

موسسه عالی فقه و علوم اسلامی

مدرسه عالی فقه‌های تخصصی

ماهنامه داخلی گروه‌های تخصصی

ویژه نشر تحقیق‌های درسی طلاب

متولی حد ارتداد / محسن کرانی

بررسی قاعده تشابه احکام در وطن به شبهه و وطن صحیح / مهدی سعادت‌نسیب

بررسی نهی از قتل غیر نظامیان و نسبت آن با ادله جواز استفاده سلاح‌های گشتار جمعی / ابوالقاسم کریمی

محرمیه اللواط / مجید فتحی

بررسی اشتراط ارتضاع از ثدی از شروط تحقق تحریم رضاعی / حسین خادمی

شماره سوم - شهریورماه ۹۹



نوشتاری از طلاب:

گروه فقه الجزاء

گروه فقه خانواده

گروه فقه سیاسی

گروه فقه تربیت

باسمه تعالی

با یاری خداوند متعال سومین شماره نشریه داخلی مدرسه فقه های تخصصی در اختیار خوانندگان ارجمند قرار می گیرد. محتوای این نشریه، حاصل کار طلاب محترم گروه های تخصصی است که بر اساس نظامنامه آموزشی مدرسه، باید هر ماه یک تحقیق علمی پیرامون یکی از مباحث مطرح در درس خارج فقه گروه، تدوین کنند. مطابق این نظامنامه، روال دروس خارج تخصصی به صورت ترکیبی از آموزش و پژوهش می باشد.

در قسمت آموزش که در قالب مشارکت فعال طلاب در ارائه درس صورت می گیرد طلاب درباره موضوع مورد بحث به منابع تعیین شده مراجعه کرده تا با پیش مطالعه و پیش مباحثه، آمادگی ارائه بحث را در جلسه در محضر استاد و سایر طلاب داشته باشند. پس از ارائه درس، بحث با گفتگوی میان طلاب با هدایت، جمع بندی و ارائه نظریات از سوی استاد ادامه می یابد.

در کنار روال آموزش یاد شده، هر یک از طلاب محترم موظف به مطالعه عمیق و تحقیقی درباره یک موضوع از موضوعات مورد بحث و تدوین آن به صورت یک تحقیق می باشند. این تحقیق، پس از تدوین اولیه، در فضای مجازی در اختیار سایر طلاب و استاد قرار می گیرد و سایر طلاب گروه موظف به مطالعه و ثبت اظهار نظر خود درباره آن تحقیق می باشند. استاد درس نیز که غالباً مسوولیت هدایت فقهی گروه را برعهده دارد، نظرات اصلاحی و تکمیلی خود را به صورت نوشته در فضای مجازی و یا با کتابت دستی در اختیار طلبه قرار می دهد.

در مرحله نهایی، نکات مهم این تحقیق در جلسات درس ارائه و مورد مناقشه قرار می گیرد و سرانجام پس از اصلاحات نهایی و تایید استاد، تحقیق جهت درج، در اختیار نشریه داخلی قرار می گیرد.

تحقیق های درسی طلاب از سوی اساتید محترم در سه سطح بسیار خوب، خوب و متوسط سطح بندی شده و دو سطح اول، قابل درج در نشریه می باشد.

قابل ذکر است که هر چند کارهای تحقیقی طلاب محترم با هدایت اساتید ارجمند در جلسات درس و یا خارج از کلاس درس انجام شده است ولی از آنجا که بنای مدرسه بر الزام به تغییر نظرات علمی و دریافت های طلاب مطابق با اساتید نبوده است، این تحقیق ها نمی تواند منعکس کننده آراء و نظرات اساتید ارجمند باشد.

امید است این تغییر رویکرد در روش ارائه دروس خارج تخصصی برای عرضه که حاصل تلاش علمی اساتید و طلاب، در قالب متن مکتوب، گام موثری به سوی اهداف بلند موسسه و تولید علم در عرصه فقه های تخصصی محسوب گردد.

والسلام علیکم

دفتر پژوهش مدرسه فقه های تخصصی

۱. متولی اجرای حد ارتداد	۷
بیان دیدگاهها	۸
الف: وجوب اجرای حد بر امام وعدم جواز بر سایرین	۸
ب: وجوب اجرای حد بر امام وجواز بر سایرین	۹
بیان ادله	۹
ادله چهارگانه دیدگاه اول	۹
الف: معتبره حفص بن غیاث	۹
ب: سیره متشرعه در زمان امام علیعلیهالسلام	۱۰
مورد اول: روایت جابر	۱۱
روایت دوم: معتبره فضیل بن یسار	۱۲
جمع بندی استدلال به سیره	۱۳
ج: صحیحہ برید عجلئ	۱۳
د: جلوگیری از اختلال نظام و هرج و مرج	۱۴
ادله دیدگاه دوم	۱۵
الف: موثقہ عمار ساباطی	۱۵
ب: صحیحہ محمد بن مسلم	۱۷
ج: روایت دعائم الاسلام	۱۸
د: روایت عبد الله بن سعد بن ابی سرح	۱۹
نظریه تحقیق: متوقف بر انتخاب نظر در موضوع ارتداد	۲۰
دلیل نظریه: تمسک به سه روایات	۲۰
الف: معتبره حفص بن غیاث (اقامه حد ارتداد وظیفه حاکم)	۲۰
ب: موثقہ عمار ساباطی	۲۱
ج: صحیحہ محمد بن مسلم	۲۱
نتیجه	۲۲
۲. بررسی قاعده تشابه احکام در وطنی به شبهه و وطنی صحیح	۲۳
بیان قاعده در کلام فقهاء	۲۴
سه نکته در مسأله:	۲۵
نکته اول: تمسک به شباهتی های قطعی	۲۵
نکته دوم: تفاوت تصویر اول با تصویر دوم از قاعده	۲۵
نکته سوم: تمسک به احکامی که وطنی موضوع حکم است	۲۶

۲۶	مقایسه وطی به شبهه و صحیح در ناحیه احکام
۲۶	موارد چهارگانه مشابهت
۲۶	مورد اول: اصل حلیت
۲۶	مورد دوم: لزوم عده
۲۶	مورد سوم: الحاق ولد
۲۶	مورد چهارم: استقرار مهر
۲۷	موارد سه گانه اختلاف
۲۷	مورد اول: حرمت مصاهرتی
۲۷	بررسی ادله حرمت مصاهرتی در وطی به شبهه
۲۷	دلیل اول: اجماع
۲۷	دلیل دوم: قرآن
۲۸	دلیل سوم: صحیح حنان بن سدير
۲۹	دلیل چهارم: اولویت نسبت به اثبات حرمت مصاهرتی در زنا
۲۹	دلیل پنجم: استقراء
۳۰	مورد دوم: استمتاع غیر واطی، در زمان عده
۳۲	مورد سوم: ثبوت دیه نسبت به افشاء زوجه صغیره و موطوءه بالشبهه
۳۲	ادله اثبات دیه در زوجه صغیره
۳۲	دسته اول: روایات مثبت ضمان در صورت افشاء
۳۳	دسته دوم: روایات مثبت دیه در صورت حصول عیب از طریق افشاء
۳۴	دسته سوم: روایات مثبت مهر
۳۵	دسته چهارم: روایات مثبت ارش
۳۶	ادله اثبات دیه در افشاء موطوء بالشبهه
۳۶	الف) روایات
۳۶	روایت اول: مرسله صدوق ره
۳۶	روایت دوم: صحیح سلیمان بن خالد
۳۷	ب) تعمیم علت در صحیح حمران
۳۷	ج) جبران جنایت
۳۷	جمع بندی
۳۹	۳. بررسی نهی از قتل غیر نظامیان و نسبت آن با ادله جواز سلاح های کشتار جمعی
۴۱	بررسی قتل غیر نظامیان در جهاد ابتدائی
۴۱	الف) ادله نقلی نهی از قتل سالخوردگان، زنان و کودکان
۴۱	ادله عامه حرمت مقاتله با غیر نظامیان غیر دخیل در جنگ
۴۱	دلیل اول: آیه ۱۹۰ بقره

دلیل دوم: روایت حضرت امیر علیه السلام	۴۱
نقد دلیل دوم: ضعف سند و دلالی روایت	۴۲
أدله خاصه حرمت مقاتله با غیر نظامیان	۴۲
روایت اول: حفص بن غیاث	۴۲
بررسی سند: اعتباری سندی	۴۳
بررسی دلالت: حرمت قتل غیر نظامیان	۴۳
روایت دوم: محمد بن حمران و جمیل بن دراج	۴۴
بررسی سند: صحیح بودن سند	۴۴
بررسی دلالت: حرمت کشتن غیر نظامیان غیر دخیل در جنگ حتی در صورت اضطرار	۴۴
روایت سوم: سکونی	۴۴
بررسی سند: موثق بودن سند	۴۵
بررسی دلالت: امر به زنده نگه داشتن غیر نظامیان	۴۵
روایت چهارم:	۴۵
بررسی سند: مرسله بودن سند	۴۶
بررسی دلالت: حرمت کشتن غیر نظامیان	۴۶
ب) بررسی ادله جواز قتل سالخورده‌گان، زنان و کودکان	۴۶
دلیل اول: روایت حفص بن غیاث	۴۶
بررسی سند: ضعیف بودن سند	۴۶
دلیل دوم: عمل پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم در غزوه طائف	۴۷
دلیل سوم: قیاس اولویت نسبت به جواز قتل مسلمان سپر واقع شده	۴۸
دلیل چهارم: اجماع	۴۸
دلیل پنجم: ضرورت جهاد	۴۹
جمع بندی	۴۹

۴. مَحَرَمِیَّةُ اللَّوَاطِ ۵۱

المسألة الأولى: مَحَرَمِیَّةُ الإیقَاب	۵۲
و استدلَّ علی ثبوت الحرمة بمطلق الإیقَاب بأدلةٍ منها :	۵۲
الاول: الاجماع علی ثبوت الحرمة بمجرّد الإیقَاب	۵۲
يمكن الإشکال علی هذا الإجماع بوجهین:	۵۳
وجه الأول: محتملیّة مدرکه	۵۳
وجه الثانی: وجود المخالف فی بعض الفروض	۵۳
الثانی: الروایات	۵۳
واستشکل علی الاستدلال بهذه الروایات:	۵۴
اولاً: یارسال	۵۴

ثانياً: تحقق عنوان الثقب ملاك الحرمة.....	٥٤
ثالثاً: انصراف الايقاب بادخال تمام الذكر.....	٥٥
رابعاً: الإيقاب دون الحشفة، فردٌ نادر،.....	٥٥
المسألة الثانية: من يحرم نكاحه باللواط.....	٥٧
ادله التعميم التحريم على الموطوء :.....	٥٧
ادلةً اباحه نكاح الموطوء بأم الواطى أو بنته أو اخته :.....	٦٠
الأول: الإجماع.....	٦٠
الثاني: الأصل.....	٦١
المسألة الثالثة: محرمةً وطى الميت.....	٦١
وجوه عدم ثبوت تحريم بوطى الميت.....	٦١
وجه الاول: ظهور دليل الحرمة في الحي.....	٦١
وجه الثاني: بأن الغلام يُطلق حقيقةً على الحي،.....	٦١
و استدلل على عدم الحرمة بأدلة:.....	٦١
الأول: عدم شمول الإطلاق فى دليل الحرمة.....	٦١
الثاني: مقتضى القواعد، الحلّ و الجواز مطلقاً،.....	٦٢
الثالث: تبادر الحي من نصوص الحرمة.....	٦٢
النتيجة:.....	٦٢

٥. بررسی اشتراط ارتضاع از ثدى از شروط تحقق تحريم رضاعى.....

تبیین اشتراط ارتضاع از ثدى در كلمات فقهاء.....	٦٦
ادله اشتراط ارتضاع از ثدى.....	٦٧
دلیل اول : تبادر امتصاص از ثدى از تعبیر رضاع و ارضاع و ارتضاع.....	٦٧
بررسی استدلال به تبادر.....	٦٨
دلیل دوم : روایاتی که ارتضاع از ثدى واحد را شرط می دانند.....	٦٩
جمع بندی: مخالفت دو روایات با تسالم اصحاب.....	٧٢
دلیل سوم : روایات مربوط به عدم نشر حرمت در فرض دوشیدن شیر در ظرف.....	٧٢
بررسی تمسک به روایات دوشیدن شیر.....	٧٣
بررسی سندی:.....	٧٣
بررسی دلالی:.....	٧٣
جمع بندی دلیل سوم :.....	٧٤
ادله نفی اشتراط ارتضاع از ثدى.....	٧٥
دلیل اول : روایت جمیل بن دراج.....	٧٥
بررسی سندی:صحت سند شیخ به صفار.....	٧٥
بررسی دلالی:.....	٧٥

۷۵	دلیل دوم: انبات لحم و اشتداد عظم ملاک تحریم
۷۶	بررسی تنقیح مناط تحریم
۷۶	دلیل سوم: روایتی که وجور را به منزله رضاع می داند
۷۷	بررسی سندی: غیر قابل استناد بخاطر مرسله بودن
۷۷	صحت تمسک به مراسلات جزمیه شیخ صدوق
۷۸	بررسی دلالتی
۸۰	بررسی صورت عدم امکان مکیدن مستقیم شیرخوار از سینه
۸۱	جمع بندی بحث اشتراط ارتضاع از ثدی

متولی اجرای حد ارتداد

استاد راهنما: استاد صدر

نویسنده:

محسن کرانی^۱

مقدمه

مرتد شخصی است که بعد از مسلمان بودن کافر شده است (شراعی الإسلام، ج ۴، ص: ۱۷۰) یکی از احکام مرتد، اجرای حد است، حد مرتد برای مردان در صورت وجود شرایط، قتل و برای زنان حبس با شرایط خاصی است که بیان شده است. (جواهر الکلام، ج ۴۱، ص: ۶۰۰)

مسئله‌ای که در این میان کمتر بدان پرداخته شده است متولی حد ارتداد است. سوال اصلی نسبت به متولی اجرای حد ارتداد این است که آیا اجرای حد ارتداد همانند بسیاری از حدود بر عهده حاکم بوده یا علاوه بر حاکم افراد دیگری نیز می‌توانند مجری این حکم باشند؟ و بر فرض پذیرش اجرای حد توسط غیر حاکم، چه احکام و شرایطی برای آن در نظر گرفته می‌شود؟ برای یافتن پاسخ این مسئله ابتدا دیدگاه برخی از فقیهان که نسبت به مسئله اظهار نظر کرده‌اند مطرح شده سپس ادله هریک از دیدگاه‌ها همراه با نقد و بررسی و در پایان نیز نظریه تحقیق بیان خواهد شد.

بیان دیدگاه‌ها

الف: وجوب اجرای حد بر امام وعدم جواز بر سایرین

از برخی عبارات فقیهان استفاده می‌شود متولی اجرای حد، حاکم اسلامی است و اجازه اجرای این حکم به سایر مسلمانان داده نشده. (المقنعة للشيخ المفيد)، ص: ۸۰۲. المبسوط ج ۷، ص: ۲۸۴. شراعی الإسلام ج ۴، ص: ۱۷۰. جواهر الکلام ج ۴۱، ص: ۶۰۵. المسائل المنتخبة (للتبریزی)، ص: ۳۷۶. فقه الحدود و التعزیرات، ج ۴، ص: ۳۵۲). بعضی نیز بر متولی بودن امام المسلمین تصریح کرده‌اند. (الدروس الشرعية ج ۲، ص: ۵۳، معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج ۲، ص: ۵۲۲. المذهب البار، ج ۴، ص: ۳۴۲. کشف اللثام، ج ۱، ص: ۶۶۲. الفقه المأثور، ص: ۵۸. الأحکام الشرعية علی مذهب أهل البيت علیهم السلام، ص: ۵۵۸. فقه الحدود و التعزیرات، ج ۴، ص: ۳۵۲) محقق اردبیلی این دیدگاه را به مشهور نسبت داده است (مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۳، ص: ۳۲۱) هرچند به عقیده بعضی منظور از امام، در این عبارات، امام معصوم علیه السلام است (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت علیهم السلام، ج ۸، ص: ۳۹۱). اما به نظر می‌رسد امام در این عبارات شامل فقیهان در عصر غیبت نیز می‌شود؛ زیرا در بسیاری از عبارات صاحبان این نظریه، متولی اجرای حدود، امام در نظر گرفته شده است (المقنعة، ص: ۷۷۷. ۷۷۹. ۷۸۶. ۷۸۸. المبسوط، ج ۸، ص: ۷/۶. ۳۶. ۶۱. ۶۳. تحریر الأحکام الشرعية علی مذهب الإمامية (ط - الحديث)، ج ۵، ص: ۳۱۰. ۳۲۳. ۳۳۴. معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج ۲، ص: ۴۹۳. ۴۹۴. ۵۰۶) در حالی که این فقیهان به اجرای حدود در زمان غیبت تصریح کرده‌اند (المقنعة، ص: ۸۱۰، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص: ۳۰۱. تحریر الأحکام (ط - الحديث)، ج ۲، ص: ۲۴۲. معالم الدین ج ۱، ص: ۳۱۴). پس معلوم می‌شود لفظ امام در این عبارات اعم از امام معصوم علیه السلام و نائبان ایشان در زمان غیبت است؛ چرا که امامی که در زمان غیبت متولی اجرای حدود است همان فقیه جامع الشرائط است. در نتیجه می‌توان گفت قائلین به این دیدگاه فقیه جامع الشرائط را نیز متولی اجرای حد در زمان غیبت می‌دانند.

ب: وجوب اجرای حد بر امام و جواز بر سایرین

بعضی از فقیهان علاوه بر اینکه اجرای حد مرتد را بر امام لازم می‌دانند. برای سایر افراد نیز جایز دانسته‌اند و در نگاه این فقیهان کسی که علم به ارتداد دیگری داشته می‌تواند او را به قتل برساند؛ البته بعضی از فقیهان عبارات را به صورت مطلق ذکر کرده‌اند که شامل انواع مرتد می‌شود (المقنع (للشیخ الصدوق)، ص: ۴۷۴. تنقیح مبانی الأحكام - کتاب الفصاح، ص: ۱۶۵. المعالم المأثورة، ج ۳، ص: ۳۷۰. الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ۳، ص: ۳۴۹) اما برخی تصریح کرده‌اند این حکم اختصاص به مرتد فطری مرد دارد؛ (قواعد الأحكام ج ۳، ص: ۵۷۵. الجامع للشرائع، ص: ۵۶۸. منهاج الصالحین (للتبیریزی)، ج ۲، ص: ۴۱۲) قابل ذکر است مرحوم کاشف الغطاء هرچند قتل مرد مرتد فطری را برای همه مسلمانان جایز دانسته، اما جواز قتل را مقید به عدم تنقیه کرده است (کشف الغطاء (ط - الحديث)، ج ۴، ص: ۳۳۰) و محقق خوئی نیز آن را به وجود قدرت و نبوده مفسده مشروط کرده است (التنقیح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ۳، ص: ۲۳۸).

بیان ادله

صاحبان هریک از دو دیدگاه برای انتخاب نظریه خویش به ادله‌ای تمسک کرده و یا می‌توانند به آن تمسک کنند که در ادامه ادله هریک از دو دیدگاه مطرح شده و مورد بررسی قرار می‌گیرد

ادله چهارگانه دیدگاه اول

برای دیدگاه اول به چهار دلیل می‌توان استدلال کرد.

الف: معتبره^۱ حفص بن غیاث،

عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمُتَقَرِّيِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ قُلْتُ مَنْ يَقِيمُ الْحُدُودَ السُّلْطَانُ أَوِ الْقَاضِي فَقَالَ إِقَامَةُ الْحُدُودِ إِلَى مَنْ إِلَيْهِ الْحُكْمُ (الفقيه، ج ۴، ص: ۷۱).

حفص بن غیاث می‌گوید از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم چه کسی حد را اقامه می‌کند؟ سلطان یا قاضی؟ امام فرمودند: اقامه حدود بر عهده کسی است حکم کردن در اختیار او است.

استدلال

در نزد فقیهان هر مجازاتی که به صورت معین از طرف حاکم، برای جرمی در نظر گرفته شود بر آن حد اطلاق می‌شود (مصطلحات الفقه، ص: ۲۰۲) در این روایت نیز مجری حد، «من الیه الحکم» بیان شده است و «من

۱. مقالة في تحقيق إقامة الحدود في هذه الأعصار، ص: ۱۸۱

الیه الحكم» یعنی کسی که قضاوت و صدور حکم وظیفه اوست آنچنان که در همه نظامهای حقوقی قضاوت و صدور حکم وظیفه حاکمیت است در نظام حقوقی اسلام نیز قضاوت وظیفه حاکم است همانطور که در صحیحہ (ولایت فقیه (امام خمینی)، ص: ۷۷) سلیمان بن خالد بیان شده است «فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ لِنَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ» (لکافی ط - الإسلامية)، ج ۷، ص: ۴۰۶. پس باتوجه به اینکه برای ارتداد مجازات معین از طرف شارع در نظر گرفته شده است باید گفت مجری حد ارتداد نیز حاکم شرع خواهد بود. (المبسوط ج ۷، ص: ۲۸۴. کشف اللثام، ج ۱۰، ص: ۶۶)

نقد استدلال

پذیرش این استدلال مبتنی بر حد بودن ارتداد است. هر چند از تعبیرات بیشتر فقیهان برمی آید ارتداد را جزء حدود انگاشته اند. اما برخی نیز بر تعزیر بودن مجازات مرتد تصریح کرده (شرائع الإسلام ج ۴، ص: ۱۳۶. مذهب الأحكام للسبزواری، ج ۲۷، ص: ۲۳۰) و یا ظاهر عبارت آنان این است که ارتداد را جزء حدود نمی دانند (الوسیلة ص: ۴۳۰. السرائر ج ۳، ص: ۵۳۲) در صورتی که گفته شود مجازات ارتداد، تعزیر است این استدلال قابل پذیرش نخواهد بود.

پاسخ نقد

فارغ از این که در اصطلاح فقیهان ارتداد حد است یا تعزیر به نظر می رسد واژه حد در این روایت شامل ارتداد نیز خواهد شد؛ زیرا امام علیه السلام در این روایت می فرماید: «اقامه الحدود الی من الیه الحكم» همانطور که بیان شد «من الیه الحكم» حاکم است و گویا روایت می فرماید همانطور که حاکم وظیفه حکم کردن دارد وظیفه اجرای حدود نیز برعهده او است پس با توجه به اینکه گستره قضاوت حاکم، عام بوده گستره اقامه آن نیز عام بوده و همه جرایم را شامل می شود. پس حد در این روایت، شامل حد ارتداد نیز می شود و به مقتضای این روایت اجرای عهد ارتداد وظیفه حاکم خواهد بود.

ب: سیره متشرعه در زمان امام علی علیه السلام

همانطور که در جای خود بیان شده است وجود سیره ای از جانب متشرعه نسبت به مسئله ای خاص، می تواند کاشف از حکم شرعی باشد. (الفاقی ص ۱۳۰) با مراجعه به سیره مسلمانان در زمان امیرالمومنین مشاهده می شود در هنگام مرتد شدن فردی، مسلمانان خود اقدام به اجرای حد نکرده بلکه با اطلاع رسانی به حاکم، از او درخواست اجرای حد داشتند. وجود این سیره بیانگر این است که مسلمانان در آن زمان حاکم را متولی اجرای حد می دانستند و این سیره برگرفته از دستورات شارع است که در ادامه برخی موارد را ذکر کرده و به بررسی آن خواهیم پرداخت.

مورد اول: روایت جابر

«أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَيْمٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَتَيْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ص بِرَجُلٍ مِنْ بَنِي ثَعْلَبَةَ قَدْ تَنَصَّرَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَشَهِدُوا عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَا يَقُولُ هَؤُلَاءِ الشُّهُودُ قَالَ صَدَقُوا وَ أَنَا أَزْجِعُ إِلَى الْإِسْلَامِ فَقَالَ أَمَّا إِنَّكَ لَوْ كَذَّبْتَ الشُّهُودَ لَضَرَبْتُ عُقْكَ وَ قَدْ قِيلْتُ مِنْكَ وَ لَا تَعُدْ فَإِنَّكَ إِنْ رَجَعْتَ لَمْ أَقْبَلْ مِنْكَ رُجُوعاً بَعْدَهُ» (الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۷، ص: ۲۵۷)

مردی از بنی ثعلب را که بعد از مسلمان شدن نصرانی شده بود نزد امیرالمومنین علیه السلام آوردند و نسبت به ارتداد او شهادت دادند امام علی علیه السلام به آن مرد فرمودند: این شاهدان چه می گویند. گفت: راست می گویند و من به اسلام باز می گردم امام فرمودند: همانا اگر شاهدان را تکذیب می کردی حتما گردن تو را می زدم اما الان بازگشت به اسلام را از تو قبول کردم و دیگر نصرانیت درپیش نگیر که اگر چنین کنی بازگشت به اسلام از تو پذیرفته نیست.

استدلال

همانطور که ملاحظه می شود افرادی که شاهد ارتداد فرد مسلمان بوده اند خود اجرای حد نکرده و شخص مرتد را برای اجرای حد نزد امیرالمومنین علیه السلام آورده اند. این عمل نشان می دهد که این افراد، اجرای حد ارتداد را وظیفه حاکم دانسته و به همین خاطر این شخص را نزد حاکم برده اند.

نقد

اولاً: سند روایت به خاطر تضعیف عمرو بن شمر (رجال نجاشی ۲۸۷) و عدم ثبوت وثاقت محمد بن سالم معتبر نیست.

ثانیاً: نقد دیگری که برخی از فقیهان نقل کرده اند این است که در روایت دو حکم غیر قابل التزام وجود دارد که موجب عدم اعتماد به متن روایت می شود. الف: حکم به قتل، در مرتبه دوم بدون استتابة (مباني تکملة المنهاج، ج ۴۱ موسوعة، ص: ۴۰۳. أسس الحدود و التعزیرات، ص: ۴۳۲) در صورتی که بر فرض پذیرش حکم تکرار جرم حدی نسبت به مرتد، حکم به قتل بدون استتابة باید در مرتبه سوم یا چهارم باشد پس اگر حکم به قتل به خاطر ارتداد است باید این حکم بعد از استتابة باشد و اگر به خاطر تکرار جرم حدی است باید در مرتبه سوم یا چهارم باشد. ب: قتل مشهود علیه، مترتب بر تکذیب شهود دانسته شده است (أسس الحدود و التعزیرات، ص: ۴۳۲) در صورتی که قتل مترتب بر تکذیب شهود نیست نهایت امر این است که در صورت تکذیب شهود توسط مرتد، بر تکذیب ترتیب اثر داده نمی شود اما حکم مترتب بر تکذیب نیست بلکه مترتب بر ارتداد است (تفصیل الشریعة - الحدود، ص: ۷۸). البته به نظر می رسد این دو نقدی که بیان شده است قابل تامل است زیرا اولاً: هرچند در روایات فراوانی استتابة شرط

اجرای حد مرتد ملی بیان شده است (وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص: ۳۲۷) اما فقط مقتضای اطلاق این روایات این است که اگر مرتبه دوم مرتد شد نیازمند استتابة است و این روایت می‌تواند مخصص آن اطلاقات باشد. ثانیاً: تکذیب شهود در اینجا کاشف از عدم توبه است؛ زیرا تکذیب شهود توسط متهم، موجب عدم اعتبار شهادت نخواهد بود و پس از اثبات ارتداد به سبب شهادت شهود، این تکذیب می‌تواند کاشف از عدم توبه باشد و به علت توبه نکردن شخص مرتد مستحق مجازات خواهد بود. پس باید گفت مشکل این روایت فقط ضعف سند است اما از نظر دلالت قابل التزام بوده و اشکالی متوجه روایت نیست.

ثالثاً: موضوع این روایت مرتد ملی است و در این روایت، شواهدی بر ارتداد ملی وجود دارد. زیرا اولاً: توبه مرتد فطری پذیرفته نبوده و مجازات او قتل است (تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۹۴) در حالی که در این روایت امام ع او را دعوت به توبه کرده است و ثانیاً، این فرد از قبیله بنی ثعلبه بوده است و اعضای این قبیله از یهودیان بوده و به اسلام گرویده‌اند (فروغ ابدیت ص ۷۱)، پس به احتمال قوی این شخص مرتد ملی بوده است و از پدر و مادر مسلمان به دنیا نیامده است. پس بر فرض پذیرش، این روایت می‌توان گفت فقط در مرتد ملی چنین ارتکازی وجود داشته است که حاکم متولی اجرای حد است و این ارتکاز نیز برگرفته از شرط استتابة در مرتد ملی است؛ زیرا متولی استتابة مرتد ملی، حاکم است. (أسس الحدود و التعزیرات، ص: ۴۲۳) پس روایت اخص از مدعا خواهد بود و شامل مرتد فطری نمی‌شود.

روایت دوم: معتبره فضیل بن یسار

أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ تَنَصَّرَ فَأُتِيَ بِهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فَاسْتَتَابَهُ فَأَبَى عَلَيْهِ فَقَبَضَ عَلَى شَعْرِهِ ثُمَّ قَالَ طُثُوا يَا عِبَادَ اللَّهِ فَوُطِئَ حَتَّى مَاتَ. امام صادق علیه السلام فرمودند: مردی از مسلمانان مرتد شده بود او را نزد امیرالمومنین علیه السلام آوردند امام علیه السلام از او خواستند توبه کند اما نپذیرفت از موهای او گرفته سپس فرمودند ای بندگان خدا او را لگد مال کنید، لگد مال شد تا زمانی که مرد.

استدلال

راویان مذکور در سند این روایت همه در کتب رجالی توثیق شده‌اند به جز موسی بن بکر که توثیق خاص ندارد. ایشان نیز همانطور که محقق خوئی بیان کرده‌اند با توجه به اینکه صفوان گفته است کتاب موسی بن بکر مورد قبول اصحاب است و هیچ گونه اختلافی درباره آن نیست؛ این نقل می‌تواند دلیل بر وثاقت موسی بن بکر باشد. (معجم رجال، ج ۲۰، ص: ۳۳)

نسبت به دلالت این روایت نیز همانطور که ملاحظه می شود شخص مرتد را برای اجرای مجازات نزد امیرالمومنین علیه السلام آورده اند و مسلمان خود حد ارتداد را جاری نکرده اند. گویا اجرای حد ارتداد را وظیفه حاکم می دانستند. اما برای استدلال به این روایت، مناسب است که مشخص شود موضوع این روایت، مرتد ملی بوده یا مرتد فطری تا حکم نسبت به آن موضوع ثابت شود. برخی گفته اند با توجه به اینکه امام علیه السلام درخواست توبه کرده است می توان گفت مرتد ملی بوده است (ملای الاخیار فی فهم تهذیب الأخبار، ج ۱۶، ص: ۲۷۲) و برخی نیز موضوع روایت را مرتد فطری دانسته اند (کتاب الطهارة (للکلبایگانی)، ص: ۳۵۴. کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۱۶، ص: ۵۳۰۲) به نظر می رسد به خاطر اینکه سه روز برای توبه به او مهلت داده نشده است او را مرتد فطری دانسته اند؛ چرا که اگر مرتد ملی باشد سه روز برای توبه باید مهلت داده شود البته برخی گفته اند علت اینکه امام علیه السلام سه روز فرصت نداده اند به خاطر این که علم داشته اند آن شخص توبه نخواهد کرد و یا اینکه روایت بر صدور دستور قتل بعد از سه روز حمل شود (ملای الاخیار، ج ۱۶، ص: ۲۷۳) اما به نظر می رسد موضوع این روایت مرتد ملی باشد زیرا همانطور که برخی از فقیهان بیان کرده اند درخواست توبه توسط امام بیانگر این است که موضوع روایت مرتد ملی است اما اینکه امام علیه السلام سه روز فرصت نداده اند اولاً: هیچ یک از قدا سه روز مهلت را نسبت به توبه مرتد ملی شرط نمی دانند. ثانیاً: همانطور که اشاره شد روایت با اشتراط سه روز منافات ندارد چه بسا امام علیه السلام بعد از مهلت سه روزه دستور قتل داده اند.

جمع بندی استدلال به سیره

در نتیجه باید گفت فقط یک روایت معتبر دلالت بر ارجاع مرتد ملی به امام علیه السلام دارد اما به نظر می رسد سیره ای که کاشف از ارتکاز مسلمانان در زمان امام علی علیه السلام باشد قابل اثبات نخواهد بود زیرا اولاً: با نقل یک قضیه تاریخی نمی توان سیره متشرعه را کشف کرد. ثانیاً: بر فرض کشف سیره متشرعه، چه بسا علت ارجاع مرتد به حاکم، نبود توانایی اجرای حد بوده است نه لزوم ارجاع.

