، فلذا هر کدام مکمل دیگری است، در عین حالی که چنین است، نسبت به دیه، دیدگاه اسلام، دیدگاه اقتصادی است نه دیدگاه انسانی.

چیزی که باید اضافه کنم این است که در مقام داوری نباید یک گوشته را بگیریم، از بقیه غفلت کنیم، باید مجموع قوانین اسلام در نظر گرفته و آنگاه قضاوت کنیم. در اسلام نقه و مخارج زندگی بر دوش مرد است نه بر عهده زن، و مرد باید به هر شکلی که می تواند زندگی خانواده را اداره کند و نفقه زن و بچه را تامین کند، یک چنین زندگی خانوادگی با زندگی خانوادگی که در غرب حاکم است، بسیار فرق می کند که فلذا نباید آنجا (زندگی به سبک غربی) را با اینجا (زندگی به سبک اسلامی) قیاس کرد که قیاس مع الفارق است.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا سه طلاق (خواه با یک صیغه یا با سه صیغه باشد) در مجلس واحد نافذ است؟

بحثی را که ما برای این چند روز انتخاب کردیم که باز هم مربوط به احوال شخصیه می باشد، مسأله ای است که همانند مسائل قبلی بین اهل سنت و ما (امامیه) مورد اختلاف است و آن مسأله سه طلاق است، مسأله سه طلاق به دو صورت است:

۱: گاهی از اوقات می گویند: «أنت طالق ثلاثه»، مسأله تمام می شود و این زن برای شوهرش حرام ابدی می شود و اگر بخواهد این مرد با این زن ازدواج کند، باید محلی بیاید.

۲: گاهی سه بار می گویند: «أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق»، به شرط اینکه قصدش تکرار نباشد، بلکه تأسیس باشد، یکی از مشکلات اهل سنت در تمام نقاط همین است، شوهر عصبانی می شود، همسر را تهدید می کند، بعداً غیظ و خشمش بالا می رود، صاف و مستقیم به زن می گویند: «أنت طالق ثلاثاً، أنت طالق ثلاثاً، أنت طالق ثلاثاً» یکساعت از این قضیه می گذرد، غیظ و خشمش فرو می نشیند و پشیمان می شود که عجب کار بدی کرده است، زنش را سه طلاق کرده، هر چه در خانه آن مفتی و این مفتی می رود که مشککش را حل کنند، آنها در جواب می گویند راه بسته است و این زن برای همیشه بر تو حرام است مگر اینکه این زن با شخص دیگر ازدواج کند.

اصولاً این مشکل یک ریشه و اساس دارد و آن اینکه آقایان باب اجتهاد را در سال ششصد و پنجاه و پنج بسته اند، اجازه نمی دهند که کسی غیر از آن چهار امام اظهار وجود کند، بقیه مذاهب را متروکه اعلام کرده اند و گفته اند حتماً باید به یکی از این چهار مذهب عمل کنید و در این چهار مذهب، این مسأله یکی از مسلمات است، اگر اینها باب اجتهاد را بر روی خود نبسته بودند، می توانستند با آیاتی که الآن می خوانیم و هکذا روایاتی که از پیغمبر اکرم (ص) در اختیار ماست، می توانستند استنباط کنند و مسأله را عوض کنند، ولی چه کنیم که آنها خود را در زندان این چهار مذهب زندانی کرده اند به گونه ای که بیرون شدن از آن را برای خود جایز نمی دانند.

ص: ۹۰۰

بستن باب اجتهاد و جمود بر یک مذهب، مشکل آفرین می شود

یکی از علمای بزرگ مصر بنام: «احمد محمد شاکر» می باشد، ایشان محقق خوبی است، علاوه بر اینکه محقق خوبی است، کتابها را نیز چاپ می کند و بر آنها تعلیقه های خوبی می زند حتی مسند احمد را که سابقاً پنج جلد بود، الآن در چند جلد چاپ کرده با تعالیق بیشتر، ایشان می گویند پدر من نویسنده ای یکی از مفتی های مصر بود، زن جوانی پیش این مفتی آمد و گفت شوهر من بخاطر خطا و اشتباهی که کرده است، به زندان طولانی محکوم شده است و من در این مدت که زن جوانی هستم، چه کنم؟

می گوید مفتی یک نگاهی به این زن کرد و به این اوضاع، گفت: من نمی توانم راه حلی برای تو پیدا کنم و باید صبر کنی تا شوهرت از زندان آزاد شود، می گوید: او (احمد محمد شاکر) می گوید پدر من که نویسنده آن مفتی بود، به مفتی گفت: راه بسته نیست، فتوای ابوحنیفه این است که این زن باید صبر کند، اما امام مالک فتوای دیگری دارد، به آن مراجعه کن، گفت: نه، من یک چنین کاری را نمی توانم بکنم، فتوای ابوحنیفه را وحی منزل تلقی می کرد و می گفت هرگز عدول نمی کنم و از گفته من هم خیلی ناراحت شد، این نوع مسائل در زندگی اهل سنت فراوان است، کما اینکه بعضی از این مسائل در دادگاه ما مطرح است، یعنی در دادگاه ما نیز از این سنخ مسائل مطرح است، شوهر مواد مخدر می فروخته، محکوم شده به پانزده سال زندان، زنش هم جوانش است، تکلیف این زن چه می شود؟ قضات ما به فضل اجتهاد مطلق، این مشاکل را حل کرده اند، اگر واقعاً در عقد نامه این قید آمده است که اگر واقعاً شوهر محکوم به زندان ممتد بشود، زن از طرف شوهر وکیل است که خود را مطلقه کند و اگر هم در عقد نامه نوشته نشده باشد، ما از طریق قاعده «لا حرج استدامه» این عقد را حرجی می دانیم.

بنابراین، ما این مشکل را حل می کنیم. و الآن یکی از مشکلات همین است، گاهی مرد عصبانی می شود و در حال عصبانیت به زنش می گوید: «أنت طالق ثلاثاً»، گاهی مرد از سفر آمده و می خواهد از گمرک رد بشود، مسئولین گمرک می گویند شما کالای قاچاق داری، یا مالی داری که باید حق گمرک آن را پردازی، او می گوید زن من سه طلاقه باشد اگر من مال گمرکی یا قاچاق داشته باشم؟ او را تفتیش می کنند و می بینند که هر دو هست، یعنی هم کالای قاچاق دارد و هم غیر قاچاق که باید حق گمرکش را بدهد، از این طرف هم قسم به طلاق زنش خورده، حتی آنها قسم را هم کافی در اجرای طلاق می دانند، و به تعبیر خود اینها، اصلاً طلاق یک بازیچه شده در دست شوهر.

اما خوشبختانه الآن در قانون مصر چند ماده عوض شده و یکی از آنها همین مسأله است، یعنی آمده اند و از فقه امامیه این را گرفته اند، به برکت همین دارالتقریبی که مرحوم آیت الله بروجردی تعیین کرد، کتاب «المختصر النافع» که چاپ شد، در ظرف دو هفته یا در ظرف دو ماه، تمام نسخه های آن خریداری شد، و شروع کردند که چند ماده را عوض کنند و ظاهراً یکی همین مسأله است.

اگر کسی کتاب طلاق اهل سنت را مطالعه کند، طلاق در دست مرد، یک بازیچه شده، می گوید: «إن طلعت الشمس فأنت طالق و إن جاء زید فأنت طالق»، مقدم و موخر، تقریباً سی صفحه در باره این نوع طلاق در مغنی و غیر مغنی بحث کرده اند، غالباً شرائطی که ما معتقدیم، آنان معتقد نیستند، ما حضور شاهدین عدلین را در طلاق واجب و شرط می دانیم، آنها مستحب می دانند، ما می گوئیم طلاق باید در طهر واقع نباشد، بلکه باید در غیر طهر واقع باشد، اگر زنی را نزدیکی کرد که پاک است، طلاقش فایده ندارد، باید دو مرتبه حیض بشود و سپس پاک بشود تا بشود طلاق داد، اما آنها (اهل سنت) بین طهر موقعه و طهر غیر موقعه فرق نمی گذارند.

بنابراین، شرایط سختی که ما در طلاق داریم، غالباً آنها ندارند و طلاق پیش شان کار آسانی شده است.

ما در اینجا چه کنیم؟ ما باید آیات قرآن را بخوانیم و بعداً حدیث پیغمبر اکرم (ص) ببینیم که از آیات قرآن چه می شود استفاده کرد.

عبارت

من المسائل التي أوجبت انغلاقاً (از غلق است و به معنای بستن) و عنفاً في الحياه و أدت إلى تمزيق الأسر (جمع أسر، خانواده) و تقطيع صلوات الأرحام في كثير من البلاد مسأله صحيح الطلاق ثلاثاً دفعه واحده، بأن يقول: «و أنت طالق ثلاثاً»، أو يكرّره ثلاث دفعات و يقول في مجلس واحد: «أنت طالق، أنت طالق و أنت طالق»، حيث تحسب ثلاث تطبيقات حقيقه و تحرم المطلقه على زوجها حتى تنكح زوجاً غيره.

