

مدرسه عالی فقه‌های تخصصی

ماهنامه داخلی گروه‌های تخصصی

ویژه‌نشر تحقیق‌های درسی طلاب

- ✦ موضوع‌شناسی و بررسی حکم استخراج بیت کوین / ابوذر تهوری
- ✦ واکاوی متعلق، اقسام و ادله روایی عقد ضمان / محمد قدسی
- ✦ نقدی بر شبهه اصاله التشریح آیات معاملی قرآن / محسن یوسفی
- ✦ وظایف مادر در تربیت دینی فرزند و ادله آن / محمدحسین مولا
- ✦ مشروعیت اجرای حد سرقت پدربزرگ از اموال نوه / سیدمحمدحسن نصراللهی



نوشتاری از طلاب:

گروه فقه اقتصاد

گروه فقه معاملات

گروه فقه تربیت

گروه فقه جزاء

موضوع شناسی و بررسی حکم استخراج بیت کوین (بخش دوم)، ابوذر تهوری	۵
مقدمه	۵
ادله صحت ملکیت بیت کوین	۶
حیازت	۶
الف) تعریف و شرایط حیازت	۶
ب) بررسی انطباق حیازت بر استخراج بیت کوین	۸
شرکت	۱۱
انطباق جعاله	۱۲
الف) وجه انطباق جعاله بر استخراج بیت کوین	۱۳
ب) وجوه اشکال در تطبیق جعاله بر استخراج بیت کوین	۱۴
عدم ثبوت حق برای استخراج کننده بیت کوین	۱۸
جمع بندی	۱۸
واکاوی متعلق، اقسام و ادله روایی عقد ضمان، محمد قدسی	۲۱
مقدمه	۲۱
ادله روایی باب ضمان	۲۲
بررسی و نقد ادله روایی	۲۵
بررسی دلیل روایی عام ضمان	۲۹
متعلق ضمان عقدی	۳۳
۱- ضمان دین	۳۴
۲- ضمان عین	۳۴
۳- ضمان فعل	۳۷
اقسام ضمان و توسعه آن	۳۷
جمع بندی	۴۰
نقدی بر شبهه اصله التشریح آیات معاملی قرآن، محسن یوسفی	۴۳
چکیده	۴۳
تحریر محل نزاع	۴۴
در مقام بیان نبودن اطلاقات قرآنی	۴۶
دلیل عدم اطلاق آیات	۵۰
جواب اول: سیره متشرعه بر اطلاق گیری از آیات	۵۲
جواب دوم: نبود قرینه بر جنبه سلبی عدم بیان (در مقام بیان شروط و قیود نبودن)	۵۶

فهرست.....	۲
جواب سوم: تفصیل بین آیات با توجه به قرائن.....	۵۶
جواب چهارم: اطلاق آیات معاملاتی ناظر به سیره عقلاء.....	۶۱
جواب پنجم: رویه قانون گذاری عقلایی بر بیان اطلاق در قوانین اساسی و کلی.....	۶۳
جمع بندی.....	۶۷
وظایف مادر در تربیت دینی فرزند و ادله آن، محمدحسین مولا.....	۶۹
چکیده.....	۶۹
مقدمه.....	۷۰
واژگان کلیدی.....	۷۰
۱-وظایف.....	۷۰
۲-مادر و فرزند.....	۷۰
۳-تربیت دینی.....	۷۱
وظایف الزامی مادر نسبت به تربیت دینی فرزند.....	۷۱
مسئول بودن مادر همانند پدر در قبال فرزندان.....	۷۱
نخوراندن و نوشاندن ماکولات و مشروبات نجس به فرزند:.....	۷۲
بچه دار شدن از راه حلال (بچه دار نشدن در حیض یا به وسیله ی زنا).....	۷۳
وفا به وعده‌های که به کودک داده شده.....	۷۵
محب اهل البیت (علیهم السلام) فرزندان را تربیت کردن.....	۷۶
آموزش دادن علوم اهل البیت (علیهم السلام).....	۷۸
آموزش نماز و پیگیری نماز خواندن بچه ها.....	۷۹
عدم مباشرت با فرزند.....	۸۲
تربیت فرزند خداشناس و مطیع خدا.....	۸۲
جلوگیری از جنهمی شدن فرزند.....	۸۳
تربیت فرزند.....	۸۴
وظایف غیر الزامی مادر به نسبت تربیت دینی فرزند.....	۸۵
شیر دادن به فرزند.....	۸۵
علم آموزی به فرزند.....	۸۵
۷سال رها کردن بچه برای بازی کردن و ۷سال آموزش ادب به بچه.....	۸۶
کام فرزند را با آب فرات برداشتن.....	۸۷
کمک کردن بر خوبی فرزندان برای دوری آنها از عقوق.....	۸۷
هدیه دادن.....	۸۸
رعایت عدالت بین فرزندان.....	۸۸

۸۹	جداسازی بستر خواب فرزندان از ۱۰ سالگی
۹۰	پیش گیری از حسادت و ضرر زدن بعضی بچه ها به بعض دیگر
۹۰	جلوگیری از دیدن فرزند آمیزش والدین را
۹۱	آموزش لا اله الا الله و محمد رسول الله و صلوات و سجده تا قبل اتمام ۵ سالگی
۹۲	دوری از افراط در ملامت و سرزنش
۹۲	اسم ائمه و آباء ایشان بر فرزندان گذاشتن
۹۳	عدم تزویج فرزند به شارب خمر
۹۳	رعایت حق صغیر
۹۴	انتخاب دایه مناسب
۹۵	احسان و برّ به فرزند
۹۶	عدم سختگیری بر فرزند
۹۷	آداب نیکو در فرزندان ایجاد کردن
۹۸	جمع بندی
۹۹	مشروعیت اجرای حد سرقت پدر بزرگ از اموال نوه، سید محمد حسن نصراللهی
۹۹	مقدمه
۹۹	نظرات فقهاء
۱۰۰	نظریه اول: مجازات قطع دست مطلقا
۱۰۱	نظریه دوم: معاف از مجازات قطع دست پدر بزرگ پدری
۱۰۱	نظریه سوم: معاف از مجازات قطع دست مطلقا
۱۰۲	مستند نظریه اول: اطلاق ادله
۱۰۲	مستندات نظریه دوم و سوم
۱۰۲	دلیل اول: اجماع
۱۰۴	دلیل دوم: سنت
۱۱۲	نکته تکمیلی: شمول و یا عدم شمول این روایات نسبت به پدر بزرگ مادری
۱۱۳	نقد و بررسی
۱۱۳	مناقشه اول: وضع لفظ والد در خصوص پدر
۱۱۵	پاسخ مناقشه اول
۱۱۵	مناقشه دوم: وجود قرینه خاص در استعمالات قرآنی کلمه «اب»
۱۱۶	پاسخ از مناقشه دوم
۱۱۶	مناقشه سوم: تبادل و صحت سلب
۱۱۷	پاسخ مناقشه سوم

مناقشه چهارم: محذور استعمال لفظ در اکثر از یک معنی	١١٧
پاسخ به مناقشه چهارم	١١٧
مناقشه پنجم: عدم اطلاق روایت مذکور نسبت به فرض عدم اضطرار و احتیاج	١١٨
پاسخ مناقشه پنجم	١١٩
دلیل سوم: قیاس اولویت	١١٩
دلیل چهارم: آیه ٦١ سوره نور	١٢١
جمع بندی	١٢٢

موضوع شناسی و بررسی حکم استخراج بیت کوین

(بخش دوم)

نقد ادله صحت استخراج بیت کوین

استاد راهنما: استاد نجفی بستان

نویسنده:

ابوذر تهوری^۱

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

در تحقیق سابق بعد از موضوع شناسی و تبیین ماهیت رمز ارز بیت کوین، در رابطه با حکم استخراج آن، به بررسی ادله حرمت و بطلان آن پرداختیم و نتیجه این شد که شبهه قمار یا عدم جواز خلق پول در بحث بیت کوین قابل تامل است و شبهات مربوط به خلق اعتبار، در رابطه با خلق بیت کوین به مراتب اقوی و آكد است و لذا تولید آن نهایتاً از سوی حکومت و با رعایت ضرورت ها و احراز مصالح، مجاز خواهد بود.

در این بخش به بررسی ادله قائلین به جواز استخراج و صحت آن می پردازیم به این بیان که بر فرض اینکه دلالتی که بر ممنوعیت استخراج بیت کوین مطرح شد تمام نباشد یا فرض شود که اقدام به استخراج، تنها حرمت تکلیفی دارد و ملازمه ای با عدم مالکیت استخراج کننده ندارد، این مساله مطرح می شود که سبب ملکیت در بیت کوین چیست؟ زیرا ملکیت و

^۱ دانش پژوه گروه فقه اقتصاد، سال تحصیلی ۴۰۱-۴۰۰

سلطه‌ی مشروع بر اموال منحصر از راه اسباب مورد قبول شرع حاصل می‌شود و این اسباب یا از اسباب اولیه اند مثل حیازت و احیاء اراضی موات و ...، یا از اسباب ثانویه که شامل مجموعه عقود یا ایقاعات می‌گردد مثل بیع و هبه و ... بنابراین اگر یکی از اسباب اولیه یا ثانویه ملکیت بر استخراج بیت کوین منطبق نباشد، یا حقی مثل حق اولویت برای استخراج کننده ثابت نگردد، تصرفات مالکانه در آن، مثل بیع و ... نافذ نخواهد بود.

ادله صحت ملکیت بیت کوین

با فرض جواز تکلیفی استخراج بیت کوین، حصول ملکیت را می‌توان در قالب حیازت به عنوان یکی از اسباب اولیه یا از باب انطباق شرایط جعاله یا شرکت به عنوان اسباب ثانویه ملک، بررسی نمود.

حیازت

یکی از وجوهی که برای تصحیح ملکیت بیت کوین ذکر شده، عبارت است از انطباق عنوان حیازت (مرتضی‌ترابی، ص ۱۳۱). لکن این وجه از سوی بعضی مورد نقد واقع شده. برای تحقیق در این وجه ابتدا مفهوم و شرایط لازم برای تحقق حیازت صحیح، بیان می‌شود و پس از آن، انطباق آن بر عملیات استخراج بیت کوین بررسی می‌شود.

الف) تعریف و شرایط حیازت

حیازت در لغت به معنای دست یافتن بر چیزی یا برداشتن برای خود می‌باشد (کتاب العین ج ۳ ۲۷۴ - المصباح المنیر ج ۲ ۱۵۶ - مفردات الفاظ القرآن ۲۶۳ - التهایه فی غریب الحدیث و الاثر ج ۱ ۴۵۹). و در اصطلاح فقه عبارت است از تصرف و وضع ید یا مهیا کردن وسایل تصرف و استیلاء بر شیء مباح (محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقهیه، ج ۱، ص ۲۵۹). مطابق ماده ۱۴۷ قانون مدنی «هر کس مال

مباحی را با رعایت قوانین مربوطه بآن، حیازت کند مالک آن می‌شود». بنابراین به استناد مجموعه ای از آیات و اخبار^۱ و سیره عقلاء^۲، یکی از اسباب ملکیت، حیازت مباحات است. البته بعضی مباحات را مقید کرده اند به مباحات اصلی. «وضع الید علی شیء من المباحات الاصلیة بقصد التملک» (حائری، سید کاظم، فقه العقود، ج ۱ ص ۲۹- جمعی از پژوهشگران، موسوعه الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت علیهم السلام، ج ۷ ص ۱۶۷). بعضی نیز حیازت را صرفاً در محدوده تملیک مباحات منقول صادق می‌دانند و لذا حیازت را بر احیاء اراضی موات صادق نمی‌دانند (محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقهیه، ج ۱، ص ۲۵۹).

مقصود از مباحات اصلی، تمام ثروت‌های طبیعی است بجز آن دسته که جزء انفال می‌باشد، مانند آب‌ها، حیوانات، پرندگان هوا و ماهی‌ها و اشیاء درون دریا و ... و در مقابل مباحات بالعرض اموالی را گویند که هر چند مالک داشته اند، ولی این رابطه ملکیت منقطع گردیده و در حکم اموال مباح می‌باشند مثل دفینه‌ها و اشیائی که مورد اعراض مالک اولیه قرار گرفته‌اند و ...

مطابق ماده ۲۷ قانون مدنی: «اموالی که ملک اشخاص نمی‌باشد و افراد مردم می‌توانند آنها را - مطابق مقررات مندرجه در این قانون و قوانینی مخصوصه مربوطه به هر یک از اقسام مختلفه آنها- تملک کرده و یا از آنها استفاده کنند، مباحات نامیده می‌شود، مثل اراضی موات».

البته یک نکته قابل توجه است که باید براساس اصل ۴۵ قانون اساسی حیازت با مجوز قانونی انجام شود: «انفال و ثروتهای عمومی، از قبیل زمینهای موات یا رها شده، معادن، ... و اموال مجهول المالك و ... در اختیار حکومت اسلامی است تا بر طبق مصلحت عامه نسبت به آنها عمل نماید»

۱. الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۶؛ ص ۲۲۳: «علیه بن ابراهیم عن ابيه عن التوقلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أبصر طائراً فتبعه حتى سقط على شجرة فجاء رجل أخز فأخذة فقال أمير المؤمنين عليه السلام ما رأيت ولا لبيد ما أخذت» - وسائل الشيعه، ج ۲۵، ص: ۴۵۸: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أصاب مالا أو بغيراً في فلاة من الأرض قد كلت و قامت (و سببها صاحبها مما لم يتبعه) فأخذها غيرة فأقام عليها و أتفق ثقفة حتى أختياها من الكلال و من الموت فهي له و لا سبيل له عليها و إنما هي مثل الشيء المباح».

۲. خمینی، روح الله کتاب البیع، ج ۳، ص ۴۵: «هذه السيرة القطعية من اول تمدن البشر حيث تكون الملكية بالاحیاء و الحیاة من غیر نکیر من الانبیاء و الاولیاء و المؤمنین کاشفه عن الاذن الالهی و قضاء منه من بدإ الخلقه» - جواهر الکلام، ج ۳۸ ص ۱۱۶ - مکارم شیرازی، قواعد فقهیه، ج ۲ ص ۱۲۳

بنابراین اگر کار و فعالیت به تعبیر شهید صدر، رکن اساسی حصول ملکیت نسبت به ثروت‌های طبیعی است^۱، حیازت یک کار و تلاش است که با رعایت شرایط قانونی می‌تواند سبب حصول ملکیت نسبت به مباحات گردد.

ب) بررسی انطباق حیازت بر استخراج بیت کوین

باتوجه به تعریف و شرایط ذکر شده، و با لحاظ تصویری که از عملیات استخراج بیت کوین سابقاً ارائه شد، بعضی گفته‌اند که عنوان حیازت بر آن صادق نیست. و عمده اشکال از ناحیه عدم صدق عنوان مباحات بر بیت کوین می‌باشد که به دو بیان مطرح می‌شود و با تبیین و نقد اشکالات روشن خواهد شد که، می‌توان عنوان حیازت را مشروط به موافقت قوانین حکومتی، بر استخراج بیت کوین منطبق دانست.

طبق بیان بعضی، برای صدق حیازت باید آنچه متعلق حیازت واقع می‌شود، پیش از حیازت، به عنوان یک مال مباح قابل تصرف، وجود بالفعل داشته باشد. درحالی که در فرایند استخراج بیت کوین، قبل از استخراج چیزی وجود ندارد «وضع ید و استیلا، فرع بر وجود بالفعل مالی است که موضوع حیازت قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، حیازت مباحات، تملك اموال آزاد و مباح (بدون مالك است) در نتیجه، وجود بالفعل مال، پیش از تملك باید وجود داشته باشد و بدون وجود بالفعل، حیازتی محقق نمی‌گردد؛ زیرا رکن مادی حیازت، تصرف و وضع ید یا استیلا بر مال، با امکان تصرف و انتفاع و مهیا کردن وسایل تصرف و استیلاء است. درحالی که در ارزش‌های مجازی قابل استخراج باید گفت: تا پیش از استخراج هیچ ارزی وجود ندارد. به عبارت دیگر، استخراج علت خلق و ایجاد ارزش‌ها قابل استخراج می‌باشد و تا پیش از استخراج، ارزش وجود ندارد و تصرف و انتفاع نیز بالتبع منتفی است» (عیوضو، حسین؛ موسویان، سید عباس؛ رضائی صدرآبادی، محسن؛ نوری، جواد، تحلیل فقهی اقتصادی ارزش‌های مجازی در نظام اقتصادی اسلام؛ (مطالعه موردی بیت کوین، ص ۶۳)

بعضی در نقد این اشکال گفته‌اند لازم نیست که مالیت شیء قبل از حیازت مفروغ عنه باشد زیرا اطلاعات ادله نظیر معتبره سکونی «لِلْعَيْنِ مَا رَأَتْ وَ لِلْيَدِ مَا أَخَذَتْ» (الکافی ط - الإسلامية)؛ ج: ۶؛ ص: ۲۲۳ شامل آنچه مالیتش بالقوه باشد و بعداً بالفعل شود، می‌گردد چون فرموده‌اند: هرآنچه را که شخصی اخذ کند، مالک آن می‌شود و مقید به مالیت داشتن بالفعل نیست.

۱. اقتصادنا ص ۳۳۶: «فالعمل إذن أساس لتملك العامل في نظر الإسلام، وعلى هذا الأساس فهو أداة رئيسية في جهاز التوزيع الإسلامي؛ لأن كل عامل يحظى بالثروات الطبيعية التي يحصل عليها بالعمل، ويمتلكها وفقاً لقاعدة: أن العمل سبب الملكية»

بنابراین همین مقدار کافی است که غرض عقلایی در سلطه و استیلاء بر آن شیء وجود داشته باشد. و سیره عقلا هم بر همین است که وقتی شیئی در دل زمین است و قبل از استخراج، ارزش بالفعلی ندارد، و با استخراج مالیت پیدا می‌کند، این حیازت و سبب مالکیت او می‌دانند.^۱

به نظر یک نکته در مقام نقد مورد غفلت واقع شده و آن عبارت است از اینکه ظاهراً حد وسط اشکال، فقدان مالیت بالفعل نیست، بلکه مستشکل می‌گوید، اساساً استخراج بیت کوین با استخراج معادن متفاوت است. در معادن هرچند قبل از استخراج، برای ماده درون زمین مالیت بالفعلی وجود ندارد، لکن اصل ماده و شیء قابل استخراج بالفعل وجود دارد. اما در استخراج بیت کوین، ارزش مجازی بعد از اتمام فرایند استخراج، توسط سیستم تولید می‌شود. به تصریح ایشان استخراج، علت خلق و ایجاد ارزش است و تا پیش از استخراج ارزشی وجود ندارد (عیوضو، حسین؛ موسویان، سید عباس؛ رضائی صدرآبادی، محسن؛ نوری، جواد، تحلیل فقهی اقتصادی استخراج ارزهای مجازی در نظام اقتصادی اسلام؛ (مطالعه موردی بیت کوین، ص ۶۳) بنابراین این پاسخ متناسب با اشکال نیست.

آنچه می‌توان در پاسخ این اشکال بیان نمود این است که هرچند قبل از استخراج هیچ بیت کوینی بصورت بالفعل وجود ندارد و هرچند از یک منظر، تلاش استخراج کننده برای حل مساله ریاضی است و آنچه او مستقیماً استخراج می‌کند، پاسخ مساله است و از این جهت، علاوه بر معدوم بودن بیت کوین، خلق آن هم در واقع توسط سیستم است نه استخراج کننده، و لذا این شبهه تقویت می‌شود که حیازت منطبق بر استخراج بیت کوین نباشد؛ لکن وقتی این نکته لحاظ شود که در تولید بیت کوین توسط سیستم، هیچ اراده و اختیاری از سوی غیر استخراج کننده دخالت ندارد و رابطه مختصرین سیستم هم در اینجا منقطع می‌باشد، در اینجا استخراج کننده با حل مساله ریاضی، زمینه را فراهم می‌کند تا از قابلیت سیستم استفاده کند و به بیت کوینی که او ارائه می‌دهد، دست یابد و از این حیث، حیازت بیت کوین مشابه حیازت و صید حیوانی است که حیازت کننده تنها بستر دست یافتن به آن را فراهم می‌کند و دامی قرار می‌دهد و منتظر می‌ماند تا حیوان با پای خود به دام بیفتد و بخشی از عمل توسط حیازت کننده نیست بلکه صید باید با پای خود وارد آن دام شود. به هر حال از منظر عرفی، این شخص تلاش کرده و از قابلیت و توان موجود در سیستم استفاده کرده و در تعریف حیازت

^۱ درس خارج استاد مروی، چهارشنبه - ۹۹/۱۲/۰۶

نیز بیان شد که فراهم کردن مقدمات استیلای بر شیء مصداق حیازت است و عرفاً مقدمات استیلای بر بیت کوین فراهم شده.

بیان دیگری که بعضی در عدم انطباق مباحات بر بیت کوین مطرح نموده اند این است که بیت کوین توسط سیستمی ایجاد می‌شود که عده ای آن را با فکر و اندیشه ی خود طراحی کرده اند و مالک معنوی این ابتکار می‌باشند. بنابراین با پذیرش مشروعیت مالکیت معنوی، نمی‌توان پذیرفت که قبل از استخراج، بیت کوین از مباحات عامه باشد. به همین دلیل تعریف حیازت که عبارت است از استیلای بر مباحات عامه، انطباق ندارد^۱.

ظاهراً منشا اشکال این است که از مباحات عامه مباحات اصلی اراده شده است و مباحات اصلی عبارتند ثروت‌های طبیعی بجز آن دسته که جزء انفال می‌باشد، مانند آب‌ها، حیوانات، پرندگان هوا و ماهی‌ها و اشیاء درون دریا و... که استفاده و تملک آن برای عموم مردم با رعایت قوانین، جایز است. با این نگاه بیت کوین جزء مباحات اصلی نیست.

اما اولاً در بحث حیازت، وجهی برای تقیید مباحات به این قسم وجود ندارد بلکه در مباحات بالعرض مثل اموالی که هر چند مالک داشته اند، ولی این رابطه ملکیت منقطع گردیده و در حکم اموال مباح شده‌اند نظیر اشیائی که مورد اعراض مالک اولیه قرار گرفته‌اند و دفینه‌ها و... وجه مالک شدن کسی که بر آنها دست یابد، همان حیازت است و اطلاق ادله حیازت مثل «)» شامل آن می‌باشد. بنابراین با فرض اینکه بیت کوین مالک اولیه داشته باشد، لکن نظیر اموالی خواهد بود که مورد اعراض قرار گرفته.

ثانیاً، گرچه سیستمی که طراحی شده، با پذیرش حق ابتکار، ملک معنوی طراحان آن است. اما بیت کوینی که تولید می‌شود، هرچند به نحوی از قابلیت‌ها و آثار آن سیستم است، اما وجه صحیحی برای ادعای ملکیت طراحان سیستم، نسبت به آن، وجود ندارد. به دلیل اینکه قبل از تلاش ماینرها و هزینه‌های آنها برای حل مساله ریاضی، بیت کوینی وجود ندارد تا ملک طراحان سیستم باشد. بعد از تلاش استخراج کننده‌ها و به جهت زمینه سازی آنها، امکان تولید آن بوجود می‌آید اما مستقیماً برای استخراج کننده تولید می‌شود و در اختیار او قرار می‌گیرد و طراحان سیستم هیچ سابقه ملکیتی نسبت به آن نخواهند داشت. براین اساس این بیان هم ناتمام است.

۱. استاد مروی، درس خارج فقه، چهارشنبه - ۹۹/۱۲/۰۶

بنابراین طبق نکاتی که در ضمن توضیحات سابق بیان شد، استخراج بیت کوین عبارت است از استیلا بر چیزی که در اختیار عموم قرار گرفته و مانند معدنی است که قابلیت استفاده و استخراج از آن برای عموم مباح است هرچند در زمینه سازی برای بهره مندی عموم از این ظرفیت، فکر و خلاقیت بشری دخیل بوده باشد، لکن این مانع صدق عنوان مباحات عامه بر آن نخواهد بود. پس این عمل، شرط لازم برای صدق عنوان حیارت را دارد. لکن در استفاده از مباحات بر اساس قانون اساسی، رعایت قوانین و مقررات شرط است. لذا شرط جواز استخراج، مجوز قانونی است و با فقدان آن، مالکیت بیت کوین استخراج شده، براساس قانون خواهد بود.

البته یاد آوری می‌شود که اشکال خلق پول یا شبهه قمار، همچنان باقی است و با تمامیت آنها، حیارت ناتمام خواهد بود.

شرکت

مطابق تعریف مشهور فقها و قانون مدنی (ماده ۵۷۱) یک قسم از شرکت، عبارت است از اجتماع حقوق مالکین متعدد در شیء واحد به نحو اشاعه که یا به نحو قهری محقق می‌شود مثل شرکت حاصل از ارث یا با اختیار و در نتیجه عقدي از عقود من جمله عقد شرکت که از نظر مشهور در عقد شرکت، شرط است که اموالی که برای تجارت به اشتراک گذاشته می‌شود، به نحو مشاع تحت ملکیت شرکا باشد و ملک هیچکدام از شرکا، متمایز از دیگر نباشد^۱. البته این شرط از سوی بعضی فقها مورد نقد واقع شده (خونی، محمد تقی، مبانی العروه الوثقی، ج ۳ ص ۲۵۳).

قسم دیگر از شرکت عبارت است از شرکت تجاری که امروزه معنای متبادر از شرکت، همین نوع از شرکت است مثل انواع شرکت های صنعتی و ... که تعریف آن گفته شده «شرکت تجاری عبارت است از سازمانی که بین دو یا چند نفر تشکیل می‌شود که در آن هر یک سهمی به صورت نقد یا جنس یا کار خود در بین می‌گذارند تا مبادرت به عملیات تجاری نموده و منافع و زیانهای حاصله را بین خود تقسیم کنند» (ستوده تهرانی، حسن، حقوق تجارت، ص ۱۴۵)

^۱ التذکره، ج ۲ ص ۲۱۲: « لاتصح الشركة الایمزج المالین وعدم الامتیاز بینهما عند علمائنا» - طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، عروه الوثقی، ج ۵ ص ۲۷۵ - مؤسسه النشر الإسلامی الطبعه: الأولى، ۱۴۲۰

البته این قید باید به تعریف اضافه شود که مالکیت هر شریک نسبت به آورده اش منحل می گردد و آورده ها به مالکیت شخص حقوقی شرکت در می آید.^۱

ممکن است گفته شود در بین کسانی که وارد عملیات استخراج بیت کوین می شوند و سرمایه های مادی و معنوی خود را به میدان می آورند، کسانی که موفق به استخراج بیت کوین می شوند، به منزله سهامداران یک شرکت تجاری خواهند بود که به میزان بیت کوین استخراج شده، در این شرکت دارای سهم می باشند.

لکن در رد این وجه این اشکال مطرح شده که معنای شرکت بر آن انطباق ندارد. به دلیل اینکه شرکت تجاری به معنی این است که یک شرکت به عنوان شخصیت حقوقی تاسیس شود به نحوی که اموال در ملک آن شخصیت حقوقی و شرکت باشد و سهامداران تنها از مزایای آن بهره مند باشند بدون اینکه سهمی در ملکیت اموال شرکت داشته باشند. درحالی که این معنا در رابطه با بیت کوین صادق نیست چون اولاً هیچ کدام از اعضا آورده اولیه ای ندارند که تملیک شرکت کرده باشند و ثانیاً آنچه به عنوان بیت کوین به استخراج کننده ها اعطا می شود در ملک خود او است نه اینکه از اموال شرکت باشد.^۲

البته این قابلیت وجود دارد که آورده اولیه افراد برای تاسیس و توسعه شرکت، همان هزینه ای باشد که برای استخراج و توسعه شبکه بلک چین انجام می دهند. و اگر بیت کوین ها به عنوان اموال شرکت در دست اعضا بود و آنها وکیل و نماینده شرکت در تصرف در آن بودند، مفهوم شرکت صادق بود. لکن اعضا به قصد تشکیل شرکت سهامی اقدام به سرمایه گذاری و استخراج بیت کوین نمی کنند و تصرفاتشان در بیت کوین ها، تصرف مالکانه است نه به عنوان وکیل.

انطباق جعاله

جعاله از نظر بعضی جزء عقود است و نیازمند ایجاب و قبول است (تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، ص: ۱۰۷- جامع المقاصد في شرح القواعد، ج ۶، ص: ۱۸۹) و از نظر دیگر جزء ایقاعات است که انعقاد آن نیازمند قبول نیست (جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۳۵، ص: ۱۸۹- تحرير الوسيلة، ج ۱، ص: ۵۸۶- منهاج

^۱ سید عباس؛ عیوضلو، حسین؛ رضائی صدرآبادی، محسن؛ نوری، جواد، تحلیل فقهی اقتصادی استخراج ارزهای مجازی در نظام اقتصادی اسلام؛ (مطالعه موردی بیت کوین، ص ۶۲ به نقل از توکلی، محمد رضا، مختصر حقوق تجارت، ۰۳۳۶، ص ۳۰

^۲ استاد مروی، درس خارج فقه، ۹۹/۱۱/۲۹- عیوضلو، حسین؛ موسویان، سیدعباس؛ رضائی صدرآبادی، محسن؛ نوری، جواد، تحلیل فقهی اقتصادی استخراج ارزهای مجازی در نظام اقتصادی اسلام؛ (مطالعه موردی بیت کوین، ص ۶۲

الصالحین (للخوئی)، ج ۲، ص: ۱۱۶. در هر صورت باید با لحاظ خصوصیات و شرایط مربوط به آن، انطباق یا عدم انطباق آن بر عملیات استخراج بیت کوین بررسی شود.

الف) وجه انطباق جعاله بر استخراج بیت کوین

اهم خصوصیات جعاله که در محل بحث قابل توجه می‌باشد عبارت است از امکان جهل در عمل عامل و امکان جهل در آنچه در عوض انجام عمل از سوی جاعل ارائه می‌شود و عدم لزوم وجود انتفاع در عمل برای جاعل؛ که لحاظ این خصوصیات می‌تواند در تطبیق جعاله بر استخراج بیت کوین راه گشا باشد.

اولا به استناد اطلاقات ادله، در جعاله لازم نیست عمل مورد نظر جاعل، با تمام جزئیات برای عامل، معلوم باشد (همان)، لذا هرچند جهات فنی فرایند استخراج بیت کوین و نحوه رسیدن به پاسخ مساله، معلوم نباشد، مانع انطباق جعاله نخواهد بود.

ثانیا، وجود جهل و ابهام در کم و کیف جعل (آنچه جاعل متعهد می‌شود در حذاء عمل پرداخت کند) مانع صحت جعاله نیست (همان). بنابراین مشکلی از ناحیه نوسانات قیمت بیت کوین، وجود ندارد.

ثالثا لازم نیست از ناحیه کاری که جاعل می‌خواهد انجام شود، منفعتی نصیب او گردد. بلکه کافی است که کار ممنوع یا لغوی نباشد و یک غرض عقلانی و مطلوب در آن وجود داشته باشد. به عنوان مثال اگر بگویید «هرکس به فلان مکان ترسناک برود من به او فلان مبلغ را می‌دهم» اگر غرض از این کار، آزمودن شجاعت فرد و استفاده از او باشد، صحیح است و الا جعاله باطل خواهد بود (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۵، ص: ۱۹۲-تحریر الوسیلة، ج ۱، ص: ۵۸۷). بنابراین در استخراج بیت کوین کافی است که یک غرض عقلانی پشتوانه این کار باشد هرچند منفعت خاصی به مخترعین آن نرسد. یک غرض عقلانی که بعضی ذکر کرده اند این است که مخترعین در بی تسهیل مبادلات مردم و رهایی آنها از تبعات خلق پول توسط دولتها بوده، علاوه بر اینکه می‌توان وقتی مخترعین مقداری بیت کوین داشته باشند، با اقبال استخراج بیشتر و اقبال به آن، قیمت بیت کوین افزوده می‌شود و این منفعتی است که نصیب آنها می‌شود^۱.

براین اساس اگر جعاله از ایقاعات باشد (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۵، ص: ۱۸۹-تحریر الوسیلة، ج ۱، ص: ۵۸۶-منهاج الصالحین (للخوئی)، ج ۲، ص: ۱۱۶)، مطابق بیان بعض محققین، انشاء آن، به

۱. استاد مروی، خارج فقه، ۹۹/۱۲/۱۳

این نحو است که «جاعل که طراحان شبکه بیت کوین هستند، اعلام کرده‌اند هر کسی که این معادله ریاضی را حل کند فلان مقدار بیت کوین به عنوان جایزه دریافت می‌کند»^۱ لذا با فرض اینکه نیازمند قبول نمی‌باشد، عامل، هرکسی که باشد و پاسخ مساله را بیابد، شرعا مستحق دریافت جُعل (بیت کوین) است، هرچند علم به چنین ایجابی نداشته باشد و با قصد قبول، این کار را انجام نداده باشد یا شرایط دیگری که در قبول لازم است مثل عقل و بلوغ را نداشته باشد (شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۱، ص ۱۵۰ - جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۵، ص: ۱۸۹).

و اگر جعاله را عقد بدانیم که علاوه بر ایجاب، قبول هم لازم دارد، کسانی که با آگاهی از این ایجاب و با وجود سایر شرایط لازم، پاسخ مساله را بیابند، شرعا مستحق دریافت بیت کوین خواهند بود (تصرة المتعلمین فی أحكام الدین، ص: ۱۰۷ - جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۶، ص: ۱۸۹). و اقدام عملی آنها برای حل مساله به منزله قبول است و همین مقدار کفایت می‌کند و نیازی به لفظ «قبلت» و نظیر آن نیست.

ب) وجوه اشکال در تطبیق جعاله بر استخراج بیت کوین

هرچند بعضی این بیان را برای صدق جعاله تمام می‌دانند^۲، لکن به نظر از جهاتی صحت جعاله محل تامل است. معدوم بودن بیت کوین قبل از استخراج، تردید در مالیت بیت کوین، غرری بودن جعاله، تردید در وجود ایجاب جعاله، معلق بودن دریافت جُعل بر تایید حد اکثر اعضا و بطلان جعاله با موت جاعل، وجوهی است که سبب مناقشه در تطبیق جعاله در محل بحث شده که بجز سه وجه اول، ظاهرا باقی اشکالات وارد است.

جهت اول که بعضی از محققین مورد ایراد قرار داده‌اند این است که هرچند ابهام در جُعل منعی ندارد اما باید اصل مالیت آن مسلم باشد و مالیت بیت کوین ثابت نیست و محتمل است که صرفا توهم مالیت باشد نظیر پول تقلبی^۳. همچنین اگر برای صدق مالیت و ارزشمندی یک شیء، رغبت نوع عقلا لازم باشد، این ویژگی در رابطه با بیت کوین منتفی است و بسیاری از افراد، با وجود قدرت بر استفاده از آن، به هردلیل نسبت به ارزشمندی آن تردید دارند و جمع خاصی از آن استفاده می‌کنند.

۱. استاد مروی، خارج فقه، ۹۹/۱۲/۱۳

۲. استاد مروی، خارج فقه، ۹۹/۱۲/۱۳

۳. عبوضلو، حسین؛ موسویان، سید عباس؛ رضائی صدرآبادی، محسن؛ نوری، جواد، تحلیل فقهی اقتصادی استخراج ارزهای مجازی در نظام اقتصادی اسلام؛ (مطالعه موردی بیت کوین، ص ۶۲)

در پاسخ این اشکال باید گفت که اولاً این اشکال مبنائی است و مبتنی است بر اینکه مالیت و ارزش را به صورتی معنا کنیم که بیت کوین فاقد آن باشد؛ لذا اگر ارزش و مالیت را تابع عرضه و تقاضا بدانیم و تقاضا و رغبت بعضی از عقلا را برای صدق مالیت کافی بدانیم (نهج الفقاهة، ص: ۳۲۵ تا ۳۲۷ - مصباح الفقاهة (المکاسب)؛ ج ۲، ص: ۳ - فقه العقود، ج ۱، ص: ۱۰۷)، مشکلی از این ناحیه نیست. و مدعای کسانی که جعله را در این بحث صحیح دانسته اند این است که بیت کوین عرفاً مال است، چون مال چیزی نیست جز آنچه مورد رغبت جمعی از عقلا باشد و این رغبت نسبت به بیت کوین وجود دارد پس عرفاً مال محسوب می‌شود.

ثانیاً واقعیت این است که اساساً در ناحیه جعل و عوض، هیچ ابهامی وجود ندارد چون کاملاً مشخص است که پاداش عمل، ارائه مقدار مشخصی بیت کوین (مثلاً دو بیت کوین) است، و همین مقدار برای معلوم بودن عوض، کفایت می‌کند؛

دومین جهتی که ممکن است به عنوان اشکال مطرح شود این است که - نظیر آنچه در بحث حیازت مطرح شد - تصور استخراج کنندگان بیت کوین این است که یک شیء دارای ارزش و مالیت، از سوی سیستم دریافت می‌کنند و لذا جعله را می‌پذیرند و متحمل هزینه‌های بالا برای آن می‌شوند، اما واقعیت این است که قبل از اینکه بیت کوین در کیف پول و در اختیار استخراج کننده و در بستر اقبال و اعتبار عقلاء قرار بگیرد، هیچ ارزش و مالیت بالفعلی ندارد. بلکه بعد از ایجاد آن و امکان استفاده از آن توسط استخراج کننده، ارزش اعتباری آن بالفعل می‌شود؛ بنابراین تعریف جعله بر چنین عملی صدق نمی‌کند زیرا نهایتاً آنچه تجویز شده مجهول بودن عوض است، لکن فی الجمله باید چیزی باشد و ارزش و مالیت آن مادامی که در دست جاعل می‌باشد، ثابت باشد درحالی که چنین چیزی در اینجا مفقود است.

به نظر این هم نمی‌تواند اشکال جدی به جعله باشد زیرا نباید در صدق جعله، دنبال یک عوض و عین دارای مالیت باشیم زیرا براساس اطلاق ادله جعله، عمل جاعل نیز می‌تواند به عنوان عوض و جعل قرار بگیرد. مثل اینکه گفته شود هرکسی که فلان کار را انجام دهد، من به او راه کسب ثروت را تعلیم می‌دهم و ... و در محل بحث نیز به همین صورت است و لازم نیست، عوض را نفس بیت کوین در نظر بگیریم تا مورد اشکال واقع شود؛ بلکه توان ایجاد بیت کوین و در اختیار قرار دادن آن، قابلیت است که در سیستم وجود دارد و بالفعل دارای ارزش و مورد رغبت است و می‌تواند عوض باشد.

سومین اشکال مربوط به وجود غرر در جعاله است، یعنی ممکن است گفته شود با معلوم نبودن قیمت بیت کوین و نوسانات شدید قیمتی آن، این جعاله غرری و به منزله در معرض تلف قرار دادن سرمایه‌هایی است که برای استخراج آن می‌شود، لذا باطل است.

در تحقیقی که مربوط به حکم معامله با بیت کوین است، به تفصیل اشکال و نقد آن بررسی می‌شود اما پاسخ اجمالی این است که این اشکال مبتنی است بر اینکه اولاً ادله اشتراط غرری نبودن معامله، مختص به بیع نباشد. یعنی با فرض تمامیت سند و حل مشکل ضعف آن، هرچند این روایت در خصوص بیع صادر شده و فرموده اند «وَقَدْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْمُضْطَرِّ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرْرِ» (عیون أخبار الرضا علیه السلام؛ ج ۲؛ ص ۴۶) و روایت مطلقاً که مقید به بیع نباشد مثل «نهی النبی عن الغرر»، در مجامع روایی وجود ندارد، لکن حکم مربوط به بیع، با احراز عدم خصوصیت بیع و الغاء خصوصیت آن، شامل هر معاوضه‌ای بشود. و اثبات این ادعا نیازمند مبانی خاص و احراز عدم خصوصیت در عقد بیع است.

و ثانیاً باید نوسانات قیمتی و ریسک در هزینه برای استخراج بیت کوین، مصداق غرر باشد. کسی که مالیت بیت کوین را صرفاً توهم مالیت بدانند، این معامله از نظر او غرری است ولی در غیر اینصورت صرف نوسان داشتن قیمت و وجود ریسک در این کار، مصداق غرر نیست و الا باید بسیاری از معاملاتی که دارای ریسک هستند، غرری و باطل باشند و این قابل التزام نیست. بنابراین اثبات غرری بودن جعاله دشوار است و از این ناحیه مشکلی وجود ندارد.^۱

بنابراین این سه وجه که در ارتباط با جنبه مالیت بیت کوین و عوض در جعاله بود و بعضی تنها متعرض بخشی از آنها شده‌اند، ناتمام است و عمده اشکال جعاله مربوط به جهات دیگری است که در ادامه ذکر می‌شود و ظاهراً مورد غفلت واقع شده.

وجه چهارم مورد مناقشه این است که شاهدی بر وجود انشاء عقد جعاله چنانکه بعضی ادعا کرده‌اند در دست نیست. عقد یا ایقاع جعاله باید توسط عاقل بالغی که اهلیت دارد، انشاء شود، ولی انشاء با صیغه و لفظ مناسب وجود ندارد. مگر اینکه معاطات را در اینجا کافی بدانیم (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۵، ص: ۱۸۹)، و گفته شود قرارداد شبکه بیت کوین از سوی مخترعین در اختیار عموم، به منزله ایجاب عملی جعاله معاطاتی است هرچند قصد جعاله در نزد مخترعین محرز نباشد. لکن به جهت شرط بودن قصد در ناحیه جاعل (جواهر

^۱. تفصیل بحث مربوط به غرر را در مقاله‌ای تحت عنوان حکم معامله با بیت کوین بیان خواهیم نمود.

الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۵، ص: ۱۹۶، با عدم احراز قصد جعاله، جعاله معاطاتی نیز محقق نخواهد شد.

پنجمین وجه اشکال این است که یکی از شروط صحت عقود و ایقاعات، تجیزی بودن آنها است و ادعای اجماع بر بطلان تعلیق در آنها شده (مصباح الفقاهه، ج ۳، ص ۶۵- العناوین الفقهیه، ج ۲ ص ۲۰۴). بنابراین بر فرض اینکه بر استخراج بیت کوین، عنوان جعاله منطبق باشد، آنچه انشاء می‌شود (استحقاق عامل نسبت به جُعل، در صورت انجام عمل)، معلق است بر تأیید شدن صحت عمل، توسط اکثر اعضاء. بنابراین چنین جعاله ای باطل خواهد بود.

جهت ششم اشکال این است که عقد یا ایقاع جعاله مادامی باقی است که جاعل، در قید حیات باشد لذا با موت او، جعاله باطل خواهد شد (العناوین الفقهیه، ج ۲ ص ۴۰۸). بنابراین همانطور که قبلاً بیان شد طبق محاسبات تا سال ۲۱۴۰ فرایند استخراج بیت کوین ادامه خواهد داشت و با موت جاعل، نمی‌توان از راه جعاله، تمام موارد استخراج بیت کوین را توجیه نمود، مگر اینکه جاعل را یک نهاد و شخصیت حقوقی بدانیم که قابلیت استمرار و بقاء داشته باشد و به لحاظ فقهی تصرفات و معاملات شخصیت حقوقی را دارای اثر شرعی بدانیم؛ لکن اینکه جاعل یک شخصیت حقوقی باشد، صرفاً یک فرض است و مادامی که احراز نشده، اصل بر عدم آن خواهد بود.

هفتمین وجه اشکال این است که -همانطور که مفروض است- اگر رابطه مخترعین با اختراع خود قطع باشد و امکان دخل و تصرف در آن نداشته باشند و این رویه غیر قابل توقف باشد و انصراف از آن ممکن نباشد، با ماهیت جعاله سازگار نیست زیرا جعاله از معاملات جائز است و جاعل باید بتواند از تعهد خود منصرف شود درحالی که با شروع استخراج بیت کوین، امکان توقف نخواهد داشت. مگر اینکه گفته شود این به جهت خصوصیت مورد است و منافاتی با ماهیت جعاله ندارد و جاعل با علم به اینکه امکان انصراف نیست، اقدام به این عمل نموده. نظیر اینکه یک عقد جائز در ضمن عقد لازمی شرط شود و لازم الوفاء شود. حاصل کلام این است که بر خلاف آنچه ادعا شده نمی‌توان جعاله را بر استخراج بیت کوین منطبق دانست از این راه نیز ملکیت آن تصحیح نمی‌شود.

عدم ثبوت حق برای استخراج کننده بیت کوین

با ناتمام بودن وجوه تصحیح ملکیت بیت کوین، این مساله مطرح می‌شود که آیا استخراج کننده به دلیل سبقت در دستیابی به بیت کوین، واجد حق در بهره مندی از منافع آن می‌شود یا نه؟

برسی تفصیلی این بحث متوقف است بر اینکه ماهیت حق روشن شود که آیا همانطور که بعضی گفته اند، ماهیت حق و ملکیت یکی است (السید الحکم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۵۵۳) یا اینکه حق را از قبیل احکام بدانیم با این خصوصیت که قابلیت اسقاط دارند بخلاف سایر احکام (السید الخویی، مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۴۶-۴۸)، یا اینکه حق نه ملک است و نه حکم بلکه حق نسبت به یک شیء عبارت است از سلطه در بعض شئون آن شیء بخلاف ملکیت که سلطه در جمیع شئون است (منیة الطالب فی حاشیة المکاسب؛ ج ۱، ص ۳ و ۴۳ - الايرواني، میرزا علی، حاشیة المکاسب، تحقیق محمد باقر الفخار الاصفهانی، قم، الصبح الصادق، الاولی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۲). و یا اینکه حق اعتباری است که در هر مورد دارای آثاری مخصوص به خود است (حاشیة کتاب المکاسب (للاصفهانی، ط - الحدیثة؛ ج ۱، ص ۱۷ - رساله فی تحقیق الحق و الحکم؛ ص: ۴۴) و یا اینکه حق عبارت باشد از ثبوت یک اولویت و اختصاص برای صاحب حق (فقه العقود، ج ۱، ص: ۱۲۵).

در صورتی که حق را غیر از ملک بدانیم و بر اساس ادله، حق اولویت را - اعم از اینکه حکم باشد یا غیر حکم -، بتوان به عنوان یک اعتبار عقلانی و شرعی، برای کسی که سبقت در استخراج بیت کوین داشته قائل شویم، در اینصورت آثاری که برای حق ثابت باشد مثل جواز نقل و انتقال و ... برای بیت کوین هم ثابت خواهد شد.

لکن با بر اساس آنچه سابقا مطرح شد، با وجود منع قانونی و شرعی از اقدام به استخراج بیت کوین، نه تنها ملکیتی برای استخراج کننده ثابت نمی‌شود، بلکه هیچ حق و اولویتی برای او وجود نخواهد داشت.

جمع بندی

با توجه به آنچه بیان شد مشخص شد که اسباب ملکیت اسباب ثانویه مثل شرکت یا جعاله، بر استخراج بیت کوین منطبق نمی‌باشد زیرا شرایط لازم برای صدق شرکت فقهی (مدنی) و شرکتهای تجاری و جعاله وجود ندارد.

