

مدرسه عالی فقه‌های تخصصی

## ماهنامه داخلی گروه‌های تخصصی

ویژه نشر تحقیق‌های درسی طلاب

- موضوع‌شناسی و بررسی ادله حرمت و بطلان استخراج بیت کوین / ابوذر تهوری
- مالیت و ملکیت عمل حرّ / سجاد دادخواه
- گستره وظائف فرزندان در برابر پدر / حسین خادمی
- حقیقت «ولوچ روح» و زمان آن / اسماعیل شیخ هادی
- جریان لاجرح در محرّمات (خصوصاً اسباب حدود و تعزیرات) / حسن رضایی صرمی



**نوشتاری از طلاب:**

گروه فقه جزاء

گروه فقه اقتصاد

گروه فقه سیاسی

گروه فقه معاملات

موضوع شناسی و بررسی ادله حرمت و بطلان استخراج بیت کوین، ابوذر تهوری	۵
چکیده	۵
واژگان کلیدی	۶
مقدمه	۶
بیان مساله	۶
۱- تعریف بیت کوین	۷
۲- کیفیت استخراج رمز ارز	۹
۳- حکم استخراج بیت کوین	۱۲
دو نظریه درباره ملکیت آور نبودن استخراج بیت کوین	۱۳
نظریه اول: قمار بودن	۱۳
نظریه دوم: خلق پول	۱۷
الف) حکم ضرب نقود	۱۷
ب) حکم خلق پول	۲۰
ج) حکم استخراج بیت کوین	۲۳
جمع بندی	۲۶
مالیت و ملکیت عمل حرّ، سجاد دادخواه	۲۷
چکیده	۲۷
کلید واژه	۲۸
مقدمه	۲۸
مالیت عمل حرّ	۲۹
ملکیت عمل حرّ	۳۴
جمع بندی	۳۸
گستره وظائف فرزند در برابر پدر، حسین خادمی	۳۹
مقدمه	۳۹
مفهوم شناسی	۴۰
۱. وظیفه	۴۰

۲.....	فهرست
۴۰.....	۲. پدر
۴۰.....	۳. فرزند
۴۱.....	موارد وظائف فرزند در برابر پدر
۴۱.....	بخش اول: وظائف لزومی فرزند در برابر پدر
۴۱.....	اول: لزوم توجه به ریشه بودن پدر نسبت به فرزند
۴۴.....	دوم: حرمت عقوق پدر
۴۶.....	سوم: لزوم احسان به پدر
۴۸.....	چهارم: وجوب نفقه پدر بر فرزند
۵۰.....	پنجم: تمکین نسبت به استفاده پدر از مال فرزند در فرض احتیاج
۵۴.....	ششم: قضاء نماز و روزه های پدر
۵۶.....	بخش دوم: وظائف استحبابی فرزند در قبال پدر
۵۶.....	اول: انجام دادن نهایت بر و نیکی
۵۷.....	دوم: رعایت مراتب احترام و ادب
۵۸.....	سوم: امتناع نکردن از قبول وصیت پدر
۵۹.....	چهارم: خریدن پدر مملوک و آزاد کردن او
۶۰.....	پنجم: ادا کردن دین پدر
۶۱.....	جمع بندی
۶۳.....	حقیقت «ولوج روح» و زمان آن، اسماعیل شیخ هادی
۶۳.....	چکیده
۶۴.....	مقدمه
۶۵.....	ماهیت شناسی ولوج روح
۶۵.....	ولوج
۶۶.....	روح
۶۶.....	در لغت
۶۷.....	در عرف
۷۰.....	در کتاب و سنت
۷۹.....	حیات
۸۳.....	زمان ولوج روح
۸۳.....	ادله ی قرآنی

فهرست .....	۳
ادله روایی .....	۸۴
۱. زمان بندی کیفی .....	۸۴
۲. زمان بندی کمی .....	۸۹
جمع بندی .....	۹۸
جریان لاجرح در محرمات (خصوصا اسباب حدود و تعزیرات)، حسن رضایی صرمی .....	۱۰۱
پیشینه بحث .....	۱۰۱
بررسی أدله لاجرح و شمولیت آن نسبت به واجبات و محرمات .....	۱۰۴
دلیل اول لاجرح .....	۱۰۴
الف) تقریب شمولیت دلیل اول نسبت به واجبات .....	۱۰۵
مناقشه اول .....	۱۰۵
مناقشه دوم .....	۱۰۶
جمع بندی بحث «تقریب شمولیت دلیل اول نسبت به واجبات» .....	۱۱۱
ب) تقریب شمولیت دلیل اول نسبت به محرمات .....	۱۱۱
وجوه معیاریت حرج نوعی به لحاظ قانونی .....	۱۲۰
وجه اول (قرینه عقلیه) .....	۱۲۰
وجه دوم (مقتضای قانونگذاری) .....	۱۲۰
وجه سوم (محرکیت احکام در چارچوب حکم عقل و عقلاء) .....	۱۲۱
شواهد وجه سوم .....	۱۲۱
مناقشه پنجم .....	۱۲۳
جواب از مناقشه پنجم .....	۱۲۳
مناقشه ششم .....	۱۲۴
جواب از مناقشه ششم .....	۱۲۴
دلیل دوم لاجرح .....	۱۲۵
الف) تقریب شمولیت دلیل دوم نسبت به واجبات .....	۱۲۵
ب) تقریب شمولیت دلیل دوم نسبت به محرمات .....	۱۲۶
مناقشه اول .....	۱۲۶
مناقشه دوم .....	۱۲۷
مناقشه سوم .....	۱۲۷
مناقشه چهارم .....	۱۲۸

فهرست ..... ٤

١٢٨	دلیل سوم لاجرج
١٢٩	دلیل چهارم لاجرج
١٣٠	دلیل پنجم لاجرج
١٣١	دلیل ششم لاجرج
١٣٢	دلیل هفتم لاجرج
١٣٣	تقریب دلالت بر جریان لاجرج در محرمات
١٣٤	دلیل هشتم لاجرج
١٣٤	تقریب شمولیت دلیل هشتم نسبت به واجبات
١٣٤	تقریب شمولیت دلیل هشتم نسبت به محرمات
١٣٥	جمع بندی

# موضوع شناسی و بررسی ادله حرمت و بطلان استخراج

## بیت کوین

استاد راهنما: استاد نجفی بستان

نویسنده:

ابوذر تهوری<sup>۱</sup>

### چکیده

رواج ارزهای دیجیتال و گسترش مبادلات آن، سبب ایجاد یک مساله جدی و اهتمام در تحقیق نسبت به ابعاد مختلف آن شده. یکی از مهمترین ابعاد آن، در جوامع اسلامی، تعیین حکم شرعی تولید (استخراج) و داد و ستد با آن می باشد. در این نوشتار حکم تولید ارزهای دیجیتال غیر متمرکز و فاقد پشتوانه دولتی مورد بررسی قرارگرفت و با محور قرار دادن بیت کوین به عنوان شاخصترین رمز ارز فاقد پشتوانه مرکزی، براساس اطلاعات موجود نسبت به ماهیت و کیفیت استخراج آن، مشخص شد که برخلاف ادعای بعضی از محققین، راهی برای تجویز و تصحیح عملیات استخراج آن توسط افراد یا نهاد های غیر حکومتی، وجود ندارد.

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

## واژگان کلیدی:

ارز دیجیتال- استخراج بیت کوین- خلق پول- قمار- حيازت مباحات- جعاله- شرکت

تجاری

### مقدمه

پولهای دیجیتال و رمزی یکی از موضوعات فقهی جدید و مبتلا به و دارای پیچیدگی و ابهام است، که از یک سو چالش جدی و دغدغه آفرین برای متولیان امور اقتصادی کشورها است و از سوی دیگر موضوعی مستحدث و از جهت استخراج و بدست آوردن آن و هم معامله و داد و ستد آن نیازمند تعیین حکم شرعی است.

برای روشن شدن حکم فقهی رمز ارزها همانند هر موضوع دیگر، باید ابتدا موضوع آن تبیین شود. ما در این نوشتار، ابتدا براساس تعریفهایی که ارائه شده، اهم نکات مربوط به آن بیان را بیان نموده، سپس کیفیت استخراج بیت کوین را توضیح می دهیم و در ادامه ادله جواز و صحت و نیز ادله حرمت و بطلان آن را بررسی می کنیم تا زمینه برای بررسی حکم معامله با آن فراهم گردد که در نوشتار دیگری به آن پرداخته خواهد شد ان شاء الله.

### بیان مساله

بیت کوین به عنوان یک ارز دیجیتالی مطرح می شود ولی بعضی نسبت به صدق ارز و پول درباره آن مناقشه نموده اند. به هر حال حقیقت آن را کالا بدانیم یا پول، روزانه مبادلات فراوانی با آن انجام می شود، و به لحاظ فقهی از دو جهت مورد بحث است؛ اولاً نفس استخراج آن و بهره مندی از اعتبار آن جائز است یا نه؟ و تحت چه عنوانی این فعالیت واقع می شود؟ ثانیاً مبادله با آن مجاز و صحیح است یا نه؟

در جهت اول بحث که موضوع این نوشتار است، باید فرایند عملیات استخراج بیت کوین، تبیین شود و معلوم گردد که چه اموری آگاهانه و با اختیار انجام می شود و چه اموری خارج از اختیار و نامعلوم است و آیا سببی از اسباب ملکیت قابل انطباق بر آن می باشد تا استخراج کننده، مالک بیت کوین گردد یا نه؟ لذا عناوینی مثل حيازت، جعاله، مشارکت و یا قمار و خلق پول و اعتبار مورد بررسی واقع می شود.



موضوع شناسی و بررسی ادله حرمت و بطلان استخراج بیت کوین ..... ۷

جهت دوم بحث اینکه - با فرض جواز تصرف در بیت کوین و جایز بودن اصل استخراج آن و با فرض اینکه شرایط اعتبار اصل عقد، مثل ربوی نبودن آن رعایت شود و طرفین عقد هم شرایط لازم مثل وجود قصد و اختیار و اذن و ... را داشته باشند - آیا خصوصیات رمز ارزی مثل بیت کوین، از ناحیه ی عوضین مانع صحت عقد می شود یا نه؟

### ۱- تعریف بیت کوین

در اینجا به اختصار چند نکته از مجموعه آنچه در رابطه با تعریف اصطلاحی بیت کوین و مخترعین و انگیزه و اهداف آنها وجود دارد، بیان می شود:

فهم کامل ماهیت بیت کوین، متوقف است بر اینکه هم جنبه های فنی آن نظیر فناوری بلاک چین که بستری برای رمزنگاری و ثبت اطلاعات مربوط به معاملات و امنیت و جلوگیری از کپی برداری و سوء استفاده از آن می باشد، شناخته شود هم و خصوصیت های اصلی که بیانگر ماهیت آن می باشد، معین شود.

جهت فنی آن به دلیل پیچیده بودن، برای غیر متخصصین حوزه فناوری اطلاعات، دشوار است و غالب کسانی که از آن استفاده می کنند، درک صحیحی از حقیقت آن ندارند و تبیین آن از عهده این نوشتار نیز خارج است.

بیت کوین بر اساس اولین تعریف که مخترعین آن ارائه نموده اند، عبارت است از: «سیستم پول الکترونیکی همتا به همتا»<sup>۱</sup>.

در تعریف وب سایت بیت کوین ویکی، که مربوط به گروه پشتیبان بیت کوین است گفته شده:

«بیت کوین یک ارز دیجیتال غیر متمرکز است که امکان پرداخت فوری را برای هر کسی در هر نقطه از جهان را فراهم می کند.

بیت کوین از تکنولوژی همتا به همتا برای وابسته نبودن به هیچ مرجع مرکزی استفاده میکند. مدیریت معاملات و صدور پول به صورت جمعی توسط شبکه انجام می شود»<sup>۲</sup>

---

<sup>۱</sup> - Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System

<sup>۲</sup> - مرتضی ترابی، تعریف پول رمز پایه دیجیتال و ویژگی های آن ص ۲۶، به نقل از [www.Bitcoin Wiki](http://www.Bitcoin Wiki)

تعریف مرکز تحقیقات کنگره آمریکا: «بیت کوین یک ارز دیجیتال همتا به همتا و متن باز

است»

از نظر بعضی محققین، در تعریف کامل بیت کوین باید این چند نکته لحاظ شود که اولاً پول است یا کالا و ثانياً اعتبار و ارزش آن دارای پشتوانه است یا فاقد پشتوانه می باشد و ثالثاً تولید آن به صورت متمرکز و از سوی دولت و بانک مرکزی است یا غیر متمرکز است و هرکسی می تواند اقدام به تولید آن نماید و رابعا برای مبادله ی آن نیاز به واسطه ای مثل بانک و صرافی و ... است یا بی واسطه و به صورت مستقیم (همتا به همتا) مبادله آن ممکن است (استاد مروی، خارج فقه ۹۹/۰۹/۰۱۲).

در تعریفهای ارائه شده از بیت کوین بعضی بر ارزش بودن آن تکیه کرده اند و بعضی آن را کالا دانسته اند. بعضی نیز عنوان جامع (دارایی) را انتخاب نموده اند تا هر دو فرض را شامل باشد لذا بیت کوین را اینگونه تعریف نموده اند «دارایی اعتباری و دیجیتال که در تولید و نقل و انتقال آن از تکنیک رمزگذاری استفاده می شود و فاقد پشتوانه است و مبادله آن به صورت همتا به همتا صورت می گیرد» (استاد مروی، خارج فقه ۹۹/۰۹/۰۱۲).

در بحث از حکم استخراج بیت کوین، ثمره پول بودن یا کالا بودن بیت کوین مشخص خواهد شد. همچنین باید توجه داشت که گرچه بیت کوین این قابلیت را دارد که به صورت مستقیم و بی واسطه مبادله شود لکن سهم قابل توجهی از مبادلات مربوط به مبادلات با واسطه صرافی ها است. همچنین غیر متمرکز بودن تولید بیت کوین نیز بر خلاف آنچه تصور می شود، به این معنا نیست که هرکسی بتواند اقدام به تولید آن نماید بلکه به جهت احتیاج به ابزار خاص و هزینه بالای آن، در واقع سهم عمده تولید در اختیار چند مجموعه خاص است، و همین مساله یکی از علل شبهه در مشروعیت آن است که در جای خود توضیح داده می شود.

نام و ملیت حقیقی مخترع یا مخترعین این روش ارتباط و تعامل مالی، مشخص نیست و گفته می شود که در سال ۲۰۰۸ اولین مقاله به عنوان «بیت کوین، پول الکترونیکی همتا به همتا» توسط نویسنده ای با نام مستعار (ساتوشی)، ارائه شده و در سال ۲۰۱۰ اولین پایگاه و زنجیره بلاک چین برای رمزنگاری و استخراج بیت کوین، طراحی شده است.

هدفی که از این اختراع اعلام شده عبارت است از تسهیل مبادلات ارزی با حذف واسطه شدن بانکها و دولت ها در مبادلات و ایجاد ایمنی نسبت به کاهش ارزش پول به جهت سیاستها و اقدامات دولتها و بانکهای مرکز نظیر خلق پول و ...

البته اظهار نظر در رابطه با هدف اصلی از ابداع این رمز ارز و نظائر آن و آینده آنها آسان نیست، خصوصا اگر دستهای استعمارگران در ابداع و ترویج و توسعه آن در میان باشد و سهم قابل توجهی از رمز ارزهای تولید شده برای آنها باشد؛ و در همین راستا مجهول بودن نام و نشان مخترع هم، محل تامل است. در ادامه نکاتی در این زمینه بیان خواهد شد.

## ۲- کیفیت استخراج رمز ارز

بعضی در بیان فرایند استخراج بیت کوین می گویند «این استخراج یا تولید مکانیزم خاصی دارد، به این معنا که یک مسأله ریاضی و محاسباتی پیچیده را شبکه در اختیار قرار می دهد و هر کسی که توان دارد باید تلاش کند این معادله ریاضی را حل کند که حل این معادله ریاضی سودهایی برای شبکه دارد. شاید در هر لحظه صدها نفر یا هزاران نفر در تلاشند که این معادله را حل کنند، هر کسی زودتر از دیگران تلاش کرد و این معمای ریاضی را حل کرد با حل این معما گویا تولید بیت کوین صورت می گیرد. یا به تعبیر دیگر شبکه به عنوان جایزه مقداری بیت کوین ایجاد می کند و در اختیار او قرار می دهد. وقتی هم معما حل شد و بیت کوین در اختیار او قرار گرفت، در شبکه بلاک چین اشتراک گذاری می شود و از سوی جمع تأیید اعتبار می شود و این شخص مالک این بیت کوین حساب می شود و می تواند خرج کند» (استاد مروی، درس خارج فقه

۹۹/۰۹/۱۹)

در توضیح و تکمیل این موضوع چند مطلب باید به اختصار بیان شود:

اولا، فناوری بلاک چین که بستر ثبت اطلاعات مربوط به رمزارها من جمله بیت کوین می باشد، در حکم دفتر اسناد و اطلاعات رمزنگاری شده است. اطلاعات مربوط به تمام تراکنشها در هر بلوک بصورت دقیق ثبت می شود (که هر بلوک به منزله یک صفحه دفتر اسناد می باشد) و در اختیار همه ی اعضای شبکه قرار می گیرد و هر عملیات متوقف است بر نظارت و تأیید حد اکثر اعضا و این نظارت عمومی در سیستم، مانع جعل و کپی برداری و سوء استفاده در معاملات می شود.

ثانیا، گفته شده که در فرایند استخراج بیت کوین باید یک معادله ریاضی حل شود و بیت کوین پاداشی است که در رسیدن به پاسخ صحیح پرداخت می شود و سقف بیت کوین هایی که تولید خواهد شد، ۲۱ میلیون خواهد بود و هرچه تعداد تعداد استخراج کننده ها بیشتر شود، سوال دشوارتر می شود و رسیدن به پاسخ، نیاز به صرف انرژی بیشتر دارد. در این رابطه باید چند مطلب روشن شود. اول اینکه این چه نوع مساله ی ریاضی است که پاسخ های متعدد دارد؟ و اگر پاسخ ها محدود است، بر چه اساس تولید بیت کوین محدود به ۲۱ میلیون می شود؟. دوم اینکه با فرض دشوار شدن مساله به خاطر افزایش تعداد استخراج کننده ها و نیاز به صرف هزینه و انرژی بالا، چگونه رغبت به استخراج بیت کوین باقی می ماند؟

سوم، اینکه پاسخ بدست آمده، چه کاربردی دارد و چه ارتباطی با شبکه بلاک چین دارد؟ چهارم، اینکه با فرض اینکه سیستم مرکزی برای نظارت و کنترل فعالیت ها وجود ندارد، امنیت آن چگونه تامین می شود؟

پنجم، اینکه رابطه شبکه بیت کوین با مخترعین آن چگونه است؟ آیا کسی قدرت و سلطه ویژه ای برای دخالت در فعالیت ها دارد یا خیر؟

مطلب اول اینکه مساله ریاضی در واقع یک تابع است که متغیر وابسته (y) و متغیر مستقل (x) دارد، و به تعداد نامحدود، در مقابل هر (x) یک جواب (y) وجود خواهد داشت. اما مساله به نحوی طرح می شود که، باید احتمالات زیادی بررسی شود تا در زمان حدود ۱۰ دقیقه، پاسخ صحیح بدست آید<sup>۱</sup> و هرچه مساله پیچیده تر طرح شود، قدرت پردازش بیشتری نیاز است تا حجم بالای احتمالات را بررسی کند و پاسخ صحیح به دست آید. «مثلا گفته میشود به شما شماره ۲۰۸۹۳ می دهیم و سپس از شما می پرسیم آیا میتوانی یک عدد پیدا کنی که وقتی آن را با شماره ی داده شده جمع کنی و به دستگاه بدهی یک کلمه ای که با سه صفر شروع می شود به دست بیاید؟ پس از چندین هزار آزمایش می توان آن عدد را پیدا کرد.»<sup>۲</sup>

۱ - طول پاسخ صحیح همیشه ثابت است و آن ۳۲ بایت و ۲۵۶ بیت و ۳۲ کاراکتر است

۲ - مرتضی ترابی، ۲. ترابی، مرتضی، خرید و فروش و استخراج پول دیجیتال (بیت کوین)، و حکم افزایش تورمی سرمایه،

موضوع شناسی و بررسی ادله حرمت و بطلان استخراج بیت کوین ..... ۱۱.

اما با وجود نامحدود بودن مسائل ریاضی و پاسخ های آن، محدود شدن تعداد بیت کوین ها مربوط به قانون مربوط به میزان پاداش است. زیرا قاعده پرداخت پاداش به این نحو است که در مرحله اول پاداش پاسخ صحیح مساله، ۲۵ بیت کوین بوده اما بعد از هر ۲۱۰ هزار بیت کوین (حدوداً بعد از هر چهار سال)، پاداش نصف می شود، و به این ترتیب، تا سال ۲۱۴۰ مقدار پاداش، میل به صفر می کند و دیگر وجهی برای بدست آوردن پاسخ جدید تابع ریاضی وجود نخواهد داشت و مجموع بیت کوین های تولید شده از ۲۱ میلیون (۹۷۶۹/۲۰۹۹۹۹۹۹) تجاوز نمی کند.<sup>۱</sup> مطلب دوم، اینکه ادعا می شود طراحی سیستم به صورتی است که هرچه تعداد ماینرها و قدرت پردازش برای یافتن پاسخ بیشتر باشد، سیستم مساله را متناسب با آن سخت تر مطرح می کند تا در همان زمان ۱۰ دقیقه پاسخ بدست آید. اما با وجود افزایش هزینه استخراج از یک سو و کاهش پاداش آن، وقتی تمایل به استخراج کاهش یابد و از قدرت پردازش کاسته شود، به تناسب، مساله ساده تر مطرح می شود تا با قدرت پردازش کمتر نیز پاسخ بدست آید و مسیر استخراج، ادامه داشته باشد (موضوع شناسی رمز ارزها و تحلیل فقهی آنها، ص ۱۴).

مطلب سوم این است که بدست آمدن پاسخ صحیح، به منزله ی اثر انگشت و مهر و امضای اسناد مربوط به تراکنشها است که با ملاحظه آن اطمینان از صحت اطلاعات حاصل می شود. هر بلوک از شبکه بلک چین مانند پوشه ای است که اسناد در آن قرار می گیرد (شبکه بلوکی ثبت و بروزرسانی حسابها) و اولین کسی که پاسخ صحیح (مهر و امضای اسناد) را بیابد هم تعدادی بیت کوین به عنوان جایزه دریافت می کند و هم در ازای ثبت تراکنش ها، در فرایند معاملات، وجهی به عنوان کارمزد دریافت می کند.

مطلب چهارم مساله نظارت عمومی بر فعالیت ها است که با این شیوه نیازی به نهادی مثل بانک مرکزی و ... برای نظارت وجود نخواهد داشت و معیار نظارت و تایید اعتبار معاملات، تایید حد اکثری اعضاء است. رای اکثریت در مواضع حساسی نقش آفرین است. هم در تایید

---

<sup>۱</sup> - اسدیان لایمی، مرتضی؛ حبیبیان نقیبی، مجید، موضوع شناسی رمز ارزها و تحلیل فقهی آنها، ص ۱۵  
یک بیت کوین به هشت رقم اعشار قابل تقسیم است. [۱۶] واحدهای کوچکتر بیت کوین، میلی بیت کوین (mBTC) است که برابر با ۱۰۰۰ ۱ bitcoin محسوب می شود و واحد ساتوشی (سات) که کوچکترین تقسیم ممکن است و در ادای احترام به خالق بیت کوین نامگذاری شده است و برابر ۱ ۱۰۰۰۰۰۰۰ (صد میلیونوم) bitcoin است. [۱] به طور مثال ۱۰۰'۰۰۰ ساتوشی معادل یک میلی بیت کوین (mBTC) است. (ویکی پدیا، دانشنامه آزاد)

صحت پاسخ مساله ریاضی و ایجاد بلوک جدید در شبکه. و هم در تایید صحت معاملات و نقل و انتقالها و هم تایید تغییراتی که در قوانین و پروتوکل های مربوط به بیت کوین بصورت متن باز در اختیار همه قرار دارد و قابلیت تغییر در آن وجود دارد. در همه این موارد اگر بیش از ۵۰ درصد اعضاء ابراز موافقت نمایند برای تایید و اعمال فعالیت ها کافی است.