إنّ الطلاق عند أكثر أهل السنّه غير مشروط بشروط عاقبه - عاقبه، یعنی بازدارنده، چون ابغض الأشياء است، خلاق متعال قيد زیادی برای آن گذاشته تا این ابغض الأشياء انجام نگیرد - عن التسرع إلى الطلاق، ککونها غير حائض، أو في غير طهر مواقعه، أو لزوم حضور العدلین، فربّما يتغلب الغيظ على الزوج و يمتلكه الغضب فيطلقها ثلاثاً في مجلس واحد، ثمّ يندم على عمله ندامه شديده فتضيق عليه الأرض بما رحبت و يتطلب المخلص من أثره السيئ، و لا يجد عند أئمه المذاهب الأربعة و عند الدعاه إليها مخلصاً فيقعد ملوماً محسوراً و لا يزيده السؤال و الفحص إلّا نفوراً من الفقه و الفتوى، إنّ إغلاق باب الاجتهاد و اقفاله بوجه الأئمه و منع المفكرين من استنباط الأحكام من الكتاب السنّه دون التزام برأى إمام خاص، آثار مشاكل كثيره في مسائل لها صلّه بالأسره، يقول الكاتب محمد حامد الفقّي رئيس جماعه أنصار السنّه المحمديّه:

ص: ۹۰۳

إنَّ رابطته الأسره الَّتِي وثَّقها الله برباط الزوجيه - كه خدا آن را با پیوند ازدواج بسته - وهت (سست شده) و كادت أن تنفصم عروتها، بلى قد انفصمت فى كثير من الطبقات و كان منشأ ذلك ما استنَّه الناس فى الزواج من سنن السيئه و ما شدّد الفقهاء حديثاً و قديماً فى الطلاق حتّى جعلوا الطلاق أشبه بالعبث و اللغو و بالأصار (جمع اصر كه در قرآن هم آمده) و الأغلاق، و كم لمست فيما عرض لى فى حياتى الوعظيه، شقاء كثير من الأزواج - شقاء، بدبختى بسيارى از زنان - الّذين أوقعهم سوء حظّهم فى مشكل من مشاكل الطلاق فيطلبون حلّها عند أحد أولئك الجامدين فلا يزيدهم إلّا تعقيداً .

گفتار استاد سبحانى

و ليس الفقى هو المشتكى الوحيد من إغلاق باب الاجتهاد، و التعيّد بحرفيه المذاهب الأربعة ، بل هو أحد من ضمّ صوته إلى صوت أحمد محمد شاكر عضو المحكمه العليا الشرعيه حيث لمس خطوره الموقف، الَّتِي سببت إحلال القوانين الوضعيه مكان الأحكام الإسلاميه.

قال: كان والدى: الشيخ محمد شاكر كاتب الفتوى لدى شيخه الشيخ محمد العباس المهدي مفتى الديار المصريه - رحمه الله - فجاءت أمراه شابه، حكم على زوجها بالسجن مده طويله، و هى تخشى الفتنه و تريد عرض أمرها على المفتى يرى لها رأياً فى الطلاق من زوجها لتتزوج من غيره، و ليس فى مذهب الإمام أبى حنيفه حلّ لمثل هذه المعضله إلا الصبر و الانتظار فصرفها الوالد معتذراً آسفاً متألماً.

ثمّ عرض (والدى) الأمر على شيخه المفتى، و اقترح عليه اقتباس بعض الأحكام من مذهب الإمام مالك فى مثل هذه المشاكل، فأبى الشيخ كلّ الإباء و استنكر هذا الرأى أشدّ استنكار، و كان بين الأستاذ و تلميذه جدال حادّ فى هذا الشأن لم يؤثر على ما كان بينهما من مودّه و عطف ، و مازال الأستاذ الوالد - حفظه الله - ... برأيه، معتقداً صحته و فائدته للناس .

ص: ٩٠٤

و لو كان والد الشيخ أحمد (محمد شاکر) مطلعاً على فقه أئمه أهل البيت (عليه السلام) و ان لهم فى هذه المشاكل المستعصية حلوّاً واضحاً مأخوذه من الكتاب و السنه، لا قترح - ييشنهاده مى کرد - على أستاذة الرجوع إليه.

كيف و الإمام جعفر الصادق عليه السلام أبو الفقهاء، و قد تتلمذ على يده الأئمه الأربعة إماً مباشرة - مانند ابوحنيفه و مالک - أو بالواسطه - مانند شافعى و احمد حنبل -.

إنّ أغلب المشاكل التى واجهت الشيخ فى المحاكم، هى إعسار الزوج، و إضراره بالزوجه، و غيبته الطويله و ماضاهاها، و لم يكن فى فقه الإمام أبى حنيفه حلوّاً لها، مع أنّ هذه المشاكل مطروحه فى الفقه الإمامى بأوضح الوجوه.

و كان الأولى بوالد الشيخ أن يقترح - ييشنهاده مى کرد - كسر طوق التقليد و الرجوع إلى الكتاب و السنّه لاستبطاء الأحكام الشرعيه من دون التزام برأى إمام دون إمام، و هذا هو الحجر الأساس - سنك زيرين - لحلّ هذه المعظلات ، و لم يزل الفقه الإمامى منادياً بهذا الأصل عبر القرون.

نحن نعلم علماً قاطعاً بأنّ الإسلام دين سهل و سمرح ، و ليس فيه حرج و هذا يدفع الدعاه المخلصين إلى دراسه المسأله من جديد دراسه حره بعيده عن أبحاث الجامدين الذين أغلقوا باب الجهاد فى الأحكام الشرعيه أمام وجوههم، و عن أبحاث أصحاب الهوى الهدامين الذين يريدون تجريد الأمم عن الإسلام حتى ينظرون إلى المسأله و يتطلّبوا حكمها من الكتاب و السنّه متجرّدين عن كلّ رأى مسبق - مجرد و خالى از هر پيش داورى - فلعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً، و ربما تفكّ العقده و يجد المفتى مخلصاً من هذا المضيق الذى أوجده تقليد المذاهب.

حال بر گردیم به اصل مسأله که طلاق ثلاثاً باشد، مذاهب اربعه همه شان می گویند واقع می شود، اما قبل از مذاهب اربعه در میان صحابه هم افرادی بودند که می گفتند: «الطلاق ثلاثاً يقع واحداً». البته گاهی قول به بطلان هم است، قول به بطلان بحثش باشد برای آینده، اینها از امیر المؤمنان ع دو قول نقل می کنند، یک قول این است که حضرت علی (ع) قائل است که: الطلاق ثلاثاً يقع واحداً»، گاهی نقل می کنند که امیر المؤمنان با گروه دیگر موافق بوده، الطلاق ثلاثاً يقع ثلاثاً، من اقوال را از چند کتاب نقل می کنم، اول کتاب خلاف، چون صاحب کتاب «الخلاف» یک فقیه واقعی است و ثانیاً کتاب های اوائل و متون اصلی هم در دستش بوده و فتوا را نقل کرده.

اقوال علما

قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «إذا طلقها ثلاثاً بلفظ واحد، كان مبدعاً - بدعت گذار است - و وقعت واحده عند تكامل الشروط عند أكثر أصحابنا - در طهر مواقعه نباشد، در حال حیض نباشد، حضور عدلین هم باشد و سایر شروط -، و فيهم من قال: لا يقع شيء أصلاً و به قال علی علیه السلام و أهل الظاهر.

و حكى الطحاوي عن محمد بن إسحاق: «أنه تقع واحده كما قلناه»

و روى أن ابن عباس و طاووساً: «كانا يذهبان إلى ما يقوله الإماميه»

و قال الشافعي: «فإن طلقها في طهر واحد ثنتين أو ثلاثاً في طهر لم يجامعها فيه، دفعه واحده، أو متفرقه، كان ذلك مباحاً غير محذور و وقع. و به قال في الصحابه عبد الرحمان بن عوف، و روه عن الحسن بن علی (ع) و في التابعين ابن سرّين، و في الفقهاء أحمد و إسحاق و أبو ثور.

ص: ۹۰۶

وقال قوم: إذا طلقها في طهر واحد تنتين أو ثلاثاً دفعه واحده، أو متفرقة، فعل محرماً و عصى و أثم، ذهب إليه في الصحابه على (عليه السلام) و عمر، و ابن عمر، و ابن مسعود، و ابن عباس، و في الفقهاء أبو حنيفة و أصحابه و مالك، قالوا: إلا أن ذلك واقع» (١).

قال ابن رشد: « جمهور فقهاء الأمصار على أن الطلاق بلفظ الثلاث، حكمه حكم الطلقه الثالثه، و قال أهل الظاهر و جماعه: حكمه حكم الواحده و لا تأثير للفظ في ذلك» (٢).

و قال عبد الرحمن الجزيري: « يملك الرجل الحر ثلاث طلقات ، فإذا طلق الرجل زوجته ثلاثاً دفعه واحده، بأن قال لها: أنت طالق ثلاثاً ، لزمه ما نطق به من العدد في المذاهب الأربعة ، و هو رأى الجمهور، و خالفهم في ذلك بعض المجتهدين: كطاووس و عكرمه و ابن إسحاق و على رأسهم ابن عباس - رضى الله عليهم -» (٣).

و قد بين فتاوى الجمهور، الفقيه المعاصر « و هبه الزحيلي» و قال : « اتفق فقهاء المذاهب الأربعة و الظاهريه على أنه إذا قال الرجل لغير المدخول بها: « أنت طالق ثلاثاً» و وقع الثلاث، لأن الجميع صادف الزوجيه ، فوقع الجميع، كما لو قال ذلك للمدخول بها.

و اتفقوا أيضاً على أنه إن قال الزوج لإمرأته: « أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق» و تخلل فصل بينها، وقعت الثلاث سواء أقصد التأكيد أم لا، لأنه خلاف الظاهر، و إن قال : قصدت التأكيد صدق ديانته، لا قضاء.