اما می‌توان با بیانی که ارائه شد، حیازت را که از اسباب اولیه ملکیت است بر عملیات استخراج بیت کوین منطبق دانست. و یا اینکه در صورت عدم اثبات ملکیت، حق اولویت را

موضوع شناسی و بررسی حکم استخراج بیت کوین (بخش دوم).....۱۹

برای استخراج کننده ثابت بدانیم و با جواز اسقاط حق یا جواز نقل حق، بتوان اثبات کرد که برای معامله با بیت کوین، مقتضی وجود دارد و در بحث معامله با بیت کوین، شرایط صحت و موانع آن بررسی شود. لکن با توجه به نظر مختار و پذیرش ادله حرمت و بطلان استخراج بیت کوین، این مسیر نیز مسدود است.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین. ۱۴۰۱/۳/۳ - ۲۱ / شوال / ۱۴۴۳

واکاوی متعلق، اقسام و ادله روایی عقد ضمان

استاد راهنما: استاد امینی

نویسنده:

محمد قدسی^۱

مقدمه

از مباحث مهم و اساسی در باب ضمان قراردادی، شناخت حقیقت و ماهیت ضمان است. این شناخت علاوه بر اینکه جایگاه نقل و ضم ذمه به ذمه به عنوان دو نظر متفاوت از فقه امامیه و فقه عامه را روشن می‌سازد، در فروع متعدد باب ضمان منشا اثر است.

در راستای بحث پیش گفته، بررسی ادله نقلی موجود در مقام - که عمدتاً ادله روایی می‌باشند - نقش تعیین کننده از جهت توسعه و حداقل از جهت عدم مانع بودن و عدم ایجاد حصر در باب ضمان به ضمان دین ایفاء می‌کنند. بعضی روایات مذکور در مجامع روایی، توسط فقها مورد استناد واقع شده است، آنهم بصورت جداگانه به تناسب بحث. از طرفی برخی احادیث باب ضمان در مجامع روایی ذیل باب دیگری مثل باب الدین آورده شده‌اند. لذا بر آن شدیم روایات موجود باب را بصورت یکجا مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم.

آیا تعبیر نقل ذمه به ذمه در روایات هم مطرح شده است؟ براءت ذمه مضمون عنه که در برخی

^۱ دانش پژوه گروه فقه اقتصاد، سال تحصیلی ۴۰۱-۴۰۰

روایات مطرح شده، تخریح فنی دیگری غیر از نقل ذمه به ذمه می‌تواند داشته باشد؟ در روایات، نقل ذمه جز ماهیت ضمان تلقی شده یا حکم شرعی است؟ آیا متعلق ضمان، غیر دین هم می‌تواند باشد؟ روایت مطلق وجود دارد تا در مواردی که روایت خاص نداریم بتوان ضمان را تصحیح کرد؟

در این تحقیق برای بررسی اباحت و سوالات پیش گفته، ابتدا ادله روایی مربوطه گردآوری، تحلیل و بررسی می‌شود. در ادامه، متعلق و اقسام ضمان قراردادی برای شناخت عمیق برخی مباحث ضمان قراردادی و پیش‌درآمدی بر بحث توسعه ضمان مطرح می‌شود.

ادله روایی باب ضمان

بعضی روایات مذکور در مجامع روایی، توسط فقها مورد استناد واقع شده است، آنهم بصورت جداگانه به تناسب بحث. از طرفی برخی احادیث باب ضمان در مجامع روایی ذیل باب دیگری مثل باب الدین آورده شده‌اند. لذا بر آن شدیم روایات موجود باب را بصورت یکجا مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم.

آیا آن چه معروف است که فقه امامیه در باب عقد ضمان، قائل به نظریه نقل ذمه به ذمه است، با همین تعابیر در روایات مطرح شده است؟ نقل ذمه در روایات جزء ماهیت ضمان تلقی شده یا حکم شرعی است؟ آیا متعلق ضمان، غیر دین هم می‌تواند باشد؟

۱. در صحیحة عبد الله بن سنان از امام صادق علیه السلام آمده است: از حضرت درباره میت مدیونی پرسیده شد که ضامنی در برابر طلبکاران از دین او ضمانت کرد. حضرت فرمودند: اگر طلبکاران به ضمانت رضایت دهند، ذمه میت بری می‌شود «فِي الرَّجُلِ يَمُوتُ وَ عَلَيْهِ ذَيْنٌ فَيَضْمَنُهُ ضَامِنٌ لِلْغُرْمَاءِ فَقَالَ إِذَا رَضِيَ بِهِ الْغُرْمَاءُ فَقَدْ بَرَّتْ ذِمَّةُ الْمَيِّتِ» (الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۵، ص: ۹۹؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۱۸۹؛ تهذیب الأحكام، ج ۶، ص: ۱۸۷)

مفهوم حدیث دلالت بر عدم بری شدن مضمون عنه دارد با عدم رضایت مضمون له (مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۵، ص: ۴۵۷).

ناگفته نباید رضایت وقتی در امور انشایی مثل عقد ضمان مطرح می‌شود به معنای رضایت باطنی نیست بلکه به معنای رضایت عقدی یا معاملی است. در این حدیث هم کلمه «الرضا» به کمک فهم عرفی از عبارت «فضمنه ضامن للغرماء»، استعمال در رضایت عقدی ابراز شده در خارج است (موسوعة الامام الخوئي، ج ۳۶، ص ۳۹۱). البته این بحث مورد توجه اصلی ما نیست.

این حدیث دلالت می‌کند که ضمان ناقل است همانطور که اصحاب قائلند، برخلاف

عامه (مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ۹، ص: ۱۲۰). علامه مجلسی حدیث را صحیح و دال بر ناقل بودن ضمان و دال بر شرطیت رضایت مضمون له در تحقق ضمان می‌داند.^۱

۲. در موثقه اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام روایت شده است: از حضرت درباره محتضر مدیونی سوال شد که ولی اش عهده دار بدهی او گردید. حضرت فرمودند: ضمانت ولی موجب برائت ذمه اش می‌گردد «فِي الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَيْهِ ذَيْنٌ فَحَصْرَهُ الْمَوْتُ فَيَقُولُ وَلِيُّهُ عَلَيَّ ذَيْنِكَ قَالَ يُبْرِئُهُ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يُوْفِهِ وَلِيُّهُ مِنْ بَعْدِهِ وَقَالَ أَرْجُو أَنْ لَا يَأْتِمَ وَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَيَّ الَّذِي يَخْسِئُهُ»^۲

۳. ابوسعید خدری می‌گوید روزی مرده‌ای را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آوردند که بر او نماز گزارد، ولی چون دو درهم بدهکار بود، حضرت از خواندن نماز بر او امتناع کرد، تا آنکه علی علیه السلام ضامن آن میت شد، آنگاه حضرت بر او نماز خواند و در حق علی علیه السلام دعا کرد: «جَزَاكَ اللَّهُ عَنِ الْإِسْلَامِ خَيْرًا وَفَكَ رَهَانِكَ كَمَا فَكَّكَ رَهَانَ أَخِيكَ»^۳

۴. در حدیثی قریب المضمون به حدیث قبلی به نقل از جابر بن عبد الله، ابوقتاده دو درهم بر ذمه میت را ضمانت کرد «فَقَالَ أَبُو قَتَادَةَ هُمَا عَلَيَّ»^۴.

پس از فهمیدن پیامبر از مدیون بودن میت و در نتیجه امتناع پیامبر از اداء نماز میت، با ضمانت به نفع میت، پیامبر بر میت نماز گزاردند. بنابراین مشخص می‌شود که دین از ذمه میت ساقط شده است. خصوصاً تعبیر «فک رهانک» تصریح در مطلب دارد.

۵. موثقه حسن بن جهم: از امام کاظم علیه السلام درباره متوفایی سوال کردم که از من طلبی داشت و دارای ورثه‌هایی (پسران و دختران و کودکان) بود. یکی از پسرانش نزد من آمد و گفت: آنچه که به پدرم مدیونی، تو را نسبت به سهم خود و برادران و خواهرانم ابراء کردم و من رضایت آنها را به این مطلب ضمانت می‌کنم (سهم آن‌ها را من می‌دهم) امام علیه السلام فرمودند: با این عمل بریء الذمه می‌گردی. سوال کردم: اگر سهم سایر ورثه را نداد؟ امام فرمودند: آن سهم به ذمه توست. سوال کردم: اگر ورثه جهت مطالبه طلب به من مراجعه کردند، چه باید کرد؟ امام فرمودند: آنها

^۱ صحیح. و يدل على اشتراط رضا المضمون له في تحقق الضمان، كما هو المشهور. ملاذ الأخبار في فهم تهذيب الأخبار، ج ۱۵، ص: ۲۴؛ ج ۹، ص ۴۹۸.

^۲ تهذيب الأحكام، ج ۶، ص: ۱۸۸

^۳ ۲۳۹۶۸. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي الْخِلَافِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فِي جَنَازَةٍ - فَلَمَّا وُضِعَتْ قَالَ هَلْ عَلَى صَاحِبِكُمْ مِنْ ذَيْنَ - قَالُوا نَعَمْ وَرَهْمَانُ - فَقَالَ صَلُّوا عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ فَقَالَ عَلِيُّ عليه السلام هُمَا عَلَيَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ أَنَا لَهُمَا ضَامِنٌ - فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَصَلَّى عَلَيْهِ - ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ عليه السلام فَقَالَ جَزَاكَ اللَّهُ عَنِ الْإِسْلَامِ خَيْرًا - وَ فَكَ رَهَانِكَ كَمَا فَكَّكَ رَهَانَ أَخِيكَ. وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص: ۴۲۴

^۴ همان، ح ۲۳۹۶۹

بر اساس ظاهر امر چنین حقی دارند ولی در واقع تو بری الذمه هستی هرگاه وارث ابرا کننده، ضامن گرفتن رضایت سایر ورثه باشد. پس خود ضامن باید آن را انجام دهد^۱.

۶. «عبد الله بن حسن در حالت احتضار بود که طلبکارانش دور او را گرفتند و در همان حالت، دین خود را مطالبه کردند. او پاسخ داد که من چیزی ندارم که به شما بدهم؛ راضی شوید به ضمانت هر يك از دو نفر که مایل باشید، پسر عموم علی بن حسین یا عبد الله بن جعفر. طلبکاران گفتند: عبد الله بن جعفر هر چند مالدار است، در ادای بدهی سهل‌انگار است و آن را طول می‌دهد و علی بن حسین نیز مالی ندارد، ولی صادق و درست کردار است و نزد ما محبوبتر است. آنگاه عبد الله بن حسن شخصی را نزد علی بن حسین روانه ساخت تا جریان را با ایشان در میان گذارد. آن حضرت فرمود: من ضامن تمام طلبهای شما می‌شوم؛ در حالی که آن زمان هیچ غله‌ای نداشت. ولی در فصل رسیدن غله خداوند برای او آن را فراهم ساخت و آنگاه آن را ادا کرد»^۲.

با عجز عبد الله مسئولیتی برای او باقی نمی‌ماند تا حضرت در مسئولیت، ضمیمه او شود. بلکه ضمان در اینجا به مفهوم تقبل مسئولیت به تنهایی است.

۷. حضرت صادق علیه السلام فرمودند: «هنگامی که محمد بن اسامه در بستر مرگ بود، بنی هاشم بر او وارد شدند. پس خطاب به آنها گفت: قرابت و منزلت من نسبت به شما روشن است؛ اما من دینی دارم که دوست دارم مرا ادا کنید. علی بن الحسین علیه السلام فرمود: ثلث دینت بر عهده من. سپس ساکت شد و حاضران نیز ساکت ماندند. پس حضرت فرمود همه دین تو بر عهده من و اضافه کرد، تنها چیزی که مانع شد بار اول همه دین او را ضمانت کنم، کراهت از این موضوع

۱. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجُهْمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ علیه السلام عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ لَهُ عَلَيَّ دَيْنٌ وَ تَخَلَّفَ وُلْدًا رَجُلًا وَ نِسَاءً وَ صِبْيَانًا فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ أَنْتَ فِي جِلٍّ مِنْ مَالِ أَبِي عَلِيٍّ مِنْ حِصَّتِي وَ أَنْتَ فِي جِلٍّ مِنْ مَالِ إِخْوَتِي وَ أَخَوَاتِي وَ أَنَا ضَامِرٌ لِرِضَاهُمْ عَنْكَ قَالَ يَكُونُ فِي سَعَةِ مِنْ ذَلِكَ وَ جِلٌّ فَلْتُ فَإِنْ لَمْ يُعْطِهِمْ قَالَ كَانَ ذَلِكَ فِي غُنْبِهِ فَلْتُ فَإِنْ رَجَعَ الْوَرْتَةَ عَلَيَّ فَقَالُوا أَعْطَيْنَا حَقَّنَا قَالَ لَهُمْ ذَلِكَ فِي الْحُكْمِ الظَّاهِرِ فَأَمَّا مَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَأَنْتَ مِنْهَا فِي جِلٍّ إِذَا كَانَ الرَّجُلُ الَّذِي حَلَّلَكَ بِضَمْنِ عَنْهُمْ رِضَاهُمْ فَيَحْتَمِلُ لِمَا ضَمِنَ لَكَ. تهذيب الأحكام، ج ۹، ص: ۱۶۷، ح ۲۸.

۲. عَنْهُ عَنِ يُونُسَ بْنِ سُحَيْتٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: اخْتَضِرَ عَبْدُ اللَّهِ فَاجْتَمَعَ عَلَيْهِ غُرْمَاؤُهُ فَطَالَبُوهُ بِدَيْنٍ لَهُمْ فَقَالَ لَا مَالَ عِنْدِي فَأَعْطَيْتُكُمْ وَ لَكِنْ اِرْضُوا بِمَا شِئْتُمْ مِنْ ابْنِي، عَمِّي عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ علیه السلام وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فَقَالَ الْغُرْمَاءُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ مَلِيٌّ مَطْوُولٌ وَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ علیه السلام [رَجُلٌ] لَا مَالَ لَهُ صَدُوقٌ وَ هُوَ أَحْبَبُهُمَا إِلَيْنَا فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ فَأَخْبَرَهُ الْخَبَرَ فَقَالَ أَضْمَنْ لَكُمْ الْمَالَ إِلَى غَلَّةٍ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ غَلَّةٌ تَجْمَلًا فَقَالَ الْقَوْمُ قَدْ رَضِينَا وَ ضَمِنَهُ فَلَمَّا آتَتِ الْغَلَّةُ آتَحَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ الْمَالَ فَأَذَاهُ. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۵، ص: ۹۷، ح ۷ (تهذيب الأحكام، ج ۶، ص: ۲۱۱؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۹۸)

بود که بگویند بر دیگران سبقت گرفتیم»^۱.

در این روایت اسامه تقاضا می‌کند که دین او را پردازند و حضرت دین را به عهده می‌گیرد (با کلمه «اضمنه»).

بررسی و نقد ادله روایی

- در مورد روایت اول محدث بحرانی می‌نویسد: مشهور نزد اصحاب اشتراط رضایت مضمون له در صحت ضمان است و به روایاتی هم استناد شده است (مثل روایت اول) ولی روایات معارض را نقل نکرده اند فضلا از اینکه بخواهند جواب بدهند. ایشان از جمله روایات معارض، روایت دوم و پنجم را می‌آورد و می‌گوید ظاهر الدلالة و صریح المقالة هستند (خصوصا روایت پنجم) در صحت ضمان و لزومش بدون توقف بر رضایت مضمون له. سپس می‌گوید مساله برای من بخاطر معلوم نبودن وجه جمع بین اخبار، محل توقف و اشکال است (الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۱، ص: ۱۱).

این اشکال وارد نیست چون روایات ذکر شده معارض نیستند. روایات مذکور ظهور فعل و حکایت حال هستند که عمومیتی ندارند. پس همانطور که بر رضایت مضمون له دلالت ندارند بر عدم رضایت هم دلالت ندارند (مختلف الشیعة في أحكام الشریعة، ج ۵، ص: ۴۵۷).

- حدیث دوم (از اسحاق بن عمار) موثقه است و به اعتقاد سید طباطبائی قصور سندی دارد. قصور دلالتی هم دارد چون نسبت به حصول رضایت مضمون له و عدم آن، اطلاق دارد. پس بخاطر جمع بین ادله، به حصول رضایت تقیید می‌خورد از باب تقدیم نص بر ظاهر (ریاض المسائل ط - الحدیث، ج ۹، ص: ۲۶۴).

علامه مجلسی معتقد است دلالت بر برائت ذمه میت می‌کند ولی احتمال دارد اصلا ضمان مراد نباشد، بلکه معنای روایت عدم قصور میت در اداء دین و وصیت به آن است. وراث هم اداء از مال موصی را قبول کردند. بنابراین موصی بر این قبول اعتماد کرده و فوت می‌کند^۲.

- دو روایت سوم و چهارم هر چند ضعف سندی دارند ولی اصل قضیه در خارج محقق شده

^۱. أَبَانُ عَنْ فَضِيلٍ وَ عُبَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَمَّا حَضَرَ مُحَمَّدُ بْنُ أَسَامَةَ الْمَوْتَ دَخَلَتْ عَلَيْهِ بُنُو هَاشِمٍ فَقَالَ لَهُمْ قَدْ عَرَفْتُمْ قَرَابَتِي وَ مَنْزِلَتِي مِنْكُمْ وَ عَلَيَّ دَيْنٌ فَأَجِبْ أَنْ تَضْمَنُوهُ عَنِّي فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام أَمَا وَ اللَّهُ ثَلَاثٌ دَيْنِكَ عَلَيَّ ثُمَّ سَكَتَ وَ سَكَتُوا فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام عَلَيَّ دَيْنُكَ كُلُّهُ ثُمَّ قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع أَمَا إِنَّهُ لَمْ يَمْتَعْنِي أَنْ أَضْمَنَهُ أَوْ لَا إِلَّا كَرَاهِيَةً أَنْ يَتَوَلَّوْا سَبَقْنَا. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۸، ص: ۳۳۲، ۵۱۴.

^۲. يدل على براءة الذمة بالضمان، و لعله محمول على ما إذا رضي الديان بذلك. و يحتمل أن لا يكون المراد به الضمان، بل يكون المعنى أنه لم يقصر في الأداء، و عند الموت أوصى به، و قبل الوارث أداءه من مال الموصي، فاعتمد على ذلك و مات، فان لم يؤد الوارث كان الوزر عليه لا على المورث، لأنه لم يقصر في ذلك. ملاذ الأخبار في فهم تهذيب الأخبار، ج ۹، ص: ۵۰۰.

است. دلیل بر این مطلب روایت صحیحی است از امام صادق علیه السلام: «قُلْتُ لِأَيِّ عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دُكِرَ لَنَا - أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ مَاتَ وَ عَلَيْهِ دَيْنَانِ - فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ قَالَ صَلُّوا عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ - حَتَّى صَمِتَهُمَا بَعْضُ قَرَابَتِهِ - فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ الْحَقُّ الْحَدِيثُ».

بنابراین جواب اساسی این است که ضمان مذکور در این دو روایت اجنبی از ضمان مباحوث در ضمان عقدی است. ضمان مباحوث، به معنای نقل ما فی ذمه مضمون عنه به ذمه ضامن است به گونه ای که ذمه مضمون عنه بری می‌شود. این معنا از ضمان در این دو روایت ثابت نیست چون برائت ذمه میت در روایت مطرح نشده است. پس کشف می‌شود ضمان در آنجا به معنای تعهد به اداء است تا پیامبر به عدم بقاء ذمه مشغول میت و عدم هدر رفتن حق دائن مطمئن شوند. این معنا از ضمان کثیر و متعارف است (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۱، ص: ۳۹۲). مانند «علی الید ما أخذت حتی تؤدی» و «أن الغاصب ضامن» که مراد در این موارد صرف تعهد و اینکه ضامن مسوول مال است والا ذمه اش مشغول به بدل فعلا نمی‌شود (همان، ص ۴۰۳).

این مطلب قابل مناقشه است. چون عدم بیان برائت ذمه، دلیل بر نبود آن نیست. هر چند تمسک به این دو روایت برای اثبات نقل ذمه اشکال دارد ولی نسبت به اثبات ضمان به نحو تعهد به اداء هم ساکت است و دلالتی ندارد.

برخی معتقدند به لحاظ فوت مدیون اصلی و نداشتن مال برای تأدیه دین، تعهد پرداخت به طور قهری متوجه ضامن می‌شد و تفاوتی نمی‌کرد که ضمان، مفید ضم ذمه باشد یا نقل آن. بنابراین، حدیث بر اقتضای ضمان به صورت نقل ذمه دلالتی ندارد (قواعد فقه (محقق داماد)، ج ۲، ص: ۱۸۹).

مرحوم نجفی معتقد است، واقعه ای است که عمومیت ندارد. فقط دلالت می‌کند بر عدم بطلان قبل از علم و ردّ این ضمان؛ اما با رضایت مضمون له لازم می‌شود (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۶، ص: ۱۲۴).

در مورد عدم لزوم رضا به حدیث سوم و چهارم استناد شده است. حال آنکه این مطلب صحیح نیست. چون عدم سوال پیامبر از رضایت، اعم از عدم اعتبار رضایت است. ممکن است پیامبر اطلاع از رضایت داشته اند و لذا نپرسیده اند. عبارتی «إنه قضية في واقعة لا عموم فيها». به قول مرحوم نجفی، اشتغال خبر بر وقوع ضمان، دلالت بر وقوع رضایت می‌کند. چون ضمان، عقدی تشکیل شده از ایجاب و قبول است پس إخبار از ضمان، إخبار از آن دو است (مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۳، ص: ۲۴۸).

برخی معتقدند در هیچ‌یک از سه روایت (سوم، چهارم و هفتم) اشاره‌ای به وقوع عقد ضمان نشده است؛ یعنی به این مطلب که طلبکاران هنگام ضمان حضور داشته‌اند یا خیر و در صورت حضور، با ضمانت موافقت کرده‌اند یا نه. حال آنکه ضمان، قراردادی بین مضمون له و ضامن است. به نظر می‌رسد که ضمانت در روایات مزبور در یکی از معانی لغوی خود، یعنی التزام و تعهد پرداخت دین و به عبارت دیگر، ایفای مجانی دین از جانب غیر مدیون به کار رفته است، نه ضمانت در اصطلاح حقوقی (ضمان عقدی) که از عقود رضایی است و به قبول طلبکار نیاز دارد (قواعد فقه (محقق داماد)، ج ۲، ص: ۱۹۰).

-روایت پنجم (موثقه حسن بن جهم) هر چند از نظر سندی معتبر است ولی از جهت دلالت اجنبی از محل بحث است. چون مورد معتبره، تحلیل است. یعنی عقدی بین مدین و شخص دیگر. درحالیکه مورد بحث، ضمان است یعنی عقدی بین دائن و شخص آخر (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳، ص: ۴۱۵).

برخی معتقدند حدیث پنجم، موثقه و قصور سندی دارد. به اضافه اینکه اصلاً از محل نزاع خارج است چون ضامن ابراء ذمه مدیون از مال طلبکار بطور مجانی است بدون نقل دین به ذمه خودش. ظاهراً این کار انجام شده، که مخالف اجماع است بخاطر حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن. و شاید بخاطر این مطلب امام فرمود: ورثه حق مطالبه دارند بر اساس ظاهر امر. این خروج از محل نزاع است چون محل بحث در ضمانت، ابراء ذمه مدیون از مال طلبکار با نقل آن به ذمه ضامن است نه ابراء مجانی. درحالیکه ضمان در حدیث، ضمان تحصیل رضایت طلبکاران است و این ضمان محل بحث نیست. البته حدیث صریح در حصول برائت بواسطه همان ضمان است اما مخالف قواعد بلکه مخالف اجماع است (ریاض المسائل (ط - الحدیث)، ج ۹، ص: ۲۶۵). در کتاب جواهر هم ظاهر حدیث را مخالف اجماع می‌داند چون مشتمل بر ابراء بدون اذن مابقی ورثه است درحالیکه ضامن فقط رضایت مابقی ورثه را ضمانت کرد. این ضمانت مصطلح نیست (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۶، ص: ۱۲۵).

مطالب مذکور قابل مناقشه است. اگر عبارت حدیث تا «أَنَا ضَامِنٌ لِرِضَاهُمْ عَنْكَ» بود، دال بر ضمان ابراء بود نه ضمان مصطلح. ولی در ادامه حدیث آمده «قَالَ يَكُونُ فِي سَعَةِ مِنْ ذَلِكَ وَ حَلٌّ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يُعْطِهِمْ قَالَ كَانَ ذَلِكَ فِي عُنُقِهِ» پس با آن ضمانت، مضمون عنه در سعه است و به گردن ضامن است. اینکه یکی از ورثه به مدیون گفت «أَنَا ضَامِنٌ لِرِضَاهُمْ عَنْكَ» یعنی دین شما گردن من و من پول باقی ورثه را می‌دهم. این همان ضمان مصطلح است. البته این اشکال

قابل مطرح است که این توافق بین مضمون عنه و ضامن بوده نه ضامن و مضمون له تا عقد ضمان محقق شود. اشکال قابل توجیه است به اینکه ضمان فضولی بوده یا ضامن وعده داده که با ورثه دیگر (مضمون له) عقد ضمان می‌بندد. اینکه روایت اشکالاتی (موارد خلاف اجماع) دارد و نتوان قبول کرد یک مطلب است (که قبول می‌کنیم) اما اینکه مضمون نقلی و ربطی به باب ضمان ندارد، مطلب دیگری است که درست نیست و روایت صریح در مضمون نقلی است.

-روایت ششم را علامه مجلسی مجهول و والد او، ضعیف می‌داند. علامه مجلسی می‌گوید والد این حدیث را دال بر جواز ضمان حال بصورت موجب می‌دانست و این مطلب را اتفاقی قلمداد می‌کرد ولی عکس آن را اختلافی می‌دانست. این حدیث به نظر علامه همچنین دلالت بر اغتفار جهالت در اجل فی الجملة دارد (ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخیار، ج ۹، ص: ۵۶۲).

طبق قول مشهور بر اشتراط ضبط اجل در ضمان، ضمان مذکور در روایت، حقیقی نیست چون امام فرمود: «أضمن لكم إلى غلة» یعنی وقت حصول غله. ظاهر این مطلب صرف وعده است (روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۶، ص: ۲۳۰).

از روایت می‌توان استنباط کرد که با بیماری عبد الله، طلبکاران نسبت به طلب خود احساس خطر کرده، وثیقه‌ای از او طلب کرده‌اند و او هم حضرت سجاد علیه السلام را به عنوان ضامن معرفی کرده و مورد قبول طلبکاران قرار گرفته است. بنابراین، روایت به هیچ وجه بر نقل ذمه دلالت نمی‌کند.

باید اضافه کرد که وضع خاص در این حدیث و حدیث اسامه (حدیث هفتم) به هیچ وجه قابل تسری به همه موارد نیست و نمی‌توان از آنها اقتضای نقل یا ضم ذمه را در ضمان استنباط کرد، بلکه می‌توان گفت که ضمان از معسر - که یکی از مصادیق ضمان است - صحیح است و در این گونه موارد که ضامن با علم به عسرت مدیون از او ضمانت می‌کند، مضمون له حق دارد بدون مراجعه به مضمون عنه به ضامن مراجعه کند (قواعد فقه (محقق داماد)، ج ۲، ص: ۱۹۰).

وقوع عبیدالله الدهقان در سند روایت هفتم که مردد بین عبید الله بن أحمد الدهقان (مجهول) و عبید الله بن عبدالله الدهقان (تضعیف توسط نجاشی) و ارسال در روایت ششم مانع اعتماد بر این دو روایت است. با اضافه اینکه متضمن بیان قضیه فی واقعه است و بنابراین اطلاق ندارد.

در عمده روایات رضایت طلبکار مغفول واقع شده و اگر هم مطرح شده، آنچنان داخلی به بحث مدنظر ما ندارد. مهم آنست که بفهمیم مثلاً می‌شود جوری ضمان را محقق کرد که بر فرض

عدم اداء مضمون عنه، بشود در عرض او به ضامن مراجعه کرد.

مضمون عنه در حدیث اول و سوم و چهارم، میّت است ولی در حدیث دوم و ششم و هفتم، هنوز زنده است ولی در حال احتضار و معسر است. بنابراین تفاوتی نمی‌کرد که ضمان، مفید ضمّ ذمه باشد یا نقل آن، پس بر اقتضای ضمان به صورت نقل ذمه دلالتی ندارند. البته در روایت اول و سوم برائت ذمه مضمون عنه مطرح شده است.

روایات اختصاص به دین داشتند ولی ظهور در انحصار به دین ندارند لذا برای توسعه به ضمان غیر دین مانع محسوب نمی‌شوند. از طرفی حکم به نقل در تمام روایات مطرح نبود و برخی روایات با ضم ذمه هم سازگار بودند. اگر ادله عامه باب ضمان ثابت شوند می‌توان توسعه به غیر دین و غیر نقل داد. چون با توضیح پیش گفته ادله خاصه، ادله عامه را تقیید نمی‌زنند.

بررسی دلیل روایی عام ضمان

بخش مهمی از تلاش‌های پیامبر ﷺ در اولین سال‌های تشکیل حکومت اسلامی صرف تبیین قوانین و قواعد معاملات و مالکیت شد. این بخش از تلاش‌های پیامبر در روایات متعددی به چشم می‌خورد. مثل: «علی الید ما أخذت حتی تودی»، «الزعیم غارم» که قواعد منصوص روایی محسوب می‌شوند.

اگر ادله عامه باب ضمان مثل «الزعیم غارم» ثابت شود، در موارد صدق عرفی ضمان، ضمان شرعا نافذ می‌شود و قابلیت توسعه ضمان به موارد غیر دین (از حیث متعلق) و موارد غیر نقل یعنی ضم ذمه (از حیث مورد توافق)، فراهم می‌شود. البته اگر صدق عرفی ضمان مشکوک باشد، دیگر ادله عامه باب ضمان کارایی ندارند و ادله عامه باب معاملات مثل أوفوا بالعقود مفید خواهند بود. اما بررسی «الزعیم غارم»:

«حَدَّثَنَا هَنَّادٌ، وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنْ شُرْحَبِيلِ بْنِ مُسْلِمِ الْخَوْلَانِيِّ، عَنْ أَبِي أَمَامَةَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ فِي الْخُطْبَةِ عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ: «الْعَارِيَةُ مَوْدَأَةٌ، وَالْمِنْحَةُ مَرْدُودَةٌ، وَالَّذِينَ مَقْضِيهِمُ وَالرَّعِيمُ غَارِمٌ» (سنن الترمذی، الترمذی، محمد بن عیسی، ج ۳، ص ۵۰۴؛ سنن دارقطنی، ج ۳، ص ۴۵۴) عاریه، باید اداء^۱ شود و هدیه باید جبران شود و دین باید پرداخت گردد و ضامن باید به تعهدش عمل کند.

این روایت در کتاب عوال اللئالی نیز نقل شده است: «وَرَوَى أَبُو أَمَامَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ فِي

۱. اداء در مقابل ضمان

حُطْبَتِهِ الْوَدَاعِ الْحَدِيثِ» (عوالی الثانی، ج ۳، ص ۲۵۲). همچنان در کتاب مستدرک (مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۳، ص ۳۹۳) از عوالی نقل شده است.

در کتاب نهایی ابن اثیر ذیل ماده «زعم»، «غرم» مفردات حدیث توضیح داده شده است:
«زَعَمَ» فِيهِ «الزَّعِيمُ غَارِمٌ» الزَّعِيمُ: الكَفِيلُ، والغَارِمُ: الضَّامِنُ. وَمِنْهُ حَدِيثُ عَلِيٍّ «ذَمْتِي رَهِينَةً وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» أَي كَفِيلٌ (ابن الاثیر، أبو السعادات، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ۲، ص ۳۰۳). أَي ضَمَانِي وَعَهْدِي رَهْنٌ فِي الْوَفَاءِ بِهِ (همان، ص ۱۶۹).

«غَرَمَ» فِيهِ «الزَّعِيمُ غَارِمٌ» الزَّعِيمُ: الكَفِيلُ، والغَارِمُ: الَّذِي يَلْتَزِمُ مَا ضَمَّنَهُ وَتَكْفَلُ بِهِ وَيُؤَدِّيهِ. وَالغُرْمُ: أَدَاءُ شَيْءٍ لِزَمِّهِ (همان، ج ۳، ص ۳۶۳).

آقای خوبی اشکال کرده اند، این روایت از طرق شیعه اثبات نشده است بلکه معتبره الحسن بن خالد آنرا تکذیب می کند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَثُوبَينَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ قَوْلُ النَّاسِ الضَّامِنُ غَارِمٌ قَالَ فَقَالَ لَيْسَ عَلَى الضَّامِنِ غُرْمٌ الْغُرْمُ عَلَى مَنْ أَكَلَ الْمَالَ» (الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۵، ص ۱۰۵). بنابراین روایت نبوی قابل اعتماد و استدلال نیست (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳، ص ۴۰۸). باضافه اینکه روایت نبوی دلالتی بر صحت و عدم ضمان ندارد و متکفل این مطلب نیست. این روایت بر فرض صحت، فقط بر استقرار غرم بر ضامن در فرض صحت و تحقق ضمان دلالت می کند. مردم خیال می کردند خسارت در ضمان بر ضامن استقرار دارد ولی امام عليه السلام انکار کردند و حکم به استقرار خسارت بر مضمون عنه کردند (همان، ص ۴۶۷).

استاد مددی می فرماید: زعیم کسی هست که ضمانت چیزی را به عهده می گیرد. مثلاً من ضامن می شوم، فلانی کتابی که از شما گرفته به شما برگرداند. حال اگر فلانی کتاب را فروخت و پولش را صرف خودش کرد، آیا ضامن، کسی است که اتلاف کرده یا من که ضمان کرده ام؟ من ضامنم چون زعیم هستم.

روایت الزعیم غارم در کتب ما نیامده، در عوالی آمده ولی منقول از عامه است. در کتب عامه «حجة الوداع» دارد که سال ۱۰ هجری هست ولی در نقل عوالی، «خطبه الوداع» دارد یعنی سال ۸ هجری، یعنی در کتاب عوالی اشتباه است. از عجائب این هست که در روایات ما روایتی هست از موسی بن جعفر که این روایت را رد می کند. از روایات عرض است یعنی روایات پیامبر را بر امام عرضه می کردند. تعجب که استاد ما (آیت الله بجنوردی) حدیث را توجیه کرده اند. نکته

اینکه در روایات ما نیامده چون امام خواستند بگویند اصلاً ثابت نیست.

حدیث الحسن بن خالد در کافی و فقیه و تهذیب با سند متفاوت آمده است:

سند کافی: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقُطِينٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ^۱. حدیث ارسال دارد بخاطر «بعض اصحابنا» منتهی احتمال دارد شناخته شود. فقیه مستقیماً از حسین بن خالد نقل می‌کند^۲. سند تهذیب: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقُطِينٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ^۳.

احتمالاً سقط کافی هم محمد بن عیسی باشد. محمد بن عیسی بن عبید بن یقین بغدادی است که به ایران و تا قم آمده است و بعضی مصادر را در اختیار قمی ها قرار داده که بعضی محل کلام است.

البته در روایت، «الضمان غارم» آمده چون در زمان پیامبر لفظ «زعیم» متداول بوده ولی در زمان امام، «ضامن» متداول بوده است. صراحتاً همین حدیث پیامبر را بر امام عرضه می‌کند و امام صراحتاً نفی می‌کند. به زبان امروزی امام می‌خواهند بفرمایند که ضمان با اتلاف است (یعنی من أكل مال الغير فهو له ضامن) پس اینکه در مصادر ما «الزعيم غارم» نیامده معلوم می‌شود مورد نظر ائمه نبوده است. بنابراین در مثال سابق طبق حرف امام عليه السلام، «من اكل المال» ضامن است. یعنی امام، قاعده ضمان به اتلاف را قبول می‌کنند نه مجرد التزام و عقد ضمان را. البته حسین بن خالد مشکلاتی دارد^۴.

اما کنیری از فقها به فقرات مختلف این حدیث در فروع مختلف استناد کرده اند:

مثل شیخ طوسی (خلاف، ج ۳، ص ۳۱۷-۳۱۹؛ المبسوط، ج ۲، ص ۳۲۲، ۳۲۵، ج ۳، ص ۴۹)، ابن براج (المهذب لابن البراج، ج ۱، ص ۴۲۹)، امین الاسلام طبرسی (المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف، ج ۱، ص: ۵۸۵-۵۸۶)، ابن زهره (غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، ص:)، مرحوم سبزواری (جامع الخلاف و الوفاق، ص: ۳۱۷)، علامه حلی (تحریر، ج ۲، ص ۵۵۷، ج ۳، ص ۲۱۰؛ تذکره، ج ۱۴، ص ۲۸۱، ۳۲۵، ۳۸۸، ۴۳۱، ج ۱۶، ص ۲۳۳؛ مختلف، ج ۵، ص ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۷) و ...

۱. قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ قَوْلُ النَّاسِ الضَّامِنُ غَارِمٌ قَالَ فَقَالَ لَيْسَ عَلَى الضَّامِنِ غُرْمُ الْغُرْمِ عَلَى مَنْ أَكَلَ الْمَالَ.

۲. وَ زُوِيَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ قَوْلُ النَّاسِ الضَّامِنُ غَارِمٌ فَقَالَ لَيْسَ عَلَى الضَّامِنِ غُرْمٌ إِلَّا الْغُرْمَ عَلَى مَنْ أَكَلَ الْمَالَ. من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۹۶ حدیث ۱۳۴۰۲

۳. قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ قَوْلُ النَّاسِ الضَّامِنُ غَارِمٌ قَالَ فَقَالَ لَيْسَ عَلَى الضَّامِنِ غُرْمُ الْغُرْمِ عَلَى مَنْ أَكَلَ الْمَالَ. تهذیب الأحكام، ج ۶، ص: ۲۰۹. حدیث ۴۸۵-۲

۴. درس خارج فقه، ۹۲-۱۳۹۱ جلسه ۱۰

در کتب قدما با اینکه می دانسته اند این روایت نبوی در مجامع روایی شیعه نیامده است ولی بدان استناد کرده‌اند.

در رابطه با حدیث امام کاظم علیه السلام در نفی حدیث نبوی، تحلیل‌ها و توجهیات متعددی مطرح شده است:

الف. مرحوم فیض کاشانی می‌نویسد: مراد از ضامن یا ضامن نفس (یعنی کفیل) است یا مراد ضامن مال است ولی وجه نفی غرم از او، رجوع ضامن به مضمون عنه است^۱.

ب. علامه مجلسی در شرح کتاب کافی می‌نویسد: شاید روایت حمل بر ضامنی می‌شود که با اذن مضمون عنه ضمانت کرده است. بنابراین ضامن پس از اداء به او رجوع می‌کند بنابراین غرمی بر او نیست.^۲

اما این وجه دلیلی ندارد و تصرف در روایت بلا دلیل است.

ج. علامه مجلسی اول در شرح کتاب فقیه شیخ صدوق روایت را اینگونه معنا می‌کند: یعنی هنگامی که ضامن به اذن مضمون عنه ضمانت کرده است پس در نهایت بازگشت ضامن به مضمون عنه است. والا شکی نیست که ضامن غارم است و بر این مطلب اخبار زیادی دلالت دارند.

با اینکه در عبارت، «و روي عن الحسين بن خالد» آمده است ولی علامه مجلسی می‌نویسد در بعضی نسخ «الحسن» می‌باشد و شیخ طریقی به این دو نفر ذکر نکرده است اما شیخ کلینی در حدیث قوی از الحسین بن خالد نقل می‌کند ولی شیخ طوسی در حدیث صحیح. علامه معتقد است «الحسین»، حسن است ولی «الحسن»، ثقه است.^۳

د. توجیه علامه حلی این است: مراد روایت، استقرار ضامن بر مدیون اصلی است «و المراد منه أنَّ الضمان يستقرّ علی الأصيل» (تذکره الفقهاء ط - الحدیث، ج- ۱۴، ص: ۳۸۵). البته ایشان راوی از امام را «الحسن بن خالد» تعبیر کرده است.

ه. علامه مجلسی در شرح تهذیب، اولاً حدیث را مجهول می‌داند و سپس می‌گوید حرف

^۱. «أراد بالضامن الضامن للنفس أعني الكفيل أو يكون المراد به ضامن المال و يكون الوجه في نفى الغرم عنه أنه يرجع على الغريم بما أده» الوافي، ج ۱۸، ص: ۸۳۴

^۲. «لعله محمول على ما إذا ضمن بإذن الغريم، فإن له الرجوع عليه بما أدى، فالغرم عليه لا على الضامن» مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۹، ص: ۶۰

^۳. «أي إذا ضمن بإذن المضمون عنه فالضامن بالآخره عليه و إلا فلا شك في أن الضامن يغرم و يدل عليه أخبار كثيرة ستجيء» روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ۶، ص: ۲۲۷

امام برای زمانی است که به اذن مضمون عنه باشد و ممکن است مراد از ضامن، کفیل باشد^۱.
و. محدث بحرانی معتقد است: ظاهر حدیث در رجوع ضامن به مضمون عنه در آنچه به مضمون له پرداخته است، می‌باشد. گرمی بر او نیست - به معنای عدم رجوع به مضمون عنه - اگر صحیح باشد، حصول گرم بر ضامن پیش می‌آید، حال آنکه امام گرم را از ضامن نفی کرد و بر مضمون عنه قرار داد. روایت گرچه مطلق است ولی حمل می‌شود بر ضمانی که به اذن مضمون عنه است^۲.

ز. مرحوم بحرانی در شرح مفاتیح الشرایع فیض کاشانی می‌نویسد: «فیجب تأویل بما إذا ضمن یأذنه فإنه یرجع بما غرم علی المضمون عنه» تاویل حدیث به زمانیکه ضمانت به اذن مضمون عنه بوده می‌باشد، پس ضامن برای آنچه پرداخته به او رجوع می‌کند (الأوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع (للفیض)، ج ۱۲، ص: ۳۶۸).

ح. مراد از روایت، نفی استقرار گرم بر ضامن است نه نفی تحقق گرم ولو فی الجملة. سپس ضامن در گرم به مضمون عنه رجوع می‌کند. گرم ضامن، مقوم حقیقت ضمان است. خود این روایت شهادت به صدور «الزعیم غارم» از پیامبر ﷺ دارد (مذهب الأحكام (للسبزواری)، ج ۲۰، ص: ۲۸۳).

این توجهیات نشان دهنده آن است که نخواسته اند حدیث نبوی را انکار کنند.
طبق این حدیث نبوی، ضامن مسئول است، ولی مسئولیت او در حدی است که پذیرفته است. برای مثال، اگر ضامن مسئولیت را بدین نحو پذیرفته باشد که اگر مدیون اصلی به تعهد خود عمل نکرد، من مسئول پرداخت آن خواهم بود، این يك نوع مسئولیت است و ضامن در حدود تعهد، متعهد به اجرا و تنفیذ آن است. پس فقط بر انتقال ذمه دلالت نمی‌کند.

متعلق ضمان عقدی

متعلق ضمان عقدی یا به تعبیر دیگر "مضمون"، بصورت دین، عین، عهده و یا فعل قابل تصور است.

۱. «و الحدیث الثانی: مجهول. قوله علیه السلام: لیس علی الضامن ای: إذا كان یأذنه، لأنه لا یرجع علیه حینئذ فیأخذ منه. و یمکن أن یرجع علیه بالضمامن الکفیل» ملاذ الأخبار فی فهم تهذیب الأخبار، ج ۹، ص: ۵۵۵
۲. «و هو ظاهر کما تری فی رجوع الضامن علی المضمون عنه بما اغترمه للمضمون له، و أنه لا غرم علیه، بمعنی عدم رجوعه علی المضمون عنه، و لو صح ما ذکره من عدم الرجوع للزم حصول الغرم علیه، مع أنه (علیه السلام) قد نفاه عنه، و جعل الغرم علی من أكل المال و هو المضمون عنه، و بالخبر المذكور یرجع عن الأصل الذی استند الیه، و الخبر و ان كان مطلقا الا أنه محمول علی ما إذا كان الضامن یأذن المضمون عنه» الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۱، ص: ۲۲

۱- ضمان دین

ضمان دین همان ضمان مصطلح است که به طور مفصل در کتب فقهی مطرح شده و در اینجا تکرار نکرده و به متعلقات دیگر عقد ضمان می‌پردازیم.

۲- ضمان عین

ضمانت عین بر دو قسم است:

الف. یا ضامن، عین مضمونه را ضمانت می‌کند به این معنا که مضمون له حقی بر عهده مضمون عنه دارد و ضامن عهده‌دار حق مضمون له می‌شود. مثل آنکه مال مضمون له در دست غاصب است و ضامن از طرف غاصب مال مالک را بر عهده می‌گیرد. یا عاریه مضمونه که مضمونه بودن یا به شرط ضمان حاصل می‌شود یا طلا و نقره بودن.

شیخ طوسی برای ضمان اعیان مضمونه دو وجه مطرح می‌کنند. وجه اول صحت آن ضمان است چون مضمونه است. وجه دوم، عدم صحت ضمان است چون ثابت در ذمه نیست. ضمان قیمتش هم صحیح نیست چون ضمان ما لم یجب در حالی که قیمت مجهول است، می‌باشد.

ب. یا ضامن عین غیر مضمونه را ضمانت می‌کند. در ضمانت اعیان غیر مضمونه، قبل از ضمانت تعهدی وجود ندارد و در معنای مصطلح ضمان هر چه توسعه دهیم این قسم را چه بسا شامل نشود. چون در ضمان مصطلح، دینی یا تعهدی کسی دارد و ضامن می‌آید و آن را به دوش می‌کشد اما در این قسم ضمان، با تعهد بدوی مواجه هستیم نه تعهد تبعی. عبارتی ضامن مستقیماً تمام بار را می‌خواهد خودش تعهد کند و به دوش کشد. مثلاً کسی به شما می‌گوید این مال شما اگر تلف شد من تضمین می‌کنم. اگر تلقی از ضمان این باشد که مسبوق به تعهدی دینی یا التزامی باشد، ضمان در مثال مطرح شده، صادق نیست. حتی اگر ضمان در دین را به عین و حتی به افعال توسعه دهیم، اینکه محل بحث را بگیرد، مشکل است. شاید با تمهلاتی بتوان ضمان عین را در اینجا (ضمان عین غیر مضمونه) تصویر کرد مثلاً زید عاریه‌ای گرفته است و تلف شده است:

الف. اگر تلف تقصیری بوده (اتلاف با تعدی و تفریط) در نتیجه شخص، ضامن قهری است. حال شخصی آن را ضمانت می‌کند. ضمان را می‌توان توجیه فنی کرد یا با توسعه ضمان به ضمان تعلیقی یا همینکه عین تحت ید غیر مالک است نسبت به دین آتی تضمین کرد یا با شرط قبول کنیم.