مطلب پنجم اینکه هرچند این مدعا نیاز به اثبات دارد لکن مفروض بحث این است که مخترعین بیت کوین یا هر شخص دیگر در فرایند استخراج، دخالت مستقیم ندارند و نمی توانند برای دیگران موجب اخلال یا محدودیت شوند و سیستمی به نحوی طراحی شده که اراده اشخاص، حتی مخترعین در آن اثر نداشته باشد و همه امور به صورت اتوماتیک انجام شود و قبلا اشاره شد که ارائه پیشنهاد برای تغییر قوانین و پروتوکل های آن برای همه به نحو مساوی وجود دارد و اعمال آن، فرع بر تایید اکثریت می باشد.

### ۳- حکم استخراج بیت کوین

با توجه به اینکه عملیات استخراج، راهی برای حصول ملکیت شخص نسبت به مقداری بیت کوین می باشد، باید مشخص شود که آیا عناوین مربوط به اسباب ملکیت، بر آن منطبق می شود یا نه؟ به عبارت اخری، حصول ملکیت مشروع برای هر شخص نسبت به دارایی و اموال، نیازمند سببی از اسباب مملکه است که محدود می باشند و ملکیت نسبت به بیت کوین هم چه پول باشد و چه مال، از این قاعده مستثنی نیست.

اسباب ملکیت مطابق بیان شهید صدر تقسیم می شود به اسباب اولیه - اعم از ذاتیه و تبعیه - و اسباب ثانویه - اعم از عقود و ایقاعات - . اسباب اوله ذاتی عبارت است از ۱- حیازت و سلطه بر مباحات قابل نقل، نظیر برداشتن بخشی از خاک بیابان یا آب رودخانه و ... برای خود، اعم از اینکه بخواهد با آن شیئی مثل کوزه و ... بسازد یا نه. ۲- علاج و احیاء غیر منقولات مثل ساخت بنا یا زراعت و ... در زمین بایر.

اسباب اولیه تبعی هم عبارت است از ملکیت مالک اول، نسبت به ثمرات و نتاج امول خود که تحقق آن خارج از اختیار او است، مثل میوه درخت یا نمائات حیوان و مانند آن و اسباب ثانویه عبارت است از عقود و ایقاعات که برای انتقال ملکیت از یک شخص به شخص دیگر است و بعضی اختیاری است مثل بیع و بعضی غیر اختیاری مثل ارث (فقه العقود، ج ۱، ص: ۳۰).

## دو نظریه درباره ملکیت آور نبودن استخراج بیت کوین

بعضی استخراج بیت کوین را مصداق قمار دانسته اند که هم حرمت تکلیفی دارد و هم وضعاً سبب ملکیت نخواهد بود. بعضی عدم مشروعیت و بطلان آن را به جهت خلق پول بودن و اختصاص این عمل برای حکومت، دانسته اند. بعضی نیز با رد اسباب ملکیت مثل حیات و جعاله و شرکت، حصول ملکیت را مورد مناقشه قرار داده اند هرچند اصل اقدام به استخراج، حرمت تکلیفی نداشته باشد.

### نظریه اول: قمار بودن

از نظر بعضی علمای اهل تسنن استخراج بیت کوین مصداق قمار است. و حرمت قمار از ضروریات دین است و سبب ملکیت نمی باشد. این نظر مبتنی است بر اینکه در تعریف قمار گفته اند هر عملی که حصول نتیجه آن مشخص نباشد بلکه براساس شانس و اتفاق باشد، مصداق قمار خواهد بود چنانکه قرارداد بیمه را مصداق قمار دانسته اند و گفته اند مشخص نیست در ازای آنچه از بیمه گذار گرفته می شود، آیا حادثه ای اتفاق می افتد تا چیزی به او پرداخت شود یا نه و این قمار است.<sup>۱</sup>

در فرایند استخراج بیت کوین نیز افراد متعددی اقدام به استخراج می کنند و هزینه هائی را متحمل می شوند لکن، مشخص نیست که آیا می توانند اولین نفری باشند که بتواند با ابزاری که استفاده می کند، پاسخ صحیح مسأله ریاضی را در بین احتمالات فراوان، بدست آورد یا نه. بنابراین این تعریف قمار بر آن منطبق می باشد.

قبل از بررسی، اجمالاً مشخص است که این تعریف صحیحی برای قمار نیست و الا بر اساس آن، عقد جعاله هم که از عقود شرعی می باشد، و در آن مشخص نیست چه کسی موفق به انجام کار و دریافت جُعَل می شود، باید مصداق قمار باشد و این قابل التزام نیست زیرا مشروعیت جعاله مورد قبول جمیع مسلمین است (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۵، ص: ۱۸۷).

### بررسی نظریه

<sup>۱</sup> - «لانه معلق علی خطر تارة یقع و تارة لا یقع و هو قمار معین» شیخ ابوزهره، رساله احکام السیکورتاه، ص ۶

اصل حرمت قمار از مسلمات و مورد وفاق فریقین است لکن حدود موضوع حرمت نیازمند بررسی ادله است. آنچه در ادله، موضوع حرمت قرار گرفته عبارت است از عنوان قمار<sup>۱</sup>، رهان<sup>۲</sup> و میسر<sup>۳</sup> که باید معنای آن مشخص شود و نسبت آن با علت استخراج بیت کوین سنجیده شود. رهان نظیر راهنه مصدر باب مفاعله است به معنای مشارکت در گرو گذاشتن شیئی از سوی مسابقه دهندگان برای اینکه به برنده برسد «رَاهَنْتُ فَلَانًا عَلَي كَذَا مِنْ بَابِ قَاتِلٍ وَ تَرَاهَنْ الْقَوْمَ: أخرج كل واحد منهم رهنا ليفوز بالجميع إذا غلب» (مجمع البحرين ج ۶ ۲۵۸-المصباح المنير ج ۲ ۲۴۲- قریب به همین معنا در کتاب العین ج ۴ ۴۴ - التحقيق في كلمات القرآن الكريم ج ۴ ۲۵۰) بعضی از آن تعبیر به مخاطره نموده اند (لسان العرب ج ۱۳ ص ۱۸۸) که مسابقه دهنده با بخت آزمایی، ریسک می کند و دارایی خود را به خطر می افکند.

همچنین قمار مانند مقامره مصدر باب مفاعله است و مشارکت در آن لحاظ شده، لذا بعضی از اهل لغت گفته اند اصل در قمار، گرو گذاشتن در مسابقه و بازی است «أصل القمار الرهن علی اللعب بالشيء من هذه الأشياء» (مجمع البحرين؛ ج ۳، ص: ۴۶۳)، یعنی هریک از طرفین چیزی را گرو بگذارد تا فرد برنده مالک آن شود، از این رو قمار به همان معنای رهان خواهد بود. البته غالب اهل لغت معنای آن را روشن و بی نیاز از توضیح دانسته اند و گفته اند «القمار بالكسر المقامرة» و تقامر (از باب تفاعل) را به معنای لعب و بازی همراه با قمار و گرو گذاشتن معنا کرده اند (الصاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ۲، ص: ۷۹۸- الصاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ۲، ص: ۷۹۸- مجمع البحرين؛ ج ۳، ص: ۴۶۳). میسر، به تصریح اهل لغت مرادف قمار می باشد. چنانکه گفته اند هر کاری که با آن برد و باخت انجام شود میسر است و این همان قمار است «و المیسر: القمار» (معجم مقانیس اللغة؛ ج ۶، ص: ۱۵۶)، «المیسر: كل نعت و فعل یقمر علیه فهو القمار» (کتاب العین؛ ج ۷، ص: ۲۵۵- مجمع البحرين؛ ج ۳، ص:

۱- تهذیب الأحكام (تحقیق خراسان)، ج ۶، ص: ۲۸۴: عَنْ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ مُوسَى التَّمِيمِيِّ عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ سَبَابَةَ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ... فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ أَجْرَى الْخَيْلَ وَ سَابَقَ وَ كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَخْضُرُ الرَّهَانَ فِي الْخُفِّ وَ الْحَافِرِ وَ الرَّيْشِ وَ مَا سِوَى ذَلِكَ قِمَارًا حَرَامًا.

۲- من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص: ۵۹: وَ قَالَ الصَّادِقُ ع إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَنْفِرُ عِنْدَ الرَّهَانِ وَ تَلْعَنُ صَاحِبَهُ مَا خَلَا الْحَافِرَ وَ الْخُفَّ وَ الرَّيْشَ وَ التَّلْصَلَ وَ قَدْ سَابَقَ رَسُولُ اللَّهِ ص أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَ أَجْرَى الْخَيْلَ.

۳- المائدة: ۹۰ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» تَفْلِحُونَ»



۵۲۰) البته بعضی از اهل لغت هم مصادیق خاصی از قمار را در معنای میسر ذکر کرده اند (الصاح - تاج اللغة و صحاح العربیة؛ ج ۲، ص: ۸۵۷ - لسان العرب؛ ج ۵، ص: ۲۹۸) لکن نمی تواند به معنای اختصاص معنای میسر به موارد مذکور باشد. بنابراین نکته مشترک در این عناوین عبارت است از وجود رقابت همراه با برد و باخت و تعهد به پرداخت گرو به شخص برنده. لذا با این توضیح بطلان تعریفی که ابتدا در استدلال بعضی ذکر شد، روشنتر می شود.

حال باید دید که این خصوصیت مربوط به قمار در استخراج بیت کوین وجود دارد یا نه؟ باید توجه داشت که ادله مربوط به حرمت قمار اطلاق دارد و شامل هر نوع رقابتی که در آن برد و باخت وجود داشته باشد، می شود. همچنین مطابق استظهار بعضی از فقها، اطلاق ادله، مواردی که شخص ثالثی بخواهد جایزه را بدهد نیز شامل می شود (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۲، ص: ۱۰۹). بنابراین شامل رقابت در استخراج بیت کوین و بدست آوردن پاسخ معادله نیز می شود هرچند رقابت کننده ها در پرداخت جایزه سهیم نیستند و از این جهت در مخاطره قرار نمی گیرند و جایزه را سیستم پرداخت می کند.

**مناقشه اول:** باید برای صدق عنوان قمار، رقابتی که انجام می شد مصداق لعب و بازی باشد درحالی که عمل رقابت کننده ها در استخراج بیت کوین بازی نیست بلکه تلاش در حل یک مساله ریاضی است. «اولین ملاک قمار در شریعت این است که لعب باشد، بازی باشد، کاری که آن کار فی نفسه هیچ فائده، هیچ محصول و هیچ نتیجه ای نداشته باشد... این عملیه استخراج که حل یک مساله ریاضی مشکل هست، متخصصین می گویند در استحکام شبکه تأثیر فوق العاده ای دارد. یعنی قدرت محاسباتی آن شبکه را بیشتر می کند و در نتیجه متخصصین می گویند امنیت و رشد شبکه را به شدت افزایش می دهد پس خود آن کار یک عملی است که آن عمل تفریح و سرگرمی نیست یک فعالیت مؤثر است» (استاد مروی، درس خارج فقه چهارشنبه - ۹۹/۱۱/۰۸)

**پاسخ:** مطابق آنچه پیش از این در تعریف قمار و سایر عناوین مطرح شد، این مناقشه پذیرفته نیست و مقتضای اطلاق ادله شامل هر نوع رقابتی اعم از بازی و مسابقات علمی و ... می شود. فتوای بعض فقها نیز با این اطلاق موافق است (استفتاءات جدید (تبریزی)؛ ج ۱، ص: ۲۰۴ - جامع الأحکام (صافی)؛ ج ۲، ص: ۱۶۹).

**مناقشه دوم:** در استخراج بیت کوین هرچند اقدام به حل معادله ریاضی، همراه با ریسک و تحمل هزینه‌های آن می‌باشد ولی برد و باخت بر آن صدق نمی‌کند و لذا قمار نیست (استاد مروی، درس خارج فقه چهارشنبه - ۹۹/۱۱/۰۸). ظاهراً یا مراد این است که وقتی سیستم و به عبارتی شخص ثالثی پاداش را می‌دهد، برد و باخت حقیقی نَسَبه به طرفین مسابقه صادق نیست چون هیچ کدام بازنده به معنای اینکه چیزی به دیگری پردازد نیست. در اینصورت باید گفت که علاوه بر اینکه عرفاً در این صورت نیز برد و باخت صدق می‌کند بدون احساس مجاز در کلام، این یک اشکال مبنایی است. و اگر مراد این باشد که (بر فرض اینکه اعطای پاداش از سوی شخصی غیر از رقابت کننده‌ها، جایز نباشد و مصداق قمار باشد) باز هم برد و باخت صدق نمی‌کند به دلیل اینکه در اینجا پاداشی که پرداخت می‌شود برای برنده به عنوان اینکه برنده شده نمی‌باشد. بلکه این پاداش مزد عمل است در مقابل پاسخی است که شخص بدست آمده و به عبارتی تحت عنوان عقد جعاله قرار می‌گیرد؛ در اینصورت نیز گفته می‌شود که این اشکال مبتنی است بر نظر مختار ایشان که عقد جعاله را بر استخراج بیت کوین منطبق می‌دانند. انطباق یا عدم انطباق عقد جعاله در ادامه بررسی می‌گردد و اگر عقد جعاله صدق نکند، این اشکال ناتمام خواهد بود. و نظیر بسیاری از رقابت‌های علمی و غیر علمی دیگری که برگزار کننده اهدافی را دنبال می‌کند و به اهداف خود هم می‌رسد، لکن عرفاً هدیه را در حذاء تحقق آن هدف به برنده نمی‌دهد بلکه عرفاً دلیل اینکه برنده شده پرداخت می‌شود. البته هدف شخص ثالث در بعضی موارد اثر حاصل از اصل رقابت است که برنده و بازنده در تحقق آن سهمیم هستند مثل تحقق تمرین و مهارت افزایش مهارت در مسابقات ورزشی و نظامی و علمی و گاه هدف شخص ثالث رسیدن به چیزی است که شخص برنده آن را محقق می‌کند، ولی مادامی که عقد جعاله ای موجود نباشد، عرفاً تفاوتی بین آنها نیست.

**مناقشه سوم:** در اینجا شخص ثالثی نیست که جایزه را به برنده پرداخت کند بلکه برنامه نرم افزاری است که جایزه را پرداخت می‌کند و اساساً تا قبل از پرداخت و ورود بیت کوین در کیف پول شخص برنده، سیستم یا شخص دیگر، مالک آن نیست (مرتضی ترابی، تعریف پول رمز پایه دیجیتال و ویژگیهای آن ص ۱۳۰).

به نظر اطلاق ادله حرمت قمار، نافی این قیود است و اگر اعطای جایزه از طرف شخص ثالث را جائز ندانیم، شامل محل بحث می باشد و استخراج بیت کوین از باب قمار بودن حرمت تکلیفی دارد و طبق قواعد اصولی، نهی از آن که در آیات و روایات مطرح شده و بعضی از آنها اشاره شد<sup>۱</sup>، دلالت بر فساد دارد و اثر ملکیت بر آن مترتب نخواهد بود.

ولی از نظر کسانی که اعطای جایزه از سوی شخص ثالث را جائز می دانند، تحصیل بیت کوین مصداق قمار و حرام نخواهد بود ولی حصول ملکیت نسبت به بیت کوین هم اثبات نمی شود مگر اینکه اعطاء آن از سوی سیستم مصداق هبه باشد و ورود آن در کیف پول الکترونیکی مصداق قبول آن باشد. لکن بر فرض اینکه در ناحیه قبول، مشکلی نباشد، شرایط ایجاب هبه (مثل بلوغ و عقل و قصد و ...) مفقود است. لذا برای اثبات ملکیت، باید در ادامه بررسی شود که آیا شرایط عقد جعاله یا شرکت و یا حیازت منطبق است یا نه.

### نظریه دوم: خلق پول

طبق این نظریه دیگری استخراج بیت کوین مصداق خلق پول و ضرب النقود است و در نتیجه اولاً، این حق اختصاصی حاکمیت است و ثانیاً انجام آن توسط غیر حکومت دارای مفسده است. برای اظهار نظر درباره این نظریه چند مطلب باید بررسی شود.

الف، اینکه آیا خلق پول به معنای ضرب درهم و دینار، جائز است یا نه؟  
ب، اینکه آیا خلق پول به معنای چاپ پول فاقد ارزش ذاتی نظیر چاپ اسکناس در عصر حاضر، جائز است یا نه؟

ج، اینکه استخراج بیت کوین از قبیل ضرب درهم و دینار است یا خلق پول؟

### الف) حکم ضرب نقود

ادعای عدم جواز ضرب درهم و دینار در کلمات جمعی از علمای عامه ذکر شده. و تصریح شده که در این جهت بین سکه ای که در شکل ظاهری و میزان خلوص، مشابه سکه حکومت

---

<sup>۱</sup> - نظیر « ذَلِكَ قَمَارٌ حَرَامٌ » و « إِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَلْعُنُ صَاحِبَهُ » و « رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ »

ضرب شود یا متفاوت با آن باشد تفاوتی نیست<sup>۱</sup> بنابراین این حکم اختصاص به ضرب سکه های مغشوش ندارد به جهت اینکه ضرب سکه مغشوش به جهت پیامدهای منفی آن، از سوی حکومت هم جائز نیست (نوی، المجموع، ج ۶، ص ۱۱). لذا حکومت حق جلوگیری از این عمل و مجازات خاطیان و انعدام سکه های آنها را خواهد داشت (محمد بن احمد الشریبی، مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۲۹۱- الشروانی و العبادی، حواشی الشروانی، ج ۳ ص ۲۶۸).

ظاهر تعبیر «قال اصحابنا» (النوی، المجموع، ج ۶، ص ۱۱) در کلام بعضی این است که مساله مورد وفاق می باشد. لکن بعضی ضرب سکه ی مغشوش را حرام و ضرب سکه خالص را مکروه دانسته اند (الشروانی و العبادی، حواشی الشروانی، ج ۳ ص ۲۶۸).

«حق اصدار النقود للامام وحده ... و لا يجوز لغير الامام ضرب النقود لان في ذلك افتياتا عليه و يحق للامام تعزير من افتات عليه فيما هو من حقوقه و سواء كان ما ضربه مخالفا لضرب السلطان او موافقا له في الوزن و نسبة الغش ... قال الامام احمد في رواية جعفر بن محمد لا يصلح ضرب الدرهم الا في دار الضرب باذن السلطان لان الناس ان رخص لهم ركبوا العظام» (الموسوعة الفقهية، لوزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامية - الكويت، ج ۴۱ ص ۱۷۸)

آنچه به عنوان دلیل ذکر شده عبارت است ۱- ادعای اختصاص این حق برای حکومت و ۲- وجود مفسده در ضرب سکه توسط دیگران. «لَا تَنْهَى مِنْ شَأْنِ الْإِمَامِ وَلَا تَنْهَى لَا يُؤْمِنُ فِيهِ لَغْشٌ وَالْإِفْسَادُ» و «لان في ذلك افتياتا عليه [على الامام]» و «لان الناس ان رخص لهم ركبوا العظام» و ... با فرض اینکه این حق برای حاکمیت باشد، دخالت دیگران افتیات خواهد بود، که به معنی دخالت در شئون غیر، بدون اذن و دستور او است.

لکن دلیلی برای این اختصاص ذکر نکرده اند. و شاید مراد این است که عقلا با ملاحظه مفاسد مربوط به ضرب نقود توسط دیگران، این را شان اختصاصی حکومت می دانند برای مدیریت نظام اقتصادی جامعه.

---

۱ - محمد بن الحسين الفراء الحنبلي أبو يعلى، الاحكام السلطانية ص ۱۸۱- نوی، المجموع ج ۵ ص ۴۹۵- عبد الكريم الرافعي، فتح العزيز، ج ۶ ص ۱۳- تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك ج ۱، ص ۲۵۵- روضه الطالبين، ج ۲، ص ۱۱۹- محمد بن احمد الشریبی، مغنی المحتاج، ج ۱، ص ۳۹۰

اما مفسده ای که ذکر شده و در ضرب نقود درهم و دینار متصور است عبارت است از ۱- وقوع غش در معاملات، به دلیل ضرب سکه های ناخالص و تقلبی و ۲- اخلال در نظام اقتصادی حکومت به جهت گسترش سکه های مغشوش.

لکن نهایتاً این دلیل بر عدم جواز ضرب سکه مغشوش است به جهت اینکه با عدم اعلام ناخالصی تصرف در عوض آن جائز نخواهد بود. اما ضرب سکه خالص منعی ندارد لذا بعض عامه قائل به تفصیل شدند. همچنین اصل ضرب سکه با عیار کمتر در صورتی که مشخص باشد و موجب غبن در معامله نشود، مانعی نخواهد داشت. چون طبیعتاً ارزش چنین سکه ای به میزان نقدین به کار رفته در آن است و در داد و ستد عقلاء در این مسائل، دقت کافی را دارند و حکومت نیز با کسی قصد سوء استفاده و اخلال در نظام اقتصادی داشته باشد، مقابله می کند.

در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز آنچه مورد نهی واقع شده، ضرب سکه های مغشوش است و در بعضی ضرب سکه مغشوش را با فرض اعلام ناخالصی، جائز دانسته اند. لذا دلالتی ندارند بر اختصاص این حق برای حکومت و فی نفسه ضرب سکه برای کسی که توان آن را داشته باشد، جائز دانسته شده.

البته در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده ایشان در جریان مشورت به عبد الملک مروان برای ضرب سکه، توصیه کردند که «وَأَنْ يَتَهَدَّدَ بِقَتْلِ مَنْ يَتَعَامَلُ بِغَيْرِ هَذِهِ السَّكَّةِ مِنَ الدَّرَاهِمِ وَ الدَّنَانِيرِ وَ غَيْرِهَا وَ أَنْ تُبْطَلَ وَ تُرَدَّ إِلَى مَوَاضِعِ الْعَمَلِ حَتَّى تُعَادَ إِلَى السَّكَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فَفَعَلَ عَبْدُ الْمَلِكِ ذَلِكَ» و عبد الملک هم برای یکسان سازی سکه های رایج و جمع آوری سکه های دیگر، به توصیه امام، کسانی که با سکه دیگری داد و ستد کنند راف تهدید به قتل نمود. لذا ممکن است گفته شود این روایت دلالت بر اختصاص حق ضرب سکه به حکومت دارد.

سند روایت به جهت اینکه مشتمل بر فضیلت امام علیه السلام است و در کتب عامه نقل شده جای مناقشه ندارد؛ به جهت اینکه معلوم است این مطلب مسلمی بوده که امکان انکار و تحریف آن وجود نداشته و فضیلتی است که شهادت به الاعداء (استاد مروی، درس خارج فقه ۹۹/۱۰/۲۴). اما از لحاظ دلالی اولاً چنانکه بعض محققین گفته اند، با توجه به شان صدور روایت مشخص می شود که این حکم مربوط به یک واقعه خاص است و نمی توان از آن حکم کلی را استفاده نمود. زیرا این توصیه حضرت مربوط به زمانی است که حاکم روم تهدید کرده است سکه هائی ضرب می کند

که مشتمل بر اهانت به پیامبر اسلام ﷺ باشد و در این موقعیت حضرت برای مقابله با این خطر، به عبد الملک چنین توصیه ای می کنند (همان).

ثانیا می توان گفت با توجه به اینکه در حدیث بیان شده که سکه های رایج آن زمان سکه کسروی بوده با نقش و نوشته مناسب پادشاهان، ظاهرا امام باقر (ع) زمینه را فراهم دیدند که هم با توطئه رومیان مقابله شود و هم زمینه یک کار فرهنگی گسترده با تغییر نقش سکه ها مهیا شود. لذا فرمودند بر یک روی سکه ها سوره توحید و بر روی دیگر آن، نام رسول الله و در اطراف سکه نام محل و سال ضرب سکه، حک شود.

بنابر این دلالتی ندارد بر اینکه اگر کسی بتواند سکه ای با هیمن طرح جدید، ایجاد کند، ممنوع باشد. البته از روایت این استفاده می شود که حکومت می تواند بر اساس مصالح، از دادو ستد با نوع خاصی از سکه و پول جلوگیری کند، ولی باید آنها را جمع کند و با سکه مورد تایید، معاوضه کند.