ص: ٩٠٧

١- الخلاف، الشيخ الطوسى، ج ٤، ص ٤٥١.

٢- بدايه المجتهد، ابن رشد، ج ٣، ص ٨٤.

٣- الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، ج ٤، ص ٣٠٣.

و إن لم يتخلل فصل، فإن قصد تأكيد الطلقه الأولى بالأخيرتين، فتقع واحده، لأنّ التأكيد فى الكلام معهود لغه و شرعاً، و إن قصد استثنافاً أو أطلق (بأن لم يقصد تأكيداً و لا استثنافاً) تقع الثلاث عملاً بظاهر اللفظ.

و كذا تطلق ثلاثاً إن قال: أنت طالق، ثم طالق، ثم طالق، أو عطف بالواو، أو بالفاء» (١).

هذه هى آراء جمهور فقهاء السنّه، و قد خالفهم جماعه من الصحابه و التابعين ذكر أسماء غير واحد منهم الشوكانى فى « نيل الأوطار» و قال:

ذهبت طائفه من أهل العلم إلى أنّ الطلاق لا يتبع الطلاق بل يقع واحده فقط. و قد حكى ذلك صاحب البحر عن أبى موسى و روايه عن على عليه السلام و ابن عباس و طاووس و عطاء و جابر بن زيد و الهادى و القاسم و الباقر و الناصر و أحمد بن عيسى، و عبد الله بن موسى بن عبد الله.

و روايه عن زيد بن على و إليه ذهب جماعه من المتأخرين، منهم ابن تيميه و ابن القيم و جماعه من المحققين، و قد نقله ابن مغيث فى كتاب الوثائق عن محمد بن وضاح، و نقل الفتوى بذلك عن جماعه من مشايخ قُرببه كمحمد بن بقى و محمد بن عبد السلام و غيرهما، و نقله ابن المنذر عن أصحاب ابن عباس كعطاء و طاووس و عمر بن دينار و حكاه ابن مغيث أيضاً فى ذلك الكتاب عن على رضى الله عنه و ابن مسعود و عبد الرحمن بن عوف و الزبير» (٢).

ص: ٩٠٨

١- الفقه الإسلامى و أدلته، وهبه الزحيلي، ج٩، ص ٦٩١٢.

٢- نيل الأوطار، شوكانى، ج٦، ص ٢٧٤.

إلى غير ذلك من نظائر تلك الكلمات التي تعرب عن اتفاق جمهور الفقهاء بعد عصر التابعين على نفوذ ذلك الطلاق محتجين بما تسمع، ورائدهم في ذلك تنفيذ عمر بن الخطاب، الطلاق الثلاث بمرأى و مسمع من الصحابه، و لكن لو دل الكتاب و السنه على خلافه فالأخذ بما دل متعين.

آیا سه طلاق (خواه با یک صیغه یا با سه صیغه باشد) در مجلس واحد نافذ است؟ ۹۵/۰۳/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا سه طلاق (خواه با یک صیغه یا با سه صیغه باشد) در مجلس واحد نافذ است؟

بحث در این بود که آیا سه طلاق در یک مجلس جایز و نافذ است یا نیست؟ عرض کردیم که اکثر اهل سنت قائل به نفوذ هستند.

البته در میان آنها مخالف هم وجود دارد، ولی ما ابتدا مسأله را از نظر قرآنی مطالعه می کنیم، بعد از آنکه از نظر قرآن، مسأله تمام شد، سراغ روایاتی می رویم که اهل سنت آنها را نقل کرده اند، آیاتی که در اینجاست، در سوره بقره آمده، یعنی از آیه: ۲۲۸ تا آیه ۲۳۱، فلذا باید در این جلسه مجموع این آیات را بخوانیم و سپس آنها را تجزیه و تحلیل بکنیم، کیفیت استدلالش برای جلسه آینده بماند.

«وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَمَّا يَجْلُ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوْلَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (۱).

زنان مطلقه، باید به مدت سه مرتبه عادت ماهانه دیدن (و پاک شدن) انتظار بکشند! [=عده نگه دارند] و اگر به خدا و روز رستاخیز، ایمان دارند، «وَلَمَّا يَجْلُ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» برای آنها حلال نیست که آنچه را خدا در رحمهایشان آفریده، کتمان کنند و باید به شوهر بگویند که من آبستن و بار دار هستم، تا عده آنها به وسیله وضع حمل بشود، چون اگر حامل و باردار نباشند، عده شان همان سه قرء است، اما اگر حامل شد، عده شان همان وضع حمل است. بنابراین، زن باید وضع خودش را بیان کند.

ص: ۹۰۹

۱- سوره بقره، آیه ۲۲۸.

«وَبِعَوْلَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» و همسرانشان، برای بازگرداندن آنها (و از سر گرفتن زندگی زناشویی) در این مدت، (از دیگران) سزاوارترند؛ کی؟ در صورتی که (براستی) خواهان اصلاح باشند.

در زمان جاهلیت زن را به وسیله رجوع اذیت می کردند، رجوع می کردند، زن را می گرفتند، اذیت می کردند، طلاق می

دادند، دو مرتبه رجوع می کردند و او را اذیت می کردند، فلذا آیه می فرماید: «إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» به شرط اینکه هدف و نظرشان از رجوع اصلاح باشد و قصد اصلاح داشته باشند. «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» این جمله را باید با آب طلا نوشت، چون می فرماید: همان حقی را که شوهر بر گردن زن دارد، عین همان حق را هم زن بر گردن شوهر دارد.

حقوق متقابل زن و شوهر در قرآن

من این آیه را فقط بخاطر یک چیز خواندم و آن همین سه کلمه است که می فرماید: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» این سه کلمه یک ضابطه عظیمی را بیان می کند که امروزه در به آن می گوئیم حقوق متقابل. در عین حالی که حقوق متقابل دارند، اما «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» و مردان بر آنان (زنان) برتری دارند؛ و خداوند توانا و حکیم است. البته برتری به این معنا که سرپرستی خانه بر عهده مرد است، این درجه، درجه سرپرستی است، چون هر تشکیلات و ارگانی برای خودش یک مدیر و مسؤل می خواهد، خانواده هم از این قاعده مستثنا نیست.

و قوله سبحانه: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» کلمه جامعه لا یؤدی حقها إلا بمقال، و هی صریحه فی أنّ الحقوق بینهما متبادله، فما من عمل تعمله المرأة للرجل إلا و علی الرجل عمل یقابله، فهما - فی حفل المعاشرة، حفل، به معنای قلمرو، حفول، جمع حفل است - متماثلان فی الحقوق و الأعمال، فلا- تسعد الحیاة إلا باحترام کلّ من الزوجین للآخر، و قیام کلّ منهما بواجباته، فعلى المرأة القيام بتدبير المنزل و إنجاز الأعمال فيه، و علی الرجل السعی و الکسب خارجه.

هذا هو الأصل الثابت في حياه الزوجين و الّذى تؤيّدها الفطره، و قد قسّم النّبىّ (ص) الأمور بين ابنته فاطمه و زوجها علىّ (ع) على النحو الّذى ذكرناه.

«الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (١).

طلاق، (طلاقی که رجوع و بازگشت دارد)، دو مرتبه و دو بار است؛ (و در هر مرتبه)، باید به طور شایسته همسر خود را نگاهداری کند (و آشتی نماید)، یا با نیکی او را رها سازد (و از او جدا شود).

حال باید ببینیم که معنای: «تَشْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» چیست؟

مفسرین در باره آن اختلاف دارند، «سَيَّرَحَ»، یعنی آزاد کردن، «مَنْ سَيَّرَحَ لِحَيْتِهِ»، یعنی هر کسی ریش خود را شانه بزند، کأنه موها را آزاد می کند. «تَشْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» دو جور معنی شده است که خواهیم خواند.

مقدمه

كان للعرب في الجاهلية طلاق و عدّه مقدره للمطلّقه، و رجعه للمطلّق أثناء العدّه و لكن لم يكن للطلاق عدد معيّن، فربّما طلق الرجل امرأته مائه مرّه و راجعها، و تكون المرأه بذلك ألعوبه (بازیچه) بيد الرجل يضارّها بالطلاق و الرجوع متى شاء.

و جاء في بعض الروايات: أن رجلاً قال لامرأته: لا أقربك أبداً، و مع ذلك تبيقن في عصمتي، و لا تستطيعين الزواج من غيري، قالت له: كيف ذلك؟ قال: أطلقك، حتّى إذا قرب انقضاء العدّه راجعتك، ثم طلقتك، و هكذا أبداً، فشكته إلى النّبىّ (ص) فأنزل سبحانه: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» أي الطلاق الّذى شرع الله فيه الرجوع، هو الطلاق الأوّل و الثانی فقط، و أمّا الطلاق الثالث فلا يحلّ الرجوع بعده حتّى تنكح زوجاً غير المطلّق، فعندئذ لو طلقها فيحلّ للأوّل نكاحها، هذا هو مفهوم الآيه:

ص: ٩١١

«فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يَبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ».

«وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَمَّا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (۱).

و هنگامی که زنان را طلاق دادید، و به آخرین روزهای «عده» رسیدند، یا به طرز صحیحی آنها را نگاه دارید (و آشتی کنید)، و یا به طرز پسندیده ای آنها را رها سازید! و هیچ گاه به خاطر زیان رساندن و تعدی کردن، آنها را نگاه ندارید! و کسی که چنین کند، به خویشتن ستم کرده است. (و با این اعمال، و سوء استفاده از قوانین الهی)، آیات خدا را به استهزا نگیرید! و به یاد بیاورید نعمت خدا را بر خود، و کتاب آسمانی و علم و دانشی که بر شما نازل کرده، و شما را با آن، پند می دهد! و از خدا بپرهیزید! و بدانید خداوند از هر چیزی آگاه است (و از نیات کسانی که از قوانین او، سوء استفاده می کنند، با خبر است)!