ب. اما نسبت به ضمان مثلا تلف سماوی، نه دین آتی وجود دارد نه تعهدی وجود دارد و ابتدا به ساکن شما تعهدی انجام می‌دهید. اینجا که نه ذمه الغیر نه عهده الغیر مشغول نشده، صدق عنوان ضمان سخت است.

یا مالی از عمرو پیش زید امانت است و زید تعهدی ندارد ولی عمرو نگران است. حال شما ضامن مال می‌شوید. اصلا لازم نیست مال عمرو دست کسی باشد و به تلف سماوی تلف شود تا من ضمانت کرده و خسارت دهم. راسا مال عمرو را در صورت تلف، ضمانت می‌کنم یعنی خسارت می‌دهم.

یا در مثال «تو مالت را به فلانی قرض بده، من ضامنش می‌شوم» الان نه تعهدی وجود دارد نه دینی ولی در آینده دین بوجود می‌آید. ضمان دین آتی را اینجا می‌توان تصویر کرد و ولی در مثال قبلی (ضمان عین عاریه گرفته شده توسط شخصی و تلف شده سماوی) حتی این هم وجود ندارد. در ارتکاز فقها در تمام فروض مورد بحث ضمان، ماهیت تبعی ضمان ملحوظ است. یعنی حتما موضوع ضمان، دینی یا عهده ای در سابق است اما اگر هیچ کدام نباشد و فرد ابتداء خودش را ضامن کند (یعنی مضمون عنهی وجود ندارد و فقط ضامن و مضمون له وجود دارد)، این مطلب مطرح می‌شود که صدق عنوان ضمان و تخریج فنی ضمان مشکل است و بر فرض صدق عنوان ضمان، ادله ضمان انصراف از این فرض پیدا می‌کنند.

شاید بتوان برای تصحیح ضمان در صورت ب، فایده ضمانت لحاظ شود نه اطراف (مضمون عنه، ضامن، مضمون له). بطور مثال من تعهداتم را نمی‌توانم ایفاء کنم، دیگری پشتیبانی می‌کند. یا شخصی ماشین نمی‌خرد چون می‌ترسد دزد سرقت کند؛ من می‌گویم ماشین بخر اگر دزد سرقت کرد من ضامنم. یعنی ضامن شده ام بدون تعهد قبلی.

این اشکال قابل طرح است که اطلاعات ضمان نداریم تا با پافشاری رو صدق عنوان ضمان در مثال های مذکور بخواهید اطلاعات را تطبیق دهید. اما این اشکال، علی المبنای است یعنی وابسته به این است که اطلاقی مثل «الزعیم غارم» را قبول کنیم یا نه. اگر اطلاق را قبول کردیم صدق عنوان ضمان، موثر برای تحت اطلاق رفتن است. ولی اگر دلیل مطلق در باب ضمان نتوانستیم اقامه کنیم، به صدق عنوان ضمان کاری نداریم و بر محل بحث اثری ندارد. حال باید ادله صحت این نوع تضمین را اقامه کنیم چون تعهدات بدوی و ایقاعی مادامی که منتهی به عقد یا شرط نشود، ارزشی و اثری ندارد. یعنی تعهد ابتدایی یکطرفه را فقها حکم به لزومش نمی‌دهند الا در مثل سبق و رمایه و جعاله، که شارع تایید کرده است. شاید بتوان با توسعه ادله جعاله از

باب جعله درست کرد. البته دیگر عامل ندارد و می‌گوییم اگر تلف شد جعل می‌دهم. همچنین نیاز به این توجیه هست که منطقی جعله، عمل نیست بلکه استیذان از اینکه خسارتی که پرداخت می‌شود استیفاء منفعتی می‌شود و من دارم به عهده می‌گیرم. حال یا شما عملی انجام می‌دهید، من پولش را می‌دهم یا مالی از دست می‌دهید، من پولش را می‌دهم.

اینکه بگوییم «خسارت وارده به شما را من می‌دهم»، قبول شما را لازم ندارد تا بخواهد با تحقق «عقد»، تصحیح و نافذ شود. چون ماهیت متعلق عقد باید طوری باشد که به طرفین ربط داشته باشد و محتاج قبول در قبال ایجاب باشد. عبارتی دخالت تسبیبی طرف مقابل، موضوعیت دارد؛ یعنی انشاء عقدی او موثر در تاسیس باید باشد.

تعهد به فعل توسط دیگری برای شما، بدون قبول شما معنا دارد پس عقدی نیست و ایقاعی است. هرچند محل بحث مثل هبه است یعنی در هبه هم طرفیت، یکطرفه است (یک طرف می‌دهد و دیگری می‌گیرد). ولی با این حال هبه، عقد است چون ملکیت متهدب نسبت به عین موهوبه، بدون قبول او معنا ندارد.

اینکه محل بحث را با «صلح» محقق کنیم، گفته می‌شود: ماهیت صلح دو طرفه است ولو چیزی در آن ردّ و بدل نشود و یک طرف بدهد و دیگری بگیرد مثل هبه. حال تعهد به فعل توسط دیگری برای شما اگر به عنوان صلح منعقد شود و شما قبول کردید، دو طرف دارد و صلح محقق می‌شود.

خلاصه آنکه اضافه ضمان به عین دو وجه دارد:

گاهی ضمان عین موجود، تضمین می‌شود (ضمان تبعی) مثلاً عینی که دست غیرمالک است و او (مضمون عنه) متعهد به ردّ آنست، من آن عهده را ضامن می‌شوم. یعنی تعهد ناشی از عین را تضمین می‌کنم. پس در «ضمان اعیان مضمونه»، حذف متعلقات صورت گرفته است.

گاهی ضامن، عین را مستقیماً ضمانت می‌کند و قبلش تعهدی نیست (ضمان ابتدائی). گاهی عین نزد غیر مالک بصورت امانی، با تلف سماوی از بین می‌رود و غیر مالک تعهدی ندارد؛ حال شما ضمانت صاحب مال را می‌خواهید انجام دهید نه غیر مالک را. گاهی عین نزد خود مالک است و شما در فرض تلف سماوی ضمانت می‌کنید.

اینکه مال من بصورت امانی دست دیگری است، تعهدی وجود ندارد و وجوب ردّ عند المطالبه می‌آید یا با سررسید زمان معین شده، که بعد از آن زمان، دیگر امانی نیست.

۳- ضمان فعل

در باب ضمان افعال، بعضی افعال ذیل دیون قرار می‌گیرند^۱ ولی بعضی نه. ضمان افعال محل تردید و بحث است. بطور مثال شخصی شرطی را به عهده می‌گیرد و من ضامنش می‌شوم. التزامات فقط به عین نمی‌خورد بلکه شامل است کسی را که کاری را قبول کرده انجام دهد و تعهد محسوب می‌شود. مثل تعهد به تأمین کالایی یا ساخت کالایی یا اجرای عملی. حال ضمان اینها معنا دارد؟ عبارتی شخصی تعهدی داده ضمن شرطی، حال کسی تعهد این شخص را تضمین کند. این تعهد ناشی از وضع ید بر اعیان نیست. در ضمان اعیان مضمونه، یک ضمان قهری تضمین می‌شود ولی در افعال الزاماً ضمان قهری وجود ندارد و ممکن است تعهدی کرده که منشا قراردادی دارد.

پس ضمان تعهدات، نه ضمان اعیان است و نه ضمان دیون الزاماً. البته تعهدات اگر موجود بود ضمانت آن همان ضمانت معهود است چون سه رکن مضمون له، مضمون عنه و ضامن وجود دارند.

اقسام ضمان و توسعه آن

ابن براج تقسیم ضمان به ضمان انفراد و ضمان اشتراک را مطرح کرده است. در ضمان انفراد، گروهی از شخصی ضمانت می‌کنند و مضمون له اختیار دارد در مطالبه مال از هر کدام بصورت تکی یا گروهی. ضمان اشتراک عکس حالت ضمان انفراد است (ابن حمزه، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ۲۸). بخاطر مبنای ناقل بودن ضمان، ضمان انفراد مورد نقد علامه حلی واقع شده است (مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۵، ص: ۴۶۶-۴۶۷).

آقای روحانی ضمان اعیان خارجی را به معنای تعهد (یعنی عین در عهده ضامن است و اثر آن وجوب رد با بقاء عین و ردّ بدل مثلی یا قیمی در صورت تلفش) و قسم دیگری از ضمان می‌داند و نه به معنای ثبوت در ذمه «الضابط ان الضمان في الاعیان الخارجية بمعنی التعهد لا بمعنی الثبوت في الذمة، فهو قسم آخر من الضمان» (منهاج الصالحین (للروحانی)، ج ۲، ص: ۳۵۱).

شیخ حسین حلی، دو قسم ضمان را مطرح می‌کند:

اول ضمانی که تحققش متوقف بر فعل خارجی است مانند ضمان ید و تلف.

دوم ضمانی است که حصولش محتاج انشاء است مثل ضمان دیون. با ضمان، دین منتقل به

۱. اگر فعل را در قالب اجاره مثلاً به عهده گیرد، دین است.

ذمه ضامن می‌شود. بعضی ضمان انشایی را منحصر در ضمان دیون کرده اند و در مثل اعیان جاری نمی‌دانند (بحوث فقهیه (للحلی)، ص ۲۸). در قسم دوم، تحقق ضمان دیون مسلم است ولی ضمان اعیان مغضوبه، ضمان مال ودیعه و ضمان اعیان شخصی نزد مالک محل اختلاف است. مرحوم خوبی فقط دو قسم را برای ضمان صحیح می‌داند:

۱- ضمان دین ثابت در ذمه بالفعل (قدر متیقن و معنای مصطلح از ضمان)

۲- ضمان اعیان شخصی.

اولی متضمن اشتغال ذمه ضامن به دین بالفعل است ولی دومی یعنی عین در عهده ضامن است و مسوولیت آن با اوست (ردّ عین مادامی که موجود است و ردّ بدل مثلی یا قیمی در صورت تلف) (مبانی العروة الوثقی، ج ۲، ص: ۲۱۲).

مرحوم سبزواری سه قسم برای ضمان معرفی می‌کند:

الف. ضمان متعارف به حسب غالب: اشتغال ذمه المضمون عنه بشيء و ضمان شخص آخر له.

ب. ضمان آنچه که در معرض قریب برای ثبوت است. در خارج زیاد نزد مردم وجود دارد.

ج. تعهد و التزام به وفاء آنچه که برای شخص دیگر ثابت است.

تمام اقسام بخاطر اطلاقات و اصالت الصحة صحیح است (مذهب الأحکام (للسبزواری)، ج ۲، ص: ۲۱۲). شهید صدر ضمان را دو نحوه می‌داند:

الف. ضمان مصطلح: ضمان به نحو نقل از ذمه به دیگری که بر آن براءت ذمه مضمون عنه مترتب می‌شود.

ب. ضمان به معنای تعهد به آنچه در ذمه است و جعل ذمه در عهده ضامن (طبق تحقیق، عهده غیر از ذمه است). این ضمان موجب انتقال نمی‌شود و اثرش وجوب تحصیل دین برای دائن است یا با وفاء مدین یا با وفاء متعهد. این معنا از ضمان، در دین، اعیان خارجی داخل در عهده غیر مالک (مانند عین مغضوب)، مال جعاله قبل عمل

بلکه حتی در فرض عدم عهده در سابق و عدم ترقب استحقاق غیر (یعنی نفس ضمان، مولود عهده است. مضمون عنه وجود ندارد و فقط ضامن و مضمون له داریم) متصور است. نتیجه آن که ضمان به معنای دوم متوقف بر فرض حق ثابت در سابق نیست (منهاج الصالحین (المحشی للحکیم)، ج ۲، ص: ۱۹۶).

آقای سیستانی ضمان را به دو نحوه قابل وقوع می‌دانند:

الف. نقل دین. این نحوه ضمان، باعث اشتغال ذمه ضامن می‌شود.

ب. التزام ضامن به اداء مال به مضمون له. نتیجه این مطلب، فقط وجوب تکلیفی ادا بر ضامن است نه اشتغال ذمه.

آقای شبیری ضمان را دو قسم می‌داند:

الف. ضامن در اداء دین دیگری متعهد می‌شود بدون هیچ شرطی. در این صورت، دین به ذمه

ضامن منتقل می‌شده و ذمه مدیون، بری می‌شود (نقل ذمه در مرحله حکم است نه انشاء)

ب. ضامن از الان به دفع دین مدیون متعهد می‌شود اگر دینش پرداخت نشود. دائن می‌تواند

از ضامن مطالبه کند اگر مدین پرداخت نکرد.

پس آقای سیستانی معتقد است دو نهاد (نقل دین، التزام به اداء) داریم که هر کدام را خواستید

انتخاب و اراده می‌کنید ولی آقای شبیری معتقد است نقل ذمه ارادی نیست.

برای توسعه باید بررسی شود فقها در بحث ضمان برای چه مولفه‌ای موضوعیت قائلند: دین

(ولو سببش) یا نقل. این دو مقوله مانع توسعه ضمان می‌شود که اگر از موضوعیت بیفتند توسعه

بیشتری بحث ضمان می‌تواند پیدا کند.

حتی بعضی فقها که در باب ضمان، نقل را در کلماتشان به وفور بکار می‌برند، تعبیر نقل را

تسامحی دانسته و واقع آن را سقوط و انعدام دین مضمون عنه به ازاء حدوث دین جدید در ذمه

ضامن می‌دانند. لذا نقل موضوعیت نداشته و عدم امکان نقل در برخی موارد ضمان، مشکل ساز

نیست.

یک توسعه در متعلق عقد ضمان داریم یعنی از دین به عین و سپس به فعل. مواردی که به

ضمان دین برگردد که مشکلی نداریم. اما مواردی که به ضمان دین برنگردد، اگر دلیل عام «الزعیم

غارم» را قبول کنیم و صدق عرفی ضمان کند، از باب ضمان نافذ می‌شود ولی اگر آن دلیل عام را

قبول نکنیم یا صدق عرفی ضمان محرز نباشد، از باب مطلق عقود قابل تصحیح است.

یک توسعه به جایی که دین یا عهده‌ای سابقاً وجود ندارد و ابتدا به ساکن و اصالتاً می‌خواهیم

ضمانت و التزام محقق کنیم. به نحو دینی مورد انتقاد فقهاست ولی بصورت عهده‌ای شاید بتوان

درست کرد اگر صورت عقدی بتواند بگیرد. «برو قرض بگیر من قسطش را می‌دهم» شما دارید

به نفع یکطرف تضمین دین می‌کنید منتها دین الان نیست و آتی است در حالیکه برخی معتقدند

دین یا سببش باید موجود باشد تا مفهوم ضمان محقق شود. اگر بگوییم با ادله عامه تصحیح

می‌کنیم (دینی که به ذمه شما می‌آید، متعاقباً من ضامنم) اگر شرطیت تجزیر را دست برداریم

درست می‌شود. ولی اگر تعلیق را نپذیریم نمی‌توان قبول کرد. مرحوم سید از باب اطلاقات ادله درست کرد ولی در چارچوب معنای ضمان است چون سه رکن موجود است. لکن مثال‌هایی داریم که فقط ضامن و مضمون له له داریم و با اطلاقات ادله ضمان یا ادله عامه عقود مشکل است بتوان درست کرد چون صدق عقد نمی‌کند یعنی قابلیت توافق ارادتين وجود ندارد بعبارتی نیاز به اراده طرف دیگر نیست و اراده او اثری ندارد. مگر ضمان عرفی صدق کند تا طبق مبنای قبول دلیل عام باب ضمان (الزعم غارم)، شامل محل بحث شود.

مشکل ضمان دین آتی^۱ یا مشکل ضمان مالیم یجب است یا مشکل تعلیق است. یعنی الان انشا می‌کنی ولی ضمان در آینده محقق می‌شود (اگر بگویم ضمان نسبت به دین آتی الان می‌آید - یعنی تصور و قبول ضمان مالیم یجب - مشکل تعلیق حل است) پس دوران بین دو مشکل وجود دارد^۲.

مشکل ضمان معلق (الان ضمان فعلی است منتها اثرش در آینده ظاهر می‌شود) این است که نقلش قابل تصور نیست وقتی نقل جزء ذات ضمان است. بنابراین ضمان مالیم یجب هم درست نیست وقتی انشاء نقل شده است. بله اگر نقل جزء آثار باشد خب بعدا می‌آید و مشکلی از این جهت وجود ندارد.

بعید نیست عرف به ضمان دین آتی هم اطلاق ضمان کند (می‌گوید از الان ضامن هستم نه اینکه وعده ضمان دهد)

برخی فقها مثل آقای خوئی معتقدند در تعهد بر خلاف نقل مشکل نداریم. یعنی از الان متعهدم به التزام آتی (التزام به عملی در آینده) ولی نقل، به آتی نمی‌تواند تعلق بگیرد. این اشکال مطرح می‌شود که اگر نقل نمی‌تواند به آینده تعلق بگیرد چرا وقتی دین نیست ولی سببش هست، قبول می‌کنید؟!

جمع بندی

مضمون عنه در روایات یا میّت است یا هنوز حیّ است ولی در حال احتضار و معسر است (فقط در یک روایت، مضمون له میّت است و مضمون عنه حیّ است) بنابراین تفاوتی نمی‌کرد

^۱ در بیول الی الزوم، قراردی وجود دارد که الان لازم نیست و بعدا لازم می‌شود ولی در محل بحث، سبب قرارداد نیز وجود ندارد و فقط تلف ممکن پیش آید. مرحوم سید برایش سبب درست می‌کند و می‌گوید وضع البید علی مال الغیر، سبب دین آتی است.

^۲ خوبی: دین وجود ندارد و تعلیق را قبول نداریم. بنابراین تنها راه حل، استفاده از کاربست تعهد و التزام است. التزام به اینکه مثلا مال شما را برمی‌گردانم یا معادل قیمت را به شما می‌دهم. در نتیجه نیاز به قول ضم ذمه به ذمه هم نیست.

که ضمان، مفید ضمّ ذمه باشد یا نقل آن. پس روایات بر اقتضای ضمان به صورت نقل ذمه دلالتی ندارند. البته در دو روایت، برائت ذمه مضمون عنه مطرح شده است.

مورد روایات باب ضمان، ضمان دین بود ولی ظهور در انحصار به ضمان دین ندارند لذا برای توسعه به ضمان غیر دین، مانع محسوب نمی شوند. از طرفی حکم به نقل در تمام روایات مطرح نبود و برخی روایات با ضم ذمه هم سازگار بودند. اگر ادله عامه باب ضمان ثابت شوند می توان توسعه به غیر دین و غیر نقل داد. چون با توضیح پیش گفته ادله خاصه، ادله عامه را تخصیص نمی زنند.

اگر ادله عامه باب ضمان مثل «الزعمیم غارم» ثابت شود، در موارد صدق عرفی ضمان، ضمان شرعاً نافذ می شود و قابلیت توسعه ضمان به موارد غیر دین (از حیث متعلق) و موارد غیر نقل یعنی ضم ذمه (از حیث مورد توافق)، فراهم می شود. البته اگر صدق عرفی ضمان مشکوک باشد، دیگر ادله عامه باب ضمان کارایی ندارند و ادله عامه باب معاملات مثل أوفوا بالعقود مفید خواهند بود. اشکالات مطرح شده در روایت «الزعمیم غارم» پاسخ داده شد لذا به عنوان دلیل عام باب ضمان قابل استناد باشد.

برخی فقها که حقیقت ضمان را به نقل ذمه تعبیر می کنند صراحتاً این تعبیر را تسامحی می دانند و مرادشان اثبات ما فی الذمه است. در مقابل، برخی که از ضمان به اثبات مال در ذمه تعبیر می کنند همان دین در ذمه مضمون عنه را در ذمه ضامن ثابت می دانند که به حقیقت نقل نزدیک تر است. اینکه نقل حق (دین)، مقوم حقیقت ضمان باشد دلیلی عقلی یا نقلی ندارد. ادله نقلی مشتمل بر نقل هم متعرض موارد غالب ضمان شده اند نه بیان ذات ضمان. باضافه اینکه مواردی از ضمان (مثل برخی اقسام ضمان اعیان) مورد پذیرش قرار گرفته که فقها نقل ذمه را مطرح نکرده بلکه مثلاً ضم ضمان به ضمان را قبول کرده اند.

متعلق ضمان عقدی -مضمون- بصورت دین، عین، عهده و یا فعل قابل بررسی است. ضمان دین همان ضمان مصطلح است.

ضمانت عین بر دو قسم است: یا ضامن، عین مضمونه را ضمانت می کند (دو قول به صحت و عدم صحت مطرح شده است) یا ضامن، عین غیر مضمونه را ضمانت می کند. در قسم دوم با تعهد بدوی مواجه هستیم نه تعهد تبعی. این هم، دو قسم دارد: گاهی عین نزد غیر مالک بصورت امانی، با تلف سماوی از بین می رود و غیر مالک تعهدی ندارد؛ حال شما ضمانت صاحب مال را می خواهید انجام دهید نه غیر مالک را. گاهی عین نزد خود مالک است و شما در فرض تلف

سماوی ضمانت می‌کنید. حتی اگر ضمان در دین را توسعه دهیم، اینکه این قسم آخر ضمان را بگیرد، مشکل است. البته سازوکارهایی برای صحت این قسم ضمان مطرح شده است.

در باب ضمان افعال، بعضی افعال ذیل دیون قرار می‌گیرند^۱ ولی بعضی نه. در افعال الزامی ضمان قهری وجود ندارد و ممکن است تعهدی کرده که منشا قراردادی دارد.

علاوه بر ضمان مصطلح (مفید نقل دین)، قسم دیگری از ضمان یعنی تعهد به اداء هم مطرح شده است. قسم اول، باعث اشتغال ذمه می‌شود ولی قسم دوم، صرف وجوب تکلیفی است.

یک توسعه در متعلق عقد ضمان داریم یعنی از دین به عین و سپس به فعل. مواردی که به ضمان دین برگردد مشکلی نداریم. اما مواردی که به ضمان دین برنگردد، اگر دلیل عام «الزعیم غارم» را قبول کنیم و صدق عرفی ضمان محقق شود، از باب ضمان نافذ می‌شود والا از باب مطلق عقود قابل تصحیح است.

یک توسعه به جایی که دین یا عهده ای سابقا وجود ندارد. به نحو دینی مورد انتقاد فقهاست ولی بصورت عهده ای شاید بتوان درست کرد اگر صورت عقدی بتواند بگیرد یا ضمان عرفی صدق کند (علی المبنای قبول دلیل عام باب ضمان (الزعیم غارم))

۱. اگر فعل را در قالب اجاره مثلا به عهده گیرد، دین است.

نقدی بر شبهه اصله التشریح آیات معاملی قرآن

استاد راهنما: استاد واعظی

نویسنده:

محسن یوسفی^۱

چکیده

مباحث فقهی به دو بخش کلی عبادات و معاملات تقسیم می‌شود و بخش مهمی از تفقه که ارتباط مستقیمی با زندگی روزمره مردم دارد و رابطه آنها با یکدیگر را منضبط می‌کند مباحث فقه معاملات است. اتخاذ مبانی و اصول اولی که بتوان در هنگام شک در صحت معاملات یا اجزاء و شرایط آن و عدم وجود دلیل خاص در مقام، به آن تمسک کرد از لوازم فقه پویا و کارآمد است و اتکاء به اصول علمیه در این موارد، صرفاً راهکاری عملی و غیر واقع انگارانه است که ممکن است بسیاری از مصالح و مفاسد مترتب بر احکام شرعی در این زمینه زائل گردد؛ لذا امکان تمسک به قواعد اولیه مانند عمومات و مطلقات آیات و روایات در این زمینه کاریست بسیار پرسامدی دارد. در مقابل اشکالی اساسی برای تمسک به اطلاقات آیات شده است به

^۱. دانش پژوه گروه فقه معاملات، سال تحصیلی ۴۰۲-۴۰۱

این بیان که رویه شارع بخاطر وجوهی هم چون کثرت تفاسیل و فروع احکام و وجود مصالح در بیان تدریجی آن، بر بیان اصل تشریح در قرآن است و نظارتی بر جزئیات ندارد؛ با بازیژوهی انجام گرفته پنج جواب برای این شبهه ارائه شد، یک: فهم فقها و متشرعه از جریان اطلاق در آیات. دو: عدم تافی در مقام بیان بودن اصل تشریح با در مقام بیان قیود بودن. سه: تفصیل بین آیات بیان کننده فروع که مطلقند با آیات بیان کننده اجمال قبل از تفصیل یا جمع بندی و تحذیر و تشویق بعد از تفصیل. چهار: اطلاق آیات معاملی بر اساس سیره عملی عقلاء. پنج: رویه قانون گذاری عقلاء در قوانین اساسی و اصول زیر بنایی. چهار پاسخ ابتدایی با اشکالاتی روبرو بود و ایراد را به طور کامل مرتفع نمی ساخت اما پاسخ پنجم بهترین پاسخی برای حل این مشکل بود.

کلیدواژه:

اطلاق، عدم بیان، سیره، آیات معاملاتی، مقام بیان اصل تشریح.

تحریر محل نزاع

اطلاق آیات معاملی قرآن از ادله مهمی است که هنگام شک در صحت یا شرایط معامله به آن تمسک می شود؛ مثلاً اگر در شرطیت عربی بودن صیغه عقدی شک کردیم می توان به این اطلاقات برای نفی این قید تمسک کرد. در صورتی که اطلاقی برای صحت معاملات و نفی قیود دخیل در نفوذ معامله موجود نباشد، اصل اولی در معاملات، استصحاب عدم نقل و انتقال و عدم تأثیر سبب است و به محض شک در جزء یا شرط و قیدی در عقد، نمی توان به نفوذ و صحت عقد حکم کرد.

نباید غفلت کرد که بحث از جریان اطلاق یا عدم آن، بحث از اطلاق لفظی است؛ به این بیان که آیا شارع با گفتن مثل «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در مقام بیان اجزا و شرایط بیع بوده است یا خیر؟ وگرنه اطلاق مقامی به این بیان که شارع مقدس «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را فرمود و تشریح کرد و سخن دیگری نیاورد، ناظر به اطلاق مقامی است که مقام بیان آن باید ثابت گردد؛ مگر اینکه گفته شود بعد از اتمام زمان تشریح و بیان تمام قیود و شرایط، از عدم ذکر قید می توان به اطلاق مقامی آیه رسید از آن جهت که شارع، در مقام بیان تمام امور دخیل در غرض اش بوده و اگر قیدی در دوران معصومین از طریق قرآن و سنت به دست ما نرسیده، اطمینان به صادر نشدن این قید می کنیم؛ البته باید امکان تقیید به قیدی که در صدد نفی آن هستیم و لو به صورت کلی و

ضمنی بوده باشد. در هر صورت بنا اثبات اطلاق مقامی و نفی قیود مشکوک، خروج از محور بحث خواهد بود زیرا موضوع محل بحث، حد دلالت آیات و تمسک به اطلاق لفظی آن است، نه اطلاق مقامی که به آیه مربوط نیست و فارغ از آن و با نگاه به مجموع ادله در گستره زمان تشریح، ممکن است اثبات یا نفی شود.

البته به نظر نگارنده، اطلاق مقامی دو صورت متفاوت دارد؛ یک: اطلاق مقامی خود دلیل. دو: اطلاق مقامی مجموع ادله. در فرض اول، متکلم در صدد بیان هر آنچه دخیل در غرض اش می باشد هست ولی الفاظ کلام اولیه، گنجایش و ظرفیت قیودی که خارج از حقیقت و معانی آنهاست را ندارد یا بخاطر مانع عقلی یا بخاطر مانع معنوی، مانع عقلی مثل قصد قربت که اخذ آن در کلام اولیه مطابق برخی مبانی منجر به دور می شود و لازم است در بیان مجدد یا به قرینه عقلی لحاظ گردد، مانع معنوی مثلاً در اطلاق شرط از حیث «أو» طوری که شروط و علل جانشین پذیر دیگر که به طور متسقل از شرط مذکور در مشروط مؤثر باشند را نفی کند، در این فرض شرط مذکور صرفاً معنی و مفهوم اش ناظر به همین شرط است و اطلاق آن، تنها می تواند علیت تامه داشتن شرط مذکور و عدم نیاز به شرط دیگری برای تأثیر را می رساند اما بیانی نسبت به مؤثر بودن یا نبودن شرط دیگر به صورت مستقل ندارد. در این دو فرض، اطلاق مقامی از نظر عرف، منتسب به دلیل محل نزاع خواهد بود هر چند ناشی از الفاظ آن دلیل نیست. اما فرض دوم، اطلاق مقامی از واکاوی و بازنگری مجموع ادله به دست می آید، حتی ممکن است دلیل اول صرفاً مقام تشریح باشد و مقام بیانی نداشته باشد یا ادله دیگر صرفاً ناظر به جهت خاصی صادر شده باشد اما از کنار هم قرار دادن مجموع ادله و بیانات متکلم در مواقف و ازمنه متفاوت و احراز اینکه تمامی آنچه را که می خواسته گفته است از چنین مقامی، نفی قیود ذکر نشده را بدست آوریم.

در هر صورت محل بحث مقاله، اطلاق لفظی ادله است و احراز اطلاق مقامی و مقام بیان مطابق فرض اول، خود نیازمند بررسی مستقل است حال آنکه اصل اولی در اتصالات مقامی، در مقام بیان نبودن است و علاوه بر برخی اشکالات وارد بر اطلاق لفظی بر اطلاق مقامی به طریق اولی وارد است، همچنین اطلاق مقامی مطابق تصویر دوم ربطی به محل نزاع (اتصالات آیات معاملی قرآن) نخواهد داشت و برگرفته از تحلیل مجموع ادله است.

اشکالات متعددی در لسان فقها برای تمسک به این آیات معاملی قرآن بیان شده است، مثلاً برخی تمسک به این آیات را تمسک به عام در شبهه مصداقیه خودش می دانند (با توجه به

اینکه موضوع این ادله از جمله بیع یا عقود را مقید به شرعی تفسیر کرده‌اند) یا اینکه وجوب وفا یا حلیت را تکلیفی دانسته و صحت وضعی را بر آن مترتب ندیده‌اند. بیان تفصیلی و نقد و واکاوی همه این اشکالات نیازمند تحقیقی جامع‌تر یا چند تحقیق مستقل است و در این پژوهش تنها در مقام بازنگری اشکال به اطلاقات آیه خواهیم بود؛ به طور اجمالی سه اشکال کلی به اطلاقات آیات مطرح شده است؛ یک: نفی اطلاقات آیات به طور کلی. دو: نفی اطلاقات آیات نسبت به قیود نادر. سه: نفی اطلاقات آیات نسبت به عقود مستحدث^۱. محل نزاع صورت اول است که در تقریب‌های متفاوتی ارائه شده است. در تقسیم بندی کلی می‌توان این تقاریر را در دو دسته قرار داد؛ الف: در مقام بیان نبودن اطلاقات آیات الاحکام. ب: اشکال اختصاصی به اطلاقات برخی آیات مثل «أَحَلَّ اللَّهُ التَّبِيعَ». در این تحقیق صرفاً مقام اول محل کنکاش قرار خواهد گرفت.

در مقام بیان نبودن اطلاقات قرآنی

ایراد اول، کبرای کلی تمسک به اطلاقات آیات الاحکام را دچار خدشه می‌بیند که مطابق آن تک تک آیات معاملات مانند «أَحَلَّ اللَّهُ التَّبِيعَ» «تجاره عن تراض» «و قد اخذنا منكم میثاقا غلیظا» قابلیت اطلاق گیری نخواهند داشت مگر اینکه قرینه خاصی بر اطلاق آنها محرز گردد. سه نظریه در باب اطلاقات آیات نسبت به معاملات و عبادات مطرح است؛ اول: جریان در عبادات و معاملات. دوم: جریان تنها در معاملات. سوم: عدم جریان در عبادات و معاملات. شرح هر یک از این نظریه‌ها به بیان ذیل است.

نظر اول: جریان اطلاق در آیات عبادات و معاملات؛ مطابق این نظر، آیتی که در معاملات وارد شده و آیتی که در ارتباط با عبادات ورود پیدا کرده؛ اطلاق دارد، مثلاً «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره، ۱۸۳) «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (آل عمران، ۹۷) و امثالهم اطلاق دارد و در موارد شک می‌شود به آن‌ها تمسک کرد، همان‌طور که «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مانده، ۱) و «أَحَلَّ اللَّهُ التَّبِيعَ وَ حَرَّمَ الزَّيْبَ» (بقره، ۲۷۵) و امثالهم که از معاملات هستند؛ اطلاق دارند.

ابن‌ادریس حلی از جمله فقیهانی است که در جزئیات مسائل، به اطلاقات و عمومات آیات الاحکام تمسک می‌کند؛ به عنوان مثال، ایشان شستن دست‌ها را در وضو از بالا به پایین،

^۱ این اشکالات را هم می‌توان در مبحث اصولی اطلاق و تقیید یا مبحث ظهور بحث کرد هم می‌توان در مباحث فقهی به تناسب بحث از عمومات و اطلاقات از آنها بحث کرد؛ البته در صورتی که اشکال‌ها صرفاً به آیات خاصی باشد یا تنها مرتبط با آیات معاملات باشد در این صورت اشکال از حیث اطلاق بما هو اطلاق یا ظهور نخواهد بود و استنباط فقهی نیاز دارد.

نقدی بر شبهه اصله التشریح آیات معاملی قرآن ۴۷

بر خلاف نظر مشهور، غیر واجب می شمارد و سند خود را در این افتا، اطلاق آیه و ضو معرفی می کند: «إِنَّهُ تَعَالَى أَمَرْنَا بِأَنْ نَكُونَ غَاسِلِينَ وَ مِنْ غَسَلِ يَدِهِ مِنَ الْأَصَابِعِ إِلَى الْمِرْفَاقِ فَقَدْ تَتَوَلَّاهُ اسْمَ غَاسِلٍ بِإِخْلَافٍ» (سراثر، ج ۱، ص ۹۹)؛ وی به اطلاق آیه «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ» (د.س.ا، ۴۳) و عموم «فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» (مؤمل، ۲۰) و «وَلَا يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ» (محمد، ۳۶) قائل است (سراثر، ج ۱، ص ۱۰۷ و ۱۱۷ و ۴۳۶ و ۴۷۵ و ۴۹۰). فتوای وی با تمسک به آیه اخیر شنیدنی است، ایشان پس از اشاره به وجود اختلاف در وجوب پرداخت چهار گوسفند به عنوان زکات، در صورتی که عدد گوسفندان به ۳۰۱ برسد، با تقویت نظر نفی وجوب می گوید: «وَيَقْوَى ذَلِكَ أَيضاً قَوْلُهُ تَعَالَى: وَلَا يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ، ...» (همان، ص ۴۳۶).

ابن ادریس حلی تمسک به ظهور اطلاقات و عمومات را که دیگران آن را موضوعاً قبول ندارند، درمان هر دردی می داند و اندیشه خود را این گونه بیان می کند: «يَجِبُ التَّمَسُّكُ بِعُمُومِ الْقُرْآنِ فَهُوَ الشَّفَا لِكُلِّ دَاءٍ» (همان، ص ۵۱۵). استاد علیدوست در مقاله «ظهور اطلاقی آیات و روایات ...» قائل است: عدم حجیت خبر واحد و تخصیص و تقیید ناپذیری آیات قرآن به خبر واحد نزد ابن ادریس (سراثر، ص ۵۱)، در آنچه از ایشان نقل شده (جریان اطلاق در آیات معاملات و عبادات) بی اثر نیست. در حالی که ظاهر عبارات مرحوم ابن ادریس، تفرع عدم حجیت اخبار بر اطلاق آیات است، یعنی از آنجا که اطلاق آیات حجت است خبر واحدی که منافی با این اطلاق باشد ولو به صورت تقیید حجت نخواهد بود؛ لذا ظاهراً عدم حجیت اخبار از اعتقاد به حجیت اطلاق آیات متأثر شده است.

نظر دوم: جریان اطلاق تنها در آیات معاملات؛ نظر دوم این است که عمومات در معاملات و عبادات فرق دارند، ادله ای که در عبادات وارد شده؛ اهمال دارند و در مقام بیان نیستند، بعضی این احتمال را داده اند که اگر حالت عمومی در عبادات باشد، در مقام بیان اصل مطلب است و اطلاق و شمول در اینجا مقصود نیست، اما در خطابات معاملات در مقام بیان همه انواع و اقسام معامله هست و همه شروط را در نظر گرفته شده و مطلق می گوید.

شیخ انصاری درباره آیات امرکننده به اقامه نماز و انجام عبادات می فرماید: این آیات یا قبل از بیان جزئیات مربوط به آن عبادت خاص نازل شده، یا بعد از آن. آیات در فرض اول، صرفاً اشاره است به تفصیلاتی که بعد داده می شود و هیچ اطلاقی مورد نظر آن نیست و در فرض دوم - که غالب چنین است - اشاره است به عملی معهود و معین؛ یعنی آنچه قبلاً در خطاب یا

خطابات دیگر بیان گردیده است، بدون اینکه اطلاقی در این زمینه داشته باشد (فراند الاصول، ص

۲۸۲).

نظر سوم: عدم جریان اطلاق در آیات عبادات و معاملات؛ نظر سوم این است که آیات قرآن در مباحث فقهی خواه معاملات یا عبادات، در مقام بیان اطلاق و شمول نیست، آیات اصل تشریح را بیان می‌کند؛ در مقام تشریح اصل وجوب نماز، روزه و حلیت بیع و امثالهم هست، قرآن برای بیان اصل حکم در منظومه شریعت سخن می‌گوید، کل گزاره‌های مربوط به احکام به‌عنوان موجه جزئی نازل شده است، اراده اطلاقی و شمولی در هیچ‌یک از گزاره‌های فقهی قرآن روا نیست.^۲

مرحوم خوئی بعد از بیان استدلال مرحوم نائینی در اینکه علما به اطلاقات و عموماً تمسک می‌کنند اشکال می‌کند می‌گوید: «إن الأوامر المتعلقة بالعبادات كل لها واردة في مقام

۱. مرحوم شیخ در مطارح الأنظار، یکی از ثمرات مترتب بر صحیح و اعم را امکان تمسک به اطلاقات در اعم بخلاف صحیح بیان می‌کند لکن در ادامه اشکالاتی به آن مطرح می‌کند و هر یک را پاسخ می‌دهد، لکن اشکال دوم را که تمسک به اطلاق آیات عبادات هست می‌پذیرد، می‌گوید: «و نائینها: أن هذه الإطلاقات الواردة في الكتاب و السنة - على وجه لا يشد منها إلا شاذاً - بين أمرين كل منهما مانع عن الأخذ بالإطلاق: فإما أن تكون واردة في مقام الإهمال دون البيان. و إما أن تكون واردة في مقام بيان الخواص المترتبة على العبادة المدلول عليها بالإطلاق و الآثار المنتهية إليها.

فمن الأول: قوله تعالى: وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (۱) و قوله تعالى: كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامَ كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ و قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ نحوها، فإن الظاهر عدم ذهاب وهم إلى جواز التمسك بهذه الإطلاقات الواردة في مقام الإهمال، كأوامر الطبيب بشرب الدواء الموقوف بيانه على حضور زمان الحاجة. و من الثاني: قوله تعالى: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ و قوله تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ و «الصلاة خير موضوع» فإن هذه الإطلاقات نظيرة لما يتلوهج به الوجدان في مقام الإيعاد على ترك العبادة و بيان ما يترتب عليها من الثواب، فيكون المراد بها ما هو المفروغ كونه تلك العبادة بعد تشخيص مفاهيمها و تعيين أجزائها و شرائطها، و أين ذلك من ورود المطلق في مقام يمكن التعويل عليه في دفع الشك في جزئية شيء أو شرطيته، كما لا يخفى.

و قد يمنع من ذلك، بل يعدّ دعوى ورود هذه الإطلاقات المتكثرة في غير مقام البيان مكابرة. إلا أن الإصناف: أن الاطمئنان بورودها في مقام البيان غير حاصل بعد العلم بعدم ورود جميعها في مقام البيان. (مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۶۸)

مرحوم سيد محمد سعيد حكيم نیز، ضمن انكار اطلاق نداشتن تمامی آیات قرآن می‌گوید: «و لعله قصر نظره على الآيات الواردة في العبادات، فإن أغلبها من قبيل ما ذكره، و إلا فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوطة أو المنصوطة بالنصوص المتكافئة ۱، كثيرة جدا، مثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ۲، وَ تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ، وَ فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ، وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ، وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ* ۳، وَ أَحَلَّ لَكُمْ مَا زَرَأْتُمْ مِنْهُ ۴، وَ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ، فَكَيْبُوتُوا، وَ قُلُوا لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ، وَ قَسَبُوا أَمْوَالَهُمْ، وَ عَسَى أَنْ يَكُونَ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ حَائِلٌ ۵، وَ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ، وَ غير ذلك مما لا يحصى.» (تعلیقه موسعه على فراند الاصول، ج ۱، ص ۲۰۲)

۲. مطابق نظر برخی فقهای عامه، روایات نبوی و سنت واصله از اصحاب نه تنها نباید اختلاف تاییدی و من وجه با قرآن داشته باشد بلکه تخصیص و تنقید اطلاقات قرآن نیز در جایی که عموم یا اطلاقی برای آن ثابت شود مخالفت با قرآن است، لذا برای توجیه تقدم روایات بر آیات خصوصاً در عبادات، آیات ناظر به احکام عبادی را در مقام بیان اصل تشریح می‌دانند نه اجزاء و شرایط؛ لذا آیات اصلاً بیانی نسبت به تفصیل و اجزای عبادات ندارند و روایات مفسر و مبین آیات خواهند بود.

التشریح و لیس لشیء منها إطلاق یقتضی عدم اعتبار شیء ما فی متعلقاتها لتکون الروایة الدالة علی اعتباره فیها مخالفة للکتاب بنحو من المخالفة؛ بل الأمر كذلك فی کثیر من الروایات الواردة فی غیر العبادات لأنه لیس فی الکتاب ما يدل بعمومه أو بإطلاقه علی حلیة کل فعل صادر من المکلف لیکون الخیر الدالّ علی حرمة فعل ما مخالفا له و لو بوجه». (أجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۰۵) البته مرحوم خوئی در فقه در موارد متعددی به اطلاق آیات عبادات مثل صوم و خمس تمسک می کند. (مستند العروه الوثقی، ج ۱، ص ۲۱ و ۴۴۵ و ۴۴۶) همچنین در تقریرات آیه الله فیاض از ایشان آمده است: «إن من الآیات الکریمه ما ورد فی مقام البیان، کقوله تعالی: «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم» (بقره: ۱۸۳) ... «فحال الآیة المبارکة حال قوله تعالی: «أحلّ اللّهُ التَّبِیْع» و «تجارة عن تراض» و ما شاکلهما و کما أنه لمانع من التمسک بإطلاقها فی باب المعاملات عند الشک فی اعتبار شیء فیها فکذلك لمانع من التمسک بإطلاق هذه الآیة ...». (محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹).

آیه الله اعرافی، نظر چهارمی را نیز اضافه می کند می گوید: نظر چهارم جریان اطلاق تنها در آیات فقهی است، یعنی غیر از گزاره های فقهی در گزاره های دیگر قرآن مثل تو صیفات بیانی در مورد قیامت، انسان و امثالهم به نحو قضایای کلیه و موجه های کلیه وارد نشده، بلکه بیان فی الجملة مطلب است و در مقام عمل نیست. (خارج اصول، ۱۰/۱۱/۹۵)

نقد و نظر: ظاهر نظر چهارم، جریان اطلاق در همه آیات فقهی اعم از عبادات و معاملات است و از این نظر تفاوتی با نظر اول ندارد مگر اینکه مراد جریان اطلاق صرفاً در اطلاقات عبادات بخلاف معاملات باشد که وجود چنین نظری بسیار بعید است و معمولاً کسانی که اطلاق را در عبادات پذیرفته اند در معاملات نیز اطلاق را جاری می دانند و با توجه به ادله ای که در ادامه ذکر می شود روشن می شود جریان اطلاق در معاملات با اشکال کمتری نسبت به عبادات روبروست.^۱ اما تفاوتی که میان نظر چهارم با دیگر نظرات می توان یافت این است که در نظریه چهارم در مورد اطلاق دیگر آیات غیر از آیات الاحکام نیز نظر داده است و اطلاق آن را به

۱. البته برخی فقها مانند سید یزدی به اطلاقات معاملی قرآن مانند «أحلّ الله البیع» و «تجارة عن تراض» همین اشکال را مطرح کرده اند و ممکن این توهم پیش آید که ایشان اطلاقات آیات عبادی را بخلاف معاملی پذیرفته اند در حالی که اشکال ایشان در آیات فوق ناظر به قرائن خاص موجود در آیات مذکور است همانطور که در برخی آیات عبادی نیز با وجود چنین قرائنی حکم به عدم اطلاق داده اند. (حاشیه مکاسب، ج ۲، ص ۴)

طور کل نفی کرده است در حالیکه نظریات سابق نسبت به این جهت ساکت بود. در هر صورت، تنها مطابق نظر دوم کبرای مدنظر اثبات می‌شود و اطلاقات معاملات قابل تمسک نخواهد بود.

دلیل عدم اطلاق آیات

مهم‌ترین دلیل بر عدم اطلاق آیات، این است که آیات قرآن صرفاً در مقام ناظر به اصل تشریح صادر شده‌اند و در مقام بیان جزئیات و تفصیل احکام نیستند، چرا که وجه صدور آنها یکی از این سه احتمال است؛ یک: اجمال قبل از تفصیل. دو: جمع بندی و تحریض و تاکید بر تشریح معهود و مسبوق. سه: اشاره به آثار دنیوی و اخروی تشریحات. (مقاله «ظهور اطلاق آیات و روایات کلیات مبین شریعت، با تطبیق بر آیه نهی از مؤاكلة باطل») توضیحی که برای هر یک از این وجوه به ذهن می‌آید این است.

