

مدرسه عالی فقه‌های تخصصی

# ماهنامه داخلی گروه‌های تخصصی

ویژه‌نشر تحقیق‌های درسی طلاب

مانعیت و عدم مانعیت اضطرار در ارتکاب حد / یزدان طاهرآبادی

جِدَاد، اصطلاحشناسی و احکام برخی فروع / مهدی سعادت‌نسب

حکم اولی سقط جنین در مراحل مختلف رشد / حسین معصومی

اشتراط تأویل در بغات / رضا رستمی‌وند



**نوشتاری از طلاب:**

گروه فقه جزاء

گروه فقه خانواده

گروه فقه تربیت

گروه فقه سیاسی

۵	مانعیت و عدم مانعیت اضطرار در ارتکاب حد، یزدان طاهرآبادی
۵	چکیده
۶	کلید واژه
۶	مقدمه
۷	اضطرار
۷	اضطرار در لغت
۸	اضطرار در اصطلاح
۱۰	مقایسه اضطرار با دو اصطلاح اجبار و اکراه
۱۰	اضطرار با اجبار
۱۰	اضطرار و اکراه
۱۱	دیدگاه فقها درباره اثر اضطرار در رفع حد
۱۳	ادله رافع مسوولیت از مضطر
۱۳	دلیل اول: کتاب
۱۳	آیه اول: آیه اضطرار، سوره انعام
۱۹	آیه دوم: آیه اضطرار، سوره بقره
۲۲	آیه سوم: آیه اضطرار، سوره مائده
۲۵	دلیل دوم: سنت
۲۵	روایت اول: حدیث رفع
۲۸	روایت دوم: روایت نوادر الحکمه
۳۰	روایت سوم: موثقه سماعه بن مهران
۳۱	روایت چهارم: موثقه سکونی و مشابهاً آن
۳۵	روایت پنجم: مرسله محمد بن عمرو بن سعید
۴۰	روایت ششم: مرسله مفید
۴۱	دلیل سوم: اجماع به ضمیمه عدم قول به فصل
۴۲	دلیل چهارم: عقل
۴۳	ادله عدم رفع مسوولیت از فرد مضطر

۲.....	فهرست
۴۳.....	روایات مخالف
۴۶.....	جمع بندی
۴۷.....	حداد، اصطلاحشناسی و احکام برخی فروع، مهدی سعادت‌ی نسب
۴۷.....	مقدمه
۴۸.....	بخش اول: مفهومی‌شناسی حداد در لغت و اصطلاح فقهاء
۴۹.....	بخش اول: اصطلاحشناسی حداد در روایات
۵۰.....	قسم اول: مصادیق حداد در غیر از خروج و بیتوته
۵۰.....	روایات دسته اول
۵۶.....	روایات دسته دوم
۵۸.....	جمع بندی قسم اول
۶۰.....	قسم دوم: مصادیق حداد بلحاظ خروج از منزل و بیتوته در غیر محل اعتداد
۶۲.....	روایات دسته اول: روایاتی که دال بر جواز به صورت مطلق است
۶۲.....	روایت اول: صحیح‌ه سلیمان بن خالد
۶۲.....	روایات دسته دوم: روایاتی که بر جواز به صورت مقید دلالت دارند
۶۲.....	روایت اول: مکاتبه صفار
۶۳.....	روایت دوم: موثق‌ه ابن بکیر
۶۳.....	روایات دسته سوم: روایاتی که بر منع دلالت دارند
۶۳.....	روایت اول: موثق‌ه محمد بن مسلم
۶۴.....	روایت دوم: صحیح‌ه ابی بصیر
۶۴.....	روایت سوم: صحیح‌ه ابن ابی یعفر
۶۵.....	مفهوم‌شناسی واژه «بیتوته»
۶۶.....	جمع بندی قسم دوم
۶۷.....	بخش دوم: شمول حکم لزوم حداد نسبت به «المفقود زوجها»
۶۹.....	روایت اول: موثق‌ه سماعه بن مهران
۷۱.....	روایت دوم: صحیح‌ه ابی الصلاح الکنانی
۷۳.....	روایت سوم: صحیح‌ه حلبی
۷۳.....	روایت چهارم: صحیح‌ه برید

۳	فهرست
۷۶	جمع بندی
۷۷	حکم اولی سقط جنین در مراحل مختلف رشد، حسین معصومی
۷۷	چکیده
۷۸	کلید واژه
۷۸	مقدمه
۷۹	مفهوم شناسی
۷۹	جنین
۸۰	ولد
۸۰	نفس
۸۱	اصطلاحات مختلف سقط جنین
۸۱	سقط
۸۱	القاء
۸۲	طرح
۸۲	اجهاض
۸۲	احتمالات درباره حکم سقط جنین
۸۲	۱- حرمت مطلقا
۸۳	۲- جواز مطلقا
۸۳	۳- جواز قبل از ولوج روح
۸۳	بررسی موضوع حکم
۸۵	بررسی حکم سقط جنین
۸۵	ادله نظریه حرمت مطلق
۸۵	الف: آیات
۸۵	۱- آیات دال بر حرمت قتل نفس
۸۸	۲- آیات دال بر حرمت قتل ولد
۹۱	ب: روایات
۹۱	دسته اول: روایات نهی کننده از نوشیدن دارو
۹۵	دسته دوم: روایات دال بر لزوم تاخیر در حد

..... فهرست	۴
..... دسته سوم: روایات دال بر تعلق دیه با سقط جنین	۹۹
..... دسته چهارم: روایات دال بر ثبوت تعزیر بر سقط جنین	۱۰۳
..... ج: حکم عقل	۱۰۴
..... د: اجماع	۱۰۵
..... ادله نظریه جواز مشروط	۱۰۵
..... حکم سقط جنین آزمایشگاهی	۱۰۷
..... جمع بندی	۱۰۸
..... اشتراط تأویل در بغات، رضا رستمی وند	۱۱۱
..... مقدمه	۱۱۱
..... شرط تأویل در قانون	۱۱۲
..... تحریر محل نزاع	۱۱۲
..... پیشینه شرط تأویل در فقه شیعه و اهل سنت	۱۱۴
..... کلام فقهای شیعه	۱۱۴
..... اقوال فقهای اهل سنت	۱۱۶
..... ادله عدم اشتراط تأویل	۱۱۶
..... ۱. آیه ۹ سوره حجرات	۱۱۶
..... ۲. استدلال به سیره بر عدم اشتراط	۱۱۷
..... ۳. روایت نبوی	۱۱۸
..... ۴. روایت سکونی	۱۱۹
..... ۵. روایت نبوی عامی	۱۲۱
..... ادله اشتراط تأویل	۱۲۱
..... ۱. آیه بغی	۱۲۱
..... ۲. روایت اسیاف	۱۲۲
..... ۳. دلالت التزامی عدم اجرای حکم ارتداد	۱۲۳
..... ۴. اخذ به قدر متیقن در مقام شک	۱۲۴
..... کیفیت اشتراط	۱۲۴
..... جمع بندی	۱۲۵

# مانعیت و عدم مانعیت اضطرار در ارتکاب حد

استاد راهنما: استاد واعظی

نویسنده:

یزدان طاهرآبادی<sup>۱</sup>

چکیده

از بحث‌های مهمی که چه بسا در ابتدا واضح تلقی شود، اما قابل واکاوی است بررسی نقش اضطرار در رفع حد است، بدین معنا که آیا اضطرار به اسباب حدود از قبیل زنا، سرقت و... رافع حد است یا خیر؟ این نوشته در دو حیطه ادله رافع مسوولیت از مضطر و ادله عدم رفع مسوولیت از مضطر تنظیم شد که در قسمت اول به آیات، روایات، اجماع و عقل تمسک شد که دلالت یک آیه و دو روایت تمام بود. در قسمت دوم نیز به روایاتی تمسک شد که ادعا شد دلالت بر عدم جواز شرب خمر در فرض اضطرار دارد، که بیان شد این روایات ناظر به فرض تداوی به خمر است، علاوه بر اینکه اشکالات عدیده ای بر آن وارد است. از این رو بدست آمد که اضطرار نسبت به اسباب حدود رافع مسوولیت از فرد مضطر است.

---

<sup>۱</sup> . دانش پژوه گروه فقه جزاء، سال تحصیلی ۱۴۰۱-۱۴۰۰

## کلید واژه

اضطرار، حدّ، حدیث رفع، شرب خمر.

### مقدمه

از واجبات الهی که در روایات بسیار بر آن تاکید و سفارش شده، اجرای حدود الهی است. شارع حکیم برای اجرای آن شرائطی را ذکر کرده، که در صورت احراز همه آنها، حدّ جاری می‌شود. در اجرای تمام حدود چهار شرط؛ بلوغ، عقل، علم و اختیار اعتبار شده است. در حقوق تحت عنوان «عوامل رافع مسوولیت» یا به بیان بهتر «موانع مسوولیت کیفری» از آن نام برده می‌شود. به دلیل شرطیت اختیار برای اجرا حدّ، در صورتی که جرم به واسطه اکراه محقق شده باشد، حدّ مرتفع می‌شود.

از قیودی که در راستای بحث اکراه باید مورد واکاوی قرار گیرد، قید اضطرار است که متاسفانه فقها در قسمت حدود کمتر متعرض آن شده‌اند. سوال اساسی این است که آیا اضطرار مانند اکراه مانع اجرای حدّ می‌شود یا خیر؟ فرض کنید فردی برای معالجه یکی از نزدیکان خود مانند مادر، فرزند دچار اضطرار می‌شود و در این راستا مرتکب سرقت می‌شود، آیا می‌توان از باب اضطرار حدّ سرقت را از چنین فردی مرتفع دانست؟

قانون مجازات اسلامی به این امر توجه داشته و در ماده ۱۵۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ مقرر کرده است: «هر کس هنگام بروز خطر شدید فعلی یا قریب الوقوع از قبیل آتش سوزی، سیل، طوفان، زلزله یا بیماری به منظور حفظ نفس یا مال خود یا دیگری مرتکب رفتاری شود که طبق قانون جرم محسوب می‌شود قابل مجازات نیست مشروط بر اینکه خطر را عمداً ایجاد نکند و رفتار ارتكابی با خطر موجود متناسب و برای دفع آن ضرورت داشته باشد»

در تورات، باب بیست و یکم از کتاب اول سموئیل و در باب دوازدهم انجیل متی، احکامی در خصوص جرایم و قابل سرزنش نبودن فعل اضطراری مشاهده می‌شود. قانون حمورابی در ماده ۱۳۴، غیر قابل مجازات بودن عمل اضطراری را مقرر می‌دارد. قانون مانو که از قوانین قدیم هند است شامل برخی مقررات در این باب است. (مقاله اضطرار، مجله کانون وکلای دادگستری، ش ۱۱۶، ص ۲۴).



مانعیت و عدم مانعیت اضطرار در ارتکاب حد ..... ۷

در حقوق روم ضرب المثل «ضرورات قانون نمی‌شناسد» معروف است. (به نقل از قواعد فقه ۱، ج ۴، ص ۱۲۳) در حقوق اسلام قاعده‌ی «الضرورات تبيح المحظورات» و یا «رفع ما اضطرروا» جرم اضطراری را توجیه می‌کند. پس مشخص می‌شود این مسأله در طول تاریخ مورد توجه بوده است و همواره دلیلی بر عدم مسئولیت شناخته شده است. در این نوشتار نقش اضطرار در رفع حد بررسی می‌شود.

## اضطرار

در ابتدا معنای این واژه در لغت و اصطلاح بررسی می‌شود.

## اضطرار در لغت

اضطرار مصدر باب افتعال بوده که اصل آن «اضترار» است. ابن سبیده و ابن منظور «اضطرار» را به معنای احتیاج به شی می‌دانند.

(المحکم والمحيط الأعظم، ج ۸، ص ۱۴۸؛ لسان العرب، ج ۴، ص ۴۸۳) فیومی<sup>۲</sup> «اضطرّة» را پناه بردن به چیزی که چاره‌ای جز از آن نیست، معنا کرده است. (المصباح المنیر، النص، ص ۳۶۰) علامه مصطفوی احتیاج به شی را نتیجه اضطرار می‌داند، نه خود اضطرار. و اضطرار را به معنای اختیار ضرر و نقصان می‌داند. (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۷، ص ۲۶-۲۵)<sup>۴</sup>

راغب اصفهانی معنای اضطرار را «حمل انسان بر چیزی که به او ضرر می‌رساند» بیان کرده است. و در عرف آن را به معنای «حمل انسان بر امر مکروه» می‌داند. ایشان اضطرار را بر دو قسم می‌داند. قسم اول: اضطرار به سبب امر خارجی؛ مثل اینکه کسی دیگری را بزند یا تهدید کند که کاری انجام دهد. قسم دوم: اضطرار به سبب امر داخلی که این دو صورت دارد؛ صورت اول: اضطرار به واسطه قوه قهریه که در صورت دفع کردن آن قوه قهریه فرد هلاک نمی‌شود؛ مثل

<sup>۱</sup> در این نوشته مراد از قواعد فقه، قواعد فقه محقق داماد است.

<sup>۲</sup> و الاضطراب: الاحتیاج إلى الشيء

<sup>۳</sup> (اضطره) مَعْنَى الْجَاهِ إِلَيْهِ وَ لَيْسَ لَهُ مِنْهُ بُدٌّ

<sup>۴</sup> و أما صيغة الاضطراب: فهي على افتعال و أصلها الاضترار، و تدل على اختيار الضر، أي الضر باختيار، يقال اضطره فهو مضطر، و ذاك مضطر، و بعد الإدغام يتساويان في

اللفظ.... و نتيجة هذا الاضطرار و حصول النقصان: هو تحصل حالة الالتجاء و الاحتياج.

فردی که شهوت نوشیدن خمر یا قمار بر او غلبه کرده است. صورت دوم: اضطراب به واسطه قوه قهریه که در صورت دفع کردن آن، فرد هلاک می‌شود؛ مانند گرسنگی شدید که فرد مضطر به خوردن میته می‌شود. (مفردات ألفاظ القرآن؛ ص ۵۰۴) با توجه به عبارات مذکور، می‌توان اضطراب در لغت را آن حالت نفسانی دانست که بر فرد عارض می‌شود و چاره ای جز ارتکاب آن ندارد.

## اضطراب در اصطلاح

در بین فقها و اصولیین تعاریف متعدد و مشابهی در مورد اضطراب وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

علامه در تحریر مضطرّ را کسی می‌داند که خوف تلف یا مرض دارد و یا خوف ضعفی دارد که منجر می‌شود از کاروان عقب بماند به گونه ای که می‌ترسد عقب افتادن او از کاروان موجب هلاکتش شود، یا اینکه سبب احساس ضعف در رکوب و سوار شدن او بر مرکب شود که ظن به تلف در آن وجود دارد. (تحریر الأحکام، ج ۴، ص ۶۴۴).<sup>۱</sup> محقق نیز در شرائع مشابیه همین تعریف را ارائه می‌دهند. (شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۳، ص ۱۸۱) البته این تعریف را در بحث اکل و شرب مطرح کرده‌اند که به نظر می‌رسد خصوصیتی نسبت به آن باب ندارد. محقق اردبیلی در تعریف اضطراب می‌نویسد: «اضطراب آن است که صبر بر آن امکان ندارد؛ مثل گرسنگی» (زبدۀ البیان، ص ۶۳۶)<sup>۲</sup> اما با این وجود باید توجه داشت که فقها و اصولیین اضطراب را در دو معنا به کار می‌برند:

---

۱. و الاضطراب: حمل الإنسان علی ما یضُرُّه، و هو فی التعارف حملة علی أمر یکرهه، و ذلك علی ضربین: أحدهما: اضطراب بسبب خارج کمن یضرب، أو یهدد، حتی یفعل منقادا، و یؤخذ قهرا، فیحمل علی ذلك كما قال: ثُمَّ اضْطُرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ [البقرة / ۱۲۶]، ثُمَّ نَضَّطَّرُّهُمْ إِلَى عَذَابٍ غَلِيظٍ [لقمان / ۲۴].

و الثاني: بسبب داخل و ذلك إما بقهر قوّة له لا یناله بدفعها هلاک، کمن غلب علیه شهوة خمر أو قمار، و إما بقهر قوّة یناله بدفعها الهلاک، کمن اشتدّ به الجوع فَأُضْطِرُّ إِلَى أَكْلِ مَبِيتَةٍ، و علی هذا قوله: فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ\* [البقرة / ۱۷۳]، فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ [المائدة / ۳]، و قال: أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا [النمل / ۶۲]، فهو عامٌّ فِي كُلِّ ذَلِكَ.

۲. المضطرّ هو الَّذي يخاف التلف أو المرض أو الضعف المؤدّي إلى التخلّف عن الرفقة مع خوف العطب بدونها، أو ضعف الركوب المؤدّي إلى ظنّ التلف، و هذا یحلّ له

تتاول ما حکمنا بتحریمه، و لا یشرط أن یصبر حتّى یشرف علی الموت، لعدم انتفاعه بالأکل حينئذ، ثمّ إذا جاز الأکل وحب.

۳. «الاضطراب ما لم یمكن الصبر علیه مثل الجوع»

معنای اول: سلب کامل اختیار در جایی که عامل خارجی به طور قهری، اختیار را از شخص سلب کند، مثل کسی که در اثر طوفان از بلندی به پایین پرت می شود. مراد از اضطرار در بحث از قاعده «الاضطرار بسوء الاختیار لاینافی الاختیار» عادتاً این نوع خاص است.

معنای دوم: ناچاری و اوضاع و احوال سختی که تحمل آن عادتاً دشوار یا غیر قابل تحمل می باشد، که در این صورت، شخص ناچار می شود برخلاف میل باطنی خود و از روی قصد و رضای خاصی، عملی را انجام دهد. این معنای اضطرار، در اصول و فقه رایج است مثل اکل میته در موارد اضطراری. (المعجم الاصولی، ج ۱، ص ۲۷۸)<sup>۱</sup>

البته اینکه در ذیل معنای اول گفته شد اضطرار در قاعده «الاضطرار بسوء الاختیار لاینافی الاختیار» عادتاً سلب کامل اختیار است صحیح نیست؛ زیرا در فرضی که فرد با اختیار خود وارد بیابانی می شود و در آنجا مضطر به خوردن گوشت میته می شود، فرد اختیار نسبت به نخوردن دارد، اما با این وجود قاعده در مورد او استفاده می شود و این مورد هم بسیار است و هیچ بعید نیست در غالب موارد قاعده اختیار وجود داشته باشد.

در این نوشته معنای دوم مطمح نظر است و بررسی می شود آیا این اضطرار رافع مسوولیت از فرد مضطر هست یا خیر؟ چنانچه تعاریف فقیهان نیز ناظر به همین معنا بود.

۱. تستعمل كلمة الاضطرار في كلمات الاصوليين في معنيين:

المعنى الاول: هو ما يساوق الضرورة و التي تكون معها الإرادة منتفية بتمام مراتبها، كما في حالات وجود القاسر التكويني. فالسقوط من الشاهق بعد الإسقاط اضطراري أي ضروري الوقوع. و ذلك لأن الإسقاط مقدمة توليدية لا يتوسط بينها و بين ذي المقدمة اختيار فاتتاق الإسقاط ينتج بالضرورة السقوط فهو إذن قاسر تكويني ينفي الإرادة بتمام مراتبها.

و هذا المعنى من الاضطرار هو المراد عادة من كلمة الاضطرار في قاعدة «الاضطرار بسوء الاختيار لاینافی الاختیار». المعنى الثاني: للاضطرار هو ما يكون ترك متعلقه موجبا للوقوع في محذور لا يحتمل عادة أو يكون تحمله شاقا. و مثاله: أكل الميتة لذي المخصصة فإنه فعل اضطراري، و ذلك لأن تركه يوجب الوقوع في الهلكة و هو محذور لا يحتمل عادة، و كذلك حينما يبيع المكلف ما يملك ليعالج بضمنه ولده المريض، فإن هذا البيع فعل اضطراري، لأن تركه يوجب الوقوع في محذور يكون تحمله شاقا. و هذا المعنى هو المراد من بحث الاضطرار الى بعض أطراف العلم الإجمالي و هو المراد من قوله تعالى فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ «رفع ... ما اضطروا اليه»

## مقایسه اضطرار با دو اصطلاح اجبار و اکراه

### اضطرار با اجبار

وجه تشابه: هر دو رافع عقوبت و مجازات هستند و موجب مباح شدن فعل می‌شوند. (قواعد فقه، ج ۴، ص ۱۲۶) البته این مطلب که اضطرار هم رافع عقوبت است، موضوع این نوشته است که بررسی خواهد شد.

وجه افتراق: آن دو در عنصر اراده و قصد با یکدیگر متفاوتند. در اجبار فرد مجبور، هیچ قصد و اراده ای ندارد، مثل اینکه دهان فرد روزه دار را به زور باز کنند و آب در دهان او بریزند، اما فرد مضطر با اراده و قصد خود فعل را انجام می‌دهد.

### اضطرار و اکراه

وجه تشابه: در هر دو، فرد با اراده خود فعل را انجام می‌دهد، رضایت نسبت به فعل در هیچ یک وجود ندارد<sup>۱</sup>، هر دو رافع مجازات هستند و...

وجه افتراق: این دو اصطلاح وجوه افتراق عدیده ای از جهات مختلف دارند که مهمترین آن چنین است: در اضطرار به فعل حرام، شخص خود را در شرایطی می‌بیند که خروج از آن مستلزم ارتکاب فعل حرام است. شرایط و موقعیت تهدیدآمیز به طور طبیعی ایجاد شده و عامل انسانی به طور مستقیم<sup>۲</sup> در بروز آن دخالتی ندارد؛ مانند موردی که شخص دچار گرسنگی یا تشنگی شدید

---

<sup>۱</sup>. توجه به این نکته لازم است که در اضطرار فرد مضطر راضی به نتیجه هست اما راضی به فعل نیست؛ بر فرض مثال فردی که به دلیل بیماری فرزند کند مضطر به فروش منزل می‌شود، گرچه نسبت به اصل فروش منزل رضایت ندارد اما به نتیجه آن راضی است؛ لذا در صورت پیدا نشدن مشتری بسیار ناراحت می‌شود.

<sup>۲</sup>. علت ذکر قید مستقیم در عامل انسانی از این حیث است که اگر عامل انسانی به صورت غیر مستقیم دخالت کند، از مصادیق اضطرار می‌شود؛ مثل اینکه فردی دیگری را به پرداخت مبلغی اکراه کند و او برای تهیه آن باید خانه اش را بفروشد در این صورت فرد مضطر به فروش منزل است نه مکره؛ زیرا اکراه فرد نسبت به پرداخت مبلغی پول بود نه فروش منزل. چنانچه در عبارت برخی از فقیهان مثل سید یزدی وجود دارد. «الاضطرار إلى الشيء بمعنى قضاء الضرورة إلى اختياره من غير أن يكون بحمل الغير له عليه كما إذا اضطر إلى بيع داره لحفظ النفس أو للإتفاق على العيال أو أداء الدين الواجب أو نحو ذلك ومنه ما إذا أكرهه الغير على دفع مال ولم يمكنه إلا ببيع داره أو عقاره فإن»

مانعیت و عدم مانعیت اضطرار در ارتکاب حد ..... ۱۱

شده و هیچ غذا یا آب مباحی برای سدّ جوع یا رفع عطش و نجات نفس از هلاکت در اختیار نداشته باشد و از سر ناچاری اقدام به ارتکاب عمل محرّمی همچون سرقت یا نوشیدن شراب و یا خوردن گوشت مردار نماید؛ اما منشأ خطر و تهدید در اکراه همواره فرد انسانی به طور مستقیم است که عامل خارجی تلقی می‌شود. در اینجا شخصی با توسّل به قدرت و توانایی خود و یا با استفاده از موقعیت خود دیگری را وسیله‌ی ارتکاب عملی ناروا قرار داده و او را به سوی انجام عمل مزبور سوق می‌دهد. مکره برای رهایی از تهدیداتی که از سوی اکراه‌کننده متوجه او شده و به منظور ممانعت از عملی شدن تهدیدات، ناچار مرتکب عمل مورد نظر می‌شود؛ عملی که در شرایط عادی مبادرت به انجام آن نمی‌کرد.

در این قسمت به اصل نوشته پرداخته و پیگیر می‌شویم اگر فردی در اثر اضطرار، فعلی که موجب اجرای یکی از حدود الهی می‌شود را انجام دهد، آیا حدّ و عقاب از او برداشته می‌شود؛ چنانچه در اکراه و اجبار مسلم است، یا اینکه اضطرار فقط حکم تکلیفی را برمی‌دارد، اما حدّ که یک حکم وضعی پابرجاست؟

### دیدگاه فقها درباره اثر اضطرار در رفع حد

برخی از فقیهان مثل شیخ مفید، یحیی بن سعید حلّی، محقق اردبیلی تصریح کرده‌اند که اجرای حدّ به واسطه اضطرار منتفی می‌شود. (المقنعه، ص ۷۷۴؛ الجامع للشرائع، ص ۵۵۳؛ فقه الحدود و التعزیرات، ج ۱، ص ۱۷۵) شیخ مفید می‌فرماید: «و لا حدّ مع الاضطرار و الاجبار، و إنّما تجب الحدود بالأفعال المحظورة علی الاختیار.» ایشان مختار بودن فرد در انجام فعل را شرط لازم اجرای حدّ می‌دانند؛ در نتیجه در فرض اضطرار و اجبار حدّ را منتفی می‌دانند. یحیی بن سعید حلّی نیز می‌فرماید: «و إذا خافت امرأة علی نفسها التلف عطشاً فلم یسقها الماء إلاّ یامكانه من نفسها، فلا حدّ علیها و حدّ هو.»

---

حمل الغیر إنّما یكون بالنسبة إلى رفع المال لا بالنسبة إلى بیع الدار فیكون البیع من باب قضاء الصّرورة» (حاشیة المكاسب؛ ج ۱، ص: ۱۱۹)

کلام صریحی از فقیهان امامیه مبنی بر برداشته شدن حدّ در فرض اضطرار یافت نشد، اما با این حال سه توجیه برای آن به ذهن می‌رسد:

توجیه اول: از اطلاق عبارات آنها این امر برداشت شود؛ بدین صورت که ادعا شود فقیهان در بحث حدود در مقام بیان تمام شروط اجرای حدّ بوده اند و با وجود ذکر اکراه به عنوان یکی از موانع اجرای حدّ، از اضطرار نام نبرده‌اند؛ با وجود اینکه این دو اصطلاح از حیث مفهوم تشابهاتی با یکدیگر دارند. البته به نظر می‌رسد این برداشت صحیح نیست؛ زیرا فقیهان اختیار را به عنوان یکی از شروط اجرای حدّ نام برده‌اند و در ذیل آن فرموده اند اگر کسی مکره به انجام فعل موجب حدّ شد، حدّ از او برداشته می‌شود؛ به دلیل اینکه مکره اختیار ندارد و از این حیث فرقی بین اکراه و اضطرار نیست.

توجیه دوم: چه بسا گفته شود علت ذکر نکردن اضطرار به عنوان یکی از موانع رافع مسوولیت، محقق نشدن اضطرار در بسیاری از حدود باشد؛ مثل زنا، چنانچه آیت الله بهجت در استفتایی که از ایشان شده این مطلب را در مورد زنا ذکر کرده‌اند.<sup>۱</sup> گرچه به نظر حقیر این کلام نیز تمام نیست؛ زیرا در فرضی که فرد دچار تشنگی یا گرسنگی شدید شده و احتیاج به آب و غذا دارد و از دیگری مطالبه می‌کند و او اطعام و اشراب را منوط به زنا می‌کند، اضطرار محقق شده و این از موارد اکراه یا اجبار نیست؛ زیرا کسی او را مجبور یا مکره نکرده است، بلکه شرائط و اوضاع و احوال او را ناچار کرده است. در مورد حدود دیگر مثل سرقت نیز اضطرار روشن است.

توجیه سوم: توجیه سومی که می‌توان ذکر کرد این است که آنها تکیه بر «حدیث رفع» کرده‌اند که به واسطه آن همه آثار - طبق قول صحیح - از جمله حدّ در فرض اضطرار برداشته شده است. اینک به ذکر ادله ای که می‌تواند مسوولیت را از مضطر رفع می‌کند خواهیم پرداخت که در صورت عدم تمامیت آنها مشخص می‌شود، اضطرار به انجام فعل حدّی رافع حدّ و مجازات نیست.

---

<sup>۱</sup> سوال: با توجه به قاعده «لا مهر لبغی» اگر زنی در حال اضطرار زنا دهد که شرعاً بغی محسوب می‌شود، آیا مستحق مهر المثل می‌باشد، یا خیر؟ اضطرار به زنا معنا ندارد و اگر منظور اکراه و اجبار او بر زنا است، مهر المثل برای او ثابت شد. (گنجینه استفتائات قضایی، سؤال ۷۰۸۲)

## ادله رافع مسوولیت از مضطرّ

برای رفع حدّ از مضطرّ در باب حدود به ادله اربعه؛ کتاب، سنت، عقل و اجماع می‌توان تمسک کرد.

## دلیل اول: کتاب

در این قسمت به سه آیه می‌توان استدلال کرد.<sup>۱</sup>

### آیه اول: سوره انعام

﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (انعام/ ۱۱۹) شما را چه شده است که از آنچه نام خداوند بر آن برده شده نمی‌خورید؟ در حالی که آنچه بر شما حرام شده به تفصیل برایتان بیان شده است؛ مگر اینکه ناگزیر از خوردن آن شوید. مرحوم طبرسی در معنای عبارت «إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ» می‌نویسد: مراد این است که خوردن آنچه که در صورت امتناع از خوردن، بر هلاک نفس خود بیمناک می‌شوید برایتان مجاز است. اگر چه چیزی باشد که خداوند آن را حرام نموده باشد. (مجمع البیان، ج ۴، ص ۵۵۲) آیت الله مکارم اضطرار در این جا را به گونه ای تفسیر می‌کنند که علاوه بر اضطرار مصطلح، اکراه و حتی اجبار را هم شامل می‌شود. عبارت ایشان چنین است: «إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ سِوَاءَ كَانْ هَذَا الْاضْطِرَارَ نَاشِئًا مِنْ وَجُودِ الْإِنْسَانِ فِي الْبَيْدَاءِ وَ تَحْتَ ضَغْطِ الْجُوعِ الشَّدِيدِ، أَوْ الْوُقُوعِ تَحْتَ سَيْطَرَةِ الْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ قَدْ يُجْبِرُونَهُ عَلَى أَكْلِ لِحُومِهِمْ.» (الامثل فی تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۴۴۵)<sup>۲</sup> مطابق تفسیر ایشان اضطرار در این جا به معنای اصطلاحی اول است که اجبار و اکراه از مصادیق اضطرار است.

<sup>۱</sup> در ضمن آیه دوم به دو آیه دیگر مشابه آن اشاره می‌شود.

<sup>۲</sup> «إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ سِوَاءَ كَانْ هَذَا الْاضْطِرَارَ نَاشِئًا مِنْ وَجُودِ الْإِنْسَانِ فِي الْبَيْدَاءِ وَ تَحْتَ ضَغْطِ الْجُوعِ الشَّدِيدِ، أَوْ الْوُقُوعِ تَحْتَ سَيْطَرَةِ الْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ قَدْ يُجْبِرُونَهُ عَلَى أَكْلِ لِحُومِهِمْ.»

فراز اول عبارت ایشان - هذا الاضطرار ناشئا من وجود الإنسان في البيداء و تحت ضغط الجوع الشديد - اضطرار در مقابل اکراه و اجبار است؛ زیرا اوضاع و احوال او را ناچار کرده است و فرد ثالثی در بین نیست. اما فراز دوم عبارت ایشان - الوقوع تحت سيطرة المشركين الذين قد يجبرونه على أكل لحومهم - اکراه و اجبار را شامل می‌شود، گرچه ظهورش در اکراه بیشتر است. پس تفسیر ایشان شامل محل بحث که اضطرار در مقابل اکراه و اجبار است، می‌شود.

### تقریب استدلال

این آیه در مورد اکل است - چنانچه در کلام مرحوم طبرسی گذشت - و ظهور اولیه آن در مورد مأكولات و حکم تکلیفی حرمت است، یعنی بیان می‌کند در صورت اضطرار نسبت به ماکولاتی که خوردن آن حرام است، حرمت اکل برداشته می‌شود. بنابراین تسری آن به موارد دیگر حرمت؛ مثل برداشته شدن حرمت تصرف در مال دیگری در فرض اضطرار، و موارد وجوب؛ مثل برداشته شدن وجوب نماز و روزه در فرض اضطرار و احکام وضعی؛ مثل برداشته شدن حدّ در فرض اضطرار، نیازمند دلیل دارد.

سه راه برای توسعه حکم نسبت به موارد مذکور قابل بیان است:

### راه اول: برداشت تعلیل و عمومیت از آیه شریفه

آیه بیان کرده: شما را چه شده که از آنچه نام خدا بر آن برده شده نمی‌خورید. در ادامه با تعبیری عام می‌فرماید: «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ» هر آنچه بر شما حرام بوده به تفصیل بیان شده مگر آن اموری که مضطرّ بدان شده اید. از این عبارت می‌توان برداشت کرد که موارد اضطراری هیچ حرمتی ندارند و منحصر در ماکولات هم نیست و اینکه مورد آیه شریفه در مورد ماکولات است به دلیل وجود تعبیر عام در ذیل خللی به استدلال وارد نمی‌کند. به عبارت دیگر می‌توان گفت: در آیه شریفه اضطرار تمام الموضوع برای عدم حرمت واقع شده است؛ که در این صورت در هر جایی اضطرار وجود داشته باشد، حرمتی وجود نخواهد داشت.



در تایید این عمومیت می‌توان گفت «ما» در آیه شریفه که در ناحیه مستثنی واقع شده است، موصول و از اسماء مبهم و به معنای «چیزی که» می‌باشد و این لفظ اطلاق دارد و در صورت اراده مقید از آن مثل «اکل» نیاز به بیان مستقل و دالّ مستقل داشت، حال که چنین نیست مشخص می‌شود اطلاق پابرجاست. و در این صورت فرقی هم بین حکم حرمت و وجوب نیست؛ یعنی اگر فردی نسبت به واجبی مضطرّ به ترک شد این فرد گنهکار نیست؛ مثل اینکه مضطرّ به ترک نماز شود<sup>۱</sup>.

این مطلب عمومیت در حکم تکلیفی را ثابت می‌کند، اما آیا می‌توان گفت احکام وضعی را هم شامل می‌شود؟ به نظر می‌رسد به طور مستقیم نمی‌توان این مطلب را ثابت کرد؛ زیرا قبل از آن در مورد حکم تکلیفی بحث شده است. و اینکه گفته شود «حرم» اطلاق دارد و اعم از حرمت وضعی و تکلیفی است، خلاف ظاهر آیه شریفه است که در مورد حکم تکلیفی است. بله از این باب که حدّ، عقوبت و مجازات است و بر معصیت بار می‌شود و در فرض اضطرار به یک حرام موجب حدّ مثل سرقت، حرمتی نیست، روشن می‌شود که حدّی نیز جریان پیدا نمی‌کند.

۱. البته می‌توان این شاهد را به عنوان دلیل مستقلی نیز ذکر کرد.

۲. مشابه این کلام را محقق عراقی در ذیل آیه شریفه «لا یكلف الله نفسا الا ما آتاها» در استدلال بر برائت، دارند. ایشان در جواب اشکالی که گفته شده آیه در بحث انفاق به زوجه وارد شده است در نتیجه مراد از «ما» فعل است و نمی‌توان از «ما» اراده حکم کرد؛ زیرا موجب اجتماع دو نسبت متضاد می‌شود؛ چرا که اگر نسبت لا یكلف به انفاق که یک فعل است در نظر گرفته شود، «ما» مفعول به می‌شود در حالی که اگر نسبت آن با ایفاء و حکم در نظر گرفته شود «ما» مفعول مطلق می‌شود و این دو هم زمان نمی‌تواند اراده شود، می‌فرماید: «و أنت خیر بما فی هذا الإشکال (اما أولا) فلأنه یرد ذلك فی فرض إرادة الخصوصیات المزبورة من شخص الموصول (و إلا) فبناء علی استعمال الموصول فی معناه الکلی العام و إرادة الخصوصیات المزبورة من دوال آخر خارجیه فلا یتوجه محذور، لا من طرف الموصول، و لا فی لفظ الإیفاء، و لا من جهة تعلق الفعل بالموصول و ذلك (اما من) جهة الموصول فظاهر فانه لم یستعمل الا فی معناه الکلی العام و ان إفادة الخصوصیات انما کان بتوسیط دال آخر خارجی (و كذلك) الأمر فی لفظ الإیفاء فانه أيضا مستعمل فی معناه و هو الإعطاء غیر انه یختلف مصادیقه من کونه تارة هو الاعلام عند إضافة الی الحکم، و أخرى الملكية أو الإقذار عند إضافة الی المال أو الفعل (و هكذا) فی تعلق الفعل بالموصول حیث لا یكون له الا نحو تعلق واحد به و مجرد تعدده بالتحلیل الی نحو التعلق بالمفعول به و التعلق بالمفعول المطلق لا یقتضی تعدده بالنسبة الی الجامع الّذی هو مفاد الموصول كما هو ظاهر غاية الأمر انه یحتاج الی تعدد الدال و المدلول كما أشرنا الیه.» (نهاية الأفکار، ج ۳، ص: ۲۰۳، ۲۰۲)

### نقد و بررسی

نقد اول: چه بسا گفته شود سیاق آیه شریفه در مورد اکل است و دلیلی بر اینکه در مقام تعلیل و عمومیت است وجود ندارد؛ زیرا تعلیل نیاز به ادوات تعلیل از قبیل «لام» علت «لِأَنَّ» دارد. پاسخ: برای برداشت تعلیل از عبارات حتماً نیاز به ادوات تعلیل نیست، بلکه در صورت وجود ادوات تعلیل، برداشت تعلیل واضح است؛ زیرا صراحت و نص در آن وجود دارد، اما با این وجود گاهی عبارات ظهور در تعلیل دارند که در آیات شریفه نیز وجود دارد از قبیل «لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا.» (الطلاق / ۲۸) در آیه شریفه «لا يكلف الله نفساً الا ما آتاهها» تعلیل برای قبل واقع شده است در حالی که هیچ یک از ادوات تعلیل بر آن وارد نشده است. یا مثل آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَليُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (مانده ۶/۷) که تعبیر «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج» دال بر تعلیل است و عمومیت از آن استفاده می‌شود.

نقد دوم: در آیه شریفه اکل قدر متیقن در مقام تخاطب است و در اصول ثابت شده که آن مانع از اطلاق است.

پاسخ: اینکه قدر متیقن در مقام تخاطب مانع اطلاق هست یا خیر، اختلافی بوده و به نظر نگارنده چنین امری نه تنها مانع اطلاق نیست، بلکه دلیلی بر اطلاق است؛ زیرا از آنجا که خطاب در مورد اکل است، اگر مراد از لفظ «ما» نیز اکل بود، باید از همان لفظ استفاده می‌کرد، یا اینکه از ضمیر، اسم اشاره مناسب آن استفاده می‌کرد، و به نظر نگارنده استفاده از لفظ مطلق برای بیان مورد خاص - اکل - خلاف ظهور است. از این رو به دلیل استفاده از تعبیر مطلق مثل «ما» که به معنای «چیزی که» است، واضح می‌گردد مولا اراده خاص نکرده، و بلکه معنای عام را منظور

کرده است؛ و در صورت اراده مقید باید از لفظ دالّ بر آن استفاده می‌کرد. بنابراین عمومیت آیه از این حیث تمام است. در واقع مراد استعمالی «ما» موصول «چیزی که» می‌باشد و در فرض شک در مراد جدی، اصل تطابق بین مراد استعمالی و جدی، حکم به یکسانی آن دو می‌کند.<sup>۱</sup>

**نقد سوم:** مؤید ذکر شده به «ما» موصول تمام نیست؛ زیرا چنانچه مستدلّ بیان داشت «ما» موصول از مبهمات است و خیلی اوقات با توجه به قبل و بعد کلام این ابهام برطرف می‌شود و در محل بحث نیز چنین است، چرا که قبل از آن بحث در مورد اکل است و وقتی از لفظ مبهمی بعد از آن استفاده شود انصراف به همان دارد و در این صورت دیگر اطلاقی منعقد نمی‌شود. بله در صورتی که لفظ «ما» به تهایی ذکر می‌شود، مثل حدیث رفع که تعبیر «ما اضطروا» و... دارد برداشت ذکر شده صحیح بود اما در محل بحث که قرائنی در کلام وجود دارد ما منصرف به همان اکل است یا حداقل کلام محفوف «بما یصلح للقرینیه» است و در این صورت اطلاقی منعقد نمی‌شود. از این رو می‌توان گفت حتی اگر قدر متیقن در مقام تخاطب مانع اطلاق نباشد، از آنجا که ظهور «ما» به دلیل قبل آن در «اکل» است اطلاقی برای آیه منعقد نمی‌شود.

<sup>۱</sup> در پاسخ دیگری چنین ممکن است بیان شود: چه بسا محققینی مثل مرحوم آخوند که قدر متیقن در مقام تخاطب را مانع اطلاق می‌دانند، مرادشان اطلاق در محاورات عرفی باشد؛ مثل اینکه مولا در مود فوائد گوشت قرمز صحبت می‌کند بعد می‌گوید: «اشتر اللحم» که مرادش همان گوشت قرمز است نه مطلق گوشت، اما در مواردی که خطاب در مقام تعلیل است، این تحلیل صحیح نیست. شاهد آن کلمات مرحوم آخوند است. ایشان با وجود اینکه در بحث اطلاق قدر متیقن در مقام تخاطب را مانع اطلاق می‌دانند، اما در بحث استصحاب ذیل صحیحه اول و دوم زراره تعلیل را تمام می‌داند با وجود اینکه روایت اول در باب وضو وارد شده است و روایت دوم در مورد اثر خون یا منی در مورد نماز و غسل است. (کفایة الأصول، ص ۳۸۹ و ۳۹۳) عبارت ایشان در ذیل صحیحه اول چنین است: «أنه لا ريب في ظهور قوله ﷺ: و إلا فإنه علی يقين) إلى آخره عرفا في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه و أنه ﷺ بصدد بیان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله ﷺ لا في جواب: ( فإن حرکت في جنبه) إلى آخره و هو اندراج اليقين و الشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب...» (کفایة الأصول، ص ۳۸۹) در مقام بحث نیز چنانچه تعلیل تمام باشد، حتی مطابق مبنای مرحوم آخوند نیز قدر متیقن مانع اطلاق نیست. البته با این وجود ممکن است گفته شود مرحوم آخوند در باب استصحاب خلاف مبنای خود در اطلاق عمل کرده است.

البته این پاسخ با اشکال مواجه است؛ چرا که به نظر می‌رسد دلیل برداشت عمومیت و عدم اختصاص به باب وضو در کلام ایشان وجود آن امر ارتکازی کلی در اذهان مردم است نه صرف علت بودن؛ چرا که علت بما هو هو همیشه کلی نیست؛ بلکه گاهی مساوی موضوع است. پس منشا عمومیت تعلیل، آن ارتکاز کلی است که عقلا فرقی بین وضو و غیر آن در بحث استصحاب قائل نیستند.

پاسخ: در تقریب استدلال بیان شد که این امر خلاف ظاهر است؛ زیرا وجهی ندارد در صورت امکان استفاده از ادواتی که به صراحت دلالت بر خاص می‌کند از تعبیر مطلق و عامی استفاده شود. از این رو وجهی برای انصراف ادعا شده وجود ندارد. بنابراین به نظر نگارنده راه اول برای توسعه تمام است.

#### راه دوم: الغاء خصوصیت از اکل

راه دوم برای توسعه، الغاء خصوصیت است؛ یعنی قطع یا ظهور معتبر به عدم فرق بین اکل و غیر آن وجود دارد؛ از این رو همان طور که در بیابان، اضطرار به اکل موجب حلیت اکل می‌شود، اضطرار به لبس لباس غضبی نیز موجب حلیت آن می‌شود، اضطرار به سرقت و جرائم دیگر موجب حدّ نیز، سبب حلیت آن می‌شود. در این صورت تنها راه برای ارتفاع حدّ بدین صورت است که گفته شود، حدّ عقوبت است و بر فعل حرام بار می‌شود و در صورت نفی حرمت، حدّ نیز مرتفع می‌شود.

#### نقد و بررسی

این راه برای توسعه صحیح نیست؛ زیرا به نظر نگارنده نمی‌توان قطع به عدم خصوصیت بین اکل و اسباب حدود مثل زنا پیدا کرد و یا حداقل در برخی از حدود چنین قطعی حاصل نمی‌شود. بر فرض مثال احتمال فرق بین اکل و زنا داده می‌شود و می‌توان گفت اضطرار به اکل حرام، حرمت را بر می‌دارد، اما در مورد زنا مطلب روشن نیست و احتمال فرق داده می‌شود؛ زیرا شارع نسبت به مسائلی که مربوط به اختلاط میاه و امثال آن می‌شود بسیار حساس است و می‌توان استظهار کرد شارع راضی است که فردی کشته شود اما زنا به خاطر آثار سوء آن در جامعه تحقق پیدا نکند، به نظر نگارنده باید ادله هر یک از حدود به تنهایی و جداگانه بررسی شود. در برخی از موارد می‌توان گفت فرقی بین اکل و آن جرم موجب حدّ نیست، اما در برخی از امور دیگر حتماً فرق وجود دارد؛ در نتیجه بحث وارد اهمّ و مهمّ - بین اکل و زنا مثلاً - خواهد شد. بنابراین توسعه را از طریق راه دوم نمی‌توان اثبات کرد.