ج: صحیحہ^۱ برید عجل

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ بَرِيدٍ الْعَجَلِيِّ قَالَ: سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عَنِ رَجُلٍ شَهِدَ عَلَيْهِ شُهُودٌ أَنَّهُ أَفْطَرَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ قَالَ يُسْأَلُ هَلْ عَلَيْكَ فِي إِفْطَارِكَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ إِثْمٌ فَإِنْ قَالَ لَا فَإِنَّ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ وَإِنْ قَالَ نَعَمْ فَإِنَّ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَنْهَكَهُ صَرْباً».

«امام باقر علیه السلام در باره مردی که شهادتی بر سه روز، روزه خواری او شهادت دادند فرمودند:

۱. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۱۰، ص: ۶۶۲

باید از او سوال شود که آیا در این روزه خواری خود را گناه کار می‌دانی؟ اگر پاسخ او منفی بود حاکم باید او را به قتل برساند و اگر مثبت بود باید تعزیر شود»

استدلال: باتوجه به اینکه برای روزه خوار در این روایت، مجازات در نظر گرفته شده است روزه خواری عمدی و بدون عذر مورد نظر بوده است و این شخص روزه خوار اگر کار خود را گناه نداند به معنای انکار وجوب روزه بوده و انکار وجوب روزه خصوصیت نداشته بلکه از این جهت که انکار ضروری دین است موجب ارتداد می‌شود اما اگر خود را گناه کار بداند فقط مرتکب فعل حرام شده و مستحق تعزیر خواهد بود. همانطور که ملاحظه می‌شود در این روایت، امام علیه‌السلام در مقام بیان متولی اجرای حد بوده‌اند و متولی اجرای حد حاکم ذکر شده است در صورتی که اگر برای همه مسلمانان اجرای حد جایز بود باید در کنار حاکم آنان نیز بیان می‌شدند. پس مقتضای اطلاق مقامی این روایت این است که متولی حد ارتداد حاکم است و سایرین اجازه اجرای حد ندارند.

نقد: موضوع روایت جایی است که جرم ارتداد به شهادت شهود، در محکمه ثابت شده است. پس نهایت چیزی که از این روایت استفاده می‌شود تولى حاکم در صورتی که ارتداد در محکمه نزد حاکم ثابت شده باشد اما نسبت به ارتدادی که برای حاکم ثابت نشده است نمی‌توان به این روایت استدلال کرد. همانطور که در روایت عمار ساباطی که در ادامه خواهد آمد تصریح شده است که «اگر پیش امام آوردند امام او را به قتل می‌رساند» اما نسبت به غیر مواردی که در محکمه ثابت شده است دلالتی ندارد.

د: جلوگیری از اختلال نظام و هرج و مرج

استدلال دیگری که صاحبان این دیدگاه برای استحکام نظریه خویش به آن تمسک کرده‌اند تالی فاسدی است که نپذیرفتن این دیدگاه به همراه خواهد داشت؛ زیرا اگر اختیار اجرای مجازات مرتد در اختیار حاکم نباشد باید گفت هرکس می‌تواند مرتد را به قتل رسانده و مجری حکم قتل باشد. باتوجه به اینکه پذیرش چنین حکمی هرج و مرج به دنبال خواهد داشت و هرکس می‌تواند به اتهام ارتداد، دیگری را به قتل برساند، پس چنین حکمی پذیرفته نبوده و برای حفظ نظم جامعه و اجتماع باید اجرای حکم مرتد نیز مانند سایر احکام در اختیار حاکم باشد. (فقه الحدود و التعزیرات، ج ۴، ص: ۳۶۱)

اشکال: اگر صرف اینکه اجرای حکم قتل در اختیار حاکم نباشد موجب هرج و مرج باشد پس باید گفت همه مواردی که مجرم محکوم به قتل است اجرای حکم در اختیار حاکم است، در صورتی که بسیاری از فقیهان در قتل ساب النبی حکم حاکم را شرط ندانسته و کشتن ساب النبی را بدون اذن حاکم جایز دانسته‌اند. (جواهر الکلام ج ۴۱، ص: ۴۳۲) علاوه بر این؛ صرف ادعای ارتداد نسبت به مقتول موجب سلب مسئولیت از شخص قاتل نمی‌شود بلکه این فرد باید ارتداد مقتول را نزد حاکم ثابت کند. این خود مانع هرج و مرج شده و در مقام عمل تفاوت

چندانی نخواهد داشت؛ زیرا یا برای قاتل امکان اثبات ارتداد وجود دارد، در این حالت اگر مرتد به دست قاتل کشته نمی‌شد با اثبات ارتداد نزد حاکم، توسط حاکم به قتل می‌رسید و یا امکان اثبات وجود ندارد که خود مانع قتل خواهد شد؛ زیرا اگر نتواند ارتداد آن شخص را به سبب ادله اثبات ثابت کند متهم به قتل عمد بود خواهد بود. پس نمی‌توان گفت این حکم موجب هرج و مرج می‌شود.

پاسخ:

اولاً: به نظر می‌رسد نتوان مرتد را با ساب النبی مقایسه کرد؛ زیرا موضوع ارتداد، موضوع پیچیده‌ای است و در تطبیق بر مصادیق به شدت اختلاف بردار است، چه بسا موردی را کسی ضروری دین بداند اما از نظر دیگری انکار ضروری محسوب نشود (روضة المتقین ج ۶، ص: ۳۸۱) اما در مقابل تشخیص موضوع سب، امری بسیط بوده و همانند موضوع ارتداد اختلاف بردار نیست. پس به نظر می‌رسد مقایسه ساب النبی و مرتد صحیح نخواهد بود.

ثانیاً: پیچیدگی موضوع ارتداد به مقام اثبات نیز سرایت کرده و صرف لزوم اثبات در دادگاه مانع هرج و مرج نخواهد شد؛ زیرا موضوعی که قرار است در دادگاه اثبات شود می‌تواند مورد اختلاف باشد و چه بسا شخصی دیگری را به ادعای انکار حکم ضروری به قتل برساند در حالی که فرد دیگر این حکم را ضروری نمی‌دانسته است. پس نمی‌توان گفت صرف لزوم اثبات در محکمه مانع هرج و مرج خواهد شد.

ادله دیدگاه دوم

برای دیدگاه دوم نیز که لزوم اجرای حد ارتداد بر حاکم و جواز آن برای عموم مردم است می‌توان به روایات زیر استدلال کرد.

الف: موثقه^۱ عمار ساباطی

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَارِ السَّابَّاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمَيْنِ اِزْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ جَحَدَ رَسُولَ اللَّهِ ص بُبُوتَهُ وَ كَذَّبَهُ فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ وَ امْرَأَتُهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ يَوْمَ اِزْتَدَّ وَ يُقْسَمُ مَالُهُ عَلَى وَرَثَتِهِ وَ تَعْتَدُ امْرَأَتُهُ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا وَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ إِنْ أَتَوْهُ بِهِ وَ لَا يَسْتَتِيبُهُ (الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۶، ص: ۱۷۴)

عمار ساباطی می‌گوید شنیدم امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: هر مسلمانی که از پدر و مادر مسلمان متولد شده باشد، از اسلام برگردد و نبوت پیامبر اسلام را انکار کند و او را تکذیب کند. همانا برای هرکس که این را از او بشنود خونش حلال بوده و روزی که مرتد شود زنش از او جدا شده و اموالش بین ورثه‌اش تقسیم شده و

۱. مستمسك العروة الوثقى، ج ۲، ص: ۱۱۹

زنش عده زنی که شوهرش فوت کرده است نگه می‌دارد و اگر او را پیش امام آوردند امام او را بدون توبه به قتل می‌رساند.

استدلال: همانطور که ملاحظه می‌شود موضوع این روایت مرتد فطری است؛ زیرا فرض روایت مسلمانی است که پدر و مادرش مسلمان بوده و او مرتد شده است و انکار و تکذیب پیامبر که در ادامه بیان شده است عطف تفسیر بوده و بیان مصداق ارتداد است و دخالتی در تحقق موضوع ندارد. پس موضوع این روایت شخص مرتد فطری است. و حکمی که در روایت بیان شده است مباح بودن خون مرتد برای کسی انکار و تکذیب پیامبر را از آن شخص شنیده است. پس باتوجه به این روایت می‌توان گفت کشتن مرتد فطری برای هر کس که شنونده موجب ارتداد باشد جایز است. و با توجه به ذیل روایت کشتن مرتد فطری بر امام واجب خواهد.

هرچند وجوب قتل بر امام در این روایت مشروط به آوردن مرتد نزد امام است اما به نظر می‌رسد آوردن مرتد نزد امام خصوصیت نداشته و کنایه از اثبات نزد امام باشد و این تعبیر «ان اتوه» به خاطر مقابله با فقره قبل بیان شده است. یعنی شخص شنونده می‌تواند مرتد فطری را به قتل برساند ولی اگر به قتل نرساند و نزد امام آورد امام باید او را به قتل برساند نه اینکه آوردن پیش امام شرط وجوب بر امام باشد. پس به مقتضای این روایت قتل مرتد فطری برای هر شنونده‌ای جایز است و برای حاکم واجب است.

نقد: اینکه گفته شود «وَجَدَ رَسُولُ اللَّهِ ص نُبُوتَهُ وَ كَذَّبَهُ» عطف تفسیر است خلاف ظاهر است؛ زیرا اصل در قیودی احترازی است و با توجه به اینکه این حکم خلاف اصل عدم ولایت بوده بفرض شک نیز باید به قدر متیقن اکتفاء شود و قدر متیقن انکار و تکذیب شخص پیامبر اکرم صل الله علیه وآله است و این حکم نسبت به غیر این مورد (انکار و تکذیب پیامبر اسلام ص) مثل انکار ضروری دین که مستلزم انکار پیامبر اکرم صل الله علیه وآله نباشد و انکار معصومین دیگر علیهم السلام سرایت داده نمی‌شود. پس این روایت دلالت می‌کند هر مرتدی فطری که نبوت پیامبر را انکار کند یعنی بگوید ایشان پیامبر نیست و پیامبر را تکذیب کند یعنی او را دروغگو بخواند و نسبت دروغ بدهد خون او مباح است. بنابر این، مطابق با مبنای کسانی که منکر احکام ضروری دین بودن، در تحقق ارتداد موضوعیت دارد این روایت نسبت به مرتد فطری نیز اخص از مدعا بوده و دلالت ندارد اجرای مجازات تمامی مرتدان فطری می‌تواند توسط غیر حاکم نیز اجرا شود؛ بلکه فقط مجازات آن دسته از منکران احکام ضروری دین که انکارشان موجب انکار رسالت می‌شود بر همگان جایز است. اما طبق مبنای کسانی که انکار احکام ضروری دین را طریق به انکار رسالت می‌دانند، به مقتضای این روایت مجازات تمامی مردان مرتد فطری توسط همگان جایز خواهد بود.

ب: صحیحہ^۱ محمد بن مسلم

«... قَالَ مَنِ اطَّلَعَ عَلَى مُؤْمِنٍ فِي مَنْزِلِهِ فَعَيْنَاهُ مُبَاحَتَانِ لِلْمُؤْمِنِ فِي تِلْكَ الْحَالِ وَ مَنْ دَمَرَ ۱ عَلَى مُؤْمِنٍ فِي مَنْزِلِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ قَدَمُهُ مُبَاحٌ لِلْمُؤْمِنِ فِي تِلْكَ الْحَالِ وَ مَنْ جَحَدَ نَبِيًّا مُرْسَلًا نُبُوتَهُ وَ كَذَّبَهُ قَدَمُهُ مُبَاحٌ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ مَنْ جَحَدَ الْإِمَامَ مِنْكُمْ مَا خَالَهُ فَقَالَ مَنْ جَحَدَ إِمَامًا بَرِيًّا مِنَ اللَّهِ وَ بَرِيًّا مِنْهُ وَ مِنْ دِينِهِ فَهُوَ كَافِرٌ مُرْتَدٌّ عَنِ الْإِسْلَامِ ۲ لِأَنَّ الْإِمَامَ مِنَ اللَّهِ وَ دِينَهُ دِينُ اللَّهِ وَ مَنْ بَرِيًّا مِنْ دِينِ اللَّهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَ دَمُهُ مُبَاحٌ فِي تِلْكَ الْحَالِ إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ وَ يَتُوبَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِمَّا قَالَ قَالَ وَ مَنْ فَتَكَ بِمُؤْمِنٍ يُرِيدُ مَالَهُ وَ نَفْسَهُ قَدَمُهُ مُبَاحٌ لِلْمُؤْمِنِ فِي تِلْكَ الْحَالِ» (الفقيه ج ۴ ص ۱۰۴) امام باقر عليه السلام فرمودند: کسی که نسبت به خانه مومنی چشم چرانی کند در این حالت دو چشمان او بر مومن حلال است و کسی که بدون اذن بر منزل مومنی وارد شود خونس او در این حالت بر مومن حلال است. کسی که نبوت پیامبری را انکار کرده و تکذیب کند خونس مباح است. به او گفتم اگر کسی امامی از شما را انکار کند حکمش چیست؟ فرمودند: هرکس امامی که از جانب خدا تعیین شده است انکار کرده و از او و دین خدا برائت جسته پس او کافر بوده و مرتد شده است به خاطر اینکه امام از خدا و دین او برگرفته از دین خدا است و کسی که از دین خدا برائت بجوید کافر بوده و در این حالت خون او حلال است مگر اینکه دوباره به اسلام گرویده و از آنچه که گفته است توبه کند و فرمودند: کسی که به مومنی حمله کند و قصد جان و مال او را داشته باشد در این حالت خون او برای مومن مباح است.

استدلال: مطابقین روایت کسی که پیامبری از پیامبران الهی را انکار و تکذیب کند و همچنین کسی که امامت ائمه را انکار کرده و بیزاری بجوید و از دین الهی بیزاری بجوید خونس مباح بوده و از آنجایی که در این روایت مشخص نشده است که خون بر چه کسانی مباح است و متعلق آن ذکر نشده است حذف متعلق دلالت بر عمومیت داشته و به مقتضای این روایت، خون این فرد برای همگان مباح است و لازمه این اباحه نیز جواز قتل او خواهد بود (کتاب القصاص للفقهاء و الخواص، ص: ۷۷)؛ زیرا هرچند اباحه در دو معنای عام (غیر حرام) و خاص (جایز بودن) استعمال می شود اما اگر بدون قرینه ذکر شود ظهور در اباحه خاص دارد و یا حداقل از باب قدر متیقن باید گفت برای بیش از اباحه خاص قابل استدلال نیست و با توجه به اینکه ایمان به پیامبران و همچنین محبت امامان معصوم علیهم السلام از ضروریات اسلام است منکر این موارد در واقع منکر ضروری دین بوده و نسبت به منکر ضروری دین در این روایت نیز به صورت مطلق حکم به اباحه دم شده است.

۱. کتاب نکاح (زنجان)، ج ۱۶، ص: ۵۳۰۱

نقد:

اولاً: هرچند موضوع این روایت مطلق بوده و شامل هر دو نوع مرتد می‌شود اما این روایت نیز همانند روایت قبل در صورتی مدعا را به صورت کامل اثبات می‌کند که منکر احکام ضروری دین، در موضوع ارتداد، طریق به انکار رسالت باشد اما اگر نفس انکار احکام ضروری موضوع ارتداد باشد این روایت فقط در مواردی که انکار احکام ضروری منجر به انکار رسالت شود مثبت مدعا خواهد بود؛ زیرا همانطور که بیان شد اصل در هر عنوانی موضوعیت آن عنوان است ظاهر این روایت نیز این است که انکار و تکذیب پیامبران در فقره (مَنْ جَحَدَ نَبِيًّا مُرْسَلًا نُبُوَّتَهُ وَ كَذَّبَهُ فَدَمُهُ مُبَاحٌ) موضوع حکم است اگر بخواهد موضوع حکم، انکار احکام ضروری دین باشد و انکار پیامبران مصداق آن باشد نیازمند بیان زائد است که در این روایت وجود ندارد.

ثانیاً: اما نسبت به حکمی که در باره منکر امامت در ذیل بیان شده است، قابل التزام نیست چون کسی انکار امامت را سبب ارتداد نمی‌داند. مگر اینکه ذیل روایت حمل شود بر ارتداد نسبت به امامت توسط فردی که شیعه است و اگر چنین حملی پذیرفته شود طبق مبنای افرادی که قائل به ارتداد شیعه نسبت به ضروری مذهب هستند (ذیل روایت قابل پذیرش خواهد بود البته به مطرح شدن توبه نسبت به منکر امامت ائمه می‌توان گفت این فقره ناظر به مرتد فطری است (کتاب النکاح زنجانی) به هر حال به مقتضای این روایت می‌توان گفت کسی که هریک از پیامبران الهی را انکار و تکذیب کند خونش هدر بوده و قتل او برای همگان جایز است.

در نتیجه نسبت به دلالت دو روایت محمد بن مسلم و عمار ساباطی باید گفت اگر مبنای طریقت در انکار ضروری پذیرفته شود به مقتضای این دو روایت مجازات تمام افراد مرتد مرد برای همگان جایز است و اگر مبنای موضوعیت را پذیرفتم فقط افرادی که انکار آنان به انکار رسالت بازگردد قتلشان برای همگان جایز است.

ج: روایت دعائم الاسلام

رَوَيْنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ (ج ۲، ص: ۴۸۰)

استدلال: عموم این روایت، تمام افرادی که دین خود را تغییر می‌دهند خواه مسلمان یا غیر مسلمان، شامل می‌شود اما با توجه به اینکه علم به عدم صحت عمومیت این روایت وجود دارد این عموم مورد نظر نبوده و مقصود از تغییر دین، ارتداد بوده و بازگشت از دین اسلام مورد نظر است. (کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۱۶، ص: ۵۲۸۲) و یا اینکه گفته شود این روایت از تبدیل غیر دین اسلام انصراف دارد. به هر حال به مقتضای این روایت، مرتد باید کشته شود از آنجایی که همه مسلمانان مخاطب دستورات پیامبر اسلام هستند قتل مرتد نیز به صورت وجوب کفائی بر همه مسلمانان واجب خواهد بود اما با توجه به اینکه این روایت ظهور در وجوب دارد و دو روایت قبل نص در اباحه هستند نص بر ظاهر مقدم شده و به قرینه دو روایت قبل این روایت نیز حمل بر اباحه می‌شود.

نقد

اولاً: روایت مرسله بوده و معتبر نیست. (کتاب نکاح (زنجان)، ج ۱۶، ص: ۵۲۸)

ثانیاً: همه مسلمانان مخاطب تمام دستورات دین نیستند؛ زیرا در احکام الهی مواردی وجود دارد که مخاطب آن حکم همه مسلمانان هستند اما تکلیف متوجه حاکم است همچون دستور به شلاق زدن زناکار، دستور به قطع دست سارق. پس صرف اینکه مخاطب حکمی، تمام مسلمانان باشند دلیل بر توجه تکلیف بر همگان نخواهد بود.

ثالثاً: همانطور که پیشتر بیان شد اباحه در دو روایت قبل، اباحه به معنای اعم است که منافاتی با وجوب ندارد. پس دو روایت قبل مانع ظهور این روایت نبوده و اگر اشکالات پیشین نبود این روایت می توانست دلیل بر وجوب کفائی قتل مرتد باشد اما با توجه به دو اشکال سابق این روایت قابل استدلال نخواهد بود.

د: روایت عبد الله بن سعد بن ابی سرح

- عبد لله بن سعد بن ابی سرح، و كان أسلم و كتب الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فكان إذا أملى عليه: عزيز حكيم، يكتب: عليم حكيم وأشبه ذلك، ثم ارتدّ، وقال لقريش: إنّي أكتب أحرف محمّد صلى الله عليه وآله وسلم في قرآنه حيث شئت، ودينكم خير من دينه، فلمّا كان يوم الفتح فرّ إلى عثمان بن عفّان - و كان أخاه من الرضاة - فغيبه عثمان حتّى اطمأنّ الناس، ثمّ أحضره عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و طلب له الأمان فصمت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم طويلاً ثمّ آمنه فأسلم و عاد، فلمّا انصرف قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأصحابه: «لقد صمت ليقته أحدكم. فقال أحدهم: هلّا أومأت إلينا؟ فقال: «ما كان للنبي أن يقتل بالإشارة، إنّ الأنبياء لا يكون لهم خائنة الأعين.» (الكامل في التاريخ، ج ۲، ص ۲۴۹)

عبد الله بن سعد اسلام آورد و و کلام وحی را نوشت. هنگامی که وحی بر او خوانده می شد کلمات را عوض می کرد مثلاً به جای «عزيز حكيم، عليم حكيم» می نوشت سپس مرتد شد و به قریش گفت من سخنان محمد را هر طور بخواهم می نویسم و دین شما بهتر از دین ایشان است. هنگامی که مکّه فتح شد به عثمان بن عفان که برادر رضاعی او بود پناه برد. عثمان نیز تا مدتی که از عدم تعرض مردم نسبت به او مطمئن شد او را پنهان کرد سپس او را نزد پیامبر صل الله علیه و آله آوردند و برای او از پیامبر درخواست بخشش کرد. پیامبر مدت طولانی سکوت کردند سپس او را بخشیدند و او نیز مسلمان شده و به اسلام بازگشت. هنگامی که از نزد پیامبر رفت پیامبر صل الله علیه و آله به اصحاب فرمودند: من مدتی سکوت کردم تا کسی از شما او را بکشد. یکی از اصحاب گفت: چرا اشاره نکردید تا ما او را به قتل برسانیم؟ ایشان فرمودند: سزاوار نیست پیامبری با اشاره دیگری بکشد؛ چرا که پیامبران از اشاره چشم استفاده نمی کنند.

استدلال: همانطور که ملاحظه می‌شود موضوع این روایت مرتد ملی است؛ زیرا عبد الله بن سعد از مشرکان مکه بوده است که اسلام آورده است و سپس مرتد شده است. از این روایت استفاده می‌شود هریک از مسلمانان می‌توانند متولی حد ارتداد باشند؛ زیرا بدون حکم پیامبر اسلام صل الله علیه و آله مسلمانان اجازه اجرای حد ارتداد داشته‌اند و پیامبر اسلام صل الله علیه و آله بدون اینکه حکم به قتل کنند منتظر بودند مسلمانان عبدالله بن سعد را به قتل برسانند.

نقد:

اولاً: سند روایت ضعیف است.

ثانیاً: هرچند این شخص مرتد شده اما مشخص نیست این حکم به خاطر ارتداد باشد؛ زیرا در مرتد ملی استتاه شرط است در صورتی که استتاه در این روایت مطرح نشده است و چه بسا این استحقات قتل این شخص به خاطر جرم دیگری بوده است.

نظریه تحقیق: متوقف بر انتخاب نظر در موضوع ارتداد

همانطور که در مباحث پیشین اشاره شد برگزیدن نظریه در این مسئله، متوقف است بر انتخاب نظریه در موضوع ارتداد، اگر قائل به موضوعیت انکار احکام ضروری دین نسبت به موضوع ارتداد شدیم یعنی مطلق انکار احکام ضروری دین را موجب ارتداد دانستیم، خواه سبب انکار رسالت باشد یا نباشد، در این صورت فقط در مصادیقی که انکار احکام ضروری سبب انکار رسالت شود، کشتن مرتد برای همه جایز است. اما اگر قائل به طریقت انکار احکام ضروری دین شدیم قتل هر مرتدی برای همگان جایز خواهد بود؛ چرا که هر مرتدی منکر رسالت خواهد بود و قتل منکر رسالت نیز جایز خواهد بود. به هر حال مطابق کشتن کسی که انکار رسالت کند برای همگان جایز است

دلیل نظریه: تمسک به سه روایات

با توجه به بررسی های صورت گرفته مشخص شد از میان ادله ای که برای هریک از دو دیدگاه مطرح شد، سه دلیل مورد پذیرش قرار گرفت که یک دلیل از ادله نظریه اول و دو دلیل نیز از ادله نظریه دوم بودند. برای رسیدن به نظریه تحقیق مناسب است رابطه این سه دلیل را مورد بررسی قرار دهیم. ادله مورد پذیرش به شرح زیر است:

الف: معتبره حفص بن غیاث (اقامه حد ارتداد وظیفه حاکم)

که اولین دلیل دیدگاه اول بود.

ب: موثقه عمار ساباطی

جواز اقامه حد ارتداد بر منکر و تکذیب کننده پیامبر اسلام برای همگان نسبت به مرتد فطری

ج: صحیحہ محمد بن مسلم

جواز اقامه حد ارتداد بر تکذیب کننده هریک از پیامبران برای همگان نسبت به اعم از مرتد فطری و ملی بررسی رابطه این سه دلیل نیازمند مقدمات زیر است

مقدمه اول: همانطور که ملاحظه می شود رابطه دو دلیلی که در نظریه دوم پذیرفته شده اند مثبتین اند و میان آنها تنافی وجود ندارد؛ زیرا موثقه عمار، قتل تکذیب کنندگان پیامبر اسلام را برای همگان نسبت به مرتد فطری جایز می داند و صحیحہ محمد بن مسلم از دو جهت نسبت به موثقه عمار عام است اولاً: سایر پیامبران الهی را نیز به پیامبر اسلام ملحق کرده است. ثانیاً: اطلاق آن شامل مرتد فطری و ملی می شود. مدلول این دو روایت جواز قتل تکذیب کننده پیامبران الهی برای همگان است خواه مرتد ملی باشد یا فطری باشد.

مقدمه دوم: رابطه دو دلیل موثقه عمار و صحیحہ محمد بن مسلم با روایت حفص بن قیاس در ناحیه موضوع، عام و خاص است؛ زیرا موضوع روایت حفص بن قیاس تمامی مجازات ها است و اطلاق آن شامل انواع مرتد نیز می شود (خواه مرتد تکذیب کننده پیامبران الهی باشد و یا منکر ضروریات دیگر دین باشد طبق مبنای موضوعیت) اما در مقابل همانطور که اشاره شد دو روایت محمد بن مسلم و عمار خاص هستند و موضوع آنها فقط منکر پیامبران الهی است. اما در ناحیه حکم دو روایت موثقه عمار و صحیحہ محمد بن مسلم نسبت به روایت حفص بن غیاث عام هستند زیرا در روایت حفص بن غیاث اجرای حکم مختص حاکم است اما در این دو روایت علاوه بر حاکم دیگران نیز می توانند مجری حکم باشند. پس اجرای حکم منکران پیامبران الهی علاوه بر اینکه به مقتضای روایت حفص بن غیاث بر حاکم لازم است به مقتضای صحیحہ محمد بن مسلم و عمار ساباطی برای دیگران نیز جایز است.

نتیجه: اگر انکار ضروری به سبب تکذیب پیامبران باشد کشتن مرتد برای همگان جایز است که بر مبنای طریقت انکار احکام ضروری، باید گفت قتل همه مردان مرتد بر همگان جایز است اما بر مبنای موضوعیت آن دسته از مردان که انکار احکام ضروری توسط آنان، منجر به انکار رسالت می شود. به هر حال فقط قتل منکر رسالت بر همگان جایز است.

البته اجرای حدود درباره انکار و تکذیب پیامبر در صورتی برای همگان جایز است که ضرری متوجه نباشد؛ زیرا همانطور که در ساب النبی در صورت وجود ضرر، کشتن جایز نیست در اینجا نیز جایز نخواهد بود؛ (انس الحدود و التعزیرات، ص: ۲۵۸) چرا که بسیاری از فقیهان کشتن ساب النبی را واجب می دانند (تحریر الأحکام (ط - الحدیث)، ج ۲، ص: ۲۳۷. جواهر الکلام، ج ۴، ص: ۴۳۲) در حالی که کشتن مرتد جایز است وقتی وجود ضرر و جوب قتل دیگری را بردارد به

طریق اولی مانع جواز قتل خواهد شد. علاوه بر این دلیل لاضرر نیز مانع از حکم به جواز خواهد شد. (فقه الصادق علیه السلام (للروحانی)، ج ۲۵، ص: ۴۷۷)

نتیجه

با توجه به مباحث گذشته باید گفت: متولی حکم ارتداد حاکم است مگر اینکه ارتداد شخص مرتد به خاطر انکار یا تکذیب پیامبران باشد در این صورت مرتد برای همگان مهدورالدم بوده و قتل مرتد جایز است البته مشروط بر اینکه خوف ضرر نسبت به قاتل وجود نداشته باشد.

بررسی قاعده تشابه احکام در و طئ به شبهه و و طئ صحیح

استاد راهنما: استاد فاضل

نویسنده:

مهدی سعادت‌نسیب^۱

مقدمه

یکی از ادله ای که ممکن است بدان تمسک شود و از طریق آن حکم نشر حرمت رضاعی در لبن حاصل از وطی به شبهه نتیجه گرفته شود^۱، قاعده‌ی فقهی اصطیادی است که برگرفته از شباهت‌هایی میان وطی به شبهه و وطی صحیح به لحاظ احکام آن‌ها می‌باشد. چه بسا ادعا شود چنانچه کسی در کلمات فقهاء و مسائل فقهی تتبع نماید، در می‌یابد که تمام یا اغلب احکام مترتب بر وطی صحیح، نسبت به وطی به شبهه نیز ثابت است و از این اشتراک این چنینی، گویا قاعده‌ای اصطیادی قابل تحصیل است که به دو صورت قابل تصویر است. صورت اول آن است که گفته شود با توجه به وجود شباهت در برخی احکام میان دو موضوع وطی به شبهه و وطی حلال، امکان اصل‌سازی فراهم است، بدین بیان که اصل اولی میان احکام این دو موضوع، اشتراک است الا ماخرج بالدلیل. صورت دوم آن است که گفته شود با توجه به مشترکات مذکور، چنین نتیجه گرفته می‌شود که این دو موضوع در تمام احکام مشابَهت دارند.

بیان قاعده در کلام فقهاء

از کلمات برخی از فقهاء^۲ چنین استفاده می‌شود که ایشان صورت اول از این قاعده را مدنظر داشته و معتقدند در مواردی که دلیل روشنی از آیات و روایات و غیره در احکام باب وطی به شبهه وجود ندارد، این قاعده می‌تواند دلیلی باشد تا حکم مشابه در باب وطی صحیح را، در باب وطی به شبهه جاری دانست. نظیر چنین استدلالی در برخی مسائل فقهی دیگر نیز مطرح شده است. مثلاً در مساله نشر حرمت مصاهرتی و جریان حرمت ابدی به واسطه وطی به شبهه، به این قاعده به عنوان یکی از ادله نشر حرمت ابدی، تمسک شده و آورده اند که از وجود شباهت‌های وطی به شبهه با وطی حلال، قاعده ای مبنی بر اشتراک تمام احکام اصطیاد می‌شود و بر اساس همین قاعده، از آنجایی که وطی حلال حرمت مصاهرتی می‌آورد، پس در وطی به شبهه نیز حرمت مصاهرتی می‌آید^۳. مستشکلین به این قاعده در مساله مذکور نیز، با بیان وجود تفاوت‌هایی میان احکام این دو موضوع، در مقام نقض قاعده برآمدند^۴ و چنین اشکالی بیانگر آن است که اینان نیز از این

۱. أنوار الفقهاء - کتاب النکاح، ص: ۵۴؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۹، ص: ۲۶۶؛ شیخ انصاری: رساله فی الرضاع، ص: ۳۶۰.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۹، ص: ۲۶۶؛ رساله فی الرضاع (للشیخ الانصاری)، ص: ۳۶۰.

۳. شهید ثانی در تخریج فتاوی شیخ طوسی مبنی بر نشر حرمت مصاهرتی به این قاعده اشاره کرده است، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۷، ص: ۳۰۳؛ مرحوم خوئی نیز این دلیل را به عنوان یکی از ادله قول مشهور بیان و البته در آن مناقشه کرده است که در ادامه مباحث بدان اشاره خواهد شد. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص: ۳۱۶.

۴. هم مرحوم خوئی و هم آقای شبیری در رد این استدلال در مساله نشر حرمت مصاهرتی در وطی به شبهه، وجود تفاوت قطعی حکم میان دو موضوع را، ناقض تمامیت دلیل دانسته اند و این بیانگر این است که ایشان نتیجه استقراء را، وجود مشابَهت در تمام احکام میان وطی به شبهه و وطی حلال دانسته اند. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص: ۳۱۶؛ کتاب نکاح (زنجان)، ج ۸، ص: ۲۸۵۲.

قاعده، صورت دوم را استفاده کرده اند و این تصویر از قاعده، در مساله نشر حرمت رضاعی نیز قابل طرح می باشد.