جهت اول: اجمال قبل از تفصیل: یعنی برخی آیات حکمی شرعی تکلیفی یا وضعی را به صورت فی الجمله بیان می‌کند تا در ادامه با ادله دیگر به صورت تدریجی تفصیلات آن حکم بیان گردد. مثلاً «الَّذِينَ إِن مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ...» (حج، ۴۱)

جهت دوم و سوم: جمع بندی و تحریض بر تشریح معهود و اشاره به آثار تشریحات. مطابق نظر مدعیان عدم اطلاق، بیشتر آیات ناظر به عملی معهود و معین است که دستورش پیش از آن در شریعت و توسط پیامبر یا آیات دیگر یا سیره جاری میان عقلای قوم و تأیید شده توسط شارع، آمده است و آیه صرفاً در مقام جمع بندی و تشویق و اشاره به همان دستور است. ادله وارد در مقام بیان خواص دنیوی و اخروی تشریحات نیز صرفاً ناظر به اصل تشریح‌اند و اطلاق ناظر به جزئیات و تفصیل احکام ندارند؛ لذا بسیاری از آیات را بر همین وجه حمل می‌کنند از جمله «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره، ۲۷۵)، «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ» (بقره: ۲۱۶)، «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (همان: ۱۷۹)، «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ

أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (همان، ۱۷۷)، «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (همان: ۱۹۵).^۱

استاد علیدوست می‌گوید: «این آیات مذکور هرگز نمی‌تواند مورد استدلال در موارد خرد و شک قرار گیرد. وجود الفاظی چون «کَتَبَ» که نشانه تشریح است و جمله‌هایی که خواص (آثار دنیوی و اخروی) این مقررات را بیان می‌کند، مانع جدی برای انعقاد اطلاق است. این امر غیرممکن است که از فقهای منضبط، کسی از چنین آیتی بهره اطلاق برد. (مقاله «ظهور اطلاقی آیات و روایات کلیات مبین شریعت، با تطبیق بر آیه نهی از مؤاکله باطل»). در نتیجه آیات قرآنی با خصوصیات فوق اطلاقی ندارد، از جمله «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» تنها در مقام تشریح حلیت بیع و حرمت ربا می‌باشد (حال چه آن را ناظر به بیع معهود و تشریح شده در سابق بدانیم یا اجمال قبل از تفصیل معنی کنیم) چون در مقام بیان خصوصیات و قیود بیع حلال نیست، اطلاقی برای آیه شریفه منعقد نمی‌شود که بخواهیم حلیت بیع‌های مشکوک را با تمسک به آن اثبات کنیم.

حتی اگر شک داشتیم که آیه ای در مقام بیان است یا خیر؟ نمی‌توان به آیه تمسک کرد؛ زیرا هرچند نظر بسیاری از اصولیین این است که در موارد شک، اصل «در مقام بیان بودن» است و اگر شک کردیم آیه ای بخاطر یکی از جهات فوق در مقام بیان نیست، هر چند امکان جریان اصله البیان در محاورات عرفی هست زیرا نوع انسان‌ها در محاورات عرفی بین خود شان همه مطالبی که در دل دارند و همه ی آنچه قصد کرده‌اند را یک جا و به صورت متمرکز بیان می‌کنند اما کلام شارع اینگونه نیست؛ زیرا روش او در سخن گفتنش این است که منفصل سخن می‌گوید مثلاً در یک جا مطلق گفته و قید آن را در جایی دیگر ذکر می‌کند و حتی گاهی عام را در یک زمان می‌گوید و خاص آن را ۱۰۰ سال بعد می‌گوید. فلذا بنای عقلاء هر چند در

۱. اگر اشکال شود که موارد مذکور برای عدم اطلاق، ادعای بلا دلیل است و صرفاً تکرار مدعی است و همین آیات نیز می‌تواند اطلاق داشته باشند. پاسخ این است که ظهور عرفی و لسان محاوره و وجدان، شاهد بر این است که در این گونه موارد که متکلم در صدد بیان آثار یک چیز است در مقام بیان تمام جزئیات آن نیست بلکه آثار را بر آن شیء فی الجمله بار می‌کند در مقام تحریض و تحذیر یا جمع بندی نیز اصل اولی بر همین منوال است. البته ممکن است در مصادیق آیتی که در مقام یکی از فروع مذکور هستند اختلاف شود. عبارت مذکور از شیخ انصاری در مطرح نیز مؤید همین مطلب است، می‌گوید: «و من الثانی: قوله تعالی: حافظوا علی الصلوات و قوله تعالی: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مَوْضِعٍ» فَإِنَّ هَذِهِ الْإِطْلَاقَاتِ نَظِيرَةٌ لِمَا يَتْلَهُجُّ بِهِ الْوَعَاظُ فِي مَقَامِ الْإِعَادَةِ عَلَى تَرْكِ الْعِبَادَةِ وَ بَيَانِ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا مِنَ الثَّوَابِ، فَيَكُونُ الْمُرَادُ بِهَا مَا هُوَ الْمَفْرُوعُ كَوْنَهُ تَلْكَ الْعِبَادَةُ بَعْدَ تَشْخِصِ مَفَاهِمِهَا وَ تَعْيِينِ أَجْزَائِهَا وَ شَرَايِطِهَا، وَ أَيْنَ ذَلِكَ مِنْ وَرُودِ الْمَطْلُوقِ فِي مَقَامِ يَمْكُنُ التَّعْوِيلَ عَلَيْهِ فِي دَفْعِ الشَّكِّ فِي جِزِيَّةِ شَيْءٍ أَوْ شَرْطِيَّةِ، كَمَا لَا يَخْفَى.» (مطرح الأنظار، ج ۱، ص ۶۸)

محاورات عرفی شان این است که هنگام شک در مقام بیان بودن، به اطلاق کلام گوینده تمسک می‌کنند ولی این بناء، دلیلی بر اطلاق‌گیری از کلام شارع نیست؛ زیرا رویه شارع با عرف متفاوت است. در واقع این طریقه شارع، اشکال اساسی به اطلاق آیات است که حتی اگر جهات فوق محرز نشود امکان تمسک به اصاله البیان و جریان اطلاق را می‌گیرد.

بنظر نگارنده، سرّ و دلیل تفاوت رویه شارع با عرف، ناظر به یکی از این امور می‌تواند باشد؛ یک: فراوانی و کثرت احکام و تفصیلات و جزئیات و شرایط آن و عدم امکان بیان آن در یک کلام. دو: مصلحت در بیان تدریجی احکام (از جمله مصلحت تسهیل و پس زدن تازه مسلمان‌ها). سه: وجود مانع در بیان تمام جزئیات. (مثلاً: برخی شرایط اصلاً قابل فهم برای آن زمان نبوده). چهار: عدم وجود موضوع.

جواب اول: سیره متشرعه بر اطلاق‌گیری از آیات

برداشتی که حقیر از کلام استاد واعظی داشتم این است که می‌گویند: هر چند ممکن است از نظر فهم عقلاء برداشت فوق صورت گیرد و بخاطر وجوه ذکر شده، رویه شارع را غیر از رویه و سیره خودشان در تمسک به اطلاقات ببینند اما مطابق فهم متشرعه، آیات اطلاق دارند و روایات و فقها در عصر تشریح و غیبت صغری و حتی بعد از غیبت در اعصار مختلف در استدلال‌های مختلف فقهی و اصولی شان به اطلاقات قرآن تمسک کرده‌اند، حتی در روایات متعدد، ائمه معصومین علیهم السلام در مقام پاسخ به سؤالات فقهی مخاطبین یا تبیین تفاسیل احکام به اطلاق آیات تمسک جسته‌اند. همین سیره، کاشف قطعی از وجود سیره متشرعه در زمان معصومین و عمل معصومین به این اطلاقات است.

به عبارت دیگر، از نظر فهم عقلایی، مقتضایی چنین سخن‌گفتنی که دأب گوینده بر ذکر قیود به صورت منفصل باشد، احراز عدم بیان نسبت به قیود است. لذا اگر ما بودیم و این طریقه خاص گفتاری، بناچار به همان محدوده الفاظ مذکور اخذ می‌کردیم و امکان اطلاق‌گیری نبود. اما از عمل ائمه معصومین و اصحاب ایشان به این اطلاقات، کشف می‌کنیم که شارع با تعبد خواسته همان رویه‌ای که نسبت به اطلاقات کلام خود انجام می‌دهیم نسبت به کلام شارع نیز داشته باشیم؛ یعنی با اینکه در مقام بیان جزئیات نبوده و می‌خواسته بعداً آن را بیان کند ولی ما با کلام او معامله کسی که در مقام بیان است داشته باشیم. (خارج فقه العقود، مهر ۱۴۰۱)^۱

^۱ استاد واعظی حفظه الله می‌گویند این دلیل صرفاً ناظر به طریقه شارع در منفصل‌گویی است و ممکن است در مابقی اشکالات به اطلاق آیات و اصاله التشریح کارایی نداشته باشد. یعنی اینکه رویه شارع بر منفصل‌گویی و عدم بیان جزئیات با

این جواب مردود است زیرا اول اینکه همانطور که در مطالب سابق اشاره شد، برخی فقهای عظام تمسک به اطلاق آیات را جایز نمی‌شمردند^۱، البته اگر استدلال صرفاً ناظر به تمسک معصومین و متشرعه زمان تشریح باشد اصل وجود چنین سیره‌ای نیازمند تحلیل تاریخی است و بر فرض ثبوت آن، ممکن است از باب اطلاق مقامی یا از باب وجود قرینه خاص یا تمسک به ظهور منطوقی در حد همان محدوده معنایی لفظ بوده باشد؛ استناد معصومین به اطلاق آیات معاملی نیز ممکن است ناشی از همین وجوه باشد.

ایراد دوم: وجوهی که به عنوان دلیل اتخاذ چنین رویه‌ای از شارع شمرده شد از جمله کثرت و فراوانی احکام و عدم امکان بیان همه تفصیلات در یک بیان، وجود مصلحت در بیان تدریجی و غیره باید جواب داده شود و گرنه صرف ادعای تعبد بدون اینکه این ادله توجیه شود، به مؤونه زائد نیازمند است؛ زیرا بنای شارع در خطابات اش عمل بر همان طریقه عرفی در محاورات است لذا در حجیت ظهور یا جمع عرفی و اصول لفظیه دیگر به همان اصول عقلایی در محاورات رجوع می‌شود مادامی دلیل متقنی بر اتخاذ روش جدیدی از جانب شارع اصطیاد شود؛ در محل نزاع نیز اگر توجیه عقلایی برای اطلاق‌گیری از خطابات شارع برای موانع فوق یافت نشد در آن صورت بر فرض وجود ادله قطعی بر اطلاق‌گیری از آیات قول به تعبد جا خواهد داشت.

ایراد سوم: برخی فقها^۲ تمسک به اطلاق برخی آیات با برخی ویژگی‌های خاص را بخلاف برخی دیگر جایز شمردند در این صورت تمسک فقها و متشرعه صرفاً در برخی آیات ثابت خواهد بود و نمی‌تواند اصل کلی اطلاق آیات معاملی را ثابت کند، بله اصل عدم اطلاق نیز جاری نخواهد بود و در هر مورد باید به تناسب قرائن و ویژگی‌های آن حکم کرد. به عبارت دیگر، قائل به نظریه تفصیل می‌گوید: صرف ذکر برخی آیاتی که متشرعه از زمان ائمه تاکنون به اطلاق آن

تعبد منافی اطلاق نیست اما اگر مصلحت تدریج یا ضرورت‌های دیگر، اصله التشریح را در آیه‌ای ثابت کند استدلال فوق خدشه نمی‌پذیرد زیرا پاسخ صرفاً از حیث منفصل‌گویی شارع بود نه جنبه‌های دیگر اشکال.

^۱. اشکال استاد فاضل بابل: فقهای منکر اطلاق آیات بسیار کم و انگشت‌شمارند و چنین مخالفی مغل به تحقق سیره مذکور نیست. می‌توان در جواب گفت: بنا بر اینکه کلام این فقها در انکار اطلاق قابل توجیه و تأویل نباشد، اجماعی منشأ از سیره حاصل نخواهد شد و به تبع وجود چنین سیره‌ای محرز نمی‌شود؛ علاوه بر آن ممکن است مواردی که تمسک به اطلاق شده را حمل بر وجود قرینه بر اطلاق بدانند؛ به عبارت دیگر با تحفظ بر اصل عدم اطلاق، در صورت احراز اطلاق در مواردی خاص، آن را منافی با اصل مذکور ندانند. لکن وقتی به قائلین ادعایی توجه می‌کنیم صرفاً با نام یک یا دو فقیه مانند (مرحوم نائینی و مرحوم خوئی) مواجه می‌شویم که در کتب دیگرشان و در استنباط فقهی شان، خلاف این مطلب را گفته‌اند و قائل مبرزی که بتوان این قول را به اتقان به او نسبت داد یافت نمی‌شود.

^۲. مانند استاد ابوالقاسم علی‌دوست که نظریه ایشان در جواب سوم به صورت مشروح ذکر خواهد شد.

تمسک جسته اند دلیل بر اطلاق دیگر آیات نمی‌کند و نمی‌توان اصل کلی اطلاق را در این موارد جاری کرد، بلکه در هر مورد باید به تناسب ویژگی‌های آن حکم کرد. در پاسخ به این ایراد می‌توان گفت که مطابق این نظر، اطلاق آیات پذیرفته شده مگر اینکه بخاطر ویژگی‌های خاصی مثل اجمال قبل از تفصیل یا در مقام جمع بندی بودن آیات احراز شود.

چهارم این که معمولاً متشرعه در عمل خود بسیار محتاط‌تر از عقلاء عمل می‌کنند و عقلاء از آنجایی که حیث تشریح در آنها لحاظ نشده ممکن است از باب بی‌مبالاتی در برخی موارد به اطلاق برخی آیات برای نفی شروط یا قیود مشکوک تمسک کنند در حالی که مطمئناً متشرعه سعی بر تحفظ بر مبانی شریعت خواهند داشت لذا تصور اینکه عقلاء اطلاق را جاری ندانند و متشرعه جاری کنند امری بعید و خلاف طبع است مگر اینکه به انکار فهم عقلاء در مواجهه با اطلاقات قرآن نائل گردد و همین عمل متشرعه را قرینه‌ای بر عمل عقلاء نیز لحاظ کنیم.^۱ هر چند در نقد این ایراد گفته شده که وجه اطلاق‌گیری متشرعه بخلاف عقلاء، تعبد شارع است و گرنه همان طور که در ایراد بیان گردید وقتی عقلاء اطلاقی از آیات نمی‌فهمند به طریق اولی متشرعه نیز اطلاقی استنباط نمی‌کنند ولی شارع با اینکه در مقام بیان جریات نبوده از متشرعه خواسته که با کلامش معامله اطلاقی داشته باشند حال آنکه چنین درخواستی از عقلاء بما هم عقلاء نمی‌توانسته داشته باشد، زیرا تعبد داشتن حیثیتی برای متشرعه از حیث متشرع بودنشان است نه عاقل بودن.

در جواب می‌توان گفت مگر عقلاء بما هم عقلاء مخاطب قرآن نیستند، اگر گفته شود درخواست و بعث آنها بدون فایده است مخالف مبنای مخاطب بودن آنهاست؛ ناقد محترم از طرفی می‌پذیرد که فهم عقلاء بر عدم اطلاق آیات است و این متوقف بر مخاطب دانستن عقلاء است از طرفی در رد آنها می‌گوید فهم عقلاء ملاک نیست چرا که شارع در این فرض از حیث تشریحی و تعبدی وارد شده است که نتیجه آن عدم اعتناء به فهم عقلایی و مخاطب لحاظ کردن آنهاست.

مرحوم اصفهانی جواب فوق را به صورت دیگری بیان می‌کند و این جواب را در مقام مقایسه بین سیره عقلاء و سیره متشرعه مطرح نمی‌کند بلکه تمسک و استدلال فقها به آیات را دلیلی بر

^۱ استاد معزز تاکید داشتند که این دلیل در صورتی تمام است که ظهور عرفی را برای ما کشف کند یعنی فهم فقها و متشرعه، قرینه‌ای برای فهم این معنی توسط مخاطبین آیه بوده باشد نه صرف متشرعه؛ در حالی که اگر معنای ظاهر نزد مخاطبین عام مراد باشد همان فهم عقلاء خواهد بود و اگر مراد فهم افراد خاصی مثلاً فقها یا روات باشد در این صورت در تضاد با مخاطب بودن عموم مردم نسبت به عموماً و اطلاقات قرآنی است.

فهم اطلاق توسط آن‌ها می‌داند می‌گوید: «وَأَمَّا مَنْعُ الْإِطْلَاقِ بِمَا يَشْتَرِكُ مَعَهُ سَائِرُ الْإِطْلَاقَاتِ، وَ أَنَّهُ فِي مَقَامِ التَّشْرِيعِ فَقَطْ فَهُوَ فِي مَقَامِ تَحْلِيلِ الْبَيْعِ فِي قِبَالِ تَحْرِيمِ الرِّبَا مِنْ دُونِ نَظَرٍ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ فَمُخَدَّوش: بِاشْتِهَارِ التَّمَسُّكِ بِهِ مِنْ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ فِي مَوَارِدِ الشُّكِّ» (حاشیه‌المکاسب، ج ۱، ص ۱۰۸) هر چند ایشان اشکال را به نحو عام و مشترک در تمام اطلاقات قرآنی بیان می‌کند اما در مقام جواب تنها ناظر به آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» جواب را مطرح می‌کند و می‌گوید «باشتهار التمسک به من علماء الإسلام» اما می‌توان تفتیح مناط کرد و در اطلاقات دیگر با بنا بر تمسک علما به اطلاقات همین جواب را مطرح کرد مگر اینکه دلیلی بر خلاف آن ثابت شود.

نقد و بررسی: بر این تقریب اشکال چهارم وارد نیست زیرا قیاسی بین سیره عقلاء و متشرعه صورت نگرفته است، کلیت اشکال دوم و سوم نیز با این بیان مرتفع نمی‌شود، زیرا ادعای عمل علما صرفاً در این آیه شده است که می‌تواند ناشی از وجود قرینه یا خصوصیت خاصی در آیه باشد که منافی اطلاق نداشتن دیگر آیات نیست، بلکه ممکن است اطلاق برخی آیات مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» از باب قرائن خاصی ثابت شود؛ لذا در صورتی که تمسک علما به اطلاقات در اغلب آیات جز موارد خاصی که قرینه بر خلاف باشد ثابت شود اشکال سوم وارد نمی‌شود در حالی که ظاهر کلام ایشان این نیست.

اشکال اول نیز در اینجا وارد است مگر اینکه عمل بعض فقها به حدی باشد که ظهور عرفی برای ما ایجاد کند. به تعبیر آیه الله حائری، مجرد استدلال همه علماء به آیه شریفه دلیل نمی‌شود بر این که آیه اطلاق دارد، مگر این که کاشف باشد از این که فهم متعارف و فهم عمومی این معنی است و احتمال خطاء همه علماء داده نشود، می‌گوید: «أقول: إنَّ مَجْرَدَ تَمَسُّكِ الْعُلَمَاءِ لَيْسَ دَلِيلًا إِلَّا إِذَا كَشَفَ عَنِ الْفَهْمِ الْعَرْفِيِّ، وَ لَمْ يَحْتَمَلْ كَوْنَهُ خَطَأً فَتَنِيَا مَشْتَرَكًا بَيْنَ الْكُلِّ.» (فقه العقود، ج ۱، ص ۲۲۲) در حالیکه گفته شد مبنای برخی فقها در تمسک به اطلاق آیات، عدم جواز بود مگر اینکه در این آیه بخصوص، اجماع یا شهرت مستفیضه اطمینان آور و ظهور آور برای ما حاصل شود که از نظر نگارنده بعید است؛ زیرا این آیه احتمال اطلاق نداشتن اش بسیار بیشتر از برخی عمومات دیگر مانند «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «تِجَارَةٌ عَنْ تِرَاضٍ» است حال اگر همه این آیات مطلق باشند خلاف پیش فرض مبنای پیش گفته است و اگر تنها «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» از میان این آیات مطلق باشد خلاف ارتکازات و فهم عقلاست و نشانه‌ای از خطای مبنا خواهد بود.

جواب دوم: نبود قرینه بر جنبه سلبی عدم بیان (در مقام بیان شروط و قیود نبودن) جواب دیگری آقای حائری می‌دهند می‌گویند: در صدد بیان نبودن از حیث قیود و شروط دو بخش ایجابی و سلبی دارد، جنبه ایجابی در اطلاق آیات معاملی این است که در مقام بیان اصل حلیت و مشروعیت و نفوذ این عقود است بدون نفی مقام بیان از جهت قیود، این جنبه مانع از اطلاق نیست؛ زیرا مشخص است کسی که در صدد بیان اصل تشریح چیزی باشد امکان دارد در مقام بیان قیود آن هم باشد و مانعی برای جمع بین دو جهت نیست؛ بلکه بالوجدان ممکن است متکلم هنگامی که می‌خواهد چیزی را تقنین و تشریح کند علاوه بر اصل تشریح به قیود و شرایط آن نیز اشاره کند و در مقام بیان آنها نیز باشد. اما اگر تمسک مستشکل به جنبه سلبی است، یعنی علاوه بر اینکه متکلم در صدد بیان اصل تشریح است نفی مقام بیان قیود و شرایط نیز بکند، یعنی صرفاً از حیث اصل تشریح در مقام بیان باشد و در مقام بیان بودن از حیث قیود را نفی کند، نیازمند دلیل و قرینه است و خلاف اصاله البیان است؛ زیرا اصل این است که شخص وقتی حرف می‌زند در صدد بیان همه جزئیات کلامش هست؛ بله اگر قرینه‌ای بیاید که از سائر جهات در صدد بیان نیست دیگر نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد.

«و یمكن الجواب علی أصل الإشکال بأنّه إن قصد بذلک الجانب الإیجابی، و هو کونه بصدد التشریح من دون نفی کونه بصدد بیان کلّ قیود ما شرّعه- لو کانت له قیود-، فهذا لا ینافی الإطلاق. و إن قصد بذلک نفی کونه بصدد بیان قیود ما شرّعه فهذا لیس إشکالاً فنیاً علی الإطلاق، و إنّما هو مجرد دعوی عدم کونه بصدد البیان المنافی لأصالة کون المتکلم إثباتاً بصدد بیان کلّ ما قصده ثبوتاً، فهذا الإشکال لا محصّل له.» (فقه العقود، ج ۱، ص ۲۲۲)

نقد و بررسی: این جواب نیز ایراد دارد، زیرا با توجه به جهات مختلفی که ذکر شد ادعای مستشکل این بود که رویه و طریقه شارع در تکلم اش به نحو تدریجی و منفصل است و نمی‌توان به اطلاق سخنان اش تمسک کرد، لذا برای رد این ادعا باید ادله و ضرورت‌هایی که ذکر شد (از جمله: کثرت تفصیل احکام، مصلحت در تدریج و غیره) ذکر شده و رد شود.

جواب سوم: تفصیل بین آیات با توجه به قرائن

جواب سوم وجود رویه واحد و ثابت در آیات قرآنی را منکر می‌شود و اصل اولی کلی که بتوان در همه آیات در اطلاق یا عدم اطلاق جاری کرد را واقع بینانه نمی‌بیند بلکه لازم می‌بیند بر اساس معیار و قرائن ارائه شده در مورد اطلاق آیات نظر داد که برخی معیارها دال بر اطلاق و

برخی دال بر مطلق نبودن است اگر هم جایی شک در اطلاق شود اصل عدم اطلاق است تا وقتی بتوان با معیارهای عرفی دقیق آن اطلاق را احراز کرد.

استاد علیدوست می‌گوید: «برای داوری در مورد اطلاق یا عدم اطلاق آیات قرآن و روایات مشابه - که شاید متکلم در مقام بیان همه جزئیات نبوده است - باید وضعیت قانونگذار، اسلام را با همه خصوصیاتش در تشریح و بیان شریعت، بر عرف عرضه کرد. مراجعه به آیات قرآن و روایات وارد از ائمه معصوم علیهم‌السلام می‌رساند که نباید در نفی و اثبات اطلاق، یک‌گونه برخورد کرد و محصول تحقیق را میان نفی مطلق یا اثبات مطلق منحصر کرد. آیات و روایات، در هر دو مقام اند (بیان خردها و جزئیات یا بیان اصل تشریح) پس باید به عرف واگذار کرد و عرف در مقاماتی همچون مقام بیان ثواب و عقاب یا جمع‌بندی اطلاق نمی‌بیند، وگرنه اطلاق را می‌پذیرد. در صورت شک نیز ظهور اطلاقى نخواهیم داشت.» (مقاله «ظهور اطلاقى آیات و روایات کلیات مبین شریعت، با تطبیق بر آیه نهی از مؤاکله باطل»)

برخی قرآنی که ایشان برای عدم اطلاق بیان می‌کند، در مقام بیان ثواب و عقاب بودن مثل آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره، ۱۷۹)، در مقام جمع‌بندی یا تاکید و تشویق یا تحذیر از احکامی که به تفصیل قبلاً بیان شده است مثل آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ» (بقره، ۲۱۶)، «يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون» (بقره، ۱۸۳): بیان اجمالی اصل تشریح قبل از بیان تفصیلات «الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ...» (حج، ۴۱)

اما قرینه مهمی که دلالت بر اطلاق آیه‌ای دارد در مقام بیان تفصیلات و جزئیات بودن یک آیه است به طوری که اشاره صریح یا ضمنی به این جزئیات داشته باشد مثلاً «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (بقره، ۱۹۶) همچنین آیه ۲۸۲ بقره در مورد لزوم نوشتن و شاهد گرفتن بر دین (قرض) که حدود ۲۰ فرع فقهی در آن بیان شده است. ایشان می‌گوید: این آیات از جهات

متعدد در مقام بیان می‌باشد و در محدوده‌ای که وارد شده، قابل تمسک است. هیچ فقهی نیز نمی‌تواند مدعی عدم اطلاق در این آیات شود.

ایشان در توضیح این مبنی می‌گویند: به نظر می‌رسد آنچه عرف می‌فهمد، این است که اگر روال قانونگذار در بیان تشریحات بر تبیین، دو مرحله‌ای باشد - مرحله اجمال و تفصیل یا مرحله تفصیل و جمع‌بندی - قهراً خطابات که در مرحله اجمال یا جمع‌بندی می‌آورد، اطلاق ندارد و آنچه در مرحله تفصیل می‌آورد، اطلاق دارد و آنچه مشکوک باشد؛ یعنی مورد قطع یا اطمینان یا ظن ظهورساز به این نکته نباشد که در مقام تفصیل بوده است، این مرحله مشکوک نیز در حکم مرحله اجمال و جمع‌بندی است؛ زیرا انعقاد اطلاق به ظهور می‌باشد و با وجود شک چنین ظهوری منعقد نمی‌گردد و هرگاه عرف و رویه قانونگذار ثابت و مستقر نباشد، بلکه به تبع مقتضیات و شرایط، تشریحات خود را بیان کند، نمی‌توان قالب و قانونی را برای داوری در مسئله مورد بحث قرار داد؛ مثلاً گفت آنچه در اوایل تشریح می‌گوید، در مقام بیان خُردها نیست و آنچه در اواخر می‌گوید چنین است، بلکه شرایط و مقتضیات صدور خطاب تعیین‌کننده اصلی است. در آیات، شأن نزول و در روایات، وضعیت و محیط صدور را باید دید و نمی‌توان همه را در یک ظرف قرار داد و قضاوتی تک‌گزینه‌ای داشت.

ایشان ملاک دیگری برای فهم صحیح اطلاق آیات ارائه می‌کند می‌گویند: مسئله اطلاق یا عدم اطلاق در آیات قرآنی و برخی روایات، مسئله‌ای عرفی و عقلایی است، نه عقلی؛ بنابراین باید از ابزار مناسب با حل یک مسئله عرفی و عقلایی بهره برد، نه از عقل؛ باید از ظهور، رویه عقلا در تقنین و بیان قانون، رویه ائمه علیهم السلام و مخاطبان اسناد شرعی صحبت کرد، نه از چیز دیگر. توجه به ابزار مناسب در هر مسئله، یکی از شرایط حل صحیح مسئله است؛ لذا در نقد تمسک به قرائن حالیه و مقالیه برای اثبات اطلاق آیات می‌گویند: این استدلال در اثبات اطلاق مقامی اظهر است تا اطلاق لفظی و آنچه محل بحث و گفت‌وگو می‌باشد، دوم است، نه اول. مسئله اطلاق یا عدم اطلاق در آیات قرآنی و برخی روایات، مسئله‌ای عرفی و عقلایی است، نه عقلی.

ضمناً نکته مهم دیگر در نظریه ایشان، تفکیک میان تمسک به اطلاق با تمسک به عموماً و منطوق یا مفهوم آیات و امثال آن است و همین نکته را موجب خلط و غلط‌انگاری برخی فقها و اصولیان در برداشت اطلاق از تمامی آیات حتی آیاتی که صرفاً در مقام اصل تشریح هستند می‌داند، می‌گویند: باید توجه کرد که نفی اطلاق برخی ادله و عدم کارایی آنها در زمان شک و

حمل آنها بر بیان اصل تشریح، به معنای عدم صحت تمسک به مقدار ظهور آنها (در همان اندازه‌ای که هست) نیست؛ بنابراین استدلال امام به آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» برای صحت معامله مضطر، استدلال به «ب» الصاق در آیه وضو، تمسک به مفهوم و منطوق آیه «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» برای منع مسافرت غیرلازم و بطلان روزه مسافر ناسی و بسیاری از موارد دیگر، مثبت ظهور اطلاق این آیات و صلاحیت آنها برای رفع شک در اجزا و شرایط نیست؛ مثلاً استدلال به آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بر این اساس استوار بود که اگر معامله با مضطر حرام و ربا باشد، با توجه به اینکه هرکس معامله‌ای صورت می‌دهد، براساس ضرورت است؛ پس باید بیع کلاً ممنوع باشد و آیه، مورد نداشته باشد، در حالی که این استدلال ارتباطی به این مطلب ندارد که اگر مثلاً در اعتبار صیغه، یا عربی و ماضی بودن آن شک کردیم، بتوان از اطلاق لفظی این آیه بهره برد؟!

اگر هم گفته شود استدلال امام، پاسخ به پرسش راوی از معامله همراه با سود در اضطرار است و امام علیه السلام پاسخ او را با آیه داد و این مسئله، با نبودن آیه در مقام بیان جزئیات قابل جمع نیست؛ در پاسخ می‌توان گفت: هیچ دلیلی در این حدیث مبنی بر این که استدلال امام علیه السلام به اطلاق لفظی آیه است، وجود ندارد. شاید نظر امام علیه السلام به اطلاق مقامی است به این بیان که شارع مقدس «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را فرمود و تشریح کرد و سخن دیگری نیاورد. استدلال به «ب» الصاق در آیه وضو نیز مثبت اطلاق در آن نیست؛ زیرا ذکر (ب) در آیه مدلول دارد و امام از مدلول (ب) استفاده کرده است و می‌فرماید (ب) برای الصاق و دال بر کفایت مسح در وضو است. روشن است که این سخن، مثبت اطلاق مورد بحث نیست. (مقاله «ظهور اطلاق آیات و روایات کلیات مبین شریعت، با تطبیق بر آیه نهی از مؤاكلة باطل»)

نقد و نظر: به نظر حقیر شاید این قرائن در برخی موارد بتواند کار ساز و زمینه ساز فهم بهتر مراد متکلم شود اما نمی‌تواند نافی اصل اولی در بیانات و سخنان گویندگان در مقام مخاطب باشد، چرا که همین قرائن می‌تواند در خطابات عرفی و عقلایی موجب اطلاق یا عدم اطلاق گردد اما کسی شک نمی‌کند در اینکه اصل اولی در مقام بیان بودن متکلمان هنگام عدم ذکر قید و تمام بودن مقدمات حکمت است و قرائن مذکور را صرفاً مؤید یا نافی این اصل در موارد خاص می‌بیند که می‌توان از آنها به عنوان قرائن عامه بر اطلاق یا عدم بیان نام برد.

دوم اینکه انکار اطلاق آیات از جمله نمونه‌هایی که ذکر شد خود نیازمند دلیل است، از کجای آیه می‌فهمیم که صرفاً در مقام اجمال و تشریح قبل از تفصیل است، از کجا بفهمیم صرفاً

در مقام تشویق یا تاکید در احکام سابق است، آیا نمی‌توان در برخی از این آیات مورد ادعا، هم تشویق و تاکید هم تشریح تفصیلی مراد با شد؛ آثار و عواقب اعمال و احکام نیز در صورتی که استظهار کنیم تمام مراد آیه در مقام بیان و توضیح آن اثر است بنظر می‌آید بحثی در عدم اطلاق حکم مفروض در آن نباشد بلکه ظاهر این است که آثار را بر اعمال حاصل از آن احکام بار می‌کند و اصلاً نظارتی بر احکام ندارد که بخواهیم سر اطلاق آن در این موارد بحث کنیم مثلاً در این کلام «ان تصوموا خیرا لکم» اصلاً کاری به وجوب صوم ندارد که بحث از اطلاق آن شود بلکه ناظر به اثر عمل مکلفین به احکام است (بدیهی است امتثال و عمل به تکلیف باید مطابق با همان مأمور به باشد اما اینکه مأمور به چگونه است اصلاً در مقام بیان آن نیست).

سوم اینکه نزاع اصلی در همان موارد شک است یعنی جایی که قرینه‌ای بر اطلاق یا عدم اطلاق یا به عبارت دیگر بر در مقام بیان بودن یا نبودن متکلم نیست و موارد وجود قرینه هر چند به قدری زیاد باشد که مصداق کمی برای موارد مشکوک بماند ظاهراً از محل نزاع علما خارج است، البته ممکن است در قرینیت فلان قرینه بر اطلاق یا عدم اطلاق هم جای است لکن نزاع اصلی در اصل اولی در موارد مشکوک بخاطر نبود قرینه یا اجمال و اشتباه در تطبیق قرینه است که استاد گرامی می‌گویند اصل عدم اطلاق است و به نوعی ایشان نیز با مدعیان اطلاق نداشتن آیات همراه شدند هر چند مصادیق آن بخاطر وجود قرینه در بسیاری از آیات بسیار محدود شد. چهارم اینکه در ملاکی که برای اطلاق بیان کردند، در مقام بیان تفصیل و خرد گویی را مطرح کردند و مثالهایی که ارائه دادند آیتی بودند که فروع مختلف فقهی در آن مذکور بود که ظاهراً می‌خواهند بگویند در این موارد می‌توان نسبت به قیود دیگری که ذکر نشده و احتمال قیدیت آن داده می‌شود اطلاق جاری کرد و آن را نفی کرد؛ حال آن که در جایی که قیود دلیل بیاید اگر نفی دخالت قیود دیگر در این قید مذکور مدنظر باشد، با نفی آن قیود، استقلال این قید و تمام العله بودن آن در تأثیر ثابت می‌شود و اطلاق لفظی از این حیث بحثی ندارد. اما اگر نفی قیود دیگر از موضوع به صورت مستقل از این قید مذکور در روایت باشد (مثلاً در مفهوم شرط، نفی شروط دیگر به نحو «أو») منظور باشد در این صورت تمسک به اطلاق مقامی است و از محل بحث خارج است. علاوه بر آن به گونه‌ای این ملاک بیان شده که تنها راه کشف اطلاق، بیان جزئیات و فروع توسط شارع است در حالی که برخی از مواردی که مشهور فقها تمسک به اطلاق می‌کنند جزئیات و تفصیلاتی برای موضوع ذکر نشده است بلکه همین که متکلم در مقام بیان جزئیات بوده و چیزی را بیان نکرده افاده نفی تمام قیود می‌کند، به عبارتی، متکلم برای نفی

قیود مجبور نیست حتماً قیدی را اخذ کند تا مخاطب مقام بیان بودنش را بفهمد و دیگر قیود را نفی کند با اینکه مرادش نفی تمامی قیود بوده است.

پنجم اینکه در برخی از آیاتی که ادعای مطلق نبودن شده بود ذیل و ادامه آن آیات اشاره به فروع و جزئیات این احکام می‌شود، حال اگر صرفاً به صدر این آیات نگاه شود ملاک عدم اطلاق بر آن تطبیق می‌شود همانطور که خود استاد همین گونه تطبیق کرده‌اند و اگر به ذیل آیه دقت شود جزئیات و فروع بیان شده که بنا بر ملاک داده شده اطلاق این آیات باید مستفاد باشد. مثلاً «کتب علیکم الصیام»^۱ که در ادامه آن آمده «أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثَ الِی نَسَائِكُمْ»؛ یا آیه محل بحث «أَحَلَّ اللَّهُ التَّبِیْعَ» که در ادامه جهات دیگری در آن ذکر شده (لزوم برگرداندن مقدار زیادی و این که اگر نتواند اداء کند فنظره الی میسره) نشان می‌دهد که آیه فقط در مقام اصل تشریح حلیت بیع و حرمت ربا نیست و ناظر به خصوصیات هم هست.

خلاصه اینکه هر چند این نظریه از جهات مختلفی دقت‌های خوبی داشته و قرائن مختلف کلام را به خوبی مطمح نظر و مورد تدقیق قرار داده است و می‌توان در بسیاری از آیات با ملاک‌های ارائه شده از تحریر در اطلاق آیات خارج شد اما بنظر حقیر مشکل اساسی مدعای مستشکلین در مورد رویه شارع را برطرف نکرده است بلکه همراه با آن شده است.

جواب چهارم: اطلاق آیات معاملاتی ناظر به سیره عقلاء

در تحریر محل نزاع، چهار نظریه درباره اطلاق آیات قرآن ذکر شد که نظریه دوم، جریان اطلاق تنها در آیات معاملاتی بود که برخی سخنان مرحوم شیخ انصاری ناظر به همین اندیشه بود اما وجه افتراق و تفاوت میان آیات معاملاتی با عبادات به طور کامل بیان نشد بلکه ادعا شد که آیات عبادات تنها در مقام بیان اصل تشریح تفصیلاتی هستند که قرار است به مرور زمان ذکر شوند یا اشاره به مشروعات معهود و مسبوق است اما اینکه چرا در آیات معاملاتی چنین استدلالی نمی‌آید و امکان تمسک به اطلاقات معاملات بخلاف نظریه سوم (که در کلیه آیات جریان اطلاق را نمی‌پذیرفت) بیان نشد. لذا وجهی که مرحوم امام برای جریان اطلاق تنها در معاملات، راهگشا و چاره ساز است و می‌توان بر اساس این دلیل، اصل اولی در آیات معاملات را اطلاق آن بدانیم که یکی از این آیات «أَحَلَّ اللَّهُ التَّبِیْعَ» خواهد بود مگر اینکه قرینه خاصی بر اهمال یا اجمال بیاید.

^۱ در نظر استاد وجود الفاظی چون «کَتَبَ» از نشانه‌های اصل تشریح است و مانع جدی برای انعقاد اطلاق است.

امام خمینی در توجیه جریان اطلاق در آیات معاملات می‌گویند: این آیات در واقع تأیید و امضای همان سیره و مفهوم و معامله‌ای است که میان عقلاء جریان داشته است و با تأیید شارع به همان اندازه‌ای که عقلاء، معامله‌ای را تصحیح کنند، مورد تأیید شارع خواهد بود. ایشان در بحث از اثبات نقل و انتقال و ملکیت به نفس بیع و عدم توقف آن بر انقضای خیار می‌گوید: «إن حصول الملكية بنفس البيع من الأحكام الواضحة العقلانية التي لا بد في ردعهم عنها من دلالة واضحة ثابتة بنحو الجزم من الشارع الأقدس ... و عليه فيصح التمسك بكل ما دلّ على تنفيذ البيع، كآية وجوب الوفاء بالعقود والتجارة عن تراض و حل البيع ...» (کتاب البيع، ج ۵، ص ۴۵۱-۴۵۲).

برداشت استاد علی‌دوست از عبارت فوق یک قاعده کلی در مورد معاملات است می‌گوید: پوشیده نیست که ایشان در این نگاشته، در واقع در صدد القای یک قاعده می‌باشد و آن اینکه مطلقاً معاملی قرآن و سنت همچون «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، «الناس مسلطون على أموالهم» و «المؤمنون عند شروطهم»، ارشاد به همان است که در عقلا وجود دارد؛ بنابراین وقتی قرآن یا سنت، معامله و تأسیسی را از عقلا تنفیذ می‌کند، همان را که عقلا قبول دارند، تنفیذ کرده است. از این رو، اگر آیه یا نصی در مقام بیان جهت خاصی باشد — مانند آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» که در صدد بیان تنفیذ بیع در مقابل تحریم رباست — با اینکه از جهات دیگر نیز در مقام بیان باشد، منافی نیست. از این رو، تا اندازه‌ای که عقلا پذیرفته‌اند، می‌توان به حساب آیه یا حدیث گذاشت؛ مثلاً گفت چون خردمندان به حصول ملکیت به مجرد انجام عملیات معامله قائل‌اند و منتظر انقضای خیار نمی‌مانند و قانونگذار اسلام نیز با «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و مانند آن، آنچه را نزد عقلاست، امضا کرده است؛ پس می‌توان به آیه حل بیع و مانند آن تمسک کرد و در مسئله مورد اشاره — توقف یا عدم توقف ملکیت بر انقضای خیار — شک را برطرف ساخت.

نقد و نظر: مطابق این دلیل، اطلاق آیات تفسیر خاصی پیدا می‌کند و مراد از آن همان سیره و روش عقلاء در معاملاتشان خواهد بود و آیات تنها به عنوان امضاء و تأیید و مثبت حجیت این سیره هستند. بنابراین اگر در مشروعیت قید یا شرطی شک شود ولی در عرف عقلاء آن را شرط ندانند عدم شرطیت معامله به آن شرط از منظر شرعی نیز ثابت خواهد شد اما اگر شرطیت شرطی نزد خود عقلاء نیز مشکوک باشد نمی‌توان به اطلاق دلیل تمسک جست؛ زیرا اولاً تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل خواهد بود و ثانیاً با توجه به بازگشت آن به سیره، تنها قدر متیقن آن قابل اتباع و حجت است مگر اینکه گفته شود. در هر صورت ثمره چنین

تبیینی، امکان تمسک به فهم و سیره عقلاء هنگام شک در معاملات است بخلاف عبادات که هیچ گونه اطلاقی و بیانی نسبت به وقایع بیرونی و جری عملی عقلاء یا حتی متشرعه ندارد بلکه صرفاً اصل تشریح را بیان می‌کند.

اما اگر گفته شود که تفسیر فوق در واقع تمسک به سیره و فهم عقلاست در حالی که بحث تمسک به آیات بود و منکران اطلاق آیات نیز نافی امکان تمسک به سیره نیستند، می‌توان پاسخ داد: حجیت سیره متوقف بر امضای شارع یا حداقل عدم ردع در صورت امکان ردع است و آنچه که آیات برای ما ثابت می‌کنند شرعی بودن و حجیت سیره است و همین مقدار هم در اثبات اطلاق و اثر برای آیات در بسیاری از موارد شک راهگشاست هر چند به عنوان جزء العله و متمم دلالت سیره؛ ولی این را می‌پذیریم که این بیان در واقع همراهی با منکران اطلاق آیات است هر چند ثمره دیگری برای آیات از جهت دیگری تصویر کرده است.

جواب پنجم: رویه قانون گذاری عقلایی بر بیان اطلاق در قوانین اساسی و کلی

جواب پنجم برای اثبات اطلاق در آیات قرآنی، توجه به رویه عقلاء در قانون گذاری و بیان قوانین کلی و اساسی است؛ معمولاً وقتی عقلاء و سیاست گذاران و قوه حاکمه تصمیم به تشکیل نوع خاصی از حکومت می‌گیرند یا بعد از انقلاب‌ها، مردم نمایندگان و منتخبینی از نخبه‌ها و پیشگامان جامعه خود شان را بر می‌گزینند ابتدای امر در صدد نگارش سیاست‌ها و قوانین اساسی حکومت مدنظرشان خواهند آمد و از خصوصیات این دستورات این است که به عنوان اصول بنیادی و مبنا برای دیگر قوانین در همه ارگان‌ها و دستگاه‌ها و حدود و ثغور مصوبات جزئی بعدی است، لذا انطباق و عدم مخالفت قوانین بعدی با این قانون همیشه نصب العین تصمیم گیران و قوه مقننه است و هر جا شکی در جواز تصویب شروط یا قوانین جزئی شود به اطلاقات همین قوانین تمسک می‌کنند.^۱

به نظر نگارنده، شارع نیز در رویه خودش در تشریح همین گونه عمل کرده است و همانطور که برخی علما و اساتید بیان داشتند بیان اصل تشریح، نافی در مقام بیان بودن یک اصل کلی و مبنایی برای رجوع در زمان شک و مبین حدود و ثغور قوانین و روایات تفسیری بعدی نخواهد

^۱ مرحوم آخوند در بیان فایده برای عامی که به مخصص منفصل تخصیص می‌خورد بیانی مشابه دارد و آن را مفید ضرب قاعده می‌داند (کفایة الأصول، ص ۲۱۸).

بود^۱، لذا ملاک مهم حجیت و اعتبار روایات، عرضه آن به قرآن قرار داده شده و در صورت مخالفت با آن دستور به «فاضربوه علی الجدار» و دور انداختن داده شده است.

البته استاد واعظی، اشکال می‌کنند که یقیناً رویه شارع در قانون‌گذاری با عقلاء متفاوت است، عقلاء وقتی قانونی را بیان می‌کنند از همان ابتدا در صدد بیان جزئیات و تفصیل آن هستند و تبصره‌ها و تخصیص‌ها و اصلاح‌هایی که بعداً بر قانون اولیه می‌زنند ناشی از فهم ناقص و اشتباه آنها در ابتدا و کشف خطا در مابعد است در حالی که در شارع چنین فرضی راه ندارد و شارع عالم به همه جزئیات به نحو دقیق و صحیح است ولی طریقه او بر بیان تدریجی و منفصل است که نشان دهنده در مقام بیان نبودن در خطابات اولیه است. لکن می‌گوییم در مقام بیان بودن عقلاء نسبت به همه جزئیات در قانون‌گذاری خصوصاً در قوانین اساسی و کلی، ادعایی ثابت نشده است لذا بالوجدان مشاهده می‌شود که تفاسیر و تفصیل آن قوانین بعدها ذکر می‌شود؛ البته قبول داریم برخی تبصره‌ها و اصلاحات در قوانین اولیه ممکن است ناشی از اشتباه و خطای عقلاء در تقنین ابتدایی باشد نه بیان و شرح جزئیات، اما وجود اشتباه در بیان کلیات نزد عقلاء بخلاف شارع، منافی با در مقام بیان بودن شارع و اطلاق‌گیری از قوانین کلی در مقام شک نیست بلکه نشان دهنده اتقان و عنایت شارع در بیان اصول اولیه‌اش است.

وجوهی که برای عدم اطلاق آیات در رویه شارع شمرده شد با بیان فوق پاسخ داده می‌شود؛ زیرا وجود قوانین و تفصیل زیاد، نه تنها مانع از ذکر قانونی مطلق برای تبیین خطوط قرمز روایات مفصل و مفسر بعدی نخواهد بود که اطلاق آن برای رفع تحیر در موارد شک نیز مفید و طریقه‌ای عقلاء در تقنین است؛ لذا طریقه شارع در بیان تدریجی و منفصل احکام نیز منافی با اطلاق قانون اولیه نخواهد بود و از همین جاست که در بسیاری از مواقع بعد از تعارض ادله و اصول و روایات وارد در جزئیات و احکام فرعی، معمولاً همه فقها به دنبال قاعده فوقانی قرآنی و اصل اولی می‌گردند که نشان دهنده ارتکاز عقلانی وجود اطلاق و راهگشا بودن آیات کلی در این موارد است.