#### راه سوم: تناسب حکم و موضوع

راه سوم برای تعمیم، تناسب حکم و موضوع است؛ یعنی خطاب عمومیت ندارد ولی تناسب بین موضوع و حکم موجب توسعه می‌شود؛ مثل این که گفته شود: «این لفظ زشت بر زبان شما

جاری نشود» که خصوص این لفظ به مناسبت حکم و موضوع، خصوصیت ندارد و هر لفظ زشتی را شامل می شود، زیرا می توان گفت آن ارتکازی که در اذهان عقلا وجود دارد و به سبب آن جمله مذکور صادر شده این است که به زبان آوردن لفظ زشت خلاف شان و مقام انسان است. حال در محل بحث نیز چنین است، اضطرار با رفع حکم تناسب دارد. منشا این مناسبت آن است که با وجود اضطرار انتساب این افعال به شخص کمرنگ می شود و می توان گفت فرد این فعل را انجام نداده، بلکه شرائط در این تحقق این فعل موثرتر بوده است. و وقتی انساب به فرد ضعیف شد، مسوولیتی در قبال آن ندارد و در این انتساب ضعیف فرقی بین اکل و زنا و... نیست؛ از این رو حکم رفع حرمت با اضطرار تناسب دارد. و در این صورت با نفی حرمت حدّ نیز مرتفع می شود؛ زیرا حدّ عقوبت است و بر فعل حرام بار می شود.

آیه دوم: آیه اضطرار، سوره بقره

«إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لِيُغَيِّرَ اللَّهُ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره / ۱۷۳) آنچه خداوند بر شما حرام نموده مردار، خون، گوشت خوک و آنچه نام غیر خدا به هنگام ذبح بر آن برده شده، است. پس اگر کسی ناگزیر از خوردن یکی از محرّمات مذکور شود چنانچه زیادت طلب و متجاوز از حدّ نباشد گناهی بر او نیست. همانا خداوند آمرزنده و مهربان است.

علامه طباطبایی مراد از آیه شریفه «فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ» را کسی می داند که چاره ای جز خوردن ندارد، البته به شرطی که ظالم نباشد و از حدّ تجاوز نکند. ایشان در ادامه می فرماید: دو کلمه «غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ» حال هستند، که عامل آنها اضطرار است و معنایش این است که هر کس مضطر و ناچار شد در حالی که نه باغی است و نه متجاوز، از آنچه ما حرام کردیم بخورد، در این صورت گناهی در خوردن آن نکرده، و اما اگر اضطرارش در حال بغی و تجاوز باشد، مثل اینکه همین بغی و تجاوز باعث اضطرار وی شده باشند، در اینصورت جائز نیست از آن محرّمات بخورد.

ایشان فراز «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» را دلیلی می‌داند، بر اینکه این تجویز خدا و رخصتی که داده از این باب بوده که خواسته به مؤمنین تخفیفی دهد، و گر نه مناط نهی و حرمت در صورت اضطرار نیز هست. (المیزان، ج ۱، ص ۴۲۶)

شیخ طوسی در مقام بیان معنای «غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ» می‌فرماید: در معنای این دو اصطلاح، سه قول مطرح است.

قول اول: «غَيْرِ بَاغٍ» زیاده روی در تلذذ نکند یا اینکه به قصد لذت نخورد در صورت صحت معنای اخیر «باغی» به معنای طالب است. «وَلَا عَادٍ» به قصد رفع گرسنگی بخورد و از آن زیاده روی نکند.

قول دوم: «غَيْرِ بَاغٍ» ناظر به افراط و زیاده روی در تناول، «وَلَا عَادٍ» راجع به تقصیر و کوتاهی در آن است.<sup>۱</sup>

قول سوم: «غَيْرِ بَاغٍ» اشاره به خروج بر امام مسلمانان است «وَلَا عَادٍ» به معصیت‌کاران توجه دارد. (التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۸۶)<sup>۲</sup> و در ادامه از قول برخی نقل می‌کنند که این احتمال اخیر صحیح نیست؛ چرا که خداوند برای هیچ کس قتل نفس خویش را مباح ننموده است و اجازه‌ی خداوند صرفاً به جهت گرسنگی بوده است. «ایشان در ادامه، به ردّ این نظریه پرداخته، و می‌نویسد: «کسی که بر امام مسلمانان خروج کرده و خود را در معرض قتل و هلاکت نفس قرار داده، نمی‌تواند با انگیزه‌ی نامشروع آنچه را خداوند حرام کرده مباح نماید. همچنانکه مجاز نیست به انگیزه‌ی حفظ نفس خود مرتکب قتل مسلمان دیگری شود. اینکه گفته شده که اجازه‌ی خداوند صرفاً ناظر بر گرسنگی است، به طور اطلاق مسلم نیست.

البته در روایات معنای چهارم و پنجمی هم برای آن دو واژه ذکر شده است. معنای چهارم: «بَاغٍ» کسی است که به خاطر لُهو و لعب صید می‌کند نه اینکه برای خانواده اش صید کند. و

<sup>۱</sup>. یعنی کمتر هم نخورد تا سبب تلف او شود یا اینکه کوتاهی نکند - مثلاً غذا نبرده و کوتاهی کرده و بعد مضطر شده است -.

<sup>۲</sup>. و قوله: «غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ» قيل في معناه ثلاثة أقوال: أولها - (غير باغ) اللذة «و لا عاد» سد الجوعة و هو قول الحسن، و قتادة، و مجاهد، و الربيع، و ابن زيد. و الثاني - ما حكاه الزجاج «غير باغ» في الافراط «و لا عاد» في التقصير. و الثالث - «غير باغ» على إمام المسلمين «و لا عاد» بالمعصية طريق المحققين، و هو قول سعيد بن جبیر، و مجاهد

«عادٍ» به معنای سارق است. (وسائل الشیعة، ج ۲۴، ص: ۲۱۵، ح ۱) معنای پنجم: «باغ» به معنای کسی که بر امام خروج کرده و «عادٍ» به معنای راهزن تفسیر شده است. (وسائل الشیعة؛ ج ۲۴؛ ص ۲۱۶، ح ۵) بنابر این تفسیر «باغ» ناظر به جرم بغی، و «عادٍ» ناظر به جرم محاربه است. به نظر می‌رسد اینکه متعلق «اضطرار» در آیه شریفه چه چیزی باشد در تفسیر این دو واژه تاثیر گذار بوده است، در دو تفسیر اول از آنجا که اضطرار نسبت به اکل در نظر گرفته شده است، لذا تفسیر دو واژه مذکور نیز مناسب همان است. اما به نظر می‌رسد اگر معنای لغوی این دو واژه در نظر گرفته شود یعنی - باغی - به معنای زیادت طلب و «عادی» نیز به معنای تجاوز گر است. بهتر است و در این صورت خیلی از تفسیرهای گذشته مصداق این معنای لغوی خواهند بود.

### تقریب استدلال

تقریب استدلال به آیه برای رفع عقاب و حدّ از فرد مضطرّ بدین صورت است که گفته شود حذف متعلق دلالت بر عموم می‌کند و منحصر و منصرف به اکل نیست؛ در نتیجه شامل حدود مثل سرقت نیز خواهد شد و وقتی حرمتی نباشد مطابق استدلالی که در سابق گذشت عقابی هم نیست؛ در نتیجه حدّ مرتفع می‌شود. اگر گفته شود مورد اضطرار همان اکل است در این صورت برای توسعه از یکی از طرق سه گانه که در آیه سابق گفته شد می‌توان استفاده کرد. البته عمومیت در این آیه روشنتر از آیه قبل است؛ زیرا در آن از «من» شرطیه یا موصوله استفاده کرده است و اسلوب شرط و جزا است که تناسب بیشتری با عمومیت دارد.

دو ایه دیگر مشابه آیه فوق وجود دارد که شیوه استدلال و مطالب ذکر شده در مورد این دو نیز مطرح می‌شود. «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ

۱. حَدَّثَنِي أَبِي - عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَبَلَ فِقِيلًا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَكُونُ بِأَرْضِ فَتَيْبِنَا الْمَخْمَصَةَ فَمَتَى يَجِلُّ لَنَا الْمَيْتَةُ قَالَ مَا لَمْ تَضَطَّرُّوا أَوْ تَعْتَبُوا أَوْ تَحْتَفُوا بَقَلًا فَسَأَلْنَاكُمْ بِهَذَا قَالَ عَبْدُ الْعَظِيمِ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ - فَمَا مَعْنَى قَوْلِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ قَالَ الْعَادِي السَّارِقُ وَالْبَاغِي الَّذِي يَبْغِي الصَّيْدَ بَطْرًا وَ لَهَاوَأ لَا يُعْوَدُ بِهِ عَلَى عِيَالِهِ لَيْسَ لَهُمَا أَنْ يَأْكُلَا الْمَيْتَةَ إِذَا اضْطَرَّا هِيَ حَرَامٌ عَلَيْهِمَا فِي حَالِ الْاضْطِرَارِ كَمَا هِيَ حَرَامٌ عَلَيْهِمَا فِي حَالِ الْإِخْتِيَارِ وَ لَيْسَ لَهُمَا أَنْ يَقْضِرَا فِي صَوْمٍ وَلَا صَلَاةٍ فِي سَفَرِ الْحَدِيثِ.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ - قَالَ الْبَاغِي الَّذِي يُخْرَجُ عَلَى الْإِمَامِ وَالْعَادِي الَّذِي يَقْطَعُ الطَّرِيقَ لَا تَجَلُّ لَهُ الْمَيْتَةُ.

دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمِ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. ((الانعام/ ۱۴۵))

«إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. ((الحل/ ۱۱۵))

### نقد و بررسی

اشکالی که متوجه استدلال به آیه شریفه در محل بحث می‌شود این است که قاعده «حذف المتعلق یفید العموم» در مواردی قابل پذیرش است که قدرمتیقن در محل بحث وجود نداشته باشد در حالی که در آیه شریفه مردار، خون و گوشت خنزیر ذکر شده است که مراد از آن، حرمت اکل این موارد است و غیر اکل را شامل نمی‌شود، چنانچه در مثل «حرمت علیکم امهاتکم» با وجود اینکه متعلق حرمت حذف شده است اما مراد ازدواج با آنها است و موارد دیگر را شامل نمی‌شود. بنابراین در مواردی که متعلق حذف شده است اگر با وجود قرائن موجود در کلام متعلق روشن باشد، دیگر نمی‌توان به قاعده تمسک کرد؛ زیرا کلام محفوف به قرینه ای است که صلاحیت تقیید دارد؛ چرا که دلیل تعبیر «حذف المتعلق یفید العموم» خروج کلام مولا از لغویت است؛ زیرا اگر مولا اراده مورد خاص کند باید آن را ذکر کند و در غیر این صورت اگر عموم نیز اراده نشود کلام مولا لغو می‌شود، اما این اشکال لغویت در موارد اقل و اکثر وجود ندارد؛ زیرا مولا می‌تواند اراده اقل کند و از این طریق کلام از لغویت خارج می‌شود.

آیه سوم: آیه اضطرار، سوره مائده

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالتَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُيْحَ عَلَى النَّصْبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْوَاجِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَمَيِسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ((المائدة/ ۳))



در فراز آخر آیه شریفه وارد شده: «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» کسی که به واسطه‌ی گرسنگی ناگزیر از خوردن شود درحالی که متمایل به ارتکاب گناه نباشد، همانا خداوند آمرزنده‌ی مهربان است.

لغوبین مخمصه را مجاعه و گرسنگی معنا کرده اند (مجمع البحرین، ج ۴، ص ۱۶۹؛ المفردات، ص ۲۹۹) و تجانف را از ماده‌ی جنف به معنای میل همراه تعمد دانسته‌اند. (العین، ج ۶، ص ۱۴۳؛ مجمع البحرین، ج ۵، ص ۳۴) و «غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ» یعنی تمایل عمدی به گناه ندارند.

### تقریب استدلال

**تقریب اول:** استدلال به این آیه شریفه نیز متوقف بر این است که گفته شود حذف متعلق دلالت بر عموم می‌کند و استدلال بر مطلوب نیز چنین تمام می‌شود از آنجا که حدّ عقوبت است و برای معصیت است با انتفاء معصیت در فرض اضطرار حدّ نیز منتفی می‌شود. و اگر گفته شود آیه منصرف به اکل است برای توسعه نیاز به یکی از سه طرقی دارد که در آیه اول گذشت.

**تقریب دوم:** آیه عقوبت را نفی می‌کند؛ زیرا می‌فرماید: «فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» وقتی خداوند می‌بخشد یعنی فرد عقوبت اخروی ندارد و در این صورت از آنجا که حدّ عقوبت است، آن نیز مرتفع می‌شود. در این تقریب نیازی به اثبات حرمت نیست تا بعد از طریق ملازمه حدّ دفع شود.

### نقد و بررسی

**نقد تقریب اول:** در سابق اشکال قاعده مذکور ذکر شد. علاوه بر آن چه بسا اشکال دیگری چنین مطرح شود که تعبیر «فان الله غفور رحيم» دلالت بر این دارد که تکلیف و گناهی وجود دارد که عقاب به دنبال دارد ولی خدای متعال به جهت غفرانش عقاب را برداشته است در این صورت وقتی حرمت وجود داشت نمی‌توان گفت حدّ رفع شده است. بنابراین ملازمه ذکر شده برای نفی حدّ تمام نیست.

---

۱. الْجَنَفُ: الميل في الكلام، وفي الأمور كلها، تقول: جَنَفَ فلان علينا، وأَجْنَفَ في حكمه، وهو شبيه بالحنيف، إلا أن الحيف من الحاكم خاصة، والجَنَفُ عام. ومنه قول الله - عز وجل -: فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا. (و قوله - جل و عز - : غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ «۳»، أي متمایل متعمد)

سه پاسخ به اشکال اخیر قابل ذکر است؛ اولاً: در آیه دوم نیز مشابه این مطلب با تعبیر «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» وجود داشت و در آن تصریح شد که «لا اثم» یعنی گناهی وجود ندارد و فعل حرامی صورت نگرفته است. پس ظاهر آیه شریفه محل بحث این است که فرد مرتکب گناه و فعل حرام شده است اما ظهور و بلکه نص آیه شریفه دوم این است که گناهی وجود ندارد و نص مقدم بر ظهور می‌شود و این مطلب را به این صورت می‌توان توضیح داد که اکل فی حد نفسه اقتضای حرمت و گناه دارد و شارع می‌توانست حرمت را جعل کند اما از روی تفضل چنین نکرد. و بعید به نظر می‌رسد قید «غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ» در آیه دوم موجب تفاوت شود؛ یعنی چنین نیست که اگر در اضطرار زیادت طلب و تجاوز از حد نباشد گناهی بر او نباشد اما اگر گرسنگی شدید داشته باشد در حالی که تمایل به گناه هم نداشته باشد، مرتکب حرام شده باشد اما خداوند عقابش نکند. آنچه در هر دو عبارت موضوعیت دارد، اضطرار است در نتیجه در آیه دوم تصریح شده که گناهی بر فرد مضطر نیست، این آیه نیز با توجه به همان قابل تفسیر است.

ثانیاً: در آیه اول خداوند فرمود: «قد فصل علیکم ما حرم الا ما اضطررتم» استثنای از حرمت، دال بر عدم حرمت خواهد بود؛ از این رو با وجود اضطرار حرمتی وجود ندارد.

ثالثاً: خبر و جواب شرط «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ» در این قسمت حذف شده است و به نظر می‌رسد «لا اثم علیه» باشد. و شیخ طوسی و مرحوم طبرسی می‌فرمایند: مراد از «فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» این نیست که خداوند عقابی که حق او است را می‌بخشد؛ زیرا در صورت اضطرار خداوند فعل را بر او مباح کرده است و عقابی بر فعل مباح نیست، بلکه مراد این است که خداوند این اکل حرام را می‌پوشاند و او را به واسطه آن مواخذه نمی‌کند. (التبیین فی تفسیر القرآن، ج ۳، ۴۳۸؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ۲۴۷)

۱. عبارت مرحوم طبرسی چنین است: «فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» فی الکلام محذوف دل علیه ما ذکر و المعنی فمن اضطر الی ما حرمت علیه غیر متجانف لِإِثْمٍ فَأَکَلَهُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ لذنوبه ساترا علیه أَکَلَهُ لَا یؤاخذه به و لیس یرید أنه یغفر له عقاب ذلك الأکل لأنه أباحه له و لا یتحقق العقاب علی فعل المباح.

مطلب را چنانچه گفته شد به این صورت می‌توان توضیح داد که اکل فی حد نفسه اقتضای حرمت و گناه دارد و شارع می‌توانست حرمت را جعل کند اما از روی تفضل چنین نکرد. نقد تقریب دوم: بر فرض اینکه این تقریب غیر از تقریب اول باشد، می‌توان گفت، با نفی عقوبت اخروی نمی‌توان عقوبت دنیوی - حد - را نفی کرد؛ چنانچه در مثل ارتداد فطری چنین است که در فرضی که مرتد فطری توبه کند گفته شده حد که عقوبت دنیوی است از او برداشته نمی‌شود گرچه ممکن است خداوند در آخرت او را مجازات نکند؛ زیرا توبه کرده است. بنابراین بین نفی عقوبت اخروی با نفی عقوبت دنیوی که حد است ملازمه وجود ندارد.

### دلیل دوم: سنت

از بین روایاتی که ذکر می‌شود برخی از آنها در غیر باب حدود وارد شده اند که برای استدلال بر مطلوب نیاز به توسعه دارد، اما برخی دیگر از روایات مربوط به باب حدود است که دلالتشان بر مطلوب روشن تر است، که باید هر یک مستقلاً بررسی شوند.

### روایت اول: حدیث رفع

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي التَّوْحِيدِ وَالْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ أَشْيَاءَ الْخَطَا وَالنَّسِيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخُلُوةِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِسَفَاةٍ.» (وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۳۶۹، ح ۱) امام صادق عليه السلام فرمود که رسول خدا صلى الله عليه وآله فرموده است: از امت من نه چیز برداشته شده است: ۱- خطا ۲- نسیان ۳- آنچه بر آن اکراه می‌شوند ۴- آنچه طاقتش را ندارند ۵- آنچه نمی‌دانند ۶- آنچه مضطر می‌شوند ۷- حسد ۸- طیره ۹- خیال و گمان و وسوسه در آفرینش مادام که چیزی بر زبان جاری نساخته‌اند.

## سند روایت

راوی محل بحث در این روایت «احمد بن محمد بن یحیی عطار» است که در مورد وثاقت او اختلاف شده است. ایشان توثیق صریح ندارد، اما ادله ای برای وثاقت ایشان اقامه شده است.<sup>۱</sup> از نظر نگارنده از آنجا که ایشان از مشایخ مرحوم صدوق است (الوجیزه فی الرجال، ص ۲۴) قابل اعتماد است. چه بسا در تضعیف این دلیل گفته شود که این بزرگان از افراد معلوم الضعف هم روایت نقل می‌کردند. که به نظر صحیح نمی‌باشد، زیرا همچنان که بزرگان و علمای طراز اول فعلی جهان تشیع از انسانهای غیر ثقه مطلبی را نقل نمی‌کنند، بزرگانی مثل صدوق نیز چنین بوده‌اند حتی در مرتبه بسیار بالاتری از آنها با توجه به آن حساسیتهایی که در نقل روایت داشتند.

<sup>۱</sup> ادله وثاقت ایشان چنین است:

دلیل اول: ایشان از مشایخ صدوق است، و شیخ اجازه نیاز به توثیق ندارد. (الوجیزه فی الرجال، ص ۲۴) دلیل دوم: شهید ثانی و شیخ بهائی، سید داماد، مقدس اردبیلی ایشان را توثیق کرده‌اند. صاحب معالم نیز با وجود اینکه به خبرهای صحیح کمتر عمل کرده به روایت ایشان عمل کرده است و از این موارد می‌توان ضابط بودن ایشان را برداشت کرد. (به نقل از، الفوائد الرجالیه، ج ۲، ص ۲۶۰). این مبنا به نظر قابل پذیرش نیست؛ زیرا علت اعتماد این اصحاب به روایت او مشخص نیست؛ شاید به دلیل نقل روایت مرحوم صدوق از او باشد که این نمی‌تواند وجه درستی باشد. دلیل سوم: علامه طریق مرحوم صدوق به عبد الرحمن بن الحجاج و عبد الله بن ابی یعفر را که در هر دو طریق احمد بن محمد بن یحیی است، را توثیق کرده است. و همچنین طریق شیخ در تهذیب و استبصار به محمد بن علی بن محبوب و طریق او به علی بن جعفر در تهذیب را تصحیح کرده با وجود اینکه احمد بن محمد در هر دو طریق وجود دارد. (به نقل از، منتهی الدراییه، ج ۵، ص ۱۸۰) به نظر می‌رسد این اجتهاد علامه است؛ در حالی که شهادت بر وثاقت باید از طریق حس باشد. علاوه بر اینکه ممکن است علت توثیق از جانب علامه اصل عدالت باشد. - البته بر فرض صحت این نسبت به علامه که بحث آن باید در جای دیگری دنبال شود. - که چنین مبنای قابل پذیرش نیست.

دلیل چهارم: سیرافی و جماعتی از اصحاب بر روایت او اعتماد کرده‌اند چنانچه کلام مرحوم نجاشی دلالت بر آن دارد. و سیرافی فردی است که مرحوم نجاشی در مورد او می‌نویسد: «(كان ثقة في حديثه متقنا لما يرويه فقيها بصيرا بالحديث و الرواية، و هو أستاذنا و شيخنا و من استفدنا منه، و له كتب كثيرة)» (رجال النجاشی، ص ۸۶) اینکه مرحوم نجاشی تعبیر «اتقان» در مورد سیرافی به کار می‌برد، معلوم است مهارت خاص و بصیرت خاصی در مورد حدیث داشته است. ظاهراً این مطلب امری بالاتر از ضبط است.

اما اشکال این دلیل نیز این است که اعتماد قدام بر فردی دلیل بر وثاقت او نمی‌شود؛ زیرا اولاً: ممکن است بر اساس مبنای اصل عدالت باشد. ثانیاً: این دلیل وقتی تمام است که طریق منحصر در روایت احمد بن محمد بن یحیی باشد. دلیل پنجم: کثرت نقل اجلاء از او یکی دیگر از ادله وثاقت ایشان است که در کلمات آیت الله سبحانی وجود دارد. (المحصول، ج ۲، ص ۲۵۲) در حالی که به نظر این نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا کلاً ۵۵ روایت از ایشان نقل شده است که آنها را حسین بن عبید الله غضائری نقل کرده است.

### تقریب استدلال

پیرامون این حدیث بحثهای مفصلی در اصول مطرح شده است که محل بحث ما نیست، اما آنچه بدان احتیاج است چند مطلب است:

مطلب اول: حدیث رفع بر ادلّه‌ی احکام اولیّه افعالی که از روی خطا، نسیان، اکراه، اضطرار و سایر عناوین مذکور در آن واقع می‌شود حاکم است و بر آنها مقدم است.

مطلب دوم: در حدیث رفع چند مبنا وجود دارد (رجوع شود مباحث الاصول، ج ۳، ص ۱۷۱)؛ این مبانی بر اساس تطبیق آن بر محل بحث که اضطرار است از قرار ذیل می‌باشد:

مبنای اول: فعل مورد اضطرار در لوح تشریح برداشته می‌شود؛ یعنی زنای اضطراری - بر فرض مثال - در لوح تشریح برداشته شده است و چنین عنوانی در لوح تشریح وجود ندارد.

مبنای دوم: زنای اضطراری تعبداً برداشته شده است؛ یعنی در عالم واقع زنای اضطراری وجود دارد، اما تعبداً چنین چیزی وجود ندارد.

مبنای سوم: زنا در لوح محفوظ برداشته نشده است، بلکه مسوولیت آن برداشته شده؛ یعنی زنا در فرض اضطرار مسوولیت آور نیست.

در هر یک از این مبانی خود فعل اضطراری مثل زنا مستقیماً برداشته می‌شود و نیازی به تقدیر عناوینی مثل جمیع الآثار، اثر خاص و مواخذه نیست. اما باید توجه داشت گرچه نیاز به تقدیر یکی از عناوین مذکور نیست، اما خود فعل به حسب احکام و آثار آن برداشته می‌شود که در این صورت یا باید جمیع آثار باشد، یا اثر خاص و یا مواخذه. پس بین اختیار همزمان یکی از مبانی سه گانه فوق با انتخاب یکی از عناوین سه گانه منافاتی نیست. بله مطابق هر یک از این مبانی جمیع آثار یا اثر خاص و یا مواخذه با واسطه برداشته می‌شود، نه مستقیماً چنانچه در مبنای چهارم خواهد آمد.

مبنای چهارم: مطابق این مبنا فعل اضطراری مثل زنا مستقیماً برداشته نمی‌شود؛ زیرا لازمه آن این است که زنا اضطراری در تکوین و خارج وجود نداشته باشد در حالی که این صحیح نیست؛ در نتیجه برای اینکه کلام حکیم لغو نشود، نیاز به تقدیر یکی از عناوین سه گانه است. مطابق این مبنا براساس اینکه جمیع آثار در تقدیر باشد؛ یعنی چه احکام تکلیفی و چه وضعی، حدّ نیز برداشته می‌شود؛ زیرا یک حکم وضعی است. همچنین مطابق اینکه مواخذه در تقدیر

باشد، حدّ برداشته می‌شود؛ زیرا آن نوعی عقوبت و مواخذه است. مطابق اینکه اثر خاص در تقدیر باشد نیز حد برداشته می‌شود؛ زیرا اثر قابل توجه اسباب حدّ مثل زنا همان حدّ می‌باشد. پس براساس این مبنا نیز مثل مبانی سه گانه قبل مطابق هر یک از تقدیرات سه گانه، حدّ برداشته می‌شود.

مطابق مبنای مختار در حدیث رفع - مبنای دوم - توضیح مطلب چنین می‌شود: شارع مقدس عناوین نه‌گانه‌ی مذکور در حدیث را نه از حیث تکوینی بلکه از لحاظ تشریحی و تعبداً رفع نموده است و اصولاً قلمرو رفع در احکام تشریحی است؛ زیرا ما در عالم خارج شاهد وقوع افعال اضطراری، اکراهی و غیره هستیم و بدیهی است که با وجود حدیث رفع، چنین اعمالی از دایره‌ی تکوین خارج نمی‌شوند. و اینکه خود فعل برداشته می‌شود به حسب آثار و احکام آن است و به نظر نگارنده جمیع آثار برداشته می‌شود، و از آنجا که حدّ نیز یک حکم وضعی است برداشته می‌شود.

توجه به این نکته لازم است که صحت بیع فرد مضطرّ - مثل فردی که به دلیل بیماری فرزندش مضطرّ به فروش منزلش می‌شود - به این دلیل است که حدیث رفع امتنانی است و در این جا صحت با امتنان سازگار است نه بطلان بیع. و موارد دیگری مثل نجاست که به عنوان نقض ممکن است مطرح شود، همراه با جوابهای آن باید در اصول دنبال شود.

### روایت دوم: روایت نوادر الحکمه

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْتَانِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى فِي كِتَابِ نَوَادِرِ الْحِكْمَةِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام مَنْ اضْطُرَّ إِلَى الْمَيْتَةِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخَنْزِيرِ فَلَمْ يَأْكُلْ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ حَتَّى يَمُوتَ فَهُوَ كَافِرٌ.» (وسائل الشيعة؛ ج ۲۴؛ ص ۲۱۶، ح ۱۰۳). امام صادق عليه السلام فرموده است: هر کس به گوشت مردار و خون و گوشت خوک مضطر شود و از آنها تناول نکند تا بمیرد، [به حکم خدا] کفر ورزیده است.

### تقریب استدلال

امام در این روایت رفع اضطرار را واجب شرعی تلقی کرده و امتناع از آن را مخالفت با شارع و کفر به حساب آورده است. این روایت مشابه آیات در مورد «اکل» است و برای توسعه آن به موارد گفته است از جمله اسباب حد، باید به یکی از سه طرق گفته شده استدلال کرد. از جمله مؤیداتی که برای توسعه به غیر «اکل» می‌توان ذکر کرد روایات متعددی است که در باب حج و غیر آن وارد شده است؛ مثل اینکه صید حرام است مگر اینکه فرد مضطر شود (وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۹۷، ح ۱۲) روایاتی که استفاده از عطر و روغن را برای محرم مکروه دانسته مگر اینکه فرد مضطر شود (وسائل الشیعه؛ ج ۱۲؛ ص ۴۴، ح ۸).<sup>۱</sup> این روایات حاکی از آن است که اضطرار مخصوص باب اکل نیست، بلکه یک امری است که در همه امور جریان دارد.<sup>۲</sup> دو تقریب برای استدلال به این روایت می‌توان ذکر کرد:

تقریب اول: به واسطه این روایت در همه موارد - اکل و غیر آن - حکم تکلیفی حرمت در فرض اضطرار برداشته شده است - گرچه در روایت حکم تکلیفی بیان نشده است، اما به ارتکاز بسنده شده که حکم اولی خوردن گوشت میت، خنزیر و خوردن خون حرام است. و حضرت می‌فرماید: مکلف اگر مضطر به خوردن آنها شد، حلال می‌شود. و این حکم از درجه اهمیت بالایی برخوردار است به گونه ای که حضرت فرد مخالف کننده را کافر می‌داند - در این صورت وقتی حرمت منتفی شد، حد نیز چون عقوبت است و بر فعل حرام بار می‌شود، برداشته می‌شود.

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمُضْطَرِّ إِلَى مَيْتَةٍ وَ هُوَ يَجِدُ الصَّيْدَ قَالَ يَأْكُلُ الصَّيْدَ وَ عَلَيْهِ فِدَاؤُهُ فَلْتُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدِي قَالَ فَقَالَ تَقْضِيهِ إِذَا رَجَعْتَ إِلَى مَالِكَ.

۲. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ فَضَالَةَ وَ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا تَمَسُّ شَيْئًا مِنَ الطَّيِّبِ وَ أَنْتَ مُحْرِمٌ وَ لَا مِنَ الدَّهْنِ وَ أَمْسِكْ عَلَى أَنْفِكَ مِنَ الرِّيحِ الطَّيِّبَةِ وَ لَا تُمَسِّكْ عَلَيْهَا مِنَ الرِّيحِ الْمُتَيْبَةِ فَإِنَّهُ لَا يُتَبَغَى لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَتَلَدَّ بِرِيحِ طَيِّبَةٍ وَ اتَّقِ الطَّيِّبَ فِي زَادِكَ فَمَنْ ابْتَلَى بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ فَلْيُعِدْ غُسْلَهُ وَ لِيَتَصَدَّقْ بِصَدَقَةٍ بِقَدْرِ مَا صَنَعَ وَ إِنَّمَا يَحْرُمُ عَلَيْكَ مِنَ الطَّيِّبِ أَرْبَعَةُ أَشْيَاءَ الْمُسْكُ وَ الْعَنْبَرُ وَ الْوَرْشُ وَ الرَّعْفَرَانُ غَيْرَ أَنَّهُ يُكْرَهُ لِلْمُحْرِمِ الْأَدْهَانَ الطَّيِّبَةَ إِلَّا الْمُضْطَرَّ إِلَى الزَّيْتِ أَوْ شِبْهِهِ يَتَدَاوَى بِهِ.

۳. البته می‌شود این روایات به صورت مستقل مورد استدلال قرار گیرد.

تقریب دوم: در این روایت به صراحت حکم وضعی «ایمان» برداشته شده است؛ زیرا می‌فرماید: هر کس مضطر به اکل شود و نخورد کافر است؛ یعنی مومن نیست، و ایمان یک حکم وضعی است. و وقتی ایمان به واسطه اضطرار برداشته می‌شود، احکام وضعی دیگر مثل حدّ نیز برداشته می‌شود.

### نقد و بررسی

روایت مرفوعه است، چرا که صاحب نوادر مستقیماً نمی‌تواند از امام صادق علیه السلام نقل روایت کند، لذا بر فرض تمامیت دلالت هم قابل استدلال نیست.

دو نقد نیز به دلالت تقریب دوم وارد است؛

نقد اول: این تقریب متفاوت از تقریب اول نیست؛ زیرا در تقریب دوم نیز فرد به دلیل عدم توجه به حکم شرعی و مخالفت با آن کافر شمرده شده است. بدین توضیح که خوردن گوشت حرام در نزد شارع از حفظ جان اهمیت کمتری دارد، و در فرضی که حیات فرد متوقف بر خوردن گوشت حرام است باید از گوشت استفاده کند و اگر چنین نکند ترک واجب کرده و موجب کفر فرد می‌شود.

نقد دوم: احتمال خصوصیت در ایمان وجود دارد؛ زیرا حضرت کافر بودن فرد مخالفت کننده را نوعی عقوبت ترک حکم شرعی و جوب استفاده از میته و گوشت خنزیر دانسته است و مشخص نیست چنین چیزی در مورد اسباب حدّ نیز جریان داشته باشد.

### روایت سوم: موثقه سماعه بن مهران

«عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنٍ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: (سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام) عَنِ الْمَرِيضِ هَلْ تُمَسِّكُ لَهُ الْمَرْأَةَ شَيْئاً فَيَسْجُدَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُضْطَرّاً لَيْسَ عِنْدَهُ غَيْرُهَا وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ.)) (وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۴۸۳، ح ۷) این روایت را شیخ طوسی از حسین بن سعید از فضاله بن ایوب از حسین بن عثمان احمسی روایی از سماعه بن مهران از ابی بصیر نقل کرده است که از امام صادق علیه السلام در مورد مریض پرسیده شد که آیا جایز است زنی چیزی برای او نگه دارد که بر آن سجده کند؟ حضرت فرمود: خیر، مگر اینکه مضطرّ شود بدین صورت که کسی غیر از آن زن کنار آن مرد نباشد و در ادامه حضرت فرمود:



هر چیزی که خداوند حرام کرده است در فرض اضطرار آن را برای کسی که مضطر بدان شده حلال کرده است. علامه مجلسی می‌فرماید: ظاهر این روایت این است که زن در نزدیکی مرد در هنگام نماز نباید باشد، سپس آن را حمل بر کراهت یا تقیه می‌کند. (ملاذ الأخیار فی فهم تہذیب الأخبار؛ ج ۵ ص: ۳۰۶)

#### سند روایت

سند روایت تمام است. و روایت یا صحیحہ است و یا موثقہ. منشا اختلاف در آن، سماعه بن مهران است. مرحوم نجاشی سماعه را ثقہ می‌داند و در وصف او می‌نویسد: «مات بالمدينة ثقة ثقة» (رجال النجاشی، ص ۱۹۳) علامه حلی او را واقفی می‌داند. (الخلاصہ، ص ۲۲۸)<sup>۱</sup>

#### تقریب استدلال

محل استدلال فراز «لَيْسَ شَيْءٌ مِّمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ» است. اسلوب مذکور نکره در سیاق نفی است که دلالت بر عموم می‌کند، و علت ما قبل خود نیز محسوب می‌شود؛ زیرا حضرت می‌فرماید: هیچ چیز حرامی نیست، مگر اینکه خداوند آن را برای مضطر حلال کرده است. لذا از این حیث دلالتش از ادله گذشته قویتر و عام تر است. بنابراین سرقت و بقیه جرمهای موجب حد مطابق این روایت در فرض اضطرار حلال می‌شود و وقتی هم حلال شد حد نیز منتفی خواهد شد.

#### روایت چهارم: موثقہ سکونی و مشابہات آن

چندین روایت مشابہ وجود دارد که دلالت دارند «فردی که در سال قحطی دزدی کند، دستش قطع نمی‌شود»؛ مثل موثقہ سکونی «محمد بن یعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: لا يُقَطَّعُ السَّارِقُ فِي عَامِ سَنَةِ يَغْنِي عَامَ مَجَاعَةٍ.» (وسائل الشيعة؛ ج ۲۸؛ ص ۲۹۰، ۲۹۱) در روایت مشابہ آن است که «كان ان أمير المؤمنين عليه السلام لا يُقَطَّعُ السَّارِقُ فِي أَيَّامِ الْمَجَاعَةِ» (وسائل الشيعة؛ ج ۲۸؛ ص ۲۹۰، ۲۹۱) در برخی روایات این حکم را منحصر به

<sup>۱</sup>. مات بالمدينة ثقة ثقة و كان واقفيا.

ماکولات کرده است؛ مثل موثقه دیگر سکونی که می‌فرماید: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْتِيهِ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عليه السلام قَالَ: لَا يُقْطَعُ السَّارِقُ فِي عَامِ سَنَةِ مُجْدِبَةٍ يَعْنِي فِي الْمَأْكُولِ دُونَ غَيْرِهِ.» (وسائل الشيعة: ج ۲۸؛ ص ۲۹۰، ح ۴) لذا این روایات سبب شده (نبودن سرقت در سال قحطی) یکی از شروط اجرای حد سرقت باشد.

### تقریب استدلال

مطابق این روایات دزدی در سال قحطی از اسباب قطع دست شمرده نشده است؛ یعنی اگر کسی در سال قحطی دزدی کند، با وجود اینکه سرقت صدق می‌کند اما حد سرقت بر او جاری نمی‌شود. بعید نیست دلیل آن این باشد که در سال قحطی مردم دچار اضطراب می‌شوند و در تنگنا و سختی قرار می‌گیرند و مرتکب کارهایی می‌شوند که در حالت عادی آن را انجام نمی‌دهند؛ مثلاً برای بدست آوردن غذا دزدی می‌کنند. پس مطابق این تحلیل علت عدم قطع دست اضطراب می‌باشد. لذا صاحب جواهر می‌فرماید: «لعل الاختصاص بالمجاعة لأنه مظنة الاضطراب المسوغ» (جواهر الكلام، ج ۱، ص ۵۰۸) شاهد این مطلب آن است که حقیقتاً نمی‌توان این حکم را مطلق دانست و حتی فردی که مضطر نیست و در رفاه و آسایش به سر می‌برد و با این وجود دزدی می‌کند، را مشمول رفع حد دانست؛ زیرا دزدی فردی که در سال قحطی مضطر نیست، مثل دزدی او در غیر سال قحطی است که مانع اجرای حد نیست. لذا آیت الله گلپایگانی می‌فرماید: «و على الجملة فيبعد في النظر جريان الحكم على من سرق في عام المجاعة وإن لم يكن مضطراً وذلك لأن السارق المتمكن في عام المجاعة كالسارق في غير عام المجاعة.» (الدر المنضود في أحكام الحدود؛ ج ۳، ص: ۱۰۰)

البته صاحب جواهر این مطلب را با بیان دیگری متذکر می‌شوند. ایشان می‌نویسد: اینکه روایات مطلق باشند و غیر مضطر را هم شامل شوند منسب به ذهن نیست. چنانچه منسب از مأکول آن چیزی نیست که فعلاً ماکول باشد؛ مثل نان بلکه مأکول خوردنی‌ها را شامل می‌شود حتی اگر فعلاً قابل خوردن نباشد؛ مثل گوشت و مثل آن. (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ۱، ص ۵۰۸) مراد ایشان از انسباق همان تبادر است، چنانچه در عبارت صاحب ریاض به آن تصریح شده است که

مانعیت و عدم مانعیت اضطرار در ارتکاب حد ..... ۳۳

می فرماید: «و یحتمل الاختصاص بالثانی<sup>۱</sup> با احتمال الإطلاق به بحکم التبادر.» (ریاض المسائل، ج ۱۶، ص ۱۱۲)

شاهد تفسیر صاحب جواهر عبارت شیخ طوسی است که می فرماید: «اگر فردی در سال قحطی دزدی کند، در صورتی که غذا موجود باشد و او قدرت بر تهیه آن با پرداخت مبلغ بسیار دارد، دستش قطع می شود اما اگر تهیه غذا برای او متعذر باشد و قدرت بر تهیه آن نداشته باشد، دستش قطع نمی شود. از این کلام شیخ مشخص می شود که اگر حکم برای او ضرری یا حرجی باشد حد مرتفع نمی شود.» (المبسوط، ج ۸، ص ۳۳) اگر این تحلیل برای عدم اطلاق پذیرفته نشود، حداقل این است که روایت از این حیث مجمل است و باید حمل بر فرد متیقن شود که همان اضطرار است. پس در هر صورت روایت دلالت دارد که در فرض اضطرار حد سرقت برداشته می شود.

#### نقد و بررسی

چه بسا اشکالاتی متوجه استدلال مذکور شود؛

**اشکال اول:** در این روایت تعبیری از اضطرار به میان نیامده است و این که گفته شود علت عدم اجرای حد، اضطرار است دلیلی ندارد؛ بلکه در این خصوص فرقی بین اضطرار و غیر آن نیست و روایت مطلق است. (مسالك الافهام، ج ۱۴، ص ۵۰۰)

چه بسا گفته شود گفته شود اخذ به اطلاق مشکل است؛ زیرا نمی توان قائل شد حتی اگر فرد مضطر نباشد و در رفاه و آسایش به سر ببرد، حد بر او جریان پیدا نمی کند؛ زیرا در صورت رفاه فرقی بین دزدی او در سال قحطی با سال غیر قحطی ندارد. اما با این وجود آیت الله گلپایگانی توجیهی برای اطلاق ذکر می کند و می فرماید: از آنجا که در سال قحطی نوع مردم و بیشتر آنها در مضیقه هستند، شارع مصلحت عموم مردم را در نظر گرفته است و حکم قطع دست را به صورت عمومی و از باب تفضل از همه برداشته است، حتی فردی که در رفاه و آسایش است. (الدر المنضود فی أحكام الحدود؛ ج ۳، ص ۱۰۰) یا اینکه گفته شود جریان حد در سال قحطی برای فرد غیر مضطر، شبهه دارد و به مقتضای «قاعده درء» حد از او برداشته می شود. (جواهر الکلام، ج ۴۱، ص: ۵۰۸)

۱. ای: المضطر

از این رو به نظر عنوان «ایام المَجَاعه یا عام السنه» خود موضوعیت داشته و معرّف عناوین دیگر نمی‌باشد و مقید کردن این عنوان به آنها صحیح نیست. شاهد و موید<sup>۱</sup> این مطلب آن است که فقهاء در باب سرقت وقتی شرائط حدّ سرقت را ذکر می‌کنند به عنوان یک شرط و به صورت مستقل ذکر می‌کنند (دزدی در سال قحطی نباشد) و برای این عنوان موضوعیت قائل شده‌اند و آن را طریق به سمت عناوینی مثل اضطرار و... قرار نداده‌اند؛ در حالی که اگر علت رفع حدّ عناوین ثانویه اضطرار و حرج و مشابه آن بود می‌توانستند عنوان را همان قرار دهند. پس اشکال اول به نظر صحیح است.

اشکال دوم: برخی مثل شهید ثانی فرموده‌اند بر فرض که مورد روایت فرض اضطرار باشد، احتمال دارد این روایات مختص به مأكولات باشد و لذا اضطرار در مأكولات را تنها موجب رفع حدّ سرقت دانسته‌اند، نه غیر آن. (مسائل الافهام، ج ۱۴، ص ۵۰۰) و برخی دیگر مثل صاحب ریاض ادعای اجماع بر این مطلب کرده‌اند. (ریاض المسائل، ج ۱۶، ص ۱۱۱)

اما به نظر این اشکال وارد نیست؛ زیرا چنانچه صاحب جواهر فرموده تعبیر «یعنی فی المأكول دون غیره» ظاهراً برداشت مرحوم صدوق از روایات است و الا جزء روایت نیست. (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۴۱، ص: ۵۰۸) و در این صورت تعمیم به غیر مأكول به نظر صحیح است؛ زیرا روایات مطلق بودند، چنانچه عبارت فقهاء نیز در این مسأله مطلق است. (المبسوط، ج ۲، ص ۴۰۹؛ مبانی تکمله المنهاج، ج ۴۱، ص ۳۴۸) مگر اینکه ادعای اجماع صاحب ریاض ثابت شود. که به نظر آن هم تمام نیست؛ زیرا اجماع محتمل المدرک است. و مدرک آن احتمالاً همین روایت بوده است. بنابراین اشکال دوم بر روایت وارد نیست.

اشکال سوم: دلیل اخصّ از مدعی است؛ زیرا ادعا این است که اضطرار چه در سال قحطی و چه غیر قحطی حدّ را ساقط می‌کند اما این روایت در فرض تمامیت آن تنها مثبت فرض اول است، مگر اینکه ادعا شود مراد از سال قحطی همان فرض اضطرار است که جواب آن در سابق گذشت.

---

<sup>۱</sup> تعبیر موید استفاده شد زیرا بعید نیست تعبیر فقهاء از این باب باشد که در روایت آن عنوان به صورت مطلق ذکر شده است، و الا ممکن است در توضیح و تحلیل آن قائل به تطبیق آن بر فرض اضطرار شوند.