سه نکته در مسأله:

برای بررسی تمامیت و یا عدم تمامیت این قاعده به عنوان دلیل، مشابهت ها و تفاوت های مطرح میان احکام دو عنوان وطئ به شبهه و وطئ صحیح بیان می شود. اما قبل از بیان موارد شباهت و تفاوت میان احکام این دو موضوع، ذکر برخی نکات مفید است.

نکته اول: تمسک به شباهتی های قطعی

از آنجایی که بحث در مقام اثبات و احراز قاعده مذکور است، لذا تنها به شباهت هایی می توان اشاره و استدلال کرد که قطعی باشد، بنابراین شباهتی که تنها نزد برخی از فقهاء پذیرفته شده است و برخی دیگر آن را انکار کرده اند، نمی تواند به عنوان دلیلی بر وجود همانندی میان این دو موضوع قرار بگیرد؛ چرا که با توجه به اختلاف برخی فقهاء و وجود احتمال عدم شباهت، استشهاد بدان (به عنوان دلیل) مخدوش می گردد. بله در همین موارد مشکوکه و اختلافی، در صورتی که فراغت از اثبات و دلالت قاعده حاصل شده باشد، این قاعده خود می تواند دلیلی بر وجود شباهت باشد.

نکته دوم: تفاوت تصویر اول با تصویر دوم از قاعده

حاصل استقراء ممکن است تحصیل قاعده به صورت اصلی اولی، مبنی بر وجود شباهت میان احکام این دو موضوع الا ما خرج بالدلیل باشد (تصویر اول) و ممکن است ادعای مشابهت در تمام احکام نتیجه گرفته شود (تصویر دوم). این دو تصویر در برخی امور با یکدیگر تفاوت دارند:

اول: طبق تصویر اول، دلیل استقراء در طول سایر ادله خواهد بود (لذا صاحب جواهر آن را به عنوان موید بیان کرده است (ج ۲۹، ص: ۲۶۶) چرا که ایشان دلالت عمومات بر نشر حرمت رضاعی در وطئ به شبهه را تمام می داند)، اما طبق تصویر دوم، قاعده در عرض سایر ادله قرار می گیرد.

دوم: طبق تصویر اول، با وجود دلیل بر تفاوت حکم میان این دو موضوع، دیگر استقراء، دلالت نخواهد داشت، اما طبق تصویر دوم، استقراء (در فرض احراز دلالت آن) می تواند معارض سائر ادله بر وجود اختلاف باشد.

سوم: طبق تصویر اول از قاعده، احراز تفاوت میان حکم این دو موضوع لطمه ای به قاعده بودن آن نمی زند؛ چرا که نهایتاً مصداقی از موارد (الا ماخرج بالدلیل) خواهد بود و منافاتی با ثبوت قاعده نخواهد داشت، بنابراین برای اثبات چنین قاعده ای، تنها باید بررسی کرد که آیا وجود موارد شباهت های قطعی، در کشف از

وجود اصل و قاعده کفایت می کند یا خیر. اما طبق تصویر دوم، تنها در صورتی قاعده ادعاشده نقض خواهد شد که تفاوت میان حکمی از احکام نسبت به این دو موضوع احراز گردد.

نکته سوم: تمسک به ادله ای که موضوع حکم وطی است

از آنجایی که موضوع بحث، الحاق وطی به شبهه به وطی صحیح است، احکامی که به عنوان موارد شباهت یا تفاوت ذکر می شود، باید طوری باشد که وجود و یا عدم «وطی»، در جریان و یا عدم جریان آن حکم دخالت داشته باشد. بنابراین احکامی که متعلق به اصل نکاح باشند و «وطی» در آن نقشی نداشته باشد، نمی تواند به عنوان شاهی بر وجود شباهت و یا تفاوت مطرح شود.

مقایسه وطی به شبهه و صحیح در ناحیه احکام

موارد چهارگانه مشابَهت

گفته شده است که در چهار امر این دو عنوان، احکامی مشابه هم دارند، فلذا منشأ اصطیاد قاعده مذکور قرار گرفته است.

مورد اول: اصل حلیت

هم وطی صحیح حلال است و هم وطی شبهه حلال می باشد. بله، حلیتی که در وطی صحیح وجود دارد، حلیتی ذاتی است ولیکن حلیت موجود در وطی شبهه، حلیتی عرضی است^۱، اما این دو در اصل حلیت با هم مشابَهت دارند. (کتاب نکاح (زنجانی)؛ ج ۸، ص: ۲۸۵۱)

مورد دوم: لزوم عده

همانطور که در نکاح صحیح بعد از وطی، لزوم عده بر زن به دنبال می آید، در وطی به شبهه نیز زن باید عده نگه دارد. (جواهر الکلام ج ۳۲، ص: ۳۷۸)

مورد سوم: الحاق ولد

بچه ای که به واسطه وطی به شبهه به دنیا بیاید، همانند فرزندی که که ناشی از وطی صحیح می باشد، ملحق به کسی است که شبهه^۲ وطی کرده است. (همان، ج ۳۱، ص: ۲۴۸)

مورد چهارم: استقرار مهر

هم وطی صحیح و هم وطی به شبهه، موجب استقرار و لزوم تمام مهریه می گردند. (العروة الوثقی ج ۲، ص: ۸۲۳)

۱. مراد از حلیت عرضی این است که در وطی به شبهه، وطی به عنوان اولی حرام است و حکم واقعی حرمت در صورت چهل نیز وجود دارد (هر چند که منجز نیست) و لذا به عنوان ثانوی، حکم ظاهری حلیت بار می شود. این برخلاف وطی به حلال است که حکم واقعی آن نیز حلیت است.

موارد سه گانه اختلاف

مورد اول: حرمت مصاهرتی

وطئی حلال در نکاح صحیح، منشأ جریان حرمت مصاهرتی و تحریم ابدی است، اما در وطئی به شبهه چنین حکمی جاری نمی باشد^۱.

اما با توجه به اینکه مشهور فقهاء در مساله وطئی به شبهه، حکم به تحریم مصاهرتی کرده اند و بلکه مانند شیخ طوسی در کتاب مبسوط خود، ادعای عدم خلاف (ج ۴، ص: ۲۰۸) نموده و علامه حلی نیز در تذکره ادعای اجماع کرده است (طبع قدیم، ص: ۶۳۱) لذا ادله جریان این حکم در وطئی به شبهه مورد بررسی قرار می گیرد تا روشن شود که دو موضوع وطئی حلال و وطئی به شبهه در این حکم مشابهت دارند یا خیر؟

بررسی ادله حرمت مصاهرتی در وطئی به شبهه

ادله ای که برای حکم به تحریم ابدی بدان استدلال شده است از این قرار است:

دلیل اول: اجماع

علامه حلی در کتاب تذکره مدعی اجماع در مساله است و صاحب جواهر نیز به همین اجماع استدلال کرده است (ج ۲۹، ص: ۳۷۴) لکن این ادعا تمام نیست؛ چرا که اولاً با توجه به ادله بعدی، این اجماع مدرکی و لا اقل محتمل المدرکیه است، ثانیاً فتوای عده ای از بزرگان از قدمات در این مساله، در دست نیست و چه بسا اینان در این مساله قائل به عدم تحریم باشند (زنجانی، کتاب نکاح ج ۸، ص: ۲۸۴۹) ثالثاً برخی از قدمات مانند ابن ادریس قائل به عدم حرمت هستند و تصریح می کند که رای به تحریم مصاهرتی، رای شافعی است و نه رای امامیه (سرائر، ج ۲، ص: ۵۳۵) و از میان متاخرین نیز برخی به چنین اجماعی اعتماد نکرده و تردید کرده اند.^۲ ضمن آنکه خود علامه در کتاب الارشاد خود، در مورد حرمت دختر موطوءه بالشبهه، قائل به عدم حرمت ابدی است و در کتاب القواعد نیز تردید کرده است. (ارشاد الاذهان، ج ۲، ص: ۲۱؛ قواعد الأحکام، ج ۳، ص: ۳۰)

دلیل دوم: قرآن

ممکن است به آیه شریفه «لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ» (نساء: ۲۲) تمسک شود و چنین استدلال شود که ماده «نکاح» حقیقت در معنای وطئی و یا مشترک لفظی میان دو معنای عقد و وطئی است، و از آنجایی که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد جایز است و در آیه شریفه نیز قرینه ای بر تعیین یکی از دو معنا وجود ندارد، لذا

۱. قائلین به عدم تحریم مصاهرتی: ابن ادریس: السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص: ۵۳۵؛ محقق حلی: شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۲، ص: ۲۳۳؛ و از معاصرین: آقای شبیری: کتاب نکاح، ج ۸، ص: ۲۸۶۰

۲. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۲، ص: ۲۳۳؛ کفایة الأحکام، ج ۲، ص: ۱۳۴؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۳، ص: ۵۰۷

اراده جمیع معانی استفاده می گردد و چون معنای «وطی» اطلاق دارد، شامل وطیء به شبهه نیز می شود. بنابراین جزئی از مفاد آیه این می شود که «ازدواج نکنید با موطوئه پدرتان» و این یعنی اگر پدر وطیء به شبهه کرده بود، باز این موطوئه بر پسر حرام است. (تذکره ط - القدیمة؛ ص: ۶۳۱؛ ایضاح الفوائد؛ ج ۳، ص: ۶۴)

اما این استدلال نیز ناتمام است؛ زیرا ماده نکاح در آیات قرآنی ظهور در معنای عقد دارد و نه وطیء.^۱ اما ادعای اشتراک لفظی نیز صحیح نیست؛ زیرا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، خلاف ظاهر عرفی است؛ چرا که در مقام استعمال، غرض مستعمل به حسب متعارف تعلق نمی گیرد به استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد.^۲ لذا در مواردی که مصداق استعمال در اکثر از معنای واحد محرز است، قرینه وجود دارد. ضمن آنکه گفته شد اصل ادعای اشتراک لفظی در آیه شریفه، تمام نیست.

دلیل سوم: صحیحہ حنان بن سدید

«عَنْهُ (احمد بن محمد بن عیسی) عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ حَنَانَ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ إِذْ سَأَلَهُ سَعِيدٌ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً سِفَاحًا هَلْ تَحِلُّ لَهُ ابْتِثَاقُهَا قَالَ نَعَمْ إِنَّ الْحَرَامَ لَا يُحَرِّمُ الْحَلَالَ» (الاستبصار، ج ۳، ص: ۱۶۵)

در این روایت صحیحہ، حضرت کبرایی کلی بیان فرمودند که امر حرام، موجب حرمت شیء حلال نمی گردد. مستدل به این روایت به مفهوم این جمله تمسک کرده است. مفهوم این جمله از دو بیان خارج نیست. ممکن است مفهوم آن چنین باشد که «الحلال یحرم الحلال» و شاید مفهومی اوسع از قبلی داشته باشد که «ما لیس بحرام فهو محرم للحلال». مستدل به روایت می گوید که وطیء به شبهه چون حلال است و شخص معاقب نخواهد بود، لذا همچون وطیء صحیح موجب حرمت مصاهرتی می گردد.

این استدلال طبق هر دو بیان از مفهوم گیری، تمام نیست؛ زیرا (طبق مفهوم اول) وطیء به شبهه هر چند در صورتی که از روی جهل قصوری واقع شده باشد، حلیت ظاهری خواهد داشت، ولیکن حرمت واقعی آن که البته منجز نیست، محفوظ خواهد ماند و معلوم نیست که مراد از حلال، شامل حلالی که حکم واقعی آن حرمت باشد، نیز بشود. ضمن آنکه در برخی افراد وطیء به شبهه و در صورت جهل تقصیری، حرمت واقعی منجز گشته و شخص معاقب خواهد بود. ثانیاً هر دو شکل مفهوم گیری، بر اساس مفهوم لقب می باشد و مفهوم لقب، به صورت مفهوم فی الجملة است و نه بالجملة و مفهوم فی الجملة دلالت بر این نمی کند که در تمام افراد وطیء حلال، از جمله وطیء به شبهه، تحریم مصاهرتی وجود داشته باشد. (کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۸، ص: ۲۸۵۳)

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص: ۳۱۹؛ همچنین آقای شبیری فرمودند: «ما مواردی را که در قرآن آمده است بررسی کردیم در بیشتر موارد به طور قطع و یقین بمعنای عقد استعمال شده است و در مواردی دیگر به احتمال قوی به معنای عقد است اما جایی که نکاح بطور قطع به معنای وقاع در قرآن کریم استعمال شده باشد نیافتیم». کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۷، ص: ۲۰۴۷

۲. شاهد بر آن، این است که نوع استعمالات و بلکه اکثر استعمالات، از سنخ استعمال در معنای واحد است، بطوری که موارد استعمال در اکثر از معنای واحد، کمیاب و نیازمند بررسی و کنکاش است. بماند که در برخی از همین موارد نیز اختلاف وجود دارد.

دلیل چهارم: اولویت نسبت به اثبات حرمت مصاهرتی در زنا

گفته می شود وقتی که در مورد زنا که عملی حرام و بدون عذر است، حرمت مصاهرتی ثابت است، در وطی به شبهه که به وطی حلال نزدیک تر است به طریق اولی باید حرمت ثابت مصاهرتی ثابت شود؛ چرا که وطی به شبهه از روی عذر بوده و همچون وطی حلال، عملی حلال می باشد. (التنقیح، ج ۳، ص: ۶۳؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص: ۲۸۵؛ مسالك، ج ۷، ص: ۳۰۳)

تمسک به این اولویت غیر تام و مخدوش است، زیرا منشأ تحریم مصاهرتی و حرمت ابدی یکی از این دو امر است. منشأ آن در مانند وطی حلال، تحقق قرب و نزدیکی است و در زنا، عقوبت و کیفر است و وطی به شبهه هیچ یک از این دو امر را ندارد؛ چرا که نه موجب نزدیکی است و نه از سر نافرمانی بوده است تا عقوبت داشته باشد. (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص: ۳۱۶؛ کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۸، ص: ۲۸۵)

دلیل پنجم: استقراء

گذشت که یکی از احکامی که در اثبات آن نسبت به موضوع وطی به شبهه، به قاعده اصطیادی ادعا شده تمسک شده^۱، حکم به تحریم مصاهرتی است و گفته اند از آنجایی که در چهار امر سابق، دو موضوع وطی به شبهه و وطی حلال مشابهت دارند، این منشأ اصطیاد قاعده ای فقهی است مبنی بر اینکه این دو موضوع در تمام احکام مشابهت دارند.

اما این استقراء ناقص است و نمیتوان به عنوان دلیل به آن تمسک کرد زیرا هر چند برخی از احکام نکاح صحیح در وطی به شبهه جاری است، لکن این دلیل نمی شود تا در تمامی احکام مشابهت باشد، بلکه عکس آن نیز ثابت است؛ چرا که جواز نظر به ام الموطوءه که از اظهر آثار نکاح صحیح است، در مورد وطی به شبهه جاری نمی باشد. (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص: ۳۱۶)

اما به نظر این اشکال ناتمام است؛ زیرا مقام، مقام مقایسه دو موضوع وطی حلال و وطی به شبهه است، جواز نظر به ام الموطوءه، از آثار اصل نکاح است و نه وطی. بنابراین اختلاف در این حکم، دلیل بر اختلاف دو موضوع مورد بحث نیست. همچنانکه احکامی مانند ارث بردن زن و شوهر از یکدیگر، عدم جواز خروج زن از خانه بدون اجازه شوهر، حق نفقه و کسوه و مضاجعت و غیره، هیچ کدام در وطی به شبهه نمی آید، لکن تمامی این احکام، مربوط به نفس عقد نکاح می باشند و وطی در ترتب آن ها دخالت ندارد. (کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۸، ص: ۲۸۵۲)

بنابراین با توجه به مخدوش بودن چهار دلیل اول، تنها دلیلی که می تواند مثبت حکم حرمت ابدی در مورد وطی به شبهه باشد، و در نتیجه مشابهت را ثابت نماید، دلیل پنجم میباشد. که در ادامه مباحث مورد بررسی قرار می گیرد و در صورتی که دلایلی آن مخدوش گردد، از باب عدم الدلیل و طبق اصل اولی، حکم به عدم

۱. شهید ثانی، توجیه حکم به حرمت توسط شیخ طوسی را چنین تخریج کرده است، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۷، ص: ۳۰۳

ثبوت تحریم مصاهرته در موارد وطیء به شبهه خواهد شد که در این صورت از موارد اختلاف حکمی دو موضوع مورد نظر می‌باشد. ضمن اینکه نفس اختلافی بودن مساله در موضوع وطیء به شبهه و عدم اختلافی بودن آن در موضوع وطیء صحیح، خود نشان از اختلاف میان دو موضوع می‌باشد.

مورد دوم: استمتاع غیر واطیء، در زمان عده

دومین مورد اختلاف بین وطیء به شبهه و وطیء به حلال مربوط به استمتاع غیر واطیء در زمان عده است، در زمان عده طلاق، غیر واطیء (یعنی غیر شوهر) امکان هیچ گونه استتماعی را از مرأة معتده ندارد، اما در زمان عده وطیء به شبهه زن شوهردار، هر چند غیر شوهر امکان هیچ گونه استتماعی را ندارد، اما شوهر (که مصداق غیر واطیء است) می‌تواند استمتاع به غیر دخول داشته باشد. پس یکی از احکامی که میان وطیء به شبهه و وطیء صحیح تفاوت دارد این است که استمتاع فی الجملة غیر واطیء (خصوص شوهر مراد است) در زمان عده وطیء به شبهه جایز است اما مطلق استمتاع غیر واطیء در عده طلاق (در وطیء صحیح) حرام می‌باشد. این تفاوت اگر تمام باشد، بیانگر آن خواهد بود که در لزوم عده که به عنوان یکی از مشابّهت‌های میان دو موضوع وطیء به شبهه و وطیء صحیح مطرح شده است، هر چند در اصل لزوم عده مشترک و مشابّه هستند، ولیکن در فروعات آن اختلاف دارند، پس مشابّهت تام نمی‌باشد.

در این میان برخی از فقهاء قائل شدند که همانطور که در عده طلاق، مطلق استمتاع بر غیر واطیء حرام است، در عده وطیء به شبهه نیز مطلق استمتاع بر غیر واطیء (خصوص شوهر) حرام است، فلذا از این حیث مشابّهت دارند. این مساله در یکی از فروع فقهی مطرح می‌شود، بدین بیان که چنانچه شوهر، زن خود را طلاق بائن دهد و در اثناء عده طلاق، کسی با این زن وقاع به شبهه نماید، طبعاً باید دو عده نگه داشته شود، اول عده طلاق بائن و پس از آن عده وطیء به شبهه. حال فرع فقهی این است که آیا مرد اول (شوهر سابق) می‌تواند در زمان عده طلاق بائن با همسر خود که موطوئه بالشبهه قرار گرفته است، ازدواج کند؟

مرحوم علامه^۱ قائل به عدم امکان ازدواج شده و دو دلیل آوردند. دلیل اول اولویت است که ارتباطی با محل بحث ما ندارد. دلیل دوم حرمت مطلق استمتاع است. ایشان فرمودند هر چند که در بقاء نکاح، جواز استمتاع شرط نیست، لکن در حدوث نکاح معتبر است و چون به محض عقد خواندن شوهر (مرد اول و شوهر سابق) عده طلاق تمام شده و عده وطیء به شبهه آغاز می‌شود و در عده وطیء به شبهه مطلق استتماعات حرام است، لذا عقد مذکور عقدی می‌شود که شرط امکان استمتاع حدوثاً را ندارد، پس باطل می‌باشد. تمامیت این

۱. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، ج ۳، ص: ۱۴۹؛ دیگرانی نیز موافق علامه هستند: إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، ج ۳، ص:

۳۶۴؛ كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۸، ص: ۱۵۲

استدلال بر دو امر متفرع است. یکی اینکه مطلق استمتاعات از موطونه بالشبهه در زمان عده وطی به شبهه بر شوهر حرام باشد و دیگری اینکه شرط حدوثی نکاح، جواز استمتاع بقول مطلق باشد.

آنچه مربوط به محل بحث می شود، مقدمه اول است. صاحب جواهر (ج ۳۲، ص: ۲۶۷) و صاحب عروة (ج ۲، ص: ۸۲۲) این مقدمه را نپذیرفتند، اما مرحوم آقای حکیم معتقد به حرمت مطلق استمتاعات است. ایشان در توضیح ادعا فرمودند: مفهوم عده و اعتداد، از مفاهیم مجملی است که شناخت آن به مفهوم عده در باب طلاق واگذار شده است. لذا عده در وطی به شبهه مانند عده طلاق است و همانطور که در عده طلاق برای غیر شوهر (من له العدة) عقد صحیح نیست و در نتیجه مطلق استمتاع جایز نمی باشد، در عده وطی به شبهه نیز برای غیرواطی، عقد جائز نبوده و مطلق استمتاع حرام است. (مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص: ۱۴۶)

در این مقایسه، چنانچه در وطی به شبهه مراد از غیرواطی، غیرواطی بالشبهه و شوهر باشد، مقایسه تمام است و همانطور که در عده طلاق، غیرشوهر حق هیچ گونه استتماعی را ندارد؛ چرا که عقد و تزویج وی صحیح نیست و مرد و زن با هم اجنبی هستند، در عده وطی به شبهه نیز غیر من له العدة (واطی بالشبهه) و شوهر موطونه، به همان دلیل عدم جواز عقد و در نتیجه اجنبی بودن زن و مرد، حق هیچ گونه استتماعی را ندارد. اما مرحوم خوئی و آقای شبیری معتقدند که در محل بحث، قیاس مرحوم حکیم مع الفارق می باشد، زیرا در عده وطی به شبهه در مقام، صحبت در امکان استمتاع غیرواطی و خصوص شوهر زن است و وجهی که در عدم جواز استمتاع غیرواطی در عده طلاق می آید (که همان عدم جواز عقد باشد)، در این مورد جریان ندارد؛ چرا که در عده وطی به شبهه مراد از لزوم عده نگه داشتن زن از شوهر، این نیست که شوهر نمی تواند زن خود را تزویج کند، چون روشن است که زن را دوباره نمی توان تزویج کرد^۱، پس مراد از اعتداد در باب وطی به شبهه باید امر دیگری باشد که یا حرمت خصوص وقاع است و یا حرمت مطلق استمتاعات می باشد و چون اثبات حرمت مطلق استمتاعات نیازمند دلیل است و دلیلی نداریم، پس تنها وجه ممکن، حرمت وقاع است.^۲ بنابراین نمی توان حکم به حرمت مطلق استمتاعات کرد و مقدمه اول ناتمام خواهد بود. (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص: ۲۰۶؛ کتاب نکاح (زنجان)، ج ۶، ص: ۲۰۳۵)

۱. ممکن است اشکال شود که در عبارت مرحوم علامه، فرض چنین است که شوهر، همسرش را طلاق بائن داده است، پس می تواند با او ازدواج کند. اما پاسخ این است که مرحوم حکیم به صورت کلی قیاس فرمود و مرحوم خوئی و آقای شبیری با خدشه در کلیت قیاس، ایراد وارد کردند. همین مقدار که در برخی از فروض (فرض مرحوم خوئی و آقای شبیری) ادعای کبروی مرحوم حکیم نقض شود، قیاس باطل می گردد.

۲. از سوی دیگر با مراجعه به روایات عده در می یابیم که مقصد اصلی از عده استبراء رحم است، مثلاً بین دخول و عدم دخول در عده داشتن و نداشتن فرق گذاشته شده است، در صحیح زراره می خوانیم: «أثما یستبری رحمها بثلاثة قروء و تحل للناس کلهم»، این گونه تعابیر هر چند حکمت جعل است نه علت جعل، ولی از آنها استفاده می شود که غرض اصلی از اعتداد، استبراء رحم است، و استبراء رحم با اجتناب از وطی حاصل می گردد، نه با خودداری از سایر استمتاعات همچون نظر شهوی یا تقبیل و ... کتاب نکاح (زنجان)، ج ۶، ص: ۲۰۳۵؛ همین بیان در کلمات مرحوم خوئی نیز دیده می شود. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص: ۲۰۷

بنابراین این مورد را نیز می‌توان به عنوان یکی از موارد تفاوت میان احکام ناشی از این دو موضوع دانست. همچنین حکم به لزوم عده که به عنوان یکی از مشترکات چهارگانه مطرح شده بود، هر چند در کلیت تمام است، لکن در جزئیات و فروع آن ناتمام است.

مورد سوم: ثبوت دیه نسبت به افضاء زوجه صغیره و موطوئه بالشبهه
مجامعت با همسر قبل از سن بلوغ، حرام است و همه فقهاء بر آن اتفاق دارند و در صورتی که این مجامعت باعث افضاء زوجه گردد، دیه بر عهده زوج ثابت می‌شود. همین وجوب دیه در صورت افضاء نسبت به موطوئه بالشبهه نیز ادعا شده که در صورت تمامیت ادعا، از احکام مشترک میان دو موضوع وطیء به شبهه و وطیء صحیح می‌باشد.

ادله اثبات دیه در زوجه صغیره

اینکه افضاء زوجه صغیره موجب اثبات دیه می‌گردد، اشکالی در آن نیست، لکن چون افضاء خود از مصادیق عیوب است و طبق برخی ادله برای عنوان کلی عیب، ضمان^۲ قرار داده شده و یا در برخی دیگر از روایات ارش و یا مهر آمده است، لذا برای اثبات مشابهت یا عدم مشابهت نیاز به بررسی اجمالی دلیل اثبات دیه داریم. چهار دسته روایت است که باید مورد بررسی قرار بگیرد.

دسته اول: روایات مثبت ضمان در صورت افضاء

روایت اول:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ مَنْ دَخَلَ بِامْرَأَةٍ قَبْلَ أَنْ تَبْلُغَ تِسْعَ سِنِينَ - فَأَصَابَهَا عَيْبٌ فَهُوَ ضَامِنٌ. (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۴۱۳)

روایت دوم:

الصَّفَّارُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى عَنْ غِيَاثٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ جَعْفَرٍ ع أَنَّ عَلِيًّا ع كَانَ يَقُولُ مَنْ وَطِئَ امْرَأَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ لَهَا تِسْعَ سِنِينَ فَأَغْنَتْ ضَمَنَ. (تهذيب الأحكام، ج ۱۰، ص: ۲۳۴)

سند روایت اول صحیح است. ابن بابویه روایت را به واسطه حماد بن عثمان که از اصحاب اجماع است از حلبی نقل کرده و سلسله سند همه امامی و از ثقات می‌باشند. اما در روایت دوم شیخ طوسی از محمد بن الحسن الصفار و حسن بن موسی الخشاب^۳ و اسحاق بن عمار الصیرفی نقل کرده که هر سه امامی و ثقة می-

۱. کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۵، ص: ۱۵۰۳

۲. توضیح آنکه ضمان اعم از دیه و ارش است و تعیین مصداق آن بر عهده شرع است. لذا ممکن است گفته شود که در مقابل افضاء به عنوان یکی از مصادیق عیوب، عنوان کلی ضمان بر عهده می‌آید و نه خصوص دیه.

۳. در برخی نسخ تهذیب، الحسین بن موسی آمده است که ظاهراً اشتباه است و صحیح همان الحسن بن موسی است.

باشند. تنها غیاث بن کلوب است که هر چند ثقة است، لکن امامی نیست، لذا سند را اصطلاحاً موثقه میگویند.

اما از نظر دلالت، دلالت روایت اول روشن است، تنها در روایت دوم ممکن است گفته شود که تعبیر «اعنف» قید احترازی است و دلیل اخص از مدعا می باشد. اما با توجه به روایت اول و روایات متعدد دیگری که چه بسا سنداً قابل خدشه می باشد ولیکن دلالت آنها تمام است^۱، می توان گفت که چنین تعبیری حیثیت احترازی ندارد و چون مرد حق و طی نداشته و با تحمیل وقاع کرده است، لذا تعبیر به عنف شده است. (نکاح (زنجانی)، ج ۵، ص: ۱۵۷۳) این دسته از روایات، ضمان در عیب را بیان می کند و چون عیب حاصل از وقاع منحصر در افشاء نیست، لذا می توان گفت که در صورت افشاء و یا عیب دیگر، عنوان کلی ضمان که اعم از دیه و یا ارش می باشد، ثابت می گردد.

دسته دوم: روایات مثبت دیه در صورت حصول عیب از طریق افشاء

روایت اول: رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سِئِلَ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ جَارِيَةً بَكَرًا لَمْ تُدْرِكْ فَلَمَّا دَخَلَ بِهَا افْتَضَّهَا فَأَفْضَاهَا فَقَالَ إِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا حِينَ دَخَلَ بِهَا وَلَهَا تِسْعٌ سِنِينَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَتْ لَمْ تَبْلُغْ تِسْعَ سِنِينَ أَوْ كَانَ لَهَا أَقَلُّ مِنْ ذَلِكَ بِقَلِيلٍ حِينَ دَخَلَ بِهَا فَافْتَضَّهَا فَإِنَّهُ قَدْ أَفْسَدَهَا وَ عَطَّلَهَا عَلَى الْأَزْوَاجِ فَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُعْزِمَهُ دِيَّتَهَا وَ إِنْ أَمْسَكَهَا وَ لَمْ يُطَلِّقْهَا حَتَّى تَمُوتَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ) (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۴۳۲)

روایت صحیح است و دلالت روایت هم تمام است. از جمله نکاتی که قابل بررسی است، یکی تعمیم علت (افساد و تعطیل) است که چه بسا بتوان از این روایت که هر چند موضوع آن زوج است، ولیکن به غیرزوج نیز تعمیم داد، لذا همین روایت دلیل بر اثبات دیه در افشاء موطونه بالشبهه نیز باشد که بررسی آن خواهد آمد و دیگری اینکه ظاهر ذیل روایت تفصیلی است مبنی بر اینکه دیه بر عهده زوج باقی است الا در صورتی که زوجه را طلاق دهد و فوت کند که در این حالت دیه ساقط می گردد، چنانچه ابن جنید قائل است (مختلف الشیعة، ج ۷، ص: ۶۴) پس دلالت اخص از مدعا می گردد (مدعا این است که در صورت افشاء زوجه صغیره، دیه ثابت می شود مطلقاً). بررسی این نکته نیز در ذیل روایت بعدی بیان می شود.

روایت دوم: مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ؛ وَعَلِيِّ بْنِ إِسْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ النُّعْمَانِ صَاحِبِ الطَّاقِ، عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ افْتَضَّ جَارِيَةً - يَعْنِي امْرَأَتَهُ -

۱. ر ک، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص: ۴۱۰ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ وَطِئَ امْرَأَتَهُ قَبْلَ تِسْعِ سِنِينَ فَأَصَابَهَا عَيْبٌ فَهُوَ ضَامِنٌ. (همان) عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: مَنْ تَزَوَّجَ بَكَرًا فَدَخَلَ بِهَا فِي أَقَلِّ مِنْ تِسْعِ سِنِينَ فَعَيِّبَتْ ضَمِنَ. (همان)

فَأَفْضَاهَا، قَالَ: «عَلَيْهِ الدِّيَةُ إِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا قَبْلَ أَنْ تَبْلُغَ تِسْعَ سِنِينَ». قَالَ: «وَإِنْ كَانَ أَمْسَكَهَا وَلَمْ يُطَلِّقْهَا، فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا وَلَهَا تِسْعُ سِنِينَ، فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ، إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ». (الكافي دار الحديث، ج ۱۴، ص: ۳۹۱)

این روایت نیز صحیح است.^۱ نکته دلالی که مشترک بین این روایت و روایت سابق است، همان تفصیل فوق است، در حالی که چنین تفصیلی خلاف شهرت قویه بر ثبوت دیه مطلقا می باشد.^۲

صاحب جواهر چندین احتمال در معنای ظاهر روایت بیان کرده (ج ۲۹، ص: ۴۲۲) و در همه آنها استبعاد کرده و میفرماید: ناگزیریم روایت را حمل بر معنای مصالحه که البته خلاف ظاهر هم است بنمائیم، یعنی ذیل روایت که دیه را نفی می کند مقید شود به صورتی که مصالحه ای بین زن و شوهر واقع شده مبنی بر اینکه مرد تعهد دهد زن را طلاق ندهد و از طرفی زن نیز از حق دیه خود صرف نظر کند. بنابراین، روایت دیگر اخص از مدعا نخواهد بود و مخالفتی هم با شهرت عظیمه رخ نداده است.