این آیه راجع به طلاق اول است، زنی را که طلاق دادید و می بینید که عده اش تمام می شود، ببینید که می توانی نگه داری، امساک کنید و نگه دارید، و الا رجوع نکن و بگذار عده اش تمام بشود و سراغ کار خودش برود.

در اینجا کلمه «سِرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» به معنای ترک رجعت به کار رفته است، آزاد شان کنید، یعنی رجوع نکنید. تا عده اش تمام بشود و بعدا بتواند ازدواج کند، بنابراین، در این آیه شریفه: «سِرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» به معنای ترک رجوع است.

ص: ۹۱۲

جننا بمجموع الآيات الأربع - مع أن موضع الاستدلال هو الآيه الثانيه - للاستشهاد بها في ثانيا البحث و قبل الخوض في الاستدلال نشير إلى نکات في الآيات:

الف؛ «المزّه» بمعنى الدفعه للدلاله على الواحد في الفعل، و «الإمساك» خلاف الإطلاق.

امساك، به معنای گرفتن و نگه داشتن، إطلاق هم به معنای رها نمودن و آزاد کردن.

«و التسريح» في قوله: «تَسْرِیحُ بِإِحْسَانٍ» مأخوذ من السَّرح و هو الإطلاق، يقال: سَرَحَ الماشیه فی المرعى: إذا أطلقها لترعى، و المراد من الإمساك هو إرجاعها إلى عصمه الزوجیه.

تفسیر قوله: «أَوْ تَسْرِیحُ بِإِحْسَانٍ»

این جمله، یعنی «أَوْ تَسْرِیحُ بِإِحْسَانٍ» دو جور تفسیر شده است.

«الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ - رجوع کنید - أَوْ تَسْرِیحُ بِإِحْسَانٍ - به معنای ترک الرجعه -» آیه را چنین معنای می کنند و می گویند دوبار که طلاق دادی، بعد از طلاق دوم، یا رجوع کن یا اینکه رها کن. حتی در مرحله اول هم می شود گفت: بعد از طلاق، یا رجوع کن اگر می توانی با او خوب زندگی کنی، و الا اگر می دانی که نمی شود با او زندگی کرد، «تَسْرِیحُ بِإِحْسَانٍ»، ای ترک الرجوع، یعنی رجوع را ترک کنید.

آقایان، این آیه مبارکه را به معنای ترک الرجوع معنی کرده اند و اینها برای مدعای خود سه تا هم دلیل دارند:

دلیل اول

دلیل اول شان همین کلمه است که در دوجا آمده، یکی در همین سوره بقره، دیگری هم در سوره طلاق آمده است، در هر دو کلمه «تَسْرِیحُ» به معنای ترک الرجعه است، یعنی رها کنید، تا عده اش تمام بشود.

اما در «ما نحن فيه» که عبارت باشد از: «إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ»، کلمه «سَرِّحُوهُنَّ» به معنای ترک الرجعه است، یکی هم در سوره مبارکه طلاق است که می فرماید: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ بَيْنَهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ».

ص: ۹۱۳

بنابراین، دومی و سومی قابل جواب است، می ماند اولی، اولی کدام است؟ کلمه «

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوَعِّظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (۱).

بنابراین، مراد از: « أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ»، یعنی رهايش كنيد تا عده اش تمام بشود و هر کدام سراغ كار خود برويد، آيه را چنين معنى کرده اند.

دوتا دليل آورده اند، بلکه سه دليل، دليل اول شان، آيه بعدى هم كه دارد: « أَوْ سِرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» به معنى ترك الرجعه است، سوره طلاق هم كه مى گويد: « أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» باز هم به معنى ترك الرجعه است.

بعضى آمده اند و گفته اند: جمله: « أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» طلاق سوم را مى گويد، طلاق سوم را بده، تا آن زن خلاص بشود و بدانند كه ديگر قابل زندگى با شما نيست، « أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» را به طلاق سوم زده اند.

پس دو تفسير شد، تفسير اول اينكه: « أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» به معنى ترك الرجوع است، يعنى ولش كن تا سراغ كارش برود.

بعضى مى گويند: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ»، بعداً طلاق سوم را بده، تا اينكه به دنبالش حرمت ابدى بيايد تا ديگر نتوانى با هم ازدواج كنيد.

ولى اين تفسير درست نيست. چرا؟ به آن دو دليلى كه بيان شد و گفتيم در آيه ذيل، « تَشْرِيحٍ» به معنى ترك الرجوع است، در سوره مباركه طلاق هم « أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ».

علاوه براين، اگر مراد طلاق سوم باشد، تكرر لازم مى آيد، چون آيه بعدى طلاق سوم را مى گويد.

و ثانياً، چهار طلاق مى شود، چون « أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» مى شود يك طلاق، «فَإِنْ طَلَّقَهَا» مى شود طلاق چهارم.

ص: ۹۱۴

بنابراین، روی این قرائن، کلمه: «أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» را به معنای ترک الرجوع گرفته اند، یا رجوع کن، و یا رجوع نکن، «فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ»، یعنی رجوع کن. «أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» رجوع نکن، یعنی او را رها کن که دنبال زندگی خودش برود.

اما در بعضی از روایات ما، ائمه (ع) کلمه: «أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» را تفسیر به طلاق سوم کرده اند، به قرینه ما قبل که می گوید: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ»، مره سوم: «أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ».

اما قرائنی که من عرض کردم، قابل جواب است، دومی و سومی قابل جواب است، دومی و سومی این بود که تکرار لازم می آید، یعنی لازم می آید که طلاق چهارتا بشود.

در جواب می گوئیم تکرار لازم نمی آید، بلکه اول مطلب را به صورت مجمل می گوید و سپس تفسیر می کند، خدا یا پیغمبر (ص) مجمل می گوید و می فرماید: «أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» بعداً شرح می دهد و می فرماید: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ بَيْنَهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ».

بنابراین، دومی و سومی قابل جواب است، می ماند اولی، اولی کدام است؟ کلمه «تَشْرِيحٍ» در این آیه و آیه سوره طلاق، به معنای ترک الرجعه است، پس در اینجا هم باید به معنای ترک الرجعه بگیریم.

جواب این هم روشن است و آن این است که مفهوماً به معنای آزاد کردن است، منتها مصداقش فرق می کند، آنجا مصداقش ترک الرجعه است، اینجا مصداقش طلاق سوم است، مفهوماً یکی هست، «تَشْرِيحٍ» آزادش کن، آزاد کردن در سوره طلاق به معنای ترک الرجعه است، دیگر رجوع نکن، اما در اینجا معنایش این است که طلاق سوم را بده، تا حرام قطعی بشود.

علیٰ ائی حال» دوتا نظر است، نظر اول این است که به معنای ترک الرجعه است، نظر دوم این است که به معنای طلاق سوم است و از اشکالات هم جواب دادم.

پس می شود «أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» را به معنای ترک الرجوع بگیریم یا به معنای طلاق سوم بگیریم، از ادله ای که برای قول اول آورده ام، می شود جواب داد، بگوییم: دومی و سومی از قبیل اجمال و تفصیل است، در اولی هم هردو به معنای آزاد کردن است، قید و بند را از دست و پای این زن بگشا، ولی آزاد کردن دو جور است، در دومی و سومی: ترک الرجوع است، در اینجا به معنای طلاق سوم است، یعنی طلاق سوم را بده و دندان طمع را بکش تا این زن بتواند با زن دیگر ازدواج کند.

إلی هنا تمّ تفسیر قوله سبحانه: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» که یا به معنای ترک الرجوع بود یا به معنای طلاق سوم.

هنوز تفسیر آیات تمام نشده، در جلسه آینده بقیه آیه را تفسیر می کنیم و سپس سراغ استدلال می رویم و می خواهیم با این آیه ثابت کنیم که سه طلاق در یک مجلس، کاملاً باطل است.

حکم سه طلاق در مجلس واحد ۹۵/۰۳/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم سه طلاق در مجلس واحد

بحث در باره این مسأله: «المطلّقه ثلاثاً فی مجلس واحد» می باشد، گاهی به یک صیغه است و یک مرتبه می گوید: «أنت طالق ثلاثاً»، و گاهی به سه صیغه است، مثلاً سه بار می گوید: «أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق». خواه به صیغه واحده باشد و خواه به ثلاثه صیغ، آیا این صحیح است یا نه؟

ص: ۹۱۶

دیدگاه امامیه نسبت به چنین طلاق

از نظر امامیه چنین طلاق باطل است، البته برخی قائلند که «يقع واحده»، ولی ما فعلاً در باره «يقع واحده» بحث نمی کنیم، بحث ما در ثلاث است، در جلسه گذشته چهار آیه را خواندیم، البته از این چهار آیه مبارکه، تفسیر برخی را خواندیم، تفسیر برخی باقی ماند.