اشکال چهارم: بر فرض پذیرش آن در باب سرقت در حدود دیگر قابل اثبات نیست؛ زیرا دلیلی بر اطلاق وجود ندارد. مگر اینکه به یکی از طرق ۳ گانه که در ذیل آیات گفته شد تمسک شود که هیچ یک در محل بحث تمام نیست؛ چرا که تعبیری که دلالت بر تعلیل کند وجود ندارد، از طرف دیگر الغاء خصوصیت نیز تمام نیست؛ زیرا احتمال خصوصیت بین سرقت و دیگر حدود داده می‌شود و دلیل تناسب حکم و موضوع هم تمام نیست؛ زیرا مشخص نیست موضوع سرقت در فرض اضطرار باشد، بلکه موضوع سرقت در سال قحطی است.

روایت پنجم: مرسله محمد بن عمرو بن سعید

«وِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَلِيٍّ بْنِ السُّنْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا قَالَ: أَتَتْ امْرَأَةً إِلَى عُمَرَ - فَقَالَتْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي فَجَرْتُ فَأَقُمْ فِيهِ حَدَّ اللَّهِ فَأَمَرَ بِرَجْمِهَا وَكَانَ عَلِيٌّ عليه السلام حَاضِرًا فَقَالَ لَهُ سَلْهَا كَيْفَ فَجَرْتِ قَالَتْ كُنْتُ فِي فَلَاةٍ مِنَ الْأَرْضِ فَأَصَابَنِي عَطَشٌ شَدِيدٌ فَرَفَعْتُ لِي خَيْمَةً فَأَتَيْتُهَا فَأَصَبْتُ فِيهَا رَجُلًا أَعْرَابِيًّا فَسَأَلْتُهُ الْمَاءَ فَأَتَى عَلِيٌّ أَنْ يَسْقِيَنِي إِلَّا أَنْ أَمَكَّنَهُ مِنْ نَفْسِي فَوَلَّيْتُ مِنْهُ هَارِبَةً فَاشْتَدَّ بِي الْعَطَشُ حَتَّى غَارَتْ عَيْنَايَ وَذَهَبَ لِسَانِي فَلَمَّا بَلَغَ مِنِّي أَتَيْتُهُ فَسَقَانِي وَوَقَعَ عَلِيٌّ عليه السلام فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ عليه السلام - هَذِهِ الَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ أَصْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ - هَذِهِ غَيْرٌ بَاغِيَةٌ وَلَا عَادِيَةٌ إِلَيْهِ فَحَلَّى سَبِيلَهَا فَقَالَ عُمَرُ لَوْ لَا عَلِيٌّ عليه السلام لَهْلَكَ عُمَرُ.» (تهذيب الاحكام، ج ۱، ص ۵۰-۴۹، ح ۱۸۶)

البته این روایت را مرحوم صدوق نیز به صورت مرسل ذکر کرده است. (من لا يحضره الفقيه، ج ۴،

ص ۳۶، ح ۵۰۲۵)

#### سند روایت

این روایت مرسله است، لذا قابل استدلال نیست، مگر آنکه مطابق مبنای رجالی روایات مرحوم صدوق در من لا يحضره الفقيه پذیرفته شود.

#### تقریب استدلال

در این روایت حضرت با استدلال به آیه شریفه «مَنْ أَصْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ» حدّ زنا را از زنی که به دلیل عطش شدید دچار اضطرار شده بود، برداشتند.

## نقد و بررسی

اشکال اول: سند روایت مطابق برخی از مبانی قابل خدشه است که گذشت.

اشکال دوم: دلالت روایت بر محل بحث نیز اشکال دارد؛ زیرا مشابه این روایت، روایتی در باب نکاح متع‌های وجود دارد که آیه شریفه ذیل که محل استدلال است را ندارد؛ و آن روایت چنین است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ نُوحِ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى عُمَرَ فَقَالَتْ إِنِّي زَنَيْتُ فَطَهَّرَنِي فَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُرْجَمَ فَأُخْبِرَ بِذَلِكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ كَيْفَ زَنَيْتِ فَقَالَتْ مَرَزْتُ بِالْبَادِيَةِ فَأَصَابَنِي عَطَشٌ شَدِيدٌ فَاسْتَسْقَيْتُ أَغْرَابِيًّا فَأَبَى أَنْ يَسْقِيَنِي إِلَّا أَنْ أُمَكَّنَهُ مِنْ نَفْسِي فَلَمَّا أَجْهَدَنِي الْعَطَشُ وَخِفْتُ عَلَى نَفْسِي سَقَانِي فَأَمَكَّنْتُهُ مِنْ نَفْسِي فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام تَزْوِيجٌ وَرَبُّ الْكَعْبَةِ» (الكافي، ج ۵؛ ص ۴۶۷، ح ۸).

چنانچه ملاحظه می‌شود به جای آیه شریفه در ذیل روایت اول، حضرت در این روایت می‌فرماید: «تَزْوِيجٌ وَرَبُّ الْكَعْبَةِ» مفاد روایت این است که عمل مذکور، نکاح است و زناى از روی اضطرار نیست. مرحوم فیض کاشانی دلیل صحت نکاح را از حیث می‌داند که شرائط صحت نکاح از قبیل همسر دار نبودن زن، ولایت نداشتن کسی بر او، رضایت طرفین، وقوع لفظ دال بر نکاح - اُمَكَّنَهُ مِنْ نَفْسِي -، ذکر مهر- آب - و تعیین مدت - یکبار نزدیکی - وجود دارد. البته این نکاح و عقد موقت است نه دائم. (الوافي؛ ج ۱۵؛ ص ۵۲۸) شاهد کلام مرحوم فیض این است که مرحوم کلینی است این روایت را در ذیل بحث عقد منقطع آورده است. (الكافي، ج ۵؛ ص ۴۶۷، ح ۸). البته صاحب جواهر حمل بر متعه را صحیح نمی‌داند؛ زیرا برای آن نیاز به لفظ و صیغه صحیح است که در این روایت وجود ندارد. و در توجیه روایت می‌فرماید: این فعل به دلیل اضطرار در «حکم نکاح» است نه خود نکاح. و روایت اول را به عنوان شاهد این جمع ذکر می‌کند. (جواهر الکلام، ج ۳۰،

۱. البته سند این روایت به دلیل «علی بن حسان» و «عبد الرحمن بن کثیر» ضعیف است.

مانعیت و عدم مانعیت اضطرار در ارتکاب حد ..... ۳۷.

ص: ۱۵۳<sup>۱</sup> و از طرف دیگر نمی‌توان گفت عقد موقت بدون صیغه و لفظ هم واقع می‌شود؛ زیرا اجماع بر بطلان نکاح معاطاتی وجود دارد. (کتاب النکاح ص ۳۵۲)<sup>۲</sup>  
آیت الله شبیری زنجانی برای کلام مرحوم فیض تقریبی را ذکر می‌کند، تا اشکال صاحب جواهر متوجه آن نشود. ایشان می‌فرماید:

«برای برخی الفاظ دو مصداق حقیقی و اعتباری وجود دارد؛ مثلاً فرض کنید که فلان مطلب ممکن است یا نه؟ مراد از لفظ امکان گاهی امکان تکوینی است و گاهی مراد امکان اعتباری تشریحی است. همچنین کلمه جواز در مقام تکوین و تشریح استعمال می‌شود. همچنین کلمه ملکیت و سلطنت و قدرت در دو مقام به کار می‌رود. تمکین نیز از همین قبیل است و به نظر می‌رسد که صاحب وافی و غیر او مرادشان این است که لفظ تمکین دارای دو اطلاق تکوینی و تشریحی است. البته تمکین قانونی و تشریحی مقدمه رسیدن به تمکین {تکوین} است. اینها می‌خواهند بگویند که حمل تزویج در روایت شریفه بر تزویج تنزیلی و حکمی خلاف ظاهر است، زیرا تزویج تنزیلی واقعا تزویج نیست. از این رو حمل تزویج در روایت بر تزویج تنزیلی ارتکاب خلاف ظاهر است و در اینجا وجهی برای ارتکاب خلاف ظاهر وجود ندارد. بلکه ما تمکین در «امکنه من نفسی» را بر تمکین قانونی و مشروع که همان تمکین اعتباری است حمل می‌کنیم و می‌گوییم: مراد اعرابی این بوده که بیا ازدواج کنیم. بنابراین لفظ دال بر انشاء زوجیت و ایجاب و قبول از طرفین صادر شده است.» اما در ادامه خود ایشان این توجیه را نمی‌پذیرند و می‌فرمایند: «باید دید که متفاهم عرفی از این جمله چیست؟ درست است که احیاناً به تمکین اعتباری، تمکین اطلاق می‌شود، ولی اراده شدن این معنا در مورد روایت بسیار خلاف ظاهر است، زیرا طرف این زن يك عرب بیابانی بوده که نه از مسائل و احکام و شروط نکاح آگاهی داشته و نه به حلال و حرام آن کاری داشته است و تنها يك چیز مد نظر او بوده و آن اینکه به کام دل خود برسد و از ظاهر

<sup>۱</sup>. و هو كما ترى، ضرورة اعتبار اللفظ المقصود به إنشاء ذلك، و الفرض خلو هذا المذكور منه، فلا بد حينئذ من حمله على إرادة كونه بحكم التزويج باعتبار اضطرارها، كما يومئ إليه رواية....

<sup>۲</sup>. مراد کتاب نکاح آیت الله اراکی (ره) است.

روایت نیز همین مطلب استفاده می‌شود. بنابراین حمل تمکین در روایت بر تمکین اعتباری شرعی بعید است و باید تزویج وارد در روایت را بر تزویج تنزیلی حمل کنیم. مؤید این مطلب این است که در ارشاد شیخ مفید هست که این زن شوهر داشته و زن شوهردار نمی‌تواند متعه دیگری شود. پس اینکه حضرت فرموده‌اند: که این تزویج است معنای تزویج تنزیلی و حکمی را اراده نموده‌اند. و این همان معنایی است که مرحوم مجلسی و صاحب جواهر قائل شده‌اند و مراد از «امکنه من نفسی» همان تمکین تکوینی است. (کتاب نکاح، ج ۱۹، ص: ۶۲۰)<sup>۱</sup>

اما بر فرض صحت کلام مرحوم فیض دو اشکال ممکن است متوجه برداشت ایشان شود؛ اشکال اول: برای صحت عقد موقت مدت و زمان عقد باید مشخص باشد؛ در حالی که چنین چیزی در روایت وجود ندارد.

مرحوم فیض کاشانی در پاسخ از این اشکال می‌فرماید: در بحث متعه ثابت شده است، که ذکر یک نزدیکی یا دو نزدیکی جایگزین زمان می‌شود، و اطلاق نیز اقتضاء یکبار را دارد. (الوافی؛ ج ۱۵؛ ص ۵۲۸) البته این مسأله اختلافی است و صاحب مدارک می‌فرماید: معروف این است که برای تحقق عقد متعه نیاز به یکی از سه صیغه «زوّجتک»، «أنکحتک» و «متعتک» در جانب ایجاب است. (جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۴، ص: ۲۸۷) مرحوم امام نیز الفاظ عقد متعه را سه مورد ذکر شده می‌داند. عبارت ایشان چنین است: «الفاظ الإيجاب في هذا العقد «متعت» و «زوجت» و «أنکحت» أیها حصلت وقع الإيجاب به...» (تحریر الوسيلة؛ ج ۲، ص: ۲۸۹) از این رو به نظر اشکال اول وارد است.

اشکال دوم: زن اعتقادی به حلیت این عمل نداشت و آن را حرام می‌دانست؛ از این رو نمی‌توان آن را بر متعه که عمل حلالی است، حمل کرد.

مرحوم فیض کاشانی در پاسخ از این اشکال می‌فرماید: بعید نیست گفته شود حدّ وقتی بر انسان واجب می‌شود که زنا کرده باشد، نه فرضی که گمان کند زنا کرده است. علاوه بر اینکه این

---

<sup>۱</sup> البته به نظر می‌رسد شاهی که از شیخ مفید آورده اند صحیح نیست؛ زیرا آن روایت دیگری است - که خواهد آمد - و ظاهراً مربوط به واقعه ای دومی است؛ زیرا تفاوت‌های آن دو بسیار است و وحدت این دو قابل احراز نیست.



زن مضطرّ بوده است؛ در نتیجه هر یک از دو فعل - نکاح بودن و زناى اضطراری - می‌تواند مسقط حدّ باشد. و شاید همین مطلب باعث شده که در یک روایت وارد شده فرد مضطرّ است و حدّی ندارد و در روایت دیگری گفته شده این عمل زنا نیست بلکه نکاح است. ایشان در ادامه می‌فرماید: علت رفع حدّ این است که عمل مذکور نکاح موقت است و اینکه زناى اضطراری بوده است - مفاد روایت اول - را می‌توان حمل بر تقیه و مماشات با خلیفه دوم کرد؛ بنابراین روایت دلالت بر جواز زنا در فرض اضطرار ندارد البته اگر اتحاد این دو روایت برداشت شود که به نظر چنین است؛ زیرا بعید است دو واقعه خیلی شبیه هم اتفاق افتاده باشد. (الوافی، ج ۱۵، ص ۵۲۸)

صاحب حدائق در دفع اشکال مذکور جواب بهتری را ذکر می‌کند. ایشان می‌فرماید: اعتقاد به حلّیت یا عدم حلّیت زن در صورتی که شرائط صحت تمام باشد، دخالتی در صحت عقد ندارد و ممکن است زن نسبت به حلّیت عقد موقت جاهل بوده باشد؛ زیرا این مسأله مشهور نبود یا اینکه زن عامی و از اهل سنت بوده باشد که اعتقاد به حرمت آن داشته است، لذا مطالبه اجرای حدّ داشته است، اما امام چون این عمل را حلال می‌دانست حدّ را از او برداشت، حال یا به خاطر اینکه نکاح بوده یا اینکه مضطرّ بوده است. (الحدائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۱۲۶)

اما ممکن است سوال شود چرا دو علت برای فتوای واحد ذکر شده است؛ و در یک روایت علت عدم جریان حدّ، اضطرار دانسته شده و در روایت دیگری نکاح بودن فعل؟ و علت سقوط حد واقعا چیست؟ نکاح بودن فعل، یا مضطرّ بودن فرد؟ مرحوم فیض کاشانی می‌فرماید: به نظر ما روایت دوم - نکاح بودن فعل - صحیح است و روایت اول تقیه ای است و می‌توان آن را بدین صورت تبیین کرد که حضرت روایت اول را وقتی گفته است که مخاطب ایشان همه مردم بوده است و به اندازه درک و فهم آنها حکم را بیان کرده است. اما در نهای حکم واقعی مسأله را برای اصحاب بیان کرده است؛ زیرا در این صورت تقیه در میان نبوده است. (الوافی، ج ۱۵، ص ۵۲۹)

صاحب حدائق این توجیه مرحوم فیض کاشانی را پسندیده است و برای آن مویدی ذکر کرده است و فرموده: از آنجا که مخاطب حضرت در روایت اول خلیفه دوم و اصحاب او بوده است، و مذهب او حرمت عقد موقت بود، حضرت تصریح نکرد که علت رفع حدّ، صحت نکاح متعه ای است، بلکه دلیل آن را اضطراری بودن فعل بیان کرد. اما خبر دوم دلالتی ندارد که مخاطب حضرت خلیفه دوم و اصحاب او بوده است، بلکه نهایت دلالت آن این است که به حضرت این

خبر را رسانند یا از او سوال کردند و حضرت فرمود: این نکاح است. و دیگر ذکر نشد که بر این فرد حد جاری شد یا نه، این خبر به خلیفه دوم رسید یا نرسید و روایت از این جهت مجمل است. (الحدائق الناضرة، ج ۲۴، ص: ۱۲۷)

پس ما حصل اشکال این شد که روایت قابل استدلال نیست؛ زیرا دلالت آن بر مطلوب تمام نیست؛ چرا که در روایت دیگری که مربوط به همان واقعه است، تمسک به آیه اضطرار نشده است، بلکه آن را نکاح موقت محسوب کرده است. بنابراین علت عدم اجرای حد نکاح بودن عمل مذکور است، یا اینکه روایت مجمل است و مشخص نیست وجه عدم اجرای حد نکاح بودن فعل است یا مضطر بودن فرد و در این صورت نمی‌تواند دلیلی بر ارتفاع حد بوسیله اضطرار باشد.

#### روایت ششم: مرسله مفید

«مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَفِيدُ فِي الْإِزْشَادِ قَالَ رَوَى الْعَامَّةُ وَالْخَاصَّةُ أَنَّ امْرَأَةً شَهِدَ عَلَيْهَا الشُّهُودُ أَنَّهُمْ وَجَدُوهَا فِي بَعْضِ مِيَاهِ الْعَرَبِ مَعَ رَجُلٍ يَطُوهَا وَ لَيْسَ بِبَعْلِ لَهَا فَأَمَرَ عُمَرُ بِرَجْمِهَا وَ كَانَتْ ذَاتَ بَعْلٍ فَقَالَتْ اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنِّي بَرِيئَةٌ فَغَضِبَ عُمَرُ - وَ قَالَ وَ تَجْرَحُ الشُّهُودُ أَيْضاً فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام رُدُّوهَا وَ اسْأَلُوهَا فَلَعَلَّ لَهَا عُذْرًا فَرَدَّتْ وَ سُئِلَتْ عَنِ حَالِهَا فَقَالَتْ كَانَ لِأَهْلِي إِبِلٌ فَخَرَجْتُ مَعَ إِبِلِ أَهْلِي وَ حَمَلْتُ مَعِيَ مَاءً وَ لَمْ يَكُنْ فِي إِبِلِي لَبَنٌ وَ خَرَجَ مَعِيَ خَلِيظُنَا وَ كَانَ فِي إِبِلٍ فَتَنَدَ مَائِي فَاسْتَسْقَيْتُهُ فَأَبَى أَنْ يَسْتَقِينِي حَتَّى أُمَكِّنَهُ مِنْ نَفْسِي فَأَبَيْتُ فَلَمَّا كَادَتْ نَفْسِي أَنْ تَخْرُجَ أَمَكَّنْتُهُ مِنْ نَفْسِي كَرَاهًا فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام اللَّهُ أَكْبَرُ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ فَلَمَّا سَمِعَ عُمَرُ ذَلِكَ خَلَّى سَبِيلَهَا.» (وسائل الشيعة؛ ج ۲۸؛ ص ۱۱۲، ح ۰۸)

#### تقریب استدلال

استدلال به این روایت نیز مشابه روایت سابق است، که حضرت حد زنا را در فرضی که فرد مضطر شده و خوف بر جانش داشته برداشته است که در ذیل آن حضرت به آیه شریفه اضطرار تمسک کرده است.

### نقد و بررسی

این روایت مرسله است، لذا قابل استدلال نیست.

### دلیل سوم: اجماع به ضمیمه عدم قول به فصل

محقق داماد در خصوص شرب خمر ادعای اجماع در مسأله را نقل کرده است؛ یعنی اگر شخصی برای حفظ سلامت، مضطرّ به شرب مسکر شود نوشیدن آن جایز است و به مقتضای آن حدّ نیز برداشته می‌شود. (قواعد فقه، ج ٤، ص ١٣٦) اما برای تمامیت استدلال در غیر آن باید عدم قول به فصل ضمیمه شود، و گفته شود فرقی بین شرب خمر با موارد دیگر نیست و فقهی تفصیل نداده است؛ در نتیجه اضطرار در همه اسباب حدود رافع حدّ است.

### نقد و بررسی

سه نقد بر این دلیل قابل ذکر است:

**نقد اول:** ادعای اجماع در مورد شرب خمر صحیح نیست؛ زیرا خواهد آمد که شیخ طوسی با این حکم مخالفت کرده است، بلکه ادعای اجماع بر خلاف آن را کرده است. (المبسوط، ج ٦، ص ٢٨٨) بله می‌توان ادعای شهرت در مسأله کرد.

**نقد دوم:** این اجماع محتمل المدرک است؛ زیرا منشا آن روایت فضل بن شاذان و مشابهاً آن است که در قسمت ادله عدم رفع مسوولیت از مضطرّ به آنها اشاره خواهد شد.

**نقد سوم:** آنچه معتبر است قول به عدم فصل است، نه عدم قول به فصل و فقهی یافت نشد که تصریح کرده باشد فرقی بین شرب خمر با موارد دیگر نیست، بلکه غالباً متعرض مسأله نشده- اند و در صورت بیان به صورت مطلق اضطرار را موجب رفع مسوولیت دانسته اند. چنانچه در عبارت شیخ مفید با تعبیر «ولا حدّ مع الاضطرار و الإجماع، وإتّما تجب الحدود بالأفعال المحظورة علی الاختیار.» (المقننه، ص ٧٧٤) گذشت.

چه بسا برای رفع حد ادعای اجماع در مورد عنوان کلی اضطرار - که يك امر عقلی است - شود و مقید به موردی مثل شرب خمر نشود. که اشکالاتی متوجه آن خواهد بود؛ اولاً: چنین اجماعی وجود ندارد، ثانیاً: در فرض تحقق نیز محتمل المدرک است و بعید نیست مستند آن

حدیث رفع و ادله دیگر باشد. ثالثاً: در صورت تحقق نیز از آنجا که مبتنی بر عقل است حجیت ندارد؛ زیرا اجماع در امور تعبدی حجت است، نه عقلی. رابعاً: علاوه بر اینکه در فرض شک از آنجا که اجماع دلیل لبی است، باید به قدر متیقن آن که شرب خمر است اکتفا کرد و نمی‌توان حکم را به حدود دیگر تسری داد.

### دلیل چهارم: عقل

اضطرار قاعده ای عقلی است و خارج از ضوابط و مستندات شرعی، از سوی ملل و اقوام مختلف نیز مورد استناد قرار گرفته است. در حقوق غرب با تکیه بر حقوق روم، قاعده‌ی «ضرورت قانون نمی‌شناسد» همواره مورد استناد بوده است. حقوق‌دانان مسلمان و غیر مسلمان نیز ضمن استناد به ادله‌ی نقلی و شرعی، عقلانی بودن اصل قاعده‌ی اضطرار را مورد تأیید و اذعان قرار داده‌اند. توجیهاتی که حقوق‌دانان مسلمان و غیر مسلمان از رفع مسئولیت در حالت اضطرار به عمل آورده‌اند، نشان از عقلانی بودن مسأله دارد. این حقوق‌دانان رفع مسئولیت در اثر اضطرار را با تکیه بر جهاتی همچون اجبار معنوی، نفع اجتماعی، عدم سوء نیت، لزوم همبستگی و تعاون اجتماعی و بالاخره تعارض منافع توجیه کرده‌اند. اینها خود توجیه و تحلیل عقلی هستند و اصولاً قاعده‌ی «الضرورات تبيح المحظورات» مفاد يك حکم عقلی است؛

گرچه این عبارت در منابع فقهی موجود نیست. (قواعد فقه، ج ۴، ص: ۱۳۶)

و برای استدلال بر مطلوب باید بدان افزود که عقل اضطرار را تمام الملاک می‌داند، و هر جا واقع شود حکم به واسطه آن مرتفع می‌شود، چه حکم تکلیفی و چه وضعی؛ بنابراین در محل بحث نیز اگر فردی مضطر به سرقت یا زنا شد، عقل سرقت و زنا را جایز دانسته و حکم به برداشته شدن حدّ از او می‌کند و دلیل آن هم سابقاً ذکر شد که در فرض اضطرار استناد فعل به فرد ضعیف است و از این رو عقل فرد را دارای مسوولیت نمی‌داند.

### نقد و بررسی

اینکه عقل در همه موارد اضطرار حکم به جواز فعل می‌کند روشن نیست؛ به نظر می‌رسد عقل در این موارد معامله دو حکم متزاحم می‌کند و بین دو فعل کسر و انکسار - اهم و مهم - می‌کند و مفسده هر کدام را بیشتر بداند همان را مقدم می‌کند؛ بر فرض مثال اگر فرد مضطرّ به

مانعیت و عدم مانعیت اضطرار در ارتکاب حد ..... ۴۳

قتل کسی شود، عقل آن را جایز نمی‌داند، اما اگر مضطر به سرقت شود آن را جایز می‌داند، اما در فرضی مثل زنا روشن نیست که عقل زنا را جایز بداند.

### ادله عدم رفع مسوولیت از فرد مضطر

در مقابل ادله چهارگانه، کتاب، سنت، اجماع و عقل که فی الجمله دلالت بر ارتفاع حد از فرد مضطر داشت روایاتی وجود دارد که چه بسا ادعا شود این روایات به صراحت دلالت دارند که فعل موجب حد به واسطه اضطرار جایز نمی‌شود.

### روایات مخالف

روایاتی وجود دارد که می‌فرماید: فرد مضطر نباید خمر بنوشد؛ زیرا او را می‌کشد. از قبیل: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِيدِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرَّضَا عليه السلام فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمَأْمُونِ قَالَ: وَالْمُضْطَّرُّ لَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ لِأَنَّهَا تَقْتُلُهُ.» (وسائل الشيعة؛ ج ۲۵؛ ص ۳۴۷، ح ۱۱۲). این روایت در مورد فردی است که اضطرار به شرب خمر پیدا می‌کند و با این وجود حضرت او را از خوردن شراب نهی می‌کند و برخی از فقهاء مثل شیخ طوسی به این مطلب فتوا داده‌اند که اضطرار به خمر موجب جواز استفاده از آن نمی‌شود و حتی ادعای اجماع کرده و آن را به اصحاب نسبت داده است. (المبسوط، ج ۶، ص ۲۸۸)<sup>۱</sup> و مقتضای آن اجرای حد شرب خمر در فرض مذکور است.

### سند روایت

مرحوم صدوق به فضل بن شاذان سه طریق دارد؛ که به نظر نگارنده یکی از این طرق صحیح است و قابل اعتماد است.<sup>۲</sup>

۱. فأمّا إن وجد المضطر بولا و خمرًا يشرب البول دون الخمر لأن البول لا يسكر و لا حد في شربه، فان لم يجد إلا خمرًا فالمنصوص لأصحابنا أنه لا سبيل لأحد إلى شربها سواء كان مضطرا إلى الأكل و الشرب أو التداوي، و به قال جماعة، و قال بعضهم إن كان الضرورة العطش حل له شربها ليدفع العطش عن نفسه، و قال بعضهم يحل للمضطر إلى الطعام و الشراب و يحل تداوي العين به دون الشراب.

۲. سه طریق مرحوم صدوق به فضل بن شاذان؛ طریق اول: محمد بن علی بن الحسین بن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النیسابوری عن علی بن محمد بن قتیبة النیسابوری عن الفضل بن شاذان. افراد محل بحث در این طریق عبدالواحد بن محمد بن عبدوس و علی بن محمد قتیبه هستند. عبدالواحد بن محمد بن عبدوس، از مشایخ مرحوم صدوق است که بنا بر پذیرش شیخوخه الاجازه قابل اعتماد است. البته اینکه مرحوم صدوق در ذیل روایتی می‌فرماید: «حدیث عبد الواحد بن محمد بن

## نقد و بررسی

سه نقد بر این استدلال وارد است:

**نقد اول:** این روایت در بحث تداوی به خمر وارد شده است و بحث در فرضی است که اگر فرد برای مداوای مرض خود احتیاج به خمر پیدا کند آیا خوردنش جایز هست یا نه؟ و ناظر به موارد دیگر نیست. و حضرت در این فرض می‌فرماید: نباید شراب را بنوشد زیرا او را می‌کشد. حتی در روایت دیگری حضرت می‌فرماید: خداوند دوست ندارد به شراب نگاه کنید چطور ممکن

---

عبدوس رضي الله عنه عندي أصح، و لا قوة إلا بالله» (عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۲۷) دلالت بر وثاقت ایشان ندارد؛ زیرا صحت در کلام ایشان صفت روایت است نه راوی. و نهایت دلالت آن حجیت روایت در نزد او بوده است. در وثاقت علی بن محمد بن قتیبه اختلاف شده است. و برای اعتبار او به سه دلیل تمسک شده است:

دلیل اول: مرحوم کشی به او اعتماد کرده است؛ زیرا روایات زیادی را از او نقل کرده است. محقق خوئی می‌فرماید: کشی روایات زیادی را از ضعفاء نقل کرده است؛ در نتیجه اعتماد ایشان دلالت بر وثاقت ندارد. (معجم رجال الحديث، ج ۱۳، ص ۱۷۲) به نظر می‌رسد اشکال ایشان وارد نیست؛ زیرا گرچه مرحوم کشی از ضعفاء نیز نقل کرده است، اما اینکه «روایات زیادی» را از فرد ضعیفی نقل کند خیلی بعید است و اینکه مرحوم نجاشی نیز به اعتماد کشی بر او اکتفا می‌کند، حکایت از پذیرش کلام کشی است. عبارت مرحوم نجاشی چنین است: «علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري (النيسابوري) عليه اعتماد أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال». (رجال النجاشي، ص ۲۵۹)

دلیل دوم: علامه روایات او را تصحیح کرده است. محقق خوئی در نقد این دلیل می‌فرماید: تصحیح علامه بر اساس اصل عدالت است که قابل پذیرش نیست. (معجم رجال الحديث، ج ۱۳، ص ۱۷۲)

دلیل سوم: شیخ طوسی او را فاضل دانسته است و این مدح ایشان است. محقق خوئی در نقد این استدلال می‌فرماید: فضل دلالت بر مدح در راوی بما هو راوی نمی‌کند، بلکه آن مدح به اعتبار اتصاف او به کمالات و علوم است. (معجم رجال الحديث، ج ۱۳، ص ۱۷۲)

مطابق بررسی صورت گرفته طریق اول صحیح است.

طریق دوم: محمد بن علي بن الحسين عن الحاكم أبي محمد جعفر بن نعيم بن شاذان عن عمه محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان.

راوی محل بحث در این طریق حاکم ابی محمد جعفر بن نعییم و محمد بن شاذان است.

حاکم ابی محمد جعفر بن نعییم شاذان از مشایخ مرحوم صدوق است و طبق مبنای شیخوخه الاجازه توثیق می‌شود. (معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة؛ ج ۵؛ ص ۱۰۴)

محمد بن شاذان همان محمد بن احمد بن شاذان است و این فرد با محمد بن احمد بن نعییم شاذانی متحد است. این فرد شیعه امامی است. اما محقق خوئی او را مجهول الحال می‌داند. (معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة؛ ج ۱۶؛ ص ۲۸) بنابراین طریق دوم صحیح نیست.

طریق سوم: محمد بن علي بن الحسين عن حمزة بن محمد العلوي عن قنبر بن علي بن شاذان عن أبيه عن الفضل بن شاذان این طریق به دلیل وجود قنبر بن علی و پدرش که مهمل هستند، ضعیف است. پس روایت با توجه به طریق اول تصحیح می‌شود.

است مداوا با آن را جایز بشمارد! (وسائل الشیعة؛ ج ۲۵؛ ص ۳۴۶، ح ۱۰۱) و از این جهت که روایت در بحث تداوی به خمر وارد شده صاحب وسائل در ذیل این روایت به روایاتی مثل «وَعَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ فَصَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ رضی اللہ عنہ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صلی اللہ علیہ وسلم عَنِ الدَّوَاءِ الْخَبِيثِ أَنْ يَتَدَاوَى بِهِ.» (وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص: ۳۴۸، ح ۰۹) اشاره کرده است.

نقد دوم: در همان بحث تداوی به محرم از جمله شراب، مشهور فتوا به جواز آن داده اند (الزبدہ الفقهیہ، ج ۸، ص ۳۷۵) که از جمله آنها می توان به مثل مرحوم صدوق، شیخ در نهاییه، ابن ادریس، یحیی بن سعید حلّی، شهید ثانی اشاره کرد. (الزبدہ الفقهیہ، ج ۸، ص ۳۷۴) صاحب جواهر نیز آن را موافق ادله و قواعد می داند. (جواهر الکلام، ج ۳۶، ص: ۴۴۴) پس مشهور از این روایت اعراض کرده اند. دلیل آن می تواند یکی از موارد ذیل باشد:

اولاً: در فرض اضطرار حفظ جان از خوردن شراب مهمتر است. ثانیاً: حرج و ضرر در اسلام نفی شده است، و این فرد در صورت عدم استفاده از شراب دچار حرج و ضرر می شود. ثالثاً: روایاتی که تصریح دارد در صورت اضطرار به شراب، شرب آن جایز است؛ مثل روایت مفضل بن عمر «أخبرني - جعلني الله فداك - لم حرم الله الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير... ثم أباحه للمضطر وأحله له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلا به» (وسائل الشیعة، ج ۲۴، ص ۹۹، ح ۱)، روایت عمار «سأله عن الرجل أصابه عطش حتى خاف على نفسه فأصاب خمرًا؟ قال رضی اللہ عنہ: يشرب منه قوته» (وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۳۷۸، ح ۱)، مرسله صدوق «شرب الخمر جائز في الضرورة.» (وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۳۷۹، ح ۴) و خبر دعائم «و إذا اضطر إلى الخمر شرب حتى يروى، و ليس له أن يعود إلى ذلك حتى يضطر إليه» (دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۲۵، ح ۴۳۵) رابعاً: خوردن گوشت خنزیر و میتة با وجود اینکه قبیحتر از شرب خمر هستند در فرض اضطرار جایز شده است و در این صورت خمر که در مرتبه پایین تری قرار دارد به طریق اولی باید جایز شود. (جواهر الکلام، ج ۳۶، ص: ۴۴۴)

۱. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ رضی اللہ عنہ عَنِ دَوَاءٍ يُعْجَنُ بِالْخَمْرِ لَا يَجُوزُ أَنْ يُعْجَنَ بِهِ إِلَّا مَا هُوَ اضْطِرَّازٌ فَقَالَ لَا وَاللَّهِ لَا يَجُلُ لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَنْتَظِرَ إِلَيْهِ فَكَيْفَ يَتَدَاوَى بِهِ وَإِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ سُخْمِ الْخَنْزِيرِ الَّذِي يَبْعُ فِي كَذَا وَ كَذَا لَا يَكْمُلُ إِلَّا بِهِ فَلَا شَفَى لِلَّهِ أَحَدًا شَفَاهُ حَمْرٌ أَوْ سُخْمٌ خَنْزِيرٍ.

۲. البته سند غالب این روایات ضعیف است، اما از باب تراکم ظنون می توان به آن عمل کرد.

نقد سوم: دلیل اخصّ از مدعی است. ادعا این است که در فرض اضطراب حدّ در همه موارد برداشته می‌شود، در حالی که در فرض تمامیت دلیل مذکور تنها تداوی به خمر در فرض تداوی جایز خواهد بود، و دلیلی برای تسری حکم به اسباب دیگر حدود از قبیل سرقت، زنا و... وجود ندارد. از این رو با توجه به تمامیت ادله رفع حدّ از مضطر می‌توان بیان داشت قاعده اولی در این است که اضطراب رافع حدّ است و به موجب این روایت تنها یک مورد از آن خارج می‌شود و آنهم تداوی به خمر است، اما موارد دیگر همچنان تحت اصل و قاعده اولی باقی می‌مانند.

### جمع بندی

حاصل این نوشته که پیرامون نقش اضطراب در رفع حدّ بود از قرار ذیل است؛ دو دسته از ادله ذکر شد، ابتدا ادله ای که دلالت بر رافعیت حد از فرد مضطر داشت که در این قسمت به چهار دلیل آیات، روایات، اجماع و عقل تمسک شد. در قسمت آیات به پنج آیه در سه دسته پرداخته شد که استدلال به آیه اول با وجود اینکه مورد آن اکل بود، امام بود؛ چرا که مفاد آن از دو طریق عمومیت آیه و در مقام تعلیل بودن و تناسب حکم و موضوع توسعه پیدا کرد و در راستای آن حدّ نیز مرتفع شد؛ زیرا حد در فرض حرمت است و با انتفاء حرمت حدّ نیز مرتفع می‌شود.

در قسمت روایات به پنج روایت اشاره شد که از این بین استدلال به حدیث رفع و موثقه سماعه تمام بود. دلیل اجماع و عقل نیز مردود دانسته شد. در مقابل روایاتی که برای عدم رفع حد از مضطر امکان استناد بدان وجود داشت، تمام نبود؛ زیرا اولاً دلالت آنها بر مطلوب تمام نبود و ثانیاً در فرض تمامیت آن تنها مختص تداوی به شراب بود و قابل جریان در اسباب دیگر حدود نبود. در پایان بدست آمد، اضطراب در همه حدود به دلیل آیه اول و دو مورد از روایات رافع مسوولیت از فرد مضطر خواهد بود.



# حداد، اصطلاح‌شناسی و احکام برخی فروع

استاد راهنما: استاد فاضل

نویسنده:

مهدی سعادت‌ی نسب<sup>۱</sup>

## مقدمه

یکی از موضوعات خاص زنان، مسأله حداد است. برخی از زنان در طول مدت عده وفات، باید رعایت حداد نمایند، بدین معنا که نسبت به بهره‌وری از برخی امور همچون زینت‌کردن، استعمال بوی خوش، ببتوته در غیر محل اعتداد و غیره خودداری نمایند. اصل حکم لزوم حداد اتفاقی است، لکن برخی فروع آن محل اختلاف است. عمده مسأله، بیان مصادیق و عناوینی است که مصادیق حداد ذیل آن قرار می‌گیرند. آیا فقط ترک تزئین معیار است و یا اکتحال (سر مه - کشی)، ادهان (روغن مالی)، امتشاط (شانه‌زدن موی) و غیره نیز عنوان مستقلی از مصادیق می‌باشد؟ آیا خروج از محل حداد و یا ببتوته در غیر آن، ذیل عنوان حداد قرار می‌گیرد و یا عناوینی مستقل‌اند؟ آیا این عناوین به صورت مطلق مصداق حداد می‌باشند و یا مقید به قیودی شده‌اند؟ نیز بیان و بررسی برخی فروع مسأله حداد حائز اهمیت است. چنانچه همسر زوجی غائب و یا مفقود شود و بعد از آنکه حاکم امر به اعتداد زوجه نمود، آیا مراعات حداد در چنین اعتدادی لازم است یا خیر؟ مفاد ادله چیست و فقهاء چه استنباطی از آن داشته‌اند.

در نوشتار پیش‌رو به بررسی و تحقیق پیرامون مسائل مذکور پرداخته خواهد شد. ان شاء الله

تعالی

---

<sup>۱</sup>. دانش پژوه گروه فقه خانواده، سال تحصیلی ۹۹-۱۴۰۰

### بخش اول: مفهوم‌شناسی حداد در لغت و اصطلاح فقهاء

حداد بر وزن فعال از حد است و حد را چنین گفتند: «فَصُلُّ مَا بَيَّنَّ كُلُّ شَيْئَيْنِ، حَدُّهُمَا. أَحَدَتْ المرأة على زوجها فهي مُحَدَّةٌ وَ حَدَّتْ، وَ هُوَ التَّسْلِيْبُ بَعْدَ مَوْتِهِ» (العين، ج ۳، ص: ۱۹) «و التسلب على زوجها بعد موته» (المحيط في اللغة، ج ۲، ص: ۳۰۶). «و الحد هو المنع» (الصالح، ج ۲، ص: ۴۶۲) «و يقال حَدَّت المرأة على بعلها وَ أَحَدَّتْ، وَ ذَلِكَ إِذَا مَنَعَتْ نَفْسَهَا الزَّيْنَةَ وَ الْخِصَابَ» (معجم مقانيس اللغة، ج ۲، ص: ۴) اما در اصطلاح فقهاء تعاریف مختلفی به لحاظ دایره و گستردگی مصادیق ذکر کرده‌اند. این اختلاف را می‌توان در ضمن چهارگونه تعبیر بیان کرد. برخی آن را به امتناع از تزین تبیین نمودند. (مفید، احکام النساء، ص ۴۸؛ سید مرتضی، الانتصار، ص ۳۴۵؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۴۶۷، نجفی، جواهرالکلام، ج ۳۲، ص ۲۷۶)<sup>۱</sup> طبق این تعریف هر آنچه عرفاً و عاده مصادق تزین و زینت باشد، باید ترک شود و البته عرف و عادت بلحاظ مکان و زمان متفاوت است. شیخ طوسی و ابن سعید دو قید دیگر اضافه نمودند و چنین آورده‌اند: «الحداد هو ترك الزينة و أكل ما فيه الرائحة الطيبة و شمّه». (طوسی، النهاية، ص ۵۳۷؛ ابن سعید، الجامع للشرائع، ص ۴۷۲) در این تعریف خوردن و بوئیدن آنچه که بوی خوش دارد نیز منع شده است که البته در میان روایات چنین قیودی نداریم، لذا یا باید این دو عنوان را در ذیل سایر عناوین قرار داد و یا برخی توجیهات دیگر را مطرح کرد که در ادامه بیان خواهد شد. در تعبیر سومی، ابن زهره از متقدمین و سبزواری از متاخرین علاوه بر ترک زینت، به مس طیب (عطر و بوی خوش) اشاره کردند. (غنیة النزوع، ص ۳۸۵؛ جامع الخلاف والوفاء، ص ۵۰۹) کاشف اللثام معتقد است که مس طیب از این جهت ممنوع است که اثرش باقی می‌ماند و مصادق زینت است<sup>۲</sup> (کشف اللثام، ج ۸، ص ۱۲۰) با این توضیح این تعبیر نیز بازگشت به همان تعریف اول دارد. و در نهایت دیگرانی در تعبیری جامع و شامل چنین آورده‌اند: «الحداد هو تجنب ما تشتهيه النفس من الطيب و لبس الثياب المطيبة و اللباس الفاخر، و الحلی» (جمع حلی: زیور) و الثياب المصبوغة بصیغ (به

۱. و نیز: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج ۳، ص: ۲۷؛ مسالك الأفهام إلى تقيح شرائع الإسلام، ج ۹، ص: ۲۷۷؛ نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، ج ۲، ص: ۱۰۱؛ كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۸، ص: ۱۲۰؛ رياض المسائل (ط - الحديثة)، ج ۱۲، ص: ۳۱۱؛ مهذب الأحكام (للسبزواری)، ج ۲۶، ص: ۱۰۹

۲. و لا تمس طیباً بحيث يبقى عليها أثره و إن كان بمجرد المس

سکون باء: رنگ) يتزين به، و التدهن بالأدهان الطيبة في الرأس و البدن، و شم الرائحة الطيبة، و  
أكل ما فيه طيب، و الاكتحال بالسواد و بما فيه طيب ((طوسی، المبسوط، ج ۵، ص ۲۶۳؛ ابن حمزه، الوسيلة،  
ص ۳۲۹؛ ابن ادریس، السرائر، ج ۲، ص ۷۳۹؛ کیدری، اصباح الشيعة، ص ۴۶۹)<sup>۱</sup> بر اساس این تعریف، هر آنچه زینت  
باشد و یا همچون بوئیدن بوی خوش که زینت نیست و لکن نفس (نفس خود زوجه و یا نفس  
اجنبی<sup>۲</sup>) بدان میل دارد و یا حتی مواردی همچون عدم بیتوته در محل اعتداد و خروج در روز و  
غیره که قطعاً مصداق زینت نمی‌باشند و لکن می‌تواند ذیل «ما تشتهي النفس» گنجانده شود،  
ذیل تعریف قرار می‌گیرد و ممنوع خواهد بود.

### بخش اول: اصطلاح‌شناسی حداد در روایات

همانطور که گفته شد، اصل لزوم حداد محل اتفاق است و صرف نظر از وجود اجماع و نفی  
خلاف‌هایی که توسط قدماء و متأخرین بیان شده است، ادله لفظی تامی نیز وجود دارد. شیخ  
طوسی چنین آورده است: « المتوفى عنها زوجها عليها الحداد طول العدة و به قال جميع الفقهاء  
و اهل العلم الا الشعبي و الحسن البصري فانهما قالوا لا يلزمها الحداد في جميع العدة و انما يلزمها  
في بعض العدة » (الخلاف، ج ۵، ص ۷۲) از این عبارت استفاده می‌شود که گویا اصل حکم حداد محل  
اتفاق میان تمام مسلمین است، لذا آنچه مهم و محل بررسی است، بیان مصادیق و موارد حداد  
است تا به تعریفی صحیح از اصطلاح موضوع حداد برسیم و نیز سایر فروع دیگر آن، که در مقدمه  
بدان اشاره شد. از آنجایی که مصادیق لزوم حداد در ضمن روایات آمده است، ناگزیر به ذکر و  
بررسی آن‌ها هستیم. پیشاپیش لازم است گفته شود که هر چند به نظر نگارنده و بر اساس روایات  
معتبره، خروج از منزل و بیتوته در غیر محل اعتداد ذیل عنوان حداد قرار دارند (برخلاف نظر  
برخی از فقهاء، که در ادامه به این مدعا و دلیل آن اشاره خواهد شد)، لکن جهت نظم و شفافیت

۱. ابن براج در المذهب همین تعبیر را دارد، لکن در ضمن تفصیل آن، همه موارد را به زینت برگردانده است. ج ۲، ص: ۳۲۹.  
نیز مرحوم علامه هر چند در تحریر (ج ۴، ص: ۱۶۶) خود این تعبیر را بکار برده است، لکن به قرینه تفصیل آن در همین کتاب  
و نیز تعبیرش در برخی کتب دیگرش (ارشاد الاذهان، ج ۲، ص: ۴۸؛ قواعد الاحکام، ج ۳، ص: ۱۴۳) روشن می‌شود که وی  
نیز همه موارد را به نوعی به زینت برمی‌گرداند.