مرحوم فاضل هندی در توجیه دلالت روایت میفرماید: گویا مراد از «فلاشی علیه» در ذیل روایت، نفی اثم و گناه باشد؛ چرا که زن افشاء شده حرمت ابد دارد، حال یا از حباله زوجیت خارج شده و یا حداقل وطیء او حرام ابد شده است، لذا توهم می رود که امساک و نگهداری چنین زنی حرام باشد که روایت برای رفع شبهه تحریم فرموده است که گناهی بر او نیست. (كشف اللثام والإيهام عن قواعد الأحكام، ج ۱۱، ص: ۴۰۰)

به نظر کلام ایشان تام نباشد زیرا تعبیر «فلاشی علیه» در صدر روایت به معنای عدم دیه است و بعید است که مفاد چنین تعبیری در صدر و ذیل روایت متعدد باشد، ضمن آنکه در ذیل روایت حضرت فرمودند که «فَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُعَزِّمَهُ دِيَّتَهَا» و اقتران این تعبیر با جمله بعدش کالصريح است در اینکه «فلاشی علیه» قطعاً شامل نفی دیه هم می باشد.^۳

دسته سوم: روایات مثبت مهر

عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ عَنِ التُّوفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ رَفَعَ إِلَيْهِ جَارِيَتَيْنِ دَخَلَتَا الْحِمَامَ وَاقْتَضَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى يَأْصِبُهَا فَقَضَى عَلَى الَّتِي فَعَلَتْهُ عُقْرَهَا. (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص: ۳۷۵)

۱. البته در سند روایت ابراهیم بن هاشم و حارث بن محمد محل بحث است که به نظر ما ابراهیم بن هاشم از اجلاء ثقات است (برخلاف کسانی که او را ممدوح دانسته و روایت را حسنه می دانند) و حارث بن محمد نیز از ثقات است (برخلاف نظر کسانی مانند مرحوم خوئی (معجم رجال ج ۵، ص: ۱۶۳) که او را ضعیف می دانند)؛ چرا که کتاب او را مشایخ حدیثی همچون حسن بن محبوب که از اصحاب اجماع است نقل کرده اند (رجال النجاشی ص: ۱۴۰) و اگر نقل اصحاب اجماع را دلیل بر اعتبار ندانیم، کثرت نقل جماعتی همچون حسن بن محبوب دلیل بر وثاقت وی خواهد بود (کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۵، ص: ۱۵۴۳).

۲. المقنعة (للشيخ المفيد)، ص: ۷۴۷؛ شیخ طوسی ادعای اجماع نموده است. الخلاف، ج ۴، ص: ۳۹۵ و ج ۵، ص: ۲۵۷؛ المذهب (لابن البراج)، ج ۲، ص: ۴۹۶؛ الوسيلة ص: ۴۵۱؛ السرائر، ج ۳، ص: ۳۹۳؛ الجامع للشرائع، ص: ۴۲۸؛ مختلف، ج ۹، ص: ۳۹۸؛ صاحب جواهر ادعای لاخلاف کرده است، جواهر الکلام، ج ۲۹، ص: ۴۲۲؛ آقای شبیری هم ادعای شهرت قریب به اتفاق کرده اند. کتاب نکاح ج ۵، ص: ۱۵۸۵.

۳. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۹، ص: ۴۲۳؛ آقای شبیری نیز ظاهراً به این پاسخ قانع شده اند. (کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۵، ص: ۱۵۸۵)

صرف نظر از بررسی سندی^۱، در ناحیه دلالت در صورتی که واژه «عقر» به معنای مهر باشد^۲، چون مرتکب عمل، جاریه بوده و افضاء با دست یا انگشت انجام شده و الغاء خصوصیت به زوج و از طریق وقاع نیز ممکن نیست، لذا به این روایت نمی توان استدلال کرد.

این روایت به تعابیر دیگر و با اسناد دیگری نیز نقل شده است.^۳

وَعَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّهُ قَضَى فِي امْرَأَةٍ افْتَضَّتْ جَارِيَةً بَيْدَهَا قَالَ عَلَيْهَا مَهْرُهَا وَتُوجَعُ عُقُوبَةً.^۴

دسته چهارم: روایات مثبت ارش

روایاتی که اثبات ارش می نماید. اما چون مورد روایت درباره کنیز است از مورد بحث ما خارج و نمیتوان به مانحن حکمش را سرایت داد.^۵

با توجه به عدم تمامیت روایات دسته سوم و چهارم، در صورتی که روایات دسته دوم تمام باشد، می تواند مقید روایات دسته اول که مطلق ضمان را بیان می کرد، باشد و خصوص دیه ثابت گردد. اما نسبت به بقاء و عدم بقاء ثبوت دیه بعد از فوت زوجه، آقای شبیری معتقدند که وجه جمعی میان دسته اول و دسته دوم است، بدین بیان که گفته شود مفاد روایات دسته دوم ثبوت دیه در صورت طلاق زوجه و عدم بقاء ثبوت آن در صورت نگهداری او تا هنگام مرگ باشد، اما بعد از مرگ زوجه، هر چند دیه دیگر ثابت نیست لکن با توجه به اطلاق روایات دسته اول ارش بر عهده زوج ثابت است.

این وجه جمع برخلاف شهرت بسیار قوی و قریب به اتفاق فقهای متقدم و متاخر مبنی بر ثبوت دیه به صورت مطلق است^۶، لذا به نظر می رسد که نتوان از این شهرت صرف نظر کرد، بنابراین چاره ای نیست جز اینکه ظاهر روایات دسته دوم را طرح کرده و اخذ به شهرت قریب به اتفاق نموده و حکم به ثبوت دیه به صورت مطلق کرد.^۷

۱. در عناوین روات، شخصیتی به نام احمد بن محمد البرقی نداریم، لذا ممکن است وی در واقع احمد بن محمد بن خالد البرقی باشد، و یا عنوانی محرف باشد، یعنی احمد بن محمد بن عیسی اشعری عن محمد بن خالد البرقی مراد باشد. سکونی نیز از روات عامه بوده که اصحاب امامیه به روایات او مشروط به عدم معارضه با فتاوا و روایات امامیه عمل می نمودند.

۲. العُقْر، بالضم، ما تُعْطَاهُ الْمَرْأَةُ عَلَى وَطءِ الشَّبْهَةِ... و قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: الْعُقْرُ الْمَهْرُ... و قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: هُوَ مَهْرُ الْمَرْأَةِ إِذَا وُطِئَتْ عَلَى شَبْهَةِ فِسْمَاءٍ مَهْرًا. لسان العرب، ج ۴، ص: ۵۹۵. قَالَ اللَّيْثُ: الْعُقْرُ بِالضَّمِّ: دِيَةُ الْفَرْجِ الْمَغْضُوبِ. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۷، ص: ۲۵۰.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص: ۲۴۹. عقل به معنای دیه است. الجعفریات - الأشعثیات، ص: ۱۳۷.

۴. دعائم الإسلام، ج ۲، ص: ۴۲۲. این همان روایت جعفریات است چون دعائم کتاب عملی فقهی بوده، لذا عبارات را عوض کرده تا روشن تر باشد و بجای کلمه «عقر» مهر و بجای «نالتها بشیء من الضرب» توجع عقوبة آورده است و یکی از مصادر دعائم الاسلام کتاب جعفریات است.

۵. ر. ک من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص: ۱۴۹، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص: ۲۴۹.

۶. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص: ۴۲۲؛ آقای شبیری هم ادعای شهرت قریب به اتفاق کرده اند. کتاب نکاح، ج ۵، ص: ۱۵۸۵.

۷. ممکن است گفته شود که کلام مشهور فقهاء مبنی بر اثبات دیه، اطلاق دارد و مخالفت با اطلاق شهرت، مؤونه ندارد. اما به نظر می رسد که چنین نباشد. از میان قدماء تنها کسی که خلاف مشهور فتوا داده است ابن جنید است و عبارت وی صریح در تفصیل مذکور است، لذا سخت است که گفته شود

ادله اثبات دیه در افشاء موطوء بالشبهه

اما ادله‌ای که نسبت به افشاء موطوءه بالشبهه مطرح می‌باشد چنین است.

الف) روایات

روایت اول: مرسله صدوق ره

قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي امْرَأَةٍ أَفْضَيْتْ بِالدِّيَةِ. (الْفقيه، ج ۴، ص: ۱۴۸)

با توجه به اینکه محقق خوئی روایت را صحیح دانسته (موسوعة، ج ۳۲، ص: ۱۳۵) و آقای شبیری نیز قائلند: که راوی روایات قضایای امیرالمومنین علیه السلام محمد بن قیس است که ثقه است و مرحوم صدوق نیز به وی طریق صحیح دارد. (کتاب نکاح ج ۵، ص: ۱۵۷۵) لذا سند روایت، صحیحه می‌باشد.

اما به لحاظ دلالتی گفته می‌شود که چون روایت اطلاق دارد، لذا فرقی میان زوجه و موطوءه بالشبهه نیست^۱، اما به احتمال قوی جریان قضاوت، همان روایت اول دسته سوم است که گذشت، لذا در خصوص موردی است که مفضی، زن باشد، بنابراین مفید استدلال نمی‌باشد.

روایت دوم: صحیح سلیمان بن خالد

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤْيِدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع...، قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ وَقَعَ بِجَارِيَةٍ فَأَفْضَاَهَا وَ كَانَتْ إِذَا نَزَلَتْ بِتِلْكَ الْمَنْزِلَةِ لَمْ تَلِدْ قَالَ الدِّيَةُ كَامِلَةً. (الكافي - ط - الإسلامية، ج ۷، ص: ۳۱۳)

مرحوم خوئی به اطلاق این دلیل نیز استدلال کردند (موسوعة، ج ۳۲، ص: ۱۳۵) اما به نظر می‌رسد که با این دلیل نیز نتوان مدعا را ثابت کرد، زیرا اخص از مدعی است، بدین بیان که شخص مفضاة هر چند بلحاظ اینکه زوجه باشد و یا اجنبیه اطلاق دارد، لکن در روایت افضائی که منجر به عقیق شدن زن و ناتوانی در حاملگی شده باشد، علت ثبوت دیه گردیده است.

اتفاق عبارات دیگران که متاخر از وی بودند، ناظر به این تفصیل نبوده است. عبارت ابن جنید چنین است: «فإن أولج عليها بالوطء فأفضاها قبل تسع سنين، فعليه أن لا يطلقها حتى تموت، و ينفق عليها و يقوم بأمرها، فإن أحب طلاقها، اغرم ديتها، و لزمه مع ذلك مهرها.» همچنین کلام شیخ مفید که فرموده است: «الرجل إذا جامع الصبية و لها دون تسع سنين فأفضاها كان عليه دية نفسها و القيام بها حتى يفرق الموت بينهما.» قید (حتى يفرق الموت بينهما) غایت ثبوت دیه نیست، بلکه از کنار هم قرار دادن عبارت شیخ مفید و عبارت ابن جنید به نظر می‌رسد قید و غایت (القيام بها) که کنایه از نفقه است، باشد.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص: ۱۳۵؛ مهذب الأحكام (للسبزواري)، ج ۲۴، ص: ۷۷

ب) تعمیم علت در صحیحہ حمران

در ذیل روایت می‌فرماید: « فَإِنَّهُ قَدْ أَفْسَدَهَا وَ عَظَّلَهَا عَلَى الْأَزْوَاجِ » اینکه مرد موجب افسادی در زن شود بطوریکه این افساد سبب شود تا دیگر تمایلی به ازدواج با چنین زنی از بین برود و به همین جهت دیه بر عهده مرد بیاید، چنین امری مختص به افشاء زوجه توسط زوج نیست، بلکه در افشاء غیرزوج نیز جریان دارد، لذا این عمومیت تعلیل می‌تواند دلیلی بر جریان حکم در مورد وطنی به شبهه‌ای که منجر به افشاء شده است، نیز باشد. بله چنین عمومی در خصوص مواردی که به وسیله ادله خاصه تخصیص خورده‌اند، همچون افشائی که در وطنی زوجه کبیره رخ داده است، جریان ندارد.

ج) جبران جنایت

در صورتی که فردی به دیگری جنایتی وارد سازد که البته از مجرای غیرمجاز بوده و جانی حق چنین عملی را نداشته باشد، بناء عقلاء بر این است که وی ضامن است و باید دیه آن جنایت را بپردازد و روایات نیز او را ضامن می‌داند. (لقاعدة التسيب في الجنایات. مذهب الأحكام (للسبزواری)، ج ۲۴، ص: ۷۷)

با توجه به ادله و بررسی آن‌ها به نظر می‌رسد که ثبوت دیه به واسطه مواقعه چه در وطنی به شبهه و چه در وطنی صحیح (البته در خصوص زوجه صغیره) یکی دیگر از احکام مشترکه باشد.

جمع بندی

میان دو موضوع وطنی به شبهه و وطنی صحیح، برخی احکام مشترک بوده و برخی متفاوت می‌باشند و با توجه به دستیابی مواردی از اختلافات، قطعاً نمی‌توان قاعده‌ای اصطیادی مبتنی بر اشتراک در تمامی احکام را نتیجه گرفت، اما استنباط قاعده‌ای فقهی مبتنی بر اصل اشتراک میان احکام این دو موضوع الا ما خرج بالدلیل متفرع بر این خواهد بود که این تعداد از مشترکات، کافی در اصل‌سازی دانسته شود که به نظر می‌رسد این موارد محدود از مشترکات کفایت نکند، خصوصاً وقتی وجود اختلافاتی در میان همان مشترکات ملاحظه گردد. به عنوان نمونه، گفته شد که برخی از مشترکات مانند استقرار مهر و یا لزوم عده می‌باشد. روشن است که در وطنی حلال اصل مهر و استقرار نصف آن با عقد ثابت می‌گردد و تنها نصف دیگر آن با وطنی مستقر می‌شود، اما در وطنی به شبهه تمام مهر با وطنی ثابت و مستقر می‌شود، از طرفی مهری که در وطنی صحیح مطرح هست، مهر المسمی است، اما مهری که در وطنی به شبهه مورد نظر است، مهر المثل می‌باشد. همچنین در لزوم عده که زن باید نگه بدارد، در عده طلاق مطلق استمتاع غیرواطی حرام است، اما در عده وطنی به شبهه‌ی زن شوهردار، مطلق استمتاع بر غیرواطی (مراد از غیرواطی خصوص شوهر است) حرام نیست، بلکه خصوص وقاع حرام می‌باشد. بنابراین چنین قاعده‌ای قابل اصطیاد نمی‌باشد.

منابع

قرآن کریم

۱. اصفهانی، مجلسی اول، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ۱۳ جلد، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیور، قم - ایران، دوم، ۱۴۰۶ هـ ق
۲. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم - ایران، اول، ۱۴۰۵ هـ ق
۳. بغدادی، مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، المقنعة (للمشیخ المفید)، در یک جلد، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید - رحمة الله علیه، ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ ق
۴. حائری، سید علی بن محمد طباطبائی، ریاض المسائل (ط - الحديثة)، ۱۶ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ هـ ق
۵. حکیم، سید محسن طباطبائی، مستمسک العروة الوثقی، ۱۴ جلد، مؤسسه دارالتفسیر، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ هـ ق
۶. حلی، ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی قم - ایران، دوم، ۱۴۱۰ هـ ق
۷. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ارشاد الأذهان إلى أحكام الإیمان، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم - ایران، اول، ۱۴۱۰ هـ ق
۸. -- تذکرة الفقهاء (ط - القديمة)، در یک جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۳۸۸ هـ ق
۹. قواعد الأحکام فی معرفة الحلال والحرام، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ ق
۱۰. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ۹ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۳ هـ ق
۱۱. حلی، فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ۴ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم - ایران، اول، ۱۳۸۷ هـ ق
۱۲. حلی، مقداد بن عبد الله سیوری، التقیق الرائع لمختصر الشرائع، ۴ جلد، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی - ره، قم - ایران، اول، ۱۴۰۴ هـ ق
۱۳. حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، در یک جلد، مؤسسه سید الشهداء العلمية، قم - ایران، اول، ۱۴۰۵ هـ ق
۱۴. خویی، سید ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، ۲۴ جلد، هـ ق
۱۵. -----، موسوعة الإمام الخوئي، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي ره، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ هـ ق
۱۶. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، رسالة فی الرضاع (للمشیخ الأنصاري)، در یک جلد، منشورات دارالذخائر، قم - ایران، اول، ۱۴۱۱ هـ ق
۱۷. زنجانی، سید موسی شبیری، کتاب نکاح (زنجانی)، ۲۵ جلد، مؤسسه پژوهشی رای بردار، قم - ایران، اول، ۱۴۱۹ هـ ق
۱۸. سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحکام (للسبزواري)، ۳۰ جلد، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله، قم - ایران، چهارم، ۱۴۱۳ هـ ق
۱۹. سبزواری، محقق، محمد باقر بن محمد مؤمن، کفاية الأحکام، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم، ایران، اول، ۱۴۲۳ هـ ق
۲۰. طرابلسی، ابن براج، قاضی، عبد العزيز، المهذب (لابن البراج) ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم، ایران، اول، ۱۴۰۶ هـ ق
۲۱. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ۴ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران - ایران، اول، ۱۳۹۰ هـ ق
۲۲. -----، الخلاف، ۶ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۷ هـ ق
۲۳. -----، المبسوط في فقه الإمامية، ۸ جلد، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران - ایران، سوم، ۱۳۸۷ هـ ق
۲۴. -----، تهذيب الأحکام، ۱۰ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ ق
۲۵. طوسی، محمد بن علی بن حمزه، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، در یک جلد، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی - ره، قم - ایران، اول، ۱۴۰۸ هـ ق
۲۶. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ۱۵ جلد، مؤسسه المعارف الإسلامية، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ ق
۲۷. عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ۱۳ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۴ هـ ق
۲۸. ققی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامی - ایران، دوم، ۱۴۱۳ هـ ق
۲۹. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافي (ط - الإسلامية)، ۸ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ ق
۳۰. کوفی، محمد بن محمد اشعث، الجعفریات - الأشعثیات، در یک جلد، مكتبة نينوى الحديثة، تهران - ایران، اول، هـ ق
۳۱. مغربی، ابو حنیفه، نعمان بن محمد تمیمی، دعائم الإسلام، ۲ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم - ایران، دوم، ۱۳۸۵ هـ ق
۳۲. نجاشی، ابو الحسن، احمد بن علی، رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفی الشیعة، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم - ایران، ۱۴۰۷ هـ ق
۳۳. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، دار إحياء التراث العربي، بیروت - لبنان، هفتم، ۱۴۰۴ هـ ق
۳۴. نجفی، کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر، أنوار الفقهاء - کتاب النکاح، در یک جلد، مؤسسه کاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، اول، ۱۴۲۲ هـ ق
۳۵. واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۲۰ جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۴ هـ ق
۳۶. یزدی، سید محمد کاظم طباطبائی، العروة الوثقی (للسید الیزدی)، ۲ جلد، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، بیروت - لبنان، دوم، ۱۴۰۹ هـ ق

بررسی نهی از قتل غیر نظامیان و نسبت آن با ادله جواز استفاده سلاح های کشتار جمعی

استاد راهنما : استاد مدرسی

نویسنده:

ابوالقاسم کریمی^۱

۱. دانش پژوه گروه فقه سیاسی، نیم سال دوم سال تحصیلی ۹۸ و ۹۹.

چکیده:

از جمله ادله‌ای که به عنوان مقید و مخصص برخی اطلاعات و عمومات جواز استفاده و بکارگیری سلاح‌های کشتار جمعی مطرح می‌شود، ادله حرمت قتل سالخوردگان، زنان و کودکان در جهاد ابتدائی می‌باشد. هر چند این روایات از نظر سند و دلالت قابل پذیرش هستند و به صورت مطلق دلالت بر حرمت قتل این گروه از افراد دارند. اما در این میان برخی ادله دلالت بر جواز کشتن این گروه از افراد در موارد خاص دارند.

قیاس اولویت نسبت به جواز قتل شخص مسلمانی که توسط کفار سپر قرار داده شده و شکست دشمن و هرگونه ادامه جنگ متوقف بر قتل آنان می‌باشد که به طریق اولی دلالت بر جواز کشتن این گروه از افراد در فرض مزبور دارد. همچنین در مواردی که عدم قتل سالخوردگان، زنان و کودکان منجر به تعطیلی جهاد گردد به صورتی که سپر قرار داد آنان توسط کفار به صورت یک تاکتیک نظامی فراگیر در مواجهه با مسلمان شود کشتن آنان جایز است.

لذا در غیر موارد فوق ادله حرمت قتل سالخوردگان، زنان و کودکان مقید ادله جواز استفاده و بکارگیری سلاح کشتار جمعی است.

مقدمه:

در میان أدله فقهی برخی عمومات و اطلاعات دلالت بر جواز تولید، نگهداری و استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی دارد. از جمله مواردی که به عنوان مقید و مخصص این عمومات و اطلاقات مطرح شده ادله حرمت قتل سالخوردگان، زنان و کودکان (غیر نظامیان) می‌باشد. (فقه هسته‌ای، صص ۲۳۰، ۲۵۶، ۳۴۳)

ادله حرمت قتل سالخوردگان، زنان و کودکان مقید و مخصص ادله جواز بکارگیری و استفاده این قبیل سلاح‌ها در مواردی که منجر به کشته شدن این افراد باشد و منافات با جواز بکارگیری سلاح کشتار جمعی در جایی که فقط منجر به کشته شدن افراد نظامی باشد ندارد همچنین منافات با اطلاقات تولید و نگهداری سلاح کشتار جمعی با غرض إرهاب کفار و دشمنان ندارد. نظرات فقهاء در مورد قتل سالخوردگان، زنان و کودکان در جنگ دارای تفصیل‌های مختلفی بین زنان نظامی^۱، سالخوردگان و پیرمردان صاحب نظر در امر جنگ^۲ و کودکان ممیز و موثر در جنگ (تذکره الفقهاء ط - الحدیث؛ ج ۹، ص: ۶۴) و افراد فاقد این ویژگی‌ها می‌باشد. همچنین حکم کشتن این گروه از افراد در جهاد ابتدائی و جهاد دفاعی خصوصاً مواردی که دفاع از زنان و کودکان مسلمان متوقف بر کشتن این گروه از افراد کافر باشد متفاوت می‌باشد.

۱. المبسوط؛ ج ۲، ص: ۱۳- النهایة؛ ص: ۲۹۲- المذهب (لابن البراج)؛ ج ۱، ص: ۳۰۳- السرائر؛ ج ۲، ص: ۶.
۲. الخلاف؛ ج ۵، ص: ۵۱۹ - المؤلف من المختلف؛ ج ۲، ص: ۴۳۳ - قواعد الأحکام؛ ج ۱، ص: ۴۸۶ - منتهی المطلب؛ ج ۱، ص: ۱۰۰.

در این نوشتار به بررسی قتل سالخوردگان، زنان و کودکان که هیچ گونه تاثیر و نقشی در جنگ ندارند که اصطلاحاً غیر نظامیان نام گذاری میکنیم، در جهاد ابتدائی پرداخته خواهد شد.

بررسی قتل غیر نظامیان در جهاد ابتدائی

الف) ادله نقلی نهی از قتل سالخوردگان، زنان و کودکان

با بررسی این ادله، برخی از آنها دلالتشان عام، و اختصاص به مورد بحث نداشته اما برخی دیگر در مورد نهی از کشتار غیر نظامیان غیر دخیل در جنگ وارد شده است. ابتدا ادله عامه را بررسی کرده و پس از آن ادله خاصه را مورد نقد و بررسی قرار میدهیم.

ادله عامه حرمت مقاتله با غیر نظامیان غیر دخیل در جنگ

دلیل اول: آیه ۱۹۰ بقره

خداوند در آیه ۱۹۰ سوره بقره میفرماید: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ.» در این آیه دستور قتال و جنگ با کسانی داده شده است که مستقیم با مسلمین وارد جنگ شده اند، اما آن دسته از کفاری که با مسلمانان وارد جنگ نشده از جمله سالخوردگان، زنان و کودکان از تحت وجوب مقاتله خارج می باشند و خداوند دستور جنگ و کشتن آنها را نداده است. لذا کشتن اینگونه افراد با خصوصیت عدم دخالت در معرکه جنگ جایز نمیشود.

نقد دلیل اول:

اما دلالت این آیه بر حرمت کشتن این گروه از افراد دو اشکال دارد یکی اینکه در جهاد ابتدائی دستور جنگ با کفار داده شده است هر چند آنها شروع کننده جنگ نباشند و تعبیر «یقاتلونکم» علت تامه وجوب جهاد با کفار نیست. دیگر اینکه بر مبنای نسخ آیه مورد استدلال با آیه «قاتلوا المشرکین كافة» (توبه ۳۶) نسخ شده است.

دلیل دوم: روایت حضرت امیر علیه السلام

در نهج البلاغه نیز در نامه امیرالمؤمنین علیه السلام به «معقل بن قیس» حضرت دستور می دهند فقط با کسانی بجنگید که با شما می جنگند «... وَ لَا تُقَاتِلَنَّ إِلَّا مَنْ قَاتَلَكَ.» (نهج البلاغه صبحی صالح، نامه ۱۲) در این روایت نیز دستور کشتن نظامیان و کسانی که دخالت مستقیم در جنگ دارند داده شده است و نمی توان غیر نظامیان از جمله سالخوردگان، زنان و کودکان را که در جنگ دخالتی ندارند، را کشت.

نقد دلیل دوم: ضعف سندی و دلالتی روایت

اولاً این روایت از نظر سندی دچار اشکال می باشد چرا که سند این روایت در کتاب «وقعة الصفین» این چنین آمده «نَصْرُ عُمَرُ عَنْ رَجُلٍ وَهُوَ أَبُو مَخْنَفٍ عَنْ نُمَيْرِ بْنِ وَغْلَةَ عَنْ أَبِي الْوَدَّاعِ» (وقعة صفین، ص ۱۴۸) که همه راویان بجز «أبو مخنف» مجهول هستند لذا روایت از نظر سند ضعیف و غیر قابل استناد است.

ثانیاً: صرف نظر از اشکالی سندی، موضوع روایت کفار نیستند بلکه مورد روایت جنگ با بغاة است یعنی کسانی که مسلمان بودند که حال بر امام خود شورش کردند، و ظاهر حال این است که غیر نظامیان از اسلام خود خارج نشده و در حکم بغاة وارد نشدند، یعنی مسلمان هستند پس در حقیقت حضرت معقل بن قیس را از کشتن مسلمانان غیر نظامی نهی می کند. پس روایت بر فرض صحت سند، هیچ ارتباطی با مورد بحث ما که غیر نظامیان کافر (سالخوردگان، زنان و کودکان) است ندارد و نمیتوان حکم غیر نظامیان مسلمان را به غیر نظامیان کافر سرایت داد. (فقه هسته ای، صص ۸۴، ۲۵۶)

پس نمیتوان با ادله عامه ای که ادعا میشد دلالت بر حرمت مقاتله با غیر نظامیان کافر دارد، حکم عدم جواز مقاتله را ثابت کرد.

ادله خاصه حرمت مقاتله با غیر نظامیان

در این بخش چهار روایت که دلالت بر نهی از کشتن سالخوردگان، زنان و کودکان دارند مورد طرح و بررسی قرار خواهد گرفت.

روایت اول: حفص بن غیاث

«رَوَى حُفْصُ بْنُ غِيَاثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ النِّسَاءِ كَيْفَ سَقَطَتِ الْجِزْيَةُ وَ رُفِعَتْ عَنْهُمْ فَقَالَ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص نَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ فِي دَارِ الْحَرْبِ إِلَّا أَنْ يَقَاتِلَنَّ وَإِنْ قَاتَلَتْ أَيْضاً فَأَمْسِكْ عَنْهَا مَا أَمَكَكَ وَلَمْ تَخَفْ خَلّاً فَلَمَّا نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ قَتْلِهِنَّ فِي دَارِ الْحَرْبِ كَانَ ذَلِكَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ أُولَى وَلَوْ امْتَنَعْتَ أَنْ تُؤَدِّيَ الْجِزْيَةَ لَمْ يُمْكِنْ قَتْلُهَا فَلَمَّا لَمْ يُمْكِنْ قَتْلُهَا رُفِعَتْ الْجِزْيَةُ عَنْهَا وَلَوْ مَنَعَ الرِّجَالُ فَأَبَوْا أَنْ يُؤَدُّوا الْجِزْيَةَ كَانُوا نَاقِضِينَ لِلْعَهْدِ وَ حَلَّتْ دِمَاؤُهُمْ وَ قَتْلُهُمْ لِأَنَّ قَتْلَ الرِّجَالِ مُبَاحٌ فِي دَارِ الشُّرْكِ وَ الدِّمَّةِ وَ كَذَلِكَ الْمُقْعَدُ مِنْ أَهْلِ الشُّرْكِ وَ الدِّمَّةِ وَ الْأَعْمَى وَ الشَّيْخُ الْفَانِي وَ الْمَرْأَةُ وَالْوِلْدَانُ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ رُفِعَتْ عَنْهُمْ الْجِزْيَةُ.»

در محاسن ج ۲، ص ۳۲۷؛ کافی ج ۵، ص ۲۸؛ من لایحضره الفقیه ج ۲، ص ۵۲؛ علل الشرایع ج ۲، ص ۳۷۶ و تهذیب الأحکام ج ۶، ص ۱۵۶، نقل شده است. که با توجه به اینکه اختلاف جزئی در نسخ های روایات تاثیر در بحث ندارد. متن روایت از کتاب «من لا یحضره الفقیه» نقل شده و از بررسی روایت در سایر منابع فوق خودداری می شود.

بررسی سند: اعتباری سندی

مرحوم صدوق در مشیخه سه طریق برای روایات «حفص بن غیاث» ذکر می کنند که طریق اول بخاطر اعتبار آن بررسی خواهد شد.

طریق اول: و ما كان فيه عن حفص بن غياث فقد رويته عن أبي - رضي الله عنه - عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن حفص بن غياث.

حفص بن غیاث: مرحوم شیخ در العدة ، ایشان را در شمار کسانی همچون سکونی ذکر می کند که طایفه به روایت او عمل می کنند. (ج ۱، ص ۱۴۹) همچنین یک مورد جمیل بن دراج (از اصحاب اجماع) از او در کافی نقل کرده است.

محمد بن خالد برقی: نجاشی او را تضعیف نموده است. «ضعیف فی الحدیث» (رجال النجاشی، ص ۳۳۵) ولی مرحوم شیخ او را با تعبیر «ثقة» توثیق نموده اند (رجال الطوسی، ص ۳۶۳) ایشان از روایات کامل الزیارات نیز هستند.

مرحوم ابن غضائری در مورد محمد بن خالد برقی چنین می گوید: «یروی عن الضعفاء كثيراً و يعتمد المراسیل» (الرجال لابن الغضائری، ص ۹۳) لذا می توان گفت تضعیف نجاشی بخاطر نقل از ضعفاء و اعتماد بر مراسیل بوده است. و منافات با وثاقت خود او ندارد. این بیان را مرحوم خوئی نیز پذیرفته اند. (معجم الرجال، ج ۱۶، ص ۶۶)

از دیگر قرائتی که برای توثیق محمد بن خالد می توان مطرح نمود این است که عمده روایات او از طریق احمد بن محمد بن خالد برقی و احمد بن محمد بن عیسی اشعری است. حال با دقتی که احمد بن محمد بن عیسی در نقل حدیث داشته اند قرینه ای برای توثیق شخص او خواهد بود.

خلاصه اینکه با توجه توثیق مرحوم شیخ و تحلیلی که برای تضعیف نجاشی بیان شد. وثاقت این راوی قابل احراز است.

احمد بن محمد بن خالد برقی و سعد بن عبد الله اشعری هر دو از أجلاء هستند و وثاقت آنها واضح است.

بررسی دلالت: حرمت قتل غیر نظامیان

در صدر این روایت از قتل زنان و کودکان نهی شده و در پایان روایت نیز از قتل سالخوردگان نهی شده است که با توجه به ظهور نهی در حرمت، این روایت دلالت بر حرمت قتل این افراد دارد. از جمله قرائن مؤید این ظهور عدم جواز قتل در فرض عدم پرداخت جزیه و دیگری جواز قتل زنان جنگجو است.