بحث تفسیری

قرآن کریم می فرماید: اگر شوهران مهریه ای را که به همسران خود داده اند، حق ندارند که آن پس بگیرند، البته این مسأله از نظر ما چندان مهم نیست، ولی در آن محیطی که زن وسیله خرید و فروش بود خیلی مهم است، فقط یک صورت را استثنا می کند و آن صورتی است که زن از شوهر چندان خوشش نمی آید و به او علاقه ای ندارد و پیوسته بین آنها نزاع و جر و

بحث است، در اینجا اگر همسر حاضر است مهریه اش را به همسر ببخشد تا از او طلاق بگیرد، در اینجا مانع ندارد که زن ببخشد و مرد هم بگیرد. « وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ » (۱).

برای شما حلال نیست که چیزی از آنچه به آنها داده اید، پس بگیرید؛ مگر اینکه دو همسر، بترسند که حدود الهی را برپا ندارند. اگر بترسید که حدود الهی را رعایت نکنند، مانعی برای آنها نیست که زن، فدیة و عوضی بپردازد (و طلاق بگیرد). اینها حدود و مرزهای الهی است؛ از آن، تجاوز نکنید! و هر کس از آن تجاوز کند، ستمگر است.

ص: ۹۱۷

۱- سوره بقره، آیه ۲۲۹.

این مسأله روشن است فلذا بیش از این شرحش لازم نیست.

«فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتَلَكَ حُدُودَ اللَّهِ يَبِينُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»

اگر بعد از «مرتان» طلاق داد، «فَإِنْ طَلَّقَهَا» مربوط است به بعد از مرتان، اگر بعد از مرتان طلاق داد، این زن بر شوهرش می شود حرام مؤبد، مگر اینکه مرد دیگر با این زن ازدواج کند و سپس او هم طلاق بدهد، آنوقت است که شوهر اولی می تواند او را بگیرد.

محلل جنبه بازدارندگی دارد

در سال: ۱۳۴۶ شمسی حمله شدیدی نسبت به این آیه (که مسأله محلل را مطرح می کند) شد، یعنی چه اگر مرد سه بار زنش را طلاق داد، نمی تواند او را بگیرد مگر اینکه با مرد دیگری ازدواج کند، این به غیرت مرد اول بر می خورد.

دفاع شهید مطهری

مرحوم مطهری در یکی از روزنامه ها جوابی برای آن آدم نوشت، اینها فلسفه محلل را نفهمیده اند، فلسفه محلل این است که محلل جنبه بازدارندگی دارد، به شوهر می گوید: طلاق سوم را نده، چون اگر طلاق سوم را بدهی، پیامدش این است که همسرت باید با مرد دیگری ازدواج کند، همین که مرد فکر کند که اگر بار سوم زنش را طلاق بدهد، دیگر نمی تواند او را بگیرد مگر اینکه با مرد دیگری ازدواج کند و او هم این زن را طلاق بدهد، نود درصد این مسأله (محلل) سبب می شود که مرد، زنش را برای بار سوم طلاق ندهد.

بنابراین، مسأله محلل جنبه بازدارندگی دارد، یعنی مرد را از طلاق سوم باز می دارد، البته بیش از این شرحش به عهده شما باشد، فرض کنید مردی، عصبانی است و می خواهد طلاق سوم را هم بدهد، از آن طرف هم به غیرتش نمی گنجد که زنش با مرد دیگری هر چند قانونی ازدواج کند و عمل جنسی انجام بدهد (ولو قانونی). همین جاست که غیظ و خشم خودش را می خورد و دست به یک چنین طلاقی نمی زند.

ص: ۹۱۸

بنابراین، مسأله محلل خودش یکی از احکام الهی است، آنهم برای حفظ جامعه و خانواده می باشد.

«فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا - اما مشروط به اینکه بدانند روحیه شان عوض شده و می توانند با همدیگر زندگی کنند، و الا اگر بدانند که باز همان آش و همان کاسه است، معنا ندارد که باز هم زندگی را از سر بگیرند - إِنْ ظَنَّا أَنْ يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يَبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ».

حال که آیات را تفسیر کردیم، بر گردیم به محل بحث، محل بحث این بود که آیا سه طلاق باطل است یا نه؟

محل شاهد کجاست؟ محل شاهد اینجاست:

أولاً: الاستدلال عن طريق الكتاب بوجوه:

۱: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» این آیه مبارکه از جهات مختلف دلالت دارد بر اینکه سه طلاقه باطل است، خواه به صیغه واحده باشد یا به ثلاثه صیغ،

«الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» کسانی که در ادبیات عرب واردند، می دانند که صیغه مرّه و امثالش دلالت بر کیفیت می کند، «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» یعنی این طلاق باید کیفیتش دفعی نباشد، بلکه «مرّه بعد مرّه» باشد، گاهی سه طلاق را یک کاسه می کند و یک مرتبه می گوید: أنت طالق ثلاثاً، آن مره نیست، طلاق باید مرّه باشد، کلمه «مرّه» در مقابل دفعه است، گاهی جمع است، گاهی متفرق است، الطلاق مرّه بعد مرّه، یعنی یکی پس از دیگری، کلمه مرتان.

بنابراین، شما که سه طلاق را یکجا انجام می دهید و می گوید: «أنت طالق ثلاثاً»، این مرّه بعد مرّه نشد، چون سه طلاق را در یک کاسه گذاشتید.

البته این جمله فقط یک صورت را باطل می کند، کدام صورت را؟ اینکه دفعه واحده باشد، و الا اگر اول بگوید: أنت طالق، دوباره بگوید: أنت طالق، باز برای بار سوم بگوید: أنت طالق، این فقره نمی تواند این را جواب بدهد، البته این هم اشکال دارد، منتها از جهت دیگر اشکال ندارد. بنابراین، «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» مرّه بعد مرّه، لا دفعه واحده، دفعه واحده نیست، من الآن در فقه مثالهایی را می آورم که در همه آنها باید مرّه بعد مرّه باشد، دفعه واحده کافی نیست.

مثال برای مواردی که دفعه کافی نیست

۱؛ مثلاً اگر در زیارت عاشورا کسی به جای صد مرتبه لعن یا به جای صد مرتبه سلام، فقط کلمه مائه مرّه را به دنبالش اضافه کند، این کفایت از صد مرتبه نمی کند.

۲؛ لعان، آقایان می دانند اگر مردی، زن خودش را متهم به زنا کرد، باید این دوتا ملاحظه کنند، چهار بار مرد باید شهادت بدهد که من راستگو هستم و تو دروغگویی، زن هم چهار بار شهادت بدهد، فقها می گویند باید شهادت بعد شهادت باشد، و الا اگر یک مرتبه بگوید: «اربعه مرّات» کافی نیست، در لعان طلاق هم لازم نیست، یعنی همین که چهار بار مرد و چهار بار هم زن گفت، حکم تمام است و بین هر دو جدایی و انفصال بدون طلاق حاصل می شود، یعنی طلاق لازم ندارد. شهادت چهار بار بعد از چهار بار لازم است و الا اگر بگوید اربع مرّات، این کافی نیست.

۳؛ فصول الأذّان را باید دو بار بگوید، یکبار کافی نیست هر چند به دنبالش کلمه «مرّتين» را اضافه کند، بلکه باید دوبار بگوید: حیّ علی خیر العمل، حیّ علی خیر العمل، اما اگر یکبار بگوید: حیّ علی خیر العمل مرّتين، کافی نیست، باید خود همان دو جمله را دوبار تکرار کند، یک بار گفتن و به دنبالش اضافه کردن کلمه «مرّتين» کافی نیست.

۴؛ در قسامه باید طرف پنجاه بار قسم بخورد که این آدم قاتل است و الا اگر بگوید: أحلف خمسين مرّه، کافی نیست ولذا باید قاضی به دقت بشمارد، تا قسم این آدم، پنجاه بار کامل بشود.

۵؛ آدمی که به زنا اقرار می کند، چون کسی که اقرار به زنا می کند، قاضی نباید گوش کند، مردی آمد و گفت من زنا کردم، پیغمبر اکرم (ص) فرمود: لابد نگاه کردی، مرد گفت: نه، من زنا کردم، حضرت فرمود: لابد از کنارش رد شدی، مرد گفت: نه، من زنا کردم، خلاصه چهار بار باید مستقیماً اقرار به زنا کند، و الا اگر بگوید: «اعترف أربع مرّات بالزنا» کافی نیست.

۶؛ در رمی جمرات، اگر کسی هفت سنگ را یکجا پرتاب کند، کافی نیست، بلکه باید رمياً بعد رمی باشد، یعنی هفت بار باید باشد.

۷؛ تکبیراتی که در صلات عیدین هست، باید چند بار باشد، اما اگر یکبار بگویید، به دنبالش بگویید خمس مَرَّات را اضافه کند، این کفایت از پنج بار گفتن را نمی کند.

۸؛ صلات جعفر طیار که چند بار تسیحات اربعه دارد، گفتن «خمسه عشر» کفایت از پانزده بار نمی کند.

ما وقتی فقه را می گردیم و می چرخیم، هیچ وقت ما ندیدیم چیزی که در آن تعدد معتبر است، «مَرَّه واحده» کافی باشد، چطور شد که سه طلاق در مجلس واحد با اضافه کردن کلمه «ثلاثاً» در آخرش، کفایت از سه طلاق بکند؟ علاوه بر اینکه بر خلاف مَرَّتان است، به قول امام صادق ع که فرمود مَرَّتان، و لا یکون مَرَّه واحده، مَرَّتین، با این مثال هایی که ما گفتیم سازگار نیست.

اشکال

ممکن است کسی بگوید که این دلیل شما فقط در یک صورت صحیح است و آن جایی که بگوید: «أنت طالق ثلاثاً»، اما اگر سه بار بگوید: «أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق»، دیگر آن اشکال شما در اینجا وارد نیست، این را چگونه جواب بدهیم؟

جواب

ما جواب این اشکال را بعداً می دهیم.