۲. شیخ طوسی چنین تعبیری دارد: « الإحداد هو ترك ما تدعو النفس إليها لأجله، و تمتد الأبصار نحوها »

بحث، مناسب است روایات این دو مورد و مصداق، مجزای از روایات سائر مصداق بیان شود. بنابراین مباحث در دو قسمت پیگیری خواهد شد.

### قسم اول: مصداق حداد در غیر از خروج و بیتوته

روایات پیرامون موضوع محل بحث (مصداق غیر از خروج و بیتوته) را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد. دسته اول روایاتی است که مصداق متعددی همچون اکتحال و خضاب و ادهان و لبس مصبوغ و غیره را منع کرده است که این دسته خود به لحاظ اطلاق و تقبید موارد مذکور، تنافی ابتدائی دارند. در دسته دوم روایات که تنها مشتمل بر یک روایت است، برخی از همین موارد به طور مطلق مجاز دانسته شده است.

### روایات دسته اول

#### روایت اول: صحیحہ ابن ابی یعفر

«أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبَانَ بْنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُ عَنِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا فَقَالَ لَا تَكْتَحِلُ لِلزَّيْنَةِ وَلَا تَطْلُبُ وَلَا تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا وَلَا تَبِيْتُ عَنْ تَبِيَّتِهَا وَتَقْضِي الْخُفُوقَ وَتَمْتَشِطُ بِغَسَلَةٍ وَتَحُجُّ وَإِنْ كَانَتْ فِي عِدَّتِهَا» (الكافي (الاسلامية) ج ٦، ص ١١٦)

سلسله سند همه امامی ثقة جلیل هستند، تنها نسبت به ابان بن عثمان الاحمر شبهه در مذهبش شده است و کشی در رجال خود وی را ناووسی و البته از اصحاب اجماع دانسته است (رجال الکشی، ص ۳۵۲ و ۳۷۵)، لکن همانطور که گفته شده است، چنین شبهه‌ای باطل است و وی امامی می‌باشد. آقای شبیری فرمودند که چه بسا وجه نسبت ناووسی دادن، ناشی از مطلبی باشد که از فخر رازی نقل شده که اصطلاح ناووسی گاهی در مورد کسی استعمال می‌شده است که معتقد به بعضی اعتقادات ولایتی مثل علم غیب امام یا افضل بودن وی بوده است و چنین اعتقاداتی در زمان ائمه نامتعارف بوده و فرقه ناووسی که امام صادق عليه السلام را امام آخر و امام حی می‌دانستند، عقیده به علم غیب و افضل بودن حضرت داشتند و چنین عقیده‌ای بیش از عقیده متعارف بوده است. این در حالی است که اعتقاد به علم غیب امام و افضل بودن او، نظیر همان اعتقاداتی است که ما در این زمان داریم و لذا نسبت ناووسی بودن ابان ضرری به او وارد نمی‌کند

(کتاب نکاح، ج ۹، ص ۳۰۹۳). مرحوم خوئی نیز آورده‌اند که وی از امام کاظم علیه السلام نقل روایت کرده است و این با ناووسی بودن که توقف بر امام صادق علیه السلام داشته‌اند نمی‌سازد. (معجم رجال‌الحديث، ج ۱، ص ۱۶۰) البته این بیان مرحوم خوئی ناتمام است؛ چرا که در نقل روایت از ائمه، اعتقاد به امامت ایشان که ضروری نبوده است و لذا مشاهده می‌شود نقل‌های بسیار متعددی که ناقل آن حتی شیعه نبوده است.

در این روایت اکتحال بجهت زینت، خوشبوکردن، پوشیدن لباس رنگی و بیتوته در غیرخانه (که مراد خانه محل اعتداد است) منع شده است و قضاء حقوق و شانه‌زدن مو با چیزی که مو را با آن می‌شویند که ممکن است صابون خاصی باشد و حج رفتن مجاز دانسته شده است.

در روایت، اکتحال مقید به زینت شده است و می‌تواند به قرینه وحدت سیاق، این تقييد شامل موارد دیگر نیز بشود و حداقل مایصلح للقرینة است و مانع اطلاق در سایر موارد دیگر خواهد بود. در اینکه مراد از قید «للزینة» چیست، دو احتمال وجود دارد. احتمال اول بیانگر آن است که قید مذکور قیدی احترازی و مراد از آن، نفس زینت است، بدین بیان که اکتحال گاهی تزینتی است و گاهی فاقد تزینت و چه بسا اکتحال به جهت استفاده داروئی ذیل قسم دوم قرار داده شود. اما احتمال دوم این است که گفته شود اکتحال ملازمت دائمیه با زینت دارد حتی در صورتی که به جهت داروئی استفاده شود. طبق این احتمال که خالی از قوت نیست، قید «للزینة» یا توضیحی می‌شود و یا مفید قصد زینت<sup>۱</sup>. بنابر احتمال اخیر، مفاد روایت در موارد متعددش، نهی مشروط به قصد زینت خواهد بود. بله، اینکه ممکن است گفته شود امروزه سرمه کشیدن موجب زینت نیست، این خللی به بیان مذکور وارد نمی‌سازد؛ چرا که مراد از این تزین، تزین عرفی است که ممکن است به لحاظ مکان و زمان‌های مختلف متفاوت گردد. همچنین طبق روایت، بیتوته در غیر محل اعتداد منع شده و این نیز روایات منافی دارد که در قسم دوم مباحث بدان اشاره تفصیلی خواهد شد. در تعبیر «تَمْتَشِطُ بِغَسَلَةٍ»، امتشاط به معنای شانه‌زدن موی سر است، اما در غَسَلَة تعابیر متفاوت است. فراهیدی «غسل» را به معنای خطمی دانسته (العین، ج ۴، ص ۳۷۷) که نوعی گیاه است و امروزه از آن در ساخت صابون استفاده می‌شود. این منظور معانی متعددی آورده

<sup>۱</sup> محقق خوانساری در جامع المدارک در ذیل مساله و در مقام جمع بین اخبار، اشاره به این نکته نموده است. (ح ۴، ص

است: « الغسل و الغسلة: ما يُغسل به الرأس من خطمي و طين و أُشنان (إشنان. أُشنان: گیاه اشنان، چوبک) و نحوه، و الغسلة أيضاً: ما تجعله المرأة في شعرها عند الامتشاط. و الغسلة: الطيب؛ يقال: غسلة مُطْرة، و لا تقل غسلة، و قيل: هو آس (گیاه مورد) يُطْرَى بأفوية (ادویه) من الطيب يُمْتَشَطُ به» (لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۹۴) چنانچه غسله به معنای طیب باشد که به معنای بوی خوش و عطر آمده و یا معنای اخیر که با تعبیر قیل آمده و قائل آن اسماعیل بن عباد، صاحب المحيط فی اللغة است (ج ۵، ص ۱۴) و جوهری نیز همین معنا را نقل کرده است (الصاح، ج ۵، ص ۱۷۸۱)، در این صورت با تعبیر صدر روایت که فرمود «وَلَا تَطَيَّبُ» تنافی به صورت اطلاق و تنقید پیدا می‌کند و شاید به همین جهت است که مجلسی اول چنین گفته است: « الغسلة بالكسر الطيب و ما تجعله المرأة في شعرها عند الامتشاط و ما يغسل به الرأس من خطمي، و نحوه و هو المراد هنا على الظاهر» (روضة المتقين، ج ۹، ص ۸۹)، و نیز مرحوم فیض معنایی غیرمنافی با صدر، بیان کرده است: « الغسلة بالكسر: ما تجعله المرأة في شعرها عند الانتشار» (الشافی، ج ۲، ص ۱۵۹۴)

#### روایت دوم: موثقه ابی العباس

« حُمَيْدٌ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنِ ابْنِ رِبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا قَالَ لَا تَكْتَحِلُ لِلزَّيْنَةِ وَلَا تَطَيَّبُ وَلَا تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا وَلَا تَخْرُجَ نَهَارًا وَلَا تَبِيْتُ عَنْ بَيْتِهَا قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ أَرَادَتْ أَنْ تَخْرُجَ إِلَى حَقِّ كَيْفَ تَصْنَعُ قَالَ تَخْرُجُ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ وَ تَرْجِعُ عِشَاءً » (الكافي الاسلامية) ج ۶، ص ۱۱۶

شیخ کلینی از حمید بن زیاد کوفی واقفی نقل کرده است که البته تفه است (رجال نجاشی، ص ۱۳۲)، همچنین ابن سماعة واقفی است و لکن وی نیز توثیق شده و تفه است. (همان، ص ۴۰). بنابراین روایت موثقه است و از همین جهت است که صاحب جواهر از آن تعبیر به خبر نموده است. (ج ۳۲، ص ۲۷۷) طبق این روایت نیز غیر از اکتحال در مابقی موارد، نسبت به زینت اطلاق وجود دارد که همان توضیح در روایت قبلی، اینجا نیز می‌آید. همچنین خروج در روز و بیتوته در غیر محل اعتداد منع شده است و روش قضاء حقوق با خروج بعد از نیمه شب و رجوع هنگام عشاء تبیین شده است. البته به لحاظ عرفی وقت عشاء قبل از نیمه شب است، لذا باید مراد از عشاء معنایی دیگر باشد.

دو احتمال قابل طرح است: ممکن است مراد هنگام سحر و یا طلوع فجر باشد و ممکن است مراد هنگام عشاء در شب آتی باشد، لکن گفته می‌شود که چون احتمال دوم مستلزم بیتوته در غیر محل اعتداد است، لذا معنای اول موجه می‌باشد. (صدر، محمد، ماوراء الفقه، ج ۶، ص ۳۴۱) اما روشن است که احتمال اول نیز مشتمل بر ارتکاب خلاف ظاهر است؛ چرا که عشاء را حمل بر هنگام سحر و یا طلوع فجر نموده است. می‌توان گفت همین مقدار که برخی از شب را در محل اعتداد باشد و بعد از نیمه شب خارج شود، این نه با نهی از بیتوته در غیر محل اعتداد منافات دارد و نه با نهی از خروج در روز؛ چرا که قدر متیقن از بیتوته، ماندن تمام شب در محلی است و عدم خروج در روز نیز حمل بر عدم جواز خروج ابتدائی در روز می‌شود. (خوانساری، آغا جمال، التعليقات علی الروضة البهیة، ص ۶۰۶) این تبیین انسب با ظاهر روایت و موید به روایات دیگر است که خواهد آمد.

#### روایت سوم: صحیح‌ه ابی بصیر

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ يَتَوَقَّى عَنْهَا رُؤُوسَهَا وَتَكُونُ فِي عِدَّتِهَا أَوْ تَخْرُجُ فِي حَقِّ فَقَالَ إِنَّ بَعْضَ نِسَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلَتْهُ فَقَالَتْ إِنَّ فُلَانَةَ تُؤَفِّي عَنْهَا رُؤُوسَهَا فَتَخْرُجُ فِي حَقِّ يَتَوَقَّى لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْ لَكُنْ قَدْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ أُبْعَثَ فِيكُمْ وَأَنَّ الْمَرْأَةَ مِنْكُمْ إِذَا تُؤَفِّي عَنْهَا رُؤُوسَهَا أَخَذَتْ بَعْرَةَ فَرَمَتْ بِهَا خَلْفَ ظَهْرِهَا ثُمَّ قَالَتْ لَا أَمْتَشِطُ وَلَا أَكْتَحِلُ وَلَا أَخْتَضِبُ حَوْلًا كَامِلًا وَإِنَّمَا أَمْرُكَنَّ بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ثُمَّ لَا تَصْبِرُونَ لَا تَمْتَشِطُونَ وَلَا تَكْتَحِلُونَ وَلَا تَخْتَضِبُونَ مِنْ بَيْتِهَا نَهَارًا وَلَا تَبَيْتُ عَنْ بَيْتِهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَكَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ لَهَا حَقٌّ فَقَالَ تَخْرُجُ بَعْدَ زَوَالِ اللَّيْلِ<sup>۳</sup> وَتَوَجَّعُ عِنْدَ الْمَسَاءِ فَتَكُونُ لَمْ تَبَيْتُ عَنْ بَيْتِهَا قُلْتُ لَهُ فَتَخْرُجُ قَالَ نَعَمْ». (الكافي (الاسلامية) ج ۶،

ص ۱۱۷)

۱. حق ینوبها، ای حق یصیبها و ینزل بها

۲. بعرة: بشكل شتر

۳. در برخی نسخ تعبیر چنین است: «تخرج بعد زوال الشمس» و صاحب وسائل همین نسخه را برگزیده و در لسان فقهاء هر دو تعبیر آمده است. لکن اصل مصدر حدیث که کافی شریف باشد، در چاپ دارالاسلامیه، همان تعبیر در متن آمده است. ضمن اینکه طبع دارالحدیث که تصحیح پژوهشگران مرکز تحقیقات دارالحدیث است نیز همین ضبط در متن را آورده و به نسخه «زوال الشمس» در پاورقی اشاره کرده است.

سند روایت صحیح است، بله نسبت به ابراهیم بن هاشم بحث است که آیا ثقه می‌باشد یا خیر، که دیدگاه نگارنده بر وثاقت و جلالت اوست و همین مقدار که در مورد وی گفته است که: «هو اول من نشر احادیث الکوفیین بقم» این امر با ملاحظه اوضاع و احوال پذیرش حدیث در قم (که عدالت را شرط می‌دانستند و تسرع در قرح و جرح داشتند و با کمترین تردیدی اخراج می‌نمودند، مثل اینکه مانند یونس بن عبدالرحمن با همه جلالت و عظمتش مورد طعن قرار دادند و مانند احمد بن محمد بن خالد برقی را اخراج نمودند، در حالیکه چنین چیزی نسبت به ابراهیم بن هاشم مرتکب نشدند)، در وثاقت وی کافی است. وانگهی در وثاقت یک شخص حتما نیازی به تصریح نیست، چرا که در مورد شیخ صدوق نیز تصریحی بر وثاقتش وجود ندارد، بلکه روش عملی بزرگان مبتنی بر اعتماد به اشخاص کافی است. شیخ کلینی که کافی را مشتمل بر آثار صحیح‌ه می‌داند، عمده شیوخ او علی بن ابراهیم است که او قریب به اتفاق روایانش را از پدرش نقل می‌کند. توثیقات متاخرین از علماء نیز می‌تواند مویدی بر وثاقت وی باشد. بنابراین مجموع قرائن می‌تواند علم عرفی به وثاقت ابراهیم بن هاشم حاصل نماید.

در دلالت روایت نکاتی است: اول اینکه امتشاط و اکتحال به طور مطلق نهی شده است، در حالی که روایات قبلی نسبت به اکتحال چنین نبود. دوم اینکه در ذیل حدیث که فرمود: «تَخْرُجُ بَعْدَ زَوَالِ اللَّيْلِ وَ تَرْجِعُ عِنْدَ الْمَسَاءِ فَتَكُونُ لَمْ تَبْتَ عَنْ بَيْتِهَا»، این موید همان تفسیر مرحوم خوانساری است که در روایت قبلی نقل شد، بدین بیان که مراد از عدم جواز خروج در روز، خروج ابتدائی است و همین مقدار که مقداری از شب را در محل اعتداد بوده باشد و بعد از نیمه شب خارج شود، این در عدم صدق بیتوته در غیر محل اعتداد کافی است. نکته سوم که به نظر نکته مهمی است این است که طبق این روایت روشن می‌شود که مفهوم حداد، یک مفهوم عرفی بوده است و شارع مقدس تنها در آن کم و زیاد نموده است، لذا در مواردی که شک ایجاد شود،

<sup>۱</sup> در توضیح زوال اللیل دو روایت داریم: سَأَلَ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَهُ زَوَالُ الشَّمْسِ نَعْرِفُهُ بِالنَّهَارِ كَيْفَ لَنَا بِاللَّيْلِ؟ فَقَالَ لِلَّيْلِ زَوَالٌ كَزَوَالِ الشَّمْسِ قَالَ فَبِأَيِّ شَيْءٍ نَعْرِفُهُ؟ قَالَ بِالتَّجْوُمِ إِذَا انْحَدَرَتْ. (من لايحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲۲۷). و نیز: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبرَاهِيمَ بْنِ مَهْرَبَارٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ بِلَالٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ فِي وَقْتِ صَلَاةِ اللَّيْلِ فَكَتَبَ ﷺ عِنْدَ زَوَالِ اللَّيْلِ وَ هُوَ نِصْفُهُ أَفْضَلُ فَإِنْ فَاتَ فَأَوَّلُهُ وَ آخِرُهُ جَائِزٌ. (تهذيب الاحكام، ج ۲، ص ۳۳۷)



معیار همان مفهوم عرفی خواهد بود و چنانچه به لحاظ عرفی نیز مشکوک باشد، اصالة البرائه حاکم خواهد بود.

### روایت چهارم: صحیحہ زرارہ

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عَزْوَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا لَيْسَ لَهَا أَنْ تَطَّيَّبَ وَلَا تَزَيَّنَ حَتَّى تَتَّقِضِيَ عِدَّتَهَا أَوْ بَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرَةَ أَيَّامٍ». (الكافي - الإسلامية - ج ۶، ص ۱۱۷)

سند روایت مشکلی ندارد و بلکه صحیح است. بله، محمد بن خالد برقی توسط نجاشی تضعیف شده است (رجال نجاشی، ص ۳۳۵) و لکن تضعیف مذکور، صریح در تضعیف محمد بن خالد نیست، بلکه محتمل است اشاره به این باشد که گاهی وی از ضعفاء نقل روایت می‌کرده است، بنابراین توثیق شیخ طوسی (رجال طوسی، ص ۳۶۳) معارضی ندارد. (عاملی، نهاية المرام، ج ۱، ص ۲۵۳؛ زنجانی، کتاب نکاح، ج ۲۰، ص ۶۲۸). قاسم بن عروة که وی نیز توثیق صریحی ندارد اما از دو طریق می‌توان اثبات وثاقت نمود: اول: نقل کثیر ابن ابی عمیر از وی (۱۶ نقل) و هو من الذین لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقة. دوم: کثرت نقل اجلائی همچون حسین بن سعید (۴۹ نقل)، حسن بن علی بن فضال (۱۶ نقل)، علی بن مهزیار، فضل بن شاذان و دیگران که از مجموع این‌ها اطمینان به وثاقت وی حاصل می‌شود.

مطابق این روایت مطلق تطیب و تزین منع شده است و این شاهد خوبی است بر تقييد مصاديق مطلق نسبت به قيد زينت در ساير روايات. ضمن اینکه بر اساس این روایت، روشن می‌شود که قيد صبغ در تعبير «لا تلبس ثوبا مصبوغا» از باب مثال است و در صورتی که لباسی مصداق زينت باشد و لکن غير رنگ شده باشد، همچنان ممنوع است. بنابراین تفصیلاتی که برخی فقهاء پیرامون انواع و اقسام رنگ‌ها بیان کرده‌اند (طوسی، المبسوط، ج ۵، ص ۲۶۴؛ ابن براج، المهذب، ج ۲، ص ۳۳۰) صرفا بیانگر موارد زينت است.

البته در مورد لباس و زينت آن، توجه به تفصیلي که شیخ طوسی و ابن براج بیان کرده و دیگرانی بعد از ایشان نیز نقل کرده‌اند، خالی از لطف نیست. وی آورده است: «و اما الثياب ففيها زينتان إحداهما تحصل بحسب (بنفس) الثوب و هو ستر العورة و جميع البدن، قال الله تعالى حُدُوا

زَيْتَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ<sup>۱</sup> و الزينة الأخرى تكون بصيغ الثوب وغيره، وإذا أطلق كان المراد، الثاني والأول هي غير ممنوعة منه» (همان)

### روایات دسته دوم

#### روایت اول: موثقه عمار ساباطی

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْتِنَاهُ عَنْ عَمَّارِ السَّابِاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْمَرْأَةِ يَمُوتُ عَنْهَا زَوْجُهَا هَلْ يَحِلُّ لَهَا أَنْ تَخْرُجَ مِنْ مَنْزِلِهَا فِي عِدَّتِهَا قَالَ نَعَمْ وَتَخْتَضِبُ وَتَكْتَجِلُ وَتَمْتَشِطُ وَتَصْبُغُ وَتَلْبَسُ الْمُصَبَّغَ وَتَصْنَعُ مَا شَاءَتْ بِغَيْرِ زَيْنَةٍ لِرِزْوَجٍ<sup>۲</sup>. (وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۲۳۴)<sup>۲</sup>

روایت سند دومی نیز دارد: وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ يَأْتِنَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ نَحْوَهُ.

اسناد شیخ صدوق به عمار ساباطی چنین است: «كُلُّ مَا كَانَ فِي هَذَا الْكِتَابِ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابِاطِيِّ فَقَدْ رَوَيْتَهُ عَنْ أَبِي؛ وَ مُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدِ الْمَدَائِنِيِّ، عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ، عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابِاطِيِّ» (من لايحضر الفقيه، ج ۴، ص ۴۲۲). سند روایت و اسناد مرحوم صدوق به عمار، مشکلی ندارد و همه از ثقات هستند، جز اینکه عمار و علی بن فضال و عمرو بن سعید و مصدق بن صدقه، فطحی مذهب بوده و لذا روایت موثقه می‌باشد. روایت بلحاظ سند دوم نیز به جهت مذکور موثقه می‌باشد.

در این روایت خروج از منزل را به طور مطلق جائز شماره‌ده و اختضاب و اکتحال و امتشاط و اصباغ و لبس مصبوغ و هر امر دیگری جائز دانسته شده است که البته مشروط به قید «بغیر زینة لزوج» آمده است. از آنجا که روایت منافی با روایات دسته اول است، چندین توجیه نسبت به آن

۱. اعراف، آیه ۳۱

۲. روایت در تهذیب ج ۸، ص ۸۲ و در من لایحضر الفقیه ج ۳، ص ۵۰۸ است. عبارت در الفقیه چنین است: «تختضب و تدهن»

گفته شده است: مرحوم فیض و دیگرانی روایت را حمل بر شدوذ نموده است (الوافی، ج ۲۳، ص ۱۲۲۰). برخی حمل بر ضرورت و یا تداوی نمودند. (مجلسی دوم، ملاذ‌الایثار، ج ۱۳، ص ۱۶۵؛ بحرانی، الحدائق، ج ۲۵، ص ۴۷۱؛ نجفی، جواهر‌الکلام، ج ۳۲، ص ۳۷۸)<sup>۳</sup> اما محقق خوانساری در جامع‌المدارک حمل بر ضرورت را بعید دانسته و معتقد است که چه بسا بتوان روایات مجوز را حمل بر عدم قصد زینت نمود. (ج ۴، ص ۵۶۱)<sup>۴</sup> کما اینکه مرحوم شیخ حر در ذیل روایت آن را مخصوص به عدم قصد زینت و البته عدم تظاهر دانسته است. (وسائل‌الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۳۵)

از دیدگاه نگارنده بیان مرحوم فیض، اوجه توجیهاست. روایت به صورت کامل در تهذیب الاحکام شیخ آمده است: «عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي «عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ تَطْلِيقَتَيْنِ لِلْعِدَّةِ ثُمَّ تَرَكَهَا حَتَّى مَضَى فُرُؤُهَا قَالَ إِذَا كَانَ تَرَكَهَا عَلَى أَنْ لَا يُرَاجِعَهَا فَقَدْ بَانَثَ مِنْهُ وَ لَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَ إِنْ كَانَ رَأَيْهُ أَنْ يُرَاجِعَهَا ثُمَّ تَرَكَهَا سِتَّةَ أَشْهُرٍ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُرَاجِعَهَا وَ عَنْ رَجُلٍ جَمَعَ أَزْوَاجًا نِسْوَةً فَطَلَّقَ وَاحِدَةً فَهَلْ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ أُخْرَى مَكَانَ الَّتِي طَلَّقَ قَالَ لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ أُخْرَى حَتَّى يَعْتَدَّ مِثْلَ عِدَّتِهَا وَ إِنْ كَانَ الَّتِي طَلَّقَهَا أُمَّةً اُعْتَدَّتْ نِصْفَ الْعِدَّةِ لِأَنَّ عِدَّةَ الْأُمَّةِ نِصْفُ الْعِدَّةِ خَمْسَةٌ وَ أَزْوَاجٌ يَوْمًا سُئِلَ عَنِ الْمَرْأَةِ إِذَا اُعْتَدَّتْ هَلْ يَحِلُّ لَهَا أَنْ تَخْتَضِبَ فِي الْعِدَّةِ قَالَ لَهَا أَنْ تَدَّهِنَ وَ تَكْتَحِلَ وَ تَمْتَشِطَ وَ تَصْبِغَ وَ تَلْبَسَ الصَّبْغَ وَ تَخْتَضِبَ بِالْحِنَّاءِ وَ تَصْنَعَ مَا شَاءَتْ لِغَيْرِ زِينَةٍ مِنْ زَوْجٍ وَ عَنِ الْمَرْأَةِ يَمُوتُ عَنْهَا زَوْجُهَا هَلْ يَحِلُّ لَهَا أَنْ تَخْرُجَ مِنْ مَنْزِلِهَا فِي

۱. مرحوم شوشتری در النجعة فی شرح اللمعة می‌گوید: اخبار عمار شاذ زیاد دارد و لذا احتمال وهم در فهم و تصحیف در کلمات می‌رود. ممکن است موارد مذکور همه به صورت منهی بوده باشد. (ج ۹، ص ۳۰۳). آقای شبیری نیز آورده‌اند که عمار کثیرالسهو بوده است. (کتاب نکاح، ج ۱۴، ص ۴۷۰۶)

۲. صاحب حدائق ادهان و امتشاط را داخل در زینت نمی‌داند و سایر موارد را حمل بر ضرورت می‌نماید و قید ذیل روایت را قرینه بر این ادعا بیان کرده است: «إليه يشير قوله «لغير زينة من زوج» أي يجوز فعل هذه الأشياء لا لقصد التزين للأزواج و ليس بعد ذلك إلا لغرض ألجأت إليه الضرورة.»

۳. و نیز: سبزواری، مهذب الاحکام، ج ۲۶، ص ۱۱۰ و قمی، مبانی منهاج‌الصالحین، ج ۱۰، ص ۴۲۱.

۴. ایشان معتقد است که در روایات مانع، مانند روایت ابن ابی‌یعفور، اکتحال مقید به زینت شده است، در حالی که اکتحال فی نفسه مفید زینت است، پس باید مراد از قید زینت، قصد زینت باشد و سایر موارد مذکور در روایت را نیز به قرینه وحدت سیاق حمل بر همین قید می‌شود. بنابراین روایات مجوزه نیز مقید به عدم قصد زینت می‌شود. این ادعا که قید «للزينة» مفید معنای «قصد زینت» است، مطلب قابل تاملی است.

عِدَّتِهَا قَالَ نَعَمْ وَ تَحْتَضِبُ وَ تَدَّهِنُ وَ تَكْتَحِلُ وَ تَمْتَشِطُ وَ تَصْبِغُ وَ تَلْبَسُ الصَّبْغَ وَ تَصْنَعُ مَا شَاءَتْ لِغَيْرِ زَيْنَةٍ مِنْ زَوْجٍ.» نقل کامل مشتمل بر چهار سوال است که سوال سوم از زن معتده است و پاسخ حضرت به سوال سوم و چهارم بسیار شبیه هم می‌باشد. با توجه به کثیرالسهو بودن عمار و نیز وجود اضطراب فراوان در نوع روایات او این احتمال قابل اعتناء است که وی در نقل پاسخ چهارم اشتباه کرده و تعابیر حضرت که در واقع مشتمل بر نهی از موارد مذکور بوده است، به صورت ایجابی مطرح کرده باشد. همچنین تعبیر ذیل روایت که فرمود: «لِغَيْرِ زَيْنَةٍ مِنْ زَوْجٍ»، هر چند زینت را حمل بر قصد زینت نمائیم<sup>۱</sup>، لکن «بغیر زوج» قابل پذیرش نیست، چون بدیهی است که لزوم حداد مختص منع از تزئین نسبت به ازواج نیست، بلکه به صورت مطلق است و حتی کسانی که این روایت را ولو با توجیه و حمل، پذیرفتند چنین نتیجه‌ای را نمی‌پذیرند.

### جمع بندی قسم اول

با توجه به مجموع روایات فوق، چنین استفاده می‌شود که قدر متیقن از عنوان حداد، مفهومی عام که شامل ترک مطلق زینت، ترک تطیب و عطر مالیدن است. (صرف نظر از مساله خروج و بیتوته که پس از بررسی، ضمیمه خواهد شد) اما ترک اکتحال و ادهان و اختضاب و امتشاط و لبس مصبوغ و این قبیل موارد، ذیل همان عنوان اول یعنی ترک زینت قرار می‌گیرند؛ چرا که در ذیل روایت اول گذشت که تمام موارد مذکور مقید به قید قصد زینت است و لا اقل اینکه اطلاقی ندارند و باید به قدر متیقن آن اخذ نمود.

ممکن است گفته شود که چنانچه این امور را مقید به قصد زینت نمائیم، خلاف حقیقت و روح لزوم حداد می‌باشد؛ چرا که چه بسا زوجه‌ای که همسرش فوت کرده است، هر یک از این امور را صرفاً بجهت اینکه قصد زینت ندارد مرتکب شود و این قابل پذیرش نیست. به نظر نگارنده این شبهه مرتفع است، زیرا گفته شد که در دیدگاه صحیح و در نزد عرف (البته با ملاحظه اختلاف اعراف به حسب امکان و ازمنه)، اکتحال ملازمت دائمیه با تزئین دارد (حدافل در عرف گذشته چنین بوده است) و ارتکاب اکتحال بدون قصد تزئین و راء صورت احتیاج به آن به جهت استفاده

<sup>۱</sup> همچنانکه شیخ حر و صاحب حدائق و محقق خوانساری حمل نمودند (وسائل الشیعة؛ ج ۲۲، ص ۲۳۵؛ حدائق، ج ۲۵، ص ۴۷۱؛ جامع المدارک، ج ۴، ص ۵۶۱)

دارویی یا سائر حاجت‌ها و یا ضرورات، عرفا و عادة فرض و تصویر ندارد و چنانچه شخصی بگوید که من هیچ حاجتی ندارم و لکن قصد تزین نیز ندارم، این هر چند عقلا متصور است، لکن به نکته مذکور، اکتحال چنین شخصی مصداق «المقصود بها التزین» که موضوع روایات است خواهد بود. همچنانکه نفس زینت نیز امری عرفی است و چه بسا مثلا آرایش خاصی برای برخی زینت نباشد، اما عرفا و عادة مصداق زینت باشد که در این صورت آرایش این شخص موضوع روایات و حرام خواهد بود. بله، اگر ملازمت دائمیه میان اکتحال و تزین پذیرفته نشود، قول به تقیید این امور به نفس تزین و نه قصد آن، صحیح و متین می‌باشد.

نکته‌ای که از این قسمت بحث می‌ماند، عبارتی است که در خصوص اکتحال سیاه<sup>۱</sup> و در کلمات برخی فقهاء مطرح شده است. برخی از فقهاء از متقدمین و متأخرین معتقدند که اکتحال به جهت ضرورت و یا احتیاج جائز است و لکن تنها باید در هنگام شب استفاده بشود. ابن براج در مهذب، قائل به جواز اکتحال در شب به جهت احتیاج است. (ج ۲، ص ۳۳۰) کیدری در اصباح الشیعة قول به جواز در شب را مقید به تداوی و استفاده دارویی آن نموده است. (ص ۴۷۰) مرحوم علامه در تحریر مقید به اضطرار و در قواعد خود مقید به قید احتیاج نموده است (ج ۴، ص ۱۶۸ و ج ۳، ص ۱۴۳). شهید ثانی نیز مقید به اضطرار نموده (مسالك الافهام، ج ۹، ص ۲۷۷) و در نهایت صاحب حدائق جواز اکتحال در شب و بقاء آن در روز را مختص ضرورت و عدم قصد زینت نموده است. (ج ۲۵، ص ۴۷۰)

بیان تعابیر فقهاء بدین جهت است که توجه شود برخی قید احتیاج و برخی قید ضرورت را مطرح کردند و روشن است که دوم اخص از اول است. وانگهی مانند کیدری برخلاف دیگران، تنها جهت استفاده دارویی را مجاز دانسته است. اما دلیل بر این حکم جوازی چیست؟ واقع امر این است که در خصوص این مساله در هیچ روایتی بیانی نیامده است، اما نفس اضطرار، خود دلیل بر مطلب است و «الضرورات تبیح المحظورات» و با توجه به قاعده «الضرورات تتقدر

---

<sup>۱</sup> واضح است که برخی از اقسام اکتحال جائز است و اصلا مصداق زینت نیست، مثلا اکتحال به توتیا مطلقا جائز است. (توتیا: سنگ توتیا، اکسید ناخالص روی که در کوره‌های ذوب روی و مس به دست می‌آید و گندزدای پر قدرتی است و قدیم آن را برای درمان تراخم چشم مصرف می‌کردند. المنجد) الاکتحال الاسود و هو الإثمد (الأثمد: سنگ سرمه (المنجد)

بقدرها» باید به مقدار آن بسنده نمود که با توجه به خاصیت کحل سیاه، خصوص استفاده دارویی تعیین پیدا می‌کند. بنابراین وجهی برای تقیید حکم به استفاده در خصوص شب نیست، بلکه امر دائر مدار ضرورت است. بله، از آنجایی که اکتحال مقید به قید تزیین است و این تزیین اعم از تزیین شخص برای خود و دیگران است، لذا اگر ضرورت با ارتکاب اکتحال و تزیین شخص برای خود مرتفع می‌شود (مثلا در شب اکتحال کند)، دیگر اکتحال در روز که منجر به تزیین برای خود و دیگران می‌شود، خارج از قدر متیقن از ضرورت است، بنابراین چه بسا وجه کلمات فقهاء و تقیید اکتحال به لیل چنین بوده باشد. اما روشن است که این امر با اکتحال در روز و مثلا خانه‌نشینی نیز محقق خواهد شد. لذا مناسب همان است که توجه به قدر متیقن از رفع ضرورت بشود که ممکن است نسبت به اشخاص مختلف متفاوت باشد و نه اینکه تعیین مصداق نمائیم.

نیز از همین جا روشن می‌شود که کلام صاحب حدائق جهت استدلال بر جواز بقاء کحل در روز که تمسک به اطلاق صحیحه ابن ابی یعفر و موثقه ابی العباس نموده است، وجهی ندارد. چرا که آنچه بقاء کحل را در روز مجاز می‌کند، بقاء عنوان ضرورت است و نه اطلاق دلیل. لذا حتی اگر روایت مطلق نباشد ولیکن عنوان ضرورت همچنان صادق باشد، بقاء کحل در روز نیز مجاز خواهد بود.<sup>۱</sup>

### قسم دوم: مصادیق حداد بلحاظ خروج از منزل و بیتوته در غیر محل اعتداد

عنوان جواز خروج مغایر با عنوان بیتوته در غیر محل اعتداد است و در بررسی مساله باید این دو عنوان مستقل از یکدیگر لحاظ شود. ابتدا نظرات فقهاء پیرامون این دو عنوان بیان می‌گردد و سپس به ادله ایشان و بررسی آن و نتیجه نهایی پرداخته خواهد شد. نظرات فقهاء متفاوت و متعدد

<sup>۱</sup>. عبارت صاحب حدائق چنین است: «ظاهر صحیحه ابن ابی یعفر المتقدمه و روایة ابی العباس جواز الکحل للضرورة و عدم قصد الزینة به، و فیها إشارة إلى أن ما كان زینة و ألجأت إليه الضرورة فإنه لا بأس به. و یؤیده ما ورد من أن الضرورات تبيح المحظورات، و إن لم یرد بهذا اللفظ، إلا أن هذا المعنى مستفاد من عدة من الأخبار تقدمت الإشارة إليها في غير موضع. و في المسالك أنه مع الضرورة إلى الاکتحال فتکتحل لیلا و تمسحه نهارا و فيه أن إطلاق الخبرین المتقدمین تدفعه، فإنه متى كان الاکتحال لغير الزینة فلا بأس ببقائه نهارا، و النفع المترتب علیه لا یختص باللیل و إن كان أكد و الاحتیاط یقتضي الوقوف علی ما ذكره إذا لم تلجأ للضرورة إليه نهارا.» اینکه ایشان جواز را مقید به ضرورت و عدم قصد زینت نمودند، قید دوم توضیحی است و نه احترازی، چون «الضرورات تتقدر بقدرها» و روشن است که قصد زینت خارج از قدر ضرورت است.

است. برخی از فقهای متقدم تنها تصریح به جواز بیتوته در غیر محل اعتداد نمودند. (طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۱۶۰؛ ابن براج، المهذب، ج ۲، ص ۳۱۹؛ ابن زهره، غنیة النزوع، ص ۳۸۵؛ ابن ادریس، السرائر، ج ۲، ص ۷۳۹) از عبارت ابن حمزه در الوسيلة استظهار جواز خروج و بیتوته در غیر محل اعتداد می‌شود. وی آورده است: « و لزوم موضع الاعتداد فالأولی أن یکون الموضع الذي كانت مقيمة فيه و یجوز لها الخروج إلى غیره » (ص ۳۲۹) در میان متاخرین نیز صاحب جواهر (ج ۳۲، ص ۲۷۸) و سبزواری در مهذب الاحکام (ج ۲۶، ص ۱۱۷) موافق رأی ابن حمزه می‌باشند. برخی مانند صاحب حدائق میان فرض ضرورت و غیرآن تفصیل داده و در فرض اول، هر دو عنوان را جائز و در فرض دوم، تنها خروج از منزل را و البته مقید به قضاء حقوقی همچون عیادت مریض، حضور تعزیه و برخی امور مستحب، جائز و بیتوته در غیر محل اعتداد را ممنوع دانسته است. (الحدائق، ج ۲۵، ص ۴۷۱) بنابراین سه قول در مساله مطرح است. البته از مجموع کلمات فقهاء چنین استظهار می‌شود که بعید نیست بگوئیم قول به جواز بیتوته در غیر محل اعتداد ملازم با جواز خروج از محل اعتداد است، برخلاف عکس آن که حکم جواز به خروج از محل اعتداد ملازمی با جواز بیتوته در غیر محل اعتداد ندارد. لذا این احتمال در کلام فقهاء وجود دارد که حکم خروج و بیتوته را یکسان تلقی کرده باشند و از همین جهت در برخی کلمات گاهی خروج گفته شده است و گاهی بیتوته. اما صحیح آن است که این دو عنوان باید مستقل از یکدیگر مورد بررسی قرار بگیرند.

قول به جواز که اکثر فقهاء برآند، مستدل به اصل جواز و اطلاقات روایات تجویز است و لذا روایات مانعه را حمل بر کراهت خروج از محل اعتداد و بیتوته در غیر آن و یا استحباب عدم خروج و بیتوته در محل اعتداد نمودند. از طرفی در قول به حرمت و منع بیتوته هنگام عدم وجود ضرورت یا غیره (قضاء حق و حاجت) نیز، تمسک به برخی دیگر از روایات شده است. روایات باب و البته قابل استناد را می‌توان در سه دسته بیان کرد.

۱. صاحب حدائق در نقل کلام شیخ از تهذیبین، دو گونه تعبیر دارد. در جلد ۲۵، صفحه ۴۷۱ به درستی نقل می‌کند که شیخ روایات مانعه را حمل بر استحباب نموده است، لکن در ادامه و در صفحه ۴۷۳ آورده است که شیخ اخبار ناهیه را حمل بر کراهت نموده است. و به نظر می‌رسد صاحب جواهر نیز با دیدن عبارت دوم وی، آورده است: « لعله لذا کان المحکي عن الشیخ الجمع بین النصوص بحمل النهي عن البیتوته علی الکراهة » (ج ۳۲، ص ۲۷۹)

۲. و نیز از میان متاخرین: سبزواری، جامع الخلاف و الوفاق، ص ۵۰۹

روایات دسته اول: روایاتی که دال بر جواز به صورت مطلق است

روایت اول: صحیحہ سلیمان بن خالد

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى وَ غَيْرُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ امْرَأَةٍ تُؤْفِي زَوْجَهَا أَيْنَ تَعْتَدُّ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا تَعْتَدُّ أَوْ حَيْثُ شَاءَتْ قَالَ بَلَى حَيْثُ شَاءَتْ ثُمَّ قَالَ إِنَّ عَلِيًّا عليه السلام لَمَّا مَاتَ عُمَرُ أَتَى أُمَّ كَلْثُومٍ فَأَخَذَ بِيَدِهَا فَانْطَلَقَ بِهَا إِلَى بَيْتِهِ». (الكافي - الإسلامية - ج ۶، ص ۱۱۵)

روایت مشتمل بر دو سند است که در سند اول، تمامی سلسله سند امامی و از ثقات می‌باشند، لکن در سند دوم به جهت «غیره»، چون غیر محمد بن یحیی مشخص نیست که چه کسی است، لذا سند ضعیف می‌باشد. قائلین به جواز به روایات دیگری همچون مرسله یونس و خبر عبدالله بن سلیمان تمسک کردند، لکن سند روایات مخدوش و ضعیف است.

روایات دسته دوم: روایاتی که بر جواز به صورت مقید دلالت دارند

روایت اول: مکاتبه صفار

«وَكَتَبَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام فِي امْرَأَةٍ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا وَ هِيَ فِي عِدَّةٍ مِنْهُ وَ هِيَ مُحْتَاجَةٌ لَا تَجِدُ مَنْ يُنْفِقُ عَلَيْهَا وَ هِيَ تَعْمَلُ لِلنَّاسِ هَلْ يَجُوزُ لَهَا أَنْ تَخْرُجَ وَ تَعْمَلَ وَ تَبَيْتَ عَنْ مَنْزِلِهَا لِلْعَمَلِ وَ الْحَاجَةِ فِي عِدَّتِهَا قَالَ فَوَقَّعَ عليه السلام لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ». (من لايحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۰۸)

اسناد شیخ صدوق به محمد بن حسن صفار چنین است: «و ما كان فيه عن محمد بن الحسن الصفار - رحمه الله - فقد رویته عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد - رضي الله عنه - عن محمد بن الحسن الصفار» (ج ۴، ص ۴۳۴). صفار و ابن ولید، هر دو ثقه و امامی می‌باشند، بنابراین روایت صحیحہ است. این روایت بر جواز خروج و بیتوته در غیر محل اعتداد، مشروط به قید احتیاج و نیاز به نفقه دلالت دارد.



### روایت دوم: موثقه ابن بکیر

« حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الْمَتَوَفَى عَنْهَا زَوْجَهَا أَتَحُجُّ وَتَشْهَدُ الْحُقُوقَ قَالَ نَعَمْ ». (الكافي - الإسلامية - ج ۶، ص ۱۱۶)

حمیدبن زیاد و حسن بن محمد بن سماعه و عبدالله بن جبلة کنانی واقفی مذهب بوده و ابن بکیر نیز فطحی است، لکن همه توثیق شده‌اند، بنابراین روایت موثقه خواهد بود. مفاد روایت در خصوص جواز حج و قضاء حقوق است و البته نسبت به خروج در روز و بیتوته در غیر محل اعتداد اطلاق دارد.

### روایات دسته سوم: روایاتی که بر منع دلالت دارند

#### روایت اول: موثقه محمد بن مسلم

« حُمَيْدُ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام تَسْتَفْتِيهِ فِي الْمَبِيتِ فِي غَيْرِ بَيْتِهَا وَ قَدْ مَاتَ زَوْجُهَا فَقَالَ إِنَّ أَهْلَ الْجَاهِلِيَّةِ كَانَ إِذَا مَاتَ زَوْجُ الْمَرْأَةِ أَحَدَتْ عَلَيْهِ امْرَأَتُهُ اثْنِي عَشَرَ شَهْرًا فَلَمَّا بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا صلى الله عليه وآله رَحِمَ ضَعْفَهُنَّ فَجَعَلَ عِدَّتَهُنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا وَأَثْنَنَ لَا تَصْبِرْنَ عَلَى هَذَا ». (الكافي - الإسلامية - ج ۶، ص ۱۱۷)

این روایت نیز بجهت حمید بن زیاد و ابن سماعه که اهل وقف بودند، موثقه است. روایت دلالت بر منع بیتوته در غیر محل اعتداد دارد، لکن نمی‌توان از آن منع مطلق استفاده کرد؛ چرا که استظهار بر این است حضرت در مقام بیان حکمی کلی بوده و اصل منع را تبیین نمودند و نسبت به قیود اطلاقی ندارد. نکته دیگری که از این روایت و روایت بعدی استفاده می‌شود این است که عنوان حداد و یا احداد، یک مفهوم عرفی بوده است که در زمان جاهلیت نیز وجود داشته و بیتوته در محل اعتداد را از مصادیق آن می‌دانستند. این برخلاف ظاهر کلمات فقهاء است که دو مصداق عدم خروج از منزل و بیتوته در آن را ذیل تعریف نمی‌آورند همچنانکه در ابتدای نوشتار و در ضمن بیان تعاریف فقهاء از این اصطلاح گذشت.