## ب) حکم خلق پول

پول که به یک معنا سند بدهی های بانک مرکزی یا بانکهای تجاری، به سه صورت می باشد. نوع اول پول رائج است که سند بدهی بانک مرکزی به مصرف کنندگان است. نوع دوم ذخائر بانک مرکزی است که بدهی بانک مرکزی به بانکهای تجاری می باشد و نوع سوم سپرده های بانکی است که بدهی بانکهای تجاری به سپرده گذاران است (علیرضا عالی پناه و محمد حسن تاج لنگرودی، بررسی فقهی خلق پول بوسیله بانک های تجاری، ص ۶۷).

تاریخچه خلق پول را قرن هفدهم دانسته اند که مردم طلای خود را به جهت مشکلات مربوط به حمل و نقل و امنیت و ... به عنوان امانت به محل امنی (نظیر صرافی ها) می سپردند و رسید آن را دریافت می کردند و بعد از آن با همان رسید دادو ستد می کردند. خلق پول به معنای چاپ رسید بیشتر از پشتوانه موجود است که صرافی ها به همراه مطالبه سود به متقاضیان اعطا می کرده اند. بنابراین خلق پول به معنای اعطای رسید و سند فاقد پشتوانه است؛ بعضی از خلق پول به عنوان معجزه بانک داری نوین تعبیر کرده اند (موسویان، سید عباس موسوس و میثمی، حسین، بانک داری اسلامی، مبانی نظری-تجارب عملی، ج ۲ ص ۲۲).

پول رایج در کشور ایران نیز فاقد پشتوانه است؛ به جهت اینکه هرچند به موجب بند «ب» ماده ۱ قانون پولی و بانکی کشور در ۱۳۵۱/۱/۷ یک ریال تقریباً برای یک صدم گرم طلای خالص (۲۴ عیار) می باشد<sup>۱</sup> و به عبارت دیگر یک گرم طلا تقریباً ۹۲/۵ ریال است. درحالی که امروزاً هرگرم طلا تقریباً برابر است با ۱۷۰۰۰۰۰۰ ریال و حدوداً یک ریال معادل ۰/۰۰۰۰۰۰۰۰۵۸۸ گرم طلاست که به معنای کاهش ۱۸۴ هزار برابری پشتوانه آن است.

سبب این تغییر، جبران بدهی های دولت با خلق پول و اعتبار جدید است که در واقع با ایجاد بدهی جدید، بدهی های خود به مردم را پرداخت می کند. و با وجود اینکه پول رایج فاقد پشتوانه است، بنای مردم بر این است که آن را برای مبادلات استفاده کند (علیرضا عالی پناه و محمد حسن تاج لنگرودی، بررسی فقهی خلق پول بوسیله بانک های تجاری، ص ۶۹).

درباره آثار منفی سقوط ارزش پول ملی، کینز به استناد لنین گفته: «برای اضمحلال اساس جامعه، عملی هوشمندانه تر و اطمینان بخش تر از بی اعتبار کردن پول نیست» (محمودی نیا، داوود و حسینی کندلجی، میرهادی و برهانی، لیلا، مقاله تبیین مفهوم خلق پول از هیچ در نظام بانکداری متعارف، ص ۳۴، به نقل از فرگوسن، نیال، برآمدن پول تاریخ مالی جهان، ترجمه شهلا طهماسبی ص ۱۲۹). تبعات منفی متعددی برای خلق اعتبار و پول بدون پشتوانه بیان شده نظیر تورم، بیکاری، رکود و ممانعت از تحقق اهداف مالی اسلامی مانند ثبات اقتصادی، عدالت اجتماعی، رشد اقتصادی و تثبیت قیمت‌ها و قدرت خرید دانسته اند و آن را مصداق نقض وفای به تعهدات و مصداق اکل مال به باطل یا غصب یا ... بر شمرده اند (علیرضا عالی پناه و محمد حسن تاج لنگرودی، بررسی فقهی خلق پول بوسیله بانک های تجاری، ص ۷۷-۹۰ و اکبری، محمود و هاشمی فر، سید مهدی و کریمی وردنجانی، رضا و سیمپاری، محمدرضا، مقاله: ابعاد اقتصادی-فقهی پدیده خلق پول از منظر بانکداری اسلامی، ص ۱۳۷).

بررسی تفصیلی حکم فقهی خلق پول و اعتبار، خارج از موضوع این تحقیق است ولی باید توجه داشت که بسیاری از صاحب نظران اقتصادی مسلمان، مخالفت خود با نظام بانکداری

۱- قانون پولی و بانکی کشور مصوب ۱۳۵۱/۰۴/۱۸ با آخرین اصلاحات تا ۱۳۹۶، ۳۰۱، ماده ۱- الف - واحد پول ایران ریال است. ریال برابر صد دینار است.

ب - یکریال برابر یکصد و هشت هزار و پنجاه و پنج ده میلیونیم ۰/۰۱۰۸۰۵۵ گرم طلای خالص.

ج - تغییر برابری ریال نسبت به طلا به پیشنهاد بانک مرکزی ایران و موافقت وزیر امور اقتصادی و دارایی و تأیید هیأت وزیران و تصویب کمیسیونهای دارایی مجلس شورای اسلامی میسر خواهد بود.

۲ - ۱۶ اردیبهشت ۱۴۰۱

متعارف را بیان نموده اند (محمودی نیا، داوود و حسینی کندلجی، میرهادی و برهانی، لیلا، مقاله: تبیین مفهوم خلق پول از هیچ در نظام بانکداری متعارف، ص ۴۶-۴۹). و در مقابل تعدادی از محققان با شرایطی قائل به مشروعیت خلق پول شده اند. یک شرط مورد اتفاق این است که خلق اعتبار توسط بانکهای دولتی باشد و به تعبیر دیگر، بانک مرکزی نماینده حکومت در بازار پول است و اقدامات بانک مرکزی تا جایی که منجر به افزایش تورم و کاهش ارزش پول نشود (خلق پول پر قدرت)، در چارچوب ولایت فقیه قابل توجیه است (موسویان، سید عباس موسوس و میثمی، حسین، بانک داری اسلامی، مبانی نظری-تجارب عملی، ج ۲ ص ۲۲- موسویان، سید عباس، مقاله: انواع بانکهای بدون ربا، ص ۵۱). و به تعبیر شهید صدر، در صورتی که خلق پول توسط بانک دولتی باشد (اکبری، محمود و هاشمی فر، سید مهدی و کریمی وردنجانی، رضا و سیمیری، محمدرضا، مقاله: ابعاد اقتصادی-فقهی پدیده خلق پول از منظر بانکداری اسلامی، ص ۱۴۷، به نقل از صدر، سید محمد باقر، الاسلام یقود الحیاء، ص ۳۵) و مستند به اسباب شرعی باشد، جائز است (صدر، سید محمد باقر، البنك اللاروی، ص ۱۰۲). و به تعبیر بعضی از محققان « صورتی که که کنز و بورس بازی در اقتصاد اسلامی ممنوع باشد و نظام بانکداری اسلامی در جهت هدف ثبات و رشد عمل کند در این صورت خلق اعتبار در سیستم بانکی به دلیل آنکه قسمت عمده آن صرف سرمایه گذاری در طرحهای تولیدی می شود تورم زا نیست ..... اگر بانک ها دولتی باشند، دولت می تواند منابع تجهیز شده را به سوي سرمایه گذاری ها در طرحهای تولیدی مورد نیاز جامعه هدایت کنند و سود حاصل از خلق اعتبار را نیز در طرحهایی که دارای منافع اجتماعی می باشند سرمایه‌گذاری کنند» (میرمعزی، سید حسین، مقاله:

الگوی ذخایر سپرده های بانکی در بانکداری اسلامی، اقتصاد اسلامی، ص ۶۲)

باتوجه به آنچه گذشت اجمالا مشخص شد که خلق اعتبار به جهت تبعاتی که دارد اگر توسط غیر بانک های دولتی و بدون رعایت شرایط خاص باشد، مجاز نیست. با این وجود بعضی محققین گفته اند این از مسائل مستحدثه است و هیچ دلیلی بر اختصاص حق خلق پول و اسکناس برای حاکمیت نیست و اصل عدم ولایت، نافی اختصاص به حاکمیت می باشد و تا موجب تضییع حقوق نشود و عنوان ثانوی قبیح پیدا نکند، اختصاص انتشار اسکناس به حاکمیت اول کلام است (استاد مروی، درس خارج فقه، چهارشنبه - ۹۹/۱۰/۲۴).

ظاهرا با لحاظ تبعات منفی و مفسده های خلق اعتبار بدون پشتوانه، و جهی برای تردید در ممنوعیت این عمل توسط غیر از نهاد حاکمیت نباشد.



### ج) حکم استخراج بیت کوین

نسبت به بیت کوین دو دیدگاه وجود دارد و از نظر بعضی بیت کوین یک کالا است و از نظر بعضی همانند آنچه در تعریف ارائه شده از مخترعین آن بیان شد، بیت کوین پول رمزی است. این ادعا که بیت کوین معیارها و شرایط پول را ندارد خود جای مناقشه دارد و ناتمام است ولی بر فرض اینکه کالا باشد، هرچند اشکال مربوط به خلق پول و اعتبار مطرح نمی شود لکن جواز و صحت استخراج متوقف بر اثبات تطبیق اسباب مشروع و مملکه می باشد.

حال اگر موافق با اعتباری که مخترعین کرده اند یا اعتباری که عرف استعمال کنندگان از بیت کوین، برای آن قائل هستند، آن را پول بدانیم، این بحث مطرح می شود که اگر پول دارای ارزش ذاتی باشد، نظیر ضرب درهم و دینار، دلیلی بر عدم جواز استخراج آن نیست مگر اینکه در آن غش و حيله راه یابد نظیر ضرب سکه مغشوش؛ و اگر فاقد ارزش ذاتی باشد، نظیر خلق پول اعتباری، جواز آن با شرایط خاص در اختیار حاکمیت است و دیگران مجاز نخواهند بود.

یکی از ویژگی بیت کوین این است که هرچند راه بدست آوردن آن، منضبط و مستلزم صرف هزینه بالا است، لکن باید توجه داشت که آنچه به عنوان پاداش فعالیت پرداخت می شود و نقش پول را ایفا می کند (بیت کوین)، صرفاً یک رمز الکترونیکی و دیجیتال است که هیچ ارزش ذاتی ندارد و در ازاء آن حقی به ذمه کسی نیامده و احدی متعهد نسبت به ارزش آن نیست بلکه ارزش آن از ناحیه اقبال و تقاضایی است که به مرور توسط استخراج کننده ها و خریداران، بوجود آمده. بنابراین اگر خلق اعتبار و پول توسط نهادهای خارج از حاکمیت را مجاز ندانیم، به طریق اولی، نباید خلق بیت کوین را جواز بدانیم. به جهت اینکه مفروض این است که در خلق پول، نهادی که اقدام به عرضه آن می کند، مشخص است و متعهد به قبول و پرداخت معادل آن است هرچند در اثر افزایش نقدینگی، ارزش آن کم شده باشد. اما در بیت کوین هیچ نهادی عهده دار و ضمانت کننده ارزش آن نیست. حتی اگر استخراج کننده بیت کوین مشخص باشد، نقش او بعد از طی مراحل استخراج، صرفاً دریافت کننده بیت کوین از شبکه و سیستم است. پس ارائه کننده بیت کوین هیچ شخصیت حقیقی یا حقوقی نیست تا قابلیت پی گیری و پرداخت معادل آن را داشته باشد. مخترعین شبکه هم بعد از عرضه آن، رابطه ای با آن ندارند و چیزی را تضمین نکرده اند.

با این وجود ممکن است گفته شود که بیت کوین نسبت به پول رایج از جهتی رجحان دارد. به این معنا که پول رایج، به راحتی قابل تکثیر است و ممکن است یک دولت با سوء مدیریت در خلق پول، سبب سقوط ارزش آن شود و تبعات دیگری که سابقاً به آن اشاره شد؛ لکن بیت کوین از این جهت دارای محدودیت است و خلق آن با فرایند خاصی انجام می شود و برنامه آن هم به نحوی است که از سقفی که برای آن پیش بینی شده (۲۱ میلیون) فراتر نخواهد رفت. بنابراین نمی توان گفت حکم آن نظیر حکم خلق پول رایج باشد.

لکن این فرق فارق نیست به جهت اینکه مشکل اصلی در خلق پولهای اعتباری، فقدان ارزش ذاتی می باشد که در بیت کوین نیز وجود دارد و هرچند در فرایند خلق آن با خلق پول تفاوت هست نظیر وجود محدودیت در تعداد بیت کوین، اما اولاً ارزشهای مجازی دیگری هم نظیر بیت کوین وجود دارد یا بوجود خواهد آمد که با مجاز بودن این کار، مشکل خلق اعتبار و سقوط ارزش رمز ارز و تبعات دیگر نظیر خلق پول وجود خواهد داشت. علاوه بر اینکه گرچه ۲۱ میلیون بیت کوین محدود است ولی هر بیت کوین تا هشت رقم اعشار قابل تقسیم است به واحد های میلی بیت کوین و میکرو بیت کوین و ساتوشی (که یک بیت کوین صد میلیون ساتوشی است) لذا تعداد اجزاء بیت کوین که قابل اعتبار هستند دو هزار تریون خواهد بود (تراپی، مرتضی، خرید و فروش و استخراج پول دیجیتال (بیت کوین)، و حکم افزایش تورمی سرمایه، ص ۷۲). لذا نباید تصور شود که در این شیوه مقدار محدودی ارز اعتباری ایجاد می شود و در اختیار مردم قرار می گیرد.

ثانیا از جهات متعدد ممنوعیت خلق بیت کوین و نظائر آن نسب به ممنوعیت خلق پول توسط افراد یا نهادهای خارج از حاکمیت، اولویت دارد که مناسب است بعضی از این جهات در اینجا ذکر شود.

جهت اول اینکه در پول رایج بانک مرکزی پشتوانه و ضامن آن است بخلاف بیت کوین که از خصوصیات اصلی آن، غیر متمرکز بودن و فقدان پشتوانه است.

جهت دوم اینکه در خصوص بیت کوین، احتمال طراحی آن توسط قدرتهای استکباری داده شده و معلوم نبودن ماهیت طراحان این شبکه، احتمال را دوچندان می کند و با مشخص نبودن هویت صاحبان بیت کوین، ممکن است حجم زیادی از این بیت کوین ها را نهاد خاصی تصاحب کند و با قدرت حاصل از آن اهداف خود را در امور اقتصادی محقق کند (همان ص ۹۶).

دو شاهد - که مستقلا می تواند از نکات منفی دیگر بیت کوین محسوب شود- در تایید این جهت دوم قابل توجه است. شاهد اول این است که در حساب به نام آقای ساتوشی (مدعی اختراع بیت کوین) یک میلیون بیت کوین در وجود دارد (همان) و شاهد دوم این است که در توضیح نحوه استخراج بیت کوین گفته شد که طراحی سیستم به نحوی است که اگر استخراج کننده ها کم باشند، مساله ریاضی ساده خواهد بود به نحوی که با صرف هزینه و انرژی کم، می توان، در بین احتمالات کمی در زمان ده دقیقه، پاسخ را یافت. با این حساب مخترعین در ابتدای امر، می توانسته اند با صرف هزینه کم، تعداد قابل توجهی از بیت کوین ها را در حساب های مرتبط به خودشان تجمیع کنند و بعد از اینکه پایگاه خود را مستحکم نمودند در زمان مناسب، این سیستم را در اختیار عموم قرار دهند تا از ظرفیت مربوط به اقبال عموم و تکمیل بستر اعتبار آفرین، برای بیت کوین استفاده نمایند.

جهت سوم اینکه باتوجه به توضیحاتی که قبلا بیان شد، در بستر شبکه بلک چین با وجود ادعای امنیت بالای آن، یک خصوصیت وجود دارد یعنی موافقت و تایید اکثریت (بیش از پنجاه درصد) برای اجرایی شدن فعالیتها و ایجاد بلوک جدید و نیز انجام تراکنش ها و تغییر قوانین و دستور العملهای شبکه. در حال حاضر حدود شانزده میلیون از کل بیت کوین ها استخراج شده و معلوم نیست که این بیت کوین ها در حساب چه کسانی است و کافی است که بیش از نصف آنها در اختیار نهادهای خاصی باشد تا در فعالیت هایی که انجام می شود، دخالت نمایند و از قدرت حداکثری خود استفاده کنند؛ به عبارت دیگر هرچند کسی خارج از سیستم نتواند در آن دخالت نماید -حتی مخترعین آن- اما دخالت از داخل سیستم و سلطه بر اکثریت آن، این راه را فراهم نموده و این نیز یکی از مخاطرات جدی است.

و جهات دیگر مثل عدم دسترسی و اطلاع حکومت نسبت به دارایی افراد و مشکل در اعمال مدیریت مالیاتی و جلوگیری از مبادلات ممنوع و پولشویی و نیز عدم امکان دسترسی به دارایی در صورت فراموشی رمز کیف پول و واقعی نبودن قیمت و ارزش بیت کوین که بعضی بر حبابی بودن آن تاکید دارند (همان ۹۸) و ... همه از اموری است که دلالت دارد بر اینکه مفسده و تبعات منفی خلق بیت کوین، بیش از تبعات خلق پول های اعتباری است.

بنابراین به صرف بعضی خصوصیات و تفاوتها، مشکل است که حکمی غیر از حکم خلق اعتبار برای آن قائل شویم. بلکه ممنوعیت ورود نهاد غیر حاکمیتی در آن واضحتراست. اما اینکه نهادهای حکومتی به جهت بعضی از فرصتهایی که در این بستر ایجاد می شود ورود به آن داشته باشند یا نه، متوقف بر احراز مصلحت یا ضرورت آن است.

### جمع بندی

باتوجه به خصوصیات موجود در عملیات استخراج بیت کوین، طبق بعض مبانی در مفهوم قمار، که اعطای پاداش از سوی شخص ثالث را نیز مصداق قمار می دانند، شبهه قمار در استخراج بیت کوین هم هست و این ادعا که کاری که در استخراج بیت کوین انجام می شود حل مساله ریاضی و دارای ثمره است و عرفا مصداق لعب و بازی نمی باشد، برای عدم صدق قمار پذیرفته نیست.

همچنین براساس تبعات منفی مربوط به خلق پول و اعتبار، هرچند این عمل توسط حکومت و بارعایت شریاطی خاص به نحو مطلق یا براساس مبنای ولایت فقیه، جائز باشد، هیچ وجهی برای تجویز آن توسط افراد و نهادهای غیر حکومتی وجود ندارد و خلق بیت کوین هم به دلیل وجود ملاک مشترک با خلق اعتبار، ممنوع خواهد بود بلکه به لحاظ آثار منفی خاصی که دارد، به طریق اولی اقدام به استخراج آن جائز نخواهد بود.

و در نوشتار بعد بررسی خواهیم کرد که برفرض اینکه این ادله تمام نباشد، راه هایی که برای تصحیح ملکیت نسبت به بیت کوین های استخراج شده، ذکر شده ناتمام است و هیچ سبب مشروعی برای تصحیح ملکیت آن وجود ندارد.

# مالیت و ملکیت عمل حرّ

استاد راهنما: استاد نجفی بستان

نویسنده: سجاد دادخواه<sup>۱</sup>

## چکیده

از گذشته تاکنون افراد مختلف در جامعه انسانی بوده اند که قدرت بر انجام کارهای خاصی داشته اند که دیگران از انجام آن ناتوان بوده اند به خصوص در صنعت ها و اعمال یدی. به همین جهت جامعه برای استفاده از این ویژگی ها رو به اجیر کردن این افراد خاص آورده است، این اجیر شدن در دو حالت کلی قابل تصویر است، فرد اجیر شخص عبد یا أمه باشد یا فرد اجیر شخص حرّ باشد در صورت اول عمل عبد یا أمه به تبع خود فرد مالیت و ملکیت اش به راحتی قابل تصویر است ولی در مورد عمل حرّ قبل از وقوع معاوضه بر آن فقهاء اختلاف نظر پیدا کرده اند.

در این مقاله ابتدا مالیت عمل حرّ قبل از معاوضه مورد بررسی قرار گرفت و به دلیل رغبت عقلایی نسبت به آن حکم به مال بودن آن شد و سپس بعد از تقسیم ملکیت به تکوینی و اعتباری، نوع اول آن برای عمل حرّ به اثبات رسید ولی ملکیت اعتباری به دلیل عدم نیاز به آن قبل از وقوع معاوضه مورد انکار واقع شد زیرا تنها قابلیت تملک برای آنچه در اجاره یا بیع عوض یا معوض واقع می شود، کافی به نظر رسید.

---

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

## کلید واژه

رغبت عقلاء، ملکیت تکوینی، قابلیت تملک

### مقدمه

اعمال مورد معامله انسان‌ها به دو دسته عمل شخص مملوک و عمل حرّ تقسیم می‌شود، از آنجایی که شخص مملوک اعم از عبد و أمه مال و ملک مولا می‌باشد به تبع اعمال آنها نیز مال و ملک مولا می‌باشد و می‌تواند عوض یا معوض در معاملات قرار گیرد. اما شخص حرّ که مال و ملک فرد دیگر نمی‌باشد در مورد مالیت و ملکیت آنها نیاز به تحقیق بیشتر هست؛ به همین دلیل عمل حرّ باید از دو جهت مالیت و ملکیت مورد بررسی قرار گیرد.

در محیط عقلاء آنچه موجب رغبت عقلاء می‌شود، مال به حساب می‌آید، از طرفی ملکیت در اشیاء مختلف به دو دسته تکوینی و اعتباری تقسیم می‌شود. اینکه عمل حرّ بعد از وقوع معاوضه مال و ملک شخص به حساب می‌آید، مورد اتفاق است و تنها قبل از معاوضه باید مورد بررسی قرار گیرد. مرحوم شیخ انصاری در مال بودن عمل حرّ قبل از معاوضه دو احتمال را مطرح کرده است ولی مال بودن آن به دلیل رغبت عقلاء به نظر قابل خدشه نیست.

بعضی مثل مرحوم سید یزدی بین حرّ کسوب و غیر کسوب تفصیل داده اند ولی با توجه به توضیحات حضرت امام پیرامون حیث تعلیلی بودن کسوب این تفصیل پذیرفته نخواهد شد. از طرفی رابطه بین مالیت و ملکیت عموم و خصوص من وجه است، بنابراین ملکیت آن نیز باید بررسی شود. در مقاله پیش رو ملکیت تکوینی برای عمل حرّ به اثبات خواهد رسید ولی ملکیت اعتباری با توجه کیفیت اعتبارات عقلائی در ابتدای امر مطلب مسئله لغوی به نظر می‌آید به همین دلیل بعضی آن را برای عمل حرّ منکر شده اند.

شهید صدر برای عمل حرّ یک ملکیت سومی بین حقیقی و اعتباری به واسطه حکم عقل عملی تصویر کرده اند که از جهات مختلفی مورد خدشه قرار خواهد گرفت، و ملکیت عمل حرّ قبل از معاوضه قابل اثبات نخواهد بود ولی عدم ملکیت مشکلی در وقوع معاوضه بر آن را در بر نخواهد داشت.

### مالیت عمل حرّ

مرحوم شیخ انصاری در کتاب البیع بعد از تعریف بیع و اختصاص مبیع به اعیان در مورد اینکه چه مواردی می‌توانند عوض و ثمن قرار گیرند، عمل حرّ را مطرح کرده‌اند و این گونه فرموده‌اند: «و أمّا عمل الحرّ، فإن قلنا: إنّه قبل المعاوضة عليه من الأموال، فلا إشكال، وإلا ففيه إشكال؛ من حيث احتمال اعتبار كون العوضين في البيع «مألاً» قبل المعاوضة؛ كما يدلّ عليه ما تقدّم عن المصباح.» (کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۸)

مرحوم شیخ فرمودند اگر عمل حرّ قبل از معاوضه ای مثل بیع از اموال به حساب آید، در این صورت اشکالی در عوض واقع شدن در بیع ندارد ولی اگر در مالیت آن شک باشد در این صورت عوض واقع شدنش مخدوش می‌باشد، زیرا طبق تعریف لغوی از بیع یعنی «مبادله مال به مال» عوض و معوض هر دو باید مال باشد.

به عبارت دیگر مرحوم شیخ انصاری عمل حرّ را در دو فرض قبل و بعد از معاوضه در نظر گرفته‌اند و در صورت اول یعنی قبل از معاوضه را دو احتمالی دانسته‌اند ولی مال بودن عمل حرّ بعد از معاوضه را پذیرفته‌اند. بر همین اساس باید ملاک مالیت یک شیء واضح شود تا صدق آن بر عمل حرّ مورد بررسی قرار گیرد.