در مورد زنان جنگجو و نظامی که در جنگ شرکت کرده اند نیز باید در حد امکان و مادامی که زنده بودن آن موجب آسیب به لشکر مسلمانان نیست از کشتن آنها خودداری نمود. «فَأَمْسِكْ عَنْهَا مَا أَمْكَنَّكَ وَ لَمْ تَخَفْ خَلًّا»

روایت دوم: محمد بن حمران و جمیل بن دراج

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ وَ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ كِلَاهُمَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا بَعَثَ سَرِيَّةً دَعَا بِأَمِيرِهَا فَأَجْلَسَهُ إِلَى جَنْبِهِ وَ أَجْلَسَ أَصْحَابَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ ثُمَّ قَالَ سِيرُوا بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ص لَا تَغْدِرُوا وَ لَا تَغْلُوا وَ لَا تُمَثِّلُوا وَ لَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَيْهَا وَ لَا تَقْتُلُوا شَيْخًا قَانِيًا وَ لَا صَبِيًّا وَ لَا امْرَأَةً وَ أَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أَدْنَى الْمُسْلِمِينَ وَ أَفْضَلِهِمْ نَظَرَ إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَهُوَ جَارٌ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ فَإِذَا سَمِعَ كَلَامَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِنْ تَبِعَكُمْ فَأَخُوكُمْ فِي دِينِكُمْ وَ إِنْ أَبَى فَاسْتَعِينُوا بِاللَّهِ عَلَيْهِ وَ أَنْلَعُوهُ مَأْمَتُهُ.» (الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۵، ص ۳۰) این مضمون با سند دیگری در کافی نیز نقل شده است. (ج ۵، ص ۲۷).

بررسی سند: صحیح بودن سند

راوی مباشر از امام ع محمد بن حمران و جمیل بن دراج هستند. هر چند محمد بن حمران در رجال توثیق نشده و مهمل می باشد ولی جمیل بن دراج توثیق دارد و از اجلاء است. حسن بن علی بن زیاد نیز از اجلاء بوده و توثیق دارد.

احمد بن محمد نیز هر چند مردد بین برقی و اشعری است ولی هر دو توثیق دارد. لذا سند این روایت صحیح است.

بررسی دلالت: حرمت کشتن غیر نظامیان غیر دخیل در جنگ حتی در صورت اضطرار

در این روایت از انجام برخی کارها در جنگ از جمله کشتن سالخوردگان، زنان و کودکان نهی می کند. و دلالت بر حرمت کشتن این افراد در جنگ دارد.

نکته قابل توجه در این روایت این است در این روایت از قطع درختان نیز نهی شده است اما در فرض اضطرار آن را جایز برشمرده است «وَ لَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَيْهَا». اما استثناء فرض اضطرار برای نهی از کشتن سالخوردگان، زنان و کودکان بیان نشده است. لذا با توجه به این قرینه این روایت ظهور در حرمت کشتن این گروه از افراد حتی در فرض اضطرار دارد. البته با توجه به مناسبات حکم و موضوع این اضطرار همان نیاز شدید است و منافات ندارد که در موارد خاص نظیر اینکه فتح و توقف ادامه جنگ کشتن این افراد جایز باشد.

روایت سوم: سکونی

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَام قَالَ إِنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ: اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَ اسْتَحْيُوا شُيُوخَهُمْ وَ صَبِّانَهُمْ» (تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)، ج ۶، ص ۱۴۲)

بررسی سند: موثقه بودن سند

مرحوم شیخ طوسی در مشیخه تهذیب دو طریق برای روایات «محمد بن حسن صفار» بیان می کند. طریق اول شامل «الشیخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبيد الله و احمد بن عبدون کلهم عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن ابيه» می شود و طریق دوم شامل «ابو الحسين بن ابي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد» می باشد.

راویان این حدیث از شیخ طوسی تا محمد بن حسن صفار در کتاب های رجالی همه توثیق دارند. و در ادامه سند ابراهیم بن هاشم هر چند توثیق خاص در رجال ندارد ولی بخاطر کثرت نقل اجلاء وثاقت او پذیرفته می شود. در مورد وثاقت نوفلی نیز با توجه به عبارت شیخ طوسی در «العدة» (ج ۱، ص ۱۴۹) که شهادت بر وثاقت سکونی داده اند و اینکه اکثر روایات سکونی از طریق نوفلی نقل شده، بالملازمه دلالت بر وثاقت نوفلی هم دارد. لذا سند روایت معتبر و بلکه صحیح می باشد.

بررسی دلالت: امر به زنده نگه داشتن غیر نظامیان

در این روایت به صراحت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، امر به زنده نگه داشتن سالخوردهگان و کودکان می کنند، به این معنا که رزمندگان حق ندارند سالخوردهگان و کودکان را همراه کفار به قتل برسانند. در نتیجه کشتن این گروه از افراد حرام می باشد.

در این روایت از سه طائفه مورد بررسی، فقط سالخوردهگان و کودکان نام برده شده اما زنان مطرح نشده اند. شمول حکم این روایت نسبت به زنان را می توان چنین تبیین نمود که اگر ملاک حرمت قتل سالخوردهگان و کودکان ضعف اینگونه افراد باشد، این مناط و ملاک در مورد زنان هم وجود دارد پس میتوان به تنقیح مناط حکم حرمت قتل را هم به زنان سرایت داد.

حال آنکه ضعف کودکان و سالخوردهگان نهایتاً یکی از حکمت های این حکم است. و علت تامة آن نیست ثابتوان به زنان سرایت دارد. لذا این روایت دلالتی بر حرمت کشتن زنان در جنگ ندارد.

روایت چهارم:

رَوَيْنَا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى إِذَا بَعَثَ جَيْشًا أَوْ سَرِيَّةً أَوْصَى صَاحِبَهَا بِتَقْوَى اللَّهِ فِي خَاصَّةِ نَفْسِهِ وَبِمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا وَقَالَ اغْزُوا بِسْمِ اللَّهِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ لَا تَقَاتِلُوا الْقَوْمَ حَتَّى تَخْتَجُوا عَلَيْهِمْ بَأَن تَدْعُوهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِنْ أَبَوْا فَاسْتَعِينُوا بِاللَّهِ عَلَيْهِمْ وَقَاتِلُوهُمْ وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا وَلَا شَيْخًا كَبِيرًا وَلَا امْرَأَةً يَغْنِي إِذَا لَمْ يَقَاتِلُوكُمْ وَلَا تَمْثَلُوا وَلَا تَغْلُوا وَلَا تَغْدِرُوا» (دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۳۶۹)

بررسی سند: مرسله بودن سند

این روایت به صورت مرسل در کتاب «دعائم الإسلام» نقل شده و به عنوان مؤید در ضمن سایر روایات قابل طرح می باشد.

بررسی دلالت: حرمت کشتن غیر نظامیان

در این روایت به صراحت از کشتن سالخوردهگان، زنان و کودکان نهی شده که نص در حرمت است. بعد از نهی از کشتن این سه طائفه قید «يَعْنِي إِذَا لَمْ يُقَاتِلُواكُمْ» وجود دارد که توضیح میدهد که حرمت قتل این سه طائفه در صورتی که در جنگ مشارکت نداشته باشند. اما ظاهر این تعبیر کلام صاحب کتاب می باشد و جزء روایت نمیباشد.

ب) بررسی ادله جواز قتل سالخوردهگان، زنان و کودکان

بعد از بررسی ادله نهی از کشتن آن سه طائفه، در مقابل ادله ای وجود دارد که بر طبق این ادله، کشتن این سه طائفه جایز میباشد. که شامل روایت، عمل پیامبر در غزوه طائف، قیاس اولویت نسبت به جواز قتل مسلمان سپر واقع شده، إجماع و ضرورت جهاد می باشد که در ادامه تبیین و بررسی آنها پرداخته خواهد شد.

دلیل اول: روایت حفص بن غیاث

عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُنْقَرِيِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مَدِينَةٍ مِنْ مَدَائِنِ أَهْلِ الْخَرْبِ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُؤْسَلَ عَلَيْهِمُ الْمَاءُ وَ تُحْرَقَ بِالنَّارِ أَوْ تُزْمَى بِالْمَجَانِيْقِ حَتَّى يُقْتَلُوا وَ فِيهِمُ النِّسَاءُ وَ الصِّبْيَانُ وَ الشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَ الْأَسَارَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ التَّجَارُ فَقَالَ يُفْعَلُ ذَلِكَ بِهِمْ وَ لَا يُمَسَّكَ عَنْهُمْ لِهَوْلَاءِ وَ لَا دِيَّةٌ عَلَيْهِمْ لِلْمُسْلِمِينَ وَ لَا كَفَّارَةٌ (الكافي ط - الإسلامية)، ج ۵، ص ۲۸) این روایت در تهذیب الاحکام (ج ۶، ص ۱۴۲) با همین سند نقل شده است.

بررسی سند: ضعیف بودن سند

تصحیح سند این روایت متوقف بر توثیق «قاسم بن محمد» است. حال آن که این شخص مردد بین «قاسم بن محمد جوهری» و «قاسم بن محمد اصفهانی» است. که قاسم بن محمد اصفهانی تضعیف شده است. هر چند می توان با توجه به برخی قرائن نظیر راویان قبل و بعد از آن احتمال اینکه «قاسم بن محمد جوهری» باشد را مطرح کرد ولی موجب اطمینان نمی شود. لذا سند روایت ضعیف است.

جبران ضعف سند با عمل مشهور

گرچه سند این روایت با توجه به مردود بودن یک راوی بین ثقه و ضعیف دچار اشکال شد اما میتوان بر اساس مبنای جبران ضعف سند با عمل مشهور، تمسک به این روایت را که در ضمن بحث اجماع خواهد آمد، تصحیح نمود

بررسی دلالت:

طبق مفاد این روایت، کفار، اسیران مسلمان را در میان سالخوردگان، زنان و کودکان خود قرار داده اند. راوی سؤال میکند با توجه به این مطلب باز میتوان به آنان حمله کرده که منجر به کشته شدن آن سه طائفه و اسیران مسلمان میشود؟ در عین حال امام علیه السلام کشتن آنها را نیز جایز دانسته اند. پس طبق مفاد این روایت در مواردی که فتح و غالب شدن بر کفار متوقف بر کشتن آن سه طائفه و حتی اسیران مسلمان باشد (ضرورت و اضطرار) کشتن آنان جایز و هیچ عواقبی برای رزمندگان ندارد.

دلیل دوم: عمل پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم در غزوه طائف

عَنْ عَلِيٍّ ص أَنَّهُ قَالَ: «يُقْتَلُ الْمُشْرِكُونَ بِكُلِّ مَا أَمَكَّنَ قَتْلُهُمْ بِهِ مِنْ حَدِيدٍ أَوْ حِجَارَةٍ أَوْ نَارٍ أَوْ مَاءٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَذَكَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص نَصَبَ الْمُنَجْنِيقَ عَلَى أَهْلِ الطَّائِفِ وَقَالَ إِنْ كَانَ مَعَهُمْ فِي حَصْنِهِمْ قَوْمٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَأَوْقِفُوهُمْ مَعَهُمْ فَلَا تَتَعَمَّدُوا إِلَيْهِمْ بِالرَّمْيِ وَارْمُوا الْمُشْرِكِينَ وَانْذَرُوا الْمُسْلِمِينَ لِيَتَّقُوا إِنْ كَانُوا أُقِيمُوا كَرْهًا وَنَكَّبُوا عَنْهُمْ مَا قَدَرْتُمْ فَإِنْ أَصَبْتُمْ أَحَدًا فَفِيهِ الدِّيَّةُ...» (دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۳۷۶)

همچنین در «بحار الأنوار» رفتار پیامبر در غزوه طائف این چنین شده است «و ذکر الواقدي عن شیوخه قال شاور رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم، أصحابه في حصن الطائف فقال له سلمان الفارسي يا رسول الله أرى أن تنصب المنجنيق على حصنهم فأمر رسول الله ص فعل منجنيق ويقال قدم بالمنجنيق يزيد بن زمعة و دبابتين...» (بحار الأنوار ط - بیروت، ج ۲۱، ص ۱۶۸)

بررسی سند: مرسله بودن روایت

هر دو نقل این روایت مرسل و بدون سند هستند. لذا سند روایت ضعیف است.

بررسی دلالت:

ظاهراً صدر روایت در دعائم الإسلام تا تعبیر «وَذَكَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ» یک روایت مستقل است. و در ادامه هر دو نقل چنین بیان می کند که پیامبر ص برای شکست قلعه طائف از منجنیق استفاده کرده اند. هر چند در ظاهر نامی از سالخوردگان، زنان و کودکان نیامده است ولی طبق معمول باید این گروه از افراد در قلعه حضور داشته اند. لذا عمل پیامبر ص دلیل بر جواز کشتن این گروه از افراد در جنگ می باشد.

البته این نقل دلالت بر جواز قتل این افراد به صورت مطلق ندارد بلکه قدر متیقن این رفتار پیامبر ص جایی است که فتح و هر گونه ادامه جنگ متوقف بر کشتن این افراد باشد. نقل «دعائم الإسلام» مؤید این قدر متیقن است که وجود مسلمانان (اسیر) را در حصن مطرح نموده است.

دلیل سوم: قیاس اولویت نسبت به جواز قتل مسلمان سپر واقع شده

در توضیح این دلیل باید گفت: در مواقعی کفار برای کُند کردن یا تحت فشار قرار دادن مسلمانان، مسلمانان اسیر را سپر قرار میدادند به اصطلاح سپر انسانی درست میکردند، در اینگونه موارد با توجه به ادله، رزمندگان برای دست یابی به پیروزی مجوز کشتن اسیر مسلمان را داشتند که درجای خود بحث میشود که دیه اسیر مسلمان که به دست مسلمان کشته شده به عهده کیست؟

در صورتی که جواز قتل مسلمانی که توسط کفار به عنوان سپر قرار داده شده، جائز باشد، به طریق اولی کشتن سالخوردگان، زنان و کودکان کفار هم در صورتی که هر گونه فتح متوقف بر قتل آنان باشد جائز و بدون اشکال است.

البته با توجه به این دلیل، کشتن آن سه طائفه مطلق نبوده بلکه مقید به صورتی میشود که فتح و پیروزی متوقف بر قتل آنان باشد. و الا کشتن آنان حرام میباشد.

لذا ادله حرمت قتل این افراد مقید می شود و در صورتی که فتح متوقف بر قتل این افراد باشد حرام نیست.

دلیل چهارم: اجماع

در میان قدماء شیخ طوسی در مبسوط (ج ۲، ص ۱۳) و نهایة (ص ۲۹۲)، ابن براج در المذهب (ج ۱، ص ۳۰۳)، ابن حمزه در الوسیله (ص ۲۰۱) و ابن ادریس در سرائر (ج ۲، ص ۶) قائل به حرمت قتل زنان نظامی و جنگ جو شده اند و تنها در فرض ضرورت کشتن آنها را جایز دانسته اند.

نقد و بررسی اجماع:

اما این اجماع از چند جهت دچار اشکال میباشد اولین و مهمترین اشکال این است اگر اجماع مدرکی یا حتی محتمل المدرکیه باشد دیگر اعتبار ندارد، این اجماع به احتمال زیاد مدرکش همان روایت «حفص بن غیاث» — به عنوان اولین دلیل بر جواز مطرح شد — است لذا از درجه اعتبار ساقط میگردد. اشکال دوم این است که وقتی میتوان ادعای اجماع کرد که همه قدماء این مسأله را مطرح کرده باشند، در حالی که برخی قدماء به طرح و بررسی این مسأله اصلاً نپرداخته اند تا بتوان نظر آنان را إحراز نمود. بله میتوان ادعای لایخلاف در میان قدماء مطرح نمود اما دیگر اعتبار اجماع را ندارد.

و سومین اشکال داشتن مخالف است برخی از فقهاء نظیر مرحوم ابن حمزه (الوسیله، ص ۲۰۱) و ابن براج (المذهب ج ۱، ص ۳۰۳) در برخی عبارات خود به صورت مطلق نیز قائل به جواز قتل این گروه از افراد شده اند. لذا نهایتاً آنچه که میتوان در مورد جواز قتل زنان و کودکان در فرض ضرورت ادعا کرد انتساب شهرت فتوای به مشهور قدماء میباشد.

دلیل پنجم: ضرورت جهاد

برخی از فقهاء دلیل جواز کشتن آن سه طائفه را ضرورت ادامه جهاد مطرح کرده اند به این بیان که توقف جنگ بخاطر جلوگیری از کشته شدن سالخوردگان، زنان و کودکان منجر به تعطیلی جهاد می شود لذا در موارد ضرورت برای جلوگیری از عدم تعطیلی جهاد، حکم به جواز کشتن این افراد می شود.^۱ به عبارتی می توان این استدلال را این چنین تکمیل نمود که در فرضی که سپر قرار دادن این گروه از افراد به صورت تاکتیک نظامی فراگیر توسط کفار در مواجهه نظامی با مسلمین شده باشد. با توجه به ادله تشریع جهاد و مبعوضیت بقاء کفر در نزد شارع برای جمع بین ادله حکم به جواز قتل سالخوردگان، زنان و کودکان می شود. اما در صورتی که این روش در به صورت خیلی محدود و توسط برخی کفار باشد منجر به تعطیلی جهاد نمی شود. و نمی توان حکم به جواز قتل این افراد نمود.

جمع بندی

روایات حرمت قتل سالخوردگان، زنان و کودکان در جهاد ابتدائی از نظر سند و دلالت پذیرفته شد. هر چند این روایات به صورت مطلق دلالت بر حرمت قتل این افراد داشت. اما در این میان برخی ادله به صورت فی الجمله در مواردی دلالت بر جواز کشتن این گروه از افراد دارند. و مقید ادله حرمت قتل سالخوردگان، زنان و کودکان هستند.

قیاس اولویت نسبت به جواز کشتن مسلمانی که توسط کفار سپر قرار داده شده و پیروزی و هرگونه ادامه جنگ متوقف بر قتل آنها است که به طریق اولی در این فرض قتل سالخوردگان، زنان و کودکان کافر جایز است. همچنین در مواردی که سپر قرار دادن سالخوردگان، زنان و کودکان توسط کفار به عنوان یک روش جنگی فراگیر شده و عدم قتل این افراد منجر به تعطیلی جهاد می شود که در این صورت نیز قتل آنان جایز می باشد. لذا در غیر موارد فوق ادله حرمت قتل سالخوردگان، زنان و کودکان مقید ادله جواز استفاده و بکارگیری سلاح کشتار جمعی است. و مواردی که استق = فاده از این قبیل سلاح ها منجر به کشتن این افراد باشد جایز نیست.

۱. تذکره الفقهاء (ط - الحدیث)، ج ۹، ص ۷۴؛ منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۱۴، ص ۹۵.

منابع:

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۱۳ ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری، اول، ۱۳۸۵.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحکام، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، دوم، ۱۳۸۵ ق.
۴. ابن غضائری، ابو الحسن احمد بن ابی عبد الله، رجال ابن الغضائری، قم، بی تا.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامية، دوم، ۱۳۷۱ ق.
۶. حلّی، ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۷. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکرة الفقهاء (ط - الحدیثة)، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، اول، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۸. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، قواعد الأحکام في معرفة الحلال و الحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۹. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، منتهی المطلب في تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، اول، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۱۰. خویی، سید ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، بی جا، بی تا.
۱۱. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (للصبحي صالح)، قم، هجرت، اول، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۱۲. طبرسی، امین الإسلام فضل بن حسن، المؤلف من المختلف بین أئمة السلف، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، اول، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۱۳. طرابلسی، قاضی ابن براج، المذهب، قم، دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۰۶ هـ.ق.
۱۴. طوسی، محمد بن الحسن، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۱۵. طوسی، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، سوم، ۱۳۸۷ هـ.ق.
۱۶. طوسی، محمد بن الحسن، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت - لبنان، دار الکتب العربي، دوم، ۱۴۰۰ هـ.ق.
۱۷. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، تهران، دار الکتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، الغدة في أصول الفقه، قم، محمد تقی علائقندیان، اول، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسي، قم، النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، سوم، ۱۳۷۳ ش.
۲۰. طوسی، محمد بن علی بن حمزه، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، قم، کتابخانه آية الله مرعشي نجفی (ره)، اول، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۲۱. علیدوست، ابوالقاسم، فقه هسته ای، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول، ۱۳۹۷.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافي، تهران، دار الکتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۲۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، دوم، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشي، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۲۵. نصر بن مزاحم، وقعة صفین، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، دوم، ۱۴۰۴ ق.

محرمة اللواط

استاد راهنما: استاد فاضل

نویسنده:

مجید فتحی^۱

۱. دانش پژوه گروه فقه خانواده، نیم سال دوم سال تحصیلی ۹۸ و ۹۹

المقدمة

عرّفوا اللّواط بالفجور بين الذّكور و ايقاع الذّكر فى الدّبر ، فإنّ اللّواط لا يتحقّق بين الرجل و المرأة (وجدانى
فخر، قدرت الله، ١٤٢٦، ج ١٦، ص ١٢)، و لا شكّ أنّه يُسبّب حرمة النّكاح فى الجملة (نجفى، محمّد حسن، ١٤٠٤، ج ٢٩، ص ٤٤٧)، لكن
هناك أبحاثٌ فى مدى آثارها الشرعيّة، من أنّه هل يشترط فى ثبوت حرمة النّكاح بين الواطى و أقرباء الموطوء،
إيلاج القضيب كلّهُ، أو يكفى إدخال بعضه أو الحشفة بل بعضها ، و من قصر حرمة النّكاح بين الواطى و أمّ
الموطوء و أخته و بنته، أو ثبوت الحرمة بين الموطوء و أمّ الواطى و أخته و بنته ايضاً، و هل المحرّميّة ينحصر
فيما إذا وُطئ الحىّ أو وطئ الميت يصير سبباً للحرمة ايضاً ، فيبحث عن المسائل الثلاثة و أدلّتها.

المسألة الأولى: محرّميّة الإيقاب

عرّف الإيقاب لغتاً، ب: الواو و القاف و الباء: كلمةٌ تدلّ على غيبةٍ شيءٍ فى مَعَاب (ابن فارس ، ١٤٠٤، ج ٦، ص ١٣١)، و
عرّف ايضاً بإدخال الشيء فى الوُقْبَةِ (فراهِيدى، ١٤١٠، ج ٥، ص ٢٢٨) ، و وَقَبٌ: إذا دخل فى وَقَبٍ و منه وَقَبَتِ الشمسُ:
غابت، قال تعالى: وَ مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (سورة فلق، آية ٣)، و الإيقابُ: تغييبُهُ (راغب، ١٤١٢، ص ٨٧٩). فيصدق
الإيقاب لغتاً لدخول بعض الحشفة أو كلّها، لأنّ الموبقّ يمكن اى يوبق البعض أو يوبق الكلّ، فالبحث عن
إيقاب الحشفة أو بعضها، يكون دائراً مدار الموضوع فى ثبوت الحرمة، فهل الموضوع هنا، الحشفة كما هى
الموضوع فى باب الزّنا، فيكون إيقابها بدخول تمام الحشفة او يكون الموضوع فى تحقّق اللّواط، بعض الحشفة
فيكون إيقابها بدخول بعض الحشفة، فالإيقاب لغتاً، يصدق على كلّ حالٍ، و غنى بالإيقاب فى اصطلاح مشهور
الفقهاء؛ ادخال بعض الحشفة، و ان لم يجب الغسل (حلى، ابن ادریس ، ١٤١٠، ج ٢، ص ٥٢٥)، فهل يحرم نكاح الواطى مع أمّ
الموطوء و أخته و بنته مع غيبوبة تمام الحشفة، او يكفى فى الحرمة، صرف الإيقاب؟ كما اختاره ابن ادریس
(سرايزر ١٤١٠، ج ٢، ص ٥٢٥)، و الشّهِيد الثّانى (مسالك، ج ٧، ص ٣٤٣)، فإنّ الدّخول يصدق بمُسَمّاه (اصفهانى، فاضل هندى، ١٤١٦، ج ٧،
ص ١٨٨)، فاعتقدوا الحرمة (عاملى، شهيد اول، ١٤١٠، ص ١٧٩).

و استدلّ على ثبوت الحرمة بمطلق الإيقاب بأدلةٍ منها :

الأول: الاجماع على ثبوت الحرمة بمجرد الإيقاب

ادّعاه ابن ادریس (سرايزر، ج ٢، ص ٥٢٥)، و الصّيمرى (عاملى، محمد بن على موسى ، ١٤١١، ج ١، ص ١٧٣) و الخونسارى (، ج ٧،
ص ٦٦) على ثبوت الحرمة بمطلق الإيقاب.

الإشكال على هذا الإجماع بوجهين:

وجه الأول: محتملية مدركه

مع استناد المجمعين بأخبار يمكن ان تكون مستنداً له، و إن حتم بعض الاساتذة المعاصرين كون الروايات التالية مدرک فتوى الصحاب (شیرازی، ناصر مکارم، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۵۹) .

وجه الثاني: وجود المخالف في بعض الفروض

مثل ما اذا كان الفاعل صغيراً أو خنثى (حلى، فخر المحققين، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۷۲) او كان المفعول ميتاً فيقتصر بالخروج بالدليل اللبى عن الأصل المقتضى للإباحة على القدر المتيقن المذكور فى التصوص التالية و هو اى يكون الواطى بالغاً و الموطوء حياً (حازى، سيد على بن محمد طباطباى، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۰۱)، فالمرجع فيه التصوص المطلقة دون الإجماع المدعى سعة دلالتة على محرمة كل ايقاب^۱.

الثاني: الروايات

يستدل على ثبوت الحرمة بمجرد الايقاب بالروايات الآتى :

الأولى: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله ع في رجل يعبت بالغلām قال إذا أوقب حرمت عليه ابنته وأخته (كليني، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۱۷)

الثانية: محمد بن أحمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله ع في الرجل يعبت بالغلām قال إذا أوقب حرمت عليه أخته وابنته (طوسي، تهذيب الأحكام، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۱۰)

الثالثة: علي بن إبراهيم عن أبيه أو عن محمد بن علي عن موسى بن سعدان عن بعض رجاله قال: كنت عند أبي عبد الله ع فأتاه رجل فقال له جعلت فداك ما ترى في شابين كانا مضطجعين فولد لهما غلام ولاخر جارية أيتزوج ابن هذا ابنة هذا قال فقال نعم سبحان الله لم لا يحل فقال إنه كان صديقاً له قال فقال وإن كان فلا بأس قال فقال فإنه كان يفعل به قال فأعرض بوجهه [عنه] ثم أجابه وهو مستتر بذراعيه فقال إن كان الذي كان منه دون الإيقاب فلا بأس أن يتزوج وإن كان قد أوقب فلا يحل له أن يتزوج (كليني، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۱۷) .

۱ . مثل ما ادعاه الشهيد الثاني من الإجماع على محرمة الإيقاب، ثم لم يفرق بين كون الفاعل والمفعول، صغيرين أو كبيرين؛ (هذا الحكم متفق عليه بين الأصحاب على ما يظهر منهم. ومستنده روايات أوضحها صحيحة ابن أبي عمير عن رجل عن الصادق عليه السلام في الرجل يعبت بالغلām، قال: «إذا أوقب حرمت عليه أخته وابنته» وفي رواية إبراهيم بن عمر عنه عليه السلام تحريم الأم أيضاً. و رواية ابن أبي عمير مرسله إلا أن الأصحاب قبلوا مراسيله. و إبراهيم ابن عمر ضعيف. و المعتمد على الإجماع و الأخبار المجبورة بالشهرة... و لا فرق في الفاعل و المفعول بين الصغير و الكبير على الأقوى. فيتعلق التحريم قبل البلوغ بالولي و بعده به، جعلاً للفعل من باب الأسباب التي لا تشترط بالتكليف)، (عاملى، شهيد ثانی، زين الدين بن على، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۴۳).

الرابعة: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله ع في رجل يأتي آخاً امرأته فقال إذا أوقبته فقد حرمت عليه المرأة (كليني، ١٤٠٧، ج ٥، ص ٤١٨) .

والإستدلال بهذه الروايات على أن يكون معنى الإيقاب، إدخال بعض الحشفة، كما ذكر آنفاً (حلى، ابن ادریس، ١٤١٠، ج ٢، ص ٥٢٥)، وإما بناءً على أن يكون معنى الإيقاب إدخال الحشفة على نحو اللابشرط عن ادخال كلها أو بعضها، وإن كان ادخال كلها، فرده الأكمل، فاستدل على لفظ الإيقاب و الثقب، بإطلاقه الشامل لبعض الحشفة أيضاً، فالإستدلال تارةً على معنى لفظ الإيقاب وتارةً على إطلاقه الشامل للبعض (سبزواری، سيد عبد الأعلى، ١٤١٣، ج ٢٤، ص ١١٥)، و أما بعض الأساتذة المعاصرين اعتقد أن الإيقاب هو دخول كل الحشفة، فدخول بعضها كان بمثابة الوقوف على حلقة الدبر، فأحال الفتوى بالحرمة، الى العمل بالإحتياط فيها دون دلالة الدليل المذكور (بحرانی، محمد سند، ١٤٢٩، ج ١، ص ٢٧٦)، و على كل حالٍ فالإيقاب أمّا محرّمٌ، و هو على فرض صدق الإيقاب لبعض الحشفة و عملاً بدلالة الأدلة اللفظية، أو لايكون الإيقاب بهذا المعنى، محرّماً لكن يحكم فيه بالإحتياط فى مقام الفتوى، لأنّ المسألة من صغريات ابحاث الدماء و الفروج اللتى أكد فيها الإحتياط ، كما سيأتى .

و التحقيق أنّ معنى الإيقاب، لما استعمل فى الفقه ليُقابل مفهوم الغيبوبة (حلى، ابن ادریس، ١٤١٠، ج ٢، ص ٥٢٥)، فمقابلته لها، تُشعر أنّ المراد منه إدخال بعض الحشفة، دون الغيبوبة اللتى يُراد منها إدخال تمام الحشفة، و إن استعمل نادراً بمعنى الغيبوبة (اصفهانى راغب، ١٤١٢، ص ٨٧٩)، لكن لم تكن الغيبوبة معناه الحقيقى .

واستشكل على الاستدلال بهذه الروايات:

اولاً: يارسال

كلها سنداً (خويى، سيد ابو القاسم، ١٤١٨، ج ٣٢، ص: ٢٣٥)،

ثانياً: تحقق عنوان الثقب ملاك الحرمة

بأن الملاك فى ثبوت الحرمة، تحقق عنوان الثقب^١ الوارد فى الروايات الصحيحة منها:

الأول: (صحيحة حماد بن عثمان^٢) الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي عن حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله ع رجل أتى غلاماً أ تحلّ له أخته قال فقال إن كان ثقب فلا (كليني، ١٤٠٧، ج ٥، ص ٤١٧) .

١ . الثقب اسم لما نفذ (فراهدى، خليل بن احمد، ١٤١٠، ج ٥، ص: ١٣٩)، الثاء و القاف و الباء كلمة واحدة، و هو أن ينفذ الشئ. (ابو الحسين، احمد بن فارس بن زكريا، ١٤٠٤، ج ١، ص: ٣٨٢)، الثقب: حَزَقٌ لَا عَمَقَ لَهُ وَ يُقَالُ حَزَقَ نَارِلٌ فِي الْأَرْضِ وَ الْجَمْعُ ثَقُوبٌ، مِثْلُ فَلَسٍ وَ فُلُوسٍ (اصفهانى، حسين بن محمد راغب، ١٤١٢، ج ٢، ص: ٨٢) .

٢ . رجال النجاشي /ص ٦٦، رجال النجاشي /ص ٣٩، رجال النجاشي /ص ١٤٣، ولقد أجاد آيت الله الشيرازى الزنجانى فى تجميع قرائن على وثاقة معلى بن محمد الذى لم يرد فيه توثيق صريح، فى كتاب النكاح (زنجانى)، ج ٢٥، ص: ٧٩٠٤ .

الثانی: (صحيحة ابراهيم بن عمر^۱) عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَالٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ لَعِبَ بِغُلَامٍ هَلْ تَحِلُّ لَهُ أُمُّهُ قَالَ إِنْ كَانَ تَقَبَّ فِيهِ فَلَا (طوسي، تهذيب الأحكام، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۱۰)

و لا يتحقق الثقب إلا بإدخال الذكر كله أو بعضه، لا بإدخال الحشفة أو بعضها، و لما كان من المسلم ثبوت الحرمة بإدخال تمام الحشفة، بقي ثبوت الحرمة بإدخال بعض الحشفة (أى الإيقاب) دعوى بلا دليل (خوئی، سيد ابو القاسم، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص: ۲۳۵) .

ثالثاً: انصراف الإيقاب بأدخال تمام الذكر

بانصراف الإيقاب الى الفرد المتعارف و هو لا يصدق إلا بإدخال تمام الذكر دون بعضه فضلاً عن الحشفة أو بعضها (حائري، سيد علي بن محمد طباطبائي، ۱۴۱۸، ج ۱۱، ص: ۲۳۶) .

رابعاً: الإيقاب دون الحشفة، فردٌ نادر،

فلا يشمل الإطلاق له، مع أنَّ سؤال السائل و جواب الإمام عليه السلام يكون في إيقابٍ يوجب الجنابة و القذارة المعنوية، و ينجرّ الى ثبوت حدِّ الزنا أو اللواط، و إدخال دون الحشفة لا يوجب ذلك، و من البعيد ترتب بعض العقوبات و هو حدِّ الزنا أو اللواط على ادخال الحشفة و اكثر منها، و ترتب بعضها الآخر و هى الحرمة على دون ذلك (زنجاني، شبيري، ۱۴۱۹، ج ۷، ص: ۲۲۲۷) .