### روایت دوم: صحیحہ ابی بصیر

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ يَتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا وَتَكُونُ فِي عِدَّتِهَا أَتَخْرُجُ فِي حَقِّ فَقَالَ إِنَّ بَعْضَ نِسَاءِ النَّبِيِّ ﷺ سَأَلْتُهُ فَقَالَتْ إِنَّ فَلَانَةَ تُؤَفِّي عَنْهَا زَوْجُهَا فَتَخْرُجُ فِي حَقِّ يَتُوبُهَا فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَفْ لَكُنَّ قَدْ كُنْتَنَ مِنْ قَبْلِ أَنْ أُبْعَثَ فِيكَ وَ أَنَّ الْمَرْأَةَ مِنْكَ إِذَا تُؤَفِّي عَنْهَا زَوْجُهَا أَخَذَتْ بَعْرَةَ فَرَمَتْ بِهَا خَلْفَ ظَهْرِهَا ثُمَّ قَالَتْ لَا أَمْتَشِطُ وَلَا أَكْتَحِلُ وَلَا أَخْتَضِبُ حَوْلًا كَامِلًا وَإِنَّمَا أَمْرُكَ بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ثُمَّ لَا تَصِيرُونَ لَا تَمْتَشِطُ وَلَا تَكْتَحِلُ وَلَا تَخْتَضِبُ وَلَا تَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهَا نَهَارًا وَلَا تَبِيتُ عَنْ بَيْتِهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَكَيْفَ تَصْنَعُ إِِنْ عَرَضَ لَهَا حَقٌّ فَقَالَ تَخْرُجُ بَعْدَ زَوَالِ اللَّيْلِ<sup>۳</sup> وَ تَرْجِعُ عِنْدَ الْمَسَاءِ فَتَكُونُ لَمْ تَبِثْ عَنْ بَيْتِهَا قُلْتُ لَهُ فَتَحُجُّ قَالَ نَعَمْ». (الكافي (الاسلامية) ج ۶، ص ۱۱۷)

بررسی سند گذشت. از پاسخ حضرت و با توجه به راهکاری که جهت عدم بیئوته در غیر محل اعتداد برای اداء حق فرمودند روشن می‌شود که تا جایی که ممکن است نباید عمل شخص منجر به خروج و یا بیئوته در غیر محل اعتداد بشود، لذا اگر اداء حق و مانند آن در قالب چنین راهکاری هم ممکن نبود، ذیل حرمت و منع باقی است، مگر اینکه از باب تحقق عناوین ثانویه ای همچون اضطرار و یا عسر و حرج مجاز شود.

### روایت سوم: صحیحہ ابن ابی یعفور

«أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِي بَانٍ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: سَأَلْتُ عَنِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا فَقَالَ لَا تَكْتَحِلُ لِلزَّيْنَةِ وَلَا تَطْلُبُ

۱. حق ینوبها، ای حق یصیبها و ینزل بها

۲. بعرة: بشكل شتر

۳. در برخی نسخ تعبیر چنین است: «تخرج بعد زوال الشمس» و صاحب وسائل همین نسخه را برگزیده و در لسان فقهاء هر دو تعبیر آمده است. لکن اصل مصدر حدیث که کافی شریف باشد، در چاپ دارالاسلامیه، همان تعبیر در متن آمده است. ضمن اینکه طبع دارالحدیث که تصحیح پژوهشگران مرکز تحقیقات دارالحدیث است نیز همین ضبط در متن را آورده و به نسخه «زوال الشمس» در پاورقی اشاره کرده است.

حداد، اصطلاح‌شناسی و احکام برخی فروع ..... ۶۵

و لَا تَلْبَسُ ثَوْبًا مَّصْبُوغًا وَلَا تَبِيْتُ عَنْ بَيْتِهَا وَ تَقْضِي الْحُقُوقَ وَ تَمْتَشِطُ بِغَسَلَةٍ وَ تَحُجُّ وَ إِنْ كَانَتْ فِي عِدَّتِهَا» (الكافي (الاسلامية) ج ۶، ص ۱۱۶)

بررسی سند آن گذشت. از این روایت جواز قضاء حقوق و اداء حج استفاده می‌شود که البته با توجه به روایات دیگری همچون روایت قبلی، مقید به راهکار خاص خواهد شد.

#### روایت چهارم: موثقه ابی العباس

«حُمَيْدٌ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنِ ابْنِ رِبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا قَالَ لَا تَكْتَحِلُ لِلزَّيْنَةِ وَلَا تَطَّيَّبُ وَلَا تَلْبَسُ ثَوْبًا مَّصْبُوغًا وَلَا تَخْرُجُ نَهَارًا وَلَا تَبِيْتُ عَنْ بَيْتِهَا قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ أَرَادَتْ أَنْ تَخْرُجَ إِلَى حَقِّ كَيْفَ تَصْنَعُ قَالَ تَخْرُجُ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ وَ تَرْجِعُ عِشَاءً» (الكافي (الاسلامية) ج ۶، ص ۱۱۶)

بررسی سند آن گذشت. دلالت این روایت همچون صحیحه ابی بصیر است. قبل از اینکه وجه جمع میان روایات بیان شود، لازم است که واژه «بیتوته» مفهوم شناسی گردد تا دلالت اولیه آن در روایات روشن شود.

#### مفهوم شناسی واژه «بیتوته»

آنچه در ذیل بیان معنای این واژه در کتب لغت آمده است، بیانگر معنایی عام و شامل نسبت به تمام شب است. فراهیدی آورده است: «و البیتوته: دخولك في الليل، تقول: بتُّ أضعُ كذا إذا كان بالليل» (العین، ج ۸، ص ۱۳۸). از اینگونه تعابیر چنین استظهار می‌شود که دخول در مطلق شب، چه در تمام شب و یا در قسمتی از آن، مصداق بیتوته است. همچنین زجاج می‌گوید: «کل من أدركه الليل فقد بات، نام أو لم يتم». (معانی القرآن، ج ۴، ص ۷۵) اصفهانی نیز در توضیح ریشه آن چنین آورده است: «أصل البيت: مأوى الإنسان بالليل، لأنه يقال: باتت: أقام بالليل، كما يقال: ظلَّ بالنهار». (مفردات ألفاظ القرآن؛ ص: ۱۵۱) این واژه در برخی ابواب فقهی از جمله حج نیز آمده است که در میان روایات این باب نیز همین معنای عام و جامع استظهار می‌شود. در صحیح‌ه معاویه بن عمار آمده است: «عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ

قَالَ: إِذَا فَرَّغْتَ مِنْ طَوَافِكَ لِلْحَجِّ وَطَوَافِ النَّسَاءِ فَلَا تَبِيْتُ إِلَّا بِمَيِّئِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ شُغْلُكَ فِي نُسُكِكَ وَإِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا يَصْرُوكَ أَنْ تَبِيْتَ فِي غَيْرِ مَيِّئِي». (تهذيب الأحكام؛ ج ۵، ص: ۲۵۶) طبق مفاد این روایت به سپری کردن نیمه دوم شب نیز، بیتوته اطلاق شده است. البته که ذکر این روایت در مقام اثبات معنای حقیقی واژه نیست تا اشکال شود که استعمال اعم از حقیقت است، بلکه حمل چنین اطلاقاتی بر مجاز، خلاف ظاهر است.

### جمع بندی قسم دوم

در مقام جمع بندی چندین فرض را مطرح می کنیم. اگر چنانچه شخص به اضطرار و یا عسر و حرج و مانند آن مبتلا شود، شکی نیست که حاکم بر ادله مانعه خواهد بود. همچنین برای اداء حج نیز منعی وجود ندارد. اما نسبت به خروج و یا بیتوته جهت اداء حق و یا قضاء حاجت و مانند آن که به حد ضرورت نرسیده است، روایات دسته اول و دوم حاکم به جواز است. اما هر دو دسته نسبت به اینکه خروج در روز باشد یا غیر آن و نیز نسبت به بیتوته‌ی تام و ناقص اطلاق دارد (البته ممکن است گفته شود در مکاتبه صفار، تعبیر « تَبِيْتُ عَنْ مَنْزِلِهَا » ظهور در بیتوته تام دارد، لکن به قرینه روایات مانعه، دست از این ظهور برمی داریم)، از طرفی مفاد روایات دسته سوم (با توجه به ذیل صحیحه ابی بصیر) چنین است که خصوص خروج در روز و نیز بیتوته‌ی تام ممنوع است و اداء حق و مانند آن باید به طریقی صورت بگیرد که منجر به خروج ابتدائی در روز و بیتوته تام نگردد. بنابراین روایات این دسته، روایات دسته اول و دوم را تقیید می زند و جواز خروج و نیز بیتوته را منحصر در خروج در شب و بیتوته ناقص می نماید. و فرض آخری که باید مطرح شود، صورتی است که شخص بخواهد بدون غرض اداء حاجت و مانند آن از محل اعتداد خارج شود و یا بیتوته در غیر محل اعتداد داشته باشد. اگر خروج در روز نداشته باشد، بلکه خروج در شب داشته باشد، ذیل ادله دسته اول قرار می گیرد و جائز خواهد بود، اما نباید منجر به بیتوته شود، چه بیتوته تام باشد و چه ناقص؛ زیرا مستفاد از روایات مانعه این است بیتوته به صورت مطلق ممنوع است و تنها بیتوته‌ی ناقص جهت اداء حق جائز است. (البته بعید نیست گفته شود که نسبت به جواز بیتوته‌ی ناقص، از مؤدّی حق به غیر آن الغاء خصوصیت می کنیم)

بنابراین در یک بیان کلی، خروج ابتدائی در روز و نیز بیتوته‌ی تام در غیر محل اعتداد ممنوع است مگر در یک صورت و آن هم فرض ضرورت و مانند آن و یا اداء حج است. اما بیتوته‌ی ناقص در غیر محل اعتداد، تنها در فرض اداء حق و قضاء حاجت و مانند آن جایز است جز اینکه ممکن است گفته شود در این صورت، خصوصیتی در مؤدی حق نیست و شامل غیر او نیز می‌شود. طبق این بیان، ادله و روایات دسته اول در خصوص صورت اداء حق و مانند آن، آن‌هم در فرض خروج در غیر روز و بیتوته‌ی ناقص می‌باشد. طبق این بیان، مفاد روایات دسته اول گویا چنین است که عدم جواز بیتوته تام در غیر محل اعتداد واضح بوده است و ابهام و سوال در خصوص بیتوته ناقص وجود داشته که طبق پاسخ حضرت، امری جایز شمرده شده است.

با توجه به مطالب قسمت اول و قسمت دوم، اصطلاح شرعی حداد را می‌توان اینطور بیان کرد: الحداد هو الامتناع عن ثلاثة امور: التزین و التطيّب مع القصد، و الخروج في النهار عن محل الاعتداد و البيتوتة التام في غير محله. و الحكم لا يثبت في صور: الضرورة او الحرج او العسر. اما بيتوتة الناقص فجاز في خصوص اداء الحق او الحاجة. و اما الخروج و البيتوتة لاداء الحج فجازة مطلقا. سائر عناوين همچون «الادهان»، «الامتشاط»، «الاكتحال» و «اكل الطيب و شمه» و غیره، چنانچه ذیل یکی از عناوین در تعریف قرار بگیرد، مصداق حداد است و الا نخواهد بود و در موارد مشکوک، برائت از لزوم حداد محکم خواهد بود.

### بخش دوم: شمول حکم لزوم حداد نسبت به «المفقود زوجها»

همانطور که در مقدمه گذشت، یکی از فروع فقهی مساله لزوم حداد، نسبت به زوجه‌ای است که همسر او مفقود شده است. توضیح اینکه وقتی زوج غائب و یا مفقود می‌گردد، اگر مشخص باشد که وی زنده است و یا اگر خبری از حیات وی نبود، چنانچه ولیّ زوجه (یا متبرعی) نفقه او را بدهد، در این صورت باید صبر نماید تا زوج حاضر شود و یا فوت او اثبات گردد، اما در غیر این صورت اگر به اختیار خودش اقدام به صبر نماید، باید به حاکم شرع مراجعه کند و حاکم چهار سال مهلت می‌دهد و در این مدت به جستجوی زوج می‌پردازد. چنانچه مشخص شد که زوج در قید حیات است، زوجه باید صبر نماید و حاکم شرع از بیت المال نفقه او را می‌پردازد، اما اگر چهار سال تمام شد و خبری از حیات زوج حاصل نشد، نسبت به حکم زوجه، دو قول مطرح است. برخی قائل‌اند که وی باید عده وفات نگه دارد (مفید، المقنعة، ص ۵۳۷؛ طوسی، النهاية، ص

۵۳۸: سلار، المراسم، ص ۱۶۵<sup>۱</sup>، این دسته از فقهاء هر چند تصریح به عدم تحقق طلاق نکرده‌اند، لکن تصریح ایشان به لزوم عده وفات، ظاهر در عدم تحقق طلاق است.<sup>۲</sup> در مقابل برخی معتقدند که حاکم به ولی زوجه امر می‌کند که وی را طلاق دهد و یا اگر ولی نداشت، خودش وی را طلاق می‌دهد. (صدق، المقنع، ص ۳۵۳؛ ابن حمزه، الوسيلة، ص ۳۲۴؛ ابن جنید<sup>۳</sup>، مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۳۷۴)<sup>۴</sup> طبق قاعده در صورت دوم، عده زوجه، عده طلاق خواهد بود و محکوم به لزوم حداد نیست، این در حالی است که خود قائلین به این قول، معتقدند که عده، عده وفات است. اما نسبت به مساله لزوم حداد و یا عدم لزوم آن، در میان قداماء بیانی نیست. در میان متاخرین اولین فقیهی که اشاره به این موضوع کرده است، مرحوم علامه است که در تحریر الاحکام خود، لزوم حداد را قول اقرب می‌داند (ج ۴، ص ۱۶۷) و در سایر کتب خود این قول را متوجه اشکال دانسته است. (قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۱۴۵)<sup>۵</sup> اما صیمری تصریح به لزوم حداد می‌نماید (غایة المرام، ج ۳، ص ۲۴۸) و در مقابل شهید ثانی و صاحب جواهر اعتقاد به عدم لزوم حداد دارند. (مسالك الافهام، ج ۹، ص ۲۸۶؛ جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۹۴)<sup>۶</sup> بررسی مساله لزوم حداد و یا عدم لزوم آن در چنین موضوعی متفرع بر شفافیت چند امر است. اول اینکه آیا زوجه در فرض مزبور، مطلقه می‌شود و یا معتد به عده وفات؟ امر دیگر اینکه چنانچه زوجه مطلقه می‌گردد، آیا طلاق ملازمت دائمیه با عده طلاق دارد و یا اینکه ممکن است زوجه

۱. همچنین: ابن براج، المهذب، ج ۲، ص ۳۳۸؛ ابن ادریس، السرائر، ج ۲، ص ۷۳۶؛ ابن سعید، الجامع للشرائع، ص ۴۷۳؛

شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج ۳، ص ۲۸؛ قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام؛ ج ۳، ص ۱۴۴

۲. شهید ثانی در بیان وجوه اعتداد به غیر طلاق می‌گوید: «لأنَّ العدة عِدَّة وفاة فلا وجه للطلاق وإلا لكانت عِدَّة طلاق» (مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۹، ص: ۲۸۵)

۳. البته ابن جنید طلاق حاکم را نیاورده و چنین گفته است: «قال ابن الجنید: وإن لم يأت خبره بعد أربع سنين وكان له ولي، أحضره السلطان وأمره بالنفقة عليها من مال المقفود أو من مال وليه، فإن أنفق، وإلا أمره السلطان بأن يطلق، فإن طلقها، وقع طلاقه موقع طلاق زوجها، وإن لم يطلق، أمرها ولي المسلم أن تعتد، فإذا خرجت من العدة، حلت للأزواج، فإن جاء الزوج وهي في العدة، فهو أحق بها، وكانت عنده على تطليقتين باقيتين، فإن انقضت عدتها قبل أن يجيء أو يراجع، فقد حلت للأزواج.»

۴. همچنين: حلی، مختلف الشیعه، ج ۷، ص ۳۷۴؛ فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۳۵۶؛ فاضل مقداد، التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۳۴۸؛ ابن فهد، المهذب البارع، ج ۳، ص ۴۹۶؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، ج ۶، ص ۶۵؛ فاضل هندی، كشف اللثام، ج ۸، ص ۱۲۵

۵. همچنين: فاضل هندی، كشف اللثام، ج ۸، ص ۱۲۸

۶. همچنين: فاضل مقداد، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۳، ص: ۳۴۸؛ طباطبائی، ریاض المسائل (الحديثة)، ج ۱۲، ص

مطلقه باشد و در عین حال مکلف باشد که عده وفات نگه دارد، همانطور که ظاهر کلمات قائلین به قول دوم چنین است و در این صورت چه وجهی برای آن است؟ و در نهایت چنانچه روشن شود زوجه در فرض مورد نظر که فوت زوج محرز نیست و از طرفی باید عده وفات نگه دارد و نه عده طلاق، آیا چنین موردی نیز محکوم به لزوم حداد است و یا حکم لزوم حداد در خصوص مواردی است که فوت زوج محرز باشد؟ برای پاسخ به امور فوق و روشن‌شدن حکم و قول صحیح، روایات باب ذکر و بررسی می‌گردد.

#### روایت اول: موثقه سماعه بن مهران

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ عُمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَقْشُودِ فَقَالَ إِنْ عَلِمْتَ أَنَّهُ فِي أَرْضٍ فَهِيَ مُنْتَظَرَةٌ لَهُ أَبَدًا حَتَّى تَأْتِيَهَا مَوْتُهُ أَوْ يَأْتِيهَا طَلَاقُهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ أَيَّ هُوَ مِنَ الْأَرْضِ كُلَّهَا وَ لَمْ يَأْتِهَا مِنْهُ كِتَابٌ وَ لَا خَبَرٌ فَإِنَّهَا تَأْتِي الْإِمَامَ فَيَأْمُرُهَا أَنْ تَنْتَظِرَ أَرْبَعَ سِنِينَ فَيُطَلَّبُ فِي الْأَرْضِ فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ لَهُ أَثَرٌ حَتَّى تَمُضِيَ الْأَرْبَعُ سِنِينَ أَمَرَهَا أَنْ تَعُدَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا ثُمَّ تَحِلُّ لِلرِّجَالِ فَإِنْ قَدِمَ زَوْجُهَا بَعْدَ مَا تَنْقَضِي عِدَّتَهَا فَلَيْسَ لَهُ عَلَيْهَا رَجْعَةٌ وَ إِنْ قَدِمَ وَ هِيَ فِي عِدَّتِهَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا فَهِيَ أَمْلَكُ بِرَجْعَتِهَا» . (الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ۶، ص: ۱۴۸)

روایت به هر دو سندش موثق و صلاحیت استدلال را دارد. عثمان بن عیسی از رؤسای واقفی بوده است و لکن کشی رجوع او به مذهب امامی را نقل کرده است (رجال کشی، ص ۵۹۸). اما از آنجا که ممکن است نقل او بعد از صحت مذهبش بوده باشد، امر مشتبه گشته و نتیجه تابع اخس مقدمات است، بنابراین از جهت وی، روایت موثقه می‌باشد. سماعه بن مهران نیز طبق نقل شیخ طوسی واقفی است (رجال طوسی، ص ۳۲۷)، اما مرحوم خوئی (معجم رجال الحديث، ج ۹، ص ۳۱۳) معتقد است که از کلمات نجاشی، امامی بودن وی استظهار می‌شود؛ چرا که سماعه از اجلاء روات بوده و نجاشی نسبت به وی تعبیر «ثقة ثقة» آورده است در حالیکه ذکر وی از وقف او نکرده است (رجال نجاشی، ص ۱۹۳). موقوفه بودن سند نیز با توجه به شخصیت و موقعیت سماعه بن مهران، موجب ضعف سند نمی‌گردد، هر چند که شهید ثانی به همین جهت، روایت را ضعیف دانسته است. (مسالك، ج ۹، ص ۲۸۶)

آقای شبیری در کتاب نکاح خود ضابطه‌ای بیان کردند که طبق آن ضابطه می‌توان سند روایت را تصحیح نمود، هر چند که سماعه را واقفی مذهب بدانیم. ایشان آورده‌اند: « به نظر ما امامیه‌هایی که از واقفیه اخذ حدیث کردند در زمان استقامت بوده و البته این نکته درباره کسانی صادق است که سابقه واقفی بودن ندارند، ولی اگر خودشان سابقه وقف داشته باشند، نمی‌توان اطمینان حاصل کرد که روایت‌شان از واقفی دیگر در زمان وقف نبوده باشد.» (کتاب نکاح، ج ۲۳، ص ۷۳۲۱) با توجه به این بیان، واقفی بودن عثمان بن عیسی که اهل وقف بوده و سپس امامی مذهب شده است، خللی به صحت سند وارد نمی‌سازد؛ چرا که شیخ او در هر دو سند، یعنی احمد بن محمد بن خالد و ابراهیم بن هاشم، امامی بوده‌اند و طبق ضابطه مذکور، نقل عثمان بن عیسی در زمان صحت مذهب وی بوده است. حال که اطمینان به صحت مذهب عثمان بن عیسی در زمان نقل این روایت پیدا شد، این یعنی عثمان بن عیسی امامی بوده است و این روایت را از سماعه نقل می‌کند و اینجا نیز ضابطه فوق جریان پیدا می‌کند و اطمینان حاصل می‌شود که عثمان بن عیسی این روایت را در زمان صحت مذهب سماعه بن مهران، از او نقل کرده است. توضیح اینکه، شبهه این بود چه بسا عثمان بن عیسی با توجه به اینکه سابقه وقف دارد، این روایت را در زمان واقفی بودنش از سماعه نقل کرده باشد و لذا ایایی نداشته است از اینکه از شخصی که اهل وقف است نقل روایت نماید. اما اگر اطمینان به صحت مذهبش در زمان نقل این روایت حاصل شود، دیگر این شبهه باقی نمی‌ماند. تصحیح این چنینی سند، بر اساس صحت ضابطه مذکور خواهد بود که البته بعید نیست.<sup>۱</sup>

از ظاهر روایت چنین استفاده می‌شود که حاکم زوجه را امر به اعتدال بدون طلاق، به مقدار چهارماه و ده روز که همان ایام عده وفات است، می‌نماید. بنابراین طبق دلالت این روایت، زوجه

<sup>۱</sup> آقای شبیری در توضیح ضابطه مذکور نسبت به نقل عمار بن مروان از سماعه بن مهران چنین فرمودند: «اما چرا عمار بن مروان از سماعه در زمان وقف اخذ حدیث نکرده، به علت اینکه خود عمار سابقه وقف ندارد و بنابر تحقیق شیخ بهایی در مشرق الشمسین بین امامیه و واقفه بعد از رحلت حضرت موسی بن جعفر فاصله شدیدی به وجود آمد تا حدی که امامیه به واقفه، ممتوره می‌گفتند یعنی باران خورده، منظورشان این بوده که سگ باران خورده هر چیزی را نجس می‌کند. اینها هم خودشان فاسد بودند و هم دیگران را فاسد می‌کردند. در اوایل وضعیت به گونه‌ای بود که امامی از واقفی اخذ حدیث نمی‌کرد. البته در قرنهای بعد بعضی از امامیه از واقفیه مثل حمید بن نینوایی و حسن بن محمد بن سماعه اخذ حدیث کرده‌اند.»



معتده به عده وفات است و نه مطلقه و لکن ذیل روایت که فرمود: چنانچه زوج در حین ایام عده پیدا شود، «فهو املک بر رجعتها»، این تعبیر شباهت به عده طلاق دارد، زیرا در عده وفات رجوع نیست و با توجه به این قرینه و دلالت سایر روایات که بیان خواهد شد، ممکن است که روایت را حمل بر تحقق طلاق نمایم. بنابراین می‌توان گفت که چنانچه مفاد روایت دلالت بر عده وفات نماید، حداقل اینکه مشتمل بر تمام خصوصیات عده وفات نیست و شاید نوع خاصی از اعتداد استنباط شود که در آن هر چند به لحاظ مدت، شبیه عده وفات است، لکن از جهات دیگری همچون تصویر رجوع زوج و قرائن دیگر، شبیه عده رجعی است.

### روایت دوم: صحیحہ ابی الصلاح الکنانی

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي امْرَأَةٍ غَابَ عَنْهَا زَوْجُهَا أَرْبَعَ سِنِينَ وَ لَمْ يَنْفُقْ عَلَيْهَا وَ لَا يُدْرَى أَحْيَ هُوَ أَمْ مَيِّتٌ أَيْجَبُزُ وَ لَيْتَهُ عَلَى أَنْ يُطَلَّقَهَا قَالَ نَعَمْ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَ لِي طَلَّقَهَا السُّلْطَانُ قُلْتُ فَإِنْ قَالَ الْوَلِيُّ أَنَا أَنْفُقُ عَلَيْهَا قَالَ فَلَا يُجَبُّزُ عَلَى طَلَّاقِهَا قَالَ قُلْتُ إِنْ قَالَتْ أَنَا أُرِيدُ مِثْلَ مَا تُرِيدُ النِّسَاءَ وَ لَا أَصْبِرُ وَ لَا أَفْعُدُ كَمَا أَنَا قَالَ لَيْسَ لَهَا ذَلِكَ وَ لَا كَرَامَةٌ إِذَا أَنْفُقَ عَلَيْهَا». (همان)

سند روایت صحیح است. البته مرحوم خوئی (خوئی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۷، ص: ۱۶۸) به تبع شیخ طوسی (طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۴۳) محمد بن فضیل را تضعیف کرده و او را ثقہ نمی‌داند، لکن بیان ایشان تمام نیست. شواهد متعددی مبنی بر وثاقت وی می‌توان اقامه کرد. اول: وی شیخ محمد بن ابی نصر بزندی و صفوان بن یحیی است و این دو از کسانی هستند که به شهادت خود شیخ طوسی «لایروون و لایرسلون الا عن ثقة» (طوسی، العدة، ج ۱، ص ۱۵۴)، دوم: بسیاری از اجلاء از وی نقل روایت کرده‌اند که برخی از آن‌ها همچون حسن بن محبوب و حسن بن علی بن فضال از اصحاب اجماع نیز می‌باشند. سوم: از محمد بن فضیل روایات متعددی در کافی و الفقیه آمده است و طبق گفته خود مولفین در مقدمه کتابشان، تنها آثار صحیحہ از امامین صادقین علیهم السلام و روایاتی که خود معتقد به صحت و حجیت آن‌ها بوده‌اند، جمع‌آوری شده است. چهارم: مرحوم نجاشی نیز هر چند محمد بن فضیل را توثیق صریح نکرده است، لکن تضعیف هم ننموده است و از طرفی

عبارتی در مورد وی دارد که می‌تواند شاهد بر وثاقت او باشد. وی درباره کتاب او آورده است: «هذه النسخة يرويها جماعة»، اینکه کتاب وی توسط جماعت متعددی از جمله محمد بن حسین بن ابوالخطاب و علی بن حکم که هر دو از اجلاء ثقات اند، نقل و روایت شود و روشن است که امثال ایشان کتاب یک شخص غالی و گمراه را نقل نمی‌کنند، اماره بر توثیق او توسط نجاشی است. اگر دلالت هر یک از امور فوق بر وثاقت محمد بن فضیل پذیرفته نشود، حداقل جمع این شواهد منجر به اطمینان نسبت به وثاقت وی می‌گردد و لذا سند روایت تصحیح خواهد شد.<sup>۱</sup>

طبق مفاد این روایت بعد از اتمام چهار سال و در صورت عدم وجود منفق، زوجه مطلقه گشته و طبق قاعده اولیه و بر اساس ظاهر روایت، باید عده طلاق نگه دارد. اما با ملاحظه دلالت روایت اول که صریح در عده وفات به مقدار چهارماه و ده روز بود، ممکن است گفته شود که باید رفع ید از ظاهر این روایت نمود و هر چند زوجه مطلقه شده است لکن باید به مقدار عده وفات، اعتدال نماید، الا اینکه ملازمه دائمیه میان ایقاع طلاق و مقدار عده آن یعنی سه ماه (سه قرء) اثبات شود. از دیدگاه نگارنده متن، با توجه به اینکه مقدار عده در موارد مختلف امری تعدبی است و نه تکوینی، چنانچه سند ادله تمامیت داشته باشد که البته چنین است، مقتضای جمع مذکور وجود دارد و ملازمه موجود میان ایقاع طلاق و عده آن، حمل بر ملازمه‌ای غالبی خواهد شد.

<sup>۱</sup>. بله، شیخ طوسی در رجال خود وی را رمی به غلو کرده است (رجال طوسی، ص ۳۶۵)، لکن اینگونه تعابیر اعتباری نداشته و دلیل بر تضعیف راوی نیست؛ زیرا علاوه بر اینکه خود شیخ نسبت رمی به غلو را باور نداشته و صرفاً او را نقل نموده است، به طور کلی رمی به غلو از دو جهت معتبر نیست، جهت اول این است که غلو به معنای از حد گذراندن و اعتقاد بیش از اندازه در مورد مقامات اهل بیت علیهم‌السلام است و مثلاً اگر کسی معتقد به علم غیب امام بود، او را غالی می‌دانستند و لذا غلو در کلمات قدمات غیر از غلوی است که امروزه بطلان آن اثبات شده است. جهت دوم این است که مقاماتی که ما برای انمه علیهم‌السلام قائل هستیم، امری اجتهادی است که محط اختلاف نظرهای فراوانی است و شهادت در امور استنباطی که مورد اختلاف نظر شدید است، حجیت ندارد و صرفاً بیانگر نظر و دیدگاه قائل بوده و اعتبار تعدبی برای دیگران ندارد. (شبییری، کتاب نکاح، ج ۸، ص ۲۷۷۹ و ج ۲۵، ص ۷۷۸۳)

### روایت سوم: صحیح‌ه حلبی

«عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَقْفُودِ فَقَالَ الْمَقْفُودُ إِذَا مَضَى لَهُ أَرْبَعُ سِنِينَ بَعَثَ الْوَالِي أَوْ يَكْتُبُ إِلَى النَّاحِيَةِ الَّتِي هُوَ عَائِتٌ فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَوْجَدْ لَهُ أَمْرَ الْوَالِي وَلِيِّهِ أَنْ يُنْفِقَ عَلَيْهَا فَمَا أَنْفَقَ عَلَيْهَا فَهِيَ امْرَأَتُهُ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهَا تَقُولُ فَإِنِّي أُرِيدُ مَا تُرِيدُ النَّسَاءُ قَالَ لَيْسَ ذَلِكَ لَهَا وَلَا كِرَامَةٌ فَإِنْ لَمْ يُنْفِقْ عَلَيْهَا وَلِيِّهِ أَوْ وَكَيْلُهُ أَمْرَهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا فَكَانَ ذَلِكَ عَلَيْهَا طَلَاقًا وَاجِبًا». (الكافي (ط - الإسلامية): ج ۶، ص: ۱۴۷)

### روایت چهارم: صحیح‌ه بريد

«عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مَعَاوِيَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمَقْفُودِ كَيْفَ يُصْنَعُ بِامْرَأَتِهِ قَالَ مَا سَكَتَتْ عَنْهُ وَصَبْرَتْ يُحَلِّيَ عَنْهَا فَإِنْ هِيَ رَفَعَتْ أَمْرَهَا إِلَى الْوَالِي أَجَلَهَا أَرْبَعُ سِنِينَ ثُمَّ يَكْتُبُ إِلَى الصُّمْعِ الَّذِي فُقِدَ فِيهِ فَلْيَسْأَلْ عَنْهُ فَإِنْ حُبِرَ عَنْهُ بِحَيَاةِ صَبْرَتْ وَإِنْ لَمْ يُحْبَرْ عَنْهُ بِشَيْءٍ حَتَّى تَمُضِيَ الْأَرْبَعُ سِنِينَ دَعِيَ وَلِيَّ الرَّوْجِ الْمَقْفُودِ فَقِيلَ لَهُ هَلْ لِلْمَقْفُودِ مَالٌ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ أَنْفَقَ عَلَيْهَا - حَتَّى يُعْلَمَ حَيَاتُهُ مِنْ مَوْتِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ قِيلَ لِلْوَالِي أَنْفَقَ عَلَيْهَا فَإِنْ فَعَلَ فَلَا سَبِيلَ لَهَا إِلَى أَنْ تَتَزَوَّجَ وَإِنْ لَمْ يُنْفِقْ عَلَيْهَا أَجْبَرَهُ الْوَالِي عَلَى أَنْ يُطَلِّقَ تَطْلِيقَةً فِي اسْتِقْبَالِ الْعِدَّةِ وَهِيَ طَاهِرٌ فَيَصِيرُ طَلَاقُ الْوَالِي طَلَاقَ الرَّوْجِ فَإِنْ جَاءَ زَوْجُهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَنْقُضِيَ عِدَّتَهَا مِنْ يَوْمٍ طَلَّقَهَا الْوَالِي فَبَدَا لَهُ أَنْ يُرَاجِعَهَا فَهِيَ امْرَأَتُهُ وَهِيَ عِنْدَهُ عَلَى تَطْلِيقَتَيْنِ فَإِنْ انْقَضَتِ الْعِدَّةُ قَبْلَ أَنْ يَجِيءَ أَوْ يُرَاجَعَ فَقَدْ حَلَّتْ لِلزَّوْجِ وَلَا سَبِيلَ لِلزَّوْجِ عَلَيْهَا». (همان)

هر دو روایت به لحاظ سندی صحیح می‌باشند و متن آن‌ها همچون روایت دوم دلالت صریح بر تحقق طلاق و ظهور در عده طلاق دارند و همان توضیح ذیل روایت دوم اینجا نیز قابل ذکر است.

در مورد اعتداد به عده وفات، صاحب جواهر ادعای عدم خلاف نصاً و فتوی و نیز اجماع نموده (ج ۳۲، ص: ۲۹۳) و قبل از وی صاحب ریاض ضمن نقل ادعای وفاق الطائفة از فاضل هندی، ادعای شهرت عظیمه کرده است (ریاض المسائل (ط - الحديثه)، ج ۱۲، ص: ۳۱۶). تنها شهید ثانی در مسالک است که با اشکال سندی نسبت به روایت سماعه که دلالت بر عده وفات داشت، تمایل به اعتداد

به عده طلاق نشان داده است. (ج ۹، ص: ۲۸۶) از دیدگاه نگارنده همانطور که در ذیل روایت اول اشاره شد، سند روایت سماعه نه تنها مشکلی بلحاظ تمسک ندارد، بلکه طبق ضابطه‌ای که بیان شد، گذشت، می‌توان گفت روایت صحیحه است. اما دلالت آن در ناحیه سبب بینونت و جدایی یا ساکت است و یا نهایتاً ظهور در بینونت بغیر طلاق دارد، همانطور که دلالت سایر روایات در ناحیه نوع عده، یا سکوت است و یا ظهور در عده طلاق دارد. از طرفی دلیلی اثباتی بر وجود ملازمه دائمیه میان تحقق طلاق و عده طلاق وجود ندارد و بر اساس ظواهر ادله تنها می‌توان ادعای تلازم غالبی نمود. بنابراین می‌توان روایت اول را حمل بر تحقق طلاق و سایر روایات را حمل بر اعتداد به عده وفات نمود. اینکه گفته می‌شود اعتداد به عده وفات و صاحب جواهر و دیگرانی ادعای اجماع و شهرت عظیمه نمودند، لزوماً بدین معنا نیست که اینجا مصداقی از مصداقی عنوان عده وفات است تا اشکال شود که عده وفات تناسبی با تحقق طلاق ندارد، بلکه محتمل است مراد چنین باشد که مقدار روزهای عده همچون مقدار روزهای عده وفات است.

صاحب حدائق و به تبع وی، صاحب ریاض آورده‌اند که روایت سماعه نسبت به تحقق طلاق اطلاق دارد، همچنانکه سایر روایات نسبت به نوع عده (عده طلاق و یا عده وفات) اطلاق دارد و با حمل اطلاق هر یک از روایات بر دیگری، میان روایات جمع عرفی کرده‌اند. (الحدائق الناظره فی احکام العترة الطاهرة، ج ۲۵، ص: ۴۸۴؛ ریاض المسائل (ط - الحديثة)، ج ۱۲، ص: ۳۱۶) اما این مطلب مخدوش است؛ چرا که اطلاق‌گیری بر اساس ظاهر حال متکلمین از عقلاء در محاورات و کلماتشان است و آن هنگام که میان دو چیز ملازمه‌ای غالبی وجود دارد، با وجود بیان یکی از آن دو، کلام را ظاهر در وجود ملازم دیگر می‌دانند و نه اینکه نسبت به شیء دوم، اطلاق‌گیری نمایند. بنابراین در محل بحث جایی برای اطلاق‌گیری نیست، بلکه مجرای حمل نص بر ظاهر است که البته نتیجه هر یک از دو جمع عرفی، تفاوتی نخواهد داشت.

اما نسبت به اثبات لزوم حداد، برخی وجوه را می‌توان ذکر کرد. زوج مفقود، هر چند موت او احراز نشده است، لکن بعد از گذشت چهار سال و به حکم حاکم، به منزله میت است و از همین جهت است که باید عده به مقدار چهارماه و ده روز نگه دارد، بنابراین زوجه او باید حداد را مراعات نماید. این وجه قابل مناقشه است؛ چرا که اساساً معلوم نیست در اینجا عده وفات مطرح

باشد، همانطور که در هیچ روایتی تصریح به عده وفات نشده است<sup>۱</sup>، و محتمل است تنها تساوی مقدار روزهای عده، با روزهای عده وفات مراد باشد و وجه این تساوی هم، ملاحظه احتمال فوت زوج می‌تواند باشد. همچنین اگر عده وفات مصطلح، مورد نظر روایت باشد، لزوم این اعتداد به طور مطلق نیست، بلکه در صورتی که زوجه نخواهد صبر کند و امر منتهی شود به « ثُمَّ تَجُلُّ لِلرِّجَالِ » اعتداد لازم خواهد بود. در حالی که اگر منشأ امر به اعتداد، حکم حاکم به موت زوج باشد، باید چنین اعتدادی لازم و واجب شود و حال آنکه بعد از گذشت چهار سال، زوجه می‌تواند همچنان صبر نماید و زوجیت باقی بماند. (حلی، علامه، قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام؛ ج ۳، ص: ۱۴۵؛ صاحب جواهر، جواهر الکلام، ج ۳۲، ص: ۲۹۴) بنابراین ممکن است منشأ این اعتداد، بینونت به سبب حکم حاکم به موت زوج نباشد، بلکه بینونت به سبب دفع ضرر عارض بر زوجه باشد. (کنز الفوائد في حل مشکلات الفوائد؛ ج ۲، ص: ۶۰۳) و در نهایت چنانچه اعتداد به عده وفات باشد و چنین اعتدادی هم به طور مطلق لازم و واجب باشد، همچنان اثبات لزوم مراعات حداد مشکل است، زیرا ضمن اینکه دلیلی اثباتی بر وجود ملازمه دائمیه میان لزوم عده وفات و لزوم حداد وجود ندارد، با شک در چنین لزومی، برائت از وجوب حداد جریان خواهد داشت و منشأ شک نیز چنین است که چه بسا لزوم حداد در عده وفات، مختص به مواردی باشد که فوت زوج محرز گردیده باشد. (عمیدی، کنز الفوائد في حل مشکلات الفوائد، ج ۲، ص ۶۰۳؛ فاضل مقداد، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۳، ص ۳۴۸)<sup>۲</sup>

وجه دیگر اثبات لزوم حداد، استفاده لزوم عده وفات به مقتضای ظاهر روایت سماعه است و اینکه میان ثبوت عده وفات و لزوم حداد، ملازمه برقرار است. این وجه نیز قابل نقاش است، زیرا وجود روایات دیگر، منجر به رفع ید از ظاهر روایت سماعه خواهد شد و نیز ادعای وجود ملازمه میان عده وفات و لزوم حداد نیز متوجه اشکالی است که در پاراگراف قبل گذشت. بنابراین روشن شد که اثبات لزوم حداد در فرع مذکور، مشکل است و به لحاظ فقهی محکوم به عدم لزوم حداد خواهد بود.

<sup>۱</sup>. بله، ظهور دارد و البته این ظهور با احتمال مذکور سازگار است.

<sup>۲</sup>. همچنین: کاشف اللثام، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۸، ص ۱۲۸؛ طباطبائی، ریاض المسائل (ط - الحدیثة)، ج ۱۲، ص ۳۱۷.

## جمع بندی

«حداد» از ریشه «حدّ» به معنای منع می‌باشد. اصل لزوم حداد محل اتفاق است، لکن معنای مصطلح آن در دو قسم قابل بررسی است. قسم اول، تعریف حدود این اصطلاح بلحاظ مصادیقی غیر از دو عنوان «خروج» و «بیتوته» است که با تکیه بر روایات صحیح باب و کلمات فقهاء می‌توان چنین نتیجه گرفت که حداد مفهوم عامی است که شامل ترک مطلق زینت و تطیب و عطر مالی خواهد بود. اطلاق زینت از این جهت است که شامل اکتحال، ادهان، اختضاب، امتشاط و هر آنچه که ذیل ترین قرار بگیرد، می‌گردد که البته همه این موارد مقید به قید «قصد» خواهد بود. در قسم دوم این اصطلاح که مرتبط با دو عنوان «خروج» و «بیتوته» است، روایات متعدد و مختلفی وجود دارد که اکثر فقهاء به جمع حکمی روی آوردند، لکن از آنجایی که جمع حکمی در رتبه‌ای متاخر از جمع موضوعی است، باید چنین گفت که مطلق خروج حرام نیست، بلکه تنها خروج ابتدائی در روز ممنوع است. همچنین بیتوته تام در غیر محل اعتداد حرام بوده، و بیتوته ناقص که به خروج بعد از نیمه شب محقق می‌شود نیز تنها به جهت اداء حق و قضاء حاجت و امثال این موارد جایز می‌باشد. بنابراین این مصطلح شرعی را می‌توان چنین تعریف نمود که: « الحدادُ هو الامتناع عن ثلاثة امور: التزین و التّطیب مع القصد، و الخروج فی النهار عن محل الاعتداد و البیتوتة التام فی غیر محله. و الحکم لایثبت فی صور: الضرورة و الحرج و العسر. اما بیتوتة الناقص فجاز فی خصوص اداء الحق او الحاجة و اما الخروج و البیتوتة لاداء الحج، فجازة مطلقا». همچنین زوجه‌ای که همسر او مفقود گردیده، پس از سپری مراحل رجوع زوجه به حاکم و گذر چهار سال و حکم حاکم به لزوم اعتداد، دلیلی اثباتی بر لزوم حداد وجود ندارد و با شک در اینکه چه بسا لزوم حداد مختص به مواردی باشد که فوت زوج محرز شده باشد، براءت از لزوم آن محکم خواهد بود.

# حکم اولی سقط جنین در مراحل مختلف رشد

استاد راهنما: استاد مدنی

نویسنده:

حسین معصومی<sup>۱</sup>

## چکیده

امروزه اسقاط جنین با استفاده از آسان‌ترین روش‌ها شیوع پیدا کرده است و اثبات جواز یا حرمت سقط می‌تواند در افزایش یا کاهش این عمل در جوامع مسلمان نقش به‌سزایی داشته باشد.

برای اثبات حرمت سقط جنین دلایل متعددی قابل ارائه است که بررسی آنها رسالت اصلی نگارش حاضر است. در این میان تمسک به برخی ادله مانند آیات حرمت قتل نفس، روایات دیه و دلیل عقلی کارایی لازم را ندارد اما آیات حرمت قتل ولد، روایات حرمت شرب دارو، صدق قتل ولد و لزوم تاخیر در رجم ادله محکمی برای اثبات حرمت سقط جنین هستند و حتی شامل سقط جنین آزمایشگاهی نیز می‌شوند. به نظر می‌رسد که از نظر حکم اولی، اسقاط جنین حتی در مرحله نطفه حرام است.

---

<sup>۱</sup>. دانش پژوه گروه فقه تربیت، سال تحصیلی ۴۰۱-۴۰۰

## کلید واژه

سقط، جنین، نطفه، قتل ولد

### مقدمه

بنا بر آموزه های اسلامی انسان از کرامت و احترام برخوردار است و هیچ کس حق ندارد بدون دلیل، احترام انسان دیگر را خدشه دار کند. محترم بودن انسان از بدو استقرار نطفه در رحم جریان دارد و منحصر به بدو تولد یا ولوج روح نیست بدین جهت تعرض به جنین و اسقاط او حتی پیش از دمیده شدن روح ممنوع است. پس از ولوج روح حق حیات که از حقوق اساسی هر انسان محسوب می شود نیز مطرح است و سقط جنین مصداق قتل نفس محترم محسوب می شود که گناهی عظیم به شمار می آید.

امروزه زنان و مردان زیادی به دلایل مختلف مانند ترس از فقر، نامشروع بودن فرزند، ناتوانی در تربیت و... تمایل به اسقاط جنین دارند. پندار بسیاری از ایشان این است که وجوه مذکور، مجوز شرعی سقط جنین تا پیش از ولوج روح محسوب می شود در حالی که می توان ادله متعددی بر حرمت اسقاط جنین حتی در مراحل اولیه ارائه نمود. از این رو بازنگری ادله چهارگانه به منظور دریافت حکم سقط جنین در مراحل مختلف رشد ضروری است تا با استناد به آنها، جواز یا حرمت سقط جنین به دست آید.