فقهاء در تعریف مال فرمودند که هر آنچه مورد رغبت و طلب عقلاء قرار می‌گیرد و در مقابل آن حاضر به پرداخت چیزی باشند (حاشیه المکاسب (للاخواند)، ص ۳ و حاشیه کتاب المکاسب (للاصفهانی)، ج ۱، ص ۱۶ و کتاب البیع (للالمام الخميني)، ج ۱، ص ۳۷ و مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۴)

به نظر می‌آید تعریف مذکور صحیح باشد، زیرا با مراجعه به عقلاء و عرف فهمیده می‌شود که عقلاء نسبت به بعضی از اشیاء علاقه نشان می‌دهند و برای به دست آوردن آنها بذل شیء دیگر می‌کنند، این اشیاء در بین عقلاء معروف به اموال می‌باشند. بر همین اساس می‌توان گفت عمل حرّ چون مورد رغبت عقلاء است و در مقابل آن حاضر به پرداخت شیء دیگری هستند، مال می‌باشد به عنوان مثال اعمالی مثل دوختن لباس یا حفر کردن چاه از مواردی هستند که عقلاء در مقابل آنها بذل ثمن می‌کنند و نسبت به آنها رغبت دارند.

رغبت عقلایی مذکور قبل از وقوع معاوضه نیز وجود دارد، یعنی شخصی که نیازمند به حفر چاهی در باغ خود است و لو هنوز با شخص مغتی معاوضه ای انجام نداده باشد، نسبت به عمل مغتی

رغبت دارد و آن را طلب می‌کند، بنابراین می‌توان گفت که کلام مرحوم شیخ انصاری پیرامون تشکیک در مالیت عمل حرّ قبل از انجام معاوضه صحیح نمی‌باشد.

محقق اصفهانی نسبت به مال نبودن عمل حرّ قبل از وقوع معاوضه دو حدّ وسط مطرح کرده اند:

۱. مالیت یک صفت وجودی است و لو به وجود منشأ انتزاع آن و چون عمل حرّ قبل از وقوع معاوضه یک امر عدمی است، نمی‌تواند عنوان مال بر آن صادق باشد.

به عبارت دیگر وقتی هنوز معاوضه ای بر عمل حرّ صورت نگرفته و تعینی پیدا نکرده است، نمی‌توان آن را متصف به یک امر وجودی مثل مال کرد.

از این اشکال خود مرحوم اصفهانی پاسخ داده اند که اشکال مذکور اگر صحیح باشد، حتی نسبت به بعد از وقوع معاوضه هم اشکال معدوم بودن وجود دارد زیرا با معاوضه عمل حرّ در عالم خارج محقق نمی‌شود تا بتوان آن را متصف به صفت وجودی مال کرد؛ در صورتیکه همه فقهاء از جمله مرحوم شیخ انصاری مال بودن عمل حرّ بعد از وقوع معاوضه را قبول دارند.

از طرفی دو مورد نقض نیز مطرح می‌کنند: اول نسبت به بیع کلی فی الذمه در بیع سلف، در بیع سلف نیز مبیع معدوم است ولی در مقابل آن ثمن پرداخت می‌شود و بیع سلف یکی از اقسام بیع می‌باشد، در صورتیکه اگر موجود بودن شیء در مالیت آن شرط بود نمی‌توانست مبیع معدوم به عنوان مال در بیع قرار گیرد.

دوم آنکه در اجاره منافع نیز اشکال به وجود می‌آید زیرا عقد اجاره نسبت به اموال صورت می‌گیرد، و در اجاره منافع چون تدریجی الحصول است و قبل از حصول معدوم است باید قائل به بطلان اجاره شد، در صورتیکه فقهاء همگی اجاره منافع را صحیح می‌دانند.

«فإن كان الوجه هو الأول ففيه: أنه لا فرق فيه بين وقوع المعاوضة عليه و عدمه، لبقائه على عدمه، وينتقض بالكلية الذمي في باب السلف، فإنه أيضا معدوم فلا يكون مالا، وبمطلق المنفعة

في الإجارة، مع أنها أيضا لا تتعلق إلا بالمال.» (حاشیه کتاب المکاسب (للاصفهانی)، ج ۱، ص ۱۵)

۲. اینکه شخص حرّ توانایی حفر چاه یا کاشتن درخت دارد، در بین عقلاء به عنوان شخص دارای مال به حساب نمی‌آوردند بر همین اساس وی را مستطیع برای انجام عمل حج نمی‌دانند یا اگر ظالمی وی را محبوس کرد، عقلاء ظالم را ضامن عمل وی نمی‌دانند، اما اگر این شخص اجیر



برای انجام کاری شده باشد (بعد از معاوضه) عقلاء شخص ظالم حابس را ضامن می‌دانند، بر همین اساس می‌توان گفت که عمل حرّ قبل از وقوع معاوضه به عنوان مال نمی‌تواند باشد. مرحوم اصفهانی از این اشکال نیز با سه پاسخ نقضی و یک پاسخ حلّی جواب داده اند به این صورت که اشکال مذکور در مورد ثمن یا مثنی فی الذمه نیز وارد است زیرا در این دو مورد نیز شخص توانایی تحصیل ثمن یا مثنی فی الذمه را در آینده دارد و اگر ثمن و مثنی مذکور مال نباشد قرار گرفتن آن در معاوضه ای مثل بیع صحیح نمی‌باشد و از طرفی اشکال مذکور به اجاره منافع عملی مثل بنّایی و نجّاری نیز وارد است زیرا همان طور که گذشت اجاره تنها به اموال تعلق می‌گیرد، و اگر عمل بنّایی و نجّاری قبل از معاوضه مال نباشد نمی‌تواند در اجاره أخذ شود در صورتیکه همه فقهاء اجاره عمل بنّاء و نجّار را صحیح می‌دانند.

سپس مرحوم اصفهانی در پاسخ حلّی می‌فرمایند که اعتبار مالیت در بین عقلاء برای اشیاء بر اساس همان رغبت عقلایی می‌باشد و این رغبت نسبت به عمل حرّ وجود دارد، به عبارت دیگر ذات شیء اگر مورد رغبت عقلاء بود مثل سه کیلو گندم برخلاف سه کیلو خاک عنوان مال بودن بر آن صادق است؛ اما اشکال مذکور نفی ملکیت عمل حرّ قبل از معاوضه می‌کند و عناوینی مثل استطاعت و ... مبتنی بر ملکیت شخص می‌باشد، که بحث نفی ملکیت در ادامه بحث مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

«وإن كان الوجه هو الثاني:- كما يشهد له الفرق بين وقوع المعاوضة عليه و عدمه- ففيه:- بعد النقض بالمبيع الكلي الذمي، بل بالثمن الكلي الذمي و بخصوص المنافع العملية في باب الإجارة- أنّ غاية ما يقتضيه هذا الوجه هو نفي الملكية و كونه ذا مال لا نفي المالية.» (حاشیه کتاب

المكاسب (للاصفهاني)، ج ۱، ص ۱۵-۱۶)

بنابراین مالیت عمل حرّ قبل از معاوضه در نزد محقق اصفهانی بدون اشکال می‌باشد.

مرحوم سید یزدی نیز نسبت به مالیت عمل حرّ قبل از وقوع معاوضه سه قول مطرح می‌کنند:

الف) عمل حرّ همانند عمل عبد باشد و همانطور که عمل عبد قبل از معاوضه نیز مالیت دارد، عمل حرّ نیز مالیت داشته باشد.

ب) عمل حرّ مال فعلی به حساب نیاید، بر همین اساس شخصی که می‌تواند با اجیر کردن خود در راه به حج برود به عنوان شخص مستطیع به حساب نمی‌آید و اگر ظالمی او را حبس کند در این صورت ظالم آنچه که در روز شخص محبوس می‌توانسته کسب کند را ضامن نمی‌باشد.

ج) تفصیل بین حرّ کسوب و حرّ غیر کسوب به این صورت که عمل حرّ کسوب مالیت دارد ولی حرّ غیر کسوب این گونه نیست.

مرحوم سید از سه قول مذکور نظر سوم را به صواب نزدیک تر می‌داند به این دلیل که از جهت عرفی صدق مال بر عمل حرّ کسوب می‌شود مثلاً شخصی که دارای زراعتی هست که عرفاً از آن هر روز کسب روزی می‌کند، عمل وی نزد عرف مالیت دارد برخلاف فردی که این ویژگی را ندارد و در خانه خود نشسته و درآمد روزانه ندارد.

در ادامه مرحوم سید قید کسوب بودن را در مسئله ضامن بودن ظالم در حبس، مستطیع بودن برای حج و صحیح بودن بیع کلی فی الذمه لازم می‌داند و اگر این قید وجود نداشته باشد، شخص ظالم حابس، ضامن نیست و شخص برای حج مستطیع به حساب نمی‌آید و بیع کلی فی الذمه وی صحیح نمی‌باشد.

«الثالث أن يفرق بين عمل الكسوب وغيره ويقال إنّ الأوّل مال عرفي دون الثّاني وهذا غير بعيد من الصّواب للصدّق العرفي في الأوّل دون الثّاني ويمكن هذا الفرق في مسألة الصّمان وتعلّق الاستطاعة أيضا بل في مسألة الكلّي في الذمّة أيضا يمكن الفرق بين من كان من شأنه بحسب العادة تملّك ذلك المقدار كما إذا كان له مزرعة يحصل منها ذلك المقدار عادة و بين غيره

هذا)) (حاشية المكاسب (للبيزدي)، ج ۱، ص ۵۵)

مرحوم امام قدس سرّه این تفصیل را صحیح نمی‌داند زیرا همان طور که گذشت ملاک مالیت شیء رغبت عقلایی نسبت به آن و پرداخت ثمن در مقابل آن است و این ملاک در عمل حرّ چه کسوب باشد و چه کسوب نباشد وجود دارد، به عبارت دیگر آنچه به عنوان حیث تعلیلی موجب رغبت عقلاء نسبت به عمل حرّ است توقع حصول آن عمل در آینده است ولی خود عمل حرّ نزد عقلاء مرغوب است بنابراین تفصیل بین حرّ کسوب و غیر کسوب صحیح نمی‌باشد.

توضیح آنکه در احکام عقلی همه قیود حیثیت های تقییدی هستند و با انتفاء یکی از قیود حکم عقل منتفی می شود زیرا موضوع حکم عقل واضح و مبین باید باشد تا حکم عقلی صادر شود، اما در فهم عرفی باید بین حیثیت های تعلیلی و حیثیت های تقییدی فرق گذاشته شود، به عنوان مثال ملاقات با نجاست حیث تعلیلی برای نجاست شیء ملاقات کننده است بنابراین اگر از نجاست جدا شد باز حکم نجاست برای آن وجود دارد، در صورتیکه اگر ملاقات با نجاست حیث تقییدی برای نجاست بود در این صورت با انفصال از نجاست، شیء ملاقات کننده دیگر نجس نمی بود، در محل بحث نیز کسوب بودن حیثیت تقییدی برای مال بودن عمل حرّ نیست بلکه عرف در مقابل مطلق عمل چه برای حرّ کسوب باشد و چه برای غیر کسوب بذل ثمن می کند و نسبت به آن رغبت عقلایی دارد.

شایان ذکر است اینکه حرّ غیر کسوب کار و حرفه ای نمی داند تا عملش متصف به مالیت بشود، بنابراین می توان در غیر کسوب حیث تقییدی را قائل شد صحیح به نظر نمی آید زیرا حرّ غیر کسوب شأنت عمل کردن را داراست مثل حمل بار با دستان خودش و این عملش نزد عقلاء مرغوب است.

«ثم إن عمل الحرّ مال سواء كان كسوباً أم لا؛ ضرورة أنّ خياطة الثوب أو حفر النهر، مال يبذل بإزائه الثمن، و ليس المال إلا ما يكون مورداً لرغبة العقلاء و طلبهم، و معه يبذلون بإزائه الثمن. نعم، ماليتة باعتبار توقع حصوله و وجوده، لكن لا بمعنى أنّه قيد لها، بل بمعنى كونه مآلاً بلحاظه، فيكون ذلك كجهة تعليلية لذلك، فالفرق بين عمل الكسوب و غيره من جهة صدق «المال» في الأموال دون الثاني، كما التزم به الطباطبائي (قدس سرّه) في تعليقه ليس على ما

ينبغي. (كتاب البيع للإمام الخميني)، ج ۱، ص ۳۷)

به نظر می آید مطلب مرحوم امام و اشکالشان به مرحوم سید یزدی وارد باشد زیرا عمل حرّ چه کسوب باشد و چه کسوب نباشد مورد رغبت عقلاء می باشد و ملاک مالیت را داراست.

شایان ذکر است مرحوم امام تفصیل مرحوم سید را پیرامون ضامن بودن شخص ظالم حابس نسبت به حرّ را می پذیرد و مدّعی آن است که عقلاء ظالم حابس را تنها نسبت به حرّ کسوب ضامن به حساب می آورد و نسبت به غیر کسوب وی را ضامن نمی داند، به عبارت دیگر عقلاء بین دو

عنوان مالیت و ضمان تفاوت قائل هستند و در یکی (ضامن بودن) کسوب بودن را حیث تقییدی می‌داند و در دیگری (مالیت) کسوب بودن را حیث تعلیلی می‌داند به دلیل تفاوت این دو از جهت ملاک.

سپس مرحوم امام پا را فراتر گذاشته و مدعی آن است که کسوب بودن حیث تقییدی در عمل مملوک و سایر اموال نیز می‌باشد، به عنوان مثال عبدی که برای کسب مال نزد مولا می‌باشد یا اسبی که برای اجاره دادن توسط مالک قرار داده شده، اگر توسط ظالمی حبس شود چون عبد و فرس جهت کسب بوده اند شخص حابس ضامن می‌باشد ولی اگر عبد برای اظهار شوکت و ثروت باشد یا اسب برای سوار شدن باشد در این صورت حبس کردن این دو توسط حابس موجب ضمان نمی‌شود زیرا کسوب بودن حیث تقییدی در مسئله ضمان است.

به نظر نگارنده کلام مرحوم امام محل خدشه می‌باشد، زیرا عمل مملوک به تبع ذات مملوک مال به حساب می‌آید و حیث کسوب بودن و یا نبودن اصلاً در آن مطرح نیست و همان طور که اگر شخصی مال دیگری را غصب کرد ضامن آن است در مورد مملوک نیز به عنوان یک مصداق از اموال مسئله ضمان برقرار است و مسئله کسوب بودن یا نبودن آن در جهت ضمان دخالتی ندارد. با توجه به مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت که عمل حرّ قبل از معاوضه از جهت عرفی مصداق مال عرفی می‌باشد و عنوان کسوب بودن یا نبودن در مالیت داشتن عمل حرّ دخالتی ندارد.

### ملکیت عمل حرّ

بعد از به اثبات رسیدن مالیت برای عمل حرّ سوال دومی مطرح می‌شود که شخص حرّ نسبت به عمل خود مالکیت دارد و عمل وی مملوک او به حساب می‌آید یا نه؟

در ابتدا باید رابطه بین مالیت و ملکیت مورد بررسی قرار گیرد: رابطه بین مالیت داشتن یک شیء و ملکیت آن عموم و خصوص من وجه است از طرفی ممکن است یک شیء مال باشد ولی ملک شخصی نباشد مثل مباحات قبل از حیازت کردن، از طرف دیگر ممکن است یک شیء ملک شخصی باشد ولی مالیت نداشته باشد مثل عدد گندم و گاهی هر دو با هم جمع می‌شوند مانند خانه زید.

قبل از ورود به بحث لازم است، مفهوم ملکیت مورد نظر در عمل حرّ معلوم شود تا از مغالطه اشتراک لفظی جلوگیری شود. ملکیت به دو نوع ملکیت تکوینی و ملکیت اعتباری تقسیم

می‌شود، ملکیت تکوینی همان سلطنت واقعی مالک نسبت به مملوک است، در مقابل ملکیت اعتباری است که در فضای عقلاء برای شخص مالک جعل و اعتبار می‌شود.

در مقاله پیش رو به دنبال اثبات ملکیت اعتباری برای عمل حرّ هستیم، زیرا ملکیت تکوینی شخص نسبت به عمل خودش یک امر مسلم می‌باشد بر همین اساس مرحوم خوئی برای ملکیت چهار مرتبه تصویر کرده‌اند و عمل حرّ را از قسم دوم یعنی ملکیت های تکوینی به حساب آورده‌اند:

۱. ملکیت حقیقی خداوند متعال نسبت به همه اشیاء عالم که اختیار مملوک به دست مالک است حدوثا و بقاءا. این قسم از ملکیت خارج از مقولات می‌باشد و از نوع اضافه اشراقی و احاطه قیومی می‌باشد.

۲. ملکیت حقیقی که انسان نسبت به افعال، اعضاء و ذمه خود دارد این نوع از ملکیت نیز سلطنت تکوینی است و از مقولات خارج است

۳. ملکیت حقیقی تحت عنوان مقوله جده که هیئت حاصله از احاطه شیء ای به شیء دیگر است مثل عمامه که بر سر انسان.

۴. ملکیت اعتباری که در فضای عقلاء وجود دارد و از فرض احاطه مالک بر مملوک حاصل می‌شود به عبارت دیگر ملکیت اعتباری همان اعتبار جده می‌باشد. (مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۲۰-۲۱)  
محقق میلانی نیز وجود ملکیت تکوینی حرّ نسبت به عمل خود را پذیرفته‌اند. (محاضرات فی فقه الإمامیه، کتاب البیع، ص ۲۰)

با پذیرش ملکیت تکوینی حرّ نسبت به عمل خود، بعضی اشکال کرده‌اند که جعل و اعتبار ملکیت برای مملوک تکوینی امر لغو و بی‌فایده‌ای است بنابراین نمی‌توان ملکیت اعتباری برای عمل حرّ در نظر گرفت.

توضیح آنکه اعتبارات عقلایی برای برطرف کردن حوائج و اغراض زندگی و معیشت عقلاء می‌باشد و اعتباری که این اغراض را تحصیل نکند فایده برای آن تصویر نمی‌شود و از عقلاء صادر نمی‌شود؛ به همین دلیل وقتی شخص ملکیت تکوینی نسبت به عمل خود دارد جعل ملکیت اعتباری برای وی لغو و بدون فایده می‌باشد.

شایان ذکر است فقهاء حدّ وسط فوق یعنی ملکیت تکوینی در ابواب مختلف فقهی مطرح کرده اند و نسبت به ملکیت اعتباری قائل به لغویت شده اند مانند حضرت امام در بحث خمس که ملکیت اعتباری خداوند متعال نسبت به خمس را با همین حدّ وسط محل خدشه قرار می‌دهد. اما به نظر می‌رسد اثبات ملکیت تکوینی مانعی برای اعتبار ملکیت نباشد زیرا لغویت یک محذور خفیف المؤمنه است و با تصویر فایده ای عقلایی برطرف می‌شود، در محل بحث نیز اگر گفته شود آنچه در نقل و انتقالات عقلایی مهم می‌باشد وجود ملکیت اعتباری است به راحتی می‌توان گفت که علاوه بر ملکیت تکوینی جعل ملکیت اعتباری برای عمل حرّ امر صحیح و دارای غرض عقلایی است.

همانطور که در بخش مالیت عمل حرّ گذشت مرحوم اصفهانی در پاسخ به اشکال عدم مالیت عمل حرّ قبل از معاوضه بواسطه اینکه شخص مستطیع به حساب نمی‌آید و عقلاء ظالم حابس نسبت به حرّ را ضامن نمی‌دانند، فرمود که این استدلال نفی ملکیت عمل حرّ می‌کند، به این معنا که مرحوم اصفهانی ملکیت اعتباری را یک اضافه بین مالک و مملوک تصویر کرده اند البته از نوع اضافه اعتباری نه اضافه ای که از اقسام مقولات تسعه عرضیه می‌باشد. بر همین اساس می‌فرمایند که عمل حرّ چون رغبت عقلایی به آن وجود دارد مالیت دارد ولی اضافه اعتباری بین حرّ و عمل وی وجود ندارد، به عبارت دیگر هر آنچه اطلاق مال بر آن صحیح باشد لازم نیست که اعتبار ملکیت نیز برای آن باشد بلکه در بعضی موارد اضافه ملکیت نسبت به آن می‌شود مثل ملکیت شخص نسبت به خانه خودش و در بعضی موارد اضافه ملکیت برای آن صورت نمی‌گیرد مثل عمل حرّ.

«و هذا المسمى بالمال ربّما يكون له إضافة إلى أحد بإضافة الملكية أو الحقیة، و ربّما لا يكون - كالمّن من الحنطة قبل التعهد، و كالمباحات قبل الحیازة، و كعمل الحر قبل وقوع

المعاوضة» (حاشیة كتاب المكاسب، ج ۱، ص ۱۶)

شهید صدر نیز بعد از پذیرش ملکیت تکوینی به معنای اراده در انجام یا اراده در ترک فعل شخص حرّ نسبت به عمل خودش می‌فرماید که این ملکیت غیر از ملکیت اعتباری اشخاص نسبت به اعیان خارجی و منفصل از شخص حرّ است. اما در ادامه نوع سوم از ملکیت تصویر می‌کنند که عقل عملی در طول ملکیت تکوینی اول یک ملکیت دیگری به معنای اولویت داشتن انسان

در اعمالش نسبت به سایر افراد می‌باشد، این ملکیت به تصریح شهید صدر اعتباری نیست بلکه حقیقی است ولی مانند ملکیت تکوینی نمی‌باشد. سپس این اولویت را در دو قسم فعل و ترک افعال، تصرف وضعی و نفوذ در اعمال مانند اجاره تقسیم می‌کنند و در قسم دوم می‌فرمایند که نیاز به یک صغرایمانند قانون اجاره دارد تا این نفوذ بتواند محقق بشود. البته شهید صدر می‌فرماید که این اولویت و ملکیت اعتباری که توسط عقل عملی جعل شده است نسبت به سایر افراد بشر است و در مقابل خداوند متعال نیست زیرا خداوند خالق افراد بشر است و حق مولویت نسبت به افراد بشر داد و بر این حق مولویت احکامی مترتب می‌کنند که خارج از محل بحث می‌باشد.

در ادامه شهید صدر می‌فرماید که احکام شرعی غالباً مترتب بر ملکیت اعتباری شده اند مانند وجوب خمس و استطاعت در حج، بنابراین بر این ملکیت نوع سوم مترتب نمی‌شوند ولی بعضی از احکام عقلایی مترتب بر این نوع از ملکیت می‌شوند مانند نفوذ تصرف در اعمال لذا شخص می‌تواند عمل خود را به اجاره شخص دیگر در آورد. (فقه العقود، ج ۱، ص ۴۵-۴۷)

نظر شهید صدر از جهات مختلفی محل خدشه می‌باشد:

۱. عقل عملی در مقابل عقل نظری قرار دارد و عقل عملی خالق و حاکم در امور اعتباری است و مدرکاتی که ینبغی ان یفعل و ینبغی ان لا یفعل را حکم می‌کند و عقل نظری کاشف اموری است که ینبغی ان یکشف می‌باشند. به عبارت دیگر مدرکات حقیقی توسط عقل نظری کشف می‌شوند و مدرکات عقل عملی توسط عقل خلق و ایجاد می‌شود.

بنابراین اینکه شهید صدر از یک طرف ملکیت در اعمال را خلق عقل عملی می‌داند و از طرف دیگر آن را امر حقیقی به حساب می‌آورند، خلط بین عقل عملی و عقل نظری می‌باشد.

۲. شهید صدر ملکیت نوع سوم را به اولویت در تصرف معنا می‌کند در صورتیکه اولویت در تصرف بیشتر به حق شبیه است بر همین اساس مانند حضرت امام در مورد خمس می‌فرماید که ولی فقیه اولویت در تصرف نسبت بقیه دارد نه اینکه ملکیت نسبت به آن داشته باشد. (کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۵۹)

به عبارت دیگر در این قسمت کلام شهید بین حق و ملک خلط شده است در صورتیکه فقهاء بین حق و حکم و ملک تفاوت قائل شده اند.