و يمكن دفع هذه الاشكالات، فأجيب عن الاول بكون بعض روايات الإيقاب، من مرسلات ابن ابي عمير التي يُعتمد عليها على بعض المباني، أو بجبران ضعف سندها بعمل الأصحاب بمضمونها، بل بالإجماع المنقول على العمل بها (عاملی، محمد بن علی موسوی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۷۳)، فعبر عنه الشهيد بالصحيحة (عاملی، شهيد ثاني، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۴۳)، مضافاً إلى كون التعبير ب(بعض اصحابنا) يؤيد ذلك، فاعتقد بعض المعاصرين أنَّ التعبير في المقام عن الراوى المجهول ب (بعض اصحابنا)، يدل على كونه امامياً و كونه من اصحاب الرواية، فيفيد الحسن في شأنه (بحراني، محمد سند، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۷۷)، فيبتنى الحرمة على تحقق عنوان الإيقاب، دون الثقب.

و عن الثاني، بأنه كما يتحقق معنى الثقب اى إيجاد الفرجه بين الأجزاء المتصلة من شيء، بإدخال الذكر، كله او بعضه، كذلك يتحقق الثقب بإدخال الحشفة كلها أو بعضها، مثل ما إذا قيل ثقب الجدار بالوتد، فيتحقق الثقب بدخول بعض الودت كما يتحقق بدخول كله (اشتهدارى، على پناه، ۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۲۶۴)، و يؤيد ما ذكر، تجميع الطائفتين في بعض الكتب، منها نهاية المرام و الحقائق الناطرة، حيث جمعا بين روايات الإيقاب و الثقب في الاستفادة الحرمة منهما:

۱. رجال الكشي / ص ۳۴۵، رجال النجاشي / ص ۳۴۶، رجال النجاشي / ص ۱۴۳، رجال النجاشي / ص ۲۰.

« من لاط بغلام فأوقبه حرمت عليه أم الغلام و بنته و أخته، هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، و ظاهرهم أنه موضع وفاق. و المستند فيه ما رواه الشيخ، عن ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يعبث بالغلام، قال: إذا أوقب حرمت عليه أخته و ابنته. و عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل يعبث (لعب- خ) بغلام هل تحلّ له أمّه؟ قال: ان كان ثقب فلا. و ما رواه الكليني، عن حماد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل اتى غلاماً أتحلّ له أخته؟ قال: فقال: ان كان ثقب فلا. (عاملی، محمد بن علی موسوی، ١٤١١، ج ١، ص: ١٧٣)، (بحرانی، ١٤٠٥، ج ٢٣، ص: ٥٩٦) ».

و اعتقد بعض الفقهاء دلالة الدليل على كفاية الثقب و الإيقاب (خوانساری، سید احمد بن يوسف، ١٤٠٥، ج ٧، ص ٦٦) و يؤيد أيضاً ما نقل عن الفيومي في معنى الثقب^١. و عن الثالث بأنّ الإنصراف أتما يتحقّق فيما كان الظهور في المنصرف اليه بنحو يمنع عن التمسك بالإطلاق، و اكملية الفرد لا يمنع عن التمسك بالإطلاق، فلا يوجب اكملية ادخال كلّ الذکر، انصراف الإيقاب اليه دون ساير افراد الإدخال (آخوند خراساني، ١٤٠٩، محمّد كاظم بن حسين، ص ١٩٥)، و عن الرابع يأنّه ان كان المراد من عدم امكان التمسك بالإطلاق من ناحية نقصان مقدّمات الحكمة و وجود قدر المتيقّن في مقام التخطّاب (آخوند خراساني، ١٤٠٩، ص ٢٤٧)، فهذا بحثٌ اصوليٌ خارج عن إطار الآن، و ناقشه الكثير من الأصوليين (نائينی، محمّد حسين، ١٣٥٢، ج ١، ص ٥٣٠. امام خميني، روح الله، ١٤١٥، ج ٢، ص ٢٨. بروجردی، حسين، ١٤١٢، ج ١، ص ٩٩)، و إن كان المراد أنّ مجرد ندرة الإيقاب ببعض الحشفة، يمنع عن شمول الإطلاق له، و يوجب الإنصراف عنه، فهو في موارد الإستعمال لا ندرة الوجود (جزايري، محمّد جعفر، ١٤١٥، ج ٨، ص ٢٩٩. صدر، محمّد باقر، ١٤١٧، ج ٣، ص ٤٣١)، فهذا لا يوجب عدم شمول الإطلاق للفرد النادر (محقّق داماد، محمّد، ١٤٢٨، ج ١، ص ١٦٤).

فبالنتيجة: أنّ الروايات بظاهرها دالّة على محرمة مطلق الإيقاب الشامل لدخول بعض الحشفة، لأنّ الإيقاب هو الغيبة المطلق، فالمهمّ تعيين المضاف اليه للإيقاب، و ما هو موضوع الحكم هنا، هل هو كلّ الحشفة أو بعضها، فالإيقاب في كلّ منهما بالنسبة اليه، و على فرض عدم نهوض الأدلة الخاصة، إذا أوقب بعض الحشفة، فادلة الإحتياط في ما نحن فيه و هي مسألة الفروج، تقتضي استحباب الإحتياط في ترك نكاح التّسوة المذكورات، على الواطي، كما اعتقده بعض الأساتذة المعاصرين (زنجاني، شبيري، ١٤١٩، ج ٧، ص ٢٢٢٨)، لعدم احراز أنّ الموضوع في تحقّق اللواط، هل هو الحشفة أو بعضها، فإنّ الإحتياط حسنٌ على كلّ حال، و إن ادّعى الشّبيخ القول بوجوب الإحتياط هنا (طوسي، ١٤٠٧، ج ٤، ص ٣٠٨).

١ . الثقب: حَرَقَ لَا غَمَقَ لَهُ وَ يُقَالُ حَرَقَ نَارَ لَ فِي الْأَرْضِ وَ الْجَمْعُ ثَقُوبٌ، مِثْلُ فَلَسٍ وَ فُلُوسٍ (فيومي، احمد بن محمد مقرئ، ج ٢، ص ٨٢).

المسألة الثانية: من يحرم نكاحه بالواط

إنَّ مُحَرَّمَةَ الْوَطَاءِ لِلنَّكَاحِ عُدَّ مِنْ مَسْلَمَاتِ الْفَقْهِ عِنْدَ الْإِسْلَامِيَّةِ، فَحُرْمَةُ زَوَاجِ الْوَاطِي بِأَمِّ الْموطوءِ وَاخْتِهِ وَبَنَتِهِ، لَهَا شَهْرَةٌ عَظِيمَةٌ، وَادَّعَى بَعْضُ الْفُقَهَاءِ أَنَّهُ لَا خِلَافَ يُشَاهِدُ فِي حُرْمَتِهِ (صاحب الجواهر، ١٤٠٤، ج ٢٩، ص ٤٤٧)، بَلْ ادَّعَى تَوَاتُرَ نَقْلِ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ (طوسي، ١٤٠٧، ج ٤، ص ٣٠٨)، فَيُفِيدُ الْيَقِينَ فِي دَلِيلِ الْمُحَرَّمَةِ، وَنُسَبَ إِلَى التَّدْرَةِ، الْقَوْلُ بِحُرْمَةِ زَوَاجِ الْموطوءِ بِأَمِّ الْوَاطِي وَاخْتِهِ وَبَنَتِهِ (زنجاني شبيري، ١٤١٩، ج ٧، ص ٢٢٠٩)، فَيَحْتَاجُ إِلَى الْبَحْثِ حَوْلَ ادِّعَاءِ الْمُشَيِّينَ لِلْحُرْمَةِ عَلَى الْموطوءِ. وَلِيَعْلَمَ أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ فِي عِبَارَاتِ الْمُتَقَدِّمِينَ الْأَقْدَمِينَ، حُرْمَةَ النَّكَاحِ عَلَى الْموطوءِ مَعَ أُمِّ الْوَاطِي أَوْ اخْتِهِ أَوْ بَنَتِهِ، وَالظَّاهِرُ مِنْ عَدَمِ ذِكْرِهِمْ، حَلَّتُهُ، وَصَرَّحَ بَعْضُهُمْ بِالْحَلِّ (حلي، علامه، ١٤١٣، ج ٣، ص ٣٢) وَلَكِنْ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ اسْتَدَلُّوا عَلَى تَعْمِيمِ التَّحْرِيمِ عَلَى الْموطوءِ بِأَدْلَةٍ:

ادله التعميم التحريم على الموطوء :

الأول: امكان ارجاع الضمائر في روايات الحرمة، الى الواطي و الموطوء في مثل مرسله ابن ابي عمير (عليه) بِنُ إِبراهيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ يَغْبُثُ بِالْغُلَامِ قَالَ إِذَا أَوْقَبَ حَرَمْتُ عَلَيْهِ ابْنَتُهُ وَ أُخْتُهُ)، (كَلِينِي، ١٤٢٩، ج ٥، ص ٤١٧)، عَلَى أَنْ يَرْجِعَ الضَّمِيرُ فِي (عَلَيْهِ) إِلَى الْموطوءِ وَ الضَّمِيرُ فِي (ابْنَتِهِ وَ أُخْتُهُ) إِلَى الْوَاطِي، وَ فِي (صَحِيحَةِ حَمَّادِ بْنِ عِثْمَانَ^٢) الْخُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ أَتَى غُلَامًا أَتَحِلُّ لَهُ أُخْتُهُ قَالَ فَقَالَ إِنْ كَانَ تَقَبَّ فَلَا)، (كَلِينِي، ١٤٢٩، ج ٥، ص ٤١٧)، عَلَى أَنْ يَرْجِعَ الضَّمِيرُ فِي (لَهُ) إِلَى الْموطوءِ وَ الضَّمِيرُ فِي (اخْتِهِ) إِلَى الْوَاطِي، كَمَا يُحْتَمَلُ الْعَكْسُ، فَصَلَاةُ الدَّائِيَةِ لِإِرْجَاعِ الضَّمِيرِ إِلَى كِلَيْهِمَا ثَابِتٌ، كَانَ اللَّفُّ وَ النَّشْرُ، مُرْتَبَأً أَوْ مَشَوَّشاً، فَيَجِبُ الْإِحْتِيَاظُ فِي تَرْكِ كُلِّ مِنْهُمَا الزَّوَاجَ مَعَ أُمِّ الْآخَرِ أَوْ اخْتِهِ أَوْ بَنَتِهِ

استشكل عليه؛ أولاً بأنَّ السَّوَالِ فِي الرِّوَايَةِ عَنْ حَالِ الْوَاطِي أَيْ الرَّجُلِ، دُونَ الْموطوءِ (خويي، ١٤١٨، ج ٣٢، ص ٢٣٧)، فَلَا يَصَحُّ ارْتِكَابُ الْمَجَازِ وَ إِرْجَاعُ الضَّمَائِرِ إِلَى الْموطوءِ (صاحب الجواهر، ١٤٠٤، ج ٢٩، ص ٤٤٨)، أَلَا إِذَا كَانَ هُنَاكَ قَرِينَةٌ، وَ الْمَفْرُوضُ عَدَمُهَا (زنجاني شبيري، ١٤١٩، ج ٤، ص ٦١)، مَعَ أَنَّ قِيَامَ الْإِجْمَاعِ عَلَى عَدَمِ الْحُرْمَةِ (عاملي، محقق ثاني، ١٤١٤، ج ١٢، ص ٣٣١)، بَلْ ادَّعَى الْمُحَقِّقُ الْخَوِيِّ، أَنَّ اثْبَاتَ حُكْمِ الْوَاطِي الْمَوْجُودِ فِي التَّصَوُّصِ لِغَيْرِ الْوَاطِي، يَكُونُ قِيَاساً مِنْهُيَّاً عَنْهُ (خويي، ١٤١٨، ج ٣٢، ص ٢٣٧)، وَ ثَانِياً أَنَّ الْقَوْلَ بِإِمْكَانِ إِرْجَاعِ الضَّمِيرِ إِلَى كُلِّ مَنْ الْوَاطِي وَ الْموطوءِ، يَسْتَلْزِمُ اسْتِعْمَالَ

١ . وشمول الحرمة لأُمِّ الأُمِّ وإن علَّت، ولبنت البنت وإن نزلت، ثابت، وإن كان معنى الأُمِّ و البنت، ينحصر ظاهراً في الأُمِّ و البنت بلا واسطة، و لكن كُلَّ حَكْمٍ ثَبِتَ لِلأُمِّ و البنت، ثَابِتٌ لِلأُمِّ و لبنت البنت في باب المصاهرة، أَلَا مَا شَدَّ مِنَ الْأَحْكَامِ، وَ صَارَ ذَلِكَ سَبَباً لِنَفَاهِمِ عَرَفِيٍّ فِي هَذَا الْبَابِ يَقْضِي لشمول الْأَحْكَامِ لِلأُمِّهَاتِ وَ الْبَنَاتِ، عَلَوْنَ أَوْ نَزَلْنَ، بَلْ ادَّعَى الْمُحَقِّقُ الْبَحْرَانِيُّ ثُبُوتَ حَقِيقَةِ شَرْعِيَّةٍ فِي مَعْنَى وَاسِعٍ لِلأُمِّ و البنت في خصوص هذا الْبَابِ. (بحراني، آل عصفور، يوسف بن أحمد بن إبراهيم، ١٤٠٥، ج ٢٣، ص: ٥٩٨).

٢ . رجال النجاشي /ص/ ٦٦، رجال النجاشي /ص/ ٣٩، رجال النجاشي /ص/ ١٤٣، و لقد أجاد آيت الله الشبيري الزنجاني في تجميع قرائن على وثيقة معلّى بن محمد، (زنجاني، سيّد موسى شبيري، ١٤١٩، ج ٢٥، ص ٧٩٠٤)

اللفظ في أكثر من معنى، و قيل باستحالته (آخوند خراساني، ١٤٠٩، ص ٣٦)، و ثالثاً لو فرض ارجاع الضمائر الى الموطوء، لا يمكن استنباط الحكم لهما، لأن الإحتياط يكون في مورد تردد التكليف بين الفردين كما اذا شك في وجوب الظهر أو الجمعة، أما اذا تردد التكليف بين المكلفين، فلا دليل على لزوم الاحتياط (انصاري، مرتضى، ١٤١٦، ج ١، ص ٣٥).

و حاول بعض المعاصرين في الجواب عن الأول، بأن كون مورد السؤال في الرواية عن الواطى، لا ينافي ارجاع الضمير الى الموطوء، لأن ذكر بعض العناوين قد يكون توطئة لبيان الحكم لعنوان آخر، مثل ما اذا قيل: من لا ط بأحد، لا يجوز له ان يأتي بأمه و أخته. حينما أراد المتكلم دفع توهم استحقاق الموطوء لإرتكاب هذا العمل الشنيع، مقابلة لما وقع عليه، فالضمير في (له) يصلح لأن يرجع الى الموطوء، فذكر عنوان الواطى توطئة لبيان حكم الموطوء و لهذا صحّ ارجاع الضمير الى الموطوء (زنجاني شبيري، ١٤١٩، ج ٧، ص ٢٢٣٣).

و التحقيق أنه يمكن ردّه بوجود الفارق بين المثالين، لأن الروايتين في مقام بيان وظيفة الواطى من حيث تبعات عمله و لأقل من الظهور في ذلك لولم تكونا نصين، و ارتكاب خلاف الظاهر أى ارجاع الضمائر الى الموطوء، يحتاج الى الدليل، و هذا بخلاف المثال المدعى إرجاع الضمير فيه الى الموطوء، لوجود قرينة مقامية من ناحية المولى على توطئة عنوان الواطى لبيان حكم الموطوء، فالإشكال الأول في محله.

لكن يمكن الذب عن الإشكال الثانى المبنى على استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، بوقوع الإستعمال للفظ في أكثر من معنى واحد، فأدّل دليل على امكان الشئ و وقوعه، وإن كان وقوعه خلاف الظاهر، لكنّه صحيح (رقم ٧٧ إلى ٨٥ من مباحث أصول الفقه سماحة الأستاذ شهيدى بور، ٩٨/١٢/١٧ إلى ٩٨/١٢/٢٨). فيحتاج الى القرينة، و مردّ هذا البحث الى أصول الفقه، أمّا وجود الإجماع على حرمة نكاح الواطى بأم الموطوء و أخته و بنته، و تصريح الأصحاب بعدم حرمة النكاح على الموطوء مع أم الواطى أو بنته أو أخته، قرينة على عدم الحرمة، و مع هذا لا يبقى مجالاً للمناقشة فى ألفاظ التصوص و أنه هل يرجع الضمير الى الواطى أو الموطوء (استهاردى، على پناه، مدارك العروة، ١٤١٧، ج ٢٩، ص ٢٦٧).

و استشهد على إرجاع الضمير فى (ابنته و أخته) فى مرسله ابن ابى عمير، (عليه بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله ع فى رجل يغتسل بالغلام قال إذا أوقب حرمت عليه ابنته و أخته)، (كليني، ١٤٢٩، ج ٥، ص ٤١٧) إلى الغلام الموطوء، بما رواه الكليني عن ابن ابى عمير (عليه بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله ع فى رجل يأتي أماً امرأته فقال إذا أوقبته فقد حرمت عليه المرأة)، (كليني، ١٤٢٩، ج ٥، ص ٤١٨)، حيث صرح فيه بحرمة المرأة التى سبق ذكرها، و هى أخت الغلام (مجلسى اول، محمد تقى، ١٤٠٦، ج ٨، ص ٣٠١)، فالحرمة ثابتة للنكاح بين الواطى و اقرباء الموطوء، دون العكس.

و لكن يمكن الرد عليه، بإمكان كون القضية، فى الرواية الأخيرة، واقعة جزئية خارجية، أو كون ما أراد السائل الفحص عن حكمه سوالاً عن بعض الحرّمات، فحيث سأل الرواى الإمام عليه السلام عن ثبوت الحرمة بين الواطى و اقرباء الموطوء، أجاب الإمام عليه السلام، بما يثبت هذه الحرمة، تطبيقاً بين السؤال و جوابه عليه

الصَّلوة و السَّلام، و هو لايدلّ على انحصار الحرمة بين الواطي و أقرباء الموطوء و عدم ثبوتها على الموطوء على نحو قاعدة كلية.

و لقد أجاد بعض المحققين في تعيين مرجع الضمائر في الروايتين، بحيث يُثبت حرمة نكاح الواطي مع أم الموطوء أو أخته أو بنته، دون العكس، و استدَلَّ على ذلك بكون أدلة التحريم ظاهرة في المواخذة، و هو يُجانس انحصار الحرمة على الواطي، لأنَّ ثبوت اللذة في الزانية و الزاني مثلاً، و كونهما مختارين راغبين، يُشعر بإستحقاق العقوبة لهما، بخلاف المقام، حيثُ أولاً أنَّه لا رغبة نوعاً للموطوءين بهذا العمل إلا التادر منهم، و ثانياً أنَّ الوارد في الروايات عنوان الرّجل للواطى و الغلام للموطوء، و هو مُشعرٌ بإكرام الغلام في غالب الموارد، و ثالثاً إطلاق الغلام يشمل البالغ و غير البالغ، و حيثُ لا عقوبة لغير البالغين، فيلزم التفصيل بين افراده، و رابعاً أنَّ الوارد في بعض الأدلة أنَّه (لم تحل له أمّه) يُساعد مع حرمت نكاح الواطي (و هو الرّجل) بأم الموطوء (المعبر عنه بالغلام)، دون العكس، حيثُ أنَّه لايتفق غالباً نكاح الموطوء المعبر عنه بالغلام مع أم الرّجل الواطي، فيجب بالنسبة الى الموطوء، تحديد العقوبة بموارد الرّغبة و الإختيار و البلوغ، و لا يمكن الحكم بنحو مطلق بالعقوبة له بخلاف الواطي، فمجموع هذه القرائن يُعيّن مرجع الضمائر و انحصار الحرمة على الواطي، و إن استحب الإحتياط في ترك نكاح الموطوء مع اقرباء الواطي (زنجانى، سيّد موسى، ١٤١٩، ج ٧، ص ٢٢٤٣).

أما الإشكال الثالث: من أنَّ مجرى الاحتياط في دوران التكليف بين موارد المكلف به، دون التّرديد بين المكلفين، فادّعى بقاء الإشكال على حاله، حيثُ أنَّ العلم الإجمالى إنّما ينجز الى الحكم بالإحتياط، حيثُ تردّد التكليف بين الشّيئين في حقّ مكلف واحد، و أمّا اذا كان نفس المكلف مردداً بين شخصين، فلا ينجز العلم الإجمالى، بل البراءة جارية في حقّ كليهما (حيدري، على نقى، ١٤١٢، ص ١٨٣).

ولكن يمكن الجواب عنه أيضاً بأنّه قد يرجع التردّد بين المكلفين الى الدوران بين التّكليفين، و السر في ذلك أنَّه في دوران الأمر بين المكلفين، حيثُ لا عهدة على كلّ مكلفٍ إلا بالنسبة الى فعل نفسه، فيجرى كلاهما البراءة في حقّ نفسه، برجاء كون التّكليف على عهدة الآخر، بخلاف الدوران بين التّكليفين، حيث يعلم تفصيلاً توجه اصل التّكليف اليه، دون غيره، و إن لم يعلم ما التّكليف، فينجز العلم الإجمالى، ففي موارد الدوران بين المكلفين أيضاً إذا كان التّكليف على نحو يُعلم شدة مبغوضية موضوعه عند المولى، بحيث لايرضى بتحقيق أى مصداق منه، سواء صدر من هذا المكلف أو ذاك، فإذا يجب الإحتياط، مثل ما اذا نهى المولا عن القتل، أو الرّنا على وجه يعلم أنَّه لايرضى بتحقيق هذه الأعمال في الخارج، و لا يعلم من المخاطب بهذا التّهى، فكأنّه يدور الأمر بين الوجوبين على مكلف واحد، وجوب كفّ نفسه، أو وجوب منع غيره، حتّى لايتحقق قتل أو زنا في الخارج، نعم إذا شكّ في امكان منع غيره من هذا العمل، فلا يجب منعه، لمكان الشك في القدرة، لكن

لا يزال يجب الإحتياط فى كف نفسه عن ارتكابه، و لما كان الدماء و الفروج من موارد التى حثّ المولى فيها على شدة الإحتياط، فالمتبع فيها الإحتياط فى ترك نكاح الموطوء مع أمّ الواطى أو أخته أو بنته.

الثانى: ترك الإستيضاح فى روايات الحرمة بأن كان فى سؤال السائل لفظ مجمل، فأجاب الإمام عليه السلام السائل و لم يستوضح عنه، ، يكون نفس ترك الإستيضاح من جانب الإمام عليه السلام دليلاً على العموم فى حكمه، مثل ما إذا سأل الإمام بضمير مجمل حيث يصلح لأن يرجع الى أقرباء الواطى أو أقرباء الموطوء، فأجاب الإمام عليه السلام بالحرمة، فيشمل حرمة نكاح كليهما مع أقرباء الآخر، إذ لو كان نكاح أحدهما حراماً، كانت على الإمام، الإستيضاح عن مراد السائل أو التفصيل فى الجواب.

و الفارق بين الدليلين؛ أن الدليل الأول ناظر الى تعيين مرجع الضمائر و أنه هل يمكن ثبوتاً و عادتاً ارجاع الضمير الى كل من الواطى و الموطوء أو لا، و الدليل الثانى يكون على فرض قبول الإجمال فى مرجع الضمائر، و امكان ارجاعه إليهما، فهل يمكن اثباتاً استنباط الحكم منها أو لا.

و استشكل عليه بأن ما يمكن إستفادة العموم منه، هو ترك الإستفصال دون ترك الإستيضاح، و فرّق بين موضوعيهما، حيث أنّ استعمال اللفظ المجمل كما يمكن أن ينشأ من خطأ السائل، كذلك يمكن حدوث إجماله فى عصور متأخرة، أى لم يكن فى زمان صدوره مجملاً بل كان محفوظاً بقرائن حالية أو مقالية لم يذكرها التآقلون، أو تقطيع الروايات صار سبباً لإجماله بعد، فمع هذه الإحتمالات لا يمكن إحراز وجود الإجمال فيه حين أجابه الإمام عليه السلام، حتّى أستند شمول الحكم الى ترك الإستيضاح من ناحيته عليه السلام، بخلاف موارد ترك الإستفصال حيث أنّ المفروض عدم الإجمال فى الألفاظ الواردة فيها، فما يُستفاد منها فى عصر الإمام عليه السلام، يُستفاد الآن، فإبنتى الأصوليون على ترك استفصال الإمام آثاراً شرعية (زنجانى، سيد موسى شبيرى، ١٤١٩، ج ٧، ص ٢٢٤٢).

أدلة إباحه نكاح الموطوء بأمّ الواطى أو بنته أو اخته :

و من جهة أخرى، استدلل على إباحة نكاح الموطوء بأمّ الواطى أو بنته أو أخته بأدلة منها:

الأول: الإجماع^١

و الحقّ أنّه لا يوجد مخالفاً فى المسألة، و ادعى الشيخ وجود القائل بالحرمة على الموطوء ايضاً، و لما لم يُعلم القائل، فيضّر مخالفته بالإجماع على بعض المباني و ادعى بعض الأساتذة المعاصرين اعتبار الإجماع المذكور مع وجود المخالف المجهول (زنجانى، سيد موسى، ١٤١٩، ج ٤، ص ٦١)، و على فرض عدم نهوض الإجماع فعمومات الدالة على الإباحة محكمة.

الثانی: الأصل

(عاملی، محقق ثانی، علی بن حسین، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۲۱)، و لعلّه مراد المحقق البحرانی، حیث نفی الدلیل علی الحرمة (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۶۰۱).

الثالث: عموم قوله تعالى (وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَزَّاءَ ذَلِكُمْ)، (نساء ۲۴)، و ادّعى المحقق الثانی انتفاء المعارض لها (عاملی، محقق ثانی، علی بن حسین، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۲۱).

المسألة الثالثة: محرمة وطی الميت

استدل علی حرمة وطی الميت باطلاق النص فی دلیل الحرمة (كلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۴۱۷ و ۴۱۸، طوسی، متحد بن حسن، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۱۰)، فهذه الاطلاق يشمل الميت (حلی، فخر المحققین، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۷۲)، و لذا لم یبعد التحريم فی معتقد المحقق (عاملی، محقق ثانی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۱۷).

وجوه عدم ثبوت تحريم بوطی الميت

و استشكل فی ثبوت التحريم بوطی الميت (یزدی، سید محمد کاظم طباطبائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۷۹۳)، بوجهین:

وجه الاول: ظهور دلیل الحرمة فی الحيّ

فیرجع إلى أصل الجواز فی الميت من جانب و الجمود علی الإطلاق فیحرّم فی الميت كما یحرّم فی الحيّ، من جانب آخر (سبزواری، سید عبد الأعلى، ۱۴۱۳، ج ۲۴، ص ۱۱۶).

وجه الثاني: بأن الغلام يُطلق حقیقَةً علی الحيّ،

و إطلاقه علی الميت مجازاً (حکیم، سید محسن طباطبائی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۶۵). لكن هذه الوجه غير تامّ أجاب عنه بعض المعاصرين بعدم المجازية فی اطلاق لفظ الغلام علی الميت، كما يُطلق علی الميت أنّها بنتُ فلان و ابنُ فلان، أو مثلاً أنّها شابٌّ أو معمرٌ (زنجانى، سید موسى شبیری، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۶۳).

و استدلل علی عدم الحرمة بأدلة:

الأول: عدم شمول الإطلاق فی دلیل الحرمة

(كلینی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۴۱۷ و ۴۱۸، طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۱۰)، و منشؤه إمّا القول بعدم شمول الإطلاق للفرد التّادر، فإنصرف أدلة الحرمة الى موطوء الحيّ (بحرانی، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۶۰۱)، فيعتقد بعض المعاصرين عدم احراز شمول الأدلة للميت، لإعتبار الإطمئنان العقلای فی الظهورات (زنجانى، سید موسى شبیری، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۳۷)، و إمّا نقصان مقدّمات الحکمة من أنّ المولى لم يكن فی مقام البیان من جهة حياة الموطوء أو مماته، فصّرّح بعض (مكارم، فی تحشيتة علی العروة الوثقى) بعدم اطلاق الأدلة فلايشمل الميت الموطوء (یزدی، سید محمد کاظم طباطبائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۷۹۳)، و إمّا بدلیل انصرافه الى الحيّ من جهة أنّ ظاهر الدلیل، استناد الفعل الى الموقوب

ايضاً، و الميِّت لا فعلَ له (نجفى، كاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر، ١٤٢٢، ص ١٢٠). و هنا يُبحث أنَّ منشأ إنصراف الإطلاق عن فرد التَّادر هل هو ندرة استعماله، أو ندرة وجوده، فمختار المشهور، أنَّ ندرة الإستعمال يُسبِّب الإنصراف، دون ندرة الوجود (جزايري، محمَّد جعفر، ١٤١٥، ج ٨، ص ٢٩٩، صدر، محمَّد باقر، ١٤١٧، ج ٣، ص ٤٣١)، و بعضهم يعتقد أنَّ ندرة الوجود يصير سبباً لندرة الإستعمال، فيكفى فى ثبوت الإنصراف، ندرة الوجود (زنجانى، سيّد موسى شبيري، ١٤١٩، ج ٤، ص ٦٣).

الثانى: مقتضى القواعد، الحلّ و الجواز مطلقاً،

خرج منه الغلام الموطوء الحيّ للدليل، فيبقى غيره تحت عمومات الحلّ و الجواز، فالقول بمحرمة وطى الميِّت خلاف القواعد (خويى، سيد ابو القاسم موسى، ١٤١٨، ج ٣٢، ص ٢٤٢)

الثالث: تبادر الحيّ من نصوص الحرمة

(حائرى، سيّد عليّ بن محمّد طباطبائي، ١٤١٨، ج ٢، ص ١٠٢)، لأنّ الحيّ، محلّ استمتاع غالباً، و يخرج الميِّت بموته عن كونه مشتهى و عن مظنة الإستمتاع، و أشبَّهه فخر المحقّقين بالجماد (حلى، فخر المحقّقين، محمد بن حسن بن يوسف، ١٣٨٧، ج ٣، ص ٧٢)، و لا يتعلق أحكام الأحياء به (عاملى، محقّق ثانى، على بن حسين، ١٤١٤، ج ١٢، ص ٣١٧)، فصار منشأ للتبادر (فاضل هندی، محمد بن حسن، ١٤١٦، ج ٧، ص ١٨٧)، فيقتصر فى الخروج عن الأصل المقتضى للإباحة على القدر المتبادر منها (حائرى، سيّد عليّ بن محمّد طباطبائي، ١٤١٨، ج ١١، ص ٢٣٧)، فلا يشمل الدليل، الموطوء الميِّت.

و لقد أجاد الإشتهاردى بإمكان القول بأنّ الملاك، الإلتذاذ الشَّهوىّ بلا دخل كون الملتذّمه، حيّاً أو ميّتاً، فكون الملاك، لزوم حياة الموطوء او شمول الحكم لفرض مماته، كلاهما طَيّئ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات احدهما أو كليهما (اشتهاردى، على پناه، مدارك العروة (للإشتهاردى، ١٤١٧، ج ٢٩، ص ٢٧٠)، فالتحقيق أنّ الحكم من ناحية شمول الإطلاق، نفيّاً أو اثباتاً محلّ اشكالٍ، فالرجوع إلى عمومات الحلّ و الجواز هو المتَّبِع.

النتيجة:

أنّ الإجماع و إن لم ينهض لثبوت الحرمة للإيقاب، لكنّ الروايات الصحيحة أو المنجبرة، تدلّ على محرمة الإيقاب، و على فرض عدم نهوض الأدلة الخاصة سنداً أو دلالتاً، فيستحبّ الإحتياط فى ترك نكاح أم الموطوء و بنته و أخته، إذا أدخل به بعض الحشفة، لعدم احراز الموضوع هنا، هل هو تمام الحشفة او بعضها. و روايات التَّحريم، وردت فى السَّؤال عن الواطى فلا يحرم على الموطوء التَّكاح مع أم الواطى أو أخته أو بنته، و استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحدٍ، و إن كان ممكناً، لكن يحتاج الى القرينة و لا قرينة على وقوعه هنا، فالإجماع على الإباحة هو المتَّبِع، و إن كان الإحتياط فى موارد الدِّماء و الفروج يوجّه الإحتياط فى ترك نكاح الموطوء مع اقرباء الواطى، و اطلاق أدلة التَّحريم لا يشمل محرمة وطى الميِّت، فالرجوع الى عمومات الحلّ و الجواز، يقتضى عدم حرمة التَّكاح على الواطى فى موارد وطى الميِّت، لكنّ الإحتياط جارٍ هنا ايضاً.