با اینکه از قرآن و روایات حکم تکلیفی سقط جنین قابل برداشت است اما اکثر فقهای پیش از دوران معاصر تنها به بررسی حکم وضعی سقط پرداخته اند. ظاهراً تنها مرحوم صدوق و مرحوم مجلسی متعرض حکم تکلیفی سقط جنین شده و آن را حرام دانسته اند. در مقابل، فقهای معاصر ابعاد مختلف سقط جنین در مراحل مختلف رشد را مورد کنکاش قرار داده و در این رابطه مقالاتی نیز نگاشته شده است. موشکافی برخی مفاهیم که تاثیر مستقیم بر تمامیت یا عقیم شدن یک دلیل دارند و همچنین نفی یا قوام بخشی به برخی ادله حرمت سقط و بررسی حکم سقط جنین آزمایشگاهی سه ویژگی بارز سطور آتی محسوب می شود. نوشتار حاضر پس از بررسی دقیق مفاهیم مرتبط با حرمت سقط جنین و تبیین احتمالات در مساله، ادله شرعی حکم سقط جنین را مورد بررسی و نقض و ابرام قرار داده است.



## مفهوم شناسی

در مساله سقط جنین، مفهوم شناسی اهمیت بالایی دارد زیرا در گستره ادله حرمت سقط تاثیر مستقیم می گذارد! مثلا اگر ولد تنها بر فرزندی که به دنیا آمده اطلاق شود امکان تمسک به ادله حرمت قتل ولد برای اثبات حرمت سقط از بین می رود. واژگانی که بررسی مفهومی آنها ضرورت دارد از این قرار اند:

## جنین

جنین در لغت از جنن (پوشاندن) (معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص: ۴۲۱) است و فرزند مادامی که در شکم مادر است جنین نامیده می شود: «الْجَنِينُ: الْوَلَدُ مَا دَامَ فِي الْبَطْنِ» (الصّاح: ج ۵؛ ص: ۲۰۹۴، همچین رک: معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص: ۴۲۲) در روایات گاهی به صورت مطلق به فرزند تا پیش از تولد، جنین اطلاق شده است (الکافی، ج ۷، ص: ۳۴۳) و گاه تنها بعد از طی مراحل اولیه رشد، از کلمه جنین استفاده شده است.<sup>۱</sup> قرآن کریم مراحل جنینی را اینگونه نام گذاری نموده است: «ثُمَّ جَعَلْنَا نُطْفَةَ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ \* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»<sup>۲</sup> علقه به معنی قطعه ای از خون غلیظ (الصّاح: ج ۴؛ ص: ۱۵۲۹) یا خون جامد (معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص: ۱۲۵) است. مضغه به معنی تکه گوشت (کتاب العین؛ ج ۴؛ ص: ۲۷۰، الصّاح: ج ۴؛ ص: ۱۲۲۶، معجم مقاییس اللغة؛ ج ۵؛ ص: ۳۳۰) و گوشتی که از علقه خلق می شود (کتاب العین؛ ج ۴؛ ص: ۳۷۰). عظام جمع عظم به معنی استخوان (مفردات ألفاظ القرآن؛ ص: ۵۷۳) و لحم به معنی گوشت است. مراد از خلق آخر هم طبق تفسیر اهل بیت علیهم السلام، دمیده شدن روح است (وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۳۱۲).

دمیده شدن روح، یک تغییر اساسی در جنین محسوب می شود بنابراین در یک دسته بندی کلی می توان دوران جنینی را به دو بخش تقسیم کرد: یکی مرحله قبل از دمیده شدن روح که خود شامل

۱. «جَعَلَ مِنْهُ الرَّجُلَ إِلَى أَنْ يَكُونَ جَنِينًا خَمْسَةَ أَجْزَاءٍ» الکافی؛ ج ۷؛ ص ۳۴۲

۲. سپس او را نطفه ای در قرارگاه مطمئن رحم قرار دادیم؛ سپس نطفه را بصورت علقه خون بسته، و علقه را بصورت مضغه چیزی شبیه گوشت جویده شده، و مضغه را بصورت استخوانهایی درآوردیم؛ و بر استخوانها گوشت پوشاندیم؛ سپس آن را آفرینش تازه ای دادیم؛ پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است! مومنون، ۱۳ و ۱۴

پنج مرحله است.<sup>۱</sup> در این دوران جنین دارای حیات نباتی است، رشد و تکثیر سلولی دارد و بسیاری از اندام‌ها کامل می‌شود. دیگری بعد از دمیده شدن روح که جنین، موجودی جان دار و نفس محسوب می‌شود هرچند هنوز توان زندگی در خارج از رحم را ندارد.

## ولد

ولد به معنی مولود (متولد شده) (مفردات ألفاظ القرآن؛ ص ۸۸۳) و هر چیزی است که دیگری آن را متولد کند (المصباح المنیر؛ ج ۲؛ ص ۶۷۱). تولد نیز برای حصول و ناشی شدن یک چیز از چیز دیگر به کار می‌رود: «تَوَلَّدَ الشَّيْءُ عَنِ الشَّيْءِ: حَصَلَ عَنْهُ» (معجم مقاییس اللغة؛ ج ۶؛ ص ۱۴۳، همچنین رک: مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۸۸۴)، «تَوَلَّدَ الشَّيْءُ عَنْ غَيْرِهِ: تَشَأَّ عَنْهُ» (المصباح المنیر؛ ج ۲؛ ص ۶۷۲) بنابراین تولد اختصاص به انسان و حیوان ندارد هرچند که تفسیر ولد به محصول و مُنشَأً یافت نشده است. استعمال ولد در فرزندی که به دنیا آمده مسلم است اما آنچه در این نوشتار موثر است استعمال آن برای جنین است. تعریف اهل لغت از جنین نشان می‌دهد که به فرزندی که هنوز متولد نشده نیز ولد اطلاق می‌شود: «الْجَنِينُ: الْوَلَدُ مَا دَامَ فِي الْبَطْنِ» (الصحاح، ج ۵، ص: ۲۰۹۴؛ همچنین رک: معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص: ۴۲۲، مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۲۰۴، المصباح المنیر، ج ۱، ص: ۱۱۲)

## نفس

برای نفس معانی مختلفی ذکر شده است (لسان العرب، ج ۶، ص: ۲۳۴) که دو مورد از آنها در ادله ناهی از سقط می‌تواند مورد نظر باشد: ۱. جان و روح: فراهیدی آورده است: «النَّفْسُ الرُّوحُ الَّذِي بِهِ حَيَاةُ الْجَسَدِ» (کتاب العین؛ ج ۷؛ ص ۲۷۰). نفس همان روح است که زندگی جسد بدان وابسته است. لغویین دیگر نیز روح را در زمره معانی نفس آورده اند (الصحاح، ج ۳، ص: ۹۸۴، همچنین مفردات ألفاظ القرآن؛ ص ۸۸۸، لسان العرب، ج ۶، ص: ۲۳۳). ۲. انسان: فراهیدی آورده است: «كُلُّ إِنْسَانٍ نَفْسٌ» (کتاب العین، ج ۷، ص: ۲۷۱، همچنین رک: المحکم و المحيط الأعظم، ج ۸، ص: ۵۲۵) برخی نیز تعبیر «الانسان جمیعہ» (لسان العرب، ج ۶، ص: ۲۳۴) را ذکر کرده و نفس در آیه شریفه «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» را بدین معنا دانسته اند. مراد از جمیع انسان نیز مجموع جسم و روح انسان است (رک: تاج العروس، ج ۹، ص: ۱۹).

۱. نطفه، علقه، مضغه، استخوان و پوشانیده شدن استخوان با گوشت

## اصطلاحات مختلف سقط جنین

اصطلاحاتی که برای از بین بردن جنین در روایات (من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص: ۱۵۷، وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۲۶ و ۳۱۳) مشاهده می شود از این قرار است:

### سقط

سقط در لغت به معنی افتادن است (الصاح؛ ج ۳؛ ص ۱۱۳۲). راغب می نویسد: «أَسْقَطَتِ الْمَرْأَةُ» گفته نمی شود مگر درباره زنی که بچه اش را قبل از تولد طبیعی اش سقط کند و بیندازد و به خود آن بچه هم «سَقَطُ» می گویند (مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۴۱۵). فیومی آن را افتادن از بالا به پایین معنا نموده است (المصباح المنیر؛ ج ۱؛ ص ۲۸۰). بنابراین سقط جنین یعنی انداختن و ساقط کردن فرزند قبل از تولد طبیعی اش. البته این کار لزوماً توسط مادر انجام نمی شود بلکه ممکن است شخصی دیگر رفتاری انجام دهد که باعث خروج جنین پیش از موعد مقرر بشود. (وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۳۱۳، شرائع الإسلام، ج ۴، ص: ۲۶۶، تحریر الأحکام، ج ۵، ص: ۶۳۰، جواهر الکلام، ج ۴۳، ص: ۳۸۱)

### القاء

القاء از ریشه لقی و به معنی انداختن و افکندن است. جوهری آورده است: «الْقَائِيَةُ، أَيْ طَرِحَتْهُ» (الصاح؛ ج ۶؛ ص ۲۴۸۴) ابن فارس نیز یکی از معانی اصلی القاء را طرح و نبد (افکندن) دانسته است: «اللام والقاف والحرف المعتل يدل... على طَرْحِ شَيْءٍ... الْقَائِيَةُ: نَبَذَتْهُ» (معجم مقاییس اللغة؛ ج ۵؛ ص ۲۶۱) راغب می نویسد: القاء افکندن چیزی است به طوری که آن را ببینی، سپس این معنی در مورد انداختن هر چیز بکار رفته است و در آیه شریفه «وَقَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ» (اعراف، ۱۵) القاء به معنی انداختن است (مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۷۴۵). همچنین در لغت، اسقاط به القاء (الصاح، ج ۳، ص: ۱۱۳۲، مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۴۱۵، لسان العرب، ج ۷، ص: ۳۱۶) معنا شده است. بنابراین القاء ولد<sup>۱</sup> یعنی انداختن و سقط کردن.

۱. الْمَرْأَةُ تَخَافُ الْحَبْلَ فَتَشْرَبُ الدَّوَاءَ فَتَلْقِي مَا فِي بَطْنِهَا. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۲۵

## طرح

طرح در لغت به پرت کردن، انداختن و دور کردن معنا شده است. جوهری آن را پرت کردن معنا کرده است: «طَرَحْتُ الشَّيْءَ، وَ بِالشَّيْءِ، طَرَحًا، إِذَا رَمَيْتَهُ» (الصاح: ج: ۱؛ ص: ۳۸۶). راغب طرح را به انداختن و دور کردن، و سقوط را به طرح شیء معنی نموده است: «الطَّرْحُ: إِلقاءُ الشَّيْءِ وَ إبعاده» (مفردات ألفاظ القرآن؛ ص: ۵۱۷، همچنین رک: القاموس المحيط، ج: ۱، ص: ۳۲۶) «السَّقُوطُ: طَرَحَ الشَّيْءُ» (مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۴۱۴) و ابن فارس ریشه طرح را دال بر افکندن و انداختن دانسته است (معجم مقاییس اللغة، ج: ۳، ص: ۴۵۵). بنابراین طرح ولد<sup>۱</sup> به معنی انداختن و سقط کردن ولد است.

## اجهاض

اجهاض به معنی اسقاط (الصاح: ج: ۳؛ ص: ۱۰۶۹) و إلقاء (معجم مقاییس اللغة؛ ج: ۱؛ ص: ۴۸۹) جنین است. به تصریح ابن درید «جهیض» تنها به جنین سقط شده شتر گفته می شود (تهذیب اللغة، ج: ۶، ص: ۲۳). اما فیومی آن را برای اسقاط ولد ناقص الخلقه زن نیز به کار برده است (المصباح المنیر؛ ج: ۱؛ ص: ۱۱۳). هرچند استعمال ماده «جهض» برای اسقاط جنین انسان در منابع حدیثی، قطعی نیست<sup>۲</sup> اما اگر موردی از آن یافت شود به معنی اسقاط و إلقاء جنین خواهد بود.

## احتمالات درباره حکم سقط جنین

### ۱- حرمت مطلقاً

مساله حرمت سقط جنین تا پیش از دوران معاصر چندان مورد بحث فقها نبوده است و ایشان عمدتاً به بررسی ترتب دیه پرداخته‌اند. با این حال عباراتی یافت می شود که حاکی از اعتقاد به حرمت سقط نزد فقهای پیشین بوده است. مرحوم صدوق آورده است: «إِذَا احْتَبَسَ عَلَى الْمَرْأَةِ حَيْضُهَا شَهْرًا

۱. «فِي امْرَأَةٍ سَرَبَتْ دَوَاءً وَ هِيَ حَامِلٌ لِيَطْرَحَ وَ لَدَهَا فَأَلْقَتْ وَ لَدَهَا...» الکافی، ج: ۷، ص: ۳۴۴، وسائل الشیعة، ج: ۲۹، ص:

۳۱۸

۲. تنها در بحار الأنوار، ج: ۴۰، ص: ۲۵۲ آمده است: «نقل من إجهاض المرأة جنینها خوفا من عمر» اما مشخص نیست که این جمله روایت است یا صرفاً یک نقل تاریخی. اما در متون فقهی از ماده «جهض» برای اسقاط جنین انسان استفاده شده است. المعتبر فی شرح المختصر، ج: ۱، ص: ۲۷۳، اللعنة، ص: ۲۸۵، الروضة البهیة، ج: ۱۰، ص: ۲۹۵

حکم اولی سقط جنین در مراحل مختلف رشد ..... ۸۳

فَلَا يَجُوزُ أَنْ تُسْقَى دَوَاءَ الطَّمْثِ» (من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۹۴) ایشان معتقداند اگر حیض زن یک ماه به تاخیر بافتند جایز نیست که او داروی حیض بخورد (تا حائض شود). مرحوم مجلسی به توضیح عبارت فوق پرداخته و تصریح نموده است: «إسقاط الولد محرم بل كبيرة» (روضة المتقين، ج ۱، ص: ۲۵۷) مرحوم شیخ حر نیز در وسائل (ج ۲۹، ص: ۲۵) و هدایه الامه (ج ۸، ص: ۴۶۵) بابتی با عنوان «یحرّم علی المرأة شرب الدواء لطرح الحمل و لو نطفة» آورده است که حاکی از حرمت سقط جنین در نظر ایشان است.

## ۲- جواز مطلقا

جواز مطلق سقط جنین در حد یک احتمال است و هیچ فقیهی بدان قائل نیست.

## ۳- جواز قبل از ولوج روح

طبق این احتمال، سقط جنین تنها قبل از ولوج روح جایز است.

## بررسی موضوع حکم

هرچند تصریح موجود در روایات نهی از شرب دارو و ظهور برخی ادله حرمت سقط مانند روایات تاخیر در حد<sup>۱</sup> نشان می‌دهد که تمام مراحل تشکیل جنین موضوع حکم حرمت هستند اما لازم است مشخص شود که سقط نطفه از چه زمانی حرام است، چه از طرفی بین ترکیب اسپرم با تخمک و تشکیل نطفه اولیه انسان تا چسبیدن آن به دیواره رحم (لانه گزینی یا جایگزینی) یک فاصله زمانی وجود دارد (دانشنامه طبی مسائل مردان، ص ۳۸۷، زیست شناسی، ص ۱۰۸ الی ۱۱۰) و از طرف دیگر طبق صحیحه رفاعه (وسائل الشیعة؛ ج ۲؛ ص ۳۳۸) تنها سقط نطفه ای که در رحم واقع شده حرام است. حال اگر مراد از وقوع، مرحله لانه گزینی باشد از بین بردن نطفه منعقد شده پیش از آن اشکالی ندارد، بنابراین استفاده از داروهایی که در روزهای اولیه مانع از لانه گزینی می شود جایز خواهد بود، اما اگر مراد از وقوع، لقاح و تشکیل سلول اولیه باشد حتی اگر یک ساعت از آن گذشته باشد، سقط نطفه حرام است و موجب دیه می شود.

۱. نقد و بررسی این روایات در بخش ادله حرمت خواهد آمد.

بر اساس شواهد مراد از وقوع در رحم هیچ یک از دو احتمال فوق نیست بلکه مراد، وارد شدن نطفه مرد به بدن زن و باقی ماندن آن است.<sup>۱</sup> پس از باقی ماندن نطفه است که استقرار نطفه آغاز می‌شود و تا چهل روز ادامه می‌یابد «إِذَا وَقَعَتِ النُّطْفَةُ فِي الرَّحِمِ اسْتَقَرَّتْ فِيهَا أَرْبَعِينَ يَوْمًا» (الکافی؛ ج ۶: ص ۱۶) برای تفسیر وقوع به باقی ماندن، می‌توان به شواهد زیر استناد نمود:

اول: نطفه ای که وارد بدن زن می‌شود دو حالت دارد: یا خارج شده و از بین می‌رود و یا با تخمک زن ترکیب شده و شروع به رشد و نمو می‌کند. چنان که ظاهر صحیحه رفاعه «إِنَّ النُّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ تَصِيرُ إِلَى عَلَقَةٍ ثُمَّ إِلَى مُضْغَةٍ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ وَإِنَّ النُّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي غَيْرِ الرَّحِمِ لَمْ يَخْلُقْ مِنْهَا شَيْءٌ» همین است و طبق آن، نطفه یا در رحم واقع شده و باقی می‌ماند و به سوی علقه و مضغه شدن حرکت می‌کند و یا خارج از رحم قرار می‌گیرد که چیزی از آن خلق نمی‌شود.

دوم: طبق فراز «جَارَ وَفَتْهَا الَّذِي كَانَتْ تَطْمَثُ فِيهِ» (وسائل الشیعة: ج ۲: ص ۳۳۸) در صحیحه رفاعه، نوشیدن دوا به منظور حائض شدن در صورتی جایز است که زمان حیض نگذشته باشد اما بعد از گذشت آن جایز نیست. بنابراین اگر مثلاً روز اول ماه نطفه وارد بدن زن شد و زمان حیض او طبق عادت ماهانه، روز دوم ماه باشد ولی روز سوم شود و همچنان حائض نشود، حق نوشیدن دارو را ندارد هرچند مدت تاخیر در حیض کمتر از مدت لازم برای لانه‌گزینی است و در این مدت اندک حداکثر انعقاد صورت گرفته است.

سوم: با توجه به نا آگاهی مردم آن زمان از وجود مرحله لانه‌گزینی امکان نداشته که مراد اهل بیت علیهم‌السلام از وقوع و استقرار، لانه‌گزینی باشد. آگاهی اهل بیت علیهم‌السلام از وجود چنین مرحله‌ای نیز برای تفسیر استقرار نطفه به لانه‌گزینی کافی نیست زیرا ایشان به زبان مردم زمان خود سخن

---

<sup>۱</sup> فراهیدی «وقوع» را برای توصیف پرنده ای که روی زمین یا درخت قرار گرفته به کار برده است (کتاب العین؛ ج ۲: ص ۱۷۶) و جوهری آورده است «مَوْقَعَةُ الطَّائِرِ بفتح القاف: الموضع الذي يَقَعُ عليه.» محل وقوع پرنده جایی است که بر آن می‌نشیند. (الصحاح؛ ج ۳: ص ۱۳۰۱ و رک: معجم مقاییس اللغة، ج ۶، ص: ۱۳۴) همچنین ادعا شده: اصل در ماده «وقع» نزول و ثابت ماندن است بنابراین وقع دارای دو قید است و از جمله مصادق این ماده «نزول باران در حالی که در زمین قرار می‌گیرد» و همچنین «پرنده زمانی که فرود آمده و روی زمین یا درخت قرار گرفته» می‌باشد. (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۳، ص: ۱۷۹)

می گفتند و باید خطابات آنها با توجه به فهم مردم آن روز تفسیر شود که شروع بارداری زن را باقی ماندن نطفه مرد در رحم می دانستند. به عبارت دیگر ارائه روایات از سوی اهل بیت علیهم السلام برای عمل عرف است و اگر مراد ایشان از وقوع، معنایی باشد که عرف آن زمان امکان فهمش را ندارد خلاف قواعد تفهیم و تفهم و عملی غیر حکیمانه است.

### بررسی حکم سقط جنین

#### ادله نظریه حرمت مطلق

ادله حرمت سقط جنین، دلیل خاص محسوب می شوند، بنابراین در صورت تمامیت آنها، نوبت به ادله جواز سقط مانند قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» \_ که دلیل عام محسوب می شوند \_ نخواهد رسید. ادله حرمت سقط از این قرار است:

#### الف: آیات

##### ۱- آیات دال بر حرمت قتل نفس

مانند «لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (انعام، ۱۵۱، اسراء، ۳۳، همچنین رک: مانده ۳۲)

استدلال به آیات مذکور متوقف بر پذیرش سه مقدمه است:

۱. قتل به معنی ازاله یا ازهائی روح باشد.

۲. نفس به معنی روح باشد.

۳. جنین دارای روح باشد.

در صورت تمامیت این سه مقدمه معنای آیه چنین می شود: روحی که خدا آن را محترم شمرده ازاله نکنید مگر به حق، و از آنجا که جنین دارای روح است سقط آن قتل نفس محسوب شده و حرام است.

مقدمه اول و دوم با مراجعه به لغت قابل اثبات است. راغب اصل معنای قتل را ازاله روح (مفردات ألفاظ القرآن؛ ص ۶۵) دانسته و فیومی آن را ازهاق (خارج کردن) روح معنا نموده است.<sup>۱</sup> روح نیز از معانی اصلی و اولیه نفس محسوب می‌شود (کتاب العین؛ ج ۷؛ ص ۲۷۰، الصحاح، ج ۳، ص: ۹۸۴، مفردات ألفاظ القرآن؛ ص ۸۸، لسان العرب، ج ۶، ص: ۲۳۳ و...) بنابراین قتل نفس یعنی ازاله یا ازهاق روح.

اما اثبات مقدمه سوم نیاز به تامل دارد و اگر محرز شود که جنین در تمام مراحل خود دارای روح است، سقط جنین مصداق قتل نفس خواهد بود. تخریب زیر در صدد اثبات مقدمه سوم است: علم وجدانی وجود دارد که جنین در طول رشد خود دارای مرتبه‌ای از حیات است. همچنین به شهادت روایات، جنین حتی در مرتبه نطفه و علقه دارای روح است: در صحیح زراره از امام باقر علیه السلام: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رَبَاطٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: ... ثُمَّ تَصِيرُ لَحْمًا تَجْرِي فِيهِ عُرْوَةٌ مُشْتَبِكَةٌ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكَ يَخْلُقُ فِي الْأَرْحَامِ مَا يَشَاءُ اللَّهُ فَيَقْتَحِمَانِ فِي بَطْنِ الْمَرْأَةِ مِنْ قِمِّ الْمَرْأَةِ فَيَصِلَانِ إِلَى الرَّحِمِ وَفِيهَا الرُّوحُ الْقَدِيمَةُ الْمُنْقُولَةُ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَارْحَامِ النِّسَاءِ فَيَنْفُخَانِ فِيهَا رُوحَ الْحَيَاةِ وَالبَقَاءِ...» (الكافي، ج ۶، ص: ۱۴) این روایت وجود دو روح را برای جنین اثبات می‌کند. یکی روح قدیم که در صلب مردان و رحم زنان وجود داشته است و دیگری روح حیات و بقاء. ممکن است اشکال شود که ضمیر در «فِيهَا الرُّوحُ الْقَدِيمَةُ» باید به رحم بازگردد نه به نطفه، اما این ادعا قابل پذیرش نیست زیرا در ادامه تعبیر «الْمُنْقُولَةُ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَارْحَامِ النِّسَاءِ» آمده و آنچه در اصلااب رجال و ارحام نساء قرار دارد نطفه است نه رحم. همچنین روح حیات و بقاء متعلق به جنین است و به قرینه مقابله، روح قدیم هم باید متعلق به اقل مراتب جنین (نطفه) باشد، همان طور که در روایت سعید بن مسیب این گونه است.

روایت دیگر از سعید بن مسیب است: «عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ غَالِبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ علیه السلام ... قُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ تَحْوُلُهُ فِي

<sup>۱</sup> المصباح المنير، ج ۲، ص: ۴۹۰. در المغرب، ج ۱ ص ۳۷۵ هم آمده: «قولهم: «القتلُ إزهاقُ الحياة» يريدون إبطالها و إذهابها على طريقة التسبب.» همچنین لغویین زیادی معنای قتل را امری معروف و بی نیاز از توضیح دانسته اند که بعید نیست مرادشان یکی از دو معنای فوق باشد. (الصحاح؛ ج ۵؛ ص ۱۷۹۷، لسان العرب؛ ج ۱۱؛ ص ۵۴۷)



بَطْنِهَا إِلَى حَالِ أَرْوَحٍ كَانَ ذَلِكَ أَوْ يَغْيِرُ رُوحٍ؟ قَالَ بِرُوحٍ عَدَا الْحَيَاةِ الْقَدِيمِ الْمُنْقُولِ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ وَ لَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ فِيهِ رُوحٌ عَدَا الْحَيَاةِ مَا تَحَوَّلَ عَنْ حَالٍ بَعْدَ حَالٍ فِي الرَّجْمِ وَ مَا كَانَ إِذَا عَلَى مَنْ يَقْتُلُهُ دِيَّةً وَ هُوَ فِي تِلْكَ الْحَالِ. ((الكافي، ج ۷؛ ص ۳۴۷)) این روایت علت تغییر و تحول و رشد جنین و اینکه در صورت قتل آن دیه واجب می شود را دارای روح بودن جنین در تمام مراحل رشد معرفی کرده است. همچنین در این روایت از تعبیر «مَنْ يَقْتُلُهُ» استفاده شده که به معنی میراندن (کتاب العین؛ ج ۵؛ ص ۱۲۷)، ازهاق (المصباح المنیر، ج ۲، ص: ۴۹۰) و یا زائل نمودن روح است (مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۶۵۵) که تنها نسبت به موجود زنده به کار می رود. البته این روایت به خاطر وجود غالب بن هزیل در سند، قابل استناد نیست اما مؤید صحیحه زراره در وجود حیات در مراتب مختلف جنین است. از آنچه گذشت مقدمه سوم (وجود روح در تمام مراحل جنین) نیز اثبات می شود.

نقد: مفاد علم وجدانی و روایات مذکور نمی تواند به شمول آیات حرمت قتل نفس نسبت به

همه مراتب جنین کمکی نماید زیرا

۱. معلوم نیست که از بین بردن روح در تمامی مراتب آن مصداق قتل نفس باشد بلکه ممکن است تنها ازاله روح عقل یا روح حیات و بقاء قتل نفس محسوب شود.
۲. نطفه در صلب مرد نیز دارای روح است و اگر ازاله هریک از مراتب روح، ملاک حرمت سقط باشد حتی از بین بردن نطفه هنگام عزل نیز مصداق قتل نفس بوده و حرام است در حالی که عزل نطفه توسط مرد جایز است.
۳. صحیحه زراره در تعارض با روایات دیگر است از جمله موثقه ظریف از امیرالمومنین علیه السلام که نشان می دهد در مرحله خاصی جنین مصداق نفس می شود: «فَإِذَا نَشَأَ فِيهِ خَلْقٌ آخَرَ وَ هُوَ الرُّوحُ فَهُوَ حَيَاتِيذِي نَفْسٍ» (وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۳۱۲) طبق مفهوم شرط موجود در این روایت تا پیش از مرحله «خلق آخر» جنین، مصداق نفس نیست در نتیجه سقط آن نیز قتل نفس محسوب نمی شود. همچنین در برخی روایات جنایت بر میت به منزله جنایت بر جنین قبل از ولوج روح دانسته شده است (وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۳۲۵) که نشان می دهد سقط جنین در مراحل اولیه مصداق قتل نفس نیست بلکه نظیر جنایت بر انسان بی جان است.

بر فرض رد اشکالات فوق باز هم نمی توان به آیات حرمت قتل نفس تمسک نمود زیرا احتمال دارد که قتل به معنی میراندن (کتاب العین؛ ج ۵؛ ص ۱۲۷، تهذیب اللغة؛ ج ۹؛ ص ۶۲) و نفس به معنی انسان (کتاب العین، ج ۷، ص: ۲۷۰. برخی نیز نفس را مجموع روح و جسم انسان دانسته اند. رک: لسان العرب، ج ۶، ص: ۲۳۴ و تاج العروس، ج ۹، ص: ۱۹) باشد که در این صورت معنی آیه چنین می شود: «انسانی که خدا کشتن او را حرام کرده نگشاید.» طبق این معنا تمسک به آیه متوقف بر این است که جنین قبل از ولوج روح جزء بنی آدم و انسان محسوب شود که چنین ادعایی نه تنها دلیلی ندارد بلکه طبق موثقه ظریف<sup>۱</sup> جنین تنها بعد از ولوج روح، مصداق نفس است. بنابراین آیات حرمت قتل نفس بر حرمت سقط در همه مراتب جنین دلالت ندارند بلکه حداکثر حرمت را بعد از ولوج روح به اثبات می رسانند.

## ۲- آیات دال بر حرمت قتل ولد

مانند «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيراً» (اسراء، ۳۱)، فرزندان خود را از ترس فقر نکشید (زیرا) ما به آنها و شما روزی می دهیم، قطعاً قتل آنها خطای بزرگی است.

بیان استدلال: خداوند در این آیه از قتل اولاد نهی نموده است. اطلاق ولد علاوه بر فرزندی که به دنیا آمده است شامل فرزندی که در دوران جنینی باشد نیز می شود چنان که اهل لغت، جنین را «الولد ما دام فی البطن» (الصحاح؛ ج ۵؛ ص ۲۰۹۴، همچنین رک: معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص: ۴۲۲) معنا نموده اند. همچنین در احادیث بر جنین نیز ولد اطلاق شده است. از جمله در صحیح ابی عبیده: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي امْرَأَةٍ شَرِبَتْ دَوَاءً وَ هِيَ حَامِلٌ لَتَطْرَحَ وَ لَدَهَا فَأَلْقَتْ وَ لَدَهَا...» (الکافی، ج ۷، ص: ۳۴۴، وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۳۱۸) که بر علقه و مضغه نیز ولد اطلاق شده است. در روایات دیگر (وسائل الشیعة، ج ۲، ص: ۳۳۳، ج ۲، ص ۳۳۰ و ۴۷۰، ج ۳، ص: ۲۰۵) - که ارتباطی به مساله سقط جنین ندارند - نیز بر جنین، ولد اطلاق شده است! از جمله در صحیح ابی صباح کنانی: «مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ زَيْعٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقُضَيْلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْمَرْأَةُ الْحُبْلَى الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا يُنْقَى عَلَيْهَا مِنْ مَالٍ وَ لَدَهَا الَّذِي فِي

۱. «فَإِذَا نَشَأَ فِيهِ خَلْقٌ آخَرَ وَ هُوَ الرُّوحُ فَهُوَ جَيِّنٌ نَفْسٌ فِيهِ أَلْفٌ دِينَارٍ دِيَّةً كَامِلَةً» وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۳۱۲

بَطْنِهَا.)) (وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۵۲۴) که بر جنین در شکم مادر، ولد اطلاق شده است. بنابراین از آنجا که در روایات و لغت، به «ما فی البطن» ولد اطلاق می شود صغرای استدلال (ولد بودن جنین) ثابت می شود و با ضمیمه به کبری (حرمت قتل ولد)، حرمت سقط جنین حتی اگر در مراحل اولیه شکل گیری باشد به اثبات می رسد. علاوه بر این در ذیل صحیحه ابی عبیده عبارت «قُلْتُ فَهِيَ لَا تَرِثُ مِنْ وَلَدِهَا مِنْ دِيَّتِهِ قَالَ لَا لِأَنَّهَا قَتَلَتْهُ» (الكافی، ج ۷، ص: ۳۴۴، وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۳۱۸) آمده است. طبق این عبارت امام باقر علیه السلام به صراحت سقط جنین را مصداق قتل ولد دانسته اند که خود شاهد دیگری بر شمول آیات ناهی از قتل ولد بر سقط جنین محسوب می شود. با این حال اشکالاتی به دلالت آیات مذکور قابل طرح است:

اشکال اول: ولد به معنی مولود (مفردات ألفاظ القرآن؛ ص ۸۸۳) (به دنیا آمده) و برای تولد شیئی از شیء دیگر است. ابن فارس می نویسد: «تَوَلَّدَ الشَّيْءُ عَنِ الشَّيْءِ: حَصَلَ عَنْهُ.» (معجم مقاییس اللغة، ج ۶، ص: ۱۴۳) در استعمالات قرآنی نیز ولد برای فرزندی که متولد شده به کار رفته است: از جمله «السَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ» (مریم، ۳۳) و «قَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِأَمْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَوَلَدًا» (یوسف، ۲۱) بنابراین اطلاق ولد بر فرزندی که به دنیا نیامده، مجازی است.

پاسخ: اهل بیت علیهم السلام به منزله یک انسان ۲۵۰ ساله اند، روش و منش ایشان یکی بوده و همگی مفسرین قرآن اند. شارع در زمان اهل بیت نیز همان شارع در زمان نزول وحی است، بنابراین کلمات قرآن باید طبق همان معنایی که در روایات آمده تفسیر شود. از آنجا که در روایات، بر فرزندی که به دنیا نیامده نیز ولد اطلاق می شود، در قرآن نیز باید اینگونه باشد. از این رو آیات حرمت قتل ولد شامل سقط جنین نیز می شود حتی اگر از حیث لغوی استعمال ولد برای جنین، مجاز مشارفه باشد. اشکال دوم: معنای قتل، ازاله (مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۶۵۵) یا ازهاق (المصباح المنیر، ج ۲، ص: ۴۹۰) روح یا میراندن با ضربه یا جراحت یا سبب دیگر (کتاب العین، ج ۷، ص: ۲۷۰) است که برای کشتن موجود زنده به کار می رود. بنابراین مراد از اولاد در آیه شریفه نیز اولادی هستند که زنده به دنیا آمده اند. نهایت دلالت آیه این است که سقط جنین بعد از دمیده شدن روح حرام است اما قبل از آن جنین مانند انسان مُرده است و نمی توان از آیه، حرمت سقط آن را اثبات نمود.

پاسخ: در صحیحه ابی عبیده<sup>۱</sup> امام باقر علیه السلام از اسقاط جنین حتی اگر در مرحله علقه باشد به قتل ولد تعبیر نموده است. بنابراین شریعت در مورد قتل ولد از رویه لغوین در معنای قتل پیروی نکرده و سقط هریک از مراحل جنین را مصداق قتل ولد دانسته است. بدین جهت قتل ولد در آیه شریفه شامل سقط جنین نیز می شود حتی اگر روح دمیده نشده باشد. ضمن آنکه سقط جنین قبل از دمیده شدن روح نیز می تواند مصداق ازهاق و ازاله روح باشد زیرا تمام مراحل جنین دارای حیات است و معلوم نیست که قتل به معنی ازهاق روح خاص انسانی باشد.

اشکال سوم: در زمان نزول آیه، کشتن فرزند بعد از تولد مرسوم بوده است و این آیات نیز ناظر به حوادث همان عصر نازل شده اند. علاوه بر این معمولاً نوزاد دختر کشته می شد<sup>۲</sup> و تشخیص دختر و پسر بودن نیز تنها بعد از ولادت ممکن بود. بنابراین آیه در صدد بیان حکم قتل ولد بعد از ولادت است.

پاسخ: ۱. استدلال فوق نهایتاً موجب ظن به انحصار قتل ولد در قتل نوزاد متولد شده می شود. ۲. سقط جنین به روش خوردن دارو در زمان صادقین علیهم السلام مطرح بوده و با توجه به قرابت عصر ایشان به عصر صدور آیات، احتمال استفاده از چنین روشی برای سقط جنین در صدر اسلام نیز وجود داشته است بنابراین آیه از ابتدا شامل هرگونه از بین بردن فرزند از جمله سقط جنین بوده است. ۳. حتی اگر در زمان صدور آیه، مردم از قتل ولد، تنها کشتن فرزند متولد شده را می فهمیدند اما اشکالی ندارد که بعدها در لسان روایات، سقط جنین به عنوان یکی از مصداق قتل ولد معرفی شود یعنی خداوند خطابی صادر کرده که انواع مختلف کشتن فرزند را شامل می شود هرچند یکی از موارد آن (سقط جنین) در زمان صدور تحقق خارجی نداشته است.

۱. «قُلْتُ فَهِيَ لَا تَرْتُّ مِنْ وَكَلَهَا مِنْ دِيْنِهِ قَالَ لَا لِأَنَّهَا قَتَلَتْهُ» الكافي، ج ۷، ص: ۳۴۴، وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۳۶۸.

همچنین در روایت سعید بن مسیب برای سقط جنین از تعبیر قتل استفاده شده است. الكافي؛ ج ۷؛ ص ۳۴۷

۲. چنان که در آیات دیگر تنها به قتل نوزادان دختر اشاره شده است: «وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ» (تکویر: ۸) «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ، يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَّا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» نحل، ۵۸ و ۵۹

اشکال چهارم: خداوند خطاب به افرادی که از ترس فقر فرزند خود را می کشتند مساله تامین رزق و روزی را مطرح کرده است (نحن نرزقکم و ایاهم) که مربوط به بعد از به دنیا آمدن فرزند است. بنابراین باید قتل فرزند بعد از تولد مورد نظر آیه باشد.

جواب: ترس از فقر مربوط به آینده است که هم نسبت به قبل از تولد و هم نسبت به بعد از آن قابل تصویر است و ممکن است پدر و مادر تصمیم به سقط جنین بگیرند تا وقتی به دنیا آمد مبتلا به فقر نشوند.

### ب: روایات

#### دسته اول: روایات نهی کننده از نوشیدن دارو

در این دسته، دو روایت مشابه وجود دارد که در آنها از نوشیدن دارویی که موجب سقط شود نهی شده است.

روایت اول صحیحه رفاعه است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجُوبٍ عَنْ رِفَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَشْتَرِي الْجَارِيَةَ فَرُبَّمَا اخْتَبَسَ طَمُثُهَا مِنْ فَسَادِ دَمٍ أَوْ رِيحٍ فِي رَحِمٍ فَتُسْقَى دَوَاءً لِذَلِكَ فَتَطْمُثُ مِنْ يَوْمِهَا. أَفِيَجُوزُ لِي ذَلِكَ وَ أَنَا لَا أَذْرِي مِنْ حَبْلِ هُوَ أَوْ غَيْرِهِ فَقَالَ لِي لَا تَفْعَلْ ذَلِكَ. فَقُلْتُ لَهُ إِنَّهُ إِنَّمَا اِزْتَفَعَ طَمُثُهَا مِنْهَا شَهْرًا وَ لَوْ كَانَ ذَلِكَ مِنْ حَبْلِ إِنَّمَا كَانَ نُطْفَةً كَنُطْفَةِ الرَّجُلِ الَّذِي يَعْزَلُ. فَقَالَ لِي إِنَّ النُّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ تَصِيرُ إِلَى عِلْقَةٍ ثُمَّ إِلَى مُضْغَةٍ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ وَ إِنَّ النُّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي غَيْرِ الرَّحِمِ لَمْ يُخْلَقْ مِنْهَا شَيْءٌ فَلَا تَسْقِيهَا دَوَاءً إِذَا اِزْتَفَعَ طَمُثُهَا شَهْرًا وَ جَازَ وَقْتُهَا الَّذِي كَانَتْ تَطْمُثُ فِيهِ.» (وسائل الشیعة؛ ج ۲؛ ص ۳۳۸)

رفاعه می گوید: به امام صادق عليه السلام عرض کردم: کنیزی را می خرم و گاهی به خاطر فساد خون یا وجود بادی در رحم حیض نمی شود. به همین جهت دارویی به او می نوشانم،<sup>۱</sup> سپس در همان

۱. عبارت «فستقی... افیجوز لی ذلک» به نحو دیگری هم امکان ترجمه دارد که در استدلال خللی ایجاد نمی کند: اینکه «تسقی» معلوم خوانده شود یعنی جاریه دوائی را می نوشد. در این صورت باید مرجع ضمیر «ذاک» را به این صورت ترجمه نمود: آیا «اینکه به جاریه اجازه دهم که دارو بنوشد» برای من جایز است؟ اما ترجمه مذکور در متن بهتر است زیرا امام در ذیل روایت فرمود: «فَلَا تَسْقِيهَا» پس مولی به او دوا را می نوشانده نه اینکه خود کنیز بنوشد.

روز حائض می‌شود. آیا برای من نوشنیدن دارو به او جایز است، در حالی که نمی‌دانم این مساله (تاخیر حیض) از بارداری است یا از چیز دیگر؟ فرمود: چنین ممکن!

گفتم: او تنها يك ماه است که حیض نشده است و اگر این عدم حیض به خاطر حامله شدن باشد چیزی بیش از نطفه نیست که مانند نطفه‌ای است که مرد هنگام نزدیکی، بیرون از رحم زن می‌ریزد. (بنابراین نوشیدن دارو و اسقاط نطفه در صورت تاخیر حیض مانند از بین بردن نطفه هنگام عزل جایز است) حضرت فرمود: هرگاه نطفه در رحم قرار گیرد به صورت علقه درمی‌آید، بعد به صورت مضغه و سپس به صورتی که خدا می‌خواهد، اما هنگامی که نطفه در غیر رحم جای می‌گیرد چیزی از آن به وجود نمی‌آید (و میان این دو، فرق است و قیاس باطل است). پس هرگاه يك ماه حیض نشد و زمانی که در آن حیض می‌شد گذشت، به او دارو نده.

بیان استدلال: تاخیر حیض از زمان معمول خودش علامت عرفی بر بارداری است. امام صادق علیه السلام در مورد فرضی که حیض کنیز به تاخیر افتاده است و سائل نمی‌داند که این تاخیر به خاطر باردار شدن او است یا به جهتی دیگر اما نشانه عرفی بر بارداری وجود دارد، از نوشنیدن دارویی که موجب حیض شود نهی نموده است. بنابراین در جایی که انسان علم به انعقاد نطفه و بارور شدن زن دارد به طریق اولی نباید عملی انجام دهد که موجب سقط گردد. ضمناً با توجه به مفهوم شرط موجود در ذیل روایت<sup>۱</sup> در صورتی که هنوز زمان حیض نگذشته است و نشانه عرفی بر بارداری دیده نشده، نوشیدن یا نوشنیدن دارو جایز است حتی اگر احتمال بارداری وجود داشته باشد.

روایت دوم موثقه اسحاق است: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْتِنَاهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ (الثمالي) وَ حُسَيْنِ الرَّوَاسِيِّ (حسين بن عثمان الاحمسي) جَمِيعاً عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام الْمَرْأَةُ تَخَافُ الْحَبْلَ فَتَشْرَبُ الدَّوَاءَ فَتَلْقِي مَا فِي بَطْنِهَا قَالَ لَا. فَقُلْتُ إِنَّمَا هُوَ نُطْفَةٌ فَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا يُخْلَقُ نُطْفَةٌ.» (وسائل الشيعة، ج ۲۹، ص: ۲۵)

اسحاق بن عمار می‌گوید، به امام موسی بن جعفر علیه السلام عرض کردم: زن از حملش می‌ترسد، بدین جهت دوابی می‌نوشد و آنچه در شکم دارد سقط می‌کند. فرمود: این کار جایز نیست. عرض

۱. «فَلَا تَسْقِهَا دَوَاءً إِذَا اِزْتَفَعَ طَمْنُهَا شَهْرًا وَ جَارَ وَقْتُهَا الَّذِي كَانَتْ تَطْمَتُ فِيهِ» که مفهوم آن چنین می‌شود: اذالم يرتفع طمسها شهرا ولم يجز وقتها الذي كانت تطمت فيه، يجوز شرب الدواء.

کردم: آنچه سقط می‌کند نطفه است (و اسقاط نطفه مانند جایی که عزل صورت می‌گیرد باید جایز باشد) فرمود: اولین چیزی که خلق می‌شود نطفه است.

از نظر سندی طریق شیخ صدوق به حسین بن سعید صحیح است (معجم رجال الحديث، ج ۶، ص ۲۶۷). محمد بن ابی حمزه در رجال کشی توثیق شده (رجال الکشی، ص: ۲۰۳) و حسین بن سعید روایی هم توثیق خاص دارد (رجال النجاشی؛ ص: ۵۳) اما روایت به خاطر وجود اسحاق بن عمار فطحی (الفهرست (شیخ الطوسی)، ص: ۱۵) موثق است.

بیان استدلال: «حَبَل» به معنی حمل (جنین در شکم زن) (الصحاح، ج ۴، ص: ۱۶۶۵) است. طبق این روایت امام کاظم علیه السلام در مورد زنی که باردار است اما به سببی از جنین در شکمش هراس دارد و با خوردن دارو جنینش را سقط می‌کند، فرمود چنین کاری جایز نیست. نهی از نوشیدن دارو نیز ظهور در حرمت اسقاط جنین دارد. ضمناً اطلاق «مَا فِي بَطْنِهَا» و سوال راوی در ذیل روایت (انما هو نطفه) نشان می‌دهد که نهی امام علیه السلام شامل نطفه نیز می‌شود.