۳. به تصریح شهید صدر غالب احکام شرعی مترتب بر ملکیت اعتباری شده اند مانند خمس ولی بعضی از احکام عقلایی مانند اجاره دادن عمل توسط شخص حرّ موضوع اش همین ملکیت نوع سومی است که توسط عقل عملی ایجاد شده است، به نظر می‌آید که کل مطلب شهید صدر در تصویر ملکیت سوم به دلیل این پیش فرض ذهنی بوده است که تا یک نوع ملکیتی غیر از ملکیت تکوینی برای شخص حرّ نسبت به عملش تصویر نکنند، اجاره آن صحیح نمی‌باشد. در صورتی که این پیش فرض صحیح نمی‌باشد زیرا نه در بیع و نه در اجاره نیازی به ملکیت قبل از معاوضه نیست تا مرتکب این تکلفات بشویم بلکه بعضی از فقهاء مانند محقق اصفهانی فرمودند همین که عنوان مال بر عمل حرّ اطلاق بشود و قابلیت تملیک را داشته باشند شخص می‌تواند آن را اجاره دهد. «فتلخص مما ذکرنا: أنّ الاشکال فی عمل الحرّ إن کان من جهة عدم المالیه، ففیه: أنّه مال لما مرّ، و إن کان من جهة عدم الملکیه، ففیه: أنّه لا یجب فی المبیع و لا فی العوض أن

یکون مملوکا، بل قابلا لأن یملک بالبیع أو الإجاره.» (حاشیه کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۱۶-۱۷)

و بعضی از فقهاء مانند مرحوم خوئی فرمودند که عمل حرّ قبل از اجاره اضافه ملکیت اعتباری ندارد ولی بواسطه نفس اجاره این اضافه به وجود می‌آید و نیاز نیست که قبل از اجاره عوض و معوض ملک برای شخصی باشند زیرا دلیل برای آن وجود ندارد. (مصباح الفقاهه، ج ۲، ص ۳۵) با توجه به اشکالات فوق می‌توان نتیجه گرفت که کلام شهید صدر در تصویر نوع سوم از ملکیت برای عمل حرّ صحیح نمی‌باشد.

### جمع بندی

با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان گفت عمل شخص حرّ قبل از معاوضه اگرچه به دلیل رغبت عقلایی و بذل مال در مقابل آن متصف به مال بودن می‌شود، ولی ملکیت اعتباری در مقابل ملکیت تکوینی برای آن تصویر نمی‌شود زیرا به آن نیازی نیست و در معاملات عقلایی مثل بیع و اجاره همین که شیء قابلیت تملک را داشته باشد می‌تواند عوض و معوض قرار بگیرد.



# گستره وظائف فرزند در برابر پدر

## استاد راهنما: استاد مقیمی

### نویسنده: حسین خادمی<sup>۱</sup>

#### مقدمه

یکی از مباحث مهم در امور تربیتی، توجه به وظائفی است که خداوند برای پدر بر گردن فرزند قرار داده است. روشن است که تعلیم این وظائف به فرزندان به جهت مشخص شدن جایگاه پدر نزد فرزند، خود یک شیوه تربیتی خاص به حساب می‌آید که لازم است مورد توجه اولیاء تربیتی قرار گیرد. از جهت دیگر دانستن این حقوق توسط فرزندان و رعایت آنها برای تحقق تعالی و رشد معنوی و اخلاقی آنها لازم و ضروری است. بر این اساس تحقیق ذیل در صدد است وظائفی را که فرزند در قبال پدر خود دارد بر شمرده و به طور خلاصه به ذکر دلیل فقهی آن بپردازد. مسئله مورد بحث از مباحثی است که هرچند به طور مستوفی و به عنوانی مستقل و به صورت تحقیقی کمتر در مباحث فقهی عنوان گردیده و لکن فقهاء به طور مکرر از حق ابوت به عنوانی حقی بس عظیم یاد نموده اند که نشان دهنده گستره وظائف فرزند در قبال پدر خود می‌باشد.

---

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

## مفهوم شناسی

### ۱. وظیفه

وظیفه در لغت عرب به معنای چیزی است که مورد تقدیر و اندازه گیری قرار گرفته است. (لسان العرب، ج ۹، ص: ۳۵۸) با توجه به همین ریشه لغوی، فقهاء از احکام شرعی و یا حتی عقلی تعبیر به وظیفه نموده اند. (نکت النهایة، ج ۱، ص: ۱۳۲) چرا که از طرف شرع یا عقل تقدیر و اندازه گیری شده است. نکته قابل ذکر اینکه وظیفه در کلام فقهاء اعم از وظیفه وجوبی و استحبابی در نظر گرفته شده است (الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۲، ص: ۲۰۴) که متناسب با ریشه لغوی آن نیز وجود این تعمیم است. بر این اساس تعبیر وظیفه در لسان فقهاء دارای اصطلاح خاص نیست و تنها استفاده یک لفظ در یک مصداق خاص آن است.

### ۲. پدر

در زبان فارسی در تعریف پدر - که از آن در لغت عرب به اب تعبیر می‌کنند- این طور بیان شده است: مردی که از او فرزند به وجود آمده است. مردی که از او دیگری به وجود آمده ،بابا،باب،والد،اب(فرهنگ فارسی معین ، ج ۱، ص ۳۳۲) نیز در زبان عربی اب را به معنای والد در نظر گرفته اند. (مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۵۷) مراد از پدر در این نوشتار نیز، همین «اب نسبی» می‌باشد که در روایات با عنوان «اب» و نیز «والد» موضوع وظائف فرزند قرار گرفته است. بنابراین اقسام دیگر که احیاناً به آنها پدر اطلاق می‌گردد مانند پدر رضاعی یا پدرخوانده، از موضوع این تحقیق خارج است.

### ۳. فرزند

با توجه به توضیحی که در مورد مفهوم پدر بیان گردید ، روشن می‌شود فرزند نیز متناسب با آن در نظر گرفته خواهد شد . بنابراین مراد از فرزند هر کسی است که از نطفه پدر خود به وجود آمده است(فرهنگ فارسی معین ، ج ۲، ص ۱۱۶۷) که مرادف آن در زبان عربی تعبیر «ولد» است که در برخی روایات به عنوان شخص موظف بیان گردیده است.

### موارد وظائف فرزند در برابر پدر

با توجه به آنچه از معنای وظیفه و شمول آن نسبت به وظائف استحبابی بیان گردید، لازم است آنچه به عنوان وظیفه لزومی و استحبابی در لسان روایات و نیز کلمات فقهاء بیان گردیده است، بررسی گردیده و با ذکر مستند فقهی بیان گردد. بر این اساس موارد وظائف فرزند در برابر پدر در قالب دو بخش وظائف لزومی و وظائف استحبابی تبیین می‌گردد.

### بخش اول: وظائف لزومی فرزند در برابر پدر

در این بخش آنچه به عنوان وظیفه لزومی فرزند در ادله شرعی بیان گردیده است، عنوان گردیده و به طور خلاصه به ذکر مستنده آن خواهیم پرداخت.

### اول: لزوم توجه به ریشه بودن پدر نسبت به فرزند

هرچند سنخ وظائف از قبیل وظائفی است که در بردارنده عمل و تصرف خارجی و به اصطلاح از اعمال جوارحی است، با رجوع به ادله شرعی می‌توان وظیفه ای را نسبت به پدر بر فرزند ثابت دانست که از سنخ توجه و تذکر و به اصطلاح از اعمال جوانحی است. با توجه به اینکه توجه و تذکر مذکور می‌تواند زمینه ساز پذیرش و انجام وظائف دیگر باشد، به عنوان اولین وظیفه ذکر می‌گردد.

در رساله حقوق معروف که از امام زین العابدین علیه السلام روایت گردیده است در بیان حق پدر بر فرزند این طور آمده است:

رَوَى إِسْمَاعِيلُ بْنُ الْفَضْلِ عَنْ ثَابِتِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ سَيِّدِ الْعَابِدِينَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام قَالَ... وَ أَمَّا حَقُّ أَبِيكَ فَإِنَّ تَعْلَمَ أَنَّهُ أَصْلُكَ فَإِنَّكَ لَوْلَاهُ لَمْ تَكُنْ فَمَهْمَا رَأَيْتَ مِنْ نَفْسِكَ مَا يُعْجِبُكَ فَاعْلَمْ أَنَّ أَبَاكَ أَصْلُ النِّعْمَةِ عَلَيْكَ فِيهِ فَاحْمَدِ اللَّهَ وَ اشْكُرْهُ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا

بِاللَّهِ... (من لا يحضره الفقيه؛ ج ۲؛ ص ۶۲۲)

اما حق پدرت این است که بدانی او اصل و ریشه وجود تو است و اگر او نبود تو هم بهره ای از وجود نداشتی. بنابراین هر زمان در خود توانایی مشاهده کردی که موجب خرسندی تو گردید، بدان که پدرت ریشه وجود آن توانایی و نعمت در وجود تو است.

وجه استدلال به این روایت در اثبات وظیفه لزومی فرزند چنین است:

بنابر این روایت، حق پدر بر فرزند این است که بداند پدر اصل و ریشه او است و اگر پدر نبود، او هم نبود. همانطور که ملاحظه می‌شود، این حق پدر که به عنوان وظیفه ای برای فرزند نسبت به پدر شمرده شده است، از قبیل فعل خارجی نیست بلکه از قبیل یک توجه و تذکر است که موجب خضوع و خشوع در مقابل پدر و زمینه پذیرش تکالیف و حقوق سنگینی است که برای پدر قرار داده شده و در ادامه به آنها اشاره می‌گردد. اما الزامی بودن این حق هم از این جهت است که ظهور عرفی حق همانطور که فقهاء و محدثین نیز بیان داشته اند (التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۳، ص: ۵۰۶- رسائل الميرزا القمي، ج ۲، ص: ۸۰۹- روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص: ۲۷۷) در چیزی است که ثابت است و قابل زوال نیست. بنابراین ظهور روایت این است که توجه و تذکر مذکور به عنوان چیزی است که بر عهده فرزند ثابت گردیده است. روشن است اگر شارع چیزی را برای شخصی بر گردن شخص دیگر ثابت گرداند، ادای آن لازم بوده و عدم انجام آن ظلم و تضييع حق خواهد بود. برای بررسی وظیفه اول لازم است مستند آن یعنی تعبیر رساله حقوق از جهت سند و دلالت مورد برری قرار گیرد:

اما از جهت سند باید بیان داشت که مرحوم شیخ صدوق در من لا يحضره الفقيه این روایت را از اسماعیل بن الفضل الهاشمی نقل می‌کند. هرچند ایشان در مشیخه سند مشخصی به روایات اسماعیل بن الفضل دارند، لکن سند ایشان به اسماعیل بن الفضل در خصوص رساله حقوق، یک سند اختصاصی است. ایشان در مشیخه در این خصوص می‌فرماید: «و ما كان فيه عن إسماعيل بن الفضل من ذكر الحقوق عن علي بن الحسين سيد العابدين عليهما السلام فقد روته عن علي بن أحمد بن موسى - رضي الله عنه - قال: حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الأسدي قال: حدثنا محمد بن إسماعيل البرمكي قال: حدثنا عبد الله بن أحمد قال: حدثنا إسماعيل بن الفضل، عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (عليه السلام) (من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص: ۵۱۲) مشکل در این سند از جهت عبد الله بن احمد است که مجهول است. بله اگر مراد از عبد الله بن احمد، همان عبید الله بن احمد بن نهیک باشد همانطور که در روضه المتقين ادعا شده است، سند صحیح خواهد بود و لکن چنین مطلبی شاهد اساسی ندارد. بنابراین طبق مبنای لزوم طریق صحیح به صاحب کتاب، اثبات صحت سند این روایت مشکل خواهد

بود. لکن طبق شواهد متعدد اسناد به کتب، سندهای تشریفاتی است و واقع مطلب این است که نسخه ای از کتاب نزد راوی (همچون شیخ صدوق در این روایت) بوده است. بنابراین همین مقدار که اصل کتاب از کتابهای مشهور و معروف باشد که اصل عنوان کتاب ثابت گردد، کافی است و تنها مسئله در صحت نسخه این است که با وجود قرائن و شواهد حسی در تشخیص نسخه صحیح می توان در این مسئله اصالة الحس جاری نمود. بنابراین مهم اثبات وثاقت راویانی است که واسطه بین صاحب کتاب تا امام معصوم علیه السلام هستند. اما اسماعیل بن فضل هاشمی که مورد توثیق شیخ طوسی قرار گرفته است. (رجال الطوسی: ص ۱۲۴) ثابت بن دینار هم همان ابو حمزه ثمالی است که از اصحاب امام سجاد علیه السلام بوده و مورد توثیق نجاشی و شیخ طوسی قرار گرفته است (رجال النجاشی: ص ۱۱۵- فهرست الطوسی: ص ۱۰۵). بر این اساس می توان سند روایت را تصحیح نموده آن را مورد عمل قرار داد.

اما از جهت دلالت دو اشکال می توان به استدلال به روایت بیان داشت: اشکال اول: تعبیر حق ظهوری در الزام و تکلیف برای من علیه الحق ندارد چرا که حق به عنوان یک امتیاز رجحانی و استجابی نیز مورد استعمال قرار گرفته است (در همین رساله حقوق مواردی وجود دارد که عدم وجوب آن مورد تسالم فقها است) و در این صورت استحقاق هم به نحو رجحانی خواهد بود و نه به نحو الزامی. اشکال دوم: به قرینه سیاق رساله حقوق که مسائلی را به عنوان حقوق قرار داده اند که استجاب آن واضح و روشن است، می توان بیان داشت که حتی اگر ظهور اولیه حق در الزام باشد، در این رساله مراد آن مرتبه کمالی از حق است که به عنوان مطلوب رجحانی مطرح می گردد. بنابراین نمی توان از این روایت شریفه حق به معنای الزام بر فرزند استفاده نمود.

در جواب از این دو اشکال بیان می داریم: انصاف این است که ظهور عرفی تعبیر حق له علیه، ایجاد یک حق شرعی ثابت برای صاحب آن است که لازمه آن استحقاق خواهد بود و عدم ادای آن ظلم به حساب می آید و استعمال آن در موارد استجاب با وجود قرینه، مانع از ظهور آن در معنای الزام نخواهد بود. بر این اساس ظهور تعبیر حق له علیه در بیان وظیفه لزومی مورد پذیرش است و تا زمانی که قرینه بر عدم لزوم آن وجود نداشته باشد، باید این ظهور مورد عمل قرار گیرد. اما نسبت به قرینیت سیاق به نظر می رسد هر چند که حقوق غیر الزامی در این رساله بیان شده است اما از طرف دیگر در خصوص برخی از حقوق مانند حق فرزند بر پدر تعبیر مسئولیت بیان

گردیده که با استحباب قابل جمع نیست و ظهور در حق الزامی دارد. با توجه به این نکته، رساله حقوق در بردارنده مجموعه از حقوق لازم و مستحب است و با توجه به پذیرش ظهور تعبیر حق له علیه در وظیفه الزامی‌تها در موارد وجود قرینه بر استحباب از این ظهور دست بر خواهیم داشت و در بقیه موارد ظهور در وظیفه الزامی‌مورد عمل قرار خواهد گرفت. نکته نهایی در خصوص این وظیفه این است که روشن است عمل به این وظیفه تاثیر تربیتی بسزایی برای فرزند در احترام و رعایت حقوق پدر خواهد داشت و نشان دهنده نهایت دقت و نکته سنجی دین مبین اسلام در بیان حقوق و جایگاه افراد می‌باشد.

### دوم: حرمت عقوق پدر

با رجوع به کلام فقهاء روشن می‌شود که عقوق والدین از جمله گناهانی است که به عنوان گناه کبیره از آن یاد شده است. (النهایه فی مجرد الفقه و الفتوی، ص ۳۲۵- الجامع للشرائع، ص ۵۳۸ و...). بر این اساس یکی از وظائف الزامی که لازم است فرزند در قبال پدر آن را مراعات نماید، عدم انجام عملی است که موجب عقوق پدر گردد. مستند حرمت حقوق روایاتی است که در مقام بیان گناهان کبیره عقوق والدین را نیز بر شمرده است. از جمله می‌توان به این روایت که در کافی شریف نقل گردیده اشاره نمود: «يُؤْتَسُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ إِنَّ مِنَ الْكَبَائِرِ عُقُوقَ الْوَالِدَيْنِ وَ الْيَأْسَ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ وَ الْأَمْنَ لِمَكْرِ اللَّهِ» (الكافي (ط - الإسلامية): ج ۲، ص: ۲۷۸) طبق این نقل عبدالله بن سنان می‌گوید از امام صادق عليه السلام شنیدم که فرمود: به درستی که از گناهان کبیره عقوق والدین و ناامیدی از رحمت خدا و خود ایمن پنداشتن از مکر الهی است. .. عقوق از نظر لغوی به معنای قطع قرابت است (کتاب العين، ج ۱، ص ۶۳- معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۵) مرحوم خوئی در منهاج الصالحین خود عقوق والدین را به معنای اسائه به آنها شمرده است. (منهاج الصالحین (للخوئی)، ج ۱، ص: ۱۰) مرحوم تبریزی نیز عقوق والدین را به معنای ایذاء آنها دانسته است. (صراط النجاة (لتبریزی)، ج ۵، ص: ۲۶۴) به نظر می‌رسد این دو مورد و مشابهات آن در کلمات فقهاء به عنوان مصداقی برای معنای لغوی بیان شده است و مهم همان معنای لغوی عقوق است. بر این اساس اگر فرزند کاری انجام دهد که عرفاً موجب قطع رحم و قرابت باشد، مصداق عقوق را محقق کرده و مرتکب کبیره شده است. از طرف دیگر روایاتی وجود دارد که دایره وسیع تری از موارد را به عنوان عقوق والدین

به حساب آورده است. از جمله در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ حَدِيدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: أَدْنَى الْعُقُوقِ أَفٌّ وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ شَيْئًا أَهْوَنَ مِنْهُ لَنَهَى عَنْهُ» (الكافي ط - الإسلامية)؛ ج ۲؛ ص ۳۴۸

پایین ترین حد عقوق والدین گفتن اف به آنها است و اگر چیزی کمتر از این هم وجود داشت، خداوند متعال از آن نهی می فرمود. تنها مشکل در سند این روایت وجود محمد بن سنان است که هم مورد توثیق و هم تضعیف قرار گرفته است. به نظر می رسد شواهد بر وثاقت ایشان بیشتر از تضعیفاتی است که ناظر به شبهه غلو است. لکن آنچه در این بحث راه گشا است این است که به مضمون این روایت، دو روایت دیگر نیز نقل شده است (همان، ص ۳۴۹) در سند هر کدام از این دو روایت نیز راوی وجود دارد که مورد توثیق صریح نیست؛ اما امکان توثیق او وجود دارد در عین حال می توان نسبت به اعتبار مضمون این سه روایت با توجه به اینکه راوی متصف به ضعف در آنها وجود ندارد، اطمینان پیدا کرد. از جهت دلالت، مفاد این روایت این است که گفتن اف به پدر و مادر از مصادیق عقوق است و روشن است که اف از پایین ترین مراتب توهین است. این حرمت به حدی سنگین و مطلق است که امام صادق علیه السلام در روایتی می فرماید: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ نَظَرَ إِلَى أَبِيهِ نَظْرَ مَاقِتٍ وَ هُمَا ظَالِمَانِ لَهُ لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ لَهُ صَلَاةً». (الكافي ط الإسلامية، ج ۲، ص ۳۴۹) هر کس به پدر و مادر خویش با غضب بنگرد در حالی که آنها به او ظلم کرده اند، هیچ صلاتی از او پذیرفته نخواهد شد. سند روایت سند صحیح است چرا که راویان حدیث دارای توثیق صریح هستند. دلالت و اطلاق روایت بسیار صریح است چرا که هر شخصی در صورتی که به او ظلم شود کمترین حقی که برای خود قائل است، توهین به ظالم است و حال آنکه در این روایت حتی در این صورت هم از توهین به پدر و مادر نهی گردیده است.

بنابراین حرمت ایذاء و قطع قرابت پدر و نیز مادر به عنوان امری است که به عنوان وظیفه فرزند در قبال والدین قلمدد می شود.

### سوم: لزوم احسان به پدر

وظیفه سومی که در قبال پدر می‌توان از آیات و روایات استفاده نمود، لزوم احسان به ایشان است. روشن است که مفاد وظیفه پیشین لزوم عدم قطع قرابت بود که لازمه آن عدم توهین به پدر است اما مفاد این حق علاوه بر این مطلب لزوم احسان به ایشان است که وظیفه بالاتری خواهد بود.

مستند این وظیفه، آیه شریفه ۲۳ از سوره اسراء است: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا»

در این آیه شریفه، قضی به معنای حتمیت است و سیاق آیه نیز که با بیان شرک به خداوند متعال آغاز می‌شود، سیاق بیان احکام الزامی است. بنابراین ظاهر آیه دلالت بر لزوم احسان به والدین دارد.

در خصوص استدلال به این آیه شریفه بر لزوم احسان ممکن است اشکالی به ذهن بیاید و آن اینکه: ظاهر تعبیر موجود در آیه شریفه که امر به احسان شده و قیدی برای آن آورده نشده است، این است که باید تمام افراد احسان در مورد پدر و مادر محقق شود مگر به قدری که منجر به حرج شخصی یا نوعی گردد. حال آنکه نمی‌توان ملتزم شد که بر هر شخصی واجب است تمام عمر خویش را صرف احسان به پدر و مادر خود نماید و فقط در موارد حرج می‌تواند از این عمل فارغ شود. همین نکته سبب می‌شود که امر به احسان در آیات و روایات حمل بر استحباب شود. در جواب از این اشکال می‌توان بیان داشت: هرچند که نمی‌توان به وجوب تمام افراد احسان مگر به قدر ضرورت ملتزم شد، لکن نکته این است که چرا باید دست از ظهور این خطابات در وجوب برداشت؟ همانطور که آقای زنجانی نیز در مورد آیه بیان داشته اند که مقصود از احسان که با تعبیر قضی و عبادت الله آمده است، احسان استحبابی نیست. (کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۲۲، ص ۷۵-۷۰) بنابراین، این قرینه می‌تواند سبب تصرف در متعلق خطاب باشد به این معنا که بگوئیم بر فرزند آن مقدار از احسان لازم است که به واسطه آن عرفا محسن و نیکوکار به پدر و مادر خویش شناخته شود. اگر اشکال شود: بعد از عدم امکان التزام به ظهور اولیه خطاب، باید به قدر متیقن آن اخذ نمود که همان صرف الوجود اکرام است.



در جواب گفته می‌شود: اولاً: اراده صرف الوجود احسان از آیه شریفه بسیار مستبعد است چرا که صرف الوجود احسان، معمولاً از همه افراد محقق می‌شود و اصلاً نیازی به ترغیب و توصیه آن هم در سطح عدم شرک به خداوند ندارد و بر این اساس بعد از اینکه روشن گردید لزوم احسان به همه مصادیق قطعاً مد نظر نیست؛ معنای عرفی آیه شریفه احسان به پدر و مادر به حدی است که شخص نزد عرف نیکوکار به آنها شمرده شود. ثانیاً: روایات تفسیری که در تفسیر این آیه شریفه وارد شده است، با معنای صرف الوجود احسان منافات دارد. در کتاب شریف کافی در تفسیر این آیه شریفه این طور روایت شده است: «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد بن عیسی و علی بن ابراهیم عن ابيه جميعاً عن الحسن بن محبوب عن أبي ولاد الحناط قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز و جل - وبالوالدين إحساناً ما هذا الإحسان فقال الإحسان أن تحسن صحبتهما و أن لا تكلفهما أن يسألك شيئاً مما يحتاجان إليه و إن كانا مستغنيين» (الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ۲؛ ص ۱۵۷) طبق این نقل راوی می‌گوید از امام صادق عليه السلام از قول خداوند عز و جل که فرمود «بالوالدين احساناً» سوال نمودم که مراد از این احسان چیست؟ فرمودند: احسان این است که مصاحبت نیکو با ایشان داشته باشی و آنها را مکلف به درخواست نسبت به احتیاجاتشان نکنی (قبل از درخواست احتیاجاتشان را برآوری) هرچند بی نیاز و مستغنی باشند. بر اساس این روایت قطعاً معنای صرف الوجود احسان منتفی خواهد بود و مطلبی بالاتر مد نظر خداوند متعال است که برآوردن حوایج قبل از درخواست پدر و مادر را در بر می‌گیرد. البته در این روایت شریفه نکته ای نیز قابل ملاحظه است و آن اینکه احسان در جمله اول به معنای مصاحبت نیکو در نظر گرفته شده است و به عنوان کیفیتی در روابط متعارف بین فرزند و والدین لحاظ شده است نه اینکه اشاره به عمل زائد خارج از روابط متعارف داشته باشد. لکن با توجه به جمله دوم شمول احسان نسبت به موارد ایصال نفع به پدر و مادر مشخص می‌گردد و در نتیجه می‌توان استفاده نمود معنای احسان همان معنای عام است که به واسطه آن عرفاً شخص محسن و نیکوکار به پدر و مادر خویش تلقی می‌شود؛ خواهد در کیفیت روابط معمول باشد و خواه در برآوردن حوایج ایشان.