در میان فقهای که آیه را تفسیر کرده اند، من ندیدم کسی را که کج اندیش باشد مگر یکنفر و آن هم ابن حزم است، ابن حزم فقیه ظاهری است، کتابی بنام: «المحلّی» دارد، ایشان یک فقیه کج اندیش است، دلیل بر کج اندیش بودن این آدم همین آیه است، می گوید: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ» مَرَّه بعد مَرَّه، مَرَّتان، یعنی مضاعف، این آیه را شاهد آورده که می فرماید:

ص: ۹۲۱

«وَمَنْ يَقْنُتْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا» (۱).

و هر کس از شما برای خدا و پیامبرش خضوع کند و عمل صالح انجام دهد، پاداش او را دو چندان خواهیم ساخت، و روزی پرارزشی برای او آماده کرده ایم.

کلمه «مَرَّتَيْنِ» یعنی مضاعف، نه اینکه اول یک پakt بدهد، بعداً یک پakt دیگر را بدهد، بلکه هر دو پakt را یکجا می دهد.

مَرَّتَيْنِ در اینجا به معنای مضاعف است، بنابراین، اینکه می گویند: مَرّه بعد مَرّه، با این آیه تطبیق نمی کند، چون «مَرَّتَيْنِ» در این آیه به معنای مضاعف است.

جواب این حرف هم روشن است، انسان باید ما قبل آیه و ما بعد آیه را نگاه کند، آنگاه نسبت به معنای آیه قضاوت کند و حکم صادر نماید، در این آیه ما قبل آیه را نگاه کنید که می فرماید:

«يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يَضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا» (۲).

ای همسران پیامبر! هر کدام از شما گناه آشکار و فاحشی مرتکب شود، عذاب او دوچندان خواهد بود؛ و این برای خدا آسان است.

این آیه قرینه است که مراد از «مَرَّتَيْنِ» هم مضاعف است، و اگر آیه قبلی نبود، ما «مَرَّتَيْنِ» را به معنای یکبار بعد از یکبار معنی می کردیم، یعنی مَرّه بعد مَرّه معنا می کردیم. البته عذاب را دوبار نمی کنند، که یکبار عذاب کنند و سپس از جهنم بیرون بیاورند و دوباره وارد جهنم کنند، بلکه عذاب مضاعف می کنند و لذا کلمه مضاعف داریم.

از میان اهل سنت که این آیه را خوب معنی کرده، جناب جصاص است، ایشان حنفی مذهب است، ایشان کتابی در آیات الأحکام دارد بنام: «أحكام القرآن»، البته با آیات الأحکام ما فرق دارد، آیات الأحکامی را که جصاص نوشته، از اول قرآن گرفته تا آخر قرآن، اول آیات الأحکامی را که در سوره بقره است نوشت، بعد سراغ آیات الأحکامی که در سوره آل عمران است رفته و هکذا... اتفاقاً عمل ایشان برای دیگران هم الگو شده است، یعنی تمام علمای اهل سنت که آیات الأحکام را نوشته اند، به همین سبک است.

ص: ۹۲۲

۱- سوره احزاب، آیه ۳۱.

۲- سوره احزاب، آیه ۳۰.

اما شیعه سبکش غیر از سبک ایشان است، یعنی سبک نوشتن آیات الأحکام در شیعه حسب الموضوع است، یعنی آیاتی که مربوط به طهارت است، از همه جای قرآن یکجا می آورند، و هکذا آیاتی که در باره اوقات نماز است، آنها را نیز یکجا می آورند. آیاتی که مربوط به لباس مصلی می باشد، آنها را نیز یکجا آورده اند و هکذا و هکذا ...

سبک ذهبی در نوشتن تفسیر

شخصی است بنام ذهبی که رئیس فرهنگ مصر بود، من زمانی که در مصر بودم، ایشان در آن زمان فوت کرده بود، ایشان تفسیری دارد بنام:

«التفسیر و المفسرون» من دیدم آن سبکی که شیعه دارد، خیلی مورد پسند ایشان واقع شده و گفت بهتر این است که ما آیات را موضوعی بحث کنیم. دیدم که این سبک را پسندیده.

دیدگاه جناب جصاص در معنای آیه مورد بحث

جناب جصاص از آن کسانی است که این آیه را خوب معنا کرده، یعنی مثل ما معنی کرده است. ایشان مثال می زند و می گوید: اگر شما به یک نفر دو درهم بدهید، آیا می گویند: أعطیت الدرهم مرتین، اگر مولا امر کند که به فلانی: أعط درهماً بعد درهم، باید اول بدهی و باز هم بعداً بدهی، و الا اگر یکجا بدهی، نمی گویند: «أعطی مره بعد مره»

قال الجصاص: و الدلیل علی أنّ المقصد فی قوله: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» الأمر بتفريق الطلاق و بیان حکم ما يتعلق بإيقاع ما دون الثلاث من الرجعه أنه قال: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» و ذلك يقتضى التفريق لا - محاله، لأنّه لو طلق اثنتين معاً لما جاز أن يقال: طلقها مرتين، و كذلك لو دفع رجل إلى آخر درهمين لم يجر أن يقال: أعطاه مرتين، حتى يفزق الدفع، فحينئذ يطلق عليه، و إذا كان هذا هكذا، فلو كان الحكم المقصود باللفظ هو ما تعلق بالتطليقتين من بقاء الرجعه، لأدى ذلك إلى إسقاط فائدة ذكر المرتين، إذ كان هذا الحكم ثابتاً في المره الواحده إذا طلق اثنتين، فثبت بذلك أنّ ذكر المرتين إنّما هو أمر بإيقاعه مرتين، و نهى عن الجمع بينهما في مره واحده» .

ص: ۹۲۳

بر گردیم به شبهه خود مان، تمام ادله ای که ما گفتیم در جایی است که به صیغه واحده باشد، مثلاً بگوید: أنت طالق ثلاثاً، اگر اجرای طلاق در مجلس واحد به صیغه متعدد باشد، چطور می شود، مثلاً سه بار بگوید: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق. اینجا چکنیم؟ البته این آیه نمی تواند جواب از این شبهه باشد، اما دلیل عقلی داریم که باطل است، دلیل نقلی داریم که باطل است.

دلیل عقلی بر بطلان سه طلاق در مجلس واحد

دلیل عقلی این است که طلاق پیوند را قطع می کند، شما که گفتید: «أنت طالق»، پیوند زوجیت بین زن و مرد قطع شد، دیگر پیوندی باقی نماند تا دو مرتبه بگویید: «أنت طالق»، چیزی که قطع شد، دو مرتبه می خواهی قطع کنی، این تحصیل حاصل است، این از نظر عقلی.

دلیل نقلی بر بطلان سه طلاق در مجلس واحد

دلیل نقلی این است که پیغمبر اکرم (ص) می فرماید: لا طلاق بعد نکاح، شما که طلاق دادید، نکاح را از بین بردید، دیگر نکاحی باقی نماند، تا با طلاق دادن، آن را از بین ببرید.

بنابراین، اگر متفرق هم بگوید، این آیه هم اگر شاملش نباشد، ولی ما دلیل دیگر از عقل و نقل بر بطلانش داریم، یعنی هم دلیل عقلی بر بطلانش داریم و هم دلیل نقلی.

إن قلت: ممکن است کسی بگوید: پیوند باقی است، یعنی من که طلاق دادم، این طلاق من، طلاق باین نیست، این طلاق من، طلاق رجعی است، فلذا گفتم: أنت طالق، دو مرتبه می گوییم: «أنت طالق» پیوند باقی است. چطور؟ لأنّ مطلقه الرجعیه بمنزله الزوجه، یک چنین اشکالی برای دلیل عقلی درست کرده اند.

قلت: جوابش این است: اینکه می گوئید: أنت طالق، این زن به حکم زوجه است، مقصود شما از این حرف چیست؟

اگر مقصود شما این است که من حق رجوع دارم، این حرف خوبی است و هیچ کس هم نگفته که حق رجوع نداری، اما حق رجوع معنایش این نیست که پیوند قطع نشده.

اما اگر مقصود شما این است که: «أنت طالق» اصلاً اثری نکرده، پس این طلاق نبوده، اینکه می گویند: بحکم الزوجه، یعنی برای شوهر حق رجوع باقی است و می تواند دو مرتبه این طلاق خودش را باطل کند، قهراً مقتضی موجود است، می خواهد مانع را از بین ببرد. پس اینکه می گویند: «المطلّقه بحکم الزوجه»، اگر می خواهند بگویند: حق رجوع دارد، بله، حق رجوع دارد، اما باز هم مطلقه است، پیوندی نیست، اما اگر بگویید: اصلاً کاری را صورت نداده است، این حرف بر خلاف ضرورت است و لذا اگر عده اش تمام شد، دیگر من اصلاً حق رجوع ندارم.

يلاحظ عليه: أنه ماذا يريد من قوله: «انها بحکم الزوجه»؟

فإن أراد به أن للزوج حق الرجوع إليها، فهو صحيح و لذلك يقال: الرجعيه بحکم الزوجه، أو هي زوجه باعتبار أن للزوج إعادة البناء الذي هدمه بالطلاق، فلا حاجة إلى النكاح الجديد، و هذا غير المدعى.