همچنین وجود مصالح برای عدم بیان قید یا موانع برای بیان قیود، خود دلیلی بر اطلاق دلیل اولی تا زمان رسیدن مخصصات و مقیدات است؛ به این بیان که بهر حال شارع که بخاطر مصالحی، تفاسیل و برخی جزئیات احکام را در ابتدا بیان نمی‌کند و بیان را به نحو مطلق القاء می‌کند می‌خواهد اصل این تشریح از بین نرود و لازمه مصلحت تدریج نیز همین است که ابتدا

^۱. آیه الله حائری در فقه العقود و استاد علیدوست و شوپایی به این مطلب اشاره داشتند.

به اندازه همان مطلق عمل شود و موارد مشکوک نفی شود و گرنه صرف بیان اصل تشریح بدون هیچ اطلاقی با اهمال و اجمال هیچ مصلحت و فایده‌ای نخواهد داشت. البته همچنان مانع از اطلاق گیری در صورت عدم وجود موضوع در ابتدای تشریح هست زیرا مادامی که موضوع نبوده امکان تقیید به آن نبوده است و بنا بر رابطه ملکه و عدم بین اطلاق و تقیید، اطلاق داشتن کلام برای نفی این قیود با مشکل روبروست مگر اینکه بگوییم شارع می‌توانسته به بیان عامی چنین قیودی را نیز ذکر کند که در این صورت وجه فوق از اساس نمی‌تواند دلیلی بر عدم اطلاق گیری باشد.^۱

جالب است در تبیین پاسخ آیه الله حائری (که در جواب دوم بیان شد) در توضیح این مطلب که می‌گوید: «و إنما هو مجرد دعوی عدم کونه بصدد البیان المنافی لأصالة کون المتکلم إثباتا بصدد بیان کل ما قصده ثبوتا، فهذا الإشکال لا محصل له.» (فقه العقود، ج ۱، ص ۲۲۲) استاد شوپایی وجه در مقام بیان بودن متکلم را اینگونه بیان می‌کند: «اصل اولی و قاعده عقلانی این است که مقنن در مقام بیان خصوصیات مورد قانون (من حیث الموضوع و المتعلق و نفس الحكم) باشد نه این که فقط اصل قانون را بیان کند. پس ادعای در مقام بیان نبون، دعوای بلا شاهد و اشکالی است که محصلی ندارد. توضیح مطلب این است که اصل اولی در همه خطابات مشتمل بر بیان حکم، این است که متکلم در مقام بیان تمام جهات و خصوصیات باشد. رفعید از این قاعده اولی، احتیاج به قرینه و شاهد دارد.»

همچنین ایشان برای توجیه جواب مرحوم اصفهانی (که در جواب اول اشاره شد) نیز می‌گوید: «ممکن است کلام محقق اصفهانی حمل بر این شود که آیه شریفه به حسب فهم عرفی ظاهر است در این که در مقام بیان همه خصوصیات است و به عنوان قانون بیان شده، نه

^۱ شاید بتوان از نظریه مرحوم امام در خطابات قانونی در این جواب نیز استفاده کرد؛ بنا بر خطابات قانونی، اوامر کلی شارع به تعداد افراد مورد تخاطب انحلال و تجزیه نمی‌شود بلکه حکم برای عنوانی جامع تمامی افراد صادر می‌شود. (تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۳۰-۴۴۰) در اطلاقات قرآنی نیز می‌توان چنین گفت که اشاره به شرایط خاص متعاملین یا معامله‌ها ندارد بلکه به صورت کلی، عنوان یک معامله یا معاملات مختلف را تحلیل و تجویز می‌کند، لذا تنافی با مخصصات و مقیدات و شرایطی که برای متعاقدين و مورد معامله و اصل معامله در روایات بعدی ذکر می‌شود ندارد. لکن خطابات قانونی بنا بر آنچه که مراد صاحب نظریه (مرحوم محقق امام خمینی ره) بوده صرفاً شرایطی مانند قدرت و کفر و عدم انبعاث و ترتب را حل می‌کند و تنافی با اینگونه قیود ندارد لکن دیگر قیود مشکوک دخیل در حکم یا موضوع حکم را نفی می‌کند و در صورت اثبات شرط یا قیدی با روایات دیگر، تنافی ابتدایی رخ می‌دهد لذا آن روایات مخصص یا مقید خواهند بود. یعنی اگر «اقیموا الصلاه» را به صورت خطاب قانونی بدانیم هر چند نسبت به مکلفین و شرایط آنها انحلال و بیانی ندارد اما نسبت به قیود و اجزای صلاه و وجوب آن می‌تواند اطلاق داشته باشد.

این که صرفاً ناظر به اصل تشریح باشد. بیان قانونی به حسب فهم متعارف ناظر به خصوصیات است و بعید نیست که استدلال علماء در کلام محقق اصفهانی به عنوان کاشف از این فهم

عمومی بیان شده باشد. (درس خارج فقه القعود، سال ۱۳۹۹)

استاد علی‌دوست نیز در بیان دیدگاه‌شان (که در جواب سوم گذشت) به عقلایی بودن این مسأله اشاره دارد می‌گوید: «۱. مسأله اطلاق یا عدم اطلاق در آیات قرآنی و برخی روایات، مسأله‌ای عرفی و عقلایی است، نه عقلی؛ بنابراین باید از ابزار مناسب با حل یک مسأله عرفی و عقلایی بهره برد، نه از عقل. باید از ظهور، رویه عقلا در تقنین و بیان قانون، رویه ائمه و مخاطبان اسناد شرعی صحبت کرد. ۲. برای داوری در مورد اطلاق یا عدم اطلاق آیات قرآن و روایات مشابه، باید وضعیت قانونگذار، اسلام را با همه خصوصیاتش در تشریح و بیان شریعت، بر عرف عرضه کرد و از او داوری خواست.» (مقاله «ظهور اطلاق آیات و روایات کلیات مبین شریعت، با تطبیق بر آیه نهی از مؤاکله باطل») مشخص است ایشان نیز تأکید دارد که برای داوری صحیح باید به رویه عقلاء در تقنین مراجعه کرد حال آنکه به نظر نگارنده به تفصیلی که گذشت رویه عقلاء در تبیین اصول و قواعد اساسی خود به نحو اطلاق عمل می‌کنند مگر اینکه در دلیل خاصی با وجود قرائن کافی در صدد اجمال‌گویی یا مهمل‌گویی برآیند ولی اصل اولی آنها بر اطلاق است.

در تأیید این نظریه نیز می‌توان به مبنای علماء در ادله ترخیصی نیز توجه کرد، مطابق این مبنی، ادله ترخیصی اطلاق حیثی دارند بر خلاف ادله الزامی، لذا باید حیثیت و جهتی که در صدد بیان آن هستند مورد توجه قرار گیرد و صرفاً از همان جهت از آن اطلاق‌گیری کرد؛ مثلاً در بحث ادله برائت مثل حدیث رفع گفته می‌شود صرفاً از حیث «ما لا یعلمون» بودن موارد مشکوک در صدد بیان است و در همین جهت هر جا شکی رخ دهد برائت جاری است.

اما اگر جهت دیگری باعث شک در جریان برائت شود مثلاً شبهه از اطراف علم اجمالی شود از حیث حدیث رفع ساکت است و بیانی ندارد یا مثلاً اگر دلیلی بگوید آب حلال و پاک

۱. مرحوم روحانی و شهید صدر از ایراداتی که به جریان حدیث رفع در اطراف علم اجمالی می‌گیرند همین حیثی بودن ادله ترخیصی است. «من الواضح ان أدلة الأصول إنما تتكفل جعل الإباحة و الحلیة فی المشكوك بما أنه مشکوک الحرمة، أما جهة كونه من أطراف العلم الإجمالی فهی مما لا نظر فیها إلیها» (منتقى الأصول، ج ۵، ص ۷۹)؛ إذ الأغراض الترخیصیة فی ارتكاز العقلاء لا یمكن ان تبلغ درجة تقدم علی غرض إلزامی معلوم، و من هنا یكون الترخیص فی تمام الأطراف بحسب أنظاریهم كأنه تفویت لذلك الغرض الإلزامی و مناقض معه» (بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۱۸۱). همچنین مرحوم خوئی و برخی بزرگان دیگر در مقام بیان بودن ادله از جهتی را ملازم با در مقام بیان بودن آن از جهات دیگر نمی‌دانند.

است و خوردنش جایز، صرفاً از حیث آب بودن بیان دارد لذا اگر با عنوان دیگری مثل نبیذ مخلوط شد و شک در حلیت و جواز خوردنش شد بیانی ندارد؛ در ادله مجوز معاملات مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» نیز صرفاً از حیث بیع بودن عقد در مقام بیان حلیت است و بیانی نسبت به شرایط متعاقدين و متعلق و مورد معامله ندارد و اگر شکي در این جهات شود راهگشا نیست. چنانچه پیدا ست شاید منشاء نظر برخی بزرگان در عدم اطلاق آیه، تردید و انکار جریان آن هنگام شک در شرایط متعاقدين (مانند شخصیت حقوقی) یا مورد معامله (مثل بیت کوین) باشد حال آن که این جهت منافی اطلاق آن نسبت به خود عقد و بیع نخواهد بود لذا اگر شک در شرط خاصی نسبت به بیع شود می توان به این اطلاق تمسک و آن شرط را نفی کرد. همچنین مطابق این وجه، باید بین اطلاق ادله الزامی با ادله ترخیصی تفصیل قائل شد، چرا که حیثی بودن صرفاً در ادله ترخیصی ذکر می شود و ادله الزامی اطلاقشان از همه حیث و جهات است لذا تمسک به اطلاق «حرم الربا» در همه جهات آن صحیحی خواهد بود.

مطابق مبنای فوق، رویه و فهم عقلایی در ادله ترخیصی این است که صرفاً ناظر به عنوان مأخوذ در موضوع حکم است در مقام تعارض با ادله الزامی، ادله الزامی بدون هیچ تاملی مقدم می شوند و این تقدم ناشی از تخصیص یا تقیید ادله ترخیصی نیست بلکه ناشی از حیثی بودن ادله ترخیصی و عدم بیان نسبت به عناوین متداخل دیگر است در حالی که ادله الزامی مثل نهی و بطلان معامله دین به دین، اطلاق کامل و از همه جهات دارند و اگر دلیلی دیگر موردی از آن را ترخیص دهد در تعارض با آن خواهد بود. هر چند اکتفا به این مبنی بدون توجه به سیره عقلاء در قانون گذاری برای جواب ایراد محل نزاع بجا نیست زیرا ممکن است گفته شود شک در شرایط و قیود دخیل در بیع شک در دخالت عنوانی الزامی است حال آنکه ادله ترخیصی از این حیث در مقام بیان نمی باشد مگر اینکه در پاسخ بگوئیم همین که عنوان بیع صادق باشد دخالت شرط و قیدی در تحقق این عنوان بر خلاف اطلاق همین مفهوم است و مطابق مبنی از حیث دلیل در مقام بیان است بله اگر عنوان دیگری مجتمع با بیع شود و شک در بطلان بیع از آن جهت شود امکان تمسک نمی باشد.

جمع بندی

ادعا شده بود که رویه شارح در اطلاقات قرآنی بر بیان اصل تشریح است بخاطر کثرت تفصیلات و وجود مصالح در تدریجیت بیان احکام و مانع از بیان برخی قیود؛ لذا اطلاقات معاملی مانند «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» برای دفع شک در قیود و شرایط بیع یا عقود مشابه کاربرد است

ندارد. در مقام پاسخ به این شبهه پنج جواب داده شد؛ یک: فهم فقها و متشرعه از جریان اطلاق در آیات. دو: عدم تنافی در مقام بیان بودن اصل تشریح با در مقام بیان قیود بودن. سه: تفصیل بین آیات بیان کننده فروع که مطلقند با آیات بیان کننده اجمال قبل از تفصیل یا جمع بندی و تحذیر و تشویق بعد از تفصیل. چهار: اطلاق آیات معاملی بر اساس سیره عملی عقلاء. پنج: رویه قانون گذاری عقلاء در قوانین اساسی و اصول زیر بنایی. در نهایت پاسخ پنجم بهترین پاسخ برگزیده شد و پاسخ‌های دیگر به ظهور اولیه‌شان با ایرادات متعددی روبرو بود هر چند مراد از پاسخ اول و دوم می‌توانست همین پاسخ اخیر باشد لکن نیازمند توضیح کافی و نافی ادله اندیشه ورزان عدم اطلاق می‌بود. همچنین جواب سوم به عنوان قرآنی که در بسیاری موارد اطلاق یا عدم اطلاق را روشن‌تر می‌کردند و ما را بی‌نیاز از رجوع به اصل اولی می‌کردند فی الجمله مورد قبول بود و جواب چهارم نیز اجمال ادله را رفع و صرف بیان اصل تشریح از آن نفی می‌کرد و راهکاری برای استفاده از این ادله در موارد مشکوک ارائه می‌داد.

وظایف مادر در تربیت دینی فرزند و ادله آن

استاد راهنما: استاد مقیمی

نویسنده :

محمد حسین مولا^۱

چکیده

والدین بیشترین تاثیر و وظیفه را نسبت به تربیت فرزندان مخصوصاً تربیت دینی آنها دارند. در این مقاله وظایف و جویی و مستحبی مادر نسبت به تربیت دینی فرزندان، از آیات و روایات جمع آوری شده است. بعضی از این تکالیف عام و کلی ترمی باشند و بعضی خاص می باشند. ۱۱ تکلیف و جویی و ۱۹ تکلیف استحبابی برای مادران طرح و تایید یا رد کرده ایم. در اکثر ادله مخاطب مذکر یا پدر می باشد که از راه تنقیح مناط یا تناسب حکم و موضوع یا عدم خصوصیت پدر و دیگر قرائن، این ادله را شامل مادر می دانیم.

^۱. دانش پژوه گروه فقه تربیت، سال تحصیلی ۴۰۱-۴۰۰

کلید واژه

تکالیف- مادر- وظایف مادر- تربیت- تربیت دینی

مقدمه

مادر نسبت به تربیت دینی فرزندانش وظایف و جویی و استحبابی دارد که با این تفکیک، کمتر به آنها توجه شده است، حتی گاهی برای مادر هیچ تکلیف و جویی به نسبت تربیت دینی فرزند قائل نمی‌شوند و تکلیف تربیت دینی فرزند به طور کلی به عهده ی پدر می‌دانند که قابل مناقشه است و ما تکالیف و جویی و استحبابی متعددی برای مادر در زمینه ی تربیت دینی فرزند ثابت کرده ایم. اکثر تکالیف مستفاد از ادله ای است که تکلیف را ظاهراً بر عهده ی پدر گذاشته است لکن بخاطر قرآنی معلوم می‌شود که این تکالیف مختص به پدر نیستند و شامل مادر هم می‌شود.

واژگان کلیدی

۱-وظایف

مراد از وظایف در این مقاله ، تکالیف مولوی لزومی (وجوب و حرمت) و غیر لزومی (استحباب و کراهت) است و فرقی نمی‌کند که این وظایف مادر، برای فرزند، به صورت حق قابل اسقاط باشند یا حکم غیر قابل اسقاط باشند.

۲-مادر و فرزند

انسانی که انسان دیگری از او متولد می‌شود عرفاً مادر است و آن مولود فرزند می‌باشد.^۱ در این مقاله، مراد همین مادر و فرزند نسبی است و مادر رضایی و فرزند رضایی مراد در مقاله نمی‌باشد. البته اگر ثابت شد که مادر و فرزند رضایی در حکم مادر و فرزند طبیعی می‌باشند این وظایف برای مادر رضایی هم ثابت می‌شود و همین طور اگر ثابت شد که مادرانی که از راه شبیه سازی دارای فرزند می‌شوند در حکم مادران معمولی می‌باشند، وظایف مذکور برای آنها هم ثابت می‌باشد. پس قدر متیقنی که مراد از آیات و روایات است، محل بحث در این مقاله می‌باشد که مادر و فرزند نسبی است.

۱. «إِنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدَتْهُمْ» سورة المجادلة، الآية: ۲.

«لا ريب في صدقه على المرأة التي تولد منها الفرد» الاستنساخ بين التقنية والتشريع، ص: ۱۳۹

۳- تربیت دینی

تربیت دینی یعنی تربیتی که به دین منسوب است و این انتساب تربیت به دین می‌تواند در یکی از دو جهت زیر باشد:

۱- روش های تربیت از دین اخذ شده‌اند. مثل «مَنْ كَانَ عِنْدَهُ صَبِيٌّ فَلْيُتَّصَبْ لَهُ» (من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص: ۴۸۳)

۲- تربیت ساحت های مختلفی از جمله ساحت معنوی و دینی دارد. بنابراین تربیت دینی در مقابل تربیت جسمی و تربیت اقتصادی و ... می‌باشد. مثل «عَلِّمُوا صِبْيَانَكُمْ الصَّلَاةَ وَحُدُومَهُمْ بِهَا إِذَا بَلَغُوا ثَمَانِيَةَ سِنِينَ» (تحف العقول، النص، ص: ۱۱۵)

در این مقاله هم شیوه های تربیتی که دین به مادران توصیه کرده است آورده می‌شود و هم اعمال و اهداف تربیتی که دین برای ساحت تربیت دینی از مادران خواسته است آورده می‌شود. نکته: منظور از وظایف مادر در تربیت دینی فرزند، وظایف اختصاصی و انحصاری مادر نیست بلکه شامل وظایف مشترک پدر و مادر می‌شود و حتی شامل وظایفی که به صورت واجب کفایی یا مستحب کفایی بر عهده ی یکی از والدین گذاشته شده است می‌شود و حتی شامل وظایفی که تمام مردم نسبت به طفل دارند می‌شود مثل عدم نوشاندن خمر و مسکرات به صبی. پس این مقاله شامل تمام وظایفی که مادر به نسبت طفل خود دارد چه به عنوان مادر و چه به عنوان یکی از انسان ها می‌شود.

وظایف الزامی مادر نسبت به تربیت دینی فرزند

مسئول بودن مادر همانند پدر در قبال فرزندان

به طور کلی مادر همانند پدر به نسبت فرزندان و همسرش و دیگر اهالی خانه مثل کارکنان، مسئول است.

«وَقَالَ ﷺ أَلَا كَلُّكُمْ رَاعٍ وَ كَلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَأَلَامِيؤُ عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَ هُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَ الرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَ هُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ فَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ بَعْلِهَا وَ وُلْدِهِ وَ هِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ وَ الْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَ هُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فَكَلُّكُمْ رَاعٍ وَ كَلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (مجموعه ورام، ج ۱، ص: ۶).

بحث سندی:

حدیث چون مرسل است معتبر نیست و در مجموعه ی ورام اسانید روایات حذف شده است.

تقریر استدلال:

مادر در روایت به عنوان «راعی» و «مسئول» بر اهل بیت شوهرش عنوان شده و اهل بیت شوهر شامل فرزندان می‌گردد علاوه بر اینکه تصریح به «ولده» شده است. راعی کسی است که محافظ و سرپرست امری یا کسی است^۱ پس مادر به نسبت اموری که فرزند نیاز به محافظت و سرپرست دارد، محافظ و سرپرست اوست مثل پدر زیرا راعی بودن مادر را با همان سیاقی که راعی بودن پدر را ذکر کرده است، بیان کرده است.

مادر به صورت مطلق به عنوان مسئول اهل بیت شوهر ذکر شده است. از کسی سوال و بازخواست می‌شود که وظیفه ای به عهده اش بوده باشد پس مادر به نسبت فرزندانش وظیفه ای دارد و این قدر متیقن این وظیفه تربیت دینی آنهاست زیرا مهم ترین وظیفه است و چنین وظیفه ای تناسب با عقاب دارد در صورت ترک آن. پس اگر فرزند تربیت دینی درست نشود مادر به عنوان مسئول مواخذه خواهد شد همان طور که پدر به عنوان مسئول مواخذه خواهد شد.

نخوراندن و نوشاندن ماکولات و مشروبات نجس به فرزند:

«وَعَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُعَالَجَ بِالْخَمْرِ وَالْمُسْكِرِ وَأَنْ يُسْقَى الْأَطْفَالَ وَالتَّبَهَائِمَ وَقَالَ الْإِنَّمُ عَلَى مَنْ سَقَاهَا» (دعائم الإسلام، ج ۲، ص: ۱۳۴).

ترجمه: و از رسول خداست، که نهی کرد از درمان با می و مست کننده و نوشاندن می به کودکان و چهارپایان و فرمود: گناه به گردن نوشاننده است (بحار الأنوار (جلد ۵۴ تا ۶۳) / ترجمه کمره ای؛ ج ۱۰ ص ۲۶۰). این روایت در خصوص خمر و مسکر است اما فقها به صورت کلی فتوا به حرمت خوراندن نجاست به انسانی دیگر می‌دهند و در خصوص طفل و دیوانه تعداد کمی فتوا به جواز می‌دهند.^۲ روایت سند معتبری ندارد و ضعیف است اما تعداد زیادی از فقها به حرمت خوراندن نجاست به اطفال و غیر آنها فتوا یا احتیاط واجب داده اند.^۳ بنابر این می‌توان گفت یکی از وظایف الزامی مادر عدم خورداندن و نوشاندن مشروبات و ماکولات نجس به فرزندان است. عبارت «اثم علی من سقاها» عام است و شامل هر کسی از جمله مادر می‌شود، فتاوا هم عام است.

۱. الرُّعِي: در اصل نگهداشتن حیوان است یا با غذایی که جاننش را حفظ کند یا با دور کردن دشمن از او. می‌گویند: رَعَيْتُهُ: حفظش کردم. أَرَعَيْتُهُ: گذاشتم تا بچرد و چراندمش. الرُّعِي: علف و خوراک حیوان. مَرَعَى: چراگاه. رَاعِي: هر سیاستمدار و سرپرستی یا برای نفس خویش یا برای دیگران. مفردات الفاظ قرآن، ج ۲، ص: ۸۳.
۲. به مساله ی ۱۴۱ توضیح المسائل (محشی - امام خمینی)، ج ۱، ص: ۹۴ و ۹۵ مراجعه شود.
۳. همان

بچه دار شدن از راه حلال (بچه دار نشدن در حیض یا به وسیله ی زنا)

زنا غالبا دو طرف به نام زانی و زانیه دارد و گاهی فقط یک طرف دارد. با توجه به آثار سوء فراوانی که در روایات برای ولدالزنا ذکر شده است، مادر برای ایجاد نشدن چنین فرزندی باید از زنا دادن دوری کند.

روایت اول: «وَقَالَ الصَّادِقُ علیه السلام مَنْ لَمْ يُبَالِ... ثُمَّ قَالَ علیه السلام لَوْلِدِ الزَّانَا عَلَامَاتٌ أَحَدُهَا بُغْضُنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَثَانِيهَا أَنَّهُ يَحِنُّ إِلَى الْحَرَامِ الَّذِي خُلِقَ مِنْهُ وَثَالِثُهَا الْإِسْتِخْفَافُ بِالذِّينِ وَرَابِعُهَا سُوءُ الْمُحَضَّرِ لِلنَّاسِ وَ لَا يُسِيءُ مُحَضَّرٌ إِخْوَانِهِ إِلَّا مَنْ وُلِدَ عَلَى غَيْرِ فِرَاشِ أَبِيهِ أَوْ مَنْ حَمَلَتْ بِهِ أُمُّهُ فِي حَيْضِهَا» (من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص: ۴۱۷).

زنا زاده را نشانه‌هائی است یکی دشمنی با خاندان پیغمبر دوم آنکه به زنا (که خود از آن ساخته شده) علاقه‌مند می‌باشد سوم دین را سبک شمردن چهارم بد زبان بودن در باره مردم و کسی در باره برادرش بد زبان نشود مگر آنکه زنا زاده باشد و یا مادرش در حال حیض بار دارش شده باشد (الخصال / ترجمه فهری، ج ۱، ص: ۲۴۰).

سند حدیث، بخاطر مرفوع بودن ضعیف می‌باشد.

بغض اهل البیت و سبک شمردن دین و بدزبانی حرام است و این موارد بر خلاف تربیت دینی می‌باشند و ضربه زنده به دین می‌باشند. یکی از عوامل ایجاد این امور در انسان؛ حرامزاده بودن می‌باشد پس مادر وظیفه دارد که خود را از زنا دور بداند تا این نتایج حرام در بچه اش به وجود نیاید. و همین طور وظیفه دارد که بچه هایش را هم از زنا دور بدارد که محرمات مذکور محقق نشوند.

روایت دوم: «وَ كَانَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ يَدُورُ فِي سِكَكِ الْأَنْصَارِ بِالْمَدِينَةِ وَ هُوَ يَقُولُ عَلِيٌّ خَيْرُ الْبَشَرِ فَمَنْ أَبِي فَقَدْ كَفَرَ يَا مَعْاشِرَ الْأَنْصَارِ أَدَّبُوا أَوْلَادَكُمْ عَلَى حُبِّ عَلِيٍّ فَمَنْ أَبِي فَانظُرُوا فِي شَأْنِ أُمِّهِ» (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۴۹۳).

جابر بن عبد الله انصاری در کوی و برزن مدینه می‌گشت و این جمله را مکرر می‌گفت «علی، خیر البشر فمن ابي فقد كفر» (علی علیه السلام بهترین مردم جهان است و هر کس منکر باشد کافر است) ای مردم مدینه و ای انصار فرزندان خود را بدوستی علی علیه السلام تربیت کنید، و هر کدام نپذیرند به حال مادر او نظر کنید (ترجمه من لا يحضره الفقيه، ج ۵، ص: ۱۷۶).

بررسی سندی: این روایت موقوف (کلام اصحاب معصوم نقل شده است) می‌باشد بخاطر همین ضعیف می‌باشد.

روایت سوم: «قَالَ الصَّادِقُ علیه السلام مَنْ وَجَدَ بَرْدَ حُبَّتِنَا عَلَى قَلْبِهِ فَلْيُكْثِرِ الدُّعَاءَ لِأُمِّهِ فَإِنَّهَا لَمْ تَخُنْ أَبَاهُ» (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۴۹۳).

امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس لذت دوستی ما را در سینه خود احساس کند پس در حق مادرش دعای خیر کند چرا که به پدرش خیانت نکرده است (ترجمه من لا يحضره الفقيه، ج ۵، ص: ۱۷۷).

بررسی سندی: این روایت مرفوعه می‌باشد بنابر این ضعیف می‌باشد.

روایت چهارم: «عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ ابْنِ فَصَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام يَقُولُ لَا خَيْرَ فِي وَلَدِ الرَّثَا وَلَا فِي بَشَرِهِ وَلَا شَعْرِهِ وَلَا فِي لَحْمِهِ وَلَا فِي دَمِهِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنْهُ يَغْنِيهِ وَوَلَدِ الرَّثَا» (المحاسن، ج ۱، ص: ۱۰۹).

امام باقر علیه السلام فرمود: هیچ خیری در زنا زاده نیست؛ نه در پوستش، نه در مویش، نه در گوشتش، نه در خونس و نه در هیچ چیز دیگر زنا زاده (ثواب الأعمال و عقاب الأعمال / ترجمه حسن زاده، ص: ۶۰۶).

بررسی سندی: ظاهراً روایت صحیحه می‌باشد.

روایت پنجم: «وَفِي رِوَايَةٍ أَبِي حَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: إِنْ كَانَ أَحَدٌ مِنْ أَوْلَادِ الرَّثَا نَجَا لَنَجَا سَائِحَ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَقِيلَ لَهُ وَمَا سَائِحُ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَالَ كَانَ عَابِدًا فَقِيلَ لَهُ إِنَّ وَوَلَدِ الرَّثَا لَا يَطِيبُ أَبَدًا وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ عَمَلًا قَالَ فَخَرَجَ يَسِيحُ بَيْنَ الْجِبَالِ وَيَقُولُ مَا ذُنْبِي» (المحاسن، ج ۱، ص: ۱۰۹).

امام صادق علیه السلام فرمود: اگر زنازاده‌ای رهایی یابد گردشگر بنی اسرائیل هم رهایی می‌یافت. عرض کردند: گردشگر بنی اسرائیل کیست؟ فرمود: عبادت پیشه‌ای بود که به او گفتند: بی‌گمان زنازاده هرگز پاک نگردد و خداوند عملی را از او نپذیرد، پس آن عبادتگر سر به کوه و بیابان نهاده و پیوسته می‌گفت: گناه من چیست؟ (ثواب الأعمال و عقاب الأعمال / ترجمه حسن زاده، ص: ۶۰۶).

انعقاد بچه از راه حرام چون مصداق زنا است حرام می‌باشد؛ اگر چه که آثار تربیتی منفی مذکور که برای انعقاد بچه از راه حرام ذکر شده است کافی بود برای اثبات تکلیف مادر نسبت به فرزندش که او از راه حلال به وجود آورد.

روایت ضعیف می‌باشد.

روایت ششم: «علل الشرائع في علل محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام حرّم الرّثا لما فيه من الفساد من قتل الأنفس و ذهاب الأتساب و ترك التّربیة للأطفال و فساد الموارث و ما أشبه ذلك من وُجوه الفساد» (بحار الأنوار - ط - بیروت، ج ۷۶، ص: ۲۴).

ترجمه: خداوند زنا را حرام کرده بجهت فسادى که در آن پیدا می‌شود از کشتار يك ديگر و در آمیختن و بهم خوردن نسل و تبار و ترك تربیت فرزندان، و بر هم خوردن میراث و آنچه از این قبیل از اقسام فساد و تباهی است (ترجمه من لا يحضره الفقيه، ج ۵، ص: ۲۸۷).

بررسی سندی: روایت مرفوعه ضعیف است.

روایت هفتم: «في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام ... قال رسول الله صلى الله عليه وآله من شقي في بطن أمه - و السعيد من سعد في بطن أمه» (تفسیر القمي، ج ۱، ص: ۲۲۷).

وفا به وعده‌ای که به کودک داده شده

روایت اول: «عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن كليب الصيداوي قال قال لي أبو الحسن عليه السلام إذا وعدتُم الصبيان ففوا لهم فإنهم يرون أنكم الذين تزفونهم إن الله عز و جل ليس يعضب لشيء كغضبه للنساء و الصبيان» (الكافي - ط - الإسلامية، ج ۶، ص: ۵۰).

اگر به فرزندان خود وعده چیزی می‌دهید، به وعده خود وفا کنید چراکه آنان تصور می‌کنند شما روزی رسان آنان هستید. خداوند - عز و جل - از پامال شدن حقوق بانوان و کودکان چنان خشم می‌گیرد که از سایر خطاها خشم نمی‌گیرد (گریده کافی، ج ۵، ص: ۲۰۴).

بررسی سندی: این حدیث صحیح می‌باشد.

تمام روایات این بخش با ضمیر مذکر وارد شده‌اند اما احتمال خصوصیت نمی‌دهیم، مخصوصا با توجه به علت یا حکمت عامی که در آنها ذکر شده است که شامل مادر هم می‌شود.

روایت دوم: «أحمد بن محمد عن علي بن فضال عن عبد الله بن محمد البجلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله أحبوا الصبيان و ازحموهم و إذا وعدتُمهم شيئاً ففوا لهم فإنهم لا يدرون إلا أنكم تزفونهم» (الكافي - ط - الإسلامية، ج ۶، ص: ۴۹).

اگر مادر به فرزند خود وعده‌ای داد باید حتماً به آن عمل کند تا نسبت به رزاق بدین نشود و اگر چنین نکند مورد غضب شدید خداوند قرار می‌گیرد. غضب شدید با ترک واجب تناسب دارد پس

۱. در بعض از نسخه‌ها [لا یرون] بجای «لا یدرن» آمده است.

وفای به وعده در حق کودک واجب است. این واجب برای بدین نشدن به رازق قرار داده شده است پس دارای اثر تربیتی در فرزند است و یکی از وظایفی است که مادر باید برای تربیت دینی فرزند رعایت کند.

بررسی سندی: این روایت بخاطر عبد الله بن محمد البجلی ضعیف می‌باشد.

روایت سوم: «و یاسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه علي بن الحسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله إذا وعد أحدكم صبيّةً فليؤجره» (الجعفریات الأشعثیات)، ص: ۱۶۶.

هنگامی که یکی از شما وعده داد دخترش را؛ پس به وعده‌اش عمل کند.

بررسی سندی: این روایت چون در کتاب اشعثیات می‌باشد اعتبار ندارد.

روایت چهارم: «حدّثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار رحمه الله قال حدّثنا أبي عن يعقوب بن يزيد عن زياد بن مهران القندي عن أبي وكيع عن أبي إسحاق السبّعي عن الحارث الأعور عن علي عليه السلام قال: لا يصلح من الكذب جدّ ولا هزل ولا أن يعد أحدكم صبيّة ثم لا يفي له إن الكذب يهدي إلى الفجور والفجور يهدي إلى النار وما يزال أحدكم يكذب حتى يقال كذب وفجر وما يزال أحدكم يكذب حتى لا يبقى في قلبه موضع إبرة صدق فيسمى عند الله كذاباً» (الأمالي للصدوق)، النص، ص: ۴۱۹.

علی عليه السلام فرمود دروغ از جد و شوخی نشاید و نه به اندازه‌ای که کسی به بچه‌اش وعده دهد و وفا نکند، دروغ رهبر هرزگی است و هرزگی رهبر دوزخ است. بعضی از شما دنبال هم دروغ گوید تا او را دروغگو و هرزه شمارید، بعضی از شما دنبال هم دروغ گوید تا در دلش جای سوزنی راستی نماند و نزد خدا کذاب نامیده شود (الأمالي للصدوق) / ترجمه کمره‌ای، متن، ص: ۴۲۰.

بررسی سندی: روایت ضعیف است بخاطر ابی وکیع.

محب اهل البيت (عليهم السلام) فرزندان را تربیت کردن

حب و ولایت اهل البيت عليهم السلام از ارکان اسلام شمرده شده است و پدر و مادر نقشی تعیین کننده در ایجاد این حب دارند پس بر آنها لازم است که چنین کنند. به عبارت دیگر ایجاد محبت و

۱. در کتاب مستدرک و جامع الاحادیث شیعه این روایت را که از کتاب جعفریات نقل کرده اند بجای «صبيّة» واژه ی «صبيّه» نقل کرده اند.

وظایف مادر در تربیت دینی فرزند و ادله آن..... ۷۷

ولایت اهل البیت علیهم السلام یکی از واجبات کفایی است و در علماء و پدر و مادر نقشی به بدیل در این زمینه دارند پس بر آنها اقدام لازم است.

روایت اول: « حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ السَّنْدِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ فَضِيلِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الْمَكِّيِّ قَالَ: رَأَيْتُ جَابِرًا مُتَوَكِّنًا عَلَى عَصَاهُ وَهُوَ يَدُورُ فِي سِكَكِ الْأَنْصَارِ وَمَجَالِسِهِمْ وَهُوَ يَقُولُ عَلِيٌّ خَيْرُ الْبَشَرِ فَمَنْ أَبِي فَقَدْ كَفَرَ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ أَذْبُوا أَوْلَادَكُمْ عَلَى حُبِّ عَلِيٍّ فَمَنْ أَبِي فَانظُرُوا فِي شَأْنِ أُمِّهِ » (علل الشرائع، ج ۱، ص: ۱۴۲).

ترجمه: حدیث کرد ما را... از ابو زبیر مکی که گفت دیدم جابر (بن عبد الله انصاری) را در حالی که عصائی در دست داشت و به خانه‌ها و مجالس و مجامع انصار میرفت و میگفت: علی خیر البشر فمن ابي فقد كفر، علی علیه السلام بهترین مردم است (از حیث علم و عدالت و اخلاق و بررسی به حال فقراء و نوع دوستی) و هر کس قبول نداشته باشد کافر است، ای گروه انصار بگوئید و عرضه کنید محبت علی علیه السلام را به فرزندان خود و هر يك از ایشان که قبول نکردند و زیر بار محبت علی علیه السلام نرفتند به مادرش نگاه کنید (و ببینید که کجا مرتکب گناه شده و دامنش به بی عفتی لوده گردیده که این فرزند بوجود آمده) (علل الشرائع / ترجمه مسترحمی، النص، ص: ۳۰۲).

بررسی سندی: این روایات موقوفه است و کلام از معصوم نقل نشده است پس بر فرض صحت سند چون کلام معصوم نیست حجت نمی‌باشد. این روایت به طرق زیادی از عامه ذکر شده است در مسند احمد بن حنبل و فردو الاخبار و مسند فخر خوارزم و غیر آن. عامه نقل میکنند از طرق خودشان به عائشه از پیامبر که فرمودند: « یا معشر الأنصار أدبوا أولادکم علی حبِّ علی علیه السلام ».

واضح است که حب امیرالمومنین موضوعیت ندارد و به تنهایی کافی نیست و باید حب تمام اهل البیت علیهم السلام را در فرزندان ایجاد شود. (روایات بعدی به آن تصریح کرده است)

روایت دوم: « وَ عَنْهُمْ عَنِ ابْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُدْرِكِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله الْإِسْلَامُ عُرْيَانٌ فَلِبَاسُهُ الْحَيَاءُ وَ زِينَتُهُ الْوَفَاءُ وَ مَرْوَةٌ تُهَيِّئُ الْعَمَلَ الصَّالِحَ وَ عِمَادَةُ الْوَرَعِ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ أَسَاسٌ وَ أَسَاسُ الْإِسْلَامِ حُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ » (وسائل الشیعة،

ج ۱۵، ص: ۱۸۴).

امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: اسلام برهنه است و لباسش حیا و زینتش وقار و سنگینی است و مردانگیش عمل صالح و ستون و پایه‌اش پرهیزکاری است، و هر چیزی را اساس و پایه‌ای است و پایه اسلام محبت ما اهل بیت است (أصول الكافي / ترجمه مصطفوی، ج ۳، ص: ۷۷).

بررسی سندی: روایت بخاطر «عبد الله بن القاسم» و «مدرک بن عبد الرحمن» ضعیف می‌باشد. روایت سوم: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ الْبَيْهَقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الصَّوَلِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ إِبرَاهِيمَ بْنِ الْعَبَّاسِ الصَّوَلِيِّ عَنِ الرَّضَا علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: ... لَكِنَّ النَّعِيمَ حُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ مَوَالِئُنَا يَسْأَلُ اللَّهُ عَنْهُ عِبَادَهُ بَعْدَ التَّوْحِيدِ وَ التَّبَوُّةِ وَ لِأَنَّ الْعَبْدَ إِذَا وَافَاهُ بِذَلِكَ أَدَّاهُ إِلَى نَعِيمِ الْجَنَّةِ الَّذِي لَا يُرْوَلُ الْحَدِيثُ» (وسائل الشيعة، ج ۲۴، ص: ۲۹۹).

نعیمی که در آیه ی قرآن آمده است حب ما اهل البيت و موالات ما می‌باشد که سوال می‌شود از آن بعد از توحید و نبوت زیرا هر کسی که دارای آن باشد باعث می‌شود که بهشت ابدی وارد شود. بررسی سندی: این روایت بخاطر «محمد بن یحیی الصولوی» و «القاسم بن إسماعیل» و «إبراهیم بن العباس الصولوی» ضعیف می‌باشد.

آموزش دادن علوم اهل البيت (علیهم السلام)

حدیث اول: «رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله أَنَّهُ نَظَرَ إِلَى بَعْضِ الْأَطْفَالِ فَقَالَ وَئَيْلٌ لِأَوْلَادِ آخِرِ الزَّمَانِ مِنْ آبَائِهِمْ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنْ آبَائِهِمُ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ لَا مِنْ آبَائِهِمُ الْمُؤْمِنِينَ لَا يُعَلِّمُونَهُمْ شَيْئاً مِنَ الْفَرَائِضِ وَ إِذَا تَعَلَّمُوا أَوْلَادَهُمْ مَتَعَوْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُمْ بَعَرَضٍ يَسِيرٍ مِنَ الدُّنْيَا فَأَنَا مِنْهُمْ بَرِيءٌ وَ هُمْ مِنِّي بَرَاءٌ» (جامع الأخبار للشعيري، ص: ۱۰۶).

هم چنین از پیامبر نقل شده که به بعضی کودکان می‌نگریستند و می‌فرمودند: «وای بر کودکان آخرالزمان از رفتار اجدادشان. پرسیدند: از رفتار پدران مشرکشان؟ فرمودند: نه، از رفتار اجداد مسلمانشان که چیزی از فرائض و واجبات دینی به آن‌ها نمی‌آموزند و هرگاه فرزندانشان (این امور را) می‌آموزند آن‌ها را منع می‌کنند و از آن‌ها به کسب متاع ناچیز دنیوی راضی می‌شوند. پس من از آنها بیزارم و آنها نیز از من بیزارند.»

گلایه ی پیامبر از بدبختی اولاد آخرالزمان است بخاطر آباء شان که اصلاً دین برایشان مهم نیست بخاطر همین آنها را آموزش مسائل دین نمی‌دهند و اگر خودشان بروند آموزش ببینند آنها را منع میکنند و در عوضش به مقدار کمی از دنیا راضی می‌شوند. باید مراد از آباء خصوص پدران نباشد زیرا اگر مادران آخرالزمان دین برایشان مهم باشد و به تعلیم فرزندان و تشویق امور دینی در آنها

بپردازند، دیگر جای نگرانی به شدت ندارد و ضعف پدران جبران می‌شود. و از طرف دیگر بعید است که مادران آخرالزمان مثل پدران آخرالزمان باشند در بی‌مبالاتی به نسبت آموزش مسائل دینی به فرزندان ولی پیامبر فقط خصوص پدران را توییح کنند. بنابر این از این روایت خصوص پدران اراده نشده است و والدین را شامل می‌شود پس مادران نسبت به آموزش مسائل دین به فرزندان وظیفه دارند.

بررسی سندی: روایت چون سند ندارد ضعیف می‌باشد.

حدیث دوم: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْخِصَالِ يَأْتِدُهُ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام فِي حَدِيثِ الْأَرْبَعِيَّةِ قَالَ: عَلِّمُوا صِبْيَانَكُمْ مِنْ عِلْمِنَا مَا يَنْفَعُهُمُ اللَّهُ بِهِ لَا تَغْلِبْ عَلَيْهِمُ الْمُرْجِيَّةُ بِرَأْيِهَا» (وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص: ۴۷۸).

علموا صبیانکم با اینکه ضمیر جمع مذكر آورده است اما مراد خصوص مذکرها نیست بلکه به عنوان تغلیب آورده شده است بخاطر مناسبت حکم و موضوع. یعنی آموزش علوم اهل‌البيت عليهم السلام تا حدی که فرقه‌های انحرافی از جمله مرجئه غالب بر آنها نشوند، امر مهمی است که تناسب دارد هر کدام از والدین که توان آن را دارند (و لو با واسطه)، این کار را انجام دهند. پس اختصاص این امر مهم به پدر و عدم تکلیف مادر مطلقاً، باعث تضییع این امر مهم در مواردی می‌شود که مطلوب شارع نیست.

بررسی سندی: این حدیث صحیح می‌باشد.

مناسبات حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که «علموا» فقط اختصاص به پدران نداشته باشد و شامل مادران هم بشود زیرا انحرافات اعتقادی از امور مهم هستند و بعید است که فقط پدر نسبت به آنها مسئولیت داشته باشد و نه مادر.

آموزش نماز و پیگیری نماز خواندن بچه‌ها

روایت اول: «وَرَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ فَصَالَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ أَبِي جَعْفَرٍ عليهما السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَلَاثَ سِنِينَ ... ثُمَّ يَثْرُكُ حَتَّى يَتِمَّ لَهُ خَمْسُ سِنِينَ ثُمَّ يُقَالُ لَهُ أَيُّهُمَا يَمِينُكَ وَ أَيُّهُمَا شِمَالُكَ فَإِذَا عَرَفَ ذَلِكَ حَوَّلَ وَجْهَهُ إِلَى الْقِبْلَةِ وَ يُقَالُ لَهُ اسْجُدْ ثُمَّ يَثْرُكُ حَتَّى يَتِمَّ لَهُ سَبْعُ سِنِينَ فَإِذَا تَمَّ لَهُ سَبْعُ سِنِينَ قِيلَ لَهُ اغْسِلْ وَجْهَكَ وَ كَفْيِكَ فَإِذَا غَسَلْتَهُمَا قِيلَ لَهُ صَلِّ ثُمَّ يَثْرُكُ حَتَّى يَتِمَّ لَهُ تِسْعُ سِنِينَ فَإِذَا تَمَّتْ لَهُ عِلْمُ الْوُضُوءِ وَ ضُرِبَ عَلَيْهِ وَ أُمِرَ بِالصَّلَاةِ وَ ضُرِبَ عَلَيْهَا فَإِذَا تَعَلَّمَ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ غَفَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ وَ لِوَالِدَيْهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» (من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۲۸).

عبد الله بن فضاله از امام صادق و امام باقر (علیهما السلام) روایت کرده و گوید: از آن حضرت شنیدم که میفرمود: وقتی پسر بچه به سن سه سالگی رسید ... و بعد او را به حال خود می‌گذارند تا پنج سالش تمام شود، آنگاه از او می‌پرسند: دست راست و دست چپ کدام است؟ وقتی آنها را شناخت روی او را متوجه قبله می‌سازند و به او می‌گویند سجده کن، و رهایش می‌کنند تا هفت سالش تمام شود، وقتی هفت ساله شد، به او می‌گویند: صورت و دستهایت را بشوی، و وقتی دست و روی خود را شست به او می‌گویند: نماز بخوان، و بعد او را رها می‌کنند تا نه سالش تمام شود و چون به سن کامل نه سالگی رسید آداب و ترتیب وضوی کامل و صحیح را به او می‌آموزند و از او می‌خواهند، و در صورت سر پیچی او را میزنند، و نیز او را دستور می‌دهند که نماز بخواند در صورتی که سر پیچی کرد او را تنبیه بدنی می‌کنند، و چون وضو و نماز را آموخت خداوند عزّ و جلّ او و پدر و مادرش را مورد بخشش و عفو از گناهان قرار میدهد إن شاء الله (ترجمه من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۴۲۷).

در این روایت، با صیغه ی مجهول و بدون مشخص کردن فاعل، دستور به آموزش اموری داده است که این خود نشان می‌دهد که نفس تحقق این امور مهم است و اینکه چه کسی اینها را محقق بکند مهم نیست یا بخاطر وضوح مشخص بودن مسئول این امور، مسئول این امور را بیان نکرده اند. و از ذیل روایت که فرموده «اذا تعلم الوضو و الصلاه غفر الله له و لوالديه» مشخص می‌شود که مادر هم نقش در تربیت چنین فرزندی داشته است و اگر تمام نقش‌های تربیت این چنینی برای پدر بود، تناسب نداشت که مادر مورد غفران قرار گیرد.

ان قلت:

ممکن است علت مورد غفران قرار گرفتن مادر، این باشد که مادر صرفاً در وجود فرزند مومن نقش ایفاء کرده است و نه تربیت فرزند.