### چهارم: وجوب نفقه پدر بر فرزند

طبق دلالت روایات معتبره و فتوای فقهاء امامیه، یکی از وظائف فرزند در قبال پدر این است که نفقه او را بپردازد. (الخلاف: ج ۲، ص ۱۳۵-المبسوط: ج ۶، ص ۳۳-شرائع الاسلام: ج ۲، ص ۲۹۶-تحریر الاحکام (ط- الحدیثه)، ج ۴، ص ۴۰ و...) مرحوم صاحب جواهر این مسئله را مورد اجماع مسلمین و نه خصوص شیعیان و همچنین تصریح روایات متعدد می‌داند. (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۱، ص: ۳۶۶) از جمله این روایات، صحیحه حریر است: «عَلِيُّ بْنُ إِسْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةَ عَنْ حَرِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَنِ الَّذِي أَحْتَنُّ عَلَيْهِ وَتَلْزِمُنِي نَفَقَتَهُ قَالَ الْوَالِدَانِ وَالْوَلَدُ وَالزُّوجَةُ» (الكافي (ط - الإسلامية): ج ۴، ص ۱۳) بنا به این نقل راوی می‌گوید به امام عليه السلام عرض کردم به چه کسی باید محبت کنم و نفقه او بر من واجب است؟ حضرت فرمودند: پدر و مادر و فرزند و همسر.

بنابراین اصل لزوم انفاق بر پدر واضح است و کلامی در آن نیست. اما نسبت به شرائط این وجوب مباحثی وجود دارد که به طور مختصر اشاره می‌شود.

در اینکه فقر پدر در وجوب انفاق به او شرط است، اختلافی بین فقهاء دیده نمی‌شود. (جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۳۷) اما آیا شرط است که پدری که فعلاً فقیر است، امکان کسب درآمد هم نداشته باشد؟ بنابراین اگر پدری می‌تواند کسب درآمد کرده و خود را از فقر خارج نماید، نفقه او بر فرزند واجب نیست؟

محقق حلی در شرائع این شرط را تقویت نموده و در استدلال فرموده اند: «لأن النفقة معونة على سد الخلة والمكتسب قادر فهو كالغنى». (شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام؛ ج ۲، ص: ۲۹۶) به این جهت که نفقه کمکی است تا شخص نیاز و احتیاج خویش را برطرف سازد و حال آنکه کسی که قدرت بر اکتساب دارد، قادر بر رفع نیاز خویش است و مانند غنی است که نیازی به کمک برای رفع حاجت و ضروریات زندگی خویش ندارد و از این جهت وجوب انفاق در حق او منتفی است. بر همین اساس کسی که قادر بر کسب درآمد است، از زکات و کفاره که مشروط به فقر مستحق آن است، منع می‌شود. از پیامبر صلى الله عليه وآله روایت شده که فرموده باشند: غنی و کسی که قوی است و مکتسب است بهره ای از صدقه ندارد. (جواهر الکلام فی شرح شرائع لاسلام، ج ۳۱، ص ۳۷۱) مشهور فقهاء

نیز این مطلب را برگزیده اند و حکم به عدم وجوب انفاق بر پدری که قادر بر کسب درآمد است ؛ کرده اند (کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۲، ص ۲۰۴ - تحریر الاحکام الشرعیه ط الحدیثه، ج ۴، ص ۴۱ - مسالک الافهام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۸، ص ۴۸۵ - الحدائق الناضره، ج ۲۵، ص ۱۳۶ - ریاض المسائل، ط الحدیثه، ج ۱۲، ص ۱۸۲ - وسیله النجاه مع حواشی الامام الخمینی، ص ۷۶۹ - تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۳۲۰ - مهذب الاحکام للسبزواری، ج ۲۵، ص ۳۱۷ - منهاج الصالحین للسیستانی، ج ۳، ص ۱۳۲ و ...). تا جایی که صاحب جواهر می فرماید: در این مسئله مخالفی پیدا نکردم. (جواهر الکلام، همان)

در مقابل صاحب جواهر این استدلال را مورد مناقشه قرار داده و فرموده است: کسی که قادر بر کسب درآمد است و در عین حال از این کار سر باز می زند، عرفاً به او غنی اطلاق نمی شود بلکه عنوان محتاج بر او صادق است. از طرف دیگر دلیلی وجود ندارد که چنین شخصی را از نظر شرعی در حکم غنی قرار دهد. بلکه اگر مشغول به کسب و کاری گردد که باعث رفع نیاز او می شود، غنی یا به حکم غنی خواهد بود. و شاید مراد از روایت نبوی و کلام اصحاب نیز که قوی مکتسب را ممنوع از اخذ زکات دانسته اند، همین مصداق باشد.

مرحوم خوانساری در جامع المدارک نیز در تقویت این نظر فرموده اند: بین باب زکات و باب انفاق بر اقارب تفاوت است. وجه فرق این است که هر چند در هر دو باب ادله انفاق مطلق بوده و حتی شامل فقیر هم می شود و لکن اطلاقات در هر دو باب از فقیر منصرف است. بنابراین کسی که قادر بر کسب درآمد است و لکن فعلاً فقیر است مشمول اطلاقات هر دو باب است. اما روایت نبوی، ظاهر در مکتسب بالفعل است نه کسی که قادر است ولی بالفعل به کسب درآمد مشغول نشده است. در عین حال در باب زکات روایاتی وجود دارد که صدقه را نسبت به شخصی که توانایی کسب درآمد دارد، منتفی می داند. (وسائل الشیعه: ج ۹، ص ۲۳۶) بنابراین در باب زکات اطلاق روایات به واسطه روایات دیگر مقید می شود اما در باب انفاق بر اقارب چنین تقییدی از اخبار استفاده نشده است و تنها وجه عدم شمول ادعای انصراف و عدم اطلاق است که این مطلب جدا بعید است.

به نظر می رسد حق با مشهور فقها باشد چرا که عمده دلیل برای نظر مخالف تمسک به اطلاق است که می توان از دو راه مانع آن شد:

اول: اینکه بگوییم به همان نکته که اطلاق ادله از فرد غنی منصرف است، از قادر بر اکتساب هم منصرف خواهد بود. نکته ای که نسبت به انصراف از فرد غنی به ذهن می رسد تناسب حکم و

موضوع است چرا که اقتضا دارد نکته انفاق، رفع حاجت و نیازی باشد که موجب درماندگی اقارب گردیده است در حالی که فرد غنی نیازی ندارد تا انفاق موجب رفع آن شود. به همین بیان می‌توان گفت که قادر بر کسب درآمد نیز، نیازی که موجب درماندگی او شود؛ ندارد چرا که می‌تواند از راه متعارف و به آسانی کسب درآمد نماید. بنابراین ادله از این فرد نیز منصرف خواهد بود.

دوم: اگر انصراف نیز مورد پذیرش قرار نگیرد، می‌توان از روایاتی که در باب زکات وارد شده و شخص قادر را مستحق زکات نمی‌داند؛ الغاء خصوصیت نمود. چرا که عرفاً نکته لزوم انفاق و عدم لزوم آن در هر دو باب یکی است و شاهد اینکه در باب زکات در کنار شخص قادر، شخص غنی نیز ذکر شده است و این نشان می‌دهد که به همان نکته که غنی مستحق زکات نیست، قادر نیز مستحق زکات نخواهد بود.

به هر حال تذکر این نکته لازم است که حتی طبق نظر کسانی که انفاق را بر قادر واجب نمی‌دانند، مواردی استثنا شده است:

- کسی که قادر بر شغلی است که دوشان او است.
- کسی که قادر بر شغلی است که انجام آن برایش مشقت آور است.
- کسی که فعلاً قادر بر کسب نیست ولیکن می‌تواند حرفه ای بیاموزد و با آن کسب در آمد کند.

نتیجه اینکه یکی از وظائف فرزند در قبال پدر این است که نفقه او را حداقل در صورت احتیاج بدهد.

### پنجم: تمکین نسبت به استفاده پدر از مال فرزند در فرض احتیاج

طبق وظیفه قبل لازم است فرزند، خود به دادن نفقه به پدر اقدام نماید. در این وظیفه این مسئله مد نظر است که اگر پدر اراده استفاده از مال فرزند را داشت، آیا فرزند حق ممانعت دارد یا خیر؟ با رجوع به کلمات فقها روشن می‌شود که استفاده پدر از مال فرزند در مواردی اجازه داده شده است. (المقنع (للشیخ الصدوق)، ص: ۳۷۶-النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، ص: ۲۰۴-تذكرة الفقهاء (ط - الحدیثة)، ج ۱۲، ص: ۱۶۲-السراير الحاوي لتحريير الفتاوى، ج ۲، ص: ۲۰۶-مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۱، ص: ۳۰۸-جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۱۷، ص: ۲۷۶) با توجه به این حکم می‌توان وظیفه ای نسبت به فرزند نیز استفاده

نمود و آن اینکه در صورت استفاده پدر از مال ایشان در موارد جواز استفاده، ممانعت به عمل نیآورده نسبت به این رفتار پدر تمکین نماید.

مستند این وظیفه روایاتی از جمله صحیح محمد بن مسلم است: «الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَحْتَاجُ إِلَى مَالِ ابْنِهِ قَالَ يَأْكُلُ مِنْهُ مَا شَاءَ مِنْ غَيْرِ سَرَفٍ وَقَالَ عليه السلام فِي كِتَابِ عَلِيِّ عليه السلام أَنَّ الْوَالِدَ لَا يَأْخُذُ مِنْ مَالِ وَالِدِهِ شَيْئًا إِلَّا يَأْخُذُ مِنَ الْوَالِدِ 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». (تهذيب الأحكام؛ ج ۶، ص: ۳۴۳) محمد بن مسلم طبق این نقل از امام صادق عليه السلام راجع به پدری که به مال پسر خود احتیاج دارد سوال می کند . حضرت می فرماید هر مقداری که می خواهد به شرطی که اسراف نکند از آن استفاده نماید . سپس حضرت می فرماید : در کتاب علی عليه السلام آمده است که فرزند نمی تواند از مال پدر خویش استفاده نماید مگر به اجازه او اما پدر می تواند از مال فرزند خویش هر مقداری که می خواهد استفاده کند و می تواند از کنیز او هم در صورتی که پسر با او نزدیکی نداشته است ، استفاده کند . سپس این روایت نبوی را ذکر می فرمایند که حضرت به شخصی فرمود : تو و مال تو از آن پدرت هستی .

از لحاظ سند، روایت صحیح است چرا که مرحوم شیخ طوسی در مشیخه تهذیب چندین سند به کتب ابن محبوب بیان می کند که برخی از آنها (اگر نگوییم همه) صحیح است . (تهذیب الأحكام، المشیخه، ص: ۵۶) و نیز سندی که ایشان به روایات حسن بن محبوب بیان می کند؛ سند صحیح است . (تهذیب الأحكام، المشیخه، ص: ۵۲) از طرفی حسن بن محبوب و علاء بن رزین و محمد بن مسلم همه از بزرگان اصحاب امامیه هستند . بنابراین سند روایت سند صحیح بوده و جای خدشه در اعتبار آن وجود ندارد .

از نظر دلالت هرچند که سوال سائل از فرض احتیاج پدر به مال فرزند است اما در ادامه روایتی که امام صادق عليه السلام از کتاب امیر مومنان عليه السلام نقل می نماید، مطلق بوده و مشروط به احتیاج نیست . بنابراین اطلاق این روایت اقتضا دارد که در هر صورت و به هر مقدار ، مال فرزند برای پدر مجاز است و می تواند از آن استفاده نماید . اطلاق برخی روایات دیگر نیز دال بر این معنا

است. «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عُبَيْسِ بْنِ هِشَامٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْقُوبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الرَّجُلِ يَكُونُ لَوْلَدِهِ مَالٌ فَأَحَبُّ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهُ قَالَ فَلْيَأْخُذْ فَإِنْ كَانَتْ أُمُّهُ حَيَّةً فَمَا أَحَبُّ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا إِلَّا قَرْضًا عَلَى نَفْسِهَا». (الكافي ط الاسلاميه، ج ۵، ص ۱۳۵) راوی در مورد پدری که پسرش مالی دارد که پدر دوست دارد از آن مال بردارد، سوال نمود. حضرت فرمودند که می‌تواند این کار را انجام دهد اما این مسئله راجع به مادر اجازه داده نشده است مگر به صورت قرض. بنابراین اطلاق روایات دال بر این مطلب است که پدر می‌تواند از مال پسر حتی در صورت عدم نیاز بردارد. سند روایت صحیح است چرا که تنها مشکل از جهت عبدالکریم بن عمرو بن صالح الخثعمی است که ظاهر این است که ایشان ثقة بوده (همانطور که نجاشی توثیقش می‌نماید: رجال النجاشی: ص ۲۴۵) و لکن در نهایت واقفی گردیده است و لذا مشایخ تا قبل از وقف از ایشان نقل حدیث می‌کردند. بنابراین سند روایت معتبر است. بعد از اثبات جواز استفاده پدر از مال فرزند، لزوم تمکین فرزند و عدم ممانعت از برداشتن مقدار مذکور به دلالت التزامی از روایات فهمیده می‌شود چه اینکه اگر چنین لزومی وجود نداشته باشد حکم به جواز که به جهت رفع حاجت پدر است، لغو خواهد بود. بنابراین لزوم تمکین و عدم ممانعت فرزند در استفاده پدر از مال او از روایات استفاده می‌شود.

نکته: طبق دلالت این دو روایت جواز استفاده پدر از مال فرزند مشروط به شرطی نیست. اما روایات دیگری وجود دارد که جواز مذکور را مختص به فرض نیاز و حتی فرض اضطرار می‌نماید. در صحیح محمد بن مسلم آمده است: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لِابْنِهِ مَالٌ فَيَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأَبُ قَالَ يَأْكُلُ مِنْهُ فَأَمَّا الْأُمُّ فَلَا تَأْكُلُ مِنْهُ إِلَّا قَرْضًا عَلَى نَفْسِهَا» (الكافي ط - الإسلامية)؛ ج ۵؛ ص ۱۳۵) محمد بن مسلم می‌گوید از امام عليه السلام راجع به پدری که پسر او مالی دارد که پدر به آن نیازمند است، سوال نمودم. حضرت در پاسخ فرمودند که می‌تواند از آن استفاده نماید. روشن است که این روایت تنها جواز را در مورد سوال یعنی صورت احتیاج فرزند اثبات می‌کند و البته نسبت به بیش از این ساکت بود و نفی و اثباتی ندارد. اما روایات دیگری نیز وجود دارد که امام عليه السلام جواز اخذ را مختص به صورت اضطرار می‌نمایند. «سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِرَجُلٍ أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام وَمَا أُجِبُ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِ ابْنِهِ إِلَّا مَا احتَاجَ إِلَيْهِ مِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ. (الكافي ط - الإسلامية)؛ ج ۵؛ ص ۱۳۵) امام باقر عليه السلام طبق این نقل، بعد از بیان روایت انت و مالک لایبک می فرماید: برای پدر نمی پسندم که بیش از مقدار نیازی که ناچار به آن برای زندگی است، از مال پسر خود بردارد. خداوند متعال فساد را دوست ندارد. هرچند صدر روایت تعبیر ما احب دارد که ممکن است در دلالت آن بر حرمت خدشه گردد اما تعبیر ذیل که ظاهر در تطبیق فساد بر اخذ بیش از مقدار ضرورت است، دال بر حرمت اخذ خواهد بود چرا که فساد نمی تواند مکروه باشد. روایت دیگر در این باب صریح تر در مدعاست: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَشْبَاطٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْكُلُ مِنْ مَالِ وَالدِّهِ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَضْطَرَّ إِلَيْهِ فَيَأْكُلُ مِنْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا يَضْلُحُ لِلْوَلَدِ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِ وَالِدِهِ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ وَالِدُهُ». (الكافي ط - الإسلامية)؛ ج ۵؛ ص ۱۳۵) طبق این نقل، علی بن جعفر می گوید از برادر امام کاظم عليه السلام در مورد پدری که می خواهد از مال پسرش استفاده کند، سوال نمودم. ایشان در جواب فرمودند: نمی تواند استفاده نماید مگر اینکه ناچار و مضطر به آن باشد که در این صورت نیز باید به نیکی از آن استفاده کند (زیاده روی و اسراف نکند) بنابراین این روایت در عدم جواز استفاده از مال فرزند در غیر از صورت اضطرار صراحت دارد و می تواند مقید اطلاعات دیگر در این زمینه باشد. مشکل اساسی نسبت به این روایت و روایت قبل وجود سهل بن زیاد در سند است که در وثاقت ایشان اختلاف شده است. نجاشی در باره او می نویسد: کان ضعيفا في الحديث غير معتمد فيه. (رجال النجاشی: ص ۱۸۵). شیخ طوسی در کتاب فهرست خود او را ضعیف می خواند (فهرست الطوسی ص ۲۲۸) و لکن در کتاب رجال خود ایشان را توثیق می نماید (رجال الطوسی: ص ۳۸۷) همچنین ابن ولید و ابن نوح و ابن بابویه او را از رجال نوادر الحکمه استثناء کرده اند که نشان دهنده ضعف ایشان است. همچنین علامه و ابن غضائری نیز ایشان را تضعیف نموده اند. لکن به نظر می رسد که این بزرگانی از رجالیون این مطلب را بیان داشته اند، بتوان ایشان را توثیق نمود چرا که هم چنان که گذشت از طرف شیخ طوسی مورد توثیق قرار گرفته است و هم بزرگانی همچون کلینی و شیخ صدوق به او اعتماد نموده اند به حدی که شیخ کلینی بیش از ۱۸۰۰ روایت در کافی شریف از ایشان نقل نموده

است. همچنین سهل بن زیاد فردی پر روایت است و از طرف دیگر هیچ روایتی مبنی بر قدح ایشان از جانب ائمه علیهم‌السلام واصل نگردیده است. این شواهد می‌تواند منشا توثیق ایشان باشد و اما تضعیفات نیز همانطور که تصریح گردیده از جهت غلو و فساد رای بوده است که به نظر می‌رسد با توجه به اینکه احمد بن محمد بن عیسی اشعری از تضعیف کنندگان است، در این زمینه سخت‌گیری به عمل آمده و راست‌گویی و صداقت ایشان با مشکلی مواجه نیست.

به هر حال حتی اگر کسی توثیق سهل را نپذیرد به خاطر این دو روایت و همچنین روایت دیگری که همین مطلب را تایید می‌نماید می‌توان، اطمینان به صدور این مضمون از امام علیه‌السلام پیدا کرد. روایت این چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام مَا يَجِلُّ لِلرَّجُلِ مِنْ مَالٍ وَلَدِهِ قَالَ قُوْتُهُ بِغَيْرِ سَرْفٍ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهِ الْخ» (الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ۵؛ ص ۱۳۶) این روایت نیز از جهت سند با دو مشکل یعنی عبد الله بن محمد بن عیسی و حسین بن ابی‌العلاء مواجه است که توثیق صریح ندارند. البته راههای برای اثبات وثاقت این دو رای نیز وجود دارد که عمده آن کثرت نقل اجلاء از ایشان است.

نتیجه اینکه با توجه به این سه روایت، می‌توان بیان نمود که جواز اخذ پدر از مال فرزند تنها در صورتی است که ناچار و مضطر به آن مال باشد که در این صورت می‌تواند از مال فرزند خود استفاده نماید. به طبع در این فرض وظیفه فرزند این خواهد بود که نسبت به این مطلب تمکین کرده و اجازه استفاده پدر را بدهد و از استفاده ایشان جلوگیری به عمل نیاورد. اما همانطور که در وظیفه قبل روشن گردید، در فرض احتیاج به طور قطع نفقه پدر بر فرزند لازم است. بنابراین فرزند لازم است در فرض احتیاج نفقه را به پدر خویش بپردازد و اگر نپرداخت، پدر می‌تواند از مال فرزند به قدر احتیاج خود بردارد و فرزند حق ممانعت نخواهد داشت.

#### ششم: قضاء نماز و روزه های پدر

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام فِي الرَّجُلِ يَمُوتُ وَ عَلَيْهِ صَلَاةٌ أَوْ صِيَامٌ قَالَ يَقْضِي عَنْهُ أَوْلَى النَّاسِ بِمِيرَاثِهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ أَوْلَى النَّاسِ بِهِ امْرَأَةً فَقَالَ لَا إِلَّا الرَّجَالُ».



(الكافي (ط - الإسلامية): ج ۴، ص: ۱۲۳)

طبق این روایت از امام صادق علیه السلام سوال شد: در مورد مردی که فوت می‌کند و نماز و روزه قضا بر عهده دارد؟ حضرت در پاسخ فرمودند: نماز و روزه او را سزاوارترین مردم به ارثیه او باید قضا نمایند. سوال کردم اگر سزاوارترین مردم به میراث زن باشد چه؟ حضرت فرمودند: خیر. تنها مردان مشمول این حکم هستند.

در مورد نماز، اصل وجوب قضاء مورد اشکال و اختلاف نیست (موسوعه الامام الخویی، ج ۱۶، ص ۲۶۳) اما کلام در این است که این وجوب بر چه کسی ثابت است؟ مشهور این است که قضاء نماز تنها بر پسر بزرگتر واجب است و اگر او انجام نمی‌دهد بر دیگر فرزندان واجب نیست. همچنین اگر میت پسر ندارد، طبق نظر مشهور فقهاء بر دختر چیزی واجب نیست. (مجموعه فتاوی ابن جنید، ص ۳۳۵ - احکام النساء للشیخ المفید ص ۳۱ - النهایه فی مجرد الفقه و الفتوی، ص ۶۳۳ - شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۱۹ - العروه الوثقی، ج ۱، ص ۷۵۶ - مستمسک العروه الوثقی، ج ۷، ص ۱۴۱ و ...)

در مورد روزه، در اصل وجوب تنها مخالفی که به چشم می‌خورد ابن ابی عقیل است که تنها حکم به مشروعیت صدقه یک مد طعام در قبال هر روز از روزه‌های قضای پدر نموده است. (حیاه ابن ابی عقیل و فقهه، ص ۳۱۲) همچنین سید مرتضی در کتاب انتصار در صورت وجود مال برای میت، حکم به لزوم صدقه یک مد طعام به ازای هر روز نموده اند و تنها در فرض فقدان مال، حکم به لزوم قضاء ولی میت کرده اند. (الانتصار فی انفرادات الامامیه، ص ۱۹۷) لکن بقیه فقهاء حکم به لزوم قضاء روزه پدر بر پسر بزرگتر نموده اند (ریاض المسائل ط الحدیثه، ج ۵، ص ۴۳۷) حال اگر فرزند پسری برای میت وجود نداشت، شیخ صدوق در مقنع حکم به لزوم قضای روزه بر دختر کرده اند (المقنع للشیخ الصدوق ص ۲۰۲) مرحوم فاضل آبی این قول را به پدر صدوق نیز نسبت داده است (کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۱، ص ۳۰۳) اما در مورد روزه نیز مشهور فقهاء این است که قضا تنها بر پسر بزرگتر واجب است و در صورت نبود پسر بزرگتر این وجوب به دختر منتقل نمی‌شود. (همان آدرس ها در مورد نماز)

بنابراین اصل وجوب قضا نماز و روزه بر پسر بزرگتر مورد پذیرش اغلب فقهاء قرار گرفته است. اما در تفصیل آن مثل اینکه آیا قضای همه نماز و روزه‌های پدر حتی آن مقداری که عمداً انجام نداده است و یا مقداری که تمکن انجام آن را نداشته است هم بر پسر بزرگتر واجب باشد، محل اختلاف بین فقهاء قرار گرفته است. مرحوم صاحب عروه در مورد نماز حکم را به صورتی

اختصاص داده که از روی عذر قضا شده باشد و پدر تمکن از قضا را داشته و قضا نکرده است. البته در روزه حتی در صورت عدم تمکن از قضا نیز حکم را ثابت دانسته است (العروه الوثقی، ج ۱، ص ۷۵۵)

لکن در این نوشتار مجال پرداختن به این تفصیل وجود ندارد و لذا با استناد به کلام مشهور فقهاء قضا نماز و روزه پدر بر پسر بزرگتر در آن مقداری که تمکن از قضا را داشته و قضا ننموده است، به عنوان حقی بر عهده پسر بزرگتر ثابت خواهد بود.