و إن أراد أنها زوجه بمعنى أن صيغته الطلاق لم تؤثر شيئاً و لم تهدم بناء الزوجيه و أن حالها قبل الطلاق و بعده ستيان، فهو على خلاف الأصول الصحيحه، إذا كيف تكون حالها قبله و بعده ستيان، مع أنها لو تركت حتى تنقضى عدتها، تصير أجنبيه و بائنه بالتمام.

و كونها قابله للطلاق الثاني - قبل الرجوع - مبنی على الوجه الثاني الذي عرفت مخالفته للأصول، لا على الوجه الأول.

حکم سه طلاق در مجلس واحد ۹۵/۰۳/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم سه طلاق در مجلس واحد

ص: ۹۲۵

بحث ما در باره سه طلاق در مجلس واحد بود، خواه به صیغه واحد باشد، یا به سه صیغه، همین آیه ای را که قبلاً خواندیم، با آن از جهاتی استدلال می کنیم که چنین طلاق شرعی ندارد و شرعی نیست، استدلال اول را در جلسه گذشته که سر کلمه «مَرَّتَان» بود بیان کردیم و مثالهایی را هم در این زمینه آوردیم و گفتیم جایی که «مَرَّتَان» باشد، معنایش جدا از هم است، اگر پشت سر هم باشد، یعنی یکجا باشند، نسبت به آن «مَرَّتَان» صدق نمی کند.

الآن وارد فقره دوم می شویم: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسِيَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» این فقره هم دلالت دارد که طلاق ثلاثاً باطل است، خواه شما آیه را مثل معنای اول، معنی کنید یا مثل معنای دوم، اگر خاطر تان باشد، در معنای این فقره دو معنی بود، «فَأِمْسِيَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ»، راجع به دو طلاق قبلی است، «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» راجع به دو طلاق قبلی است «

قول دوم این بود که این (آیه) ناظر به دو طلاق قبلی نیست بلکه ناظر به طلاق سوم است، حالا می خواهد اولی باشد یا دومی، این دلالت دارد که: «الطلاق ثلاثاً» باطل است. چرا؟ چون می گوید: «فَائِسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ»، یعنی فی کلّ طلاق باید این دو ویژگی باشد «فَائِسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ». حالا می خواهد این دو تا بر گردد به دو طلاق پیشین یا به طلاق آینده که طلاق سوم باشد، ظاهر این است که «کلّ طلاق» باید از این خصیصه بر خوردار باشد، از کدام خصیصه؟ در هر طلاق زوج و زوجه فکر کنند: «فَائِسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» طلاق اول را دادی، «فَائِسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ». پس امساک به معروف کن، یا تسریح باحسان، طلاق دوم را که دادی، باز هم «فَائِسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ»، طلاق سوم را که می خواهی بدهی، خوب فکر کن، که مسأله، مسأله: «فَائِسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» است.

بنابراین، ظاهر این است که «فی کلّ طلاق» باید این دو تا صفت باشد، یا به خوبی نگه دار یا به نکویی رها کن، این در صورتی محقق می شود که طلاقها از هم جدا باشند، و الا اگر یکجا و فله ای بگوید: «أنت طالق ثلاثاً»، اصلاً چنین طلاق محقق نمی شود، یعنی نه «فَامْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ» محقق می شود و نه «أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ». چرا؟ چون یکجا سه طلاق را دادی، و او را حرام ابدی کردی، چیزی که حرام ابدی شد، نه «فَامْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ» نسبت به او معنی دارد و نه «تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ». اصلاً سالبه به انتفاء موضوع است، امساک که ندارد، حتی تسریح هم ندارد، ممکن است باشد و ممکن است نباشد، ظاهر آیه این است که: «الطلاق مَرَّتَانِ»، یعنی: «ایها المؤمنون! فی کلّ طلاق» زوج باید فکر کند، یا امساک یا تسریح، این در صورتی می شود که طلاقها از هم جدا باشند، یکجا عملی نیست، چه قدر علمای اهل سنت از دلالت این آیه غفلت می کنند، البته برخی از آنها متوجه است، مانند ابن کثیر، به این مسأله متوجه است، شوکانی هم که یمنی (اهل یمن) و زیدی مذهب بوده و بعداً سنی شده، (زیدیّ تسنن)، او هم به این نکته توجه کرده است:

قال ابن کثیر: إی إذا طلقها واحدة أو اثنتين فأنت مخیر فیها مادام عدتها باقیه، بین أن تردّها إلیک ناویاً بالإصلاح و الإحسان و بین أن ترکها حتی تنقضی عدّها، فتبین منک، و تطلق سراحها محسناً إلیها لا تظلمها من حقّها شیئاً و لا تضارّ بها.

أقول: و این هذا من الطلاق ثلاثاً بلا تخلل واحد من الأمرین - الإمساک أو ترکها حتی ینقضی أجلها - سواء طلقها بلفظ أنت طالق ثلاثاً أو یقول ثلاث مرّات: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق.

قال الشوكاني: يشترط في وقوع الثالثه أن تكون في حال يصحّ من الزوج فيها الإمساك - قبل الطلاق الثالث - وإذا لم يصحّ الإمساك إلّا بعد المراجعة لم تصحّ الثالثه إلّا بعدها لذلك، وإذا لزم في الثالثه، لزم في الثانيه» (١).

تا اینجا دو دلیل ما تمام شد، دلیل اول ما عبارت بود از: «الطلاق مرتان»، دلیل دوم: «فإمساك بمعروفٍ أو تسريحٍ بإحسانٍ» امساك بمعروف و تسريح باحسان، باید در هر طلاقى يك چنین چیزی باشد، و این در صورتی می شود که طلاق ها جدایی از هم باشند.

قال سبحانه: الثالث: قوله سبحانه: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» (٢).

آن دو تا کدام است؟

١: الإمساك بمعروف

٢: التسريح بإحسان

فالمحصّل من المجموع هو كون إتياع (دنباله طلاق) الطلاق بأحد أمرين من لوزام طبيعه الطلاق الذي يصلح للرجوع.

البته ما طلاق باين را نمی خوانيم، طلاق باين، مثل اينکه مدخوله نيست يا پير شده و حيض نمی بيند، آيه در باره کسانی بحث می کند که طلاق شان قابل رجوع است.

اشكال

ممکن است کسی اشكال کند که چرا آيه شريفه می گوید: «فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ»، چون آيه اين گونه است: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» نزدیک شد که عده اش تمام بشود، چرا آن موقع را می گوید؟

علتش اين است که شوهر عصبانی است و طلاق داده و به اين زودی عصبانيت او از بين نمی برد و لذا بايد زمان بگذرد و تا حدی غيظ و خشم شوهر فروکش کند، و زن هم در آستانه تمام کردن عده باشد، اينجاست که می شود با شوهر صحبت کرد و به او گفت: جناب شوهر! يا او را خوب خوب نگه دار يا رهائش کن، و الا روز اول که تازه او (زن) را طلاق داده و هنوز غيظ و خشمش فروکش نکرده، چنین صحبتی با او مناسب نيست و لذا اين دو تا را بعد «فَبَلَغْنَ» می آورد و می گوید: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ».

ص: ٩٢٨

١- نيل الأوطار، شوکانی، ج ٦، ص ٢٧٧.

٢- بقره/سوره ٢، آيه ٢٣١.

الثالث: قوله سبحانه: « فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ » (۱).

مفسرین در باره لام: « لِعَدَّتِهِنَّ » اختلاف دارند، گاهی می گویند این «لام» به معنای «فی» و برای ظرفیت است، « فطلقوهنَّ » ظرف عدتتهن، یعنی موقعی که بتوانند عده نگه دارند، فی ظرف عدتتهن، فی امکان عدتتهن، کی؟ زمانی که حائض نباشند، اگر حائض شد، نمی توانند عده نگه دارند، باید در طهر واقعه نباشد، چون طهر واقعه جزء عده نیست.

گاهی می گویند: لام: « لِعَدَّتِهِنَّ » لام غایت است، یعنی: « فطلقوهنَّ لغایه عدتتهنَّ »، تا عده نگه دارند، خواه لام به معنای «فی» و برای ظرفیت باشد، خواه «لام» برای غایت باشد، در هر حال طلاق باید پشت سرش عده نگه داشتن باشد، و این در صورتی است که طلاق ها از هم جدا باشند، شما اگر طلاق ها را فله ای و یکجا بدهید، فقط نسبت به آخر صادق است و حال آنکه آیه می خواهد بگوید، اثر هر طلاقی عده نگه داشتن است، طلاق برای عده نگه داشتن است، اثر هر طلاق، عده نگه داشتن است: « يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ »، طلاق برای عده نگه داشتن است، طلاق اول عده ندارد، دومی هم عده ندارد، طلاق سومی هم به یک معنا عده نگه ندارد، چون برای این شوهر حرام است، مگر اینکه بگوییم عده اش برای شوهر دیگر است.

إِنَّ قَوْلَهُ سَبْحَانَهُ: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» وارد فی الطلاق الّذی یجوز فیہ الرجوع . و من جانب آخر دلّ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ: « يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ ».

ضمناً این نکته را هم دقت کنید که: در تمام قرآن خطاب به پیغمبر: « يا أَيُّهَا الرَّسُولُ » است، فقط در دوجا: « يا أَيُّهَا النَّبِيُّ » است، یکی در سوره احزاب که می فرماید: « يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا » (۲).

ص: ۹۲۹

۱- طلاق/سوره ۶۵، آیه ۱.

۲- سوره احزاب، آیه ۱.