قلت:

بر فرض که بخاطر نقش داشتن مادر در وجود فرزند بخواهند به او غفران بدهند، این غفران مشروط به تربیت فرزند با شرایطی که گفته شده است می‌باشد. پس بدون تحقق این شرط، غفران برای مادر از این جهت نخواهد بود پس مادر برای مشمول غفران شدن باید خودش دست به تربیت فرزندش بزند اگر پدر اقدام به تربیت فرزند نمی‌کند. پس در صورتی که پدر اقدام به تربیت فرزند نمی‌کند یا فرزند اصلاً پدر ندارد، مادر باید تربیت فرزند را انجام دهد تا مشمول غفران شود. بررسی سندی: روایت بخاطر «عبد الله بن فضاله» ضعیف می‌باشد.

روایت دوم: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ عَائِذِ بْنِ حَبِيبٍ بَيَّاعِ الْهَرَوِيِّ عَنْ عِيسَى بْنِ زَيْدٍ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: يَتَغَزَّرُ الْغُلَامُ لِسَبْعِ سِنِينَ وَيُؤَمَّرُ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعِ...» (الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۶، ص: ۴۶)

پسر بچه در هفت سال دندان اندازد، و در هفت سال به نماز وادار شود... (آسمان و جهان (ترجمه کتاب السماء و العالم بحار الأنوار جلد ۵۴، ج ۴، ص: ۳۱۹)

بررسی سندی: این روایت بخاطر «أبي محمد المدائني» و «عيسى بن زيد» ضعیف می باشد.

روایت سوم: «قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام إِنَّا تَأْمُرُ صِبْيَانَنَا بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ خَمْسِ سِنِينَ فَمَرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا أَبْنَاءَ سَبْعِ سِنِينَ» (من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۲۸۰).

امام صادق عليه السلام فرمود: ما کودکان خود را در حالی که پنج ساله هستند به خواندن نماز امر می کنیم، و شما به اطفال خویش وقتی هفت ساله شدند دستور نماز خواندن دهید (ترجمه من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۴۲۶).

بررسی سندی: روایت مرفوعه می باشد و ضعیف می باشد.

این روایت و روایات بعدی دلالت بر وظایف مادر می کنند بر اساس اینکه خطاب مذکری که در این روایات وجود دارد موضوعیت ندارد بلکه از باب غلبه است مثل خطابات قرآنی با صیغه مذکر.

روایت چهارم: «عَلِّمُوا صِبْيَانَكُمْ الصَّلَاةَ وَحُدُوهُمْ بِهَا إِذَا بَلَغُوا ثَمَانِي سِنِينَ» (تحف العقول، النص، ص: ۱۱۵)

به کودکان خود نماز بیاموزید و چون به هشت سالگی رسیدند آنها را مسئول آن دانید (و مراقبت و بازخواست کنید) (رهاورد خرد / ترجمه تحف العقول، ص: ۱۱۶).

بررسی سندی: حدیث صحیح می باشد.

روایت پنجم: «وَ قَالَ عليه السلام مُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوا سَبْعًا وَ اضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا إِذَا بَلَغُوا تِسْعًا» (عوالي اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۱، ص: ۲۵۲)

پیامبر فرمودند: بچه هایتان را به نماز امر کنید هنگامی که به هفت سال رسیدند و هنگامی که به ۹ سال رسیدند آنها را برای نماز خواندن بزنید.

بررسی سندی: روایت چون سند ندارد ضعیف می باشد.

عدم مباشرت با فرزند

«رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْخَزَّازُ عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عليه السلام قَالَ قَالَ عَلِيٌّ عليه السلام

مُبَاشَرَةُ الْمَرْأَةِ ابْتِهَا إِذَا بَلَغَتْ سِتِّ سِنِينَ شُعْبَةً مِنَ الزَّانَا» (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۴۳۶).

مباشرت مادر با دختر شش ساله اش شعبه ای از زنا می‌باشد. منظور از مباشرت تماس بدن‌ها به صورت لخت می‌باشد یا مراد لمس فرج می‌باشد (روضه المتقین فی شرح من لا يحضره الفقيه ط - القديمة)، ج ۸، ص: ۳۴۴. تعبیر «شعبه من الزنا» برای رساندن شدت کراهت و ممنوعیت این عمل می‌باشد (همان). واضح است که دختر ۶ ساله موضوعیت ندارد بلکه به عنوان مرز شروع حساسیت جنسی دختر بیان شده است؛ در نتیجه هر چقدر سن دختر بالاتر برود آثار سوء مباشرت با دختر و عواقبش بیشتر می‌باشد.

بررسی سندی: حدیث صحیح می‌باشد.

تربیت فرزند خدانشناس و مطیع خدا

حدیث اول: «رسالته عليه السلام المعروفة برسالة الحقوق: ... وَ أَمَّا حَقُّ وَلَدِكَ فَتَعْلَمُ أَنَّكَ مِنْكَ وَ مُصَافٍ إِلَيْكَ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا بِخَيْرِهِ وَ شَرِّهِ وَ أَنَّكَ مَسْئُولٌ عَمَّا وُلِّيْتَهُ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ وَ الدَّلَالَةِ عَلَى رَبِّهِ وَ الْمَعُونَةِ لَهُ عَلَى طَاعَتِهِ فِيكَ وَ فِي نَفْسِهِ فَمَثَابٌ عَلَى ذَلِكَ وَ مُعَاقِبٌ فَأَعْمَلْ فِي أَمْرِهِ عَمَلَ الْمُتَزَيِّنِ بِحُسْنِ أَثَرِهِ عَلَيْهِ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا الْمُعْذِرِ إِلَى رَبِّهِ فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ بِحُسْنِ الْقِيَامِ عَلَيْهِ وَ الْأَخْذِ لَهُ مِنْهُ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (تحف العقول، النص، ص: ۲۶۳).

و اما حَقُّ فرزندت؛ توجّه بدین امر است که او از تو می‌باشد (یعنی: شاخه‌ای از شاخسار وجود تو است) و در چند روز این دنیا خیر و شرش وابسته به تو است. و بدانی که یقیناً از جمله وظایفی که بر عهده‌ات گذاشته شده؛ از قبیل: تربیت نیکو، راهنمایی بسوی پروردگارش، یاری و

۱. رواها الصدوق في الخصال مع اختلاف و في الفقيه أيضا عن أبي حمزة الثمالي قال: هذه رسالة علي بن الحسين عليه السلام إلى بعض أصحابه و نقله المحدث النوري رحمه الله في المستدرک ج ۲ ص ۲۷۴ عن التحف قانلاً بعده: قلت: قال السيد علي بن طابوس في فلاح السائل: و روينا باسنادنا في كتاب الرسائل عن محمد بن يعقوب الكليني باسناده إلى مولانا زين العابدين عليه السلام أنه قال: فاما حقوق الصلاة فإن تعلم أنها وفادة ... و ساق مثل ما مر عن تحف العقول و منه يعلم أن هذا الخير الشريف المعروف بحديث الحقوق مروى في رسائل الكليني على النحو المروى في التحف لا على النحو الموجود في الفقيه و الخصال و الظاهر لكل من له انس بالاحاديث أن المروى في الفقيه و الخصال مختصر مما في التحف و احتمال التعدد في غاية البعد و يؤيد الاتحاد أن النجاشي قال في ترجمة أبي حمزة: و له رسالة الحقوق عن علي بن الحسين عليه السلام أخبرنا أحمد بن علي قال حدثنا الحسن بن حمزة قال: حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن الفضيل عن أبي حمزة عن علي بن الحسين عليه السلام و هذا السند أعلى و أصح من طريق الصدوق (ره) في الخصال إلى آخر ما قاله رحمه الله و قد أشرنا إلى بعض موارد الاختلاف في الهامش.

مساعدهت در طاعت خدا- در باره خود و او- مسئول می‌باشی، و در این تکلیف به ثواب میرسی و یا مجازات می‌گرددی، پس در این باره همچون افرادی که توسط حسن اثرشان بر فرزند؛ نامه عمل خود را در این چند روز دنیا می‌آریند رفتار کن، و در تربیتش آن نوع بکوش که نزد پروردگارش- از آنچه بین تو و او عمل شده و برای او از خدا مدد گرفته‌ای- معذور باشی، و لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ (تحف العقول / ترجمه جعفری، ص: ۲۴۳).

بررسی سندی: سند خصال بخاطر «خیران بن داهر» و «احمد بن سلیمان جبلی» و «علی بن سلیمان» که مجهول می‌باشند ضعیف می‌باشد و در کتاب من لایحضره الفقیه هم سندی در متن کتاب ذکر نشده است. البته افرادی به تصحیح سند مبادرت کرده اند.^۱

«حق ولدک» و دیگر ضمائر به صورت مذکر به کار رفته است اما از عبارت «أَنْتَ مِنْكَ وَ مُصَافٌ إِلَيْكَ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا بَخَيْرِهِ وَ شَرِّهِ» تعمیم به نسبت مادر فهمیده می‌شود زیرا فرزند فقط مضاف به پدر نیست و فقط خیر و شرش در دنیا به پدر نیست بلکه به والدینش می‌رسد.

حدیث دوم: «وَعَنْهُ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا- قَالَ النَّاسُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ نَقِي أَنْفُسَنَا وَأَهْلِيْنَا قَالَ اْعْمَلُوا الْخَيْرَ وَ ذَكَّرُوا بِهٖ أَهْلِيكُمْ فَادَّبُوهُمْ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ» (دعائم الإسلام، ج ۱، ص: ۸۲).

از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده است: زمانی که آیه ی ای کسانی که ایمان آورده اید خود و اهلتان را از آتش جهنم حفظ کنید نازل شد؛ مردم پرسیدند ای رسول خدا چگونه نفس خود و اهلمان را حفظ کنیم پیامبر جواب دادند: اعمال کنید به خیر و اهلتان را متذکر به خیر شوید پس ادب کنید آنها را بر طاعت الهی.

بررسی سندی: روایت چون سند ندارد ضعیف است.

جلوگیری از جنهمی شدن فرزند

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (سوره التحريم؛ آیه ۱۲)

ای کسانی که ایمان آورده اید خود و خانواده تان را از آتش جهنم محافظت کنید. برای جلوگیری فرزندان از آتش جهنم؛ باید به آنها واجبات و محرمات مبتلا به را آموزش داد و مواظبت بر انجام تکالیف فرزندان کرد و آنها را مورد امر و نهی برای انجام تکالیف قرار داد.

^۱ مثل محمدرضا جلالی در کتاب جهاد الامام السجاد ﷺ.

در خطابات قرآنی روشن است که مخاطب فقط مردان نیستند و مراد مردان و زنان با ایمان است پس بر مرد و زن مومن که است که مواظب خانواده و اهلس باشد تا جنهمی نشوند.

تربیت فرزند

«كَتَبَ عَلَيَّ بِنُ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ ... وَ حَرَّمَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عُقُوقَ الْوَالِدَيْنِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْخُرُوجِ مِنَ التَّوْقِيرِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ التَّوْقِيرِ لِلْوَالِدَيْنِ وَ كَفْرَانِ النَّعْمَةِ وَ إِنْطَالِ الشُّكْرِ وَ مَا يَدْعُو مِنْ ذَلِكَ إِلَى قَلَّةِ النَّسْلِ وَ انْقِطَاعِهِ لِمَا فِي الْعُقُوقِ مِنْ قَلَّةِ تَوْقِيرِ الْوَالِدَيْنِ وَ الْعُوقَانِ بِحَقِّهِمَا وَ قَطْعِ الْأَرْحَامِ وَ الرَّهْدِ مِنَ الْوَالِدَيْنِ فِي الْوَلَدِ وَ تَرْكِ التَّرْبِيَةِ لِعَلَّةِ تَرْكِ الْوَلَدِ بَرَّهُمَا وَ حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى الرَّثَا لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ مِنْ قَتْلِ الْأَنْفُسِ وَ ذَهَابِ الْأَنْسَابِ وَ تَرْكِ التَّرْبِيَةِ لِلْأَطْفَالِ وَ فَسَادِ الْمَوَارِيثِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنْ وُجُوهِ الْفَسَادِ وَ حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْفَ الْمُحْصَنَاتِ لِمَا فِيهِ مِنْ فَسَادِ الْأَنْسَابِ وَ نَفْيِ الْوَلَدِ وَ إِنْطَالِ الْمَوَارِيثِ وَ تَرْكِ التَّرْبِيَةِ وَ ذَهَابِ الْمَعَارِفِ وَ مَا فِيهِ مِنَ الْكِبَائِرِ وَ الْعِلَلِ النَّبِيِّ تُوَدِّي إِلَى فَسَادِ الْخَلْقِ ...» (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۵۶۵)

و حضرت رضا عليه السلام در پاسخ سؤالاتی که محمد بن سنان طی نامه‌ای از آن حضرت کرده بود فرمود: ... و ناراضی کردن پدر و مادر را حرام فرموده برای اینکه در عقوق رعایت فرمان خدا باحترام فرزند از پدر و مادر خویش نشده و نیز بزرگداشت والدین از بین میرود و نعمت خداوند کفران می‌شود و شکرگزاری اساسش نابود می‌گردد و آنچه را که میخواند بسوی کمی نسل و بلکه انهدام آن، چرا که در عقوق والدین احترامی برای والدین نمی‌ماند و حقشان شناخته نمی‌شود و خویشی قطع می‌شود، و پدر و مادر رغبتی به فرزند نخواهند داشت، و در تربیت او کوششی نخواهند کرد برای آنکه امیدی به نیکنوی او در عوض ندارند. و خداوند زنا را حرام کرده به جهت فساد که در آن پیدا می‌شود از کشتار یکدیگر و در آمیختن و بهم خوردن نسل و تبار و ترک تربیت فرزندان، و برهم خوردن میراث و آنچه از این قبیل از اقسام فساد و تباهی است، و خداوند تهمت و ناروا و نسبت دادن به پاکدامنان کار زشت را، حرام فرموده برای اینکه نسب‌ها تباه می‌شود و فرزند از پدر واقعی خود جدا می‌گردد و مسأله ارث و میراث بهم می‌خورد، و کسی رغبت به تربیت فرزند پیدا نمی‌کند، و تعالیم معارف ترک خواهد شد، و آنچه در آن از ارتکاب گناهان کبیره است، و اسبابی که موجب فساد و تباهی مردم می‌گردد، ... (ترجمه من لا يحضره الفقيه، ج ۵، ص: ۲۸۶)

بررسی سندی: حدیث مرفوع و ضعیف می‌باشد.

در این روایت واجبات و محرماتی را ذکر می‌کند که یکی از علل جعل آنها جلوگیری از ترک تربیت طفل و فرزند از ناحیه ی والدین می‌باشد پس معلوم می‌شود که تربیت فرزند دارای مصلحت ملزمه و محبوب مولاست و باید والدین به آن مبادرت کنند.

وظایف غیر الزامی مادر به نسبت تربیت دینی فرزند

شیر دادن به فرزند

«وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مَا مِنْ لَبَنٍ رَضَعَ بِهِ الصَّبِيُّ أَغْظَمَ بَرَكَتَهُ عَلَيْهِ مِنْ لَبَنٍ أُمَّهُ» (وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص: ۴۵۲).

جدم امیر المؤمنین عليه السلام گفت: کودک از هیچ شیری تغذیه نمی‌کند که برکت آن از شیر مادرش بیشتر باشد (گریده کافی، ج ۵، ص: ۱۹۷).

برکت اطلاق دارد و شامل امور غیر جسمی هم می‌شود یا برکت بیشتر با امور معنوی ارتباط دارد تا امور دنیوی پس شیر مادر در رشد تربیت دینی فرزند موثر است اما می‌دانیم شیر دادن مادر به فرزند واجب شرعی نمی‌باشد پس شیر دادن مادر بخاطر این مصلحتی که دارد مستحب می‌باشد. بررسی سندی: این روایت موثقه است بخاطر «طلحة بن زید» که عامی است که مورد توثیق است بنابر تحقیقات استاد سید جواد شبیری (زید عزه).

علم آموزی به فرزند

امام علی عليه السلام: «الْعِلْمُ فِي الصَّغَرِ كَالنَّقْشِ فِي الْحَجَرِ» (کنز الفوائد، ج ۱، ص: ۳۶۹).

علم آموزی در سن کم مثل نقشی است که روی سنگ حک می‌شود که خیلی ماندگار می‌باشد. از آنجایی که معمولا مردها بیرون خانه مشغول کار هستند؛ این مادران هستند که اوقات زیادی در خانه در کنار فرزندانشان هستند و فرزندان هم تا زمانی که سن کمی دارند در خانه می‌باشند و در این زمان اگر علم آموزی از طرف مادر صورت گیرد باعث رشد علمی و موفقیت چشم گیر فرزند می‌شود.

بررسی سندی: این روایت چون سندی برای ذکر نشده است اعتبار ندارد.

۷ سال رها کردن بچه برای بازی کردن و ۷ سال آموزش ادب به بچه

روایت اول: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ عَنِ يُونُسَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: دَعِ ابْنَكَ يَلْعَبُ سَبْعَ سِنِينَ وَ أَلْزِمَهُ نَفْسَكَ سَبْعًا فَإِنْ أَفْلَحَ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ مِمَّنْ لَا خَيْرَ فِيهِ» (الكافي ط - الإسلامية، ج ۶، ص: ۴۶).

بررسی سندی: حدیث مرسل است بخاطر این که در سند گفته است «عن رجل» این مرد شناخته نیست و نمی‌شود احراز موثق بودن آن را کرد پس روایت ضعیف است.

روایت دوم: «قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام دَعِ ابْنَكَ يَلْعَبُ سَبْعَ سِنِينَ وَ يُؤَدِّبْ سَبْعَ سِنِينَ وَ أَلْزِمَهُ نَفْسَكَ سَبْعَ سِنِينَ فَإِنْ أَفْلَحَ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ مِمَّنْ لَا خَيْرَ فِيهِ» (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۴۹۲).

۷ سال اول بچه را باید رها کرد تا بازی کند و نیازی به آموزش ادب ندارد. ۷ سال دوم بچه باید مودب شود. ۷ سال سوم باید بچه را ملازم خود قرار داد یعنی به فرزند باید تعلیم قرآن و عقائد و امثال آن داد و اگر فرزند این مسائل رو قبول کند رستگار می‌شود و الا خیری در او نیست (روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه ط - القديمة)، ج ۸، ص: ۶۴۳.

بچه حداقل تا ۱۴ سالگی بیشتر با مادر خود مانوس است و اوقات بیشتری در نزد مادر خود می‌باشد پس این تکالیف شامل مادران می‌باشد یا این تکالیف به عنوان تکالیف کفایی می‌باشد که هر کدام از پدر یا مادر یا دیگر اعضای خانواده یا جامعه باید آنها را انجام دهند.

بررسی سندی: حدیث مرفوع است و ضعیف می‌باشد.

روایت سوم: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يُرَبِّي الصَّبِيَّ سَبْعًا وَ يُؤَدِّبُ سَبْعًا وَ يُسْتَخْدَمُ سَبْعًا وَ مُنْتَهَى طَوْلِهِ فِي ثَلَاثٍ وَ عَشْرِينَ سَنَةً وَ عَقْلُهُ فِي خَمْسٍ وَ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَ مَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَبِالْتَّجَارِبِ» (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۴۹۳).

امیر مؤمنان عليه السلام فرمود: کودک را تا هفت سال پرورند، و هفت سال آموزش دهند و هفت سال بکار و فعالیت وادارند، و تا بیست و پنج سالگی قامتش بلند گردد و تا سی و پنج سالگی عقل غریزش کامل گردد و از آن پس تجربه آموزد (ترجمه من لا يحضره الفقيه، ج ۵، ص: ۱۷۸).

بررسی سندی: روایت مرفوع و ضعیف می‌باشد.

۱. در کتاب مکارم الاخلاق و بحار الانوار بجای «یربی» واژه ی «یرخی» بکار رفته است.

کام فرزند را با آب فرات برداشتن

روایت اول: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ سَعْدَانَ عَنْ عَمْرِو وَاحِدٍ رَفَعُوهُ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ: أَمَا إِنَّ أَهْلَ الْكُوفَةِ لَوْ حَنَّوْا أَوْلَادَهُمْ بِمَاءِ الْفُرَاتِ لَكَانُوا شِيعَةً لَنَا» (الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۶، ص: ۳۸۹).

امیرالمومنین عليه السلام: قطعاً اهل کوفه اگر کام فرزندانشان را با آب فرات بر می داشتند؛ آنها شیعه می شدند.

بررسی سندی: حدیث مرفوع و ضعیف می باشد.

روایت دوم: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَا إِخَالَ أَحَدًا يُحَنِّكُ بِمَاءِ الْفُرَاتِ إِلَّا أَحَبَّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ قَالَ عليه السلام مَا سَقَى أَهْلَ الْكُوفَةِ مَاءَ الْفُرَاتِ إِلَّا لِأَمْرٍ مَا وَ قَالَ يُصَبُّ فِيهِ مِيزَاتَانِ مِنَ الْجَنَّةِ» (همان).

امام صادق عليه السلام: گمان ندارم که احدی کامش با آب فرات باز شود مگر اینکه محب ما اهل البيت باشد و اهل کوفه آب فرات را ننوشیدند مگر برای امری و ریخته می شود در فرات، دو ناودان از بهشت.

بررسی سندی: حدیث ضعیف است بخاطر مشخص نبودن کسی که از امام صادق عليه السلام روایت را نقل می کند.

طبق این دو روایت کام بچه را با آب فرات برداشتن تاثیر در شیعه شدن دارد در حالی که یکی از وظایف مهم تربیتی والدین این است که فرزند خود را پیرو دین و مذهب حق گردانند پس یکی از وظایف مادر و پدر این است که کام فرزندان را با آب فرات بردارند اما از آنجایی که احادیث مذکور ضعیف السند می باشد با تسامح در ادله ی سنن این عمل به عنوان کاری مستحب می باشد که خوب است که مادر به آن عمل کند.

کمک کردن بر خوبی فرزندان برای دوری آنها از عقوق

أَعِينُوا أَوْلَادَكُمْ عَلَى الْبِرِّ مِنْ شَاءَ إِسْتَخْرَجَ الْعُقُوقَ مِنْ وَلَدِهِ (نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله)، ص: ۲۲۵).

فرزندان خود را در خوب شدن کمک کنید زیرا هر که بخواهد می تواند نافرمانی را از فرزند خود بیرون آورد (همان).

بررسی سندی: این روایت سند ندارد و ضعیف می باشد.

اگر عقوق را به معنای نافرمانی بگیریم که حرام نیست بلکه نهایتاً مکروه است در این صورت کمک کردن به فرزندان برای خوب شدنشان برای این غرض جزء وظایف مستحبی والدین حساب می‌شود. اگر عقوق را به معنای نافرمانی حرام بگیریم آن وقت کمک کردن به اولاد که مقدمه‌ی عدم تحقق نافرمانی از حرام است از واجبات می‌باشد.

واضح است که این روایت شامل عاق مادر هم می‌شود زیرا خیلی مستبعد است که پیامبر بخواهند فقط راه خروج از عاق پدر شدن را ذکر کنند و کاری به عاق مادر شدن نداشته باشند و همین طور بعید است که راه عاق پدر نشدن، غیر از راه عاق مادر نشدن باشد.

هدیه دادن

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْأَمَالِي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ سَلِيمٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ سَالِمِ الْأَفْطَسِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ دَخَلَ السُّوقَ فَاشْتَرَى تُخْفَةً فَحَمَلَهَا إِلَى عِيَالِهِ كَانَ كَحَامِلِ صَدَقَةٍ إِلَى قَوْمٍ مَحَاوِيحٍ وَ لَيَبْدَأُ بِالْإِنَاثِ قَبْلَ الذُّكُورِ فَإِنَّ مَنْ فَرَحَ ابْنَتَهُ فَكَأَنَّمَا أَعْتَقَ رَقَبَةً مِنْ وُلْدِ إِسْمَاعِيلَ - وَ مَنْ أَقْرَبَ بَعَيْنِ ابْنِ فَكَأَنَّمَا بَكَى مِنْ حَشِيَّةِ اللَّهِ وَ مَنْ بَكَى مِنْ حَشِيَّةِ اللَّهِ أَدْخَلَهُ اللَّهُ جَنَّاتِ النَّعِيمِ» (وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص: ۵۱۴).

رسول خدا ﷺ فرمود هر که بازار رود و تحفه‌ای برای عیال خود آورد چون حامل صدقه است برای مردم محتاج؛ و به زن‌ها و دخترها پیش از مردها بدهد زیرا هر که دخترش را شاد کند گویا بنده مؤمنی از فرزندان اسماعیل را آزاد کرده در راه خدا و هر که پسری را چشم روشن کند گویا از خوف خدا گریسته و هر که از خوف خدای عز و جل بگرید در بهشت پر نعمت درآید (الأمالی للصدوق) / ترجمه کمره‌ای، متن، ص: ۵۷۷.

بررسی سندی: این حدیث بخاطر «ایوب بن سلیم» و «إسحاق بن بشر» و «سالم الأفطس» ضعیف می‌باشد.

عبارت «من دخل» عام است و شامل پدر و مادر می‌شود.

رعایت عدالت بین فرزندان

روایت اول: «وَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ نَظَرَ إِلَى رَجُلٍ لَهُ ابْنَانِ فَقَبَّلَ أَحَدَهُمَا وَ تَرَكَ الْآخَرَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَهَلَّا سَاوَيْتَ بَيْنَهُمَا» (مكارم الأخلاق، ص: ۲۲۰).

وظایف مادر در تربیت دینی فرزند و ادله آن..... ۸۹

و از آن حضرت ﷺ آمده است که: مردی را دید یکی از دو کودک خود را بوسید و دیگری را نبوسید، حضرت فرمود: چرا بین دو کودک خود مساوات نکردی؟! (مکارم الأخلاق / ترجمه میرباقری، ج ۱، ص: ۴۲۰)

بررسی سندی: حدیث مرفوع و ضعیف می باشد.

روایت دوم: «و قَالَ ﷺ اغْدِلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ فِي السَّرِّ كَمَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْدِلُوا بَيْنَكُمْ فِي الْبَرِّ وَ اللُّطْفِ» (مکارم الأخلاق، ص: ۲۲۰).

و فرمود: بین فرزندانان به عدالت رفتار کنید چنان که می خواهید بین شما عدالت باشد (مکارم الأخلاق / ترجمه میرباقری، ج ۱، ص: ۴۲۰).

بررسی سندی: روایت سند ندارد و ضعیف می باشد.

با توجه به علتی که برای مساوات بین فرزندان ذکر شده است، معلوم می شود که مساوات بین فرزندان، مطلوب از والدین است و نه فقط پدر. و از طرفی اگر فقط پدر مساوات را رعایت کند و مادر رعایت نکند، نقض غرض می شود.

جداسازی بستر خواب فرزندان از ۱۰ سالگی

روایت اول: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ عَائِذِ بْنِ حَبِيبٍ بَيَّاعِ الْهَرَوِيِّ عَنْ عِيسَى بْنِ زَيْدٍ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: يَنْغَرُ الْغُلَامُ لِسَبْعِ سِنِينَ وَ يُؤْمَرُ بِالصَّلَاةِ لِتِسْعِ وَ يُفْرَقُ بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ لِعَشْرِ وَ يَحْتَلِمُ لِأَرْبَعِ عَشْرَةَ سَنَةً وَ مُنْتَهَى طُولِهِ لِاثْنَتَيْنِ وَ عَشْرِينَ سَنَةً وَ مُنْتَهَى عَقْلِهِ لِثَمَانٍ وَ عَشْرِينَ سَنَةً إِلَّا التَّجَارِبَ» (الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۶، ص: ۴۶).

امام صادق: دندانهای پسر بچه ها از ۷ سالگی می افتد و امر به نماز می شوند از ۷ سالگی و بستر خواب آنها از ۱۰ سالگی جدا می شود و محتلم می شوند از ۱۴ سالگی و منتهای قد کشیدنشان تا ۲۲ سالگی است و منتهای عقلشان تا ۲۸ سالگی است مگر کسب تجارب.

بررسی سندی: این حدیث مجهول و مرفوع می باشد (مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۲۱، ص: ۸۱).

روایت دوم: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: يُفْرَقُ بَيْنَ الْغُلَمَانِ وَ النِّسَاءِ فِي الْمَضَاجِعِ إِذَا بَلَغُوا عَشْرَ سِنِينَ» (الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۶، ص: ۴۷).

امام صادق ﷺ: بستر خواب پسران و دختران از وقتی که ۱۰ ساله شدند جدا می شود.

بررسی سندی: حدیث صحیح می باشد.

روایت سوم: «وَرَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَيْمُونٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الصَّبِيُّ وَالصَّبِيَّةُ وَالصَّبِيَّةُ وَالصَّبِيَّةُ يُفَرَّقُ بَيْنَهُمْ فِي الْمَصَاجِعِ لِعَشْرِ سِنِينَ» (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۴۳۶).

رسول الله ﷺ: بین پسر بچه ها و بین دختر بچه ها و بین پسر بچه و دختر بچه ها در بستر جدا می انداخته می شود از زمانی که ۱۰ ساله باشند.

بررسی سندی: حدیث صحیح می باشد.

روایت چهارم: «رُوي أَنَّهُ يُفَرَّقُ بَيْنَ الصَّبِيَّانِ فِي الْمَصَاجِعِ لِسِتِّ سِنِينَ» (همان).

روایت شده است که او بین بچه ها در بستر خواب از ۶ سالگی فاصله می انداخت.

بررسی سندی: حدیث موقوف و ضعیف می باشد.

پیش گیری از حسادت و ضرر زدن بعضی بچه ها به بعضی دیگر

«عن مسعدة بن صدقة قال: قال جعفر بن محمد رضي الله عنه: قال والدي رضي الله عنه والله إني لأصانع بعض

ولدي وأجلسه على فخذي، وأكثر له المحبة وأكثر له الشكر، وإن الحق لغيره من ولدي، ولكن

محافظة عليه منه ومن غيره، لئلا يصنعوا به ما فعل بيوسف وإخوته...» (تفسير العياشي، ج ۲، ص:

۱۶۶)

تفسیر عیاشی: امام صادق رضي الله عنه می فرمایند پدرم به من فرمود: بخدا که من سازش میکنم با یکی

از فرزندانم و او را بر دامن خود می نشانم و محبت بیشتری به او می کنم با اینکه حق با فرزند دیگر

من است، ولی بخاطر حفظ فرزندی که حق با اوست باید چنین کنم تا به او آنچه برای یوسف و

برادرش پیش آمد پیش نیاید.

بررسی سندی: حدیث مرفوع و ضعیف می باشد.

برای پیشگیری کردن از مفسده ای مثل فساد برادران یوسف؛ به بچه هایی که حساس هستند یا

احتمال فساد از طرف آنها می رود باید بیشتر محبت کرد تا احساس حسادت نکنند و بچه ها از

خطر آنها مصون باشند.

جلوگیری از دیدن فرزند آمیزش والدین را

روایت اول: «أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّ جَعْفَرِ

بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ رضي الله عنه قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ

يُجَامِعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ وَالصَّبِيَّ فِي الْمَهْدِ يَنْظُرُ إِلَيْهِمَا» (الجعفریات (الأشعثیات)، ص: ۹۶).

امام علی علیه السلام: رسول الله نهی میکردند از مجامعت بین زن و مرد زمانی که بچه ی در گهواره آنها را نگاه می کند.

بررسی سندی: روایت در کتاب اشعثیات می باشد و ضعیف می باشد.

روایت دوم: «وَعَنْهُ علیه السلام أَنَّهُ نَهَى أَنْ تُوْطَأَ الْخُرَّةُ وَ فِي النَّبِيتِ الْآخَرَى وَ أَنْ تُوْطَأَ الْمَرْأَةُ وَ الصَّبِي فِي الْمَهْدِ يَنْظُرُ إِلَيْهِمَا» (دعائم الإسلام، ج ۲، ص: ۲۱۳).

وقتی که کودک در گهواره نباید نظاره گر آمیزش والدین باشد به طریق اولی فرزندان بزرگتر هم دارای چنین حکمی می باشند.

بررسی سندی: روایت سند برایش ذکر نشده است و ضعیف می باشد.

روایات ضعیفه اینجا به ضمیمه ادله تسامح در ادله سنن، اثبات کراهت می کند.

آموزش لا اله الا الله و محمد رسول الله و صلوات و سجده تا قبل اتمام ۵ سالگی
«وَرَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ فَضَالَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ أَبِي جَعْفَرٍ علیهما السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَلَاثَ سِنِينَ يُقَالُ لَهُ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ ثُمَّ يَثْرُكُ حَتَّى يَيْتَمَ لَهُ ثَلَاثَ سِنِينَ وَ سَبْعَةَ أَشْهُرٍ وَ عِشْرُونَ يَوْمًا فَيُقَالُ لَهُ قُلْ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ سَبْعَ مَرَّاتٍ وَ يَثْرُكُ حَتَّى يَيْتَمَ لَهُ أَرْبَعُ سِنِينَ ثُمَّ يُقَالُ لَهُ قُلْ سَبْعَ مَرَّاتٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ - ثُمَّ يَثْرُكُ حَتَّى يَيْتَمَ لَهُ خَمْسُ سِنِينَ ثُمَّ يُقَالُ لَهُ أَيُّهُمَا يَمِينُكَ وَ أَيُّهُمَا شِمَالُكَ فَإِذَا عَرَفَ ذَلِكَ حَوَّلَ وَ جَهَّهُ إِلَى الْقِبْلَةِ وَ يُقَالُ لَهُ اسْجُدْ ثُمَّ يَثْرُكُ حَتَّى يَيْتَمَ لَهُ سَبْعُ سِنِينَ فَإِذَا تَمَّ لَهُ سَبْعُ سِنِينَ قِيلَ لَهُ اغْسِلْ وَ جَهِّكْ وَ كَفِّكْ فَإِذَا غَسَلَهُمَا قِيلَ لَهُ صَلِّ ثُمَّ يَثْرُكُ حَتَّى يَيْتَمَ لَهُ تِسْعُ سِنِينَ فَإِذَا تَمَّتْ لَهُ عِلْمُ الْوُضُوءِ وَ ضُرِبَ عَلَيْهِ وَ أُمِرَ بِالصَّلَاةِ وَ ضُرِبَ عَلَيْهَا فَإِذَا تَعَلَّمَ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ غَفَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَمُنَّ اللَّهُ» (من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۲۸۱).

عبد الله بن فضاله از امام صادق و امام باقر علیهما السلام روایت کرده و گوید: از آن حضرت شنیدم که میفرمود: وقتی پسر بچه به سن سه سالگی رسید به او می گویند: بگو: «لا اله الا الله» - تا هفت مرتبه - بعد او را به حال خود می گذارند تا سه سال و هفت ماه و بیست روز از سن او بگذرد، آنگاه به او می گویند: بگو «محمد رسول الله» تا هفت بار، و بعد دیگر کاری به او ندارد تا چهار سالش تمام شود آنگاه به او می گویند: هفت بار بگو: «صلى الله على محمد و آله» و بعد او را به حال خود می گذارند تا پنج سالش تمام شود، آنگاه از او می پرسند: دست راست و دست چپ کدام است؟ وقتی آنها را شناخت روی او را متوجه قبله می سازند و به او می گویند سجده کن، و رهایش می کنند تا هفت سالش تمام شود، وقتی هفت ساله شد، به او می گویند: صورت و دستهایت را

بشوی، و وقتی دست و روی خود را شست به او می‌گویند: نماز بخوان، و بعد او را رها می‌کنند تا نه سالش تمام شود و چون به سن کامل نه سالگی رسید آداب و ترتیب وضوی کامل و صحیح را به او می‌آموزند و از او می‌خواهند، و در صورت سرپیچی او را میزنند، و نیز او را دستور می‌دهند که نماز بخواند در صورتی که سرپیچی کرد او را تنبیه بدنی می‌کنند، و چون وضو و نماز را آموخت خداوند عزّ و جلّ او و پدر و مادرش را مورد بخشش و عفو از گناهان قرار می‌دهد إن شاء الله (ترجمه من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۴۲۷).

بررسی سندی: حدیث بخاطر «عبد الله بن فضالة» ضعیف می‌باشد.
نحوه ی شمول این روایت بر مادر قبلا در قسمت «آموزش نماز و پیگیری نماز خواندن بچه ها» توضیح داده شد.

دوری از افراط در ملامت و سرزنش

«کتابه إلى ابنه الحسن عليه السلام: الإِفْرَاطُ فِي الْمَلَامَةِ يَشْبُ نَيْرَانَ اللَّجَاجِ... وَ لَا تُكْثِرِ الْعِتَابَ فَإِنَّهُ يُورِثُ الضَّغِينَةَ وَ يُجْرِي إِلَى الْبِغْضَةِ» (تحف العقول، النص، ص: ۸۴).

امام علی عليه السلام در نامه ای که برای امام حسن عليه السلام نوشتند چنین فرمودند: زیاده‌روی در ملامت آتش لجاجت را برافروزد... زیاد سرزنش مکن که کینه آرد، و به دشمنی کشد (تحف العقول / ترجمه جنّتی، متن، ص: ۱۳۳).

یکی از اموری که پدر و مادرها برای تربیت فرزندان نیاز دارند تویخ و سرزنش فرزندان در زمانی است که کار اشتباهی را انجام می‌دهند تا باعث تغییر رفتار فرزندان شوند؛ در این روایت توصیه به استفاده ی به اندازه از این شیوه شده است تا منجر به تاثیر عکس نشود.
بررسی سندی: بخاطر عدم ذکر سند، حدیث ضعیف می‌باشد.

اسم ائمه و آباء ایشان بر فرزندان گذاشتن

«عن ربعي بن عبد الله قال قيل لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إنا نسمة بأسمائكم و أسماء آبائكم فينفعنا ذلك فقال: إي والله و هل الدين إلا الحب قال الله «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي - يُحِبِّبْكُمْ اللَّهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» (تفسير العياشي، ج ۱، ص: ۱۶۸).

کسی به امام صادق عليه السلام می‌گوید ما اسماء شما و آباءتان را برای بچه هایمان انتخاب می‌کنیم؛ آیا این کار نفعی برایمان دارد؟ حضرت می‌فرماید: بله والله؛ آیا دین غیر از حب است.
بررسی سندی: حدیث بدون سند است پس ضعیف می‌باشد.

یکی از وظایف مهم دینی حب خدا و رسول و اوصیاءش می باشد و از طرفی مادران نقش موثری در انتخاب اسم فرزندان خود دارند مخصوصاً در زمانه ی ما؛ نام گذاری فرزندان به اسم ائمه و آباءشان باعث ابراز محبت به اهل البیت و ایجاد محبت به نسبت اهل البیت در فرزندان می شود زیرا هر کسی به اسم خود علاقه و گرایش پیدا می کند بخاطر حب به نفسی که دارد و این منجر به محبت صاحب اصلی اسم که ائمه باشند هم می شود.

عدم تزویج فرزند به شارب خمر

روایت اول: «وَقَالَ ﷺ لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ خَمْرٌ أَوْ دِفٌّ أَوْ طُبُورٌ أَوْ نَرْدٌ وَلَا يُسْتَجَابُ دُعَاؤُهُمْ وَيَرْفَعُ اللَّهُ عَنْهُمْ الْبِرْكَاتَةَ» (ارشاد القلوب إلى الصواب (للدبلي)، ج ۱، ص: ۱۷۴).

فرمود فرشتگان در خانه ای که شراب، طنبور و دایره است داخل نمی شوند و دعای آنان مستجاب نمیشود، خدا برکتش را از آنان برمیدارد (ارشاد القلوب / ترجمه رضایی، ج ۱، ص: ۴۱۳).

بررسی سندی: به دلیل عدم ذکر سند، روایت ضعیف می باشد.

روایت دوم: «وَقَالَ ﷺ أَيُّمَا امْرَأَةٍ أَطَاعَتْ زَوْجَهَا وَهُوَ شَارِبُ الْخَمْرِ كَانَ لَهَا مِنَ الْخَطَايَا بَعْدَ نُجُومِ السَّمَاءِ وَكُلُّ مَوْلُودٍ يَلِدُ مِنْهُ فَهُوَ نَجِسٌ وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهَا صَرْفًا وَلَا عَدْلًا حَتَّى يَمُوتَ زَوْجُهَا أَوْ تَخْلَعَ عَنْهُ نَفْسَهَا» (ارشاد القلوب إلى الصواب (للدبلي)، ج ۱، ص: ۱۷۵).

و فرمود هر زنی که شوهر شرابخوارش را اطاعت کند برای او بعدد ستارگان آسمان گناه است و هر بچه ای که از او متولد شد نجس و آلوده است و اعمالش قبول نمی شود تا وقتی که همسرش بمیرد یا طلاقش بدهد (ارشاد القلوب / ترجمه رضایی، ج ۱، ص: ۴۱۳).

بررسی سندی: به دلیل عدم ذکر سند، روایت ضعیف می باشد.

زن نباید قبول کند که با شارب خمر ازدواج کند زیرا دارای آثار سوء دینی برای خودش و فرزنداش می باشد و همچنین مادر با توجه به نفوذی که در تصمیم فرزندانش در ازدواج آنها دارد باید مانع از ازدواج آنها با شارب الخمر شود و حتی سبب جدایی آنها از شارب خمر شود.

رعایت حق صغیر

«وَأَمَّا حَقُّ الصَّغِيرِ فَرَحْمَتُهُ وَتَثْقِيئُهُ وَتَعْلِيمُهُ وَالْعَفْوُ عَنْهُ وَالسَّتْرُ عَلَيْهِ وَالرِّفْقُ بِهِ وَالْمَعُونَةُ لَهُ وَالسَّتْرُ عَلَى جَرَائِرِ حَدَائِثِهِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّوْبَةِ وَالْمُدَاوَاةَ لَهُ وَتَوَكُّ مِمَّا حَكَيْتَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى لِرُشْدِهِ» (تحف العقول، النص، ص: ۲۷۰).

و أمّا حقّ فرد خردسال: مهربانی نمودن با او، پرورش او، آموزش او، گذشت و بخشیدن از او، پرده پوشی [بر عیوب] او، ملایمت با او و یاری کردن او، و پوشاندن خطاهای کودکانه او - زیرا این طرز رفتار موجب توبه و بازگشت است -، و مدارای با او، و عدم تحریک [با عیبجویی و خرده‌گیری]، که بی‌شکّ این برخورد به هدایت و رشد او نزدیکتر است (تحف العقول / ترجمه جعفری، ص: ۲۴۹).

بررسی سندی: این حدیث بخشی از رساله حقوق امام سجاد علیه السلام می‌باشد که در مورد ارزش سند آن قبلاً بحث شد.

اموری به عنوان حق صغیر ذکر شده است پس کسانی که مرتبط با صغیر هستند که همان پدر و مادر می‌باشند وظیفه دارند نسبت به این امور.

انتخاب دایه مناسب

روایات زیر تاثیر شیر مرضه را بیان کرده است و مادر برای انتخاب دایه مناسب می‌تواند کمک شوهر دهد با توجه به شناخت بهتری که زنان از روحيات و اخلاقیات و شرایط زنان دارند.

روایت اول: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أَنْظُرُوا مَنْ تُرْضِعُ أَوْلَادَكُمْ فَإِنَّ الْوَلَدَ يَشَبُّ عَلَيْهِ» (الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۶، ص: ۴۴).

جدم امیر المؤمنین - صلوات الله علیه - گفت: مراقب باشید که دایه مناسبی برای فرزند خود بیابید که شخصیت کودک با شیر دایه پرورش می‌یابد (گزیده کافی، ج ۵، ص: ۲۰۱).

بررسی سندی: حدیث صحیح می‌باشد.

روایت دوم: «رَوَى ابْنُ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ دَفَعَ وَدَّهَ إِلَى ظَنْرِ يَهُودِيَّةٍ أَوْ نَصْرَانِيَّةٍ أَوْ مَجُوسِيَّةٍ تُرْضِعُهُ فِي بَيْتِهَا أَوْ تُرْضِعُهُ فِي بَيْتِهِ قَالَ تُرْضِعُهُ لَكَ الْيَهُودِيَّةُ وَالنَّصْرَانِيَّةُ وَتَمْنَعُهَا مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ وَ مَا لَا يَحِلُّ مِثْلَ لَحْمِ الْخَنزِيرِ وَ لَا يَدْهَبَنَّ بِوَلَدِكَ إِلَى بُبُوتَيْهِنَّ وَ الرَّائِيَّةُ لَا تُرْضِعُ وَ لَدَكَ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَكَ وَ الْمَجُوسِيَّةُ لَا تُرْضِعُ لَكَ وَ لَدَكَ إِلَّا أَنْ تُضَطَّرَّ إِلَيْهَا» (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص: ۴۷۹).

حلبی گوید: از امام علیه السلام پرسیدم صحیح است که شخصی فرزند خود برای شیر به دایه یهودیه یا نصرانیه یا مجوسیه داده تا در خانه دایه یا منزل خود او را شیر دهد؟ امام فرمود: کودک را در منزل تو شیر دهد چه یهودیه باشد چه نصرانیه، و او را از آشامیدن مسکرات و خوردن هر چه حرامست

مانند گوشت خوک جلوگیری کن و مگذار کودک را با خود بخانه خویش برند، و زن زناکار (را بشیردهی مگزین) فرزند تو را شیر ندهد چون برای تو جایز نیست، و زن مجوسیه نباید فرزند تو را شیر دهد مگر آنکه ناچار شوی)) (ترجمه من لا یحضره الفقیه، ج ۵، ص: ۱۵۳).

بررسی سندی: حدیث صحیح می باشد.

روایت سوم: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَا تَسْتَرْضِعُوا الْحَمَقَاءَ فَإِنَّ اللَّبْنَ يُعْدِي وَإِنَّ الْغُلَامَ يَنْزِعُ إِلَى اللَّيْنِ» (وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص: ۴۶۷).

محمد بن قیس گوید: امام باقر عليه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: که زنان کوتاه فکر و کم عقل را برای دایگی نگزینید، چرا که شیر تأثیر دارد و کودک (در اخلاق و ملکات) میل به شیرده خود می دارد و از او این امور را ارث می برد (ترجمه من لا یحضره الفقیه، ج ۵، ص: ۱۵۲).

بررسی سندی: حدیث صحیح می باشد.

احسان و برّ به فرزند

روایت اول: «وَرُوِيَ أَنَّهُ قَالَ إِنَّمَا سُمُّوا الْأَبْرَارَ لِأَنَّهُمْ بَرُّوا الْأَبَاءَ وَالْأَبْنََاءَ» (الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، ص: ۳۳۶).

ترجمه: روایت شده است که امام رضا عليه السلام فرمودند ابرار به ابرار نامگذاری کردند بخاطر اینکه به پدر و مادر و اجداد و فرزندان خود نیکی میکنند.

حدیث در کتاب فقه الرضا عليه السلام است و بدون سند و ضعیف می باشد.