### بخش دوم: وظائف استحبابی فرزند در قبال پدر

در این بخش به بیان وظائفی که در روایات بر عهده فرزند قرار داده شده و لکن ظهور الزامی از آنها فهمیده نمی‌شود، خواهیم پرداخت:

#### اول: انجام دادن نهایت بر و نیکی

همانطور که در وظائف الزامی بیان گردید، لازم است انسان به گونه ای با پدر و مادر معاشرت کند که عرف او را نیکوکار به پدر و مادر به حساب آورد. اما در روایات متعدد، مراتب بالاتری از نیکی به پدر و مادر بیان شده است که حمل بر مراتب استحباب و رجحان می‌شود. از این دست، می‌توان به این روایت مفصل که در مباحث قبلی نیز بیان شد، اشاره نمود: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَ لَادِ الْحَنَاطِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا مَا هَذَا الْإِحْسَانُ فَقَالَ الْإِحْسَانُ أَنْ تُحْسِنَ صُحْبَتَهُمَا وَ أَنْ لَا تُكَلِّفَهُمَا أَنْ لَا تُكَلِّفَهُمَا أَنْ يَسْأَلَكَ شَيْئاً مِمَّا يَحْتَاجَانِ إِلَيْهِ وَ إِنْ كَانَا مُسْتَعِينَيْنِ أَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ أَمَّا قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفَّ وَ لَا تَنْهَرُهُمَا قَالَ إِنْ أَضْجَرَكَ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفَّ وَ لَا تَنْهَرُهُمَا إِنْ صَرَبَاكَ قَالَ وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا قَالَ إِنْ صَرَبَاكَ فَقُلْ لَهُمَا غَفَرَ اللَّهُ لَكُمَا فَذَلِكَ مِنْكَ قَوْلُ كَرِيمٍ قَالَ وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ قَالَ لَا تَمْلَأْ عَيْنَيْكَ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِمَا إِلَّا بِرَحْمَةٍ وَ رِقَّةٍ وَ لَا تَرْفَعْ صَوْتَكَ فَوْقَ أَصَوَاتِهِمَا وَ لَا يَدَّكَ فَوْقَ أَيْدِيهِمَا وَ لَا تَقْدِّمَ قُدَّامَهُمَا» (الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ۲، ص: ۱۵۷) طبق این نقل راوی می‌گوید: از

امام صادق علیه السلام راجع به قول خداوند متعال که می‌فرماید: «و بالوالدین احسانا» سوال کردم که منظور از این احسان چیست؟ حضرت فرمودند: اینکه با آنها مصاحبت نیکو داشته باشی و قبل از اینکه از تو چیزی بخواهند حاجتشان را برآوری و لو اینکه بی‌نیاز باشند. آیا خداوند نمی‌فرماید: «هرگز به نیکی نمی‌رسید تا از آنچه که دوست دارید؛ انفاق کنید.» سپس امام صادق علیه السلام فرمودند: اما قول خداوند متعال که فرمود: «اگر یکی از پدر و مادر یا هر دو آنها به پیری رسیدند پس به آنها اف‌نگو و با آنها تندی نکن.» به این معناست که اگر تو را با کلامشان ناراحت کردند، به آنها اف‌نگو و اگر به تو زدند، با آنها با کلام تند سخن نگو. و این کلام خدا: «و با آن دو با سخن زیبا سخن بگو.» به این معناست که اگر به تو زدند پس بگو خداوند شما را بیامرزد که این سخن قول کریم به حساب می‌آید. اما این قسمت از آیه: «بالهای فروتنی را از روی رحمت برایشان بگستران» به این معنا است که تنها با نگاه محبت آمیز به آنها نگاه کن و صدایت را بالاتر از آنها بالا نبر و دستت را بالای دست آنها قرار نده و جلوی آنها راه نرو. روایات متعدد دیگری نیز در این خصوص وجود دارد که برای تحقیق بیشتر می‌توان به کتاب شریف کافی «باب البر بالوالدین» مراجعه نمود. (الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص: ۱۵۷)

صحت و اعتبار سند این روایت از مباحث قبلی روشن گردید. اما از جهت دلالت عدم الزام در برخی قسمت های روایت روشن است چرا که روشن است که اگر پدر و مادر به انسان کتک بزنند، هرچند اهانت جایز نباشد اما استغفار برای آنها واجب نخواهد بود. بنابراین این روایت لسان مراتب استحباب دارد و البته با تاکید فراوان بیان می‌کند که انسان نسبت به پدر و مادر باید در نهایت درجه مهربانی و عطوفت و تحمل و بر و نیکی باشد.

### دوم: رعایت مراتب احترام و ادب

همانطور که در وظائف الزامی بیان گردید، عدم اهانت به پدر از وظائف الزامی فرزند است. در کنار این وظیفه الزامی از برخی از روایات، رعایت برخی از مسائل که در شمار رعایت ادب و احترام نسبت به پدر هستند؛ استفاده می‌شود. روایت مد نظر از این قرار است: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ دُرَيْسَ بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى علیه السلام قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مَا حَقُّ الْوَالِدِ عَلَيَّ وَلَدِهِ قَالَ لَا يُسَمِّيهِ بِاسْمِهِ وَلَا يَمْسِيهِ

بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَا يَجْلِسُ قَبْلَهُ وَلَا يَسْتَسَبُّ لَهُ» (الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ۲؛ ص ۱۵۸) امام کاظم عليه السلام طبق این نقل فرموده باشند: مردی از رسول خدا صلى الله عليه وآله در مورد حق پدر بر فرزند خویش سوال نمود. حضرت در پاسخ فرمودند: به اسم کوچک او را صدا نزنند و جلوتر از او راه نروند و قبل از او ننشینند و موجب دشنام به پدر خود نگردد.

تنها اشکالی که ممکن است در سند این روایت وجود داشته باشد، وجود درست بن ابی منصور در سلسله سند این روایت است که توثیقی راجع به ایشان وارد نشده است. علاوه اینکه شیخ طوسی ایشان را واقفی خوانده است (رجال الطوسی؛ ص ۳۳۶) لکن از آنجا که محمد بن ابی عمیر که شیخ طوسی در مورد ایشان شهادت داده است که لایروی و لایرسل الا عن ثقه، ۱۳ نقل در کتب اربعه از ایشان دارد و همچنین نجاشی در ترجمه درست بن ابی منصور، راوی کتاب او را محمد بن ابی عمیر می‌داند (نجاشی؛ ص ۱۶۲)، می‌توان وثاقت ایشان نزد ابن ابی عمیر را اثبات نمود و از این راه می‌توان اعتبار روایت مورد نظر را ثابت کرد.

از نظر دلالت نیز، صریح روایت وجود این حقوق بر عهده فرزند برای پدر می‌باشد. هرچند با توجه به مطالبی که در بررسی وظیفه الزامی اول گذشت، ظهور اولیه تعبیر «حق له علیه»، الزام و وجوب است؛ اما به جهت وجود قرینه قطعیه بر عدم وجوب موارد ذکر شده در روایت، روایت مذکور حمل بر وظیفه استحبابی می‌شود. بنابراین ۴ مورد ذکر شده در این روایت که به نحوی اشاره به رعایت مراتب احترام به پدر دارد، دلالت بر وجود یک وظیفه استحبابی برای پدر بر عهده فرزند می‌کند.

### سوم: امتناع نکردن از قبول وصیت پدر

یکی از وظائف فرزند در قبال پدر که در روایات به آن اشاره شده است، این است که اگر پدر برای بعد از مرگ خود، وصیتی به پسر خود نماید، پسر حق امتناع از قبول آن وصیت ندارد. بنابراین وظیفه فرزند در قبال پدر این است که از قبول وصیت او امتناع نرزد. (المفنع للشیخ الصدوق، ص ۴۷۹ - الدروس الشرعیه، ج ۲، ص ۳۲۶ - التنقیح الرائع لمختصر الشرائع؛ ج ۲، ص ۳۹۳). منشا این وظیفه مکاتبه علی بن ریان است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرَّيَّانِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام رَجُلٌ دَعَاهُ وَالِدُهُ إِلَى قَبُولِ وَصِيَّتِهِ هَلْ لَهُ أَنْ يَمْتَنَعَ مِنْ قَبُولِ وَصِيَّتِهِ فَوَقَّعَ عليه السلام لَيْسَ لَهُ أَنْ

يَمْتَنِعُ»، (الكافي ط - الإسلامية)؛ ج ۷؛ ص ۷) در سند این روایت سهل بن زیاد قرار گرفته است که بحث در اعتبار روایات ایشان گذشت و بیان گردید که اقوی اعتبار روایات ایشان است. از جهت دلالت نیز ظاهر تعبیر لیس له ان یمتنع عدم جواز امتناع از قبول وصیت است؛ اما مرحوم علامه در مختلف این روایت را حمل بر شدت استحباب نموده است (مختلف الشیعه فی احکام الشریعه: ج ۶، ص ۴۰۵) فقهاء دیگر نیز این مطلب را تنها در صورتی که موجب عقوق پدر گردد پذیرفته اند و به اطلاق روایت که شامل غیر از فرض عقوق نیز می شود، عمل ننموده اند. لکن به نظر می رسد بعد از تمامیت سند روایت وجهی برای عدم عمل به اطلاق آن وجود ندارد و بر این اساس همین مقدار که پدر از فرزند خود قبول وصیت را بخواهد - هرچند امر نکند و موجب آزار و عقوق او نشود - طبق اطلاق این روایت، قبول وصیت بر فرزند لازم است. مگر اینکه گفته شود: اعراض تمامی فقها از عمل به ظهور این روایت و فتوای به وجوب، نشان دهنده وجود قرینه ای بر عدم وجوب است که ممکن است به دست ما نرسیده باشد و با این وجود فتوای به وجوب مشکل خواهد بود.

اما نسبت به دختر به نظر می رسد الغاء خصوصیت از رجل که در سوال سائل مطرح شده است، مشکل باشد و ممکن است خصوصیتی در مورد پسر باشد (مانند توان انجام وصیت که ممکن است در دختر در بسیاری از موارد منتفی باشد) که موجب اختصاص ایشان شود و بر این اساس دلیلی بر این لزوم نسبت به دختر وجود نخواهد داشت و مجرای براءت خواهد بود. بنابراین یکی از وظائف فرزند در قبال پدر، پذیرش وصیت ایشان خواهد بود.

#### چهارم: خریدن پدر مملوک و آزاد کردن او

مستند این وظیفه روایت سدیر صیرفی است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيْعٍ عَنْ حَنَانَ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام هَلْ يَجْزِي الْوَالِدُ وَالِدَهُ فَقَالَ لَيْسَ لَهُ جَزَاءٌ إِلَّا فِي خَصْلَتَيْنِ يَكُونُ الْوَالِدُ مَمْلُوكًا فَيَسْتَتِرُ بِهِ ابْنُهُ فَيُعْتَقَهُ أَوْ يَكُونُ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَيَقْضِيهِ عَنْهُ». (الكافي ط - الإسلامية)؛ ج ۲؛ ص ۱۶۳

مشکل روایت از جهت سند، سدیر بن الحکم الصیرفی است که توثیقی نسبت به ایشان وارد نشده است و لکن ممکن است به جهت کثرت روایت پسر ایشان یعنی حنان بن سدیر که توثیق صریح

دارد و همچنین بزرگانی چون ابن مسکان و دیگران و همچنین وجود دو روایت در مدح ایشان، ممدوح بودن ایشان را ثابت نمود و از این جهت روایات ایشان را معتبر شمرد.

از جهت دلالت از این روایت استفاده می‌گردد که پسر در دو جهت می‌تواند زحمات پدر در حق خود را جبران نماید. اول اینکه اگر پدر مملوک باشد، پسر او را خریداری کرده و آزاد نماید. از آنجا که مستند این حق و حق بعدی همین روایت است و از جهت دلالت تفاوتی بین این دو وجود ندارد، بررسی دلالت آن ضمن حق بعدی بیان می‌گردد.

### پنجم: ادا کردن دین پدر

مستند این وظیفه همان روایت سدیر صیرفی است که دومین موردی که به عنوان جزاء و جبران حق پدر در آن، پرداخت دینی است که بر عهده پدر است.

وجه استدلال به این روایت بر لزوم این دو حق از این قرار است:

در این دو روایت خریدن پدر مملوک و همچنین اداء دین پدر به عنوان جزاء او بحساب آورده شده است. جزاء در لغت به معنای چیزی است که مقابل شی دیگری قرار می‌گیرد و به جبران و در عوض او است. بنابراین اگر چیزی به عنوان جزاء یک شیء قرار بگیرد یعنی باید در قبال آن باشد و بر این اساس اثبات جزاء برای یک فعل به منزله اثبات حقی است که به خاطر آن شیء برای شخص به وجود می‌آید در قبال آن باید پرداخت شود و در غیر این صورت ظلم به او خواهد بود.

بررسی استدلال: در اشکال به این وجه استدلال ممکن است بیان گردد: صرف اثبات جزاء نمی‌تواند نشان‌گر حق مسلم شخص باشد چه اینکه جزاء احسن نیز متصور است به این معنا که در قبال عملی که دیگری انجام داده است، بیش از حد استحقاق او پاداشی داده شود. یا حتی ممکن است شخص بخشنده ای بدون هیچ استحقاقی چیزی را به عنوان جزاء یک عمل به دیگری بدهد. مثل اینکه شخصی عملی را برای رضای خدا و به طور مجانی برای کمک به مومنی انجام دهد و در نهایت این مومن مالی را به عنوان جزاء به او بدهد که در این صورت واضح است که استحقاقی وجود ندارد و در عین حال واژه جزا صادق است. بنابراین به نظر می‌رسد که جزاء بیش از این نباشد که در دید جزا دهنده، آن فعل ارزش مقابله را داراست و لکن ممکن است این ارزش به حد وجوبی نباشد که مستلزم استحقاق برای فرد دیگر گردد.

بر این اساس این احتمال وجود دارد که خداوند به خاطر عظمت پدر و زحمتی که برای تربیت فرزند می‌کشد، هیچ عملی در دنیا را در قبال آن نداند و تنها ثواب اخروی و معنوی را جزاء آن به شمار آورد اما در صورتی که بخواهد جزایی دنیوی داشته باشد، این دو عمل را به عنوان جزاء استحبابی قرار دهد.

نتیجه اینکه از این روایت بیش از استحباب و مطلوبیت این عمل نسبت به پدر استفاده نمی‌شود و به عنوان وظیفه استحبابی فرزند در قبال پدر می‌تواند مطرح گردد که البته آثار معنوی بزرگ خود را به دنبال خواهد داشت.

در پایان توجه به این نکته لازم است که در خصوص اداء دین پدر این روایت به طور مطلق اداء هر نوع دینی را ولو در غیر از موارد نفقه مورد ترغیب قرار می‌دهد که بیان شد که از این روایت بیش از استحباب و رجحان فهمیده نمی‌شود. در عین حال اگر اداء دین در خصوص موارد نفقه، جزء نفقه به حساب آید، از باب وجوب نفقه پدر بر فرزند در شمار وظائف الزامی قرار خواهد گرفت.

### جمع بندی

با توجه به مطالب پیش گفته روشن گردید، که دامنه وسیعی از وظائف اعم از الزامی و غیر الزامی نسبت به پدر وجود دارد که توجه به آنها و رعایت آنها موجب کمال و رشد مادی و معنوی انسان است. وظائف الزامی از توجه و تذکر نسبت به اینکه خوبی های انسان از پدر ناشی می‌شود شروع شده و در ادامه حرمت عقوق و توهین به ایشان و لزوم احسان به ایشان در حدی که نیکوکار به پدر شناخته شود، در حیطة عمل ادامه می‌یابد. وجوب نفقه پدر و نیز اجازه استفاده از اموال فرزند در فرض احتیاج پدر و در نهایت قضاء نماز و روزه های ایشان از دیگر وظائف الزامی نسبت به پدر است. اما وظائف غیر الزامی طیف گسترده تری از موارد را در حیطة عمل شامل می‌شود. انجام دادن نهایت بر و نیکی، رعایت مراتب ادب و احترام، امتناع نکردن از قبول وصیت، خریدن پدر مملوک و آزاد کردن ایشان و در نهایت ادا کردن هر نوع دینی از جانب پدر، مواردی از وظائف غیر الزامی است.





# حقیقت «ولوچ روح» و زمان آن

استاد راهنما: استاد سید محمود مدنی

نویسنده:

اسماعیل شیخ هادی<sup>۱</sup>

چکیده

روح پدیده‌ای از عالم بالا و غیب است که مایه‌ی حیات انسان است و کشف ماهیت آن برای ما ممکن نیست، حیات نیز این چنین است. اما آثار روح و حیات پدیده‌هایی است که ادراک آن از دسترس ما خارج نیست و از راه عوارضی مثل حرکت ارادی جنین میتوان به وجود روح در او پی برد. قول مشهور که ولوچ روح را در ۴ ماهگی میداند مخدوش است و میتوان از آیات و روایات این چنین نتیجه گرفت که ولوچ روح در بازه‌ی زمانی پایان ۴ ماهگی تا پایان ۵ ماهگی و در طول این یک ماه صورت میپذیرد، اما این مطلب را که دقیقاً در چه زمان و ساعتی این اتفاق میافتد، تنها خداوند متعال و صاحبان علم الهی میدانند. البته هر گاه خصوصیتی که مخصوص به جنبه‌ی مجرد وجود انسان است در جنین کشف شود، حکم به حیات انسانی او و بالتبع ولوچ روح در جنین میشود.

---

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

کلیدواژه: ولوج، روح، ولوج روح، جنین، حیات.

### مقدمه

«روح پدیده‌ای از عالم بالا و غیب است که حیات بخش پدیده‌های عالم ماده و پایین (دنیا) می‌باشد و فقها از آن در باب‌هایی نظیر طهارت، صلات، تجارت، صید و ذباحت و دیات سخن گفته‌اند. ماهیت شناسی روح و آثار روح داری موجودات از منظر فقه، آنگاه دارای اهمیت است که در تبیین احکام شرعی موثر باشد؛ از جمله‌ی مسائل مرتبط با روح، مسئله‌ی ولوج و خروج روح و جان داشتن و یا مرده بودن است، که موضوع احکام مختلفی واقع شده‌اند به عنوان مثال در فقه گفته شده است: «شرط نجاست مردار خروج روح از تمامی بدن است و اگر از بعضی بدن خارج شود، بدن نجس نمی‌گردد» یا مثلاً: «اعضای بی جان مردار حیوان غیر نجس العین و نیز انسان میّت مانند مو و ناخن نجس نمی‌باشد» و یا: «جنینی که قبل از دمیده شدن روح در آن سقط شود نجس است» و نیز: «جنینی که قبل از دمیده شدن روح در آن سقط شده است بدون غسل و کفن در پارچه‌ای پیچیده و دفن می‌شود؛ اما اگر روح در آن دمیده شده باشد، غسل داده می‌شود» و یا گفته شده: «نمازگزاردن با لباس تهیّه شده از اجزای مردار حلال گوشتی که روح در آنها حلول نمی‌کند، مانند پشم و کرک، صحیح است» و یا: «بنابر مشهور نمازگزاردن در برابر عکس ذی روح؛ همچنین بنابر قول برخی در اتاقی که عکس جاندار باشد هرچند روبه روی نمازگزار نباشد، کراهت دارد» و یا مثلاً فرموده اند: «خرید و فروش اعضای بی جان مردار، مانند پشم و مو جایز است» و نیز در «حرمت احضار ارواح در صورتی که مستلزم امری حرام، مانند اضرار و ایذای مؤمن نباشد» اختلاف است و یا در باب صید و ذباحت، در «حرمت یا کراهت جدا کردن سر ذبیحه به عمد، قبل از خروج روح» اختلاف است، که اکثر قائل به کراهت‌اند و یا مثلاً فرموده اند: «کندن پوست ذبیحه قبل از خروج روح به قول مشهور مکروه است» و یا بنا بر تصریح برخی، «تذکیه مادر در صورتی تذکیه جنین به شمار می‌رود که جنین از نظر خلقت تام باشد و روح در آن دمیده نشده باشد و در صورت دمیده شدن روح باید پس از خروج از رحم مادر تذکیه شود و اگر زنده خارج نشود مردار خواهد بود» و بالاخره آخرین مثال در این باب این است که بنابر مشهور «دیّه جنینی که روح در آن دمیده شده دیّه کامل است»<sup>۱</sup>. (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل

بنابراین مشخص است که کاربست مسائل مربوط به روح و مسئله روح داری در جای جای فقه، گستردگی فراوانی دارد و تحقیق پیرامون این مطلب ضروری است. این نوشته در میان مسائل مطرح شده‌ی پیرامون روح، به مسئله حقیقت ولوچ روح و نیز تعیین زمان آن - که موضوع و یا شرط احکام متعددی واقع شده است - می‌پردازد، مسئله‌ای که به طور گسترده‌ای در خصوص قصاص و یا دیه‌ی سقط جنین، مورد ابتلای جامعه و به خصوص قوه قضائیه و پزشکی قانونی است. البته این تحقیق میتواند کمک شایانی نیز به حل مسائل فقهی مربوط به مرگ مغزی و نیز برخی دیگر از موضوعات پیرامون روح و حیات، داشته باشد.

از جمله تحقیقاتی که زوایایی از این مسئله را واکاوی کرده اند می‌توان به این موارد اشاره کرد: مقاله‌ی «تاملاتی فقهی در سن ولوچ روح در جنین با تاکید بر آیات قرآن» نوشته‌ی فریده تاجفر، مریم آقائی، محمد روحانی؛ و نیز مقاله‌ی «بررسی تطبیقی زمان ولوچ روح در اسلام و سایر ادیان» نوشته‌ی عادل ساریخانی، حسین محمدی، قاسم اسماعیلی نیا؛ نیز مقاله‌ی «شخصانیت و مسأله ولوچ روح» نوشته‌ی لیلا افشار، فرزاد محمودیان؛ و مقاله‌ی «بررسی تطبیقی نفخ روح در جنین با تغییرات جسمی جنین» نوشته‌ی غلامرضا نور محمدی، زهرا داوودی؛ و مقاله‌ی «بررسی ابعاد حیات در طول زندگی جنینی و نقش آن در دیه» نوشته‌ی سید ابوالقاسم حسینی. نوشته‌ی پیشرو سعی دارد تحلیلی جامعتر، همراه با واکاوی دقیقتر از ادلی نقلی، ارائه دهد.

### ماهیت شناسی ولوچ روح

به منظور ماهیت شناسی ولوچ روح، سه مفهوم اساسی را باید مورد بررسی قرار داد: ۱. ولوچ ۲. روح ۳. حیات.