دیگری هم در سوره طلاق است که آیه مورد بحث باشد «یا ایها النبی إذا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ»، معلوم می شود که مقام نبوت، مقام خیلی شریف است که پیغمبر اکرم (ص) را با کلمه نبی خطاب می کند، البته در سیوطی و غیر سیوطی خوانده اند که رسالت اشرف از نبوت است، و حال آنکه عکس است، یعنی نبوت اشرف از رسالت است، مقام اتصال پیغمبر اکرم (ص) به عالم بالاست، فلذا امام صادق (ع) وقتی که نبوت را معنی می کند، موقعی که نبی با جبرئیل و ما فوق جبرئیل تماس می گیرد، حضرت «فأخذ فتخشع»، در مجلس بخاطر این مقام (مقام نبوت) خم می شود، رسالت، کار اجرایی است، ولذا در قرآن کریم، «یا الرسول» فراوان است، اما «یا ایها النبی» خیلی کم است.

«یا ایها النبی إذا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ» علی أنّ الواجب فی حقّ هؤلاء هو الاعتداد و إحصاء العده من غیر فرق بین أن تقول أنّ اللام فی «عَدَّتِهِنَّ» للطرفیه بمعنی «فی عدَّتِهِنَّ» أو بمعنی الغایه، و المراد لغایه أن يعتدّن، إذ علی کلّ تقدیر یدلّ علی أن من خصائص الطلاق الّذی یجوز فیہ الرجوع، هو الاعتداد و إحصاء العده، و هو لا یتحقّق إلّا بفصل الأوّل عن الثانی، و إلّا یكون الطلاق بلا عدّه و إحصاء لو طلق اثنتین مرّه، و لو طلق ثلاثاً یكون الأوّل و الثانی كذلك. یعنی نه عدّه دارد و نه احصاء، و عجیب این است که امام صادق (ع) با این آیه استدلال می کند

قد استدللّ بعض أئمه أهل البيت بهذه الآیه علی بطلان الطلاق الثلاث:

قَالَ صَفْوَانُ: «وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ وَجَاءَ رَجُلٌ فَسَأَلَهُ فَقَالَ: إِنِّي طَلَّقْتُ امْرَأَتِي ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ فَقَالَ:

«لَيْسَ بِشَيْءٍ . ثُمَّ قَالَ: أَمَا تَقْرَأُ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ ثُمَّ قَالَ: لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ثُمَّ قَالَ: كُلُّ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَالسُّنَنَةَ فَهُوَ يُرَدُّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَالسُّنَنَةِ» (١).

حضرت با این آیه استدلال کرده، استدلال حضرت تبعدی نیست بلکه جنبه تعلیمی دارد، یعنی «بما أنه معلم و بشر معلم» استدلال می کند و لذا هنگامی که با مخالف استدلال می کند، از دیده تبعد نیست، بلکه از دیدگاه تعلیم است.

الرابع: قوله سبحانه: «لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا»

آخرین آیه ای که من با آن استدلال می کنم این آیه است، صبر کنید و عده را بشمارید، شاید کار جدیدی رخ بدهد، کار جدید کدام است؟ شوهر بر گردد، تا این پیوند مقدس قطع نشود، بعد از این طلاق، این پیوند دو مرتبه بر گردد، این کی عملی است؟ وقتی جدا از هم باشند، اما اگر اینها پشت سر هم باشند، پیوند عملی نیست.

أنه لو صحَّ التطبيق ثلاثاً فلا يبقى لقوله سبحانه: «لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا» فائده، لأنه يكون بائناً و يبلغ الأمر إلى ما لا تحمد عقباه، و لا تحلّ العقده إلا بنكاح رجل آخر و طلاقه، مع أنّ الظاهر أنّ المقصود حلّ المشكل من طريق الرجوع أو العقد في العده.

تم الكلام في الاستدلال على بطلان الطلاق ثلاثاً بالقرآن الكريم.

ص: ۹۳۱

استدلال با روایت و سنت، در این زمینه روایات از اهل سنت هست، الآن من روایات را که از طریق اهل سنت نقل شده می خوانم، چون روایات ما به درد آنها نمی خورد، معلوم می شود که در زمان رسول خدا، اگر زنی ثلاثاً مطلقه می شد، حضرت می فرماید یا باطل است یا یکی حساب می شود، لابد شما سوال می کنید که با وجود این روایات، چگونه آقایان اهل سنت می گویند سه طلاق محقق می شود؟ این خودش یک مسأله ای است که جوابش را هم باید خود آنها بدهند .

قد تعرّف علی قضاء الکتاب فی المسأله، و أمّا حکم السنّه، فهی تعرب عن أنّ الرسول کان يعدّ مثل هذا الطلاق لعباً بالکتاب.

۱: أخرج النسائی عن محمود بن لیید قال: « أخبر رسول الله (ص) عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضبان- پیغمبر (ص) ناراحت شد - ثم قال: أيلعب بکتاب الله و أنا بین أظهرکم؟! حتّى قام رجل و قال: یا رسول الله ألا أقتله؟» (۱). پیغمبر اکرم (ص) اجازه نداد.

گاهی می جناب محمود بن لیید درست است که صحابی بوده، اما در زمان پیغمبر اکرم (ص) بچه بوده.

ولی ما می گوئیم درست است که بچه بوده، اما سماعی از پیغمبر اکرم (ص) داشته، حتی اگر سماع هم نداشته، شما می گوئید صحابه کلهم عدول، فرق نمی کند وقتی روایت را در مقام بزرگی نقل می کند، حجت است.

و محمود بن لیید صحابی صغیر و له سماع، روی أحمد بإسناد صحیح عنه قال: « أتانا رسول الله (ص) فصلی بنا المغرب فی مسجدنا، فلما سلّم منها، قال: « ارکعوا هاتین الرکعتین فی بیوتکم، للسبحه بعد المغرب» .

ص: ۹۳۲

و هذا دليل على سماعه من الرسول (ص) و قد نقله الحافظ ابن حجر في «الإصابة» .

و لعل هذا الرجل الذي طلق امرأته ثلاث تطليقات هو (ركانه) الذي يأتي.

ثم نرى أنّ النبي (ص) يصف هذا النوع من الطلاق باللعب بكتاب الله، و تظهر آثار الغضب في وجهه، أفيمكن القول بصحّته بعد ما كان هذا منزلته؟!

و لو سلّمنا عدم سماعه، كما يدّعيه ابن حجر في فتح الباري (١)، فهو صحابيّ و مراسيل الصحابه حجه بلا كلام عند الفقهاء، أخذاً بعدالتهم أجمعين.

٢: روى ابن إسحاق، عن عكرمه، عن ابن عباس قال: « طلق ركانه زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله: كيف طلقها؟ قال: طلقها ثلاثاً في مجلس واحد، قال: إنّما تلك طلقه واحده فارتجعها» (٢).

تقديم المصلحه على النصّ

البتة اين مسأله ادامه دارد، ادامه اش اين است كه با وجود اين آيات و روايات، چگونه اينها اتفاق نظر دارند؟

عمده اين است كه خليفه دوم، در سال هفتم يا ششم خلافتش تصميم گرفت كه اين سه طلاقه را تنفيذ كند. چرا؟ تقديم المصلحه على النصّ، مي گویند گاهی مصلحت عامه چیزی را ايجاب می کند كه خلاف نص است، شما مصلحت عامه را مقدم بر نص كنید. جناب خليفه دید كه مردم زنان شان را سه طلاقه می دهند، قاضی هم كه ترتيب اثر نمی دهد، خليفه گفت پس ما اين سه طلاقه را تنفيذ می كنیم كه دماغ اينها بسوزد، تا ديگر از اين غلط ها نكنند، تنفيذ كرد، « تقديم المصلحه على النصّ»، آقايان بايد با منطق آنها آشنا باشيد، آنها نص را محكوم مصلحت می دانند. بعد از پيغمبر اكرم (ص) زكات « مؤلفه قلوبهم» را قطع كردند، قرآن كريمی می فرمايد: « إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَّفَهُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (٣).

ص: ٩٣٣

١- فتح الباري، ابن حجر، ج ٩، ص ٣١٥.

٢- بدايه المجتهد ونهايه المقتصد، ابن رشد الحفيد، ج ٣، ص ٨٤.

٣- توبه/سوره ٩، آيه ٦٠.

چرا زکات: «وَالْمَوْلَانَهُ قُلُوبُهُمْ» را قطع کرد؟ گفت: ما هنگامی به «وَالْمَوْلَانَهُ قُلُوبُهُمْ» محتاج بودیم که اسلام ضعیف بود، حالا که اسلام قوی شده، دیگر ما نیازی به آنها نداریم، در اینجا هم گفت: حالا که مردم گوش به حرف ما نمی دهند، هر روز زنان شان را سه بار طلاق می دهند، ما هم می گوییم یک طلاق است یا بی خود و باطل است، برای اینکه اینها را از این کار زشت باز بداریم، باید این را تنفیذ کنیم فلذا تنفیذ کرد، با تنفیذ ایشان، دیگر این مسأله باقی ماند، در حالی که آن مرد اگر صحیح باشد، موقتاً این را تنفیذ کرده تا دماغ مردم بسوزد و تا دیگر از این غلط ها نکنند، در هر صورت مسأله طلاق ثلاثه تا الآن باقی است الا اخیراً در مصر یکنوع تبلیغاتی رخ داده است.

بحث ما در قواعد فقهیه به پایان رسید، در سال تحصیلی آینده به عنایت و کمک خداوند منان یا بحث آیات الأحکام یا بحث وقف را شروع می کنیم.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