منابع:

القرآن الكريم.

۱. ابو الحسين، احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقانيس اللغة، ۶ جلد، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، قم - ايران، اول، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۲. آخوند خراساني، محمد كاظم بن حسين، كفاية الأصول (طبع آل البيت) - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ هـ.ق.
۳. اشتهازي، علي بنه، مدارك العروة (للإشتهازي)، ۳۰ جلد، دار الأسوة للطباعة و النشر، تهران - ايران، اول، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۴. اصفهاني، حسين بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، در يك جلد، دار العلم - الدار الشاميه، لبنان - سوريه، اول، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۵. اصفهاني، فاضل هندي، محمد بن حسن، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ۱۱ جلد، دفتر انتشارات اسلامي، قم - ايران، اول، ۱۴۱۶ هـ.ق.
۶. اصفهاني، مجلسي اول، محمد تقی، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ۱۳ جلد، مؤسسه فرهنگي اسلامي كوشانپور، قم - ايران، دوم، ۱۴۰۶ هـ.ق.
۷. امام خميني، روح الله، انوار الهداية في التعليقة على الكفاية - تهران، چاپ: دوم، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۸. انصاري، مرتضى بن محمدامين، فرائد الأصول - قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۶ هـ.ق.
۹. بحراني، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامي، قم - ايران، اول، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۱۰. بحراني، محمد سند، سند العروة الوثقى - كتاب النكاح، دو جلد، مكتبة فذك، قم - ايران، اول، ۱۴۲۹ هـ.ق.
۱۱. بروجردي، حسين، الحاشية على كفاية الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۱۲. بغدادی، مفید، محمد بن محمد بن نعمان عكبري، المقتعة در يك جلد، كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد - رحمة الله عليه، قم - ايران، اول، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۱۳. جزايري، محمدجعفر، منتهی الدرایة في توضیح الكفاية - قم، چاپ: چهارم، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۱۴. حائري، سيد علي بن محمد طباطبائي، رياض المسائل (ط - الحديثة)، ۱۶ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۱۵. حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ۱۴ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ۱۴۱۶ هـ.ق.
۱۶. حلّي، ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامي، قم - ايران، دوم، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۱۷. حلّي، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، تذكرة الفقهاء (ط - القديمة)، در يك جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، ۱۳۸۸ هـ.ق.
۱۸. حلّي، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامي، قم - ايران، اول، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۱۹. حلّي، فخر المحققين، محمد بن حسن بن يوسف، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، ۴ جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - ايران، اول، ۱۳۸۷ هـ.ق.
۲۰. حيدري، علي تقی، اصول الاستنباط - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۲۱. خوانساري، سيد احمد بن يوسف، جامع المدارك في شرح مختصر النافع، ۷ جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - ايران، دوم، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۲۲. خويي، سيد ابو القاسم موسوي، موسوعة الإمام الخوئي، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي ره، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۲۳. سبزواري، سيد عبد الأعلى، مهذب الأحكام (للسبزواري)، ۳۰ جلد، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آية الله، قم - ايران، چهارم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۲۴. شيرازي، ناصر مكارم، كتاب النكاح (مكارم)، ۶ جلد، انتشارات مدرسه امام علي بن ابي طالب عليه السلام، قم - ايران، اول، ۱۴۲۴ هـ.ق.
۲۵. صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - قم، چاپ: سوم، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۲۶. طوسي، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، ۶ جلد، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، اول، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۲۷. طوسي، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، ۱۰ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران - ايران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۲۸. عاملی، شهيد اول، محمد بن مكی، اللعة الدمشقية في فقه الإمامية، در يك جلد، دار التراث - الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، اول، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۲۹. عاملی، شهيد ثاني، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللعة الدمشقية (المحشی - كلاتر)، ۱۰ جلد، كتابفروشي داوري، قم - ايران، اول، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۳۰. عاملی، كركي، محقق ثاني، علي بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، ۱۳ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، دوم، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۳۱. عاملی، محمد بن علي موسوي، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامي قم - ايران، اول، ۱۴۱۱ هـ.ق.
۳۲. فراهيدي، خليل بن احمد، كتاب العين، ۸ جلد، نشر هجرت، قم - ايران، دوم، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۳۳. فيومي، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، در يك جلد، منشورات دار الرضي، قم - ايران، اول، هـ.ق.
۳۴. كشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال، ۲ جلد، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - ايران - قم، چاپ: ۱، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۳۵. كليني، ابو جعفر، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية)، ۸ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران - ايران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ.ق.
۳۶. محقق داماد، محمد، المحاضرات (مباحث اصول الفقه) - اصفهان، چاپ: اول، ۱۳۸۲ ش.
۳۷. مكارم شيرازي، ناصر، انوار الأصول - قم، چاپ: دوم، ۱۴۲۸ هـ.ق.
۳۸. نائيني، محمد حسين، أجود التقريرات - قم، چاپ: اول، ۱۳۵۲ ش.

٣٩. نجاشي، احمد بن علي، رجال النجاشي، ١ جلد، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي - ايران - قم، چاپ: ٦، ١٣٦٥ هـ ش.
٤٠. نجفی، کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر، أنوار الفقاهة - كتاب النکاح، در يك جلد، مؤسسه کاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، اول، ١٤٢٢ هـ ق.
٤١. وجدانی فخر، قدرت الله، الجواهر الفخرية في شرح الروضة البهية، ١٦ جلد، انتشارات سماء قلم، قم - ايران، دوم، ١٤٢٦ هـ ق.
٤٢. يزدي، سيد محمد کاظم طباطبائي، العروة الوثقى مع التعليقات، دو جلد، انتشارات مدرسه امام علي بن ابي طالب عليه السلام، قم - ايران، اول، ١٤٢٨ هـ ق.

بررسی اشتراط ارتضاع از ثدی از شروط تحقق تحریم رضاعی

استاد راهنما: استاد فاضل

نویسنده:

حسین خادمی^۱

مقدمه

در کنار محرمات سببی و نسبی، رضاع و شیر خواری نیز در دین مبین اسلام از اسباب تحریم ازدواج شمرده شده است. اصل مسئله مورد اجماع مسلمین است اما در نحوه تحقق و شروط آن اختلافات فراوانی وجود دارد.

از جمله شروطی که در این زمینه از جانب فقهاء مطرح گردیده، شرط ارتضاع از ثدی است. محقق حلی شرط مذکور را به نحو مستقل و به عنوان قید یا شرط رضاع در ضمن دو شرط دیگر در کتاب شرائع (ج ۲، ص ۲۳۶) و مختصر (ج ۱، ص ۱۷۵) بیان نموده است. مرحوم علامه نیز در کتاب قواعد خود بعد از بیان تعریف رضاع و ذکر ارکان آن، این شرط را از جمله شروط رضاع مطرح می کند. (قواعد الاحکام ج ۳، ص ۲۲) البته اصل این شرط یا لوازم آن را در کلمات قداماء از جمله شیخ طوسی (المبسوط، ج ۵، ص ۲۹۵) نیز می توان یافت.

در این نوشتار ابتدا به تبیین این شرط در کلمات فقهاء می پردازیم (چرا که اصل این شرط از کلمات فقهاء استفاده گردیده و لذا در تبیین مراد از آن نیز باید به کلمات ایشان مراجعه نمود) و سپس ادله ای که ممکن است بر اثبات یا نفی آن اقامه گردد بیان کرده و مورد بررسی قرار می دهیم و در نهایت آنچه در مورد این شرط به نظر صحیح می رسد را در جمع بندی بیان می داریم.

تبیین اشتراط ارتضاع از ثدی در کلمات فقهاء

سومین شرطی که مرحوم محقق در شرائع آنرا از شروط رضاع ذکر میکنند، شرط ارتضاع از ثدی است. ایشان بعد از اینکه شرط مذکور را به مشهور نسبت داده و آنرا مقتضای تحقق مسمای ارتضاع می دانند، در توضیح شرط مذکور می فرمایند: «فلو وجروا حلقه أو أوصل إلى جوفه بحقنة و ما شاكلها لم ينشر و كذا لو جبن فأكله.» (شرائع، ج ۲، ص ۲۲۷)

بنابراین شرط در تحقق رضاع محرم، این است که شیرخوار شیر را از پستان شیر دهنده بنوشد و بر این اساس اگر شیر دوشیده شده و به شیرخوار داده شود و یا از راه دیگری غیر از حلق شیر به شکم شیرخوار رسانده شود، حرمت محقق نخواهد شد. همانطور که اگر شیر تبدیل به پنیر و به طفل داده شود. بنابراین تنها چیزی که موجب نشر حرمت است مکیدن شیر از پستان مادر توسط مرضعه خواهد بود.

مرحوم علامه در کتاب مختلف این مسئله را با تعبیر «المشهور ان الرضاع انما یوثر فی نشر الحرمة لو امتص الصبی من الثدي» مطرح کرده و مخالف مسئله را ابن جنید و شیخ طوسی در مبسوط عنوان می کنند (ج ۷، ص ۳۸) لکن به نظر می رسد شیخ طوسی در این مسئله مخالف نبوده و ارتضاع از ثدی را شرط می داند. چرا که تعبیر مرحوم شیخ طوسی در مبسوط این چنین است: «إذا كانت الرضعات التي يتعلق بها التحريم بعضها إرضاعا و بعضها وجورا نشر الحرمة عندهم، و عندنا لا ينشر على ما مضى.» (المبسوط، ج ۵، ص ۲۹۵) بنابراین مرحوم شیخ کفایت

ریخته شدن شیر در حلق شیرخوار را به عامه نسبت داده و مذهب شیعه را عدم نشر حرمت در این صورت معرفی می کنند .

از طرف دیگر ظاهر عبارت مرحوم فیض کاشانی در مفاتیح الشرائع این است که میل به قول ابن جنید پیدا کرده و آن را اقوی می داند: «ولا بد من ارتضاعه من الثدي علی المشهور تحقیقا لمسمى الارتضاع، خلافا للإسکافی کما مر، و هو الأقوی لأن الغایة المطلوبة انما هو إنبات اللحم و اشتداد العظم، کما هو ظاهر الفحای و صریح الخبر، و وجور الصبی اللبن بمنزلة الرضاع»

بنابراین غیر از ابن جنید میتوان مرحوم فیض را نیز در قبال مشهور فقهاء در قبول این شرط قرار داد . نکته دیگر اینکه مخالفت ابن جنید - و به تبع مرحوم فیض - در قبول این شرط مربوط به صورت و وجور یعنی دوشیدن شیر و ریختن آن در حلق شیرخوار است . عبارت ایشان طبق نقل علامه در مختلف این چنین است: «وقد اختلفت الروایة من الوجهین جمیعا فی قدر الرضاع المحرّم، إلا أنّ الذی أوجبه الفقه عندي و احتیاط المرء لنفسه: أنّ کلّ ما وقع علیه اسم رضعة- و هو ما ملأت بطن الصبی إمّا بالمصّ أو بالوجور- محرّم للنکاح.» (حلی، علامه، مختلف الشیعه ج ۷، ص ۳۰)

از عبارت ایشان واضح میشود که ملاک تحقق حرمت در نظر ایشان صدق عنوان رضعه است که با سیر شدن شکم شیرخوار یا با نوشیدن از پستان مرضعه و یا با دوشیدن شیر و قرار دادن آن در دهان شیرخوار محقق می شود . بنابراین نسبت به موارد دیگر عدم وجود شرط مانند: رساندن شیر از راههای غیر متعارف-مثل حقنه- به شکم شیر خوار یا تبدیل شیر به پنیر و خوردن آن توسط شیرخوار به نظر می رسد مسئله اجماعی باشد و حتی ابن جنید هم از این حیث مخالفتی نداشته باشد. (کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۳۳) چرا که در این صورت ها، رضعه قطعاً صادق نیست. بلکه اهل سنت - بجز عطاء و داود - در این مسئله مخالف بوده و ملاک را رسیدن شیر به شکم شیرخوار به هر نحوی می دانند. (طوسی، الخلاف، ج ۵، ص ۱۰۱) به هر حال در ادامه استدلال موافقین و مخالفین شرط مذکور را بررسی می نماییم .

ادله اشتراط ارتضاع از ثدی

دلیل اول: تبادر امتصاص از ثدی از تعبیر رضاع و ارضاع و ارتضاع

عمده دلیلی که نسبت به این شرط مورد استناد فقهاء قرار گرفته است، تبادر از ادله است چرا که در آنها موضوع حرمت «رضاع و ارضاع» قرار داده شده است. (از جمله در آیه شریفه که مربوط به تحریم رضاعی است این طور آمده است: «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهَاتُکُمْ وَ بَنَاتُکُمْ وَ أَخَوَاتُکُمْ وَ عَمَاتُکُمْ وَ خَالَاتُکُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ

۱. الخلاف، ج ۵، ص ۱۰۱، شرائع الاسلام: ج ۲، ص ۲۲۷ - تذکره الفقهاء (ط - القدیمه): ص ۶۱۷ «مسئله: یشرط کون اللبن الناصر للحرمة... الخ» - جامع المقاصد فی شرح القواعد: ج ۱۲، ص ۲۱۸ و ...

الْأُخْتُ وَ أُمّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ (النساء: ۲۳) همانطور که ملاحظه می شود در این آیه شریفه حکم تحریم بر فعل «رضاع» مترتب شده است .

مرحوم شهید ثانی در مسالک دلیل مذکور را اینطور تبیین می فرماید: «لأنَّ المفهوم من الرضاع المستفاد من الكتاب والسنة هو ذلك، فيقال لمن التقم الثدي وتناول منه اللبن: إنه ارتضع، ولا يقال لمن شربه من غيره: ارتضع. و هذا أمر شائع واقع في الناس، يشربون الألبان دائما ولا يقال: إنهم ارتضعوا البهائم. و حينئذ فلا يتناولوه أدلة الرضاع من قوله تعالى وَ أُمّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ و غيره. و يدخل المتناول للبين بغيره في عموم وَ أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ.» (مسالک: ج ۷، ص ۲۳۰)

همانطور که ملاحظه می شود طبق استدلال ایشان، تنها در صورتی که شیرخوار، شیر را از پستان مرضعه بمکد، رضاع و ارتضاع صدق خواهد کرد که این امر واضع بین مردم است و لذا وقتی از چهارپایان شیر را در ظرفی دوشیده و می نوشند، قطعا صدق نخواهد کرد که ارتضعهم البهائم .

بررسی استدلال به تبادل

با رجوع به کتب لغت و بررسی معنای ریشه «رضع» در می یابیم، این ماده تنها در صورت مکیدن پستان - چه در حیوانات و چه در انسان - صادق است . در کتاب العین ریشه رضع را اینطور معنا می نماید: رَضَعَ الصبي رَضَاعاً وَ رَضَاعَةً، أي: مص الثدي و شرب. (ج ۱، ص ۲۷۰) معجم مقاییس اللغة نیز در مورد ریشه رضع میگوید: الرء و الضاد و العین أصل واحد، و هو شُرْبُ اللَّبَنِ مِنَ الصَّرْعِ أَوِ الثَّدْيِ (ج ۲، ص ۴۰۰) «الضرع» همان پستان حیواناتی است که شیر آنها دوشیده می شود که در مورد انسان واژه «الثدی» بکار برده می شود . بنابراین تنها در صورت نوشیدن شیر از پستان، ریشه رضع بکار برده می شود و در غیر اینصورت رضع صادق نخواهد بود . در کتاب صحاح ذیل ماده رضع می گوید: و قولهم: لثيمٌ راضِعٌ، أصله زعموا رجُلٌ كان يَرْضَعُ إبله و غنمه و لا يحلبها لثلاً يُسَمَّعُ صَوْتُ الشَّخْبِ فَيُطَلَّبُ منه» (الصحاح: ج ۳، ص ۱۲۲۰) همانطور که ملاحظه می شود ایشان در مورد تعبیر «لثيم راضع» احتمال داده مردی باشد که به جای اینکه شیر شتر و گوسفند خود را بدوشد، خودش از پستان آنها شیر می نوشد تا مبادا دیگران صدای دوشیدن شیر را بشنوند و از او شیر طلب کنند . ایشان بطور واضح شیر خوردن از پستان را در قبال دوشیدن شیر قرار داده و در مورد اولی واژه «رضع» و در مورد دومی واژه «حلب» بکار برده است . همانطور که روایت مرسله صدوق که می فرماید: «وجور الصبي اللبن بمنزله الرضاع» خود شاهد بر این است که در صورت وجور، رضاع صادق نخواهد بود .

بنابراین ادله اثبات حرمت رضاعی شامل غیر از مکیدن شیر از پستان مادر نمی شود و در غیر از این مورد؛ همانطور که شهید ثانی هم فرموده اند؛ باید به عموم ادله حلیت تزویج و حرمت نظر رجوع نمود. بله اگر دلیل اثباتی دیگر غیر از این ادله بر کفایت نشر حرمت در همه صور فقد شرط یا در بعض آن (مانند صورت وجور) اقامه گردد، طبعا متبع خواهد بود و موجب تخصیص عمومات می شود چرا که ادله نشر حرمت

، نسبت به نفی غیر از موضوع خود مفهوم ندارد تا با دلیل اثباتی دیگر تعارض نماید . بنابراین این دلیل معارض ادله نفی اشتراط نخواهد بود .

دلیل دوم : روایاتی که ارتضاع از ثدی واحد را شرط می دانند

این دلیل مشتمل بر دو روایت است :

روایت اول : «رَوَى الْعَلَاءُ بْنُ زُرَّيْنٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا مَا ارْتَضَعَ مِنْ ثَدْيٍ وَاحِدٍ سَنَةً» (الْفقيه ؛ ج ۳: ص ۴۷۷)

روایت دوم : «رَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زُرَّارَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرِّضَاعِ فَقَالَ لَا يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا مَا ارْتَضَعَ مِنْ ثَدْيٍ وَاحِدٍ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ.» (همان ۱)

در هر دو روایت رضاع محرم منحصر در صورت ارتضاع از ثدی شده است که مفهوم آن عدم تحریم در غیر صورت مکیدن از پستان مرضعه است . مرحوم علامه بعد از بیان روایت اول در ضمن ادله ارتضاع از ثدی ، آن را نص در مسئله دانسته اند . (تذکره الفقهاء (ط - القديمه)، ص ۶۱۷)

مرحوم صاحب حدائق بعد از بیان این دو روایت اشکال و جوابی را مطرح نموده اند :

«و لا ينافي ذلك اشتغال الروایتین علی ما هو متروک بالاتفاق كما تقدم، لأن طرح بعض الخبر لقيام الدليل علی خلافه لا ينافي طرح ما لا دليل علی خلافه.» (الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۳۶۰)

همانطور که روشن است هر دو روایت ظهور در شیر خوردن از یک سینه مرضعه دارند که عدم دخالت این شرط در حکم تحریم، واضح است . (بحر العلوم ، بلغه الفقيه ، ج ۳، ص ۱۶۵) علاوه بر این ، روایت اول یک سال شیر خوردن و روایت دوم دو سال شیر خوردن را از یک سینه مرضعه شرط میداند و حال آنکه به اتفاق فریقین این مقدار شیر خوردن لازم نیست و بنابراین نمیتوان به مضمون این دو روایت ملتزم شد و باید کنار گذاشته شده و علمش را به اهلش واگذار کرد.

صاحب حدائق با اشاره به این اشکال ، فرموده اند که لزومی ندارد بخاطر بخشی از یک روایت که قابل التزام نیست تمام روایت از اعتبار ساقط باشد و لذا میتوان برای اعتبار ارتضاع از ثدی به روایت استناد کرد همانطور که مرحوم شهید ثانی بعد از بیان قسمت اول روایت (لا یحرّم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدي واحد) میفرماید :

«(و هو نص فی الباب و ان کان ظاهره غیر مراد)» (مسالك ج ۷، ص ۲۳۰)

بنابراین میتوان به این دو روایت استدلال نمود و روشن است که مفهوم استثناء ، نفی انتشار حرمت در صورت عدم ارتضاع از ثدی خواهد بود و لذا با ادله مخالف معارضه خواهد کرد .

بررسی استدلال به این دو روایت

دو روایت مورد استدلال باید از دو جهت سند و دلالت مورد بررسی قرارگیرد.

بررسی سندی:

نسبت به روایت اول دو راه برای اعتبار آن به ذهن میرسد :

راه اول : با توجه به اینکه صدوق روایت را از علاء بن رزین روایت میکند ، باید سند ایشان به علاء مورد بررسی قرار گیرد . ایشان چهار سند به علاء بن رزین بیان می کنند که به بیان سند دوم بسنده می کنیم : و قد رویته عن أبي؛ و محمد بن الحسن - رضي الله عنهما - عن سعد بن عبد الله؛ و الحميري جميعا عن محمد بن أبي الصهبان، عن صفوان بن يحيى عن العلاء . (الفقيه، ج ۴ ، ص ۴۶۱) همانطور که ملاحظه می شود سند ایشان به علاء مشتمل بر ثقات و اجلاء اصحاب امامیه است .

راه دوم : در صورتی که روایت از کتاب یک راوی نقل شود ، با توجه به قرائن موجود بر تشریفاتی بودن اسناد به کتب ، بعد از اینکه اصل عنوان کتاب محرز گشت - که چنین کتابی برای راوی معروف و مشهور بوده باشد - نسبت به نسخه شناسی ناقل از کتاب ، اصالة الحس جاری شده و دیگر نیازی به بررسی سند به کتاب نخواهد بود . نسبت به کتاب من لایحضره الفقیه با توجه به شهادت ایشان در اول کتاب نسبت به نقل روایات از کتب مشهوره ای که مورد اعتماد و مرجع اصحاب بوده است (الفقیه ، ج ۱ ، ص ۳) ، عنوان کتاب محرز خواهد بود و بعد از جریان اصالة الحس در نقل ایشان از کتاب علاء بن رزین ، میتوان به روایت مورد نظر بدون بررسی سند به کتاب عمل نمود .

بنابراین سند روایت اول تمام بوده و معتبر است .

اما نسبت به روایت دوم هم هر دو راه فوق محقق خواهد بود و لذا اگر راه دوم را پذیرفتیم ، روایت بدون احتیاج به بررسی طریق صدوق به عبید بن زراره قابل تصحیح خواهد بود و الا باید سند ایشان به عبید مورد بررسی قرار گیرد . در مشیخه تنها یک طریق به عبید بن زراره بیان شده است : و ما كان فيه عن عبید بن زرارۃ فقد رویته عن أبي - رضي الله عنه - عن سعد ابن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحكم بن مسكين الثقفي، عن عبید بن زرارۃ بن أعین، و كان أحول . (الفقيه ، ج ۴ ، ص ۴۴۱) تنها راوی در این سند که ممکن است مورد تردید قرار گیرد ، الحكم بن مسكين الثقفی است چرا که توثیق خاصی راجع به ایشان وارد نشده است . در عین حال دو راه برای توثیق ایشان وجود دارد :

راه اول : اینکه ایشان مروی عنه ابن ابی عمیر است (۷ نقل) و اگر کسی قائل به مبنای مشایخ الثقات بوده ، شهادت شیخ طوسی مبنی بر وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر و صفوان و بزنی را بپذیرد - که به نظر مبنای صحیح است - حکم بن مسكين از این راه توثیق خواهد شد .

راه دوم: اینکه محمد بن الحسین بن ابی الخطاب که به شهادت نجاشی از اجلاء اصحاب امامیه است (ص ۳۳۴) ، ۲۸ نقل از ایشان کرده که میتوان از باب کثرت روایت اجلاء که نشان دهنده اطمینان راوی جلیل القدر به ایشان در نقل حدیث است ، وثاقت ایشان را ثابت نمود .
به نظر هر دو راه برای اثبات وثاقت ایشان صحیح به نظر می رسد .
بنابراین هر دو روایت از حیث سند ، معتبر است .

بررسی دلالی :

همانطور که در وجه استدلال بیان شد ، ظهور روایت در انحصار رضاع محرم در خصوص صورت ارتضاع از ثدی است و با توجه به ظهور عناوین در موضوعیت اینکه بگوئیم عنوان ارتضع من الثدی عنوان غالبی است یا به جهت دیگری خصوصیت ندارد ، خلاف ظاهر خواهد بود .

لکن مشکل همان عدم امکان التزام به مضمون این دو روایت است . اما جوابی که صاحب حدائق نسبت به این اشکال فرمودند هرچند نسبت به قید حولین کاملین و سنه ممکن است مورد پذیرش واقع شود و لکن نسبت به قید «ثدی واحد» به نظر صحیح نیست . چرا که عرفاً «ارتضع ثدی واحد» مضمون واحد است و با این وجود عرف تفاوت در تعبیر «ارتضع من ثدی» و تعبیر «واحد» را در صحت اول و عمل به مضمون آن و عدم صحت ثانی و عدم قبول حجیت آن ، نمی پذیرد .

برخی فقهاء برای دفع این اشکال محاملی برای این دو قید بیان کرده اند . اما نسبت به قید «حولین کاملین» در روایت دوم ، مرحوم شیخ طوسی و برخی دیگر از فقهاء احتمال داده اند که مراد «فی حولین کاملین» باشد^۱ که در واقع بیان اشتراط قرار داشتن شیرخوار در دوسالگی است که مورد پذیرش فقهاء است . اما نسبت به قید «ثدی واحد» مرحوم فیض در وافی (ج ۳۱ ص ۲۴۰) و مجلسی اول در روضه المتقین (ج ۵ ص ۵۷۵) احتمال داده اند که مراد مرضعه واحده باشد . آقای زنجانی نیز در تفسیر تعبیر «ثدی واحد» اینطور فرموده اند:

«این عبارت ممکن است به شکل وصفی خوانده شود «ثدی واحد» در این صورت ثدی کنایه از زن شیرده است ، چون سینه زن مشخصه اوست ، از این رو ، از او تعبیر «ثدی» شده است و معنای حدیث این است که از يك زن شیر بخورد . همچنین ممکن است به شکل اضافه خوانده شود «ثدی واحد» یعنی سینه يك شخص و مذكر بودن واحد به جهت آن است که وصف برای «انسان» و مانند آن است ، در این صورت روایت به وضوح اعتبار وحدت مرضعه را می رساند که اگر تعداد رضعات لازم را از دو زن شیر بخورد نشر حرمت نمی کند ، هر چند همه اینها همسر يك مرد باشند .» (کتاب نکاح ، ج ۱۴ ، ص ۴۷۸)

۱ . تهذیب الاحکام ، ج ۷ ، ص ۳۱۷ - جامع المقاصد ، ج ۱۲ ، ص ۲۱۱ - روضه المتقین ، ج ۵ ، ص ۵۷۵ و ...

همانطور که آقای زنجانی در جای دیگری از مباحثشان توضیح داده اند احتمال دوم یعنی احتمال اضافه ثدی به واحد ، احتمال مرجوحی است چرا که با توجه به خصوصیت داشتن انوئیت در بحث رضاع، اینکه «واحد» به نحو مذکر بیان گردد و به جهت کلی انسانیت اشاره داشته باشد ، عرفی نیست و همین سبب میشود که توجیه اول ترجیح داده شود . لکن طبق توجیه اول بنظر می رسد روایت از قابلیت استدلال خارج شود چرا که طبق این احتمال ، ثدی اشاره به مرضعه دارد و از این جهت بیان گردیده و دیگر نمیتوان برای آن موضوعیت در حکم تحریم استظهار کرد (مبعد دیگری ذکر شده ر . ک به کتاب نکاح ، ج ۱۵ ، ص ۴۸۲۵)

بله با توجه به این مطلب که برای امام علیه السلام ممکن بود که بجای تعبیر «ثدی واحد» از تعبیر «مرضعه واحد» استفاده کنند و لکن از این تعبیر عدول کرده و اشتراط وحدت مرضعه را با تعبیر «ارتضاع من ثدی واحد» بیان کرده اند ، میتوان روایت مذکور را موید اشتراط ارتضاع از ثدی دانست .

جمع بندی: مخالفت دو روایات با تسالم اصحاب

با توجه به مطالب گفته شده روشن شد که هرچند هر دو روایت از سند خوبی برخوردار است ، لکن ظاهر آن مخالف اجماع بلکه تسالم است و اگر بتوان تاویلی که عرف انتساب آن را به روایت بپذیرد ارائه داد ، میتوان به آن استدلال نمود و الا از قابلیت استدلال خارج می شود که در روایت اول هرچند مرحوم فاضل هندی تاویلی بیان کرده اند (کشف اللثام ، ج ۷ ، ص ۱۳۷) و لکن به نظر عرفی نمی آید و در روایت دوم نیز هرچند تاویلی که نسبت به ثدی واحد بیان گردیده عرفی است و لکن موجب می شود که عنوان مذکور از موضوعیت خارج شود و قابل استدلال نباشد .

بنابراین نسبت به دلیل دوم ظهور قابل استدلال نسبت به شرط ارتضاع از ثدی فهمیده نمی شود ، هرچند میتوان آن را به عنوان موید قول مشهور قرار داد .

دلیل سوم : روایات مربوط به عدم نشر حرمت در فرض دوشیدن شیر در ظرف

این دسته از روایات هم مشتمل بر دو روایت است :

روایت اول : «(عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ امْرَأَتِي حَلَبَتْ مِنْ لَبَنِهَا فِي مَكْوٍ فَأَسْقَتْهُ جَارِيَّتِي فَقَالَ أَوْجِعِ امْرَأَتَكَ وَ عَلَيْكَ بِجَارِيَّتِكَ وَ هُوَ هَكَذَا فِي قَضَاءِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ.)» (الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ۵ : ص ۴۴۵)

روایت دوم : «(عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ امْرَأَةٍ حَلَبَتْ مِنْ لَبَنِهَا فَأَسْقَتْ زَوْجَهَا لِتَحْرِمَ عَلَيْهِ قَالَ أَمْسَكْهَا وَ أَوْجِعْ ظَهْرَهَا.)» (الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ۵ : ص ۴۴۳)

هر دو روایت ، در فرضی که شیر ابتدا دوشیده شود و سپس خورده شود ، انتشار حرمت را نفی می نماید و لذا ظهور روایت نفی انتشار حرمت در صورت وجور خواهد بود . برخی فقهاء از جمله مرحوم سبزواری در مذهب

الاحکام روایت اول را هم از جمله ادله قرار داده اند. (مذهب الاحکام، ج ۲۵، ص ۱۵) برخی دیگر مانند صاحب حدائق و صاحب ریاض و مرحوم نراقی در مستند نیز به عنوان موید و معتضد از این دلیل استفاده نموده اند. (الحدائق الناضره، ج ۲۳، ص ۳۵۹ - ریاض المسائل (ط-الحديث)، ج ۱۱، ص ۱۴۲ - مستند الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۵۹)

بررسی تمسک به روایات دوشیدن شیر

دو روایت مذکور باید از حیث سند و دلالت مورد بررسی قرار گیرد:

بررسی سندی:

نسبت به روایت اول که مسئله واضح بوده و روایت معتبر است و نیازی به بحث ندارد. اما نسبت به روایت دوم هم هرچند سهل بن زیاد در سند وجود دارد که در مورد ایشان بحث واقع شده است و لکن از این جهت که روایت مشتمل بر دو سند است - علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی نجران الخ و عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن ابن ابی نجران الخ -، روایت معتبر بوده و مشکلی در آن وجود ندارد. بنابراین هر دو روایت معتبر بوده و مشکلی از حیث سند در آنها وجود ندارد.

بررسی دلالتی:

با توجه به اینکه در این دو روایت غیر از شرط ارتضاع از ثدی، دو شرط دیگر - شرط وقوع شیرخوردن در طی دو سال شیرخوارگی شیرخوار و شرط مقدار شیر که باید به مقدار ۱۰ یا ۱۵ رضعه کامله یا یک شبانه روز کامل باشد - هم مختل است، احتمال دارد حکم به عدم حرمت مستند به یکی از آن دو جهت بوده باشد و با وجود این احتمال دیگر نمیتوان به این دو روایت بر مدعا استدلال نمود.