ابرار هم بر زنان و بر مردان اطلاق می شود پس برای موصوف شدن به این صفات هر کدام از زنان و مردان باید نیکی بر پدر و مادر و پسر و دخترهاشون بکنند. واضح است که مراد از آباء پدران تنها نیست و همین طور مراد از ابناء پسران تنها نیست.

روایت دوم: «أُرْوِي عَنِ الْعَالِمِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ لِرَجُلٍ أَلَيْكَ وَالِدَانِ فَقَالَ لَا فَقَالَ أَلَيْكَ وَلَدٌ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ بَرٌّ وَلَدَكَ يُحَسِبُ لَكَ بَرٌّ وَالِدَيْكَ» (همان).

ترجمه: روایت می کنم از امام رضا عليه السلام که فرمودند به مردی: آیا پدر و مادرت زنده اند، جواب داد نه. امام فرمودن آیا فرزند داری گفت بله. امام فرمودن نیکی به فرزندت کن تا نیکی به پدر و مادرت حساب شود.

ظاهر عرفی این روایت این است که هر مرد و زنی که پدر و مادر ندارد می‌تواند با نیکی کردن به فرزندش می‌تواند ثواب و آثار نیکی کردن به والدینش را بدست بیاورد. پس این روایت برای نیکی کردن به فرزند ثواب ویژه ای قائل شده است که جایگزین ثواب نیکی به والدین است در صورتی که آنها نباشند یا لااقل ثواب به فرزند نزدیک ترین ثواب و اثر را به نسبت نیکی والدین دارد.

روایت سوم: «وَقَالَ ﷺ مَنْ كَانَ لَهُ أُخْتَانِ أَوْ بَنَاتَانِ فَأَحْسَنَ إِلَيْهِمَا كُنْتُ أَنَا وَهُوَ فِي الْجَنَّةِ كَهَاتَيْنِ وَ أَشَارَ بِأَصْبَعَيْهِ السَّبَابَةِ وَالْوَسْطَى» (عوالي اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۱، ص: ۲۵۴).

پیامبر فرمودند: هر کسی که برای او دو خواهر یا دو دختر باشد که به آنها احسان کند؛ در بهشت با من همنشین است.

بررسی سندی: حدیث بدون سند است و ضعیف می‌باشد.

روایت چهارم: «وَقَالَ ﷺ مَنِ ابْتُلِيَ بِشَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْبَنَاتِ فَأَحْسَنَ إِلَيْهِنَّ كُنَّ لَهُ سِتْرًا مِنَ النَّارِ» (همان).

هر کسی که مبتلی به فرزند دختر شود و سپس احسان کند به آنها؛ این عمل اش سپر آتش جهنم می‌شود.

بررسی سندی: حدیث بدون سند است و ضعیف می‌باشد.

این پاداش‌های خاص برای احسان به فرزندان دختر بیان شده است بخاطر افکار منفی و تفری که نسبت به دختران و زنان بوده است و الان هم در بعضی جوامع وجود دارد؛ با این حال می‌توان گفت روشن است که اسلام نسبت به احسان به فرزند پسر هم نظر مثبتی دارد و بی‌مهری به او را روا نمی‌دارد و روایات مطلقاً هم در این زمینه داریم علاوه بر روایات اول و دوم که ذکر کردیم مثل «أَكْرِمُوا أَوْلَادَكُمْ» (همان) و «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَعَانَ وَلَدَهُ عَلَى بَرِّهِ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِ» (مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۵، ص: ۱۶۹) و «فَاعْمَلْ فِي أَمْرِهِ (ولدک) عَمَلٌ مَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ مُثَابٌّ عَلَى الْإِحْسَانِ إِلَيْهِ مُعَاقِبٌ عَلَى الْإِسَاءَةِ إِلَيْهِ» (من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص: ۶۲۲) و «بَرُّوا أَوْلَادَكُمْ» (الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، ص: ۳۳۶).

عدم سختگیری بر فرزند

«وَعَنْ عَدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَعَانَ وَلَدَهُ عَلَى بَرِّهِ قَالَ قُلْتُ كَيْفَ يُعِينُهُ عَلَى بَرِّهِ قَالَ يَقْبَلُ مَيْسُورَةً وَيَتَجَاوَزُ عَنْ مَعْسُورِهِ وَلَا يُرْهِقُهُ وَلَا يَحْرَقُ بِهِ وَ

وظایف مادر در تربیت دینی فرزند و ادله آن..... ۹۷

لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَنْ يَدْخُلَ فِي حَدِّ مَنْ حُدُّوا الْكُفْرَ إِلَّا أَنْ يَدْخُلَ فِي عُمُقٍ أَوْ قَطِيعَةٍ رَحِم... وَ

رَوَاهُ الشَّيْخُ يَاسْتَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ مِثْلَهُ» (وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص: ۴۸۱).

ترجمه: یونس بن رباط گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند رحمت کند کسی را که فرزندش را بر نیکی کردن به خود یاری نماید. یونس گوید: گفتم: انسان چگونه فرزندش را بر نیکی کردن به خویش یاری کند؟ فرمود: عمل اندکی را که در توان اوست بپذیرد و از عملی که بر او گران است درگذرد، بر او ستم نکند و با او بداخلاقی ننماید که در این صورت بین او و فرزندش از مرزهای کفر جز عاق شدن یا قطع رحم کردن فاصله‌ای نخواهد بود (ترجمه فروع کافی: ج ۷ ص ۱۲۸).

حدیث از جهت سندی صحیح می‌باشد.

عبارت «من اعان ولده علی بره» عام بدلی است و شامل هر کسی که اعانه بر ولدش بکند، از جمله مادر می‌شود. و علاوه بر اینکه معنا ندارد که فقط پدر اعانه بر بر فرزند بکند با سختگیری نکردن اما مطلوب نباشد که مادر اعانه بر بر فرزندش نکند و بر او سخت بگیرد و آثار سوء تربیتی بر فرزند بگذارد و زحمات پدر را هدر بدهد.

آداب نیکو در فرزندان ایجاد کردن

روایت اول: «وَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْرَمُوا أَوْلَادَكُمْ وَ أَحْسِنُوا آدَابَهُمْ» (عوالي اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۱، ص:

۲۵۴).

فرزندان خود را گرامی کنید، و ادبهای ایشان نیکو بیاموزید (شرح فارسی شهاب الأخبار (کلمات قصار پیامبر خاتم ص)، متن، ص: ۳۱۴).

بررسی سندی: روایت بخاطر عدم ذکر سند، ضعیف می‌باشد.

روایت دوم: «رَوَى إِسْمَاعِيلُ بْنُ الْفَضْلِ عَنْ تَابِتِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ سَيِّدِ الْعَابِدِينَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ... وَ أَمَّا حَقٌّ وَ لَدَيْكَ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ مِنْكَ وَ مُصَافٍ إِلَيْكَ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا

بِخَيْرِهِ وَ سَرَّوْهُ وَ أَنَّكَ مَسْئُولٌ عَمَّا وُلِّيَتْهُ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ» (من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص: ۶۲۲)

و اما حق فرزندت آن است که بدانی که از تست و جزو تست و منسوبست به تو خیر و شر او در دار دنیا، اگر خوبست تو خوبی، و اگر بد است بدی تست، و بدانی که فردای قیامت از تو سؤال خواهند کرد که چرا فرزندت را خوب بر نیآوردی (لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، ج ۸، ص: ۷۷۹).

بررسی سندی: حدیث صحیح می‌باشد.

جمع بندی

طبق استقرایی که انجام دادیم، مادران نسبت به تربیت دینی فرزندان خود، ۸ تکلیف وجوبی از قرار زیر دارند: ۱- نخوراندن و نوشاندن ماکولات و مشروبات نجس ۲- بچه دار شدن از راه حلال ۳- وفا به وعده ای که به کودک داده شده است ۴- آموزش مقدار مورد نیاز از علوم اهل البیت علیهم السلام ۵- آموزش و پیگیری نماز ۷- تربیت فرزند خداشناس ۷- جلوگیری از جهنمی شدن فرزند. مهم ترین و وسیع ترین تکالیف مادر نسبت به تربیت فرزند، همین مورد اخیر می باشد که خودش انواع تکالیف مختلفی را به گردن مادر می آورد.

و همین طور مادران ۲۲ تکلیف استحبابی نسبت به تربیت دینی فرزند خود دارند که از قرار زیر می باشند: ۱- شیر دادن ۲- علم آموزی به فرزند ۳- ۷ سال رها کردن فرزند برای بازی کردن ۴- کام فرزند را با تربت برداشتن ۵- کمک کردن بر خوبی فرزند ۶- هدیه دادن ۷- رعایت عدالت بین فرزندان ۸- جداسازی بستر خواب آنها ۹- پیش گیری از حسادت و ضرر زدن فرزندان به یکدیگر ۱۰- مانع دیدن آمیزش والدین شدن ۱۱- آموزش لاله الله و یکسری از اذکار دیگر ۱۲- عدم افراط در ملامت ۱۳- نام نیکو بر فرزندان گذاشتن ۱۴- عدم تزویج فرزند به شارب الخمر ۱۵- رعایت حق فرزند صغیر ۱۶- انتخاب دایه مناسب ۱۷ احسان به فرزند ۱۸- عدم سختگیری بر فرزند ۱۹- مودب به آداب نیکو کردن ۲۰- محب اهل البیت بار آوردن فرزند ۲۱- تربیت فرزند ۲۲- مسئول بودن مادر به نسبت فرزند همانند پدر در قبال فرزند. این دو فعل مستحبی اخیر خیلی کلی و جامع هستند و می توانند افعال مختلفی را شامل شوند، در نتیجه افعال مختلفی ترجیح دارد که مادر برای تربیت دینی فرزند انجام دهد که قابل احصاء نمی باشد. لذا هر کاری که منجر به تربیت دینی فرزند بشود، مستحب می باشد، اگر جزء واجبات نباشد.

مشروعیت اجرای حد سرقت پدر بزرگ از اموال نوه

استاد راهنما: استاد واعظی

نویسنده:

سید محمد حسن نصراللهی^۱

مقدمه

در قرآن کریم برای جرم سرقت، مجازات قطع دست مقرر شده است که در این بین در فقه امامیه این مجازات مشروط به شرایطی می‌باشد که یکی از آن شرایط این است که سارق پدر مسروق منه نباشد. در این بین ممکن است سوالی مطرح شود که آیا پدر بزرگ هم مثل پدر از مجازات قطع دست مستثنی می‌باشد و یا این که پدر بزرگ هم مثل بقیه افراد در صورت وجود شرایط دیگر، حد سرقت بر او اجرا می‌شود؟

فقه‌های امامیه، به بحث تفصیلی و استدلالی در این مسئله پرداخته اند هرچند از بحث‌هایی که در لابلای بحث‌های فقه جزا مطرح کرده اند می‌توان در مسئله مورد نزاع هم استفاده کرد. نگارنده هم به تحقیق مستقلی چه در ضمن مقاله و یا کتاب و یا پایان نامه که در آن‌ها بحث مفصل و استدلالی درباره این موضوع شده باشد برخورد نکردم.

نظرات فقهاء

با این حال با تتبع در کلمات فقهای امامیه ممکن است به سه نظریه در این مسئله برسیم:

^۱ دانش پژوه گروه فقه جزاء، سال تحصیلی ۴۰۱-۴۰۰

نظریه اول: مجازات قطع دست مطلقاً

نظریه اول و یا به عبارت دقیق تر فرضیه اول این است که پدر بزرگ اگر از اموال نوه های خود سرقت کند مجازات قطع دست بر او اجرا خواهد شد. (الخلاف، ج ۵، ص ۴۴۸؛ نهایی، ص ۷۱۶؛ المقنعه، ص ۲۸۰۳؛ الکافی فی الفقه، ص ۴۱۱؛ المراسم فی الفقه الامامی، ص ۲۵۸؛ السرائر، ج ۳، ص ۴۸۳؛ مختصر النافع، ج ۱، ص ۲۲۳؛ شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۷۶۰؛ لمعه دمشقیه، ص ۲۶۱).

البته عبارات فقهای مذکور در این که معتقد به این نظریه هستند مجمل می باشد چرا که روشن نیست که مراد آن ها از الفاظی مثل «اب، ابن، والد، ولد» خصوص پدر و فرزند می باشد و یا آن که اعم از پدر و پدر بزرگ و فرزند ونوه می باشد و لذا استناد این نظریه به فقهای مذکور در صورتی صحیح است که مراد آن ها از این کلمات خصوص پدر و فرزند باشد، که این نیاز دارد کلمات فقهای مذکور در ابواب مختلف فقهی مورد بررسی و دقت قرار داده شود.^۹

۱. مسأله ۴۵: إذا سرق الرجل من مال ولده، فلا قطع عليه بلا خلاف إلا داود. و ان سرق الولد من مال والديه، أو واحد منهما، أو جده، أو جدته، و جدهما أو أجداده من قبل أمه و ان علوا كان عليه القطع. و قال جميع الفقهاء: لا قطع عليه. و روي عن علي عليه السلام: أن عليه القطع. دليلنا: إجماع الفرقة. و أيضا الآية و الخبر، و لم يفرقا.
۲. و يقطع الرجل إذا سرق من مال والديه. و لا يقطع الرجل إذا سرق من مال ولده. و إذا سرق الأم من مال ولدها، قطعت على كل حال. و يقطع الرجل إذا سرق من مال زوجته، إذا كانت قد أحرزته. و كذلك تقطع المرأة، إذا سرق من مال زوجها، إذا كان قد أحرز دونها.
۳. و لا قطع على الرجل في سرقة مال ولده. و يقطع الولد إذا سرق مال والده.
۴. إذا تكاملت هذه الشروط وجب قطع أصابع السارق الأربع من اليد اليمنى من أصولها دون الراحة و الإبهام، حرا كان أو عبدا، مسلما أو ذميا، قريبا أو أجنبيا الا سرق الوالدين من ولدهما على كل حال، أو الولد منهما بشرط الحاجة و اخلاصهما بفرسه.
۵. فأما السراق فعلى ضربين: حر بالغ عاقل و غيره، فالحر البالغ العاقل إذا سرق من حرز ما قدره ربع دينار قطع رجلا كان أو امرأة إذا سرق من مال غير أبيه. فالأب إذا سرق من مال ابنه فلا يقطع خصوصا هذا فيه.
۶. فلا قطع إلا على من سرق ربع دينار، أو ما قيمته ربع دينار، و يكون عاقلا، كاملا، و لا يكون والدا من ولده
۷. السابع أن لا يكون والدا من ولده و يقطع الولد لو سرق من الوالد و كذا يقطع الأقارب و كذا الأم لو سرقت من الولد.
۸. وَيَتَعَلَّقُ الْحَكْمُ بِسَرِقَةِ الْبَالِغِ الْعَاقِلِ مِنَ الْحِرْزِ بَعْدَ هَتْكِهِ بِلَا شُبْهَةٍ رُبْعَ دِينَارٍ أَوْ قِيمَتَهُ سِرًّا مِنْ غَيْرِ مَالٍ وَلَدِهِ
۹. در این باره لازم است به دو عبارت از فقهای معاصر اشاره شود که مراد آن ها از این کلمات اعم از پدر و پدر بزرگ و فرزند ونوه بوده است. مرحوم امام خمینی در تحریر الوسيله در مسئله مورد نزاع می فرماید: السابع: أن لا يكون السارق والدا المسروق منه، فلا يقطع الوالد لمال ولده، و يقطع الولد إن سرق من والده، والأم إن سرقت من ولدها، والأقرباء إن سرق بعضهم من بعض (تحریر الوسيله، ج ۲، ص ۵۱۶) حال از کلمات ایشان در حد قذف می توان فهمید که مراد ایشان از والد اعم از پدر و پدر بزرگ می باشد: (مسأله ۵): لو قذف الأب ولده بما يوجب الحد لم يحد، بل عليه التعزير للحرمة لا للولد، وكذا لا يحد لو قذف زوجته الميتة ولا وارث لها إلا ولده، ولو كان لها ولد من غيره كان له الحد، وكذا لو كان لها وارث آخر غيره، والظاهر أن الجد والد، فلا يحد بقذف ابن ابنه. (تحریر الوسيله، ج ۲، ص ۵۰۸) یا مرحوم آیت الله خوئی در مسئله مورد نزاع می فرماید: السادس: أن لا يكون السارق والدا لصاحب المتاع، فلو سرق المتاع من ولده لم تقطع يده و أمأ لو سرق ولد من والده مع وجود سائر الشرائط قطعت يده، و كذلك الحال في بقية الأقارب (مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۳۵۱) بعد ایشان در کتاب القصاص می فرماید: «فإن الظاهر شمول كلمة الوالد لأب الأب أيضاً، كما أن لفظ الابن يشمل ابن الابن» (مبانی تکمله المنهاج، ج ۲، ص ۸۷)

نظریه دوم: معاف از مجازات قطع دست پدر بزرگ پدری

نظریه دوم هم این است که اگر پدر بزرگ پدری (نه مادری) تا آخر، از اموال نوه و یا نتیجه تا آخر، سرقت کند از مجازات قطع دست معاف خواهد بود. (روضه البهیة، ج ۹، ص ۲۳۴، مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۸۷؛ کشف اللثام فی شرح قواعد الاحکام، ج ۱۰، ص ۵۸۵؛ ریاض المسائل، ج ۱۶، ص ۹۰؛ جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۸۷؛ درالمنزود، ج ۳، ص ۵۰؛ تنقیح مبانی الاحکام (الحدود والتعزیرات)، ص ۳۲۱؛ فقه الحدود والتعزیرات، ج ۳، ص ۶۶؛ تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (الحدود)، ص ۴۹۹)

تعبیری که فقهای مذکور در این مسئله به کار برده اند «الاب و ان علا» می باشد که ظهور در پدر بزرگ پدری می باشد بلکه برخی از فقها به پدری بودن پدر بزرگ در استثناء مذکور تصریح هم کرده اند (درالمنزود، ج ۳، ص ۵۰؛ مبانی تنقیح الاحکام (الحدود والتعزیرات)، ص ۳۲۱، روضه البهیة، ج ۹، ص ۲۳۵)

نظریه سوم: معاف از مجازات قطع دست مطلقاً

نظریه سوم هم این است که اگر مطلق پدر بزرگ اعم از پدری و مادری تا آخر، از اموال نوه و یا نتیجه خویش تا آخر سرقت کند از مجازات قطع دست معاف خواهد شد. (المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۸، ص ۴۴؛ الوسیله الی نیل الفضیله، ص ۴۱۹؛ تحریر الاحکام، ج ۵، ص ۳۵۳؛ قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۷۵۸)

کلمه «ولد» در عبارت فقهای مذکور ظهور در اعم از فرزند دختر و پسر دارد.

در قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران ابتدا قانون گذار از نظریه اول پیروی می کرد؛ در بند ۱۱ ماده ۱۹۸ قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰ مقرر می داشت: «سارق پدر صاحب مال نباشد» و لذا ظاهر این ماده قانونی این بود غیر از پدر همه نزدیکان فامیلی از جمله پدر بزرگ مشمول بند فوق نیستند ولی در سال ۹۲ قانون گذار نظریه دوم را هم پذیرفت و جد پدری هم به ماده قانونی

۱. ولا من سرق من مال ولده و إن نزل و بالعکس و هو ما لو سرق الولد مال والده و إن علا أو سرق الأم مال ولدها یقطع کل منهما، لعموم الآیة خرج منه الوالد فیبقى الباقي . و قال أبو الصلاح رحمه الله : لا تقطع الأم بسرقة مال ولدها کالأب، لأنها أحد الوالدين، ولاشتراکهما فی وجوب الإعظام. و نفی عنه فی المختلف البأس، و الأصح المشهور و الجدل للأم کالأب .
۲. عموم آیه السرقة و غیرها من الأدلّة متناول لسرقة الأقارب و الأجانب، لکن خرج من ذلك سرقة الأب و إن علا من الولد بالإجماع، فیبقى الباقي علی العموم.
۳. و لا یقطع الأب و لا الجدّ له بالسرقة من مال الولد إجماعاً كما فی الخلاف و غیره، و لکن لم یضوا علی الجدّ.
۴. : «إذا سرق من مال أبيه أو مال جده و أجداده و إن علوا، أو من مال امه و جدته و جداتها و إن علون، فلا قطع علیه عند الفقهاء، و عندنا علیه القطع إذا کان نصاباً من حرز. و إن سرق من مال ابنة أو ابنته أو أولادهما و إن نزلوا لم یکن علیه القطع بلا خلاف إلا داود، فإنه قال علیه القطع»
۵. و إن سرق الرجل مال ولده و ولد ولده لم یلزمه شيء لأن مال ولده فی حکم ماله
۶. یشتترق انتفاء الأبوة، فلا یقطع الأب لو سرق من مال ولده و إن نزل، و یقطع الولد لو سرق من مال والده، و کذا تقطع الأم و إن علت إذا سرفت من مال الولد و بالعکس، و کذا جمیع الأقارب یثبت الحدّ علیهم و إن کانوا ذوی رحم یحرم بینهم التناکح.
۷. و یقطع الابن لو سرق من مال الأب أو الأم، و کذا الأم لو سرفت من مال الولد. و لا یقطع الأب و لا الجدّ بالسرقة من مال الولد.

افزود و لذا در بند ج ماده ۲۶۸ قانون مجازات اسلامی آمده است: «ج- سارق پدر یا جد پدری صاحب مال نباشد».

این نکته نیز روشن است که نسبت به طفل صغیر و مجنون با توجه به این که پدر بزرگ بر اموال آن‌ها ولایت در تصرف دارد (جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۱۰۱) لذا تصرف مالکانه پدر بزرگ نسبت به اموال نوه غیر بالغ و یا مجنونش موجب اجرای حد سرقت نخواهد شد و لذا آن چه در این پژوهش مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت سرقت پدر بزرگ از اموال نوه بالغ خود می‌باشد.

مستند نظریه اول: اطلاق ادله

روشن است اطلاق ادله حد سرقت: «و السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (مانده، ۳۸) شامل پدر بزرگ هم می‌شود و اگر پدر بزرگ را بخواهیم از اجرای حد استثناء بکنیم نیاز به دلیل مقید داریم و در این میان فقهی اگر بخواهد نظریه اول را اتخاذ کند مقیدی هم برای اطلاق مزبور برای پدر بزرگ نمی‌پذیرد و لذا در صورت وجود شرایط، معتقد به اجرای حد سرقت نسبت به پدر بزرگ خواهند شد.

مستندات نظریه دوم و سوم

ولی در مقابل فقهایی که نظریه دوم و سوم را اتخاذ کرده اند نسبت به پدر بزرگ به دلایل مقیدی استناد کرده اند که در ادامه، این مستندات ذکر و مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

دلیل اول: اجماع

عمده دلیلی که فقها برای خروج مجازات سرقت پدر بزرگ از حد سرقت بیان کرده اند اجماع می‌باشد. اولین فقهی که ادعای اجماع در مسئله کرده است شیخ طوسی در کتاب المبسوط می‌باشد عبارت ایشان این چنین است:

«إذا سرق من مال أبيه أو مال جده و أجداده و إن علوا، أو من مال امه و جدته و جداتها و إن علون، فلا قطع عليه عند الفقهاء، و عندنا عليه القطع إذا كان نصاباً من حرز. و إن سرق من مال

^۱ المسألة الرابعة قد أطلق الشيخ فيما حكى عنه هنا و كثير ممن تأخر عنه أن الولاية في مال الطفل و المجنون للأب و الجد للأب بل هو معقد ما في المسالك و محكي الكفاية من نفي الخلاف فيه، بل هو معقد إجماع التذكرة و لا ريب فيه في الجملة، بل عن مجمع البرهان كان عليه إجماع الأمة. مضافاً إلى النصوص المستفيضة، في الأول بل ربما ادعى تواترها الواردة في النكاح المدعى دلالتها على ما هنا بالأولوية، و إلى خصوص النصوص الواردة في بحث أموال التامی و الوصية و غيرهما من المباحث الكثيرة، كما عن الرياض.

مشروعیت اجرای حد سرقت پدر بزرگ از اموال نوه ۱۰۳

ابنه أو ابنته أو أولادهما و إن نزلوا لم یکن علیه القطع بلا خلاف إلا داود، فإنه قال علیه القطع»

(المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۸، ص ۴۴)

لازم به تذکر است مراد از داود در عبارت شیخ طوسی داود بن علی بن خلف اصفهانی با کنیه ابو سلیمان معروف به داوود ظاهری فقیه و محدث مسلمان و بنیانگذار مذهب ظاهری است و از فقهای اهل تسنن می باشد و لذا مخالفت او منحل به اجماع نخواهد بود.

بعد از شیخ طوسی، شهید ثانی در مسالک در این مسئله ادعای اجماع کرده است. عبارت ایشان این چنین است:

«عموم آیه السرقة و غيرها من الأدلة متناول لسرقة الأقارب و الأجانب، لكن خرج من ذلك سرقة

الأب و إن علا من الولد بالإجماع، فیبقى الباقي على العموم» (مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۸۷)

نکته ای که در این بین دارای اهمیت است این است که مرکز اجماع شیخ طوسی پدر بزرگ اعم از پدری و مادری است برخلاف اجماعی که شهید ثانی ادعا کرده است که مرکز آن فقط پدر بزرگ پدری می باشد در حالی که فقهای که نظریه دوم را پذیرفته اند همگی به اجماع منقول شهید ثانی در مسالک اشاره کرده اند و به اجماعی که در کلام شیخ طوسی می باشد که مرکز و کانون آن هم اعم از اجماع شهید ثانی می باشد هیچ اشاره ای نکردند.

نقد و بررسی دلیل اول

مهمترین اشکالی که که در استدلال به این دو اجماع منقول به نظر می رسد این است که بر فرض تحقق این دو اجماع، این احتمال وجود دارد که این دو اجماع مدرکی باشد و فقهای امامیه به استناد دلایلی که در ادامه می آید به این دو نظریه معتقد شده باشند به همین سبب اجماع آن ها کاشف قطعی از رأی و نظر معصوم نخواهد شد.

علاوه بر این که اجماعی که شیخ طوسی به آن اعتقاد داشته است اجماع لطفی می باشد و اجماع لطفی هم فقط کاشف از اتفاق رأی فقهای امامیه در یک عصر واحد می باشد و این اجماع کاشف از رأی معصوم نمی باشد.

افزون بر این در اجماع منقول از شهید ثانی، اگر مراد ایشان از این اجماع، اتفاق فقهای امامیه از عصر معصومین علیهم السلام تا زمان ایشان باشد، کلمات برخی از فقها در مسئله مورد نزاع مجمل می باشد و روشن نیست در مسئله مورد نزاع چه نظریه ای را معتقد بوده اند و لذا حداکثر می توان ادعای عدم اختلاف در بین برخی از فقها در مسئله کرد که این ادعا هم کاشف قطعی از رأی و نظر معصوم نخواهد بود.

لذا به نظر ما دلیل اول بر اثبات نظریه دوم و سوم ناتمام می‌باشد.

دلیل دوم: سنت

تقریب استدلال

طائفه ای از روایات که مفاد آن‌ها این است که افراد موسوم به «ابن» و یا «ولد» و اموال آن‌ها، مطلقاً برای فردی موسوم به «أب» و یا «والد» می‌باشد که اکثر فقهای امامیه به این دسته از روایات بر عدم جواز اجرای حد سرقت بر پدر استدلال کرده‌اند. (جواهر الکلام، ج ۱، ص ۴۸۸؛ فقه الحدود و التعزیرات، ج ۳، ص ۶۴؛ مبانی تحریر الوسیله، ج ۳، ص ۹۰؛ تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (الحدود)، ص ۴۹۸) چرا که وقتی ثابت شود مال فرزند برای پدر می‌باشد دیگر تصرفات او در اموال فرزندش تصرف در اموال خویش خواهد بود و لذا سرقت هم تحقق پیدا نخواهد کرد چون از مقومات ماهیت سرقت این است که فردی مال غیر را برآید.

آن چه در این جا درصدد اثبات آن هستیم این است که آیا روایات مزبور، توان اثبات عدم جواز اجرای حد نسبت به پدر بزرگ را در صورت سرقت از اموال نوه را دارد؟

برای پاسخ به این سؤال ابتدا به مهمترین روایات از آن طائفه اشاره می‌شود که عبارت‌اند از:

الف: صحیح محمد بن محمد بن مسلم: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِنَاهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَخْبُوبٍ عَنِ الْأَعْلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَحْتَاجُ إِلَى مَالِ ابْنِهِ قَالَ يَا كُلُّ مِنْهُ مَا شَاءَ مِنْ غَيْرِ سَرْفٍ وَقَالَ فِي كِتَابِ عَلِيِّ عليه السلام أَنَّ الْوَالِدَ لَا يَأْخُذُ مِنْ مَالِ وَالِدِهِ شَيْئاً إِلَّا يَأْذِيهِ وَالْوَالِدُ يَأْخُذُ مِنْ مَالِ ابْنِهِ مَا شَاءَ وَلَهُ أَنْ يَقَعَ عَلَى جَارِيَةِ ابْنِهِ إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِبْنُ وَقَعَ عَلَيْهَا وَذَكَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ لِرَجُلٍ أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ». (وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۶۳)

لازم به ذکر است در روایت فوق احتیاج در کلام سؤال کننده آمده است و جواب امام عليه السلام خالی از این قید است و قید عدم اسراف هم یک قید کلی می‌باشد که در جمیع انواع تصرفات انسان باید مورد ملاحظه قرار دهد.

۱. و من جمله ما ذکرته عن الحسن بن محبوب ما رویته بهذه الاسانید عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن محبوب. (طریق فوق صحیح است)

۲. سند روایت مذکور صحیح می‌باشد و هیچ یک از افراد داخل سند مشکلی ندارند.

ب: موثقه سعید بن یسار: «محمد بن الحسن باسناده^۱ عن حسین بن سعید عن عثمان بن عیسی عن سعید بن یسار^۲ قال: قلت لأبي عبد الله أیحج الرجل من مال ابنه و هو صغیر قال نعم قلت یحج حجة الإسلام و ینفق منه قال نعم بالمعروف ثم قال نعم یحج منه و ینفق منه إن مال الولد للوالد و لیس للولد أن یأخذ من مال والده إلا یأذنه». (وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۶۴)

همان طور که روشن است ذیل روایت درباره مطلق ولد می باشد و لذا این که سوال راوی درباره فرزند صغیر می باشد باعث تقیید ذیل روایت که اطلاق دارد، به فرزند صغیر و نابالغ نمی شود.

ج: صحیح سعید بن یسار: «محمد بن الحسن^۳ یسناده عن موسى بن القاسم عن صفوان عن سعید بن یسار^۴ قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ الرجل یحج من مال ابنه و هو صغیر قال نعم یحج منه حجة الإسلام قلت و ینفق منه قال نعم ثم قال إن مال الولد لوالده إن رجلاً اختصم هو و والده إلى النبي ﷺ فقضى أن المال و الولد للوالد». (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۹۱)

د: موثقه ابن ابی یعفر: «محمد بن یعقوب عن أبي علي الأشعري عن الحسن بن علي الكوفي عن عبيد بن هاشم عن عبد الكريم عن ابن أبي یعفر^۵ عن أبي عبد الله ﷺ في الرجل یكون لولده مال فأحب أن یأخذ منه قال فلیأخذ و إن كانت أمه حیة فما أحب أن تأخذ منه شیئاً إلا قرضاً علی نفسیها». (وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۶۵)

۱. و ما ذکرته في هذا الكتاب عن الحسن بن سعید فقد أخبرني به الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان و الحسن بن عبيد الله و احمد بن عبدون کلهم عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن ابيه محمد بن الحسن بن الوليد و أخبرني به أيضا ابو الحسن ابی جید القمي عن محمد بن الحسن بن الوليد عن الحسن بن الحسن بن ابان عن الحسن بن سعید، و رواه أيضا محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد عن الحسن بن سعید (طریق های فوق صحیح هستند. معجم رجال الحديث، ج ۵، ص ۲۴۵)

۲. سند روایت مذکور به علت وجود عثمان بن عیسی واقفی موثقه می باشد هر چند شیخ طوسی او را در کتاب عده توثیق کرده است. (العهده فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۰) برای اطلاع بیشتر درباره شخصیت عثمان بن عیسی رجوع شود به (معجم رجال الحديث، ج ۱۱، ص ۱۱۷)

۳. و ما ذکرته عن موسى بن القاسم بن معاوية بن وهب فقد أخبرني به الشيخ ابو عبد الله عن ابی جعفر محمد بن علي بن الحسن بن بابويه عن محمد بن الحسن ابن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار و سعد بن عبد الله عن الفضل بن غانم و احمد بن محمد عن موسى بن القاسم. (سند مذکور صحیح هاست.)

۴. سند روایت صحیح می باشد.

۵. سند مذکور به علت عبدالکریم بن عمرو خثعمی واقفی موثقه است هر چند نجاشی او را توثیق کرده است (رجال النجاشی،

ه: صحیحہ علی بن جعفر: «عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَوْلَدِهِ الْجَارِيَةُ أَوْ يَطْوُهَا قَالَ إِنْ أَحَبَّ وَ إِنْ كَانَ لَوْلَدِهِ مَالٌ وَ أَحَبَّ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهُ فَلْيَأْخُذْ وَ إِنْ كَانَتْ الْأُمُّ حَيَّةً فَلَا أُجِبُّ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا إِلَّا قَوْضًا» (وسائل الشيعه، ج ۱۷، ص ۲۶۶)

و: روایت عبید بن زراره: «محمد بن يعقوب عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ عَبِيدِ بْنِ زُرَّارَةَ^۱ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنِّي لَدَاتُ يَوْمٍ عِنْدَ زِيَادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ - إِذَا جَاءَ رَجُلٌ يَسْتَعْدِي عَلَيَّ أَبِيهِ فَقَالَ أَصْلَحَ اللَّهُ الْأَمِيرَ إِنَّ أَبِي زَوْجَ ابْنَتِي بَعِيرٌ إِذْنِي فَقَالَ زِيَادٌ لِحَلْسَانِهِ الَّذِينَ عِنْدَهُ مَا تَقُولُونَ فِيمَا يَقُولُ هَذَا الرَّجُلُ فَقَالُوا نِكَاحُهُ بَاطِلٌ قَالَ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ مَا تَقُولُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَلَمَّا سَأَلْنِي أَقْبَلْتُ عَلَى الَّذِينَ أَجَابُوهُ فَقُلْتُ لَهُمْ أَلَيْسَ فِيمَا تَزُورُونَ أَنْتُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنْ رَجُلًا جَاءَ يَسْتَعْدِيهِ عَلَيَّ فِي مِثْلِ هَذَا فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنْتَ وَمَالِكَ لِأَيِّكَ قَالُوا بَلَى فَقُلْتُ لَهُمْ فَكَيْفَ يَكُونُ هَذَا وَ هُوَ وَمَالُهُ لِأَبِيهِ وَ لَا يَجُوزُ نِكَاحُهُ قَالَ فَأَخَذَ بِقَوْلِهِمْ وَ تَرَكَ قَوْلِي» (وسائل الشيعه، ج ۲۰، ص ۲۹۰)

در روایات مزبور، ادعا این است که واژه‌هایی مثل «اب»، «ابن»، «والد» و یا «ولد» استعمال شده است که این واژه‌ها علاوه بر این که به وضع لغوی و استعمالات عرفی، شامل پدر و فرزند می‌شود، افزون بر آن شامل پدر بزرگ و نوه هم می‌شود و لذا اگر پدر بزرگ در اموال نوه خویش تصرف کند، در حقیقت در اموال خودش تصرف کرده است و لذا حکم سرقت بر تصرف او بار نمی‌شود.

برای روشن شدن این ادعا نیاز است به واژه‌شناسی نسبت به کلمات فوق بپردازیم.

^۱. سند مذکور صحیحہ می‌باشد فقط شبهه ای که ممکن است در سند مذکور وارد شود این است که آیا سند شیخ حر عاملی به کتاب علی بن جعفر صحیح بوده است و یا آن که یک سند تشریفاتی می‌باشد که برای اطلاع از نظریات موجود در مسئله رجوع شود به دروس خارج نکاح (شیرازی زنجانی)، ج ۴؛ ص ۱۶۳۶_۱۶۴۵

^۲. صحیحہ بودن سند روایت فوق بستگی به توثیق سهل بن زیاد دارد که فقها در توثیق او اختلاف کرده اند. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به (معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۳۳۷_۳۵۳)

الف: أب

برخی از فقها از این کلمه این گونه برداشت کرده اند که بر پدر و هم بر پدر بزرگ این کلمه به صورت حقیقی قابلیت صدق دارد. (الخلاف، ج ۵، ص ۱۵۲؛ الفصاح علی ضوء القرآن و السنة، ج ۱، ص ۳۵۵؛ تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (فصاح)، ص ۱۵۲) شاهد بر این که این برداشت و تبادر از این کلمه صحیح است کلمات لغویین و استعمالات قرآنی و روایی این کلمه می باشد.

در لغت کلمه «أب» از سه حرف «أ، ب، و» تشکیل شده است و به تصریح برخی از اهل لغت به معنای تربیت و رشد دادن می باشد و به پدر أب گفته می شود چون فرزند خود را تربیت و رشد می دهد. (معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۴۴؛ کتاب العین، ج ۸، ص ۴۹۹؛ مجمع البحرین، ج ۱، ص ۱۱۶) برخی دیگر از لغویین فرموده اند هر کسی که سبب ایجاد یک چیزی و یا صلاح و ظهورش می شود به آن أب گفته می شود. (مفردات فی الفاظ القرآن الکریم، ص ۵۷) همان طور که روشن است معنای لغوی این کلمه هم بر پدر قابلیت اطلاق دارد و هم می تواند بر معنایی اعم از پدر و پدر بزرگ اطلاق شود چون هر دو در تربیت و رشد فرزند و نوه خویش بدون واسطه و یا با واسطه تأثیر گذار هستند و هر دو سبب ایجاد فرزند و نوه خویش هستند.

در استعمالات قرآنی هم این کلمه در معنایی اعم از پدر و پدر بزرگ استعمال شده است و ظاهر این است که این استعمالات هم بدون هیچ گونه قرینه ای بوده است. به عبارت فنی از این کلمه در استعمالات قرآن و روایی معنایی اعم از پدر و پدر بزرگ به ذهن انسان متبادر می شود. مثل آن

۱. الأم إذا قتلت ولدها، قتلت به. و كذلك أمهاتها، و كذلك أمهات الأب - و إن علون - فأما الأجداد فيجرون مجرى الأب لا يقادون به، لتناول اسم الأب لهم. و قال الشافعي: لا يقاد واحد من الأجداد و الجدات، و الام و أمهاتها في الطرفين بالولد. و هو قول باقي الفقهاء، لأنه لم يذكر فيه خلاف. دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم
۲. فإن العرف العام كما في اللغة يحكم بان الجد أب و ان علا فيدخل تحت قاعدة (لا يقتل الوالد بولده) فان عند العرب العرباء ممّا يستشهد بكلامهم كما عند الخضرميين في أشعارهم و عبارتهم يطلق الأب على الجد أيضا، كما يطلق الابن على الحفيد.
۳. ثم إن المشهور شهرة عظيمة شمول الحكم لأب الأب و هكذا، و حكي عن المحقق في النافع التريديد فيه، و لكن مقتضى إطلاق كثير من الروايات و ترك الاستفصال في بعضها كرواية الحلبي المنتقمة الشمول لصدق الوالد لغة و عرفاً عليه، كصدق الولد على ولد الولد، و الأظهر من ذلك ما عتبر فيه بالأب و الابن كرواية أبي بصير المنتقمة أيضاً.
۴. الهزمة و الباء و الواو يدل على التربية و العذو. أبوت الشيء أبوه أبواً إذا غذوته. و بذلك سمي الأب أباً.
۵. أبوت الرجل أبوه، إذا كنت له أباً. و يقال: فلان يأتو هذا اليتيم إيتاؤه، أي: يغذوه، كما يغذو الوالد ولده.
۶. "أبوت الصبي أبواً": عذوته. و بذلك سمي الأب أباً. و الأب لأمه محذوفة و هي واو. به نظر صاحب كتاب مجمع البحرین اطلاق اب بر پدر بزرگ مجازی می باشد. و يطلق الاب على الجد مجازاً. مجمع البحرین، ج ۱، ص ۱۶.
۷. الأب: الوالد، و يسمى كل من كان سبباً في إيجاد شيء أو صلاحه أو ظهوره أباً، و لذلك يسمى النبي ﷺ أباً المؤمنین، قال الله تعالى: النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم و أزواجه أمهاتهم [الأحزاب / ۶] و في بعض القراءات و هو أب لهم. و روي أنه ﷺ قال لعلي: «أنا و أنت أبوا هذه الأمة». و إلى هذا أشار بقوله: «كُلُّ سَبَبٍ وَ نَسَبٍ مُنْقَطِعٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا سَبَبِي وَ نَسَبِي».

که فرزندان حضرت یعقوب علیه السلام به پدرشان گفتند که ما خدای تو و پدران ابراهیم و اسماعیل و اسحاق علیهم السلام را می پرستیم: «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحاقَ إِلَهُاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره، ۱۳۳). حضرت یعقوب فرزند حضرت اسحاق و حضرت ابراهیم جد او و حضرت اسماعیل عموی او می‌باشد.

همچنین حضرت یوسف، حضرت ابراهیم، حضرت اسحاق، و حضرت یعقوب علیهم السلام را پدران خود می‌شمارد: «وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَ عَلَى النَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (یوسف، ۳۸) در حالی که حضرت یعقوب پدر ایشان و حضرت اسحاق جدشان و حضرت ابراهیم جد پدرشان بوده‌اند.

افزون بر این در آیه شریفه «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَ لَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَ لَا عَلَى الْمُرِيضِ حَرْجٌ وَ لَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ...» (نور، ۶۱) مراد از آبائکم

اعم از پدر و پدر بزرگ می‌باشد. (جواهر الكلام، ج ۳۶، ص ۴۱۳؛ احکام القصاص فی الشریعة الاسلامیه، ص ۲۰۰)

علاوه در آیه شریفه «وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لِيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ...» (نور، ۳۱) هم مراد از آبائهن اعم از پدر و پدر بزرگ تا آخر می‌باشد. (احکام القصاص فی الشریعة الاسلامیه، ص ۲۰۰)

این کلمه در آیه شریفه «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَأَيْتَ اتَّخَذُوا صُنَماً آلِهَةً إِنِّي أَرَأكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (انعام، ۷۴) به تصریح مفسرین امامیه (النبیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۷۵؛ مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۹۷؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۱۶۲-۱۶۶) به خصوص برای جد مادری و یا عمو حضرت ابراهیم به کار رفته است.

در آیه شریفه «وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ...» (حج، ۷۸) با توجه به این که بیشتر اهل حجاز در زمان نزول آیه شریفه از نوادگان ابراهیم خلیل علیه السلام بوده‌اند و حضرت ابراهیم جد آن‌ها بوده است به همین لحاظ کلمه أب به خصوص در معنای جد استعمال شده است. (مجمع البحرین، ج ۱، ص ۱۵) و

۱. قوله تعالى: مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ جعل إبراهيم أباً للأمة كلها، لأن العرب من ولد إسماعيل وأكثر العجم من ولد إسحاق، ولأنه أبو رسول الله (ص) وهو أب لأمته، فالأمة في حكم أولاده.

غیر از این آیات که اهل تتبع می‌توانند آن را بیابند. (برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، ص ۲۰-۲۲)

همچنین در روایت زیر از امیرالمؤمنین علیه السلام منقول است که امام حسن و امام حسین علیهم السلام رسول الله صلی الله علیه و آله را «اب» خطاب می‌کردند: «كَانَ الْحَسَنُ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ يَدْعُونِي أَبَا الْحُسَيْنِ، وَكَانَ الْحُسَيْنُ يَدْعُونِي أَبَا الْحَسَنِ، وَ يَدْعَوَانِ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ أَبَاهُمَا. فَلَمَّا تُوَفِّي رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ دَعَوَانِي بِأَيُّهُمَا» (مقاتل الطالبین، ص ۳۹)

علاوه بر این که همان طور که در ادامه می‌آید کلمه «ابن» در استعمالات عرب هم بر فرزند و هم بر نوه اطلاق می‌شود و با توجه به این که در عرف عرب معمولا در مقابل یکدیگر استعمال می‌شوند «اب» هم به معنایی اعم از پدر و پدربزرگ دارد.

همه این‌ها شاهدی است بر این که این کلمه به صورت مشترک معنوی و یا مشترک لفظی هم بر پدر و هم بر پدربزرگ قابلیت صدق حقیقی دارد.

ب: ابن

ریشه کلمه «ابن» از ب، ن، و می‌باشد که لام الفعل آن حذف شده است و الف ابتدای آن الف وصل می‌باشد و به معنای فرزند پسر می‌باشد (لسان العرب، ج ۱۴، ص ۹۰؛ مصباح المنیر، ج ۱، ص ۶۲) و ابنه و بنت مونت آن است و به معنای فرزند دختر می‌باشد. (مفردات فی الفاظ القرآن، ص ۱۴۸) و اطلاق این دو کلمه بر فرزند از این جهت است که خداوند پدر را برای فرزند در حکم سازنده قرار داده است. (مفردات فی الفاظ القرآن، ص ۱۴۷)^۳ و البته برخی از اهل لغت اطلاق ابن بر نوه را مجاز می‌دانند. (مصباح المنیر، ج ۱، ص ۶۲)^۴ اما در مقابل برخی از فقها معتقد هستند که کلمه ابن شامل نوه هم

۱. قال الزجاج: ابنٌ كان في الأصل بئو أو بئو، و الألف ألف وصل في الابن، يقال ابنٌ بين... و الابن أصله بئو، و الذاهب منه واو كما ذهب من أب و أخ.

۲. الابن: أصله بئو بفتحين لأنه يُجمع على بنين و هو جمع سلامة و جمع السلامة لا تُغییر فيه.

۳. ابنٌ أصله: بنو، لقولهم في الجمع: أبناء، و في التصغير: بئو قال تعالى: يا بئو لا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ [يوسف / ۵]، يا بئو إني أرى في المنام إني أدبُحَكَ الصافات / ۱۰۲]، يا بئو لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ لِقمان / ۱۳]، يا بئو لا تعبد الشيطان، و سَمَاهُ بذلك لكونه بناء للأب، فإنَّ الأب هو الذي بناه و جعله الله بناء في إيجاده، و يقال لكل ما يحصل من جهة شيء أو من تربيته، أو بتفقد أو كثرة خدمته له أو قيامه بأمره: هو ابنة، نحو: فلان ابنُ الحرب، و ابنُ السبيل للمسافر، و ابنُ الليل، و ابنُ العلم... و يقال في مؤنث ابن: ابنة و بنت.