روایت کلینی که طبق آن سقط جنین مصداق قتل ولد است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام فِي امْرَأَةٍ سَرَبَتْ دَوَاءً وَ هِيَ حَامِلٌ لِتَطْرَحَ وَ لَدَهَا فَأَلْتَتْ وَ لَدَهَا فَقَالَ إِنْ كَانَ عَظْمًا قَدْ تَبَتَ عَلَيْهِ اللَّحْمُ وَ شَقَّ لَهُ السَّمْعُ وَ الْبَصْرُ فَإِنَّ عَلَيْهَا دِيَّتَهُ تُسَلِّمُهَا إِلَى أَبِيهِ قَالَ وَ إِنْ كَانَ جَنِينًا عُلْقَةً أَوْ مُضْغَةً فَإِنَّ عَلَيْهَا أَرْبَعِينَ دِينَارًا أَوْ غُرَّةً تُسَلِّمُهَا إِلَى أَبِيهِ قُلْتُ فَهِيَ لَا تَرْتُّ مِنْ وَ لَدَهَا مِنْ دِيَّتِهِ قَالَ لَا لِأَنَّهَا قَتَلْتَهُ.» (الكافي؛ ج ۷؛ ص ۳۴۴، و مسائل الشيعة، ج ۲۹، ص: ۳۶۸).

در این روایت امام صادق علیه السلام ابتدا دیه جنین در فرضی که زن دارویی نوشیده تا فرزندش را سقط کند را بیان نموده است. سپس راوی از ایشان پرسیده: آیا آن زن از دیه فرزندش ارث می‌برد؟ که حضرت فرمودند: خیر زیرا او فرزندش را کشته است.

سند این روایت صحیح است.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> این روایت با اندک اختلاف در متن، با دو سند در کافی و با یک سند در من لا یحضر و استبصار وارد شده است. (الكافي، ج ۷، ص: ۱۶۱ و ۳۴۴، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص: ۱۴۵، الإستبصار، ج ۴، ص: ۳۰۱)

بیان استدلال: طبق این روایت اسقاط جنین حتی اگر در مرحله علقه باشد مصداق قتل ولد است. قتل ولد هم حرام است.<sup>۱</sup> بنابراین سقط جنین حرام است. هرچند تمسک به این روایت برای اثبات حرمت سقط، نیاز به ضمیمه یک کبری دارد که در آن حرمت قتل به اثبات رسیده باشد اما می‌توان به عنوان دلیل مُرکب برای اثبات حرمت سقط جنین بدان تمسک نمود.

اشکال: ولد به معنی مولود (مفردات ألفاظ القرآن: ص ۸۸۳) (متولد شده) است و استعمال آن برای قبل از تولد، مجاز مشارفه است، بنابراین روایت فوق قابل استناد نیست زیرا نمی‌تواند اثبات نماید که سقط جنین، حقیقتاً مصداق قتل ولد است.

جواب: حتی اگر استعمال ولد برای جنین به لحاظ لغوی مجازی باشد اما در روایات اینگونه نیست بلکه بارها بر جنین نیز ولد اطلاق شده است بدون اینکه قرینه‌ای بر مجاز وجود داشته باشد (وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۵۲۴، ج ۲، ص: ۳۳۰ و ۳۳۳، ج ۲، و ۴۷۰، ج ۳، ص: ۲۰۵) بنابراین از نگاه شارح، جنین حقیقتاً مصداق ولد بوده و سقط آن قتل ولد محسوب می‌شود.

اشکال: این روایت نمی‌تواند حرمت سقط نطفه مستقر را اثبات کند زیرا با توجه به فراز «وَإِنْ كَانَ جَنِينًا عُلْقَةً أَوْ مَضْغَةً» امام علیه السلام تنها سقط علقه و مراحل بالاتر از آن را مصداق قتل ولد دانسته‌اند.

جواب: ۱. سوال راوی در مورد زن حامله بود و زنی که نطفه در رحم دارد نیز حقیقتاً حامله است. همچنین اطلاق ولد در ذیل روایت شامل نطفه نیز می‌شود و امام علیه السلام هم به طور کلی عمل زن را قتل ولد دانسته‌اند بنابراین بیان دیه علقه و مضغه و استخوان و مانعیت سقط آنها از ارث بردن مادر از دیه تنها از باب نمونه است و مانع از شمول اطلاق قتل نسبت به اسقاط نطفه نمی‌شود به ویژه که فقهای که متعرض حرمت سقط جنین شده‌اند فرقی بین مراحل مختلف جنین نگذاشته‌اند. (من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۹۴، هدایة الأمة، ج ۸، ص: ۴۶۵، روضة المتقین، ج ۱، ص: ۲۵۷، مهذب الاحکام، ۴۱۳، ج ۲۵، ص ۲۵۱) ۳. حتی اگر این روایت تنها دال بر حرمت اسقاط علقه و مراحل بعد از آن باشد باز هم استناد به آن بی‌فایده نیست زیرا دست کم حرمت سقط جنین را در اکثر مراحل قبل از ولوج روح اثبات می‌کند.



### دسته دوم: روایات دال بر لزوم تاخیر در حد

اخباری وارد شده است که مفاد آنها لزوم تاخیر در اجرای حد زنا بر زن حامله تا زمان وضع حمل و حتی بعد از شیردهی است (وسائل الشیعة؛ ج ۲۸؛ ص ۱۰۷ و ۱۰۸، بحار الأنوار، ج ۷۶، ص: ۴۵). از جمله موثقه عمار ساباطی از امام صادق علیه السلام: «محمد بن الحسن یاسناده<sup>۱</sup> عن محمد بن علی بن محبوب) عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعید عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطی قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عَنْ مُحْصَنَةٍ زَوَّتْ وَ هِيَ حُبْلَى قَالَ تَقَرَّرْتُ حَتَّى تَضَعَ مَا فِي بَطْنِهَا وَ تَرْضِعَ وَلَدَهَا ثُمَّ تُرْجَمُ.» (وسائل الشیعة؛ ج ۲۸؛ ص ۱۰۷) از امام صادق علیه السلام در مورد زن حامله ای که زنا می‌کند انجام داده سوال کردم. حضرت فرمود: زن باقی می‌ماند (متعرض او نمی‌شوند) تا اینکه فرزندش را به دنیا بیاورد و او را شیر دهد سپس رجم می‌شود.

بیان استدلال: در این روایات، موضوع تاخیر در اجرای حد، زن حامله است که اطلاقش شامل همه مراحل حمل می‌شود. همچنین با وجود اینکه تاخیر در اجرای حدود ولو به اندازه یک ساعت روا نیست<sup>۲</sup> اهل بیت علیهم السلام دستور به باقی گذاشتن زن و تاخیر در رجم زن حامله نموده و غایت این تاخیر را وضع حمل و شیر دهی فرزند قرار داده و پس از آن دستور به اجرای حد داده‌اند. بنابراین وجود حمل در شکم زن و حرمت اسقاط آن، تنها علت تاخیر در اجرای حد است در غیر این صورت تعیین غایت برای تاخیر در حد، لغو بود.

به این دسته روایات اشکالاتی مطرح شده است:

اشکال اول: هرچند در عرف و لغت در صدق حمل بین مراتب آن تفاوتی مشاهده نمی‌شود (کتاب العین، ج ۳، ص: ۲۳۶، الصحاح، ج ۴، ص: ۱۶۶۵ و ۱۶۷۶) اما در اصطلاح شرع بر نطفه و علقه، حمل صدق نمی‌کند زیرا موثقه عبد الرحمن بن حجاج اقل مراتب حمل را مضعه معرفی کرده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ هَاشِمٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ

۱. طریق شیخ به محمد بن علی بن محبوب صحیح است. معجم رجال‌الحديث ج: ۱۷ ص: ۸

۲. «عن علی علیه السلام... لَيْسَ فِي الْخُدُودِ نَظَرٌ سَاعَةً.» وسائل الشیعة؛ ج ۲۸؛ ص ۹۶

الْحَجَّاجُ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْخُبْلَى إِذَا طَلَّقَهَا زَوْجُهَا فَوَضَعَتْ سِقْطًا تَمَّ أَوْ لَمْ يَتِمَّ أَوْ وَضَعَتْهُ مُضْغَةً فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ يَسْتَبِينُ أَنَّهُ حَمْلٌ تَمَّ أَوْ لَمْ يَتِمَّ - فَقَدْ انْقَضَتْ عِدَّتُهَا وَإِنْ كَانَ مُضْغَةً.»  
 (وسائل الشیعة ج: ۲۲ ص: ۱۹۷) عبد الرحمن بن حجاج می‌گوید: از امام کاظم علیه السلام در مورد «(عده) زن حامله ای که شوهرش وی را طلاق داده است سپس آن زن جنین کامل یا غیر کامل و یا جنینی که مضغه است را سقط کرده» پرسیدم. حضرت فرمود: (به واسطه بیرون آمدن) هر چیزی که مشخص شود حمل است چه کامل باشد یا نباشد، عده زن منقضی می‌شود حتی اگر مضغه باشد. هرچند این روایت در مورد زمان انقضای عده زن حامله در صورت طلاق است اما ذیل آن (وَ إِنْ كَانَ مُضْغَةً) ظهور دارد که از نظر شرع اقل مراتب حمل، مضغه است<sup>۱</sup> و پیش از تشکیل مضغه، حمل محقق نشده است. با توجه به این روایت تمسک به روایات تاخیر رحم، تنها حرمت سقط مضغه و مراحل بعد از آن را اثبات می‌کند زیرا موضوع آنها، زن حامله است در حالی که از نظر شریعت بر نطفه و علقه، حمل صدق نمی‌کند بنابراین زنی که علقه یا نطفه در رحم دارد نیز حامله یا حبلی نیست.

۱. این دیدگاه در میان فقها طرفدارانی دارد: مرحوم ابن جنید آورده است: «فإن أسقطت مضغة فما زاد عليها من الخلق فقد انقضت عدتها» (مجموعه فتاوی ابن جنید، ص: ۲۸۶) که ظاهراً صدق حمل بر مراحل قبل از مضغه را نمی‌پذیرند. مرحوم صاحب جواهر عبارت ایشان را صریح در عدم صدق حمل بر کمتر از مضغه دانسته اند. (جواهر الکلام، ج ۳۲، ص: ۲۵۴) مرحوم فیض نیز آورده است: «المراد بالحمل هو ما يتحقق به ولو من المضغة أما النطفة والعلقة فلا يكفیان في ذلك» (الأنوار اللوامع، ج ۱۰، قسم ۲، ص: ۱۰۸) و به صراحت اقل مراتب حمل را مضغه دانسته است و مستند خود را موقوفه عبد الرحمن بن حجاج قرار داده است. (همان، ص: ۱۴۶) مرحوم صاحب ریاض ادعای اجماع بر عدم انقضاء عده به مجرد سقط نطفه نموده اند: «لا يكفي فيه (انقضاء عده) مجرد كونه نطفة، إجماعاً» (ریاض المسائل، ج ۱۲، ص: ۳۰۳) و مرحوم شیخ حسن کاشف الغطا نیز صدق حمل و حامل در صورت سقط نطفه را مشکوک دانسته است. (أنوار الفقاهة - كتاب الطلاق، ص: ۴۳)

در مقابل مرحوم شیخ، انقضاء عده را بر سقط نطفه مترتب نموده است (المبسوط، ج ۵، ص: ۲۴۰) که حاکی از صدق حمل بر نطفه مسقر در نظر ایشان است. عده ای معتقد اند سقط چیزی که مبدا خلقت آدمی است، ملاک پایان عده است (تحریر الأحكام، ج ۴، ص: ۱۵۹، مسالك الأفهام، ج ۹، ص: ۲۵۴) که شامل نطفه نیز می‌شود. مرحوم صاحب جواهر بار رد ملاک فوق، معیار در حمل را صدق عرفی آن دانسته است. (جواهر الکلام، ج ۳۲، ص: ۲۵۶) مرحوم سبید یزدی احتمال داده اند که بر نطفه مستقر شده در رحم در صورتی که زمان تبدیل شدنش به علقه نزدیک باشد، حمل صدق نماید. (تکملة العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۵۹)

نقد: حصر اقل مراتب حمل بر مضغه وجهی ندارد بلکه ملاک در حمل و حامله بودن، صدق عرفی آن است که در مورد نطفه مستقر نیز وجود دارد. موثقه عبد الرحمن بن حجاج نیز لزوما در صدد بیان اقل مراتب حمل نیست بلکه احتمال دارد که امام علیه السلام به خاطر آمدن مضغه در سوال راوی از تعبیر «وَإِنْ كَانَ مُضْغَةً» استفاده نموده باشد (تکملة العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۵۹).

اشکال دوم: در روایت شیخ مفید، با توجه به عبارت «لَكَ سَبِيلٌ عَلَيْهَا أَيُّ سَبِيلٍ لَكَ عَلَى مَا فِي بَطْنِهَا» علت تاخیر در رجم این است که حاکم، تنها بر کشتن خود زن ولایت دارد اما نسبت به از بین بردن جنین ولایتی ندارد و این با جواز سقط جنین منافات ندارد زیرا حتی اگر سقط توسط مادر جایز باشد، توسط دیگران جایز نیست مانند اینکه عزل توسط خود مرد جایز است اما کسی حق ندارد مردی را مجبور به عزل کند. فراز «لک سبیل علیها...» در روایت شیخ مفید قرینه می شود که علت عدم جواز سقط در موثقه عمار نیز فقدان ولایت حاکم برای سقط بوده است نه حرمت سقط، بلکه صرف وجود احتمال دیگر نیز برای تخریب استدلال کافی است.

نقد اول: ظاهر موثقه عمار این است که دلیل تاخیر در اجرای حد، محترم بودن جنین و حرمت سقط است زیرا غایت تاخیر رجم، وضع حمل و شیر دهی به فرزند معرفی شده است. التزام به اینکه وجه تاخیر، ولایت نداشتن حاکم بر سقط باشد خلاف ظاهر بوده و نیاز به قرینه دارد. روایت شیخ مفید نیز سند ندارد و نمی تواند قرینه یا مفسر موثقه عمار باشد.

نقد دوم: هرچند عبارت «لَكَ سَبِيلٌ عَلَيْهَا أَيُّ سَبِيلٍ لَكَ عَلَى مَا فِي بَطْنِهَا» با ولایت نداشتن حاکم بر جنین سازگار است اما ذیل روایت شیخ مفید «حَتَّى تَلِدَ فَإِذَا وَلَدَتْ وَوَجَدَتْ لَوْلِدَهَا مَنْ يَكْفُلُهُ» اینکه غرض از تاخیر رجم، حرمت سقط است را تقویت می کند زیرا اگر مانع از اجرای رجم، عدم ولایت حاکم بر سقط جنین بود، به محض تولد فرزند، این مانع برطرف شده و حاکم می تواند حد را جاری کند و دلیلی نداشت که رجم تا زمان پیدا کردن سرپرست توسط مادر، به تاخیر بیافتد. اشکال سوم: سقط جنین توسط مادر با سقط جنین در پی اجرای حد متفاوت است زیرا مادر با تصرف در بدن خودش موجب سقط می شود و به شخص دیگری خسارت وارد نمی کند. اما تصرف

۱. سَأَلَتْهُ عَنِ الْخُبْلَى إِذَا طَلَّقَهَا رَوْحَهَا فَوَضَعَتْ سِقْطًا تَمَّ أَوْ لَمْ يَتِمَّ أَوْ وَضَعَتْهُ مُضْغَةً

حاکم در بدن زن به منظور رجم، تصرف در بدن غیر است و موجب ورود خسارت بر شخص بی گناه (جنین) می‌شود که بدون شک جایز نیست، مانند اینکه دو نفر به یکدیگر چسبیده‌اند و یکی از آنها مستحق اجرای حد است اما اجرای حد بر او باعث تلف شدن یا زجر کشیدن دیگری نیز می‌شود که نباید حد را جاری نمود.<sup>۱</sup> بنابراین نمی‌توان از لزوم تأخیر در اجرای حد بر زن حامله، عدم جواز سقط توسط مادر را اثبات کرد زیرا موضوع یکی تصرف در بدن خود و موضوع دیگری تصرف در بدن غیر است.

نقد اول: در مورد استقلال شخصیت جنین از مادر دو احتمال وجود دارد: اگر جنین شخصیت مستقلی از مادر نباشد حاکم می‌تواند با رجم مادر، جنین را نیز از بین ببرد زیرا در این صورت جنین مانند عضوی از اعضای بدن مادر است و زن حامله مانند انسانی است که یک عضو زائد در بدن دارد که مانع از اجرای حد نیست. اما اگر شخص مستقلی باشد بین مادر و حاکم در عدم جواز سقط فرقی نیست زیرا اقدام مادر به سقط مانند اجرای حد بر زن حامله، جنایت علیه دیگری (جنین) است، بنابراین نباید هیچکدام حق سقط جنین را داشته باشند. از میان این دو احتمال، استقلال شخصیت جنین صحیح به نظر می‌رسد زیرا اگر جنین جزئی از بدن مادر باشد، نباید در ازای سقط آن دیه پرداخت نماید در حالی که صحیحه ابی عبیده مادر را ملزم به پرداخت دیه می‌نمود. فراز «و لا تَرُزُ وَاِزْرَةً وَرُزُّ اُخْرَى» در روایت شیخ مفید نیز حاکی از استقلال شخصیت جنین است. در نتیجه مادر نیز حق تصرف در جنین را ندارد.

نقد دوم: حتی اگر تصرف مادر در بدن خودش جایز باشد و جنین عضوی از اعضای مادر محسوب شود باز هم مجوزی برای سقط جنین توسط مادر محسوب نمی‌شود، زیرا اجرای حدود الهی که امری بسیار با اهمیت است<sup>۲</sup> به خاطر حاملگی زن باید متوقف شود،<sup>۳</sup> بنابراین تصرف مادر در بدن خودش و اعمالی مانند نوشیدن دارویی که منجر به سقط شود - حتی اگر اصالتاً جایز باشند - به طریق اولی باید متوقف گردند.

۱. لا تَرُزُ وَاِزْرَةً وَرُزُّ اُخْرَى. (فاطر، ۱۸)

۲. رک: وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص: ۱۱: بَابُ وُجُوبِ اِقَامَتِهَا (الحدود) بِشُرُوطِهَا وَ تَحْرِيمِ تَعَطُّلِهَا

۳. تَقَرَّرَ حَتَّى تَضَعَ مَا فِي بَطْنِهَا وَ تُرَضِعَ وَلَدَهَا ثُمَّ تُرَجَّمُ

### دسته سوم: روایات دال بر تعلق دیه با سقط جنین

روایات زیادی<sup>۱</sup> وجود دارد که طبق آنها اگر مادر (وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۳۶۸) یا شخص دیگری عمداً<sup>۲</sup> موجب سقط جنین شود باید دیه آن را بپردازد. از جمله صحیحه محمد بن مسلم: «محمد بن یعقوب عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخُرَّازِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَضْرِبُ الْمَرْأَةَ فَتَطْرُحُ النُّطْفَةَ فَقَالَ عَلَيْهِ عَشْرُونَ دِينَارًا فَقُلْتُ يَضْرِبُهَا فَتَطْرُحُ الْعَلَقَةَ فَقَالَ عَلَيْهِ أَرْبَعُونَ دِينَارًا فَقُلْتُ يَضْرِبُهَا فَتَطْرُحُ الْمُضْغَةَ فَقَالَ عَلَيْهِ سِتُّونَ دِينَارًا فَقُلْتُ يَضْرِبُهَا فَتَطْرُحُهَا وَ قَدْ صَارَ لَهُ عَظْمٌ فَقَالَ عَلَيْهِ الدِّيَةُ كَامِلَةً...» (وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۳۶۴)

محمد بن مسلم می‌گوید از امام باقر عليه السلام در مورد «مردی که زنی را می‌زند و در نتیجه آن زن، نطفه را سقط می‌کند» پرسیدم. فرمود: باید بیست دینار دیه بدهد. پرسیدم زن را می‌زند و او علقه را سقط می‌کند. فرمود: باید چهل دینار دیه بپردازد... استدلال به روایات وجوب دیه با سه تقریب متفاوت قابل بیان است:

تقریب اول: برخی فقها معتقداند که بین وجوب دیه و حرمت عمل ملازمه وجود دارد. مرحوم ابن ادریس آورده است: «قد روی انه إذا عزل الرجل عن زوجته الحرّة بغير اختيارها، كان عليه عشر دية الجنين، يسلم إليها، وهذه رواية شاذة لا يعول عليها، ولا يلتفت إليها، لأن الأصل براءة الذمة، ولأننا قد بينا ان العزل عن الحرّة مكروه، ليس بمحظور» (السرائر، ج ۳، ص: ۴۱۸ و ۴۱۹) ایشان در مقام رد روایت وجوب دیه در صورت عزل از حره، به کراهت عزل از حره استناد نموده‌اند که نشان می‌دهد در نظر این فقیه بین وجوب دیه و حرمت عمل ملازمه وجود داشته است و گویا برای ایشان مسلم بوده است که کراهت عزل با وجوب دیه ناسازگار است. مرحوم عاملی نیز آورده است: «و العجب ان المصنف (المحقق الحلّي) رحمه الله في الشرائع حکم بکراهة العزل، و مع

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۳۶۲، باب دِيَاتِ النُّطْفَةِ وَ الْعَلَقَةِ وَ الْمُضْغَةِ وَ الْعَظْمِ وَ الْجَنِينِ ذَكَرًا وَ أُنْثَى وَ مُشْتَبَهَا وَ جِرَاحَاتِهِ وَ الْعُزْلِ

۲. اسقاط غیر عمدی جنین نیز موجب دیه است مانند جنینی که در اثر سانحه رانندگی سقط شود اما این صورت برای اثبات حرمت سقط قابل استناد نیست.

ذلك أفتى بوجوب الدية وهو بعيد جدا. (نهاية المرام، ج ۱، ص: ۶۰) ایشان از مرحوم محقق که با وجود قول به کراهت عزل، فتوا به وجوب دیه داده تعجب نموده است و ظاهرا منشا تعجب ایشان، اعتقاد به ملازمه بین وجوب دیه و حرمت عمل بوده است.

اگر ملازمه بین وجوب دیه و حرمت عمل پذیرفته شود، روایات وجوب دیه دلیل بر حرمت سقط جنین خواهند بود زیرا در قبال اسقاط عمدی هر یک از مراتب جنین دیه واجب شده است (وسائل الشیعه، ج ۲۹: ص: ۳۱۲). بین وجوب دیه با حرمت عمل ملازمه برقرار است. بنابراین اسقاط جنین حرام است.

نقد اول: همیشه بین حکم تکلیفی (حرمت سقط و قتل) و حکم وضعی (ثبوت دیه) ملازمه برقرار نیست مثلا در بحث اجتماع عده ای در قتل یک نفر اگر ولی دم بخواهد چند نفر را قصاص کند و یا بخواهد در قبال قتل زن، مرد را قصاص کند باید میزان تفاوت دیه را بپردازد اما عملش حرام نیست (وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص: ۴۱ و ۸۰). همچنین در جنگ، اگر کفار عده‌ای از مسلمانان را در برابر خود سپر قرار دهند، سایر مسلمین می‌توانند آنها را به قتل برسانند.<sup>۱</sup> در عین حال مشهور فقها (منهاج الصالحین، ج ۱، ص: ۳۷۱) معتقداند که پرداخت کفاره مقتولین واجب است و حتی عده‌ای تصریح نموده‌اند که باید کفاره را خود قاتل بپردازد (المسوط، ج ۲، ص: ۱۲، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص: ۷۴) نه بیت المال. در این فرض نیز با وجود جواز قتل، پرداخت کفاره واجب است که نشان می‌دهد بین حکم وضعی و تکلیفی ملازمه‌ای نیست. بنابراین از وجوب دیه در قبال اسقاط جنین نمی‌توان حرمت اسقاط را به دست آورد. به عبارت دیگر دیه و کفاره یا عقوبتی است و یا جبرانی. اگر احراز شود که دیه، عقوبتی است از وجوب دیه و کفاره می‌توان حرمت عمل را اثبات کرد. اما گاهی دیه و کفاره جبرانی است مانند قصاص چند قاتل در قبال یک مقتول (وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص: ۴۱)، کفاره قتل مسلمانان در مساله تترس کفار (تذکره الفقهاء، ج ۹، ص: ۷۴، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص: ۶۸) و فدیة زن حامله و انسان پیر در روزه ماه رمضان

۱. عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مَدَائِنِ الْحَرْبِ هَلْ يُجُوزُ أَنْ يُرْسَلَ عَلَيْهَا الْمَاءُ أَوْ تُحْرَقَ بِالنَّارِ أَوْ تُرْمَى بِالْمُنْجَبِقِ حَتَّى يُقْتَلُوا وَ مِنْهُمْ النِّسَاءُ وَ الصِّبْيَانُ وَ الشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَ الْأَسْرَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ التَّجَارِ فَقَالَ يُفْعَلُ ذَلِكَ بِهِمْ وَ لَا يُمَسَّكَ عَنْهُمْ لَهْوٌ لَاءٍ وَ لَا دِيَةٌ عَلَيْهِمْ لِلْمُسْلِمِينَ وَ لَا كَفَّارَةُ الْحَدِيثِ (وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص: ۶۲) جواز قتل مسلمانی که کفار او را سپر قرار داده اند دارای احکام و شرایطی است که بیان آنها از عهده این نوشتار خارج است. تذکره الفقهاء، ج ۹، ص: ۷۴، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص: ۶۸

## حکم اولی سقط جنین در مراحل مختلف رشد ..... ۱۰۱

(شراعی الإسلام، ج ۱، ص: ۱۹۱، الدروس، ج ۱، ص: ۲۹۱). در همه این صور با وجود جواز تکلیفی عمل، پرداخت دیه و کفاره لازم است بنابراین ثبوت دیه و کفاره ملازم با حرمت عمل نیست (کتاب نکاح (شیرازی)، جلد: ۴، صفحه: ۱۳۳۸).

نقد دوم: ممکن است وجوب پرداخت دیه بر مادری که فرزندش را سقط نموده به منظور بازداشتن او از تعدی به جنین باشد که تلازمی با حرمت سقط ندارد. یعنی اگر مادر بداند که در صورت سقط جنین باید مبلغ هنگفتی به ورثه بپردازد دست به چنین کاری نمی زند حتی اگر حرمتی هم در کار نباشد. نظیر این ادعا در کفاره استظلال در حال احرام نیز مطرح است زیرا طبق روایات متعدد<sup>۱</sup> مُحْرَم می تواند در صورت اذیت شدن از گرمای خورشید یا باران زیر سایه برود اما باید یک گوسفند کفاره بدهد. در این باره شیخ صدوق آورده است: «لا بأس أن يضرب علی المحرم الظلال، ویتصدق بمد لکل یوم» (المعنع للشیخ الصدوق)، ص: ۲۳۴) به نظر ایشان رفتن زیر سایه برای مُحْرَم مطلقاً جایز است اما باید به ازای هر روز یک مُد کفاره بدهد. شهید اول نیز پس از انتساب حرمت استظلال به مشهور، از علی بن جعفر<sup>۲</sup> نقل کرده که استظلال مطلقاً به شرط پرداخت کفاره جایز است (الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة، ج ۱، ص: ۳۷۷). مطابق این روایات و قول مرحوم صدوق، حلیت استظلال مانع از لزوم پرداخت کفاره نیست اما شارع به منظور ایجاد مانع از استظلال، کفاره را واجب نموده است.<sup>۳</sup> روایات وجوب دیه نیز ممکن است به منظور ایجاد مانع از سقط در برابر مادر صادر شده باشند، بنابراین نمی توان به آنها برای اثبات حرمت سقط استناد نمود.

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص: ۱۵۴: بَابُ أَنَّ الرَّجُلَ الْمُحْرَمَ إِذَا ظَلَّلَ عَلَى نَفْسِهِ لَزِمَهُ الْكَفَّارَةُ بِدَمِ سَاءَةٍ وَإِنْ اضْطُرَّ إِلَى ذَلِكَ  
۲. حتی اگر اختیار داشته باشد (زیر سایه رفتن به جهت اذیت شدن از خورشید و باران نباشد). رک: کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۵، ص: ۴۰۰  
۳. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَحِيَّ بْنَ أَطَّلَلٍ وَ أَنَا مُحْرَمٌ فَقَالَ نَعَمْ وَ عَلَيْكَ الْكَفَّارَةُ قَالَ فَرَأَيْتَ عَلِيًّا إِذَا قَدِمَ مَكَّةَ يُحْضِرُ بَدَنَةَ لِكَفَّارَةِ الظَّلِّ. وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص: ۱۵۴  
۴. همچنین برخی فقها با وجود فتوا به کراهت عزل از حره، پرداخت دیه به زن را واجب دانسته اند! که بعید نیست دلیل آن جلوگیری و ایجاد مانع از عزل باشد. شراعی الإسلام، ج ۲، ص: ۲۶۴، قواعد الأحكام، ج ۳، ص: ۵۰. شهید ثانی این قول را به شیخ و علامه و شهید اول نسبت داده است (ذهب جماعة منهم الشيخ و العلامة و الشهيد إلى وجوب دية النطفة عشرة دنانير للمرأة و إن قلنا بالكراهة (مسالك الأفهام، ج ۷، ص: ۶۶)) اما ظاهراً عبارت شیخ و شهید اول صریح در فتوا به کراهت نیست. (رک: الخلاف، ج ۴، ص: ۳۵۹، اللمعة، ص: ۱۷۴)

اشکال: نقه‌های مذکور وارد نیست زیرا طبق صحیحه ابی عبیده (وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۳۶۸) اگر مادری فرزندش را سقط کند مرتکب قتل شده است و از ارث نیز محروم می‌شود در نتیجه دیه‌ای که باید بپردازد، عقوبتی بوده و ملازم با حرمت است.

نقد: ۱. دسترسی بشر به ملاک احکام محدود است و احتمال دارد که در محرومیت مادر از دیه نکته‌ای باشد که بر انسان مخفی باشد بنابراین نمی‌توان از محرومیت از دیه پی به حرمت عمل مادر برد. ۲. در قتل خطئی نیز قاتل از دیه محروم می‌شود (النهاية، ص: ۶۷۲، تحریر الأحکام، ج ۵، ص: ۶۱، مرحوم شهید ثانی نیز محرومیت قاتل خطئی از دیه را به اکثر اصحاب نسبت داده است. مسالك الأفهام، ج ۱۳، ص: ۳۸) بنابراین احتمال دارد که ترتب دیه اثر وضعی قتل باشد اعم از اینکه قتل عمد باشد یا غیر عمد. ۳. ممکن است که تعلق دیه به منظور جبران خسارت وارد شده بر پدر باشد که در صورت عدم محرومیت مادر، این غرض تامین نمی‌شود چه عمل او حرام باشد چه نباشد.

**تقریب دوم:** بیان قیاسی این تقریب که بر یک اصل بنا نهاده شده چنین است: ۱. در اسقاط جنین، دیه واجب شده است. ۲. اصل در وجوب دیه این است که به سبب جنایت باشد و جنایت عمدی، حرام است. بنابراین اسقاط جنین حرام است (بحوث فقهیة هامة (مکارم)، ص: ۲۸۷). مستدل، پرداخت دیه توسط اولیاء دم در بحث اجتماع عده‌ای در قتل یک نفر را یک استثنا دانسته و معتقد است که اگر اذن شارع نبود، قطعاً قصاص چند نفر در قبال یک مقتول جایز نبود (همان).

نقد: اصل در صورتی حجیت دارد که قطعی و مستند باشد در حالی که منشأ اصل مذکور مشخص نیست. بر فرض که مراد از اصل، غلبه دیات جنایی بر غیر آن باشد قابل پذیرش نیست زیرا جنایت، تنها یکی از اسباب وجوب دیه و کفاره است. در اسلام دیه و کفاراتی هم وجود دارد که به سبب جنایت واجب نشده اند مانند کفاره شیخ و شیخه در روزه ماه رمضان، کفاره استظلال در احرام حج و پرداخت دیه توسط زوج به حره در صورت عزل بدون شرط یا اذن او (شرائع الإسلام، ج ۲، ص: ۲۶۴ و قواعد الأحکام، ج ۳، ص: ۵۰). بر فرض که دیات جنایی بر غیر جنایی غلبه داشته باشند نهایتاً ظن آور است و اصل حاصل از آن نیز حجت نیست.

**تقریب سوم:** انسان با فحوص در موارد مختلف فقه به این نتیجه می‌رسد که دیه یا کفاره تنها در جایی جعل شده است که عمل اختیاراً جایز نبوده و جواز آن به خاطر عارض شدن حالت اضطرار



حکم اولی سقط جنین در مراحل مختلف رشد ..... ۱۰۳

و عذرهای دیگر باشد، مثلاً دیه قتل خطئی، فدیة روزه ماه رمضان، تظلیل در هنگام احرام و... که همگی تنها در زمان اضطرار مجاز بوده و در حال اختیار ممنوع است. پس از ثبوت دیه یا کفاره می توان حرمت عمل را در حال اختیار کشف نمود (کتاب نکاح (شیری)، ج ۴، ص ۱۳۳۹)

نقد: ادعای مذکور<sup>۱</sup> صحیح نیست. در روایات جواز تظلیل در احرام اذیت شدن از گرمای خورشید، باران، مریضی یا علت دیگر وارد شده است<sup>۲</sup> که لزوماً به معنی اضطرار نبوده و احتمال دارد که به حد اضطرار نرسد. به ویژه که طبق صحیحه علی بن جعفر<sup>۳</sup> مطلقاً تظلیل جایز است اما باید کفاره پرداخت شود.<sup>۴</sup> علاوه بر این در لزوم پرداخت تفاضل دیه در فرض قصاص دو قاتل در برابر یک مقتول یا قصاص مرد در برابر قتل زن، اضطراری وجود ندارد بلکه اولیاء دم در تقاضای قصاص و پرداخت دیه کاملاً مختاراند.

### دسته چهارم: روایات دال بر ثبوت تعزیر بر سقط جنین

«محمد بن یعقوب عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ (عَنْ صَالِحِ بْنِ عَقْبَةَ) عَنْ أَبِي شَيْبَةَ (عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدٍ) قَالَ: حَضَرْتُ يُونُسَ وَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يُخْبِرُهُ بِالذِّيَاتِ قَالَ قُلْتُ: فَإِنَّ النُّطْفَةَ حَرَجَتْ مَخْصُصَةً بِالدَّمِ قَالَ فَقَالَ لِي فَقَدْ عَلِقَتْ إِنْ كَانَ دَمًا صَافِيًا فَفِيهَا أَرْبَعُونَ دِينَارًا وَ إِنْ كَانَ دَمًا أَسْوَدَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ إِلَّا التَّعْزِيرُ لِأَنَّهُ مَا كَانَ مِنْ دَمٍ صَافٍ فَذَلِكَ لِلْوَلَدِ وَ مَا كَانَ مِنْ دَمٍ أَسْوَدَ فَذَلِكَ مِنَ الْجَوْفِ...»<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> اینکه «کفاره تنها در جایی جعل شده که عمل، اختیاراً جایز نبوده و جواز آن به خاطر عارض شدن حالت اضطرار و عذرهای دیگر باشد» کتاب نکاح (شیری)، ج ۴، ص ۱۳۳۹

<sup>۲</sup> وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص: ۱۵۴: بَابُ أَنَّ الرَّجُلَ الْمُحْرَمَ إِذَا ظَلَّلَ عَلَى نَفْسِهِ لَزِمَهُ الْكَفَّارَةُ بِدَمِ سَاءَةٍ وَإِنْ اضْطُرَّ إِلَى ذَلِكَ  
<sup>۳</sup> سَأَلْتُ أَحِي عليه السلام أَظَلَّلَ وَ أَنَا مُحْرَمٌ فَقَالَ نَعَمْ وَ عَلَيْكَ الْكَفَّارَةُ قَالَ فَرَأَيْتَ عَلِيًّا إِذَا قَدِمَ مَكَّةَ يَتَحَرَّى بَدَنَةَ لِكَفَّارَةِ الظَّلِّ. ووسائل الشیعة، ج ۱۳، ص: ۱۵۴

<sup>۴</sup> مرحوم شیخ صدوق نیز فتوا داده است که در حال اختیار کامل نیز مُحْرَم می تواند از زیر سایه حرکت کند ولی باید کفاره بدهد. (المقتع (للشیخ الصدوق)، ص: ۲۳۴. همچنین رک: توضیح فاضل هندی در مورد عبارت مرحوم صدوق: کشف اللثام، ج ۵، ص: ۴۰۰)

<sup>۵</sup> وسائل الشیعة؛ ج ۲۹؛ ص ۳۶۵. این روایت از طرق دیگر هم نقل شده است: در سند شیخ صدوق، افتادگی وجود دارد (من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص: ۱۶۴) سند شیخ طوسی نیز ضعیف است (تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص: ۲۸۴. همچنین تفسیر القمی، ج ۲، ص: ۹۰)

ابوشبل گوید: من نزد یونس بودم که امام صادق علیه السلام برای او درباره‌ی دیه‌ها سخن می‌گفت. من گفتم: نطفه آغشته به خون بیرون آمده است. ابوشبل گوید: حضرت به من فرمود: این نطفه، علقه شده است. اگر خون صاف است، در آن چهل دینار است و اگر خون سیاه است، چیزی بر او نیست مگر تعزیر؛ چرا که خون صاف به خاطر فرزند است و خون سیاه از درون (خود زن) است.

بیان استدلال: این صحیحه به قرینه حکم به تعزیر ضارب و همچنین ذیل روایت<sup>۱</sup> در مورد صورتی است که شخصی به ناحق اقدامی علیه زن حامله انجام داده و در اثر آن خونی از رحم زن بیرون آمده است. امام علیه السلام در مورد خروج خون سیاه حکم به تعزیر ضارب نموده که حاکی از حرام بودن عمل او است.<sup>۲</sup> بنابراین در صورت خروج علقه و مضغه که برای آنها مجازاتی بالاتر از تعزیر (پرداخت دیه) واجب شده است به طریق اولی عمل حرام صورت گرفته است بنابراین سقط جنین حرام است.

نقد: سوال راوی در مورد اقدامی است که شخص اجنبی علیه زن باردار انجام داده است که اگر خونی هم خارج نشود شکی در حرمت عمل جانی نیست اما اثبات نمی‌کند که اسقاط جنین توسط مادر هم حرام باشد.

### ج: حکم عقل

همان طور که قتل عقلا حرام است، اسقاط جنین هم عقلا حرام است زیرا ظلم است و ظلم به جنین که قادر به دفاع از خود نیست بدترین نوع ظلم است.

نقد: ۱. اینگونه نیست که وارد آوردن هر نوع خسارتی حرام باشد مثلاً شکستن یک سنگ یا کندن یک گیاه وارد کردن خسارت است اما حرام نیست. اسقاط جنین در مراحل اولیه نیز ممکن است مانند کندن یک گیاه باشد. ۲. اینکه اسقاط جنین ظلم باشد مسلم نیست و نیاز به اثبات دارد. بله نهایتاً نسبت به بعد از ولوج روح قابل پذیرش است که اخص از مدعا است. ۳. قبح عقلی

---

۱. قُلْتُ فَإِذَا وَكَّرَهَا فَسَقَطَ الصَّبِيُّ؟ وَلَا يُدْرَى أَحْيَا كَانَ أَمْ لَا قَالَ هَيْهَاتَ يَا أَبَا شَيْبَلٍ إِذَا مَضَتْ خَمْسَةُ أَشْهُرٍ فَقَدْ صَارَتْ فِيهِ الْحَيَاةُ وَ قَدْ اسْتَوْجَبَ الدِّيَةَ. وسائل الشريعة؛ ج ۲۹؛ ص ۳۱۵

۲. تعزیر در قبال ارتکاب حرام یا ترک واجب انجام می‌شود (رک: شرائع الإسلام، ج ۴، ص: ۱۵۵، تحریر الأحکام، ج ۵، ص: ۳۹۸، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص: ۴۴۸) بنابراین ثبوت تعزیر کشف انی از ارتکاب عمل حرام دارد. هرچند ممکن است بابت انجام تمام محرمات، تعزیر ثابت نباشد. (رک: جامع المدارک، ج ۷، ص: ۱۴۹)

همیشه باعث حرمت نمی شود! مثلاً کسی که با استعمال دخانیات یا خوردن بیش از حد شیرینی جات باعث ابتلای خود به بیماری در کهن سالی می شود از نظر عقل کار قبیحی انجام داده است اما معلوم نیست که مرتکب حرام شرعی شده باشد، بله اگر این کارها مصداق جنایت بر نفس باشد حرام است.

### د: اجماع

مرحوم سید عبد الاعلی سبزواری ادعای اجماع بر حرمت سقط جنین نموده و آورده است: «یحرم علیها (المرأة) استعمال ما یوجب سقوط النطفة بعد الانعقاد بجمیع مراتبها... اجماعاً» (مذهب الاحکام، ۱۴۱۳ق، ج ۲۵، ص ۲۵۱)

نقد: این دلیل هم قابل پذیرش نیست زیرا ۱. حرمت سقط از برخی روایات قابل اثبات است بنابراین این اجماع، مدرکی است یا احتمال مدرکی بودن آن وجود دارد به ویژه که سیاق عبارت ایشان شبیه موقه اسحاق بن عمار است: «قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع الْمَرْأَةُ تَخَافُ الْحَبْلَ فَتَشْرِبُ الدَّوَاءَ فَنُلْقِي مَا فِي بَطْنِهَا قَالَ لَا فَقُلْتُ إِنَّمَا هُوَ نُطْفَةٌ فَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا يُخْلَقُ نُطْفَةٌ.» (وسائل الشیعة؛ ج ۲۹؛ ص ۲۵)

۲. ادعای وجود اجماع تنها توسط مرحوم سبزواری - که از معاصرین است - مطرح شده و تا پیش از ایشان احدی از فقها مدعی اجماع نشده بود، بنابراین نمی توان بدان اعتماد کرد. ۳. در کتب قدما غیر از عبارتی از مرحوم صدوق (من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۹۴) اثری از تصریح به حرمت یافت نمی شود بنابراین اجماع مذکور منشأ ندارد.

### ادله نظریه جواز مشروط

یکی از احتمالات مطرح در حکم اولی سقط جنین، تفصیل بین قبل و بعد از ولوج روح بود که طبق آن سقط جنین تنها بعد از ولوج روح مطلقاً حرام است اما قبل از آن تحت شرایطی جایز است. به نظر می رسد مواردی که پدر و مادر یقین به سقوط قهری جنین دارند مصداق جواز مشروط سقط است که احتمال دارد از شمول ادله حرمت خارج باشد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> این احتمال از حیث حکم اولی قائلی ندارد اما از حیث حکم ثانوی (ترتیب ضرر و حرج) برخی فقها قائل به جواز سقط جنین پیش از ولوج روح شده اند. (رک: صراط النجاة (تبریزی)، ج ۹، ص: ۲۷۳، جامع المسائل (فاضل)، ص: ۵۰۷)

برای اثبات جواز سقط در فرض مذکور می‌توان به تعلیل مذکور در ذیل صحیحه رفاعه<sup>۱</sup> و موثقه اسحاق<sup>۲</sup> استناد نمود زیرا طبق این دو روایت دلیل عدم جواز سقط نطفه مستقر، حرکت آن به سوی انسان شدن و منشأ خلقت آدمی بودن است. بنابراین در مواردی مانند بارداری خارج از رحم که پدر و مادر یقین به سقط قهری جنین دارند، می‌توانند قبل از ولوج روح آن را سقط کنند. در واقع تعلیل مذکور در این دو روایت، اطلاق منع از سقط در ادله دیگر را مقید می‌کند، یعنی مفاد مجموع ادله منع، حرمت سقط جنین است مگر اینکه پدر و مادر یقین به عدم بقاء فرزند داشته باشند که در این صورت سقط آن پیش از دمیده شدن روح، جایز است.

استدلال مذکور از جهاتی قابل پذیرش نیست زیرا ۱. احراز جنین یقینی دشوار است و ممکن است در طول رشد جنین تحولاتی رخ دهد که موجب بقاء آن گردد یا اگر جنین مبتلا به بیماری است، درمان آن پیدا شود. ۲. دسترسی به ملاکات احکام دشوار است و تنها در موارد احراز ملاک و علت حکم، باعث توسعه یا تضییق حکم می‌گردد. اگر اثبات شود که ذیل این دو روایت در صدد بیان علت حرمت سقط است، اطلاق ادله حرمت، مقید به قطع به عدم بقاء جنین می‌شود. در حالی که احتمال دارد ذیل این دو روایت، حکمت باشد و یا اشاره به خلقت تکوینی انسان داشته باشد. بنابراین تعلیل، مُحرز نیست و اطلاقات به قوت خود باقی‌اند. ۳. از بین بردن جنین پیش از موعد سقط طبیعی یا پیش از مرگ در رحم، تسریع در اعدام موجودی است که خداوند قتل آن را حرام کرده است<sup>۳</sup> و دلیلی بر جواز جنین کاری نیست. مانند شخصی که مقدار زیادی از او خون رفته و انسان یقین دارد که تا ثانیه‌هایی دیگر خواهد مُرد با این حال نباید عملی انجام داد که باعث تسریع در مرگ او گردد.