برای رهایی از این اشکال جوابی مطرح شده است که بیان شده و بررسی می گردد:

نسبت به شرط وقوع شیرخوارگی در حولین، اطلاق سوال سائل هم شامل جاریه و رجل کبیر و هم صغیر میشود و امام علیه السلام هم ترک استفصال نموده و از سن جاریه و زوج سوال فرمودند که خود نشان می دهد مشکل مد نظر از حیث دوشیده شدن شیر بوده و نه از حیث سن و الا اگر دوشیده شدن مانع نشر حرمت نبود امام علیه السلام باید تفصیل داده و می فرمودند در صورتی که جاریه یا زوج بعد از حولین باشد، نشر حرمت

محقق نمی شود. (حائری، سید علی بن محمد طباطبائی، ریاض المسائل (ط-الحديث)، ج ۱۱، ص ۱۴۲)

اشکال این تقریب نسبت به روایت اول این است که امام صادق علیه السلام یک قضیه خارجییه مربوط به سوال یک سائل از امیر مومنان علیه السلام را نقل می کنند و شاید امیر مومنان علیه السلام، سائل را می شناختند و می دانستند که جاریه او کبیره است و در این صورت لزومی نداشته که نسبت به سن جاریه از سائل استفصال نمایند. علاوه بر اینکه تعبیر «علیک بجاریتک» ظهور در استمتاع فعلی از جاریه دارد که حد تام این استمتاع تنها با بلوغ جاریه محقق خواهد شد هرچند که می تواند یک تعبیر عرفی برای اشاره به عدم حرمت ابدی جاریه باشد.

اما نسبت به روایت دوم، هرچند که قضیه خارجیّه منتفی است و سوال سائل از یک فرض است که می تواند منطبق بر مصادیق متعددی باشد و لذا ترک استفصال امام علیه السلام در این روایت مفید خواهد بود و لکن ظهور جواب امام علیه السلام این است که فرض سوال سائل را شوهر کبیر دانستند و بر آن مبنا پاسخ داده اند چرا که حضرت در جواب میفرمایند «امسکها و اوجع ظهرها» و قطعاً مخاطب این دو بیان باید مردی باشد که حداقل به سن تمییز رسیده باشد. بنابراین اشکال نسبت به شرط وقوع فی حولین در روایت دوم به نظر مستقر می رسد.

اما نسبت به شرط مقدار شیری که نوشیده می شود نیز تقریب صاحب ریاض قابل ذکر است به این معنی که سوال سائل نسبت به مقدار شیری که خورده شده اطلاق دارد و امام علیه السلام هم ترک استفصال فرموده و از مقدار آن سوال نکردند و لذا اطلاق جواب امام نسبت به عدم نشر حرمت شامل موردی می شود که به مقدار معتبر شرعی شیر خورده شده باشد. تقریب مذکور در هر دو روایت به نظر عرفی می آید. چرا که روایت دوم که اطلاق ترک استفصالی دارد و اما نسبت به روایت اول هم که قضیه خارجیّه است، لکن این که مقدار شیر نوشیده شده برای امام علیه السلام مشخص باشد مطلبی است که به علم عادی محقق نمی شود و استفاده از علم غیب در این مقامات عرفی و قابل استناد و تمسک نیست. به خصوص اینکه مکوک عبارت از ظرفی است که میزان در وزن بوده و به مقدار ۳ یا ۴ و نیم کیلو گرم گنجایش داشته است^۱ و از طرف دیگر مقدار شیری که شیرخوار در یک شبانه روز می نوشد، بیش از ۲ لیتر نیست و بنابراین دوشیده شدن ۱ تا ۲ لیتر شیر در یک ظرف حدود ۳ کیلویی عرفی و قابل پذیرش است. بنابراین روایت اول نسبت به مقدار شیر دوشیده شده اطلاق خواهد داشت.

جمع بندی دلیل سوم:

با توجه به مطالب گفته شده روشن گردید دو روایت از حیث سند معتبر و قابل استناد است و لکن از جهت دلالت بخاطر اینکه احتمال دارد خللی که موجب عدم حکم به حرمت در این دو روایت شده از جهت عدم وقوع شیرخوارگی در دو سال ابتدایی شیرخوار بوده باشد، اینکه حکم به عدم حرمت از جهت عدم ارتضاع از ثدی باشد معلوم نیست و بنابراین هیچ یک از این دو روایت قابل استدلال نسبت به اشتراط ارتضاع از ثدی در نشر حرمت به واسطه رضاع نخواهد بود.

۱. و الْمَكْوَلُ: مکیال، و هو ثلاث کِلْبَاجَاتٍ، و الْکِلْبَجَةُ: مَنَّا و سبعة اُثمانٍ مَنَّا، و الْمَنَّا: رطلان. و الرُّطْل: اثنتا عشرة أَوْقِيَّة، و الْأَوْقِيَّةُ إستانز و ثلثا إستانز، و الإِستانز: أربعة مثاقيل و نصف، و المِثقال: درهم و ثلاثة أسباع درهم، و الدَّرْهَم: سِتَّةُ دوانيق، و الدَّانِقُ قيراطان، و القيراط: طَسُوجان، و الطَّسُوج: حَبَّان، و الْحَبَّة: سدس ثَمَنٍ درهم، و هو جزءٌ من ثمانية و أربعين جزءاً من درهم. (الصَّحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة) طبق این بیان وزن مکوک حدود ۳۲۰۰ گرم خواهد بود - و المكوک صاع و نصف (الفاوق فی غریب الحدیث، ج ۳، ص ۱۵۳) طبق این بیان وزن مکوک حدود ۴ و نیم کیلو خواهد بود.

ادله نفی اشتراط ارتضاع از ثدی

دلیل اول : روایت جمیل بن دراج

«رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا رَضَعَ الرَّجُلُ مِنْ لَبَنِ امْرَأَةٍ حَرَّمَ عَلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ وَلَدِهَا وَإِنْ كَانَ الْوُلْدُ مِنْ غَيْرِ الرَّجُلِ الَّذِي كَانَ أَرْضَعَتْهُ بِلَبْنِهِ وَإِذَا رَضَعَ مِنْ لَبَنِ الرَّجُلِ حَرَّمَ عَلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ وَلَدِهِ وَإِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْمَرْأَةِ الَّتِي أَرْضَعَتْهُ.» (تهذيب الأحكام (تحقیق خرسان) : ج ۷، ص ۲۲۱)

مرحوم علامه در مختلف استدلال به این روایت را به ابن جنید نسبت داده و در تقریب مطلب فرموده که رضع با وجور هم صدق می کند. (ج ۷، ص ۳۹) به نظر می رسد همانطور که مرحوم شهید ثانی در مسالک هم فرموده (ج ۷، ص ۲۳۱) ایشان این نسبت را از کلام ابن جنید - که در صفحه ۲۳ این نوشتار آنرا بیان نمودیم - استفاده کرده اند که طبق آن هر آنچه موجب سیر شدن شیرخوار بوسیله شیر گردد موجب صدق اسم رضع خواهد شد و این مطلب شامل وجور هم می شود.

بررسی سندی: صحت سند شیخ به صفار

سند شیخ طوسی به محمد بن الحسن الصفار سند صحیح است. (تهذیب ص ۷۳) و در ما بقی سند هم مشکلی نیست چرا که مشتمل بر اجلاء و ثقات است لکن از جهت احمد بن الحسن بن علی بن فضال که فطحی است، روایت صحیح نیست و موثق خواهد بود که به هر حال معتبر و قابل استدلال است.

بررسی دلالتی:

همانطور که مرحوم علامه و دیگران^۱ بیان کرده اند - و نیز در توضیح تبادل گذشت -، به صرف خورده شدن شیر توسط شیر خوار رضاع صدق نمیکند و در تحقق آن امتصاص ثدی لازم است. بر فرض هم که رضاع شامل غیر از مکیدن از پستان مادر هم بشود و لکن همانطور که شیخ انصاری فرمودند عرفاً منصرف به امتصاص از ثدی است (شیخ انصاری، رساله فی الرضاع، ص ۳۶۰) و لذا عرف به صرف نوشیدن شیر نمی گوید رضاع از صاحب این شیر حاصل شده است.

دلیل دوم : انبات لحم و اشتداد عظم ملاک تحریم

دومین دلیلی که نسبت به عدم اشتراط امتصاص از ثدی احتمال داده شده است، تمسک به ادله ای است که انبات لحم و اشتداد عظم را ملاک انتشار حرمت قرار داده اند به این تقریب که متفاهم از ادله این است که

۱. علامه : همان ۲ - محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۱۱ - شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۷، ص ۲۳۱

هرگاه بوسیله شیر مرضعه انبات لحم و اشتداد عظم در شیرخوار محقق شود، ملاک حرمت محقق شده و موجب نشر حرمت خواهد شد.^۱

بنابراین دوشیدن شیر و خوردن آن به شیرخوار اگر موجب انبات لحم و اشتداد عظم شود موجب نشر حرمت است کما اینکه اگر شیر را تبدیل به پنیر کنند و به شیرخوار بدهند و بوسیله آن انبات لحم و اشتداد عظم محقق شود، بخاطر تحقق موضوع، تحریم رضاعی ایجاد خواهد شد.

بررسی تنقیح مناط تحریم

هرچند از روایات متعدد استفاده می شود که انبات لحم و اشتداد عظم در تحقق تحریم معتبر و شرط است و لکن به نظر می رسد با توجه به متفاوت بودن درجات این انبات و اشتداد و عدم روشن بودن این ملاک و حد آن برای عرف، در حد ملاک ثبوتی قابل پذیرش است که باید در قالب عدد یا زمان مورد نظر در روایات محقق شود تا موجب نشر حرمت گردد. بنابراین در مقام اثبات باید به مقتضای ادله رجوع نمود که مقتضای آن همانطور که روشن شد تحقق امتصاص از ثدی است.

بر فرض اینکه انبات لحم و اشتداد عظم از حیث مقدار شیری که نوشیده می شود، ملاک اثباتی باشد و لکن اینکه گفته شود این ملاک تحت هر شرائطی محقق شود موجب نشر حرمت می شود، به نظر صحیح نمی آید چرا که ملاکات تامه احکام برای مکلفین روشن نیست و به همین دلیل ممکن است در مقام اثبات شارع انبات لحم و اشتداد عظمی را که از طریق امتصاص ثدی حاصل می شود را ملاک حرمت قرار داده و با وجود این احتمال، تنقیح مناط، ظنی و احتمالی خواهد بود که همان قیاس باطل است. و لذا باید به مقدار دلالت ادله اکتفاء نمود که روشن شد موضوع آن رضاع است و شامل غیر از امتصاص از ثدی نمی شود.

دلیل سوم: روایتی که وجور را به منزله رضاع می داند

روایت مذکور عبارت از مرسله صدوق است: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَجُورُ الصَّبِيِّ اللَّبَنَ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاعِ»^۲ الفقیه، ج ۳، ص ۴۷۹ روایت مذکور مختص به صورت وجور است که همانطور که توضیح آن گذشت به معنای ریخته شدن شیر در دهان صبی بدون اینکه پستان مرضعه را بمکد، می باشد.^۳ بنابراین شامل صور دیگر رساندن شیر به معده صبی نمی شود. روایت با ظهوری بسیار روشن وجور را در احکام شرعی نازل منزله رضاع می نماید که

۱. حلی، علامه، تذکره الفقهاء (ط - القدیمه)، ص ۶۱۸: «مسأله لو جبن اللبن و اطعم الصغیر منه ... الخ» - بحرانی، آل عصفور، الحدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره، ج ۲۳، ص ۳۶۱ - حائری، سید علی بن محمد طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۱۴۱ - خویی، سید ابوالقاسم موسوی، احکام الرضاع فی فقه الشیعه، ص ۱۴۲

۲. «وجر: الوجز: أن توجر ماء أو دواء في وسط حلق صبي. الجوهری: الوجز الدواء يُوجز في وسط الفم. ابن سیده: الوجز من الدواء في أيّ الفم کان.» لسان العرب، ج ۵، ص ۲۷۹

در عین اینکه موید تفاوت مفهومی رضاع و وجور است، احکام مترتبه بر رضاع که همان حرمت رضاعی است برای صورت وجور ثابت می کند.

بررسی سندی: غیر قابل استناد بخاطر مرسله بودن

همانطور که ملاحظه گردید، روایت مرسله است و فاقد سند متصل به معصوم علیه السلام است و لذا از جهت عدم اثبات اتصال به معصوم از طریق ثقات فاقد شرط لازم برای حجیت خواهد بود و از همین جهت فقهاء متعددی روایت مذکور را غیر قابل استدلال دانسته اند.^۱

صحت تمسک به مراسلات جزمیه شیخ صدوق

لکن ممکن است برای تصحیح روایت راهی ارائه شود و آن اینکه مرسله مد نظر، مرسله جزمیه صدوق است و برخی مانند مرحوم امام در موارد متعددی از مباحث خود^۲، مراسلات جزمیه صدوق را معتبر دانسته اند. در کتاب الطهارة که تقریرات مرحوم آقای فاضل نسبت به درس ایشان است - بعد از ذکر یکی از مراسلات صدوق به عنوان دلیل بر مدعی - اینطور آمده است: «و الخدشة في سندها بأنها مرسلة، مدفوعة: «بأن هذا النحو من المرسلات، التي أسند مضمونها إلى الإمام (عليه السلام) من غير إسناد إلى الرواية والنقل، لا يقصر عن المسندات، بل يكون هذا النحو شهادة بوثاقة الرواة الواقعيين في طرقها؛ بحيث يكون الناقل مطمئناً بصورها، و لذا أسندها إليه (عليه السلام). و توهم: كون ثبوت الوثاقة عنده لا يجدي لنا؛ لأنه من الممكن أن لا يكون موثقاً عندنا؛ لعثورنا على الجرح الذي لم يطلع الناقل عليه. مدفوع: بأن هذا الاحتمال لا يجري في مثل هذه الرواية، التي يكون ناقلها مثل الصدوق الذي كان قريب العهد بزمان الأئمة (عليهم السلام)، و لم يكن علمه بحال الرواة مستنداً إلى الاجتهاد المحتمل للخطأ. مضافاً إلى أن توثيق الصدوق لا يقصر عن توثيق النجاشي وغيره من أئمة علم الرجال.» (ص ۴۶۷)

بنابراین مرحوم امام از این باب که شخصیتی مانند صدوق در جلالت قدر وقتی به نحو قطعی - نه اینکه روایت را به امام نسبت دهد مانند مواردی که با تعبیر زوی از امام به نحو مرسل نقل می کنند - از امام علیه السلام نقل میکند، علم به صدور روایت دارد و در واقع شهادت به صدور این روایت از معصوم می دهد که به تبع از راه وثاقت روات نزد ایشان، محقق شده است و این توثیق تفاوتی با توثیق علماء رجال ندارد و همان اصالة الحس در اینجا هم جاری خواهد بود؛ مراسلات جزمیه صدوق را معتبر می دانند.

۱. فاضل هندی، کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۳۳ - صاحب ریاض، ریاض المسائل (ط - الحدیثه) ج ۱۱، ص ۱۴۱ - صاحب جواهر، جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۲۹۴ - شیخ انصاری، رساله فی الرضاع، ص ۳۶۰ - آخوند خراسانی، کتاب الرضاع، ص ۱۵ - مرحوم خویی، رساله فی الرضاع، ص ۱۴۲ - آقا تقی قمی، مبانی منهاج الصالحین، ج ۱۰، ص ۳۵ و ...
 ۲. الاجتهاد و التقليد (تقیح الاصول): ج ۴، ص ۶۰۱ - القواعد الفقهیه و الاجتهاد و التقليد (الرسائل للامام الخمينی): ج ۱، ص ۲۸۷ - کتاب الطهارة (تقریرات للامام الخمينی) ص ۲۸۸ - کتاب الطهارة (ط - الحدیثه)، ج ۱، ص ۸۱

در تقریب کلام مرحوم امام مثالی عرض می شود و آن اینکه اگر در عصر حاضر شخصیتی مانند آقای زنجانی- یا دیگر بزرگان- مطلبی را بدون واسطه از خود شیخ انصاری - نه از کتاب ایشان - نقل کند و اسناد جزمی به ایشان بدهد آیا با نقل ایشان به نحو مشکوک مثل اینکه بگوید گفته شده یا از ایشان نقل شده تفاوتی نزد شنونده ندارد؟ آیا در اطمینان به نقل جزمی ایشان و تحقق چنین گفتاری از شیخ انصاری احدی شبهه میکند؟ واضح است تا نزد ایشان چنین گفتاری از شیخ انصاری یقینی نباشد، چنین شهادتی را نمیدهند و راه طبیعی اطمینان به گفتار شیخ، اطمینان به نقل وسائط است. بنابراین وسائط از جهت ایشان ثقه هستند که به هر دلیلی از گفتار ایشان حذف شده اند.

به نظر می رسد مطلب ایشان صحیح باشد و تنها خدشه که به نظر می رسد این است که شاید صدوق از راه وثاقت روات، علم به صدور روایت پیدا نکرده اند بلکه از قرائن دیگر که ممکن است برای ما اطمینان آور نباشد برایشان اطمینان حاصل شده است و لذا اطمینان ایشان برای ما حجت نیست.

در جواب گفته می شود ما توجه به اینکه ایشان قریب به عصر معصومین بوده اند، بر فرض که به قرائن توجه کرده اند از آنجا که احتمال می رود این قرائن حسیه یا قریب به حس بوده باشد، میتوان در نقل ایشان اصالة الحس جاری کرد.

اما این مطلب که تعبیر به «روی» و «قال» از باب تفنن در تعبیر است و تفاوتی بین آن دو از حیث معنا نیست هم به نظر بنده دور از شان فرد جلیلی همچون شیخ صدوق است همانطور که ما چنین مطلبی را در مورد افرادی جلیل القدر در عصر حاضر مانند آقای زنجانی نمی توانیم بپذیریم. بنابراین به نظر این روایت از جهت سند معتبر بوده و قابل استدلال است.

بررسی دلالتی

همانطور که بزرگانی از فقهاء فرموده اند^۱، دلالت مرسله بر کفایت وجور در نشر حرمت واضح است. اما اشکال به دلالت این روایت مبنی بر اینکه عموم منزلت در روایت معلوم نیست و شاید تنزیل راجع به نکته ی دیگری غیر از نشر حرمت -مانند تغذیه یا از باب حرمت رضاع بعد از فطام- باشد^۲، ناتمام است چرا که ظهور تنزیل شارع، تنزیل از باب اثر شرعی است و اثر شرعی واضح رضاع همان نشر حرمت است و اگر عموم منزلت هم پذیرفته نشود، ظهور عرفی تنزیل در صورت عدم بیان وجه تنزیل، تنزیل به حسب اثر متعارف و معتد به است که همان حرمت رضاعی خواهد بود. بنابراین ظهور روایت فی حد نفسه بر کفایت وجور در نشر حرمت به نظر غیر قابل خدشه است.

۱. مرحوم خویی، رساله فی الرضاع، ص ۱۴۲ - صاحب حدائق، الحقائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۳۶۱ - مرحوم آخوند: کتاب الرضاع: ص ۱۵

۲. بحر العلوم، بلغة الفقیه، ج ۳، ص ۱۷۲ - صاحب جواهر، جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۲۹۴ - مرحوم نراقی: مستند الشیعه، ج ۱۶ ص ۲۶۰

بله اشکال دیگری که متوجه به استدلال به این روایت است، تعارض این روایت با دو روایتی است که در شمار ادله اثبات اشتراط بیان گردید - بر فرض پذیرش دلالت آنها - که همان معتبره عبید بن زراره و صحیحہ حلبی است و بنابر آن بعد از تعارض باید رجوع به مرجحات باب تعارض نمود که با توجه به شهرت عظمیه عامه - که بجز عطاء و داود مخالفی ذکر نشده است (طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۵، ص ۱۰۱) و اتفاق مذاهب اربعه بر نشر حرمت بواسطه وجور (مغنیه، محمد جواد، الفقه علی المذاهب الخمسه، ج ۲، ص ۳۱۷) ترجیح روایات داله بر اشتراط امتصاص از ثدی بر مرسله واضح است.

لکن به نظر این اشکال نسبت به روایت عبید بن زراره وجیه به نظر نمی رسد چرا که همانطور که مرحوم آخوند و مرحوم خویی و مرحوم خوانساری در جامع المدارک نیز فرموده اند^۱ لسان مرسله، لسان حکومت است چرا که ناظر به موضوع روایت عبید - ارتضا من ثدی واحد - و تفسیر و توضیح آن است و با این وجود دیگر نوبت به تعارض و اعمال مرجحات باب تعارض نخواهد رسید.

بله اگر کسی دلالت صحیحہ حلبی (عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ امْرَأَتِي حَلَبْتُ مِنْ لَبَنَهَا فِي مَكْوُوكٍ فَأَسْقَيْتُهُ جَارِيَّتِي فَقَالَ أَوْجِعِ امْرَأَتَكَ وَ عَلَيْكَ بِجَارِيَّتِكَ ...) بر اشتراط ارتضا از ثدی را بپذیرد، جمع عرفی با مرسله منتفی است و تعارض مستقر بوده و همانطور که بیان شد، ترجیح با صحیحہ حلبی خواهد بود.

لکن با توجه به اشکالاتی که نسبت به دلالت صحیحہ حلبی و زراره بر اشتراط ارتضا از ثدی وجود داشت تنها دلیل بر اشتراط ارتضا از ثدی همان اطلاعات ادله رضاع است که موضوع حرمت را رضاع قرار داده و لکن لسان مرسله حاکم بر این ادله خواهد بود چرا که وجور را هم مانند رضاع محقق حرمت دانسته است. بنابراین به مقتضای قواعد باب تعارض روایتی که مخالف عامه است اگر جمع عرفی با روایات دیگر داشته باشد، نوبت به طرح آن بخاطر موافقت عامه نمی رسد و باید به مضمون آن ملتزم شده و حکم به تحقق تحریم در صورت وجور نمود.

لکن با توجه به شهرت عظمیه عامه بر کفایت وجور - بلکه در زمان صدور روایت تنها احتمال مخالفت مذهب عطاء داده می شود چرا که داود^۲ از فقهاء دوره های بعد از امام صادق علیه السلام است - و عدم عمل معظم

۱. کتاب الرضاع للآخوند، ص ۱۵، رساله فی الرضاع ص ۱۴۲، جامع المدارک، ج ۴، ص ۱۸۵

۲. «ابو سلیمان، داود بن علی بن داود بن خلف الأصفهانی. هو أول من استعمل قول الظاهر، وأخذ بالكتاب و السنة، و ألفی ما سوى ذلك من الرأي و القياس. مات سنة (۲۷۰ هـ) الفهرست لابن النديم: ۲۷۱، و تاریخ بغداد ۸: ۳۶۹، و طبقات الفقهاء: ۷۶ و تذکره الحفاظ ۲: ۱۳۶، و مرآة الجنان ۲: ۴۲۲. «به نقل از پاورقی کتاب الخلاف شیخ طوسی: ج ۱، ص ۶۰، پاورقی ۷

فقهاء شیعه به مضمون روایت، اجرای اصاله الجد در این روایت برای فتوای به خلاف مشهور، واقعا مشکل می نماید.

مرحوم صاحب حدائق بعد از بیان مرسله به عنوان مستند احتمالی قول ابن جنید می فرماید: «و هي صريحة في مدعاه، و حملها على التقيّة ممكن، بل هو الظاهر لما عرفت من اتفاق الأصحاب على خلافه مضافا إلى ظاهر الروايتين المتقدمتين، و اتفاقهم سيما المتقدمين منهم مثير للعلم العادي بكون ذلك هو مذهب أئمتهم.» بنابراین هرچند ایشان صراحت مرسله در مدعای ابن جنید را می پذیرد، حکم به حمل روایت بر تقيه می نماید چرا که اولاً موافق عامه است و از طرفی اصحاب امامیه - بجز ابن جنید - مخالف این روایت هستند و به آن عمل نکرده اند. مراد ایشان از «الروايتين المتقدمتين» روایت عبید بن زراره و علاء بن رزین است که ضمن دلیل دوم بیان گردید در نهایت اگر در موردی از موارد، شک در شمول ادله حرمت رضاعی داشته باشیم، باید به عمومات حلیت نکاح رجوع شود، چرا که در شبهه مفهومیه مخصص منفصل، مرجع عموم عام خواهد بود. بنابراین اگر شک در کفایت وجور در نشر حرمت داشته باشیم، باید به عمومات حلیت نکاح نسبت به صورت وجور رجوع کرده و حکم به عدم نشر حرمت در این صورت نماییم.

بررسی صورت عدم امکان مکیدن مستقیم شیرخوار از سینه

در پایان بحث و بعد از روشن شدن اصل اشتراط ارتضاع از ثدی، مناسب است به مسئله ای که در زمان ما مورد ابتلاء قرار گرفته و مربوط به بحث ارتضاع از ثدی است هم اشاره ای شود. امروزه به جهت برخی مشکلاتی که ممکن است برای مکیدن شیر از پستان مادر به صورت مستقیم و با مباشرت پوست وجود داشته باشد (نوک سینه مسطح یا فرورفته)، ابزاری مورد استفاده قرار می گیرد. در این رابطه دو نوع ابزار مورد استفاده قرار می گیرد:

نوع اول: نوع اول وسیله ای به نام پمپ شیر است. به وسیله پمپ شیر، شیر موجود در سینه مادر در ظرفی دوشیده شده و سپس به شیرخوار داده می شود.

واضح است که در این صورت ارتضاع صدق نخواهد کرد. در واقع پمپ شیر ابزار جدید برای دوشیدن شیر از پستان مادر است که عدم صدق رضاع در این صورت توضیح داده شد.

نوع دوم: وسیله ای به نام رابط شیر دهی که به سر پستان مادر گذاشته می شود و شیرخوار، شیر مادر را به وسیله نوک آن می مکد.

در این صورت به نظر می رسد که صدق رضاع عرفی باشد چرا که تعابیر لغوین در تعریف رضاع «شرب اللبن من الثدي» بر آن صادق است. بنابراین از این جهت که در این صورت عرفا گفته می شود که شیر خوار، شیر را از پستان مادر مکید و آنرا نوشید، مشمول ادله تحریم خواهد بود.

جمع بندی بحث اشتراط ارتضاع از ثدی

با توجه به مطالب بیان شده روشن گردید اشتراط ارتضاع از ثدی مورد قبول مشهور فقهاء امامیه است و تنها مخالف مسئله ابن جنید و مرحوم فیض در مفاتیح الشرائع است که در این مسئله با معظم عامه موافقت نموده اند .

عمده دلیل بر فتوای مشهور امامیه همان ظهور ادله است هرچند روایت عبید بن زراره نیز می تواند شاهی بر اشتراط ارتضاع از ثدی باشد.

عمده دلیل بر فتوای ابن جنید مرسله صدوق است که به نظر معتبر بوده و حاکم بر همه ادله سابق بجز صحیحه حلبی است که تعارض با آن مستقر بوده و ترجیح - بخاطر مخالفت عامه- با صحیحه حلبی است. لکن دلالت صحیحه حلبی بر اشتراط ارتضاع از ثدی مورد پذیرش نیست و در نتیجه باید حکم به کفایت وجور در نشر حرمت نمود .

در عین حال به نظر می رسد مرسله بخاطر اعراض مشهور و موافقت با مشهور بلکه جمهور عامه ، مشکل بتواند مستند فتوا به کفایت وجور قرار بگیرد .

بنابراین اقوی به نظر عدم نشر حرمت در صورت وجور است هرچند مراعات احتیاط -همانطور که مرحوم شیخ انصاری نیز فرموده اند(شیخ انصاری ، رساله فی الرضاع ، ص ۳۶۰) خالی از وجه نیست .

منابع:

قرآن کریم

۱. کلینی ، محمد بن یعقوب ، الکافی (ط-الاسلامیه) ، دار الکتب الاسلامیه ، تهران ، چاپ چهارم ،
۲. صدوق ، محمد بن علی بن بابویه ، من لایحضره الفقیه ، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین)، قم ، چاپ دوم ، ۱۴۱۳ ق
۳. طوسی ، محمد بن حسن ، تهذیب الاحکام (تحقیق خراسان) ، دار الکتب الاسلامیه ، تهران ، چاپ چهارم ، ۱۴۰۷ ق
۴. فیض کاشانی ، محمد محسن بن شاه مرتضی ، الوافی ، کتابخانه امام امیر المومنین علی علیه السلام ، اصفهان ، چاپ اول ، ۱۴۰۶ ق
۵. فراهیدی ، خلیل بن احمد ، کتاب العین ، نشر هجرت ، قم ، چاپ دوم ، ۱۴۰۹ ق
۶. جوهری ، اسماعیل بن حماد ، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه ، دار العلم للملایین ، بیروت ، چاپ اول ، ۱۴۱۰ ق
۷. ابو الحسین ، احمد بن فارس بن زکریا ، معجم مقاییس اللغة ، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم ، چاپ اول ، ۱۴۰۴ ق
۸. زمخشری ، ابوالقاسم ، محمود بن عمر ، الفائق فی غریب الحدیث ، دار الکتب العلمیه ، بیروت ، چاپ اول ، ۱۴۱۷ ق
۹. ابن منظور ، ابوالفضل ، جمال الدین ، محمد بن مکرم ، لسان العرب ، دار الفكر للطباعه و النشر و التوزیع - دار صادر ، بیروت ، چاپ سوم ، ۱۴۱۴ ق
۱۰. نجاشی ، ابو الحسن ، احمد بن علی ، رجال النجاشی - فهرست اسماء مصنفی الشیعه ، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین ، قم ، ۱۴۰۷ ق
۱۱. طوسی ، محمد بن حسن ، رجال الشیخ الطوسی - الابواب ، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین ، قم ، چاپ سوم ، ۱۴۲۷ ق
۱۲. خویی ، سید ابوالقاسم موسوی ، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال
۱۳. طوسی ، محمد بن حسن ، المسووط فی فقه الامامیه ، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه ، تهران ، چاپ سوم ، ۱۳۸۷ ق
۱۴. طوسی ، محمد بن حسن ، الخلاف ، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین ، قم ، چاپ اول ، ۱۴۰۷ ق

۱۵. کاشانی فیض، محمد محسن بن شاه مرتضی، مفاتیح الشرائع، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمه الله علیه، قم، چاپ اول
۱۶. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، موسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق
۱۷. علامه حلی، حسن بن یوسف مطهر اسدی، تذکره الفقهاء (ط- القدیمه)، موسسه آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول ۱۳۸۸ ق
۱۸. محقق ثانی، علی بن الحسین عاملی کرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، موسسه آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴
۱۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، موسسه المعارف الاسلامیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق
۲۰. اصفهانی، مجلسی اول، محمد تقی، روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، موسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق
۲۱. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، کشف اللثام و الانهام عن قواعد الاحکام، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق
۲۲. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق
۲۳. حائری، سید علی بن محمد طباطبائی، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل (ط- الحدیثه)، موسسه آل البيت عليهم السلام، قم، اول، ۱۴۱۸ ق
۲۴. تراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، موسسه آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق
۲۵. صاحب الجواهر، محمد بن حسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق
۲۶. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، رساله فی الرضاع، منشورات دار الذخائر، قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق
۲۷. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، بلغه الفقیه، منشورات مکتبه الصادق علیه السلام، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۳
۲۸. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کتاب الرضاع، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق
۲۹. خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، موسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق
۳۰. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، احکام الرضاع فی فقه الشیعه، المنیر للطباعه و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق
۳۱. سبزواری سید عبد الاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، موسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق
۳۲. قمی، سید تقی طباطبائی، مبانی منهاج الصالحین، منشورات قلم الشرق، قم، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق
۳۳. مغنیه، محمد جواد، الفقه علی المذاهب الخمسه، دار التیار الجدید - دار الجواد، لبنان، چاپ دهم، ۱۴۲۱ ق
۳۴. خمینی، سید روح الله الموسوی، الاجتهاد و التقليد (تنقیح الاصول)، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله علیه، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق
۳۵. خمینی، سید روح الله الموسوی، القواعد الفقهیه و الاجتهاد و التقليد (الرسائل)، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، چاپ اول
۳۶. خمینی، سید روح الله الموسوی، کتاب الطهاره (ط- الحدیثه)، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله علیه، تهران، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق
۳۷. خمینی، سید روح الله الموسوی، کتاب الطهاره (تقریرات)، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله علیه، تهران، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق
۳۸. زنجانی، سید موسی شبیری، کتاب نکاح، موسسه پژوهشی رای پرداز، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق

ماهنامه داخلی حاصل کار طلاب گروه های تخصصی است که با توجه به
نظامنامه آموزشی مدرسه باید هر ماه یک تحقیق علمی پیرامون مباحث
مطرح شده در درس خارج فقه تدوین نمایند.
امید است این تغییر رویکرد در ارائه دروس خارج تخصصی گام موثری به
سوی اهداف مدرسه که همان تولید علم و نظریه پردازی در عرصه فقه های
تخصصی است ، باشد.