۴. يطلق (الابن) على ابن الابن وإن سئل مجازا

می‌شود. (مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۸۷؛ القصاص على ضوء القرآن و السنة، ج ۱، ص ۳۵۵؛ تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (قصاص)، ص ۳۱۵۲) ممکن است دلیل این ادعا این باشد که این کلمه هرچند به حسب وضع لغوی به معنای فرزند پسر می‌باشد ولی به مرور زمان بر اثر کثرت استعمالات در معنایی اعم از فرزند پسر و نوه پسر به صورت مشترک معنوی و یا به صورت مشترک لفظی وضع تعینی پیدا کرده است. شاهد بر این وضع این است که در روایات و زیارت نامه‌های مأثوره، ائمه معصومین علیهم‌السلام به وفور به «یا بن رسول الله» خطاب شده‌اند با این که همگی آن‌ها نوه‌های دخترى پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده‌اند. و یا آن که در تواریخ نقل شده است که امام هادی و امام عسگری علیهما‌السلام به ابن الرضا علیه‌السلام توصیف شده و مورد خطاب قرار می‌گرفتند. (برای مثال رجوع کنید به الکافی، ج ۱، ص ۵۰۲؛ ۵۰۷؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۹۸؛ الغیبه، ص ۲۶۸؛ ۲۴۰؛ کشف الغمه فی معرفة الائمه، ج ۲، ص ۲۹۲) همچنین در آیه شریفه مباهله «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ تَبَتَّلْ فَمَا تَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران، ۶۱) که بنا بر تصریح مفسرین (تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۰۴؛ تفسیر فرات الکوفی، ص ۸۵؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۷۷) مراد از «ابنائنا» امام حسن و امام حسین علیهما‌السلام می‌باشند.

در روایت «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم أَخَذَ بِيَدِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ، وَيَقُولُ: هَذَا ابْنِي، فَمَنْ أَحَبَّهُمَا فَقَدْ أَحَبَّنِي، وَمَنْ أَبْغَضَهُمَا فَقَدْ أَبْغَضَنِي» (سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۳۵۱) هم از امام حسن و امام حسین علیهما‌السلام از طرف رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تعبیر به «ابن» شده است.

علاوه بر این که به قرینه مقابله اگر اطلاق آب بر پدر بزرگ بدون قرینه صحیح باشد اطلاق ابن بر نوه هم صحیح خواهد بود چرا که معمولاً این دو کلمه در استعمالات عرب در مقابل یکدیگر مورد استفاده قرار می‌گیرند.

۱. فَإِنَّ الظاهر شمول كلمة الوالد لأب الأب أيضاً، كما أنّ لفظ الابن يشمل ابن الابن.

۲. فإن العرف العام كما في اللغة يحكم بان الجد أب و ان علا فيدخل تحت قاعدة (لا يقتل الوالد بولده) فان عند العرب العرباء مما يستشهد بكلامهم كما عند الخضرمين في أشعارهم و عباثرهم يطلق الأب على الجد أيضاً، كما يطلق الابن على الحفيد.

۳. إنّ المشهور شهرة عظيمة شمول الحكم لأب الأب و هكذا، و حكي عن المحقق في النافع التريديد فيه ، و لكن مقتضى إطلاق كثير من الروايات و ترك الاستفصال في بعضها كرواية الحلبي المتقدمة الشمول لصديق الوالد لغة و عرفاً عليه، كصدق الولد على ولد الولد، و الأظهر من ذلك ما عتبر فيه بالأب و الابن كرواية أبي بصير المتقدمة أيضاً.

ج: والد و ولد

در لغت ولد به معنای فرزند و زاییده (اعم از دختر و پسر) می‌باشد و به آب والد هم گفته می‌شود. (مفردات فی الفاظ القرآن، ص ۸۸۳) و لذا این لغت به صورت مشترک معنوی و یا مشترک لفظی هم بر فرزند و هم بر نوه صدق می‌کند و در مقابل هم به پدر و هم پدر بزرگ والد به این معنی که انسانی از او به وجود آمده است؛ صدق می‌کند. این نکته هم روشن است در نزد اهل لغت از جمله راغب اصفهانی آب معنایی اعم از پدر و پدر بزرگ داشت و این خود شاهدهی است بر این مراد ایشان از والد هم اعم از پدر و پدر بزرگ خواهد بود.

بسیاری از فقها نیز به این مطلب اصرار دارند که در عرف عرب، کلمه والد و ولد هم شامل پدر و هم شامل پدر بزرگ و هم شامل فرزند و هم نوه می‌شود. (جواهر الکلام، ج ۴، ص ۱۷۰؛ مبنای تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۸۷؛ موسوعة الامام الخوئی (کتاب النکاح)، ج ۳۲، ص ۲۸۳؛ تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (قصاص)، ص ۶۵۲؛ فقه الحدود والتعزیرات، ج ۳، ص ۶۶؛ فقه الصادق، ج ۳۹، ص ۴۰۰)

۱. الْوَلَدُ: الْمَوْلُودُ. یقال للواحد والجمع والصغیر والكبیر. قال الله تعالی: فَإِنَّ لَمْ یَكُنْ لَهُ وَكَلَدٌ لِلنِّسَاءِ / ۱۱. أُنْثَى یَكُونُ لَهُ وَكَلَدٌ الْأَنْعَامِ / ۱۰۱ و یقال للممتبئی وَكَلَدٌ، قال: أَوْ تَتَّخِذُهُ وَكَلَدًا الْقِصَصِ / ۹ و قال: وَ وَالِدٍ وَمَا وَكَلَدَ الْبَلَدِ / ۳ قال أبو الحسن: الْوَلَدُ: الْإِبْنُ وَالْإِبْنَةُ، وَ الْوَلَدُ هُمُ الْأَهْلُ وَ الْوَلَدُ. و یقال: وَكَلَدٌ فَلَانٌ. قال تعالی: وَ السَّلَامُ عَلَیْ یَوْمٍ وُلِدْتُ مَرِیمَ / ۳۳، وَ سَلَامٌ عَلَیْهِ یَوْمَ وُلِدَ مَرِیمَ / ۱۵] و الأب یقال له وَالِدٌ، و الْأُمُّ وَالِدَةٌ، و یقال لهما وَالِدَانِ، قال: رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَیْ نوح / ۲۸
۲. و کذا لو قتله أب الأب و إن علا كما صرح به غیر واحد، بل عن ظاهر الخلاف أو صریحه الإجماع علیه، بل لم أجد فيه خلافا، نعم تردد فيه المصنف في النافع و بعض الناس، لكنه في غير محله بناء على تناول الإطلاق (الوالد في الروایات) له لغة و عرفا.
۳. هل يشمل الحكم أب الأب أم لا؟ وجهان، لا یبعد الشمول، على المشهور شهرة عظيمة، و یدل على ذلك إطلاق صحیحة حمران و معتبرة إسحاق بن عمار و صحیحة ظریف المتقدمات، فَإِنَّ الظاهر شمول كلمة الوالد لأب الأب أيضاً، كما أن لفظ الابن يشمل ابن الابن.
۴. و الظاهر إلحاق الجد بالأب و قد خالف فيه جماعة، مدعين اختصاص النصوص بالأب و هو ظاهر في الوالد بلا واسطة، و التعدي عنه يحتاج إلى الدلیل. إلا أنه لا يمكن المساعدة علیه، نظراً إلى أن المذكور في بعض النصوص و إن كان لفظ الأب إلا أنه غير مذكور في عمدة النصوص المعتبرة، و إنما المذكور فيها «للرجل ولد صغار» على ما في صحیحة ابن سنان، أو (الرجل يكون لبعض ولده جاریة) على ما في صحیحة الكتاني، و هو عام يشمل الأب بلا واسطة و الجد. و معه كيف يمكن دعوى اختصاص النصوص بالأب بلا واسطة، و لا سيما بعد ظهور لفظ الولد في الأعم من الابن بلا واسطة و الابن مع الواسطة!
۵. ثم إن المشهور شهرة عظيمة شمول الحكم لأب الأب و هكذا، و حكي عن المحقق في النافع التردد فيه، و لكن مقتضى إطلاق كثير من الروایات و ترك الاستفصال في بعضها كرواية الحلبي المتقدمة الشمول لصدق الوالد لغة و عرفاً علیه، كصدق الولد على ولد الولد، و الأظهر من ذلك ما عتبر فيه بالأب و الابن كرواية أبي بصير المتقدمة أيضاً.
۶. ثم إنّه قد صرح جمع من الفقهاء بعموم الأب لمن علا، بل ظاهر كلام الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك الإجماع علیه؛ و لعلّه لأنّه يشمل لفظ الوالد في بعض النصوص الماضية و الفتاوى، و لأنّه لا يقتل لو قتل ولد ولده، و هذا یشیر إلى شبهة الدارئة للحد.
۷. وجهان: مبتدیان على شمول الوالد لأب الأب، و الولد و الابن و الابن و عدمه، و حيث أن الظاهر هو الشمول كما صرح به اللغويون و الفقهاء في المقام و في باب النکاح، و هو المفهوم عرفاً، فالشمول أظهر.

با اثبات این که این کلمات هم بر پدر و هم بر پدر بزرگ قابلیت صدق حقیقی دارند و معنای اعم از پدر و پدر بزرگ هم از این کلمات به ذهن انسان تبادر می‌کند به این نتیجه می‌رسیم که تصرفات مالکانه پدر بزرگ در اموال نوه خویش هیچ اشکالی ندارد و باعث اجرای حد سرقت نخواهد شد.

نکته تکمیلی: شمول و یا عدم شمول این روایات نسبت به پدر بزرگ مادری

برخی از فقها معتقد هستند که لفظ «أب» بر پدر بزرگ پدری عرفا صدق حقیقی می‌کند ولی بر پدر بزرگ مادری این لفظ عرفا بدون قرینه صادق نیست هر چند کلمه «ابن» به نوه دختری زیاد اطلاق می‌شود. (قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۱۵۴۶؛ جواهر الکلام، ج ۱، ص ۴۲۰؛ تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۲۵۰۸) که طبق این نظریه چه بسا گفته شود که این روایات بر فرض اثبات، فقط پدر بزرگ پدری را ملحق به پدر می‌کند و لذا نظریه دوم ثابت خواهد شد.

ولی ممکن است کسی به این شبهه این گونه پاسخ داده بدهد که وقتی اثبات شود که کلمه ابن در نوه‌های دختری اطلاق بدون قرینه صحیح باشد این خود شاهی است بر این که کلمه اب هم در جد مادری بدون قرینه صحیح باشد چون این دو کلمه عرفا از قبیل متضایفان می‌باشند و هر معنایی هر یک داشته باشد دیگری هم در مقابلش همان معنا را دارد.

علاوه بر این که در بسیاری از روایات فوق از کلمه «والد» استفاده شده بود که در صورت ظهور این کلمه در معنای پدر بزرگ اعم از پدری و مادری، دیگر لفظ اب مانع از اطلاق ظهور لفظ والد نخواهد شد بلکه حداکثر از باب مورد و مثال خواهد شد.

و لذا به نظر می‌رسد در صورت اثبات استدلال فوق، این روایات علاوه بر پدر، پدر بزرگ پدری و مادری هم را شامل می‌شود.

۱. و الأقرب أن الجد للأب أب بخلاف الجد للأم .

۲. نعم الأقرب وفاقا للقواعد أن الجد للأب أب عرفا، بل عن التحرير القطع به، خصوصا بعد عدم قتله به و مساواته في الحرمة دون الجد للأم التي هي تحد بقذف ولدها، لعدم سبقه إلى الفهم من الأب وإن كثرت إطلاق الابن على السبط، والله العالم.

۳. والظاهر أن الجد والد، فلا يحذف بقذف ابنه،

نقد و بررسی

مناقشه اول: وضع لفظ والد در خصوص پدر

به اعتقاد مرحوم علامه طباطبائی و برخی از شاگردان ایشان کلمه والد به صراحت دلالت دارد که مراد از این کلمه پدر می‌باشد و این که مراد از این کلمه اعم از پدر و پدر بزرگ باشد هیچ‌گونه توجیه لغوی ندارد.

توضیح آن که ایشان در ذیل آیه شریفه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَأُ أَنْ تَتَّخِذَ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَأَيْتُ إِنْ كُنْتُ صَالِحًا فَذَلِكُنَّ أَصْنَامٌ إِنِّي أَعْلَمُ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (انعام، ۷۴) برای اثبات این که آذر پدر حضرت ابراهیم نبوده است می‌فرماید: بنا بر تصریح آیات قرآن کریم خداوند متعال شرک را نمی‌آمرزد (نساء، ۴۸، ۱۱۶) و هیچ پیامبر و مؤمنی نباید برای مشرکان واقعی مغفرت بخواهد، هر چند آنان از نزدیکان او باشند. (توبه، ۱۱۳) بنا بر این استغفار حضرت ابراهیم برای آذر بت پرست بر اساس وعده ای بود که از پیش به وی داده بود. (توبه، ۱۱۴) زیرا آن حضرت در آغاز دعوتش به هدایت وی امید داشت، از این رو برای ترغیب وی به توحید وعده داد که از درگاه خدا برای او آموزش بطلبد. (مریم، ۴۴) اما پس از آشکار شدن عناد و اصرار او بر شرک و جهنمی بودنش، از وی بیزاری جست پس از این بیزاری در اواخر عمر حضرت ابراهیم بعد از آن که خانه کعبه را بنا نهاد برای خود و نسل و فرزندانش دعا کرد و در نهایت از خداوند برای خود و پدر و مادر و مؤمنان درخواست مغفرت کرد: «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم، ۴۱). ایشان در ادامه می‌فرماید این که حضرت ابراهیم در پایان عمر با تعبیر والد از پدر خود آموزش خواست این از جهت تفنن در عبارت نیست بلکه گویای یک تغایر معنوی می‌باشد. چرا که هیچ وقت حضرت ابراهیم برای کسی که مشرک بوده است و از او بیزاری جسته است در اواخر عمر خود طلب مغفرت نمی‌کند و این نشان می‌دهد در این آیه شریفه کسی که برای او طلب مغفرت می‌کند غیر از کسی بوده است که از او بیزاری جسته است. ایشان در نهایت می‌فرماید از لطائف آیه شریفه «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» این است که از پدر و مادر حضرت ابراهیم تعبیر به والد شده است و این کلمه

جز بر پدر و مادر نسبی اطلاق نمی شود. (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۱۶۲-۱۶۶؛ تفسیر تسنیم، ج ۲۶، ص ۳۸-۴۲؛ احکام الفصاح فی الشریعة الاسلامیة، ص ۲۰۱؛ تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۳۰۳-۳۰۷؛ ج ۱۰، ص ۳۷۳)

۱. و الذي يهدي إليه التدبر في الآيات المتعرضة لقصصه ﷺ أنه ﷺ في أول ما عاشر قومه بدأ بشأن رجل يذكر القرآن أنه كان أباه أزر، و قد أصر عليه أن يرفض الأصنام و يتبعه في دين التوحيد فيهديه حتى طرده أبوه عن نفسه و أمره أن يهجره قال تعالى: «وَ أَذْكَرٌ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا، إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَ لَا يُبْصِرُ وَ لَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا، يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا- إِلَى أَنْ قَالَ- قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمَ لَمُنَّ لَمُنَّ لَأَرْجُمَنَّكَ وَ أَهْجُرُنِي مِيلًا» (مریم: ۴۶) فسلم عليه إبراهيم و وعده أن يستغفر له، و لعله كان طمعا منه في إيمانه و تطمينا له في السعادة و الهدى قال تعالى: «قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا، وَ أَعْتَرْتُكُمْ وَ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ أَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي سَقِيًّا» (مریم: ۴۸) و الآية الثانية أحسن قرينة على أنه ﷺ إنما وعده أن يستغفر له في الدنيا لا أن يسفح له يوم القيامة و إن بقي كافرا أو بشرط أن لا يعلم بكفره. ثم حكى الله سبحانه إنجازة ﷺ لوعده هذا و استغفاره لأبيه في قوله: «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ الْحَقْفَنِي بِالصَّالِحِينَ وَ اجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ وَ اجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ حَبَّةِ التَّمِيمِ وَ اغْفِرْ لِي يَا رَبِّي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الصَّالِحِينَ وَ لَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ يَوْمَ لَا يُنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (الشعراء: ۸۹) و قوله: «إِنَّهُ كَانَ مِنَ الصَّالِحِينَ» يدل على أنه ﷺ إنما دعا بهذا الدعاء لأبيه بعد موته أو بعد مفارقتها إياه و هجره له لمكان قوله: «كَانَ» و ذيل كلامه المحكي في الآيات يدل على أنه كان صورة دعاء أتى بها للخروج عن عهده ما وعده و تعهد له فإنه ﷺ يقول: اغفر لهذا الضال يوم القيامة ثم يصف يوم القيامة بأنه لا ينفع فيه شيء إلا القلب السليم. و قد كشف الله سبحانه عن هذه الحقيقة بقوله- و هو في صورة الاعتذار-: «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّنَا لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ، وَ مَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِتَاءَ فَلََمَّا بَيَّنَّنَا لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَيَّرَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ» (التوبة: ۱۱۴) و الآية بسياقها تشهد على أن هذا الدعاء إنما صدر منه ﷺ في الدنيا و كذلك التبري منه لا أنه سيدعو له ثم يتبرأ منه يوم القيامة فإن السياق سياق التكليف التحريمي العام و قد استثنى منه دعاء إبراهيم، و بين أنه كان في الحقيقة وفاء منه ﷺ بما وعده، و لا معنى لاستثناء ما سيقع مثلا يوم القيامة عن حكم تكليفي مشروع في الدنيا ثم ذكر التبري يوم القيامة. و بالجملة هو سبحانه يبين دعاء إبراهيم ﷺ لأبيه ثم تبره منه، و كل ذلك في أوائل عهد إبراهيم و لما يهاجر إلى الأرض المقدسة بدليل سؤاله الحق و اللحوق بال صالحين و أولادا صالحين كما يستفاد من قوله في الآيات السابقة: رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ الْحَقْفَنِي بِالصَّالِحِينَ» الآية و قوله تعالى- و يتضمن التبري عن أبيه و قومه و استثناء الاستغفار أيضا:- «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَ الَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَّلْنَا وَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَ مَا أُنْكَلْتُ لَكَ مِنْ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ» (الممتحنة: ۴). ثم يذكر الله تعالى عزمه ﷺ على المهجرة إلى الأرض المقدسة و سؤاله أولاد الصالحين بقوله: «فَارْأَوْا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْقَلِينَ، وَ قَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَاهِدِينَ، رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ» (الصافات: ۱۰۰) ثم يذكر تعالى ذهابه إلى الأرض المقدسة و رزقه صالح الأولاد بقوله: «وَ أَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ، وَ نَجَّيْنَاهُ وَ لُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ، وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً وَ كَلَّمَا جَعَلْنَا صَالِحِينَ» (الأنبياء: ۷۲) و قوله: «فَلَمَّا اعْتَرَفْتَهُمْ وَ مَا يُعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ كَلَّمَا جَعَلْنَا نَبِيًّا» (مریم: ۴۹).

ثم يذكر تعالى آخر دعائه بمكة و قد وقع في آخر عهده ﷺ بعد ما هاجر إلى الأرض المقدسة و ولد له الأولاد و أسكن إسماعيل مكة و عمرت البلدة و بنيت الكعبة، و هو آخر ما حكي من كلامه في القرآن الكريم: «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ- إِلَى أَنْ قَالَ- رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ دُونِ النَّبِيِّينَ بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زُرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيَتَّقِيُمُوا الصَّلَاةَ- إِلَى أَنْ قَالَ- الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعٌ الدُّعَاءِ- إِلَى أَنْ قَالَ- رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (إبراهيم: ۴۱). و الآية بما لها من السياق و بما احتف بها من القران أحسن شاهد على أن والده الذي دعا له فيها غير الذي يذكره سبحانه بقوله: «لِأَبِيهِ أَرَزَ» فإن الآيات كما ترى تتص على أن إبراهيم ﷺ استغفر له وفاء بوعده ثم تبرأ منه لما تبين له أنه عدو لله، و لا معنى لإعادته ﷺ الدعاء لمن تبرأ منه و لا ذل إليه من أن يسسه فأبوه أزر غير والده الصلبي الذي دعا له و لأمه معا في آخر دعائه. و من لطيف الدلالة في هذا الدعاء أعني دعاء الأخير ما في قوله: «وَ لِيُؤَدِّيَنَّ» حيث عبر بالوالد و الوالد لا يطلق إلا على الأب الصلبي و هو الذي ولد و يولد الإنسان مع ما في دعائه الآخر: «وَ اغْفِرْ لِي يَا رَبِّي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الصَّالِحِينَ» و الآيات الآخر المشتملة على ذكر أبيه أزر فإنها تعبر عنه بالأب و الأب ربما تطلق

پاسخ مناقشه اول

به نظر نگارنده حداکثر عدم تفنن در تعبیر و وجود تغییر معنوی بین لفظ والد در سوره ابراهیم با اب در سوره انعام این مقدار را ثابت می‌کند که کلمه والد در خصوص عمو و یا پدر بزرگ مادری وضع نشده است ولی استدلال فوق ثابت نمی‌کند که کلمه والد برای خصوص پدر وضع شده است و برای معنای اعم از پدر و پدر بزرگ پدری وضع نشده است چون در تاریخ و روایات نقل نشده است آذر پدر بزرگ پدری حضرت ابراهیم علیه السلام بوده است.

علاوه بر این که روشن نیست حتی آذر پدر بزرگ مادری حضرت ابراهیم بوده است بلکه شاید عمومی او بوده است و کلمه اب در ایه شریفه به صورت مجازی در عمومی او استعمال شده است از این جهت که مربی او بوده است و لذا به واسطه این احتمال، نمی‌توان از ظهور وضعی اطلاق لفظ والد در معنای اعم از پدر بزرگ پدری و مادری صرف نظر کرد.

مناقشه دوم: وجود قرینه خاص در استعمالات قرآنی کلمه «اب»

در بیشتر شواهدی که از قرآن کریم برای وضع این لغت برای اعم از پدر و پدر بزرگ آمده بود این لغت به صیغه جمع استعمال شده بود و در حالی که در روایات مذکور این لغت به صیغه مفرد آمده است و این می‌تواند حاکی از این مطلب باشد که اگر این کلمه به صورت جمع باشد معنایی اعم از پدر و پدر بزرگ را می‌رساند ولی اگر به صیغه مفرد باشد بعید نیست که فقط به معنای پدر باشد

على الجد والعم وغيرهما، وقد اشتمل القرآن الكريم على هذا الإطلاق بعينه في قوله تعالى: «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنِّي بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهُاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»: (البقرة: ۱۳۳) فإبراهيم جد يعقوب وإسماعيل عمه وقد أطلق على كل منهما الأب، وقوله تعالى فيما يحيي من كلام يوسف عليه السلام: «وَأَتَّبَعْتُم مَّلَأةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ»: (يوسف: ۳۸) فإسحاق جد يوسف وإبراهيم عليه السلام جد أبيه وقد أطلق على كل منهما الأب.

فقد تحصل أن آزر الذي تذكره الآية ليس أباً لإبراهيم حقيقة وإنما كان معنونا ببعض الأوصاف والعناوين التي تصحح إطلاق الأب عليه، وأن يخاطبه إبراهيم عليه السلام بيا أب، واللغة تسوغ إطلاق الأب على الجد والعم وزوج أم الإنسان بعد أبيه و كل من يتولى أمور الشخص و كل كبير مطاع، و ليس هذا التوسع من خصائص اللغة العربية بل يشاركها فيه و في أمثاله سائر اللغات كالتوسع في إطلاق الأم و العم و الأخ و الأخت و الرأس و العين و النعم و اليد و العضد و الإصبع و غير ذلك مما يهدي إليه ذوق التلطف و التفنن في التفهيم و التفهم.

۱. ومن المعلوم أن الوالد لا يطلق إلا على الأب بلا واسطة، قال سبحانه حاكياً عن إبراهيم: «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِناً»، فالوالد في الآية هو الأب بلا واسطة. والشاهد على ذلك أن إبراهيم استغفر لوالده في آخر عمره كما مرّ منه أنه قد تبرأ عن أبيه آزر في أوائل نبوته، قال سبحانه: «وَ مَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلاَّ عَن مَّوَدَّةٍ وَعَدَّهَا إِثْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ» .. وهذا دليل على أن من تبرأ منه غير من دعا له، ولذلك عبّر عن الأول بالأب وعن الآخر بالوالد، وهذا دليل على اختصاص الوالد بمن تولد الإنسان منه بخلاف الأب، وبما أن الوارد في أكثر النصوص هو الوالد لا يمكن رفع اليد عنه بحديث واحد.

و استعملات کمی هم که در قرآن و روایات به صیغه مفرد در معنایی غیر از پدر وجود دارد را حمل بر مجاز کنیم.

پاسخ از مناقشه دوم

این مناقشه بر فرض صحت ولی باز در نفی نظریه نظریه دوم و سوم کافی نمی‌باشد چون در لسان بسیاری از روایات از کلمه «والد» استفاده شده بود و این کلمه به تصریح اهل لغت و تبادر عرف عرب در معنایی اعم از پدر و پدر بزرگ وضع شده است و لذا حداکثر روایاتی که مشتمل بر لفظ اب می‌باشد را حمل بر این می‌شود که روایت در مقام بیان حکم مورد مذکور در سؤال راوی بوده است.

علاوه بر این که بعید است اب اگر به صیغه مفرد باشد معنایی متفاوت از صیغه جمع داشته باشد و قاعده در محاورات عرفیه این است هر کلمه مفرد و جمعش دارای معنای واحد می‌باشد و خلافتش قرینه می‌خواهد و در این جا قرینه ای وجود ندارد که معنای این کلمه در صیغه جمع و مفردش متفاوت باشد.

مناقشه سوم: تبادر و صحت سلب

از علائم شناخت حقیقت از مجاز تبادر و صحت سلب می‌باشد و آن چه در محاورات عرفیه به ذهن از الفاظ فوق تبادر می‌کند خصوص پدر و یا فرزند می‌باشد و از پدر بزرگ و نوه این الفاظ صحت سلب دارد (ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۵۰۶) به عنوان مثال اگر فردی وصیت کند: «أعطوا ابني بعد موتي كذا» یعنی به «ابن» من بعد از مرگم فلان مبلغ پول بدهید و آن فرد هم دارای فرزند باشد و هم دارای نوه باشد اگر این کلمه در معنای نوه هم وضع شده باشد باید عرف خودش را مخیر بداند که آن مبلغ را به نوه او بدهد و یا در صورت اشتراک لفظی باید متحیر شود که این مال را به فرزند و یا نوه او بدهد، در حالی که عرف مردم در این مواضع خود مخیر نمی‌دانند و یا در انجام به وصیت متحیر نمی‌شوند بلکه وصیت را در قبال فرزند او اجرا می‌کنند و این مال را به نوه‌ها و یا نتیجه های او نمی‌دهند (جامع المدارک، ج ۷، ص ۲۳۳) و یا در محاورات عرفیه وقتی به فرزند می‌گویند پدر و هم پدر بزرگ دارد گفته شود: «جاء ابوک» در ذهن او جز پدرش به ذهنش نمی‌آید و این خود شاهد دیگری است بر این که اب در معنای پدر بزرگ وضع نشده است. (درالمنصود، ج ۳، ص ۱۹۳) ممکن است ادعا شود که این تبادرها در بقیه الفاظ مثل والد و یا ابن هم در محاورات عرفیه وجود دارد.

پاسخ مناقشه سوم

در این مثال ها به این علت که یقین داریم فرد وصیت کننده و یا خیر دهنده هم فرزند و هم نوه های خود را اراده نکرده است و لذا این کلمه انصراف به فرزندان او پیدا می کند و این منافاتی ندارد که لفظ «ابن» حال یا به صورت مشترک معنوی و یا لفظی بر نوه و نتیجه هم در غیر زمانی که قرائن خاصه وجود ندارد به نحو استعمال حقیقی صحیح باشد. (جامع المدارک، ج ۷، ص ۲۳۳)

مناقشه چهارم: محذور استعمال لفظ در اکثر از یک معنی

بر فرض ثابت شود که کلمات فوق بر پدر بزرگ هم اطلاقش بدون قرینه صحیح می باشد با این حال با توجه به این که استعمال لفظ در اکثر از یک معنی یا محال عقلی است و یا این که حداقل خلاف ظاهر است. اگر به صورت مشترک لفظی کلمات فوق در معانی پدر و پدر بزرگ و یا فرزند و نوه وضع شده باشد لازمه اش این است که در روایات فوق، این کلمات یا در خصوص معنای پدر استعمال شده باشد و یا آن که در خصوص معنای پدر بزرگ استعمال شده باشد و یا مستقلاً در هر دو معنا استعمال شده باشد اما این که در خصوص معنای پدر بزرگ استعمال شده باشد از سیاق روایات بسیار بعید می باشد و اگر در هر دو معنا مستقلاً استعمال شده باشد استعمال لفظ در اکثر از یک معنی می باشد که یا محال عقلی می باشد و یا حداقل بدون قرینه خلاف ظاهر خواهد بود و لذا متعین این است که گفته شود مراد از این کلمات خصوص معنای پدر مراد بوده است.

پاسخ به مناقشه چهارم

به این مناقشه ممکن ایست دو پاسخ داده شود پاسخ اول این است که در این روایات استعمال لفظ در اکثر از یک معنی بر فرض امکان و تحقق، اشکالی ندارد و خلاف ظاهر هم نخواهد بود چون قرینه بر چنین استعمالی، وجود دارد و آن قرینه این است که ملاک این که در روایت برای پدر تصرفات در اموال فرزندش جایز می باشد این است که فرزند هدیه الهی برای پدر می باشد و لذا می تواند در هدیه خودش هرگونه که بخواهد تصرف کند. شاهد بر این مطلب روایت محمد بن سنان می باشد: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ وَ فِي الْعِلَلِ بِأَسَانِيدِ تَأْتِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ الرَّضَا عليه السلام كَتَبَ إِلَيْهِ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ وَ عَلَّةُ تَحْلِيلِ مَالِ الْوَالِدِ لِلْوَالِدَةِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ وَ لَيْسَ ذَلِكَ لِلْوَالِدِ لِأَنَّ الْوَالِدَ مَوْهُوبٌ لِلْوَالِدِ فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ مَعَ أَنَّهُ الْمَأْخُوذُ بِمَنْوَتَيْهِ صَغِيرًا وَ كَبِيرًا وَ الْمَنْسُوبُ إِلَيْهِ وَ الْمَدْعُوءُ لَهُ لِقَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ

ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ - وَيَقُولُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْتَ وَمَالِكَ لِأَبِيكَ وَ لَيْسَ لِلْوَالِدَةِ مِثْلُ ذَلِكَ لَا تَأْخُذُ مِنْ مَالِهِ شَيْئاً إِلَّا يَأْذِنُهُ أَوْ يَأْذِنِ الْأَبُ وَ لِأَنَّ الْوَالِدَ مَا خُوذُ بِتَفَقُّةِ الْوَلَدِ وَ لَا تُؤْخَذُ الْمَرْأَةُ بِتَفَقُّةِ وَلَدِهَا.)) (وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۶۶) ۱ و این ملاک در پدر بزرگ هم وجود دارد و وجود این ملاک در پدر بزرگ قرینه می‌شود که استعمال این کلمه در روایات مذکور در دو معنای پدر و پدر بزرگ مشکلی نداشته باشد.

ولی به نظر نگارنده این پاسخ صحیح نمی‌باشد چرا که بر فرض قبول کنیم که ملاک جواز تصرف در اموال فرزند این است که فرزند موهوب و هدیه الهی به پدر می‌باشد ولی روشن نیست که علت تامه برای جواز تصرف این ملاک باشد و شاید امور دیگری هم دخیل باشد و لذا در ذیل روایت مادر از این حکم استثناء شده است با این که به حکم آیه شریفه فرزند هم هدیه الهی به مادر می‌باشد.

پاسخ صحیح این است که این محذور در صورتی رخ می‌دهد که این الفاظ به صورت مشترک لفظی در معنای پدر و یا پدر بزرگ و یا فرزند و یا نوه وضع شده باشد ولی اگر ادعا این باشد که به صورت مشترک معنوی در معنایی اعم از پدر و پدر بزرگ و یا فرزند و یا نوه وضع شده است، دیگر اراده آن معنای جامع، استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نخواهد بود.

مناقشه پنجم: عدم اطلاق روایت مذکور نسبت به فرض عدم اضطرار و احتیاج

بر فرض روایات فوق شامل پدر بزرگ و نوه هم بشود همان طور که در محل خودش روشن شده است، بسیاری از فقها به استناد قرائن مختلفی که وجود دارد از جمله وجود روایات مقیده، به اطلاق روایات فوق عمل نکرده و فرموده‌اند روایت فوق حداکثر دلالت بر جواز تصرف پدر بر اموال فرزند در هنگام ضرورت و احتیاج می‌کند. (برای اطلاع تفصیلی درباره مفاد احادیث مذکور و جمع دلالی بین آن‌ها رجوع کنید به مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۴۱۷؛ موسوعة الامام الخوئی (کتاب الحج)، ج ۲۶، ص ۱۶۲-۱۶۶ و ج ۳۲، ص ۲۷۷، موسوعه

۱. اسناد این روایات به علت این که محمد بن سنان در آن وجود دارد حجیت آن مورد اختلاف می‌باشد. مرحوم آیت الله خوئی بعد از بحث تفصیلی درباره محمد بن سنان به این نتیجه رسیده اند که به ایشان نمی‌توان در نقل روایات اعتماد کرد. (برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به معجم رجال الحديث، ج ۱۶، ص ۱۵۰-۱۶۳) البته اگر کسی ایشان را توثیق کند یا توجه به این که مرحوم صدوق سندهای متعددی به ایشان ذکر می‌کند انسان وثوق به صدور روایت از محمد بن سنان از امام علیه السلام پیدا می‌کند.

۲. عدم جواز أخذ الوالد شیئاً من مال ولده البالغ مع الغناء عنه أو الإنفاق علیه بغیر اذنه محل وفاق کما عن المنتهی و قال المجلسی إنه المشهور و به صرح فی الاستبصار و النهایة و السرائر و المختلف و هو قضیة کلام الدروس و غیره و بجمیع ما فی الكتاب صرح فی التذکرة و التحریر و کذا نهایة الاحکام و قال فی التحریر مع الضرورة التي يخاف معها التلف يأخذ ما يمسك به رفقاً هذا كله في غير الحج الواجب و وطء الجارية و ستمسك الكلام فيهما.

احکام الاطفال و ادلتها، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۷۴) به همین جهت روایات فوق، دلالت ندارد که اگر در غیر مقام ضرورت و احتیاج پدر و یا پدر بزرگ از اموال فرزند و یا نوه خود سرقت کند باز حد سرقت بر او جاری نشود.

پاسخ مناقشه پنجم

حداکثر روایات مقیده جواز تکلیفی تصرفات پدر و پدر بزرگ بر اموال فرزند و نوه را، مقید به فرض ضرورت و یا اذن فرزند و نوه می‌کند ولی این منافاتی ندارد که باز اموال فرزند و نوه، مال پدر و پدر بزرگ باشد. حداکثر این است که پدر و یا پدر بزرگ در اموال فرزند خویش که در حقیقت اموال خود آن‌ها هم هست بدون اذن فرزند و نوه هایشان و در غیر مقام ضرورت جواز تصرف ندارند دقیقاً مثل مالک محجوری که تصرف در اموال خویش برای او جایز نیست ولی اگر در اموال خودش تصرف کند سارق نخواهد شد. به همین سبب در مسئله مورد نزاع هم اگر پدر و یا پدر بزرگ اموال فرزند و نوه خویش را در غیر مقام ضرورت و احتیاج تصرف مالکانه کند، کار حرامی مرتکب شده‌اند ولی چون در حقیقت در اموال خودش تصرف کرده‌اند سارق نخواهند بود. (مبانی تحریر الوسيله، ج ۳، ص ۹۱؛ تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسيله (الحدود)، ص ۴۹۸)

دلیل سوم: قیاس اولویت

مشهور بین فقها بلکه برخی از فقها ادعای اجماع کرده‌اند که پدر بزرگ به خاطر قتل نوه خود قصاص نمی‌شود. (الخلاف، ج ۵، ص ۶۵۲؛ جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۱۷۰؛ مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۸۷) و این به

۱. غایة الأمر أنّ بیان الإمام علیه السلام شاهد علی عدم إرادة تجویز تصرفات الأب فی مال ولده بلا إذن منه، لکنّه غیر مناف لأن یراد به - كما هو مقتضى ظاهره - أنّ الابن وماله لأبيه، فلا محالة يكون تصرف الأب فی مال ابنه تصرفاً منه فی مال نفسه، وتصرفه فی مال نفسه لیس سرقة. غایة الأمر: أنّ لا یجوز له تکلیفاً؛ فإذا تصرف فی مال ابنه أو بنته من دون استئذان ولا اضطرار إلیه لقوته فهو كالمحجور الذي يتصرف فی مال نفسه، لا يكون تصرفه سرقة وإن لم یجز تصرفه وكان ممنوع التصرف، وهذا ما ذکرناه من عدم توقّف الاستدلال بها لما نحن فیہ علی القول بجواز تصرفه تکلیفاً.

۲. یدلّ علیه مضافاً إلی ذلك قوله ﷺ: «أنت و مالك لأبيك» فإتیه و إن لم یمكن الالتزام بظاهره و هو ثبوت الملكية؛ لعدم قابلية الحر لها، و عدم كون مال الولد ملكاً لأبيه قطعاً، و كذا لم نلتزم بثبوت إباحة التصرف للوالد مطلقاً، إلاّ أنّه یستفاد منه عدم قطع ید الوالد إذا سرق من مال الولد كما هو ظاهر

۳. الأم إذا قتلت ولدها، قتلت به. و كذلك أمهاتها، و كذلك أمهات الأب - و إن علون - فأما الأجداد فيجرون مجرى الأب لا یقادون به، لتناول اسم الأب لهم. و قال الشافعي: لا یقاد واحد من الأجداد و الجدات، و الام و أمهاتها فی الطرفين بالولد. و هو قول باقي الفقهاء، لأنه لم یذكر فیہ خلاف. دلیلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم.

۴. و كذا لو قتله أب الأب و إن علا كما صرح به غیر واحد، بل عن ظاهر الخلاف أو صریحه الإجماع علیه، بل لم أجد فیہ خلافاً،

۵. هل یشمل الحكم أب الأب أم لا؟ وجهان، لا یبعد الشمول علی المشهور شهرة عظيمة، و یدلّ علی ذلك إطلاق صحیحة حمران و معتبرة إسحاق بن عمار و صحیحة ظریف المتقدمات، فإنّ الظاهر شمول كلمة الوالد لأب الأب أيضاً، كما أنّ لفظ الابن یشمل ابن الابن.

قیاس اولویت دلالت دارد که اگر پدر بزرگ در برابر قتل جان نوه خویش، قصاص نمی‌شود به طریق اولویت در برابر اموال او که به مراتب ارزشش از جان او کمتر است حد بر او جاری نخواهد شد.

البته از اطلاق عبارت شیخ طوسی این چنین برداشت می‌شود که اجماع مذکور علاوه بر پدر بزرگ پدری، در پدر بزرگ مادری هم وجود دارد ولی اجماعی که صاحب جواهر و شهرت عظیمی که مرحوم آیت الله خوئی ادعا کرده اند در خصوص پدر بزرگ پدری می‌باشد.

به هر حال شاهد بر این اولویت صحیحه محمد بن مسلم است که در آن صحیحه امام علیه السلام می‌فرماید حد قذف بر پدر جاری نمی‌شود اگر فرزند خود را قذف کند. تعلیلی که امام علیه السلام در این روایت شریف در عدم اجرای حد قذف می‌فرماید این است که وقتی پدر بر قتل فرزند خود قصاص نمی‌شود به طریق اولویت در قذف او که گناهی به مراتب کوچک تر است هم حد قذف بر او جاری نمی‌شود آن روایت این چنین است:

«عَلَيْهِ بَنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ رَجُلٍ قَذَفَ ابْنَهُ بِالرَّزِيِّ فَقَالَ لَوْ قَتَلَهُ مَا قُتِلَ بِهِ وَإِنْ قَذَفَهُ لَمْ يُجْلَدْ لَهُ».

این روایت هرچند در خصوص پدر می‌باشد ولی غرض از طرح این روایت در محل بحث این است که ثابت شود در نزد شارع مقدس اجرای قصاص بر اجرای تمام حدودی که مربوط به جان مجرم نمی‌باشد از جمله حد قذف و یا حد سرقت اولویت دارد.

البته لازم به ذکر است که این دلیل در صورتی تمام است که در رتبه قبل، عدم قصاص پدر بزرگ به نوه به اجماع و دلایل دیگری غیر از روایات، ثابت شده باشد که در این دلیل این مسئله به عنوان یک اصل موضوعی مورد پذیرش قرار گرفته است. (برای اطلاع تفصیلی از این موضوع رجوع کنید به جواهرالکلام، ج ۲، ص ۱۶۹-۱۷۰)

مناقشه: مجازات اعدام به مراتب سخت تر از مجازات قطع دست می‌باشد و به همین جهت چه بسا شارع مقدس نسبت به اعمال این مجازات تخفیفی قائل بشود ولی نسبت به مجازات قطع دست هیچ گونه تخفیفی اعمال نکند ولذا از عدم مجازات اعدام نسبت به پدر بزرگ نمی‌توان نتیجه گرفت که پس قطع دست او هم در صورت سرقت جایز نمی‌باشد. (درالمنزود، ج ۳، ص ۵)

نقد مناقشه: در مواردی که شارع مقدس مجازات شدیدی را وضع کرده است به تناسب جرم بزرگی بوده است که فرد مرتکب شده است و در نگاه عرفی هیچ گونه تناسبی ندارد که شارع به حاکم اسلامی این اجازه را داده باشد که از مجازات جرم های بزرگ هر چند آن مجازات ها نسبت

به جرم بزرگی که فرد مرتکب شده است هم شدید باشد به صورت کلی صرف نظر کند ولی نسبت به مجازات جرم های کوچک تر این اجازه را به حاکم اسلامی نداده باشد.

دلیل چهارم: آیه ۶۱ سوره نور

ممکن است در استدلال به عدم اجرای حد سرقت نسبت به پدر و پدر بزرگ حداقل نسبت به سرقت نسبت به امور خوردنی به آیه شریفه: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ...» (نور، ۶۱) تمسک بشود با این بیان که هر چند در آیه شریفه به صراحت از جواز خوردن پدر و پدر بزرگ از خورنی های منزل فرزند ونوه حکمی از طرف شارع مقدس صادر نشده است ولی به الغاء خصوصیت بلکه به قیاس اولویت می توان از آیه شریفه این گونه برداشت کرد که وقتی خوردن فرزند از خوردنی های منزل پدر و پدر بزرگ جایز باشد به طریق اولویت این جواز برای پدر و پدر بزرگ هم وجود دارد.

مناقشه: در بین فقهای امامیه به دلایلی که در محل خودش مطرح شده است این مطلب مسلم می باشد که جواز تصرف در اموال خوردنی افراد مذکور در آیه شریفه، در صورتی است که علم به کراهت و نارضایتی نسبت به تصرفات مذکور وجود نداشته باشد. (جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۴۰۷؛ موسوعة الامام الخوئی (الصلاة)، ج ۱۳، ص ۶۰؛ تفصیل الشریعه (الحدود)، ص ۴۹۹) حال وقتی فردی در خانه اش خوردنی را در حرز مخفی می کند این خود قرینه می شود که مالک کراهت دارد که از مال مزبور استفاده شود و لذا در صورت سرقت هم دست او قطع خواهد شد.

شاهد بر این مسئله صحیحه ابو بصیر می باشد:

«عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْمٍ اصْطَحَبُوا فِي سَفَرٍ رُقَقَاءَ فَسَرَقَ بَعْضُهُمْ مَتَاعَ بَعْضٍ فَقَالَ هَذَا حَائِنٌ لَا يُقْطَعُ وَ لَكِنْ يُتَّبَعُ بِسَرِقَتِهِ وَ حَيَاتِهِ قَبِيلَ لَهُ فَإِنْ سَرَقَ مِنْ مَنْزِلِ أَبِيهِ فَقَالَ لَا يُقْطَعُ لِأَنَّ ابْنَ الرَّجُلِ لَا يُحَجَّبُ عَنِ الدُّخُولِ إِلَى مَنْزِلِ أَبِيهِ هَذَا حَائِنٌ وَ كَذَلِكَ إِنْ سَرَقَ مِنْ مَنْزِلِ أَخِيهِ وَ أُخْتِهِ إِذَا كَانَ يَدْخُلُ عَلَيْهِمْ لَا يُحَجَّبَانِهِ عَنِ الدُّخُولِ» (کافی، ج ۷، ص ۲۲۸)

۱. نعم لا خلاف أجده فيما اعتبره المصنف من القيد، وهو عدم العلم بالكرهه اقتصارا فيما خالف الأصل على المتيقن، بل لعل الإطلاق المزبور كتابا و سنة منصرف إلى غيره، بل قيل: يكفي معرفة الكراهة و لو بالقرائن الحالية المفيدة للظن الغالب بها.

مفاد این روایت این است که دلیل عدم قطع دست از منزل پدر و برادر و خواهر این است نسبت به آن‌ها حرز و مانعی در سرقت اموال آن‌ها وجود نداشته است که به مفهومی این روایت دلالت دارد که در صورت وجود حرز و مانع حتی سرقت از منزل پدر و برادر و خواهر اجرای حد سرقت را در پی خواهد داشت. (جواهر الکلام، ج ۱، ص ۴۸۷؛ تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (الحدود)، ص ۴۹۹؛ در المنضود، ج ۳، ص ۵۳)

جمع بندی

در جمع بندی و نتیجه گیری از این پژوهش آن چه که به ذهن نگارنده از بین نظریات موجود نزدیک تر به واقع می‌باشد نظریه سوم می‌باشد که عبارت از این است که پدر بزرگ اعم از پدری و مادری در خصوص سرقت از مال نوه خویش حد سرقت بر او جاری نمی‌شود بلکه حداکثر به علت روایات مقیدی که در مسئله اخذ اموال پدر و پدر بزرگ از اموال فرزند و نوه وجود داشت، کار حرامی را مرتکب شده است و مورد تعزیر قرار می‌گیرد. عمده دلیل برای اثبات این نظریه هم این است که کلماتی مثل اب و والد که در روایات مربوط به دلیل دوم ذکر شده است حداقل به اشتراک معنوی در معنایی اعم از پدر و پدر بزرگ و در پدر بزرگ هم اعم از پدر بزرگ پدری و مادری وضع شده است که در این صورت اگر پدر بزرگ پدری و یا مادری از اموال نوه خویش با وجود تمام شرایط حد سرقت، تصرفات مالکانه کند باز چون به حکم شارع در حقیقت در اموال خویش تصرف کرده است حد سرقت بر او جاری نخواهد شد.

والحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهیرین و لعنة الله علی

اعدائهم اجمعین الی یوم الدین.

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.