۱. إِنَّ النَّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ تَصِيرُ إِلَى عَاقِبَةٍ ثُمَّ إِلَى مُضَعَةٍ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ وَإِنَّ النَّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي غَيْرِ الرَّحِمِ لَمْ يُخْلَقْ مِنْهَا شَيْءٌ. وسائل الشیعة؛ ج ۲؛ ص ۳۳۸  
 ۲. قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام الْمَرْأَةُ تَخَافُ الْحَبْلَ فَتَشْرِبُ الدَّوَاءَ فَتَلْقِي مَا فِي بَطْنِهَا قَالَتْ لَا فَتَلْتُ إِنَّمَا هُوَ نُطْفَةٌ فَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا يُخْلَقُ نُطْفَةٌ. وسائل الشیعة؛ ج ۲۹؛ ص ۲۵  
 ۳. لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ. اسراء، ۳۱

## حکم سقط جنین آزمایشگاهی

در مواردی به سبب وجود بیماری در مرد یا زن، نازایی بروز می‌کند. یکی از روش‌های درمان نازایی، «تلقیح» است که امروزه در بسیاری از کشورها مرسوم است. تلقیح مصنوعی را می‌توان به دو گونه داخلی و خارجی تقسیم کرد. تلقیح داخلی قرار دادن اسپرم مرد در جای مناسب از رحم زن است اما تلقیح خارجی، ترکیب اسپرم و تخمک در لوله آزمایشگاه است که خود اقسامی دارد: از جمله اینکه اسپرم شوهر و تخمک همسرش را در لوله آزمایشگاهی و در شرایط ویژه قرار می‌دهند و پس از ترکیب و حصول کیفیت مناسب آن را در رحم همسر یا رحم زن دیگر قرار می‌دهند. گاهی نیز اسپرم مرد و تخمک زن را ترکیب می‌کنند و هنگامی که قدرت باروری در مرد یا زن از بین رفت، از آن استفاده می‌کنند (دانشنامه طبی مسائل مردان، ص ۵۲۹). حتی ممکن است نیازی به انتقال نطفه به رحم زن نباشد بلکه پس از ترکیب اسپرم و تخمک، آن را در رحم مصنوعی پرورش دهند تا تبدیل به انسان شود.

بدون شک ادله حرمت سقط شامل نطفه ای که با تلقیح داخلی در رحم زن مستقر شده نیز می‌شود زیرا تنها ابزار قرار دادن اسپرم در رحم متفاوت شده است و با قرارگیری نطفه در رحم، موضوع حرمت سقط محقق شده است. بررسی تفصیلی همه صور تلقیح خارجی مجال مستقل خود را می‌طلبد اما مناسب است به اختصار حکم سقط نطفه ای که در محیط آزمایشگاهی ترکیب و نگهداری می‌شود تا به رحم زن منتقل شود یا نطفه ای که قرار است تا زمان تولد در رحم آزمایشگاهی به حیات خود ادامه دهد، بررسی شود. در این باره دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: سقط نطفه و جنین آزمایشگاهی جایز است زیرا در زمان صدور روایات، عرف از نطفه واقع شده در رحم، تنها نطفه ای که در رحم انسان قرار گرفته است را می‌فهمید و قول ائمه علیهم‌السلام مبنی بر عدم جواز سقط نطفه نیز ناظر به فهم عرف آن زمان بوده است، بنابراین ادله عدم جواز سقط دلالتی بر حرمت سقط نطفه و جنین آزمایشگاهی ندارند.

احتمال دوم: سقط جنین آزمایشگاهی حرام است زیرا دلیل حرمت سقط، سیر نطفه به سوی انسان شدن است<sup>۱</sup> و این ملاک در جنین آزمایشگاهی نیز وجود دارد. علاوه بر این در محیط

<sup>۱</sup> ر.ک: ذیل صحیحہ رفاعه و موقوفه اسحاق در ادله منع از شرب دارو

آزمایشگاهی نیز مانند رحم طبیعی، نطفه و علقه و مضغه به صورت یکسان وجود دارند. تفاوت نطفه و جنین در رحم با نطفه و جنینی که در آزمایشگاه نگهداری می‌شود یا پرورش می‌یابد تنها در ظرف نگهداری آن است. بنابراین اطلاق ادله منع از سقط شامل جنین آزمایشگاهی نیز می‌شود.

نقد و بررسی: نمی‌توان علت حرمت اسقاط نطفه را سیر آن به سوی انسان شدن دانست زیرا احتمال دارد که این مساله حکمت حکم یا اشاره به خلقت تکوینی انسان باشد. با این حال احتمال دوم از قوت بیشتری برخوردار است زیرا نطفه ای که در آزمایشگاه از ترکیب اسپرم و تخمک ایجاد شده نیز حقیقتاً نطفه انسان است و ماهیت آن با نطفه‌ای که به صورت طبیعی منعقد شده و در زمان اهل بیت علیهم‌السلام مورد نظر عرف بوده است فرقی ندارد و تنها محیط پرورش آن فرق کرده است. تغییر ظرف نگهداری نطفه و جنین نیز تاثیری در شمول ادله حرمت ندارد. بنابراین سقط نطفه‌ای که حاصل تلقیح مصنوعی در محیط آزمایشگاه است نیز حرام است.

### جمع بندی

از آنچه گذشت مشخص شد که سقط جنین حتی در مراحل اولیه حرام است و اگر این عمل بعد از ولوج روح انجام شود، مصداق قتل نفس نیز محسوب می‌شود. برای اثبات حرمت سقط حتی قبل از ولوج روح می‌توان چهار دلیل متقن ارائه نمود:

۱. آیات حرمت قتل ولد: این آیات با توجه به روایات متعدد در صدق ولد بر جنین، شامل اسقاط جنین نیز می‌شود بنابراین سقط جنین مصداق قتل بوده و حرام است.

۲. حرمت نوشیدن دارو: در صحیحه رفاعه و موثقه اسحاق از نوشیدن دارویی که موجب سقط شود نهی شده است و با توجه به ظهور نهی در حرمت، سقط جنین جایز نیست. اطلاق نهی و سوال و جواب راوی با امام علیه‌السلام در ذیل در این دو روایت نشان می‌دهد که نهی از سقط، شامل نطفه مستقر نیز می‌شود.

۳. صدق قتل ولد: در صحیحه ابی عبیده، سقط فرزند توسط مادر مصداق قتل ولد دانسته شده که شکی در حرمت آن نیست. ضمناً ذکر علقه و مضغه در این روایت موجب حصر قتل ولد در سقط علقه و مراحل بعد از آن نمی‌شود زیرا اطلاق حامل و ولد شامل نطفه مستقر نیز می‌گردد.

۴. تاخیر در حد: طبق موثقه عمار، غایت تاخیر در رجیم، تولد فرزند است که نشان می‌دهد غرض شارع از تاخیر، محترم بودن جنین و حرمت سقط آن است.

سایر ادله دلالتی بر حرمت سقط جنین ندارند زیرا آیات حرمت قتل نفس حداکثر حرمت سقط بعد از ولوج روح را اثبات می‌نمایند. استدلال به روایات وجوب پرداخت دیه نیز کافی نیست زیرا بین حکم وضعی وجوب دیه با حکم تکلیفی حرمت ملازمه دائمی برقرار نیست. همچنین ادعای اصل بر جنایی بودن دیه، ظن آور است و منشا مشخصی ندارد. استقراء موارد وجوب دیه و کفاره نیز کمکی به اثبات حرمت سقط نمی‌کند. استناد به ثبوت تعزیر علیه ضارب زن حامله هم دلیل بر حرمت اسقاط توسط خود مادر نیست زیرا در مورد خسارتی است که انسان اجنبی وارد نموده است. به دلیل عقل نیز نمی‌توان تمسک نمود زیرا معلوم نیست که اسقاط جنین حتی قبل از ولوج روح مصداق ظلم باشد، علاوه که هر ظلمی حرام نیست. ادعای اجماع نیز مدرکی بوده و تنها توسط یکی از معاصرین مطرح شده است.

اسقاط جنینی که پدر و مادر یقین به سقط قهری آن دارند نیز جایز نیست زیرا علاوه بر اطلاق ادله منع، چنین کاری تسریع در اعدام موجود محترم است. ادله حرمت سقط شامل نطفه و جنین آزمایشگاهی نیز می‌شود زیرا تفاوت آن با جنین طبیعی تنها در ظرف نگهداری است و این مقدار تفاوت، مانع از شمول ادله حرمت سقط نیست.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین





# اشتراط تأویل در بغات

استاد راهنما: استاد حسینی صدر

نویسنده:

رضاستمی‌وند<sup>۱</sup>

## مقدمه

یکی از شرایطی که در کلام برخی فقها برای تحقق بغی یا جریان حکم بغات ذکر شده است، وجود تأویل و شبهه است. مقصود از این شرط این است که افرادی که بر حاکم اسلامی خروج کرده‌اند باید دلیل، توجیه و مجوز شرعی بر عمل خود داشته باشند تا احکام بغات بر آنها جاری گردد ولی اگر قیام آنها بدون تأویل و یا با تأویل غیر جایز صورت گرفته باشد احکام محارب و یا قَطّاع الطریق بر آنها جریان می‌یابد.

در تاریخ اسلام هم می‌بینیم که بغات همیشه با توجیهاات و شبهاتی مانند اینکه حاکم فعلی صلاحیت حکومت ندارد یا حکومت مخصوص خداست و امثال آن، دست به قیام مسلحانه بر ضد حکومت اسلامی زده‌اند و بر این اساس اقدامات خود را موجه و شرعی دانسته‌اند. اهل جمل با این ادعا که امام علی علیه السلام قاتلین عثمان را می‌شناسد و در معرفی آنها کوتاهی می‌کند جنگ جمل را به راه انداختند و معاویه به بهانه خونخواهی عثمان باعث جنگ صفین گردید. خوارج نیز به دلیل پذیرش حکمیت از سوی امام علیه السلام جنگ نهروان را ایجاد کردند.

---

<sup>۱</sup> دانش پژوه گروه فقه سیاسی، سال تحصیلی ۴۰۱-۴۰۰

## شرط تأویل در قانون

در ماده ۲۸۷ قانون مجازات اسلامی آمده است: «گروهی که در برابر اساس نظام جمهوری اسلامی ایران، قیام مسلحانه کند باغی محسوب می‌شود و در صورت استفاده از سلاح، اعضای آن به مجازات اعدام محکوم می‌گردند.» در ماده ۲۸۸ (۲۸۷ فعلی) لایحه مجازات اسلامی مصوب مجلس قید «بر مبنای نظریه سیاسی» در ابتدای ماده لحاظ گردیده بود که می‌توان گفت به جهت تبعیت از فقهای قائل به اشتراط توجیه شرعی در باغی بوده است اما شورای نگهبان در جلسه ۱۳۸۸/۱۰/۱۲ مجمع مشورتی فقهی از پذیرش قید خودداری نموده و چنین اظهار کرده است: «بررسی: تقیید به "مبنای نظریه سیاسی" وجهی ندارد بلکه ملاک قیام مسلحانه در برابر اساس نظام جمهوری اسلامی ایران می‌باشد و لو اینکه به خاطر نظریه سیاسی باشد...» این مخالفت از جانب شورای نگهبان منجر به حذف قید مزبور گردیده است و نشان می‌دهد فقهای آن شورا با اشتراط تأویل مخالف بوده‌اند.

با توجه به وجود اختلاف در اشتراط تأویل، و طرح این بحث اختلافی در سیر قانونگذاری در جمهوری اسلامی ایران، ما در این نوشتار به تبیین مقصود از این شرط و بررسی اقوال فقهای شیعه و اهل سنت و ادله آنها می‌پردازیم.

## تحریر محل نزاع

غالب نویسندگان هنگام بحث از این شرط در ضمن شرائط بغات، به تبیین کامل پیرامون جوانب مختلف این شرط نپرداخته‌اند از جمله مسائلی در این باره مبهم و مجمل به نظر می‌رسد، موارد زیر است:

۱- در این مساله که خروج باغین باید بر اساس تأویل و توجیه جائز صورت گرفته باشد تا احکام بغی بر آنها جریان یابد در غیر این صورت احکام محارب و یا قطاع الطریق بر آنها جریان می‌یابد، مشخص نشده که ملاک در تأویل، تأویل داشتن رهبران و سران بغات است یا تک تک باغیان؟

۲- و نیز بررسی نشده که مراد شبهه بدوی است یا مستقر.

۳- و این مسأله که در صورت وجود خروج از روی شبهه درست و به حق حکمشان چیست، نیز مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است.

به نظر می‌رسد بنا بر قول به عدم اشتراط کثرت در باغین، در صورت انفراد باغی ملاک در داشتن شبهه خود شخص باغی است ولی در صورت کثرت بغات و همچنین بنا بر اعتبار منعت و کثرت در بغات، ملاک شبهه داشتن امام و رهبران بغات‌اند نه توده‌ای که غالباً همج رعاء هستند. یا حداقل در غیر سران تفصیل وجود دارد بین توده صاحب اندیشه که در آنها ملاک وجود شبهه و تأویل در خودشان است و بین سایر افرادی که صرفاً تابع بوده و از خود اندیشه‌ای ندارند در اینگونه افراد ملاک رهبران آنها هستند. صاحب جواهر ره در باره بغات اهل جمل و صفین ادعای قطع به عدم شبهه نموده‌اند<sup>۱</sup> که سخن ایشان با این ملاک قابل پذیرش است و الا توده آنان توسط سران فریب خورده و به تأویل خروج کرده بودند. درباره اینکه شبهه باید مستقر باشد که حتی بعد از ارشاد نیز مرتفع نشود یا شبهه بدوی نیز کفایت می‌کند ظاهر کلمات فقها و ادله مطلق است و لزوم استقرار شبهه دلیلی ندارد. درباره حکم باغین بر حکومت که از روی دلیل حق خروج کرده‌اند نیز به نظر می‌رسد حکم بغات را نداشته نباشند. بعید نیست فقها این شرط را مفروض گرفته باشند. چنان که در کلمات برخی فقها آمده است که باید تأویلی باشد که بخاطر آن معذور نباشند. لازم به ذکر است که این سخن در مورد بغات بر امام معصوم علیه السلام قابل پذیرش نمی‌باشد چون وجود شبهه حق در مقابل امام معصوم علیه السلام معنا ندارد و بر فرض قبول اصل مطلب اطلاق آن قابل خدشه است. در مورد غیر معصوم نیز باید به این نکته توجه داشت که حق بودن مطالبه موجب جواز خروج بر حاکم عادل نمی‌شود البته اگر حاکم به سبب ظلم و مانند آن صلاحیت حکومت را از دست داده باشد دیگر خروج بر او بغی نبوده و از محل بحث خارج است. قبل از ورود به اصل بحث ذکر دو نکته لازم به نظر می‌رسد:

نکته اول: فقها پس از تصریح به اعتبار شرط تأویل بیان کرده‌اند که باغیان در صورت عدم شبهه محارب و قاطع الطريق محسوب می‌شوند و شاید اصل اشتراط تأویل از نظر آنان نیز برای بیان فرق بین باغی و محارب و تشدید مجازات بوده باشد. اما باید توجه داشت که حتی بنا بر

۱. جواهر الکلام؛ ج ۲۱، ص ۳۳۴؛ و کیف کان فقد عرفت عدم اعتبار الشبهة أيضا في البغي للقطع بكون أهل الجمل و صفین منهم، و لا شبهة لهم.

پذیرش شرطیت تأویل نمی‌توان نتیجه‌گیری کرد که اگر باغیان شبهه و تأویلی نداشته باشند محارب محسوب می‌شوند زیرا اولاً: شروط دیگری نیز برای محاربه بیان شده است که لزوماً باغی واجد آنها نیست ثانیاً: حکم محارب یکی از حدود چهارگانه است که تبعید از جمله آنها است و اخف از حکم باغی است.

نکته دوم: وجوب ارشاد باغین قبل از قتال و رفع شبهه آنان امری جداگانه است که تلازمی با بحث ما ندارد و نباید این دو بحث خلط شود. چه قائل به اشتراط تأویل بشویم و چه اشتراط آن را نفی کنیم ممکن است به این حکم ملتزم باشیم. صاحب جواهر ره در عین نفی اشتراط شبهه در باغین، ارشاد و رفع شبهه آنان را واجب می‌داند و در این زمینه نفی خلاف فرموده است<sup>۱</sup>.

### پیشینه شرط تأویل در فقه شیعه و اهل سنت

#### کلام فقهای شیعه

اکثر فقهای شیعه درباره لزوم یا عدم لزوم این شرط اظهار نظر صریحی نکرده‌اند. ما در اینجا به ذکر برخی فقهای شیعه که در این باره به صراحت نظر خود را بیان داشته‌اند می‌پردازیم:

---

<sup>۱</sup>. جواهر الکلام؛ ج ۲۱، ص ۳۳۴: الظاهر عدم الخلاف بل والإشکال في اعتبار إرشادهم قبل القتل، و ذکر ما یزیح عنهم الشبهة كما فعله أمير المؤمنين عليه السلام في حربهم بنفسه و برسله حتى ذکر ما ذکر لهم جریا علی مذاقهم، و لم یکنف بذلك حتى بدءوه بالحرب ففعله بهم ما فعل.

شیخ طوسی در المبسوط<sup>۱</sup>، ابن ادریس حلّی در السرائر<sup>۲</sup>، علامه حلّی در التحریر<sup>۳</sup> و التذکره، ابن حمزه طوسی در الوسیله<sup>۴</sup>، شهید ثانی در مسالک الافهام و کاشف الغطاء در کشف الغطاء<sup>۵</sup> قائل به اعتبار این شرط هستند.

اما صاحب جواهر شرط تأویل را بدون مدرک و دلیل دانسته و معتقد است در جنگ جمل و صفین باغیان شبهه و تأویل سائغی نداشتند<sup>۶</sup>.

۱. المبسوط في فقه الإمامية، ج ۷، ص: ۲۶۵. ولا يجب قتال أهل البغي ولا يتعلق بهم أحكامهم إلا بثلاث شروط: ... والثالث أن يكونوا على المباينة بتأويل سائغ عندهم، وأما من باين وانفرد بغير تأويل فهو لاء قطاع الطريق حكمهم حكم المحاربين.

۲. السرائر، ج ۲، ص ۱۵: لا يجب قتال أهل البغي، ولا يتعلق بهم أحكامهم، إلا بثلاثة شروط: ... والثالث: أن يكونوا على المباينة بتأويل سائغ عندهم، فأما من باين وانفرد بغير تأويل، فهو قاطع طريق، وحكمهم حكم المحاربين، لا حكم البغاة.

۳. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثة)، ج ۲، ص ۲۲۹: الفصل الثامن: في قتال أهل البغي وفيه أربعة وثلاثون بحثاً: الأول: قتال أهل البغي واجب بالنص والإجماع، وبثبت حكم البغي بشرايط ثلاثة: ... الثالث: أن يكونوا على المباينة بتأويل سائغ عندهم لحصول شبهة اقتضت خروجهم على الإمام، ولو لم يكن لهم تأويل سائغ و باينوا بغير شبهة، فهم قطاع الطريق، حكمهم حكم المحاربين.

۴. الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ۲۰۵: فصل في بيان أحكام البغاة وكيفية قتالهم الباغي كل من خرج على إمام عادل و قتالهم على ثلاثة أ ضرب واجب و جائز و محظور. فالأول ما اجتمع فيه أربعة شروط كونهم في منعة لا يمكن تفريق جمعهم إلا بالقتال و خروجهم عن قبضة الإمام و منفردين عنه في بلده أو غيره و مباينتهم بتأويل سائغ عندهم فإن باينوا بتأويل غير سائغ كانوا محاربين.

۵. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - الحديثة)، ج ۴، ص: ۳۶۸: و المتبادر من إطلاق الباغيين: الباغون على أحد الخلفاء الراشدين بعد أن تُنتهى له الوسادة، و تكون عصا الشرع بيده قائمة بشروط: ... ثالثها: أن يكون لهم شبهة، لا يعذرون فيها، بسببها خرجوا عن طاعة الإمام.

۶. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۲۱، ص: ۳۳۴-۳۳۳: وكيف كان فقد عرفت عدم اعتبار الشبهة أيضاً في البغي للقطع بكون أهل الجمل و صفين منهم، و لا شبهة لهم، كما أن من حكم أهل البصرة و النهري يعلم أيضاً عدم اعتبار نصب إمام لأنفسهم كما عن بعض العامة.

## اقوال فقهای اهل سنت

فقهای اهل سنت به این شرط توجه بیشتری مبذول داشته و بیشتر آنان به لزوم آن تصریح کرده‌اند. در فقه شافعی شرط شده است که تأویل فاسد و اشتباه باشد. بنابراین اگر دلیل و تأویل بغات درست و به حق باشد احکام بغی بر آنان جاری نخواهد شد.<sup>۱</sup>

فقهای حنبلی هم تأویل شرعی به همراه قدرت را شرط تحقق بغی دانسته‌اند.<sup>۲</sup> برخی فقهای حنفی همچون سمرقندی هم تأویل را شرط بغی دانسته‌اند.<sup>۳</sup> اما مذهب مالکی بر خلاف دیگر مذاهب اهل سنت معتقد است که تأویل معتبر نیست و هر کسی با زور و اقتدار خروج کند باغی محسوب می‌گردد.<sup>۴</sup>

## ادله عدم اشتراط تأویل

### ۱. آیه ۹ سوره حجرات

«وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»

بیان استدلال: این آیه مشتمل بر این شرط نیست و به اطلاق خود صورت وجود و عدم تأویل و شبهه را شامل می‌شود لذا بنا بر پذیرش دلالت آیه کریمه بر وجوب قتال با بغات بر امام این آیه یکی از ادله نفی اشتراط است.<sup>۵</sup>

۱. روضة الطالبین و عمدة المفتین (لأبی زکریا النووی)، ج ۱۰، ص ۵۰: ثم التأویل للبعثة إن کان بطلانه مطنونا، فهو معتبر، وإن کان بطلانه مقطوعاً به فوجهان، أوقفهما لإطلاق الأكثرين أنه لا يعتبر كتأویل المرتدين و شبهتهم، والثاني: يعتبر، ويكفي تغليبهم فيه، وقد يغلب الإنسان في القطعیات.

۲. المغنی (لإبن قدامة المقدسی)، جلد ۸، صفحه ۵۲۳: والخارجون عن قبضة الإمام، أصناف أربعة: أحدها، قوم امتنعوا من طاعته، وخرجوا عن قبضته بغیر تأویل، فهؤلاء قطع طریق، ساعون في الأرض بالف ساد، يأتي حكمهم في باب مفرد.

۳. تحفه الفقهاء (لعلاء الدین محمد السمرقندی)، ج ۳، ص ۳۱۴: إذا خرج طائفة على الإمام على التأویل...

۴. عبدالقادر عوده، ص ۳۶۸

۵. موسوعه الفقه الإسلامی، ج ۲۱، ماده بغات، ص ۵۷: إذا كان المدرك في قتال أهل البغي هو الآية الكريمة فلا شك في عدم إشتمالها على مثل هذا الشرط.

مناقشه: «آیه ۹ سوره حجرات در ظاهر در خصوص دو گروه از مؤمنین است و به صراحت در خصوص شورش و جنگ عده‌ای علیه امام سخنی به میان نیاورده است و ثانیاً: در این آیه تأکید اصلی بر صلح و آشتی دادن میان مؤمنان است نه بیان احکام بغی به شکل خاص آن و ثالثاً: سیره امامان از نظر تشیع چه رفتاری و چه گفتاری حجت است و رفتار امام علی علیه السلام با باغیان خود بهترین مدعا است و اطلاق آیه را تخصیص می‌زند.» (پایان‌نامه «بغی»، عبدالکریم ایزدی، ص ۱۱۳)

پاسخ: اولاً: آیه شریفه به دلالت منطوق یا اولویت، بغی بر امام علیه السلام را نیز شامل می‌شود چون مانعی ندارد گروه امام علیه السلام یکی از دو طائفه مذکور در آیه باشد. حتی اگر دلالت منطوقی آیه را نپذیریم وقتی آیه دال بر وجوب قتال با طائفه باغی بر طائفه دیگر مسلمین باشد به طریق اولی وجوب قتال با باغی بر امام علیه السلام را هم شامل می‌شود. ثانیاً: آیه صریحاً به وجوب قتال با باغیان دلالت دارد و در مقام بیان است و شاهد آن اشاره تفصیلی به موضوع بغی است و صرف اهمیت صلح و تأکید بر آن مانع از اطلاق و در مقام بیان بودن آیه نخواهد بود. ثالثاً: سیره رفتاری دلیل لئی است و لسان ندارد و نهایتاً دلالت بر جواز فعل می‌کند و قدرت تقیید اطلاق آیه را ندارد.

## ۲. استدلال به سیره بر عدم اشتراط

صاحب جواهر و برخی دیگر به سیره علی علیه السلام در قتال با اهل جمل و اهل صفین بر عدم اشتراط وجود تأویل استدلال کرده‌اند زیرا باغی بودن آنان قطعی است و شبهه و تأویلی هم برای خروج بر امام نداشتند.

مناقشه: این که بعضی از خارجین بر امام علیه السلام همچون معاویه و سران جمل شبهه و تأویل نداشته و عالم به حقیقت بوده‌اند دلیل بر عدم وجود شبهه در عامه مسلمینی که همراه او بوده‌اند نیست. شواهد تاریخی هم نشان می‌دهد که سران بغی در زمان علی ع، یاران خود را گمراه کرده بودند. معاویه اصحاب خود را با تبلیغات مسموم فریب داده بود. اصحاب جمل نیز به دلیل وجود

عاشه همسر پیامبر ﷺ و طلحه و زبیر از صحابه پیامبر اکرم ﷺ فریب خورده و به لحاظ اثرپذیری از ایشان دچار انحراف و بغی گردیدند<sup>۱</sup>.

پاسخ: بعید نیست گفته شود که ملاک در شبهه داشتن، امامان و رهبران بغات‌اند نه توده‌ای که غالباً همج رعاء هستند. یا حداقل تفصیل وجود دارد بین توده صاحب اندیشه که در آنها ملاک شبهه و تأویل در خودشان است و سایر افرادی که صرفاً تابع بوده و از خود اندیشه‌ای ندارند در اینگونه افراد ملاک رهبران آنها هستند.

### ۳. روایت نبوی

«أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ بِلَالٍ الْمُهَلَّبِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْبَغْدَادِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَمْرِو الْمُقْرِي، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْأَزْهَرِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ صَالِحِ الْمَكِّيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ ﷺ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» فَقَالَ لِي: يَا عَلِيُّ لَقَدْ جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ، فَإِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا. يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ (تَعَالَى) قَدْ كَتَبَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ الْجِهَادَ فِي الْفِتْنَةِ مِنْ بَعْدِي، كَمَا كَتَبَ عَلَيْهِمْ جِهَادَ الْمُشْرِكِينَ مَعِيَ. فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْفِتْنَةُ الَّتِي كُتِبَ عَلَيْنَا فِيهَا الْجِهَادُ قَالَ: فِتْنَةُ قَوْمٍ يَشْهَدُونَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، وَ هُمْ مَخَالِفُونَ لِسُنَّتِي وَ طَاعُونَ فِي دِينِي. فَقُلْتُ: فَعَلَامَ نَقَاتِلُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَ هُمْ يَشْهَدُونَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ: عَلَيَّ إِحْدَاثُهُمْ فِي دِينِهِمْ، وَ فِرَاقُهُمْ لِأَمْرِي، وَ اسْتِخْلَافُهُمْ دِمَاءَ عَشْرَتِي» (الأمالي للشيخ الطوسي): ص: ۶۵

بیان استدلال: پیامبر اکرم ﷺ در جواب سؤال از علت وجوب قتال با فتنه‌گران بعد از خود، به سان ضابطه کلی امور سه‌گانه بدعت در دین، پشت کردن به دستورات ایشان و حلال شمردن خون اهل بیشتان را به عنوان عوامل قتال ذکر نموده‌اند. هر چند در نگاه ابتدایی می‌توان ادعا کرد

۱. موسوعه الفقه الإسلامی، ج ۲۱، ماده بغات، ص ۵۷: و الخارجون علیه و إن كان بعضهم لا تأویل له لعلمه بالحقیقه إلا إنه لا دلیل علی أن عامه المسلمین كانوا كذلك بل الأقرب أنهم كانوا مضللین كما يدل علی ذلك الكثير من الشواهد التاريخیه فیصلح أن خروج الناس علی أميرالمؤمنین كان لتأویل.



که امور مذکور مخصوصاً مورد اول و سوم نمی‌تواند از سوی یک مسلمان بدون توجیه و تأویل صورت بگیرد لذا این فقره از روایت دال بر اشترای است اما این دیدگاه صحیح نیست زیرا این امور اولاً صرفاً به سبب تأویل تحقق نمی‌پذیرد بلکه ممکن است به دلیل اغراض سیاسی و از روی عناد صورت بگیرد ثانیاً تأویل‌هایی باطل‌اند در حالی که تأویل باید به اعتقاد باغین سائغ باشد. با توجه به این دو نکته نه تنها روایت دال بر اشترای نیست بلکه دال بر عدم اشترای است.

مناقشات: اولاً: سند روایت ضعیف است زیرا اکثر روایات عامی مذهب هستند و در کتب رجالی شیعه مطرح نشده‌اند. البته قابل ذکر است که مفاد روایت موافق مذهب تشیع و مخالف مذهب عامه است زیرا دلالت دارد بر اینکه قتال کنندگان با امام علی علیه السلام با وجود صحابه بودن فاسق و خارج از دین می‌باشند. با توجه به این مطلب به دلیل اینکه اعتماد بر روایت در مثل اینگونه را پذیرفت اما از آنجا که در امور مربوط به دماء احتیاط لازم است اتکای به این روایت خالی از مناقشه نیست.

ثانیاً: با توجه به برخی شواهد این روایت در مورد قضیه خارجی و ناظر به وقایع بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و در مقام بیان ضابطه کلی نیست.

#### ۴. روایت سکونی

«مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ بُنَانِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عليه السلام قَالَ: ذُكِرَتِ الْحُرُورِيُّ عِنْدَ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ إِنْ خَرَجُوا عَلَيَّ إِمَامٍ عَادِلٍ أَوْ جَمَاعَةٍ فَقَاتِلُوهُمْ وَإِنْ خَرَجُوا عَلَيَّ إِمَامٍ جَائِرٍ فَلَا تُقَاتِلُوهُمْ فَإِنَّ لَهُمْ فِي ذَلِكَ مَقَالًا» (تهذیب، ج ۶، ص ۱۴۵)

تقریب اول: امام علیه السلام در این روایت در صورت خروج خوارج بر امام عادل یا جماعت مؤمنین امر به قتال نموده‌اند. خوارج در این زمینه خصوصیتی ندارند و روایت از باب الغاء خصوصیت یا تنقیح مناط یا اولویت شامل دیگر بغات نیز می‌شود. ملاک حکم به قتال نیز اختصاص به بغی دارد یا حداقل شامل آن می‌شود. با توجه به مطالب مذکور با اطلاق امر حضرت، اشترای بغی به شبهه نفی می‌شود.

مناقشات: اولاً: سند حدیث هم در تهذیب و هم در علل، به جهت وجود اسماعیل بن ابی زیاد (سکونی) بر مبنای مشهور ضعیف است زیرا وی عامی است و توثیق ندارد. البته بنابر تحقیق

روایات وی قابل پذیرش است چون بنابه گفته شیخ طوسی طائفه امامیه به روایات برخی عامه همچون سکونی عمل کرده‌اند. بر مبنای وثاقت روات تفسیر قمی و رجال کامل الزیارات و روایان معروفی که قدحی در مورد آنان وارد نشده است نیز می‌توان وی را توثیق کرد. عامی بودن وی نیز با توجه عدم تنبیه نجاشی بر این مطلب با وجود دأب وی مورد تردید است.

ثانیاً: الغاء خصوصیت یا تنقیح مناط در اینجا به دلیل قطعی نبودن جاری نمی‌شود. البته اولویت به یک معنا مورد پذیرش است به دلیل اینکه شاک بودن خوارج در روایات و گزارشات تاریخی ذکر شده است، وقتی در آنها شرطیت شبهه نفی شود به طریق اولی در بقیه بغات نفی می‌شود.

تقریب دوم: جمله «فإِنَّ لَهُمْ فِي ذَلِكَ مَقَالًا» علت نهی از قتال با خوارج در صورت خروج بر امام جائر است. مطابق این تعلیل چون خوارج نسبت به خروج بر جائزین مقال دارند قتال با آنان جائز نیست. به قرینه تفصیل و مقابله، آنها در خروج بر امام عادل مقال ندارند. پس مراد از مقال شبهه نیست چون آنها به شهادت تاریخ و روایات در برابر معصوم علیه السلام نیز دچار شبهه بودند بلکه مقصود سخن حق و عذر موجه است. با توجه به اینها حکم حرمت قتال با خوارج معلل به مقال و دائر مدار آن گردیده است و نشان می‌دهد عنصر دیگری مدخلیت ندارد و این به معنای عدم شرطیت شبهه است. و این امر منافاتی با شواهد تاریخی و روایی مبنی بر وجود شبهه در خوارج ندارد چون بحث اصلی در اشتراط وجوب قتال به شبهه است نه در وجود خارجی آن. توجه به این نکته لازم است که هر چند در برخی نسخ وسائل به جای «مقالاً» واژه «عقالاً» به معنای فکر و تدبر آمده است اما ضرری به استدلال نمی‌رساند چون در منابع اصیل همچون تهذیب و علل الشرائع و دیگر نسخ وسائل «مقالاً» ضبط گردیده است و احتمال دارد عقال تصحیف شده مقال باشد.

مناقشات: اولاً: علت بودن عبارت مذکور ثابت نیست بلکه ممکن است حکمت باشد و در حکمت، حکم دائر مدار آن نیست و معمم و مخصّص نیست.

ثانیاً: بر فرض علت بودن دلیلی بر ظهور علت در انحصار وجود ندارد مگر اینکه متکلم در مقام بیان تمام علل شیء باشد.

ثالثاً: حتی در صورت انحصار علت، حکم مختص آن حصه نمی‌شود بکه ممکن است در حصص مختلف حکم معلل به علل مختلف شود.

## ۵. روایت نبوی عامی

«في مسلم عن عرفة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أتاكم وأمرکم جميع علی رجل واحد یرید أن یشق عصاکم أو یفرق جماعتکم فاقتلوه» (صحیح مسلم، ص ۱۸۵۲)

بیان استدلال: مطابق این روایت پیامبر اکرم ﷺ نسبت به کسی که بخواهد شق عصای مسلمین کند یا موجب تفرقه شود، دستور به قتل داده‌اند. با توجه به قید «و أمرکم جميع علی رجل» مورد روایت بغی است. امر به قتل نیز مطلق است لذا اشتراط بغی به تأویل نفی می‌گردد.

مناقشه: روایت از عامه است و به لحاظ سند قابل پذیرش نیست.

## ادله اشتراط تأویل

### ۱. آیه بغی

بیان استدلال: آیه شریفه اصلاح بین دو طائفه را قبل از قتال باغی واجب نموده است و اصلاح، با بعث رسل به سوی آنها، سؤال از سبب خروجشان و برطرف کردن شبهه آنان تحقق می‌یابد پس آیه به دلالت التزامی دال بر شرط تأویل است و حکم بغات در موارد عدم شبهه جاری نمی‌شود.<sup>۱</sup>

مناقشه: اولاً: مفاد آیه وجوب اصلاح در موارد نیاز به اصلاح است و از آن وجود مورد اصلاح در همه موارد استفاده نمی‌شود و به عبارت دیگر آیه شریفه موضوع خود را اثبات نمی‌کند بکه حکم به اصلاح در مظان آن را واجب نموده است. ثانیاً: اصلاح منحصر به موارد شبهه نیست

۱. مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام؛ ج ۲، ص: ۳۶۲: فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالنَّصِيحَةِ وَالطَّلَبِ إِلَى حُكْمِ اللَّهِ وَشَرِيعَةِ رَسُولِهِ، وَمَقْتَضَى الْأَمْرُ وَجُوبُ الْبَدْءِ بِالِاصْلَاحِ قَبْلَ الْبَدْءِ بِالْقِتَالِ فَلَا يَجِبُ إِلَّا بَعْدَ الْبَعْثِ إِلَيْهِمْ، وَالسُّؤَالِ عَنِ سَبَبِ خُرُوجِهِمْ، وَإِيضَاحُ مَا عَرَضَ لَهُمْ مِنَ الشُّبْهِةِ. وَقَدْ جَرَى ذَلِكَ مِنْ عَلِيٍّ ﷺ لَمَّا أَرَادَ قِتَالَ الْخَوَارِجِ... وَ قَدْ يَسْتَفَادُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُمْ لَوْ خَرَجُوا مِنْ غَيْرِ شُبْهِةٍ لَمْ يَكُنْ حُكْمُهُمْ ذَلِكَ وَ قَدْ حُكِمَ أَصْحَابُنَا بِأَنَّهُمْ لَوْ كَانُوا كَذَلِكَ فَهَمَّ قَطَاعُ الطَّرِيقِ وَ حُكْمُهُمْ حُكْمَ الْمُحَارِبِينَ.

بلکه در موارد عناد و عدم شبهه نیز تحقق پیدا می‌کند به این معنا که شخص معاند مورد نصیحت قرار می‌گیرد و به رجوع به حکم خدا دعوت می‌شود لذا دلالت التزامی و جوب اصلاح بر اشتراط تأویل پذیرفته نیست.

## ۲. روایت اسیاف

در اخبار معروف به اسیاف از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است که ایشان با پنج شمشیر مبعوث شده‌اند. در فقره‌ای از این روایت اینگونه وارد شده است: «... أَمَا السَّيْفُ الْمَكْمُوفُ فَسَيْفٌ عَلَى أَهْلِ الْبَغْيِ وَ التَّأْوِيلِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَبْغِي إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَلَمَّا تَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ بَعْدِي عَلَى التَّأْوِيلِ كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى التَّنْزِيلِ فَسَيْلِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ هُوَ فَقَالَ خَاصِفُ النَّعْلِ يَغْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ» (الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۵، ص: ۱۲)

مناقشه‌سندی در این روایت وجود دارد اما امکان تصحیح سند بخاطر روایت مشایخ ثلاثه (کلینی، شیخ و صدوق) با طرق متعدد و امکان تبدیل سند و همچنین تصحیح روات مورد مناقشه وجود دارد.

بیان استدلال: اولاً: مراد از تأویل در این روایت شبهه است و بغی بر تأویل عطف شده و بین باغی و تأویل رابطه تساوی برقرار گردیده است. ثانیاً: طبق این روایت هنگام نزول آیه بغی، پیامبر اکرم ﷺ با اشاره به علی ﷺ از قتال ایشان با اهل بغی بر تأویل اخبار نموده و به آن بشارت داده است. لذا روایت مذکور دلالت بر لزوم وجود شرط تأویل در باغیان دارد. (پایان‌نامه «بغی»، عبدالکریم ایزدی، ص ۱۱۴)

مناقشات: اولاً: احتمال دارد مراد از تأویل مذکور در روایت، معنای شبهه و توجیه نباشد، بلکه مراد از آن معنای مقابل تنزیل باشد به این معنی که نه مفاد ظاهری آیات قتال با مشرکین و کافرین، بلکه معنای باطن و تاویلی این آیات شامل قتال با آنان می‌شود. و با وجود این احتمال دلالت روایت بر مدعا باطل می‌گردد. علامه مجلسی این احتمال را در کتاب ملاذ الاخیار مطرح فرموده است: «قوله ﷺ: على التأويل.. أو لأن ظاهر الآية كون المأمور غير الطائفتين، فلا بد

من تأویل فی تنزیل الآیة علیه، بأن الخطاب متوجه إلى الوالی، و هو الإمام، و المراد به أن آیات قتال المشركین و الكافرین یشملهم فی تأویل القرآن» (ملاذ الأخبار فی فهم تهذیب الأخبار، ج ۹، ص: ۳۵۹) ثانیاً: بر فرض قبول معنای مورد نظر، رابطه بغی و تأویل لازم نیست به صورت تساوی باشد بلکه ممکن است ذکر تأویل به خاطر تاکید و از باب ذکر خاص بعد العام باشد. به عبارت دیگر اگر اهل تأویل یک مصداق از بغات هم باشند باز تعبیر روایت درست است و علت ذکر بالخصوص شاید برای این باشد که معلوم کنند تأویل داشتن آنها مانع قتال نخواهد بود.

### ۳. دلالت التزامی عدم اجرای حکم ارتداد

بیان استدلال: با ضمیمه مقدمات سه گانه زیر می توان نتیجه گرفت که وجود شبهه در بغات شرط است و گرنه چنین احکام اختصاصی بر خلاف سایر مرتدین نمی داشت.

مقدمه اول: همه بغات یا برخی از آنان کافر و مرتد فطری هستند چون بر امام معصوم خروج کرده اند و مطابق قواعد فقه، توبه چنین شخصی پذیرفته نیست و سایر احکام مرتد بر او جاری می شود.

مقدمه دوم: در سیره امیرالمؤمنین علیه السلام توبه این اشخاص پذیرفته شده است و معامله مرتد با آنان نشده است.

مقدمه سوم: مشهور فقها بر این عقیده اند که اگر کسی در انکار ضروری دین ادعای وجود شبهه کند در صورتی که جهل نسبت به او قابل تصوّر باشد ادعایش پذیرفته می شود و حدود بر او جاری نخواهد شد.

مناقشات: اولاً: حکم ارتداد در مورد انکار ضروری دین است نه ضروری مذهب، و به قول مشهور انکار ضروری مذهب مانند انکار امامان علیهم السلام یا یکی از آنان، موجب ارتداد نمی شود. البته برخی تصریح کرده اند که اگر فرد شیعی منکر ضروری مذهب خویش شود مرتد می گردد که در این صورت ارتداد ثابت می شود ولی مقدمه دوم قابل تطبیق بر آنان نیست. ثانیاً: خروج بر امام علیه السلام ملازمه ای با انکار ایشان ندارد ممکن است به خاطر برخی شبهات یا اغراض بغی کرده باشد. ثالثاً: این استدلال به یک قسم از بغات اختصاص دارد و شامل بغی طائفه بر طافه دیگر نمی شود.

#### ۴. اخذ به قدر متیقن در مقام شک

از آنجا که دلالت فعل و سیره علوی بر وجوب قتال با بغات به دلیل اینکه سیره دلیل لثمی و صامت است و لسان ندارد فاقد اطلاق است، در موارد شک باید به قدر متیقن اخذ شود. بنابر این، در مقام عمل قتال با خارجی فقط در صورت وجود شبهه واجب است.<sup>۱</sup> همین طور اگر دلیل وجوب قتال با بغات بر امام اجماع باشد<sup>۲</sup> با توجه به لثمی بودن دلیل اجماع در صورت شک در شرطیت تأویل و شبهه به قدر متیقن اخذ می‌شود و نتیجتاً حکم بغات فقط در این صورت ثابت می‌شود.

#### کیفیت اشتراط

نکته‌ای که طرح آن حاوی ثمره علمی و احیانا ثمره کاربردی (در برخی فروض همچون مفهوم شرط و قید وجوب یا واجب بودن) است این است که آیا شرط تأویل به عنوان شرط برای تحقق موضوع بغی بوده و به قید موضوع رجوع می‌کند و یا اینکه شرط برای جریان حکم بغات بوده و رجوع به حکم می‌کند؟ ظاهر شرط در کلام فقهاء رجوع به موضوع است به این معنا که بدون وجود این شرط، خارجین بغات محسوب نمی‌گردند. در موسوعه فقه اسلامی چنین بیان شده است: «هذه القيود (کونهم فی کثره و منعه و خروجهم عن قبضه الإمام و کون مبائناتهم بتأویل سائغ عندهم) تحتتمل الرجوع إلى الحكم أو الموضوع و إن كان ظاهر أكثرها الثاني - ...» (موسوعه الفقه الإسلامي، ج ۲۱، ماده بغات، ص ۴۱) کلام صاحب جواهر در این زمینه صراحت دارد. ایشان بعد از حکایت قول به اشتراط چنین می‌فرماید: «الغرض من ذلك تنقيح موضوع البغاة علی وجه تجري عليه أحكامهم» (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۱، ص: ۳۳۴)

۱. موسوعه الفقه الإسلامي، ج ۲۱، ماده بغات، ص ۵۷: إذا كان المدرك هو الفعل العلوی فحيث إنه دليل صامت فيجب أن يؤخذ فيه بالقدر المتیقن.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۱، ص ۳۲۴: كيف كان فلا خلاف بين المسلمين فضلا عن المؤمنين في أنه يجب قتال من خرج علی إمام عادل عليه السلام بالسيف ونحوه إذا ندب إليه الإمام عليه السلام عموماً أو خصوصاً أو من نصبه الإمام لذلك أو ما يشمله، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص من طرق العامة والخاصة، مضافاً إلى ما سمعته من الكتاب بناء علی نزوله فيهم كما تسمع التصريح به في خبر الأسياف في الخاتمة المروي في الكافي والتهذيب وعمل به الأصحاب.

### جمع بندی

به نظر می‌رسد قول به عدم اشتراط قوی‌تر است و از میان ادله، اطلاق آیه بغی با توجه به اینکه در مقام بیان است، قول به عدم اشتراط را ثابت می‌کند. سیره نیز با توجه به اینکه ملاک در تأویل رهبران و سران است به دلیل عدم وجود شبهه در اهل جمل و صفین دلیل بر عدم اشتراط است. اما روایات قول به عدم اشتراط تماماً مورد خدشه واقع گردید. در ادله قول به اشتراط آیات و روایات دلالتی بر مدعا ندارند و دلیل اخذ به قدر متیقن در مقام شک با توجه به اینکه دلالت ادله قول مخالف مورد پذیرش واقع گردید، موضوعاً منتفی خواهد بود. بنابراین قتال با باغین بر امام علیه السلام یا طائفه مسلمین مشروط به وجود شبهه نیست و مطلق می‌باشد.

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.