### ولوچ

ولوچ در لغت به معنی دخول است «وَلَجَ يَلِجُ وُلُوجًا وِلْجَةً: دَخَلَ» (القاموس المحيط؛ ج ۱، ص ۲۸۹). به مناسبت ذکر معنای لغوی ولوچ این نکته قابل تذکر است که هر داخل شدنی حداقل ۲ طرف دارد: ۱. مدخول ۲. مدخول فیه، بنابراین خود تعبیر ولوچ روح نشانه‌ای است که بین روح و مدخول فیه آن (جسم)، دوئیت وجود دارد و نظریه عینیت این دو از منظر اسلام باطل است،

چراکه این ماده در تعداد فراوانی از آیات و روایات وارد شده است. همچنین عبارات متعددی در آیات و روایت اثبات کننده استقلال وجودی روح است، بلکه این دوئیت یک پیش فرض مسلم در کلمات اهل بیت علیهم‌السلام میباشد. به عنوان مثال در کلمات امام علی علیه‌السلام چنین آمده: «وَ خَرَجَتِ الرُّوحُ مِنْ جَسَدِهِ فَصَارَ حَيَفَةً بَيْنَ يَدَيْ أَهْلِهِ» (نهج البلاغه؛ خطبه ۱۰۷، ص ۱۶۱) که روح از جسد جدا دانسته شده و یا «بَلْ كَيْفَ يَتَوَفَّى الْجَنِينَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ؟ أَلَيْحَ عَلَيْهِ مِنْ بَعْضِ جَوَارِحِهَا أَمْ الرُّوحُ أَجَابَتْهُ بِإِذْنِ رَبِّهَا» (همان؛ خطبه ۱۱۲، ص ۱۶۷) که روح اجابت کننده ملک الموت خوانده شده؛ و یا «وَأَيَّ عَلَيَّ نَفْسِهِ إِلَّا يَضْطَرِبَ شَبْحٌ مِمَّا أَوْلَجَ فِيهِ الرُّوحَ إِلَّا وَ جَعَلَ الْحِمَامَ مَوْعِدَهُ وَ الْفَنَاءَ غَايَتَهُ» (همان؛ خطبه ۱۶۲، ص ۲۳۹) و نیز «لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ» (همان؛ خطبه ۱۹۳، ص ۳۰۳) که جسم در این دو تعبیر محل حلول و استقرار روح دانسته شده است و ...

## روح

### در لغت

روح از نظر لغت به معنی نفسی که بدن بواسطه ی آن حیات میابد است «الرُّوح: النفس التي يحيا بها البدن» (کتاب العين؛ ج ۳، ص ۲۹۱) و یا به تعبیر فیروز آبادی، آنچه حیات جانداران به آن است را روح گویند «الرُّوحُ، بالضم: ما به حَيَاةُ الأَنْفُسِ» (القاموس المحيط؛ ج ۱، ص ۳۰۷) بعضی تصریح کرده‌اند که روح و ریح از یک معنی گرفته شده است «الرُّوحُ وَ الرُّوحُ فِي الأَصْلِ وَاحِدٌ» (مفردات ألفاظ القرآن؛ ص ۳۶۹) و اگر روح انسانی که گوهر مستقل مجردی است به این نام نامیده شده بدان جهت است که از نظر تحرک و حیات آفرینی و ناپیدا بودن همچون باد است (تفسیر نمونه؛ ج ۱۲، ص ۲۵۰).

علامه طباطبائی (ره) در جمع بندی خود از معنی لغوی این واژه، روح را مبدأ حیاتی که حیوان‌ها بواسطه‌ی آن بر احساس کردن و حرکت ارادی قدرت مییابند، معرفی مینماید «الروح علی ما يعرف في اللغة هو مبدأ الحياة الذي به يقوى الحيوان على الإحساس و الحركة الإرادية» (الميزان؛ ج ۱۳، ص ۱۹۵).

## در عرف

### عرف عام

«رُوح (بضمّ "ر"): این کلمه در عرف بمعنی روان و روح مقابل جسم، و [همان] جوهر مجرد است» (قاموس قرآن؛ ج ۳، ص ۱۳۱).

### عرف خاص

پیرامون روح و حقیقت آن در علوم مختلف و نیز توسط دانشمندان متعددی، بحث شده است که طول و تفصیل فراوانی نیز از جهات مختلف در این رابطه داده شده است؛ اما بخشی از این مسائل که ارتباطی بیشتری با مباحث ما دارد و آشنایی با آن در تصویر دیدگاه های مختلف کمک خواهد کرد، در ادامه مطرح میشود.

### اطباء

در طب قدیم عموماً به چهار روح اشاره شده است که در دو قسم عمده خلاصه میشود:  
اول: روحی که از آن به روح بخاری مادی تعبیر میشود که از لطافت اخلاط اربعه به وجود میآید و خود دارای سه شعبه است: ۱. روح طبیعی که از کبد منشا میگیرد و وظیفه ی احیاء حیات نباتی را دارد. ۲. روح نفسانی که از مغز منشا میگیرد و در سلسله اعصاب جریان دارد. ۳. روح حیوانی که از قلب منشا میگیرد و وظیفه ی احیاء حیات حیوانی را دارد.  
بواسطه این روح است که قوای بدن قوت میابد و از معادن آن به مقاصد و اجزاء جسم حرکت میکند.

دوم: روح انسانی، که روح مجرد است و احکام مادی را ندارد.

پس در واقع روح مشترک لفظی است و به همین جهت نیز در کاربردهای مختلف آن، احکام این دو نوع روح، خلط میشده است و روح انسانی را جسم لطیف میدانسته اند و در پی آن احکام روح بخاری را در مورد آن اجرا میکرده اند. (عرائس الحدیث؛ ج ۱، ص ۲۸۲)

اما در طب جدید، به مراتب دیدگاه هایی مبهم تر از طب قدیم نسبت به روح وجود دارد، چرا که بسیاری از پزشکان جدید اساساً منکر روح به معانی مذکور هستند و تمام آثار وجودی موجودات را به جسم آنها نسبت میدهند، و عقیده به روح را ناشی از جهل قدما به روابط مادی بدن میدانند.

احساسات، حرکات، علوم و ... همه از جنس فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی مغز و اعضای بدن است. این انکار وجود روح برای جانداران، توسط حکما و عالمان دینی رد شده است و ایشان با ادله محکم روح را به اثبات رسانده اند، و پیگیری این مسئله گرچه خالی از فوائد فراوان نیست، اما از هدف اصلی این رساله دور است.

### حکما

یکی از مسائل مهم فلسفی که افکار و انظار فلاسفه را بخود متوجه کرده است مسأله روح است که هم از لحاظ ماهوی و هم وجودی مورد بحث قرار گرفته است در مورد اول که بحث از لحاظ ماهوی باشد اقوال و آراء پراکنده و مختلفی اظهار شده است و هیچ کدام مسأله را بطور تحقیق حل نکرده‌اند.

آنچه برای اهل نظر مسلم شده است آنکه غیر از اعضاء و جوارح و ابدان مادی، امر دیگری هست که منشأ احساسات و ادراکات و تعقلات و حرکات و سکنتات و فعل و انفعالات ارادی و غیره است و این امر مسلم است که منشأ ادراکات و تعقلات و آثار و خواص دیگر در تمام موجودات یکسان نیست و نیز مسلم است که هر يك از موجودات را آثار خاصی است که موجب امتیاز آنها از یکدیگر است از این جهت برای روح و نفس اقسام و انواعی قائل شده‌اند.

فلاسفه ی قدیم عموماً قائل به سه امر شده‌اند: قلب، روح بخاری و نفس (یا روح مجرد) و گویند: قلب، جسم لطیف صنوبریه الشكل است و مرکب روح بخاری است، [روح بخاری] که روح حیوانی است و منشأ حیات و حس و حرکت است و در تمام حیوانات هست و ساری در تمام اعضاء بدنست و روح بخاری مرکب نفس است، [نفس] که منشأ ادراکات کلیه و تعقلات بوده و ذاتاً مجرد است، و بدین ترتیب روح حیوانی برزخ میان قلب و نفس ناطقه است و واسطه در تعلق نفس ناطقه با ابدان است و در مقام تعریف آنها گویند: روح حیوانی عبارت از لطیف شفاف است که واسطه در تدبیر نفس است.

و روح انسانی امر لطیفی است که مستند عالمیت و مدرکیت انسان است و راکب و متعلق بروح حیوانی میباشد: «ان النفس لا يتصرف في الاعضاء الكثيفة العنصرية الا بتوسط مناسب و ذلك الوسط هو الجسم اللطيف النوراني المسمى بالروح النافذ في الاعضاء بواسطة الاعصاب

الذماغية»، «فاعلم ان الجوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت و عالم الضياء المحض العقلي لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصرى بحيث يحصل منه نوع طبيعى وحدانى الا بتوسط مناسب و المتوسط بينها و بين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الاطباء» (فرهنگ معارف اسلامي؛ ج ۲، ص ۹۲۰).

در رابطه با تجرد روح، حکمای اسلامی نکات فراوانی دارند که در اینجا به تناسب، به عبارتی از مرحوم مطهری اشاره میکنیم که حاوی گزارش دقیقی در اینباره است. ایشان در جواب یکی از ادعاهای جناب مهدی بازرگان میفرماید: «... ارسطو قائل به تجرد نبود و روح را مادی می دانست، بوعلی سینا و امثال او فقط قائل به تجرد قوه عاقله شدند و لهذا از نظر فلسفی تنها به معاد روحانی قائل شدند، ولی بعدها هرچه که [زمان] پیش آمده اعتقاد به تجرد روح بیشتر شده؛ به ملاصدرا و امثال او که رسید قائل شدند که تمام قوای حیاتی انسان يك و جبهه مادی دارد و يك و جبهه تجرد، و همراه تمام قوای حیاتی مادی انسان يك قوای مجردی هست، و انسان وقتی که می میرد آن که از انسان جدا می شود تنها عقل نیست، بلکه خیال و حافظه و قوه باصره و قوه سامعه و ... نیز هستند.

يك خصوصیتی که حکمای اسلامی برای اولین بار گفته اند و ملاصدرا می گوید من این جمله را از قرآن الهام گرفته ام، این است که او حتی حرف ارسطویی را هم به عنوان اینکه روح همراه بدن یکمرتبه پیدا می شود، انکار کرد. او چون قائل به تکامل ماده بود و میان مادیات و مجردات برخلاف دکارت که دوگانگی و تباین قائل است، دوگانگی و تباین قائل نبود، گفت خود ماده در حرکات خودش که به [سوی] تکامل می رود، تبدیل به روح می شود» (مجموعه آثار شهید مطهری؛ ج ۴، ص ۶۱۶).

نکته دیگر در این باب، امکان شناخت روح است، که در این باره نیز مطالب فراوانی مطرح شده و بسیاری قائلند که شناخت روح برای ما امری غیر ممکن است. در اینجا تنها به کلام مرحوم ملاصدرا اشاره میشود. ایشان قائلند که این امر ممکن نیست و روح سَرّی از اسرار الهی است: «أما معرفة الروح الجسماني و عوارضه الذاتية و قواه فيمكن تحصيله بنحو آخر من تجربة أو

قیاس أو استقراء، بخلاف الروح التي هي الأصل، و هي سرّ من أسرار الله تعالى، لا يمكن توصيف حقيقتها و ماهيتها، و لا رخصة في تعريفها و تحديدها، إلا بأن يقال هو أمر ربّاني» (موسوعة مصطلحات صدرالدين الشيرازي؛ ج ۱، ص ۴۴۹).

### فقهها

فقهها در مورد ماهیت روح کمتر سخن گفته اند و شاید بتوان گفت که از منظر فقها روح همان چیزی است که مایه حیات جانداران است. «روح پدیده‌ای از عالم بالا و غیب است که حیات بخش پدیده‌های عالم ماده و پایین (دنیا) می‌باشد» (فرهنگ فقه؛ ج ۴، ص ۱۵۶)، «الروح: هواء بارد في القلب، و هو مادة النفس، و هو شرط الحياة، و قيل جسم رقيق مناسب في بدن الحيوان، و هو محل الحياة و القدرة» (رسائل الشريف المرتضى؛ ج ۲، ص ۲۷۱). اما اینکه حیات به چه معنا است، به تفصیل خواهد آمد.

### در کتاب و سنت

دریافت مراد از روح در منظر قرآن و روایات، بسیار برای ما حائز اهمیت است، چرا که مراد شارع از این کلمه، در وهله اول از این طریق برای ما روشن میشود.

### قرآن

همانطور که آیت الله مکارم شیرازی (زید عزّه) اشاره فرموده اند (تفسیر نمونه؛ ج ۱۲، ص ۲۵۱ و ۲۵۲)، موارد استعمال کلمه روح در قرآن، بسیار متنوع است:

گاهی به معنی روح مقدسی است که پیامبران را در انجام رسالتشان تقویت می‌کرده است، مانند آیه ی ۲۵۳ بقره: «وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ».

گاه به نیروی معنوی الهی که مؤمنان را تقویت می‌کند اطلاق شده، مانند آیه ی ۲۲ مجادله: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ».

زمانی به معنی "فرشته مخصوص وحی" آمده و با عنوان "امین" توصیف شده، مانند آیه ی ۱۹۳ شعراء: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ».



حقیقت «ولوح روح» و زمان آن ..... ۷۱

و گاه به معنی فرشته بزرگی از فرشتگان خاص خدا یا مخلوقی برتر از فرشتگان آمده، مانند آیه ی ۴ قدر: «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» و آیه ی ۳۸ نبأ: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا».

و گاه به معنی قرآن یا وحی آسمانی آمده است مانند آیه ۵۲ شوری: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا».

و بالآخره زمانی هم به معنی روح انسانی آمده است، چنان که در آیات آفرینش آدم میخوانیم: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده/۹)؛ و همچنین: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر/۲۹).

در بین تحقیق های انجام شده، به نظر میرسد دقیق ترین تحقیق در مورد معنی روح از منظر قرآن، متعلق به علامه گرانقدر مرحوم سید حسین طباطبائی (المیزان: ج ۱۳، ص ۱۹۵-۲۰۰) است، که ما آنرا در قالب ۸ بند، ارائه میدهیم:

۱. کلمه روح در بسیاری از آیات تکرار شده، و در همه جا به این معنایی که در جانداران می‌بایم نیامده، مثلاً: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبأ/۳۸) و نیز فرموده: «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر/۴) که بدون تردید مراد از آن در این دو آیه غیر روح حیوانی و غیر ملائکه است.

۲. خداوند، در يك جا آورنده قرآن را به نام جبرئیل معرفی نموده: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره/۹۷) و در جای دیگر همین جبرئیل را روح الامین و روح القدس خوانده و آورنده قرآنش نامیده: «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء/۱۹۵) و نیز فرموده: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ» (نحل/۱۰۲) و روح را که غیر ملائکه است به جای جبرئیل که خود از ملائکه است، آورنده قرآن دانسته است، پس معلوم می‌شود جبرئیل آورنده روح است و روح حامل این قرآن خواندنی است. از همین جا مراد از "وحی روح" در آیه ی «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری/۵۲) معلوم می‌گردد، که همانا نازل کردن روح

القدس است به رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و نازل کردن روح القدس برای آن جناب همان وحی قرآن است به او، چون همانطور که بیان شد حامل قرآن روح القدس است، پس اجباری نیست که مراد از روح را در آیه شریفه قرآن بگیریم.

۳. اگر نسبت وحی را به روح داد و فرمود روح را به تو وحی کردیم با اینکه روح از موجودات عینی و از اعیان خارجی است و وحی به معنای کلام پنهان است، از این باب است که ارواح همانطور که موجوداتی مقدس از خلق خدا هستند یکی از کلمات خدای تعالی نیز هستند، همانطوری که در قرآن عیسی بن مریم را کلمه خدا نامیده (با این که از اعیان است): «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» (نساء/۱۷۱).

۴. اگر عیسی بن مریم را کلمه‌ای از خود دانسته بدین جهت بوده که پیدایش عیسی به وسیله کلمه "ایجاد" بوده بدون اینکه سبب‌های عادی که در تکون انسان دخالت دارند در او دخالت داشته و واسطه شده باشند، به شهادت اینکه خود قرآن صریحاً فرموده: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران/۵۹).

۵. خدای سبحان برای روشن کردن و واضح نمودن حقیقت روح فرموده: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» و ظاهر از کلمه "من" این است که حقیقت جنس را معنا می‌کند هم چنان که این کلمه در سایر آیات وارده در این باب بیانیه است، مانند آیه ی «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ» (مومن/۵) و آیه ی «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ» (نحل/۲) و آیه ی «أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری/۵۲) و آیه ی «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر/۴) که در همه اینها کلمه "من" می‌فهماند روح از جنس و سنخ امر است.

۶. آن گاه امر را بیان کرده و می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس/۸۲) که می‌فهماند امر او عبارت است از کلمه "کن" که همان کلمه ایجاد است که عبارت از خود ایجاد است [چون بین قول و فعل او فاصله نیست] و ایجاد هم عبارت است از وجود هر چیز [چون بین ایجاد او و وجود شیئی فاصله نیست]، لیکن نه از هر جهت بلکه وجود هر چیز از جهت

استنادش به خدای تعالی و اینکه وجودش قائم به ذات او است؛ این معنای امر خدا است.

۷. از جمله دلیل هایی که می‌رساند وجود اشیاء از جهت استنادش به ذات پروردگار و با قطع نظر از اسباب وجودی دیگر، کلام خدا هستند آیه ذیل است که می‌فرماید: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر/۵۰) که امر خدای را - بعد از آنکه یگانه معرفی نموده - به لمح بصر تشبیه نموده است که منظور از آن نفی تدریجی بودن است، و از آن فهمیده می‌شود که موجودات خارج با اینکه تدریجا و به وسیله اسباب مادی موجود گشته و منطبق بر زمان و مکان هستند، مع ذلك جهتی دارند که آن جهت عاری از تدریج، و خارج از حیطه زمان و مکان است، که از همین جهت امر خدا و قول و کلمه او شمرده میشوند؛ و اما از جهت اینکه در مسیر سلسله علل و اسباب قرار داشته و بر زمان و مکان منطبق می‌گردد از این جهت امر خدا نیستند بلکه خلق خدا هستند، چنان که فرمود: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف/۵۴). پس امر، عبارت است از وجود هر موجود از این نقطه نظر که فقط مستند به خدای تعالی است، و خلق، عبارت است از وجود همان موجود از جهت اینکه مستند به خدای تعالی است با وساطت علل و اسباب.

این معنا از کلام دیگر خدای سبحان به خوبی استفاده می‌شود که فرمود: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران/۵۹) زیرا در این آیه نخست خلقت آدم را ذکر نموده و ارتباط آن را با خاک که یکی از اسباب است بیان می‌کند سپس همان وجود را بدون ارتباطش به چیزی با تعبیر "کن" خاطر نشان می‌سازد. (که این نشان میدهد آدم یک جهت خلقی دارد، یک جهت امری)

۸. نظیر این آیه است، آیه ی «ثُمَّ جَعَلْنَا نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مومنون/۱۴) زیرا خداوند، ایجاد و انشائی که منسوب به خود او است - و سلسله علل و اسباب مادی در آن واسطه نیستند را - خلق دیگری نامیده.

از همه آنچه که گفته شد این معانی به دست آمد که:

۱. امر عبارت است از کلمه ایجاد آسمانی، یعنی فعل مختص به ذات او، و اسباب و علل، واسطه و متخلل نیستند، و این امر با مقیاس زمان و مکان و هیچ خصیصه مادی دیگری اندازه‌گیری نمی‌شود.

۲. امر او در هر چیز عبارت است از ملکوت آن چیز، و فراموش نشود که ملکوت، ابلاغ از ملك است؛ بنابراین برای هر موجودی ملکوتی و امری است آن چنان که فرمود: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اعراف/۱۸۵) و نیز فرمود: «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام/۷۵) و نیز فرمود: «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر/۴).

۳. امر خدا عبارت از کلمه ایجاد او است و کلمه ایجاد او همان فعل مخصوص به او است بدون اینکه اسباب وجودی و مادی در آن دخالت داشته و با تاثیرات تدریجی خود در آن اثر بگذارند، این همان وجود ما فوق نشئه‌ی مادی و ظرف زمان است و روح به حسب وجودش از همین باب است یعنی از سنخ امر و ملکوت است.

ایشان بعد از بیان این دیدگاه، تمام موارد استعمال روح در قرآن را که قبلاً ذکر کردیم، به زیبایی توجیه میکنند و میفرمایند خدای سبحان امر روح را به اوصاف مختلفی توصیف و به کار برده است:

- آن را به تهایی ذکر کرده مانند آیه‌ی «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبأ/۳۸) و نیز مانند: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ...» (معارج/۴).
- گاهی با ملائکه است: «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ» (بقره/۹۷) و «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ» (شعراء/۱۹۳) و «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ» (نحل/۱۰۲) و «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم/۱۷).

- گاهی آن حقیقتی است که در عموم آدمیان نفخ و دمیده می‌شود: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ» (سجده/۹) و نیز فرموده: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» (حجر/۲۹؛ ص/۷۲).
- گاهی آن حقیقتی که با مؤمنین است نامیده شده است: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ أَتَدَهُمْ بِرُوْحٍ مِنْهُ» (مجادله/۲۲) و اشعار بلکه دلالت دارد بر این مطلب آیه شریفه: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (انعام/۱۲۲) چراکه در آن از حیات جدید گفتگو شده و حیات فرع روح است.
- و گاهی دیگر آن حقیقتی نامیده شده است که انبیاء با وی در تماسند: «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوْحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ تُنذِرُوا ...» (نحل/۲) و نیز فرموده: «وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ أَتَيْنَاهُ بِرُوْحِ الْقُدُسِ» (بقره/۸۷) و نیز فرموده: «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوْحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری/۵۲) و ...
- و گاهی به آن حقیقتی اطلاق می‌شود که در حیوانات و نباتات زنده وجود دارد، و پاره‌ای از آیات اشعار به این معنا دارد، یعنی زندگی حیوانات و نباتات را هم روح نامیده است، چون همانطور که گفتیم حیات، متفرع بر داشتن روح است. علاوه بر تمام نکات و خصائصی که در مورد روح در ضمن این بیان روشن شد، نتیجه‌ی مهمی که میتوان در مورد جنین، از این تحقیق مرحوم علامه گرفت، این است که جنین، تا به مرحله‌ی «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» نرسیده است، روح در اصطلاح قرآنی را ندارد - زیرا تا قبل از این، مرحله‌ی انشاء و امر نبوده است، بلکه تدریج و مادیت بوده است (با تفصیلاتی که گذشت) - و به تبع حیات مدّ نظر قرآن را نیز نخواهد داشت، چراکه حیات، فرع وجود روح است؛ و وجود روح در همین مرحله‌ی انشاء خلق آخر محقق میشود. البته تعیین زمان این مرحله، مساله‌ی دیگری است.

## روایات

در بین روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز، موارد احادیث متعددی وجود دارد که ماهیت و اقسام روح را بیان میکند، که از این رهگذر میتوان تصویر روشنتری از حقیقت روح و نیز ولوج روح، پیدا کرد. بنابراین به برخی از مهمترین این روایات اشاره میشود:

روایت اول (صحیح‌ه ی ابن فضال): عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ جَمِيعاً قَالَا عَرَضْنَا كِتَابَ الْفَرَائِضِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه‌السلام، عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه‌السلام، فَقَالَ: هُوَ صَحِيحٌ وَ كَانَ مِمَّا فِيهِ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه‌السلام جَعَلَ دِيَةَ الْجَنِينِ مِائَةَ دِينَارٍ ... فَإِذَا كَانَ جَنِيناً قَبْلَ أَنْ تَلْجَهُ الرُّوحُ مِائَةَ دِينَارٍ ... فَإِذَا أُنْشِيَ فِيهِ خَلْقُ آخَرٍ وَ هُوَ الرُّوحُ فَهُوَ حَيِّنْدِ نَفْسٍ أَلْفَ دِينَارٍ كَامِلَةً إِنْ كَانَ ذَكَراً وَ إِنْ كَانَ أُنْثَى فَخَمْسَمِائَةَ دِينَارٍ ...» (تهذيب الأحكام؛ ج ۱۰، ص ۲۸۵). این روایت روح داری جنین را همان خلق آخر او بیان میکند و نیز سبب نفس شدن جنین را همین ولوج روح میداند. بنابراین اطلاق نفس به جنین قبل روح داری او صحیح نیست.

روایت دوم (صحیح‌ه ی زراره): «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ النَّطْفَةَ ... ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكَئِينَ خَلَّاقَيْنِ يَخْلُقَانِ فِي الْأَرْحَامِ مَا يَشَاءُ اللَّهُ فَيَنْفُخُ فِي بَطْنِ الْمَرْأَةِ مِنْ فَمِ الْمَرْأَةِ فَيَصِلَانِ إِلَى الرَّحِمِ وَ فِيهَا الرُّوحُ الْقَدِيمَةُ الْمَنْقُولَةُ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ فَيَنْفُخَانِ فِيهَا رُوحَ الْحَيَاةِ وَ الْبَقَاءِ وَ يَشُقَّانِ لَهُ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ جَمِيعَ الْجَوَارِحِ وَ جَمِيعَ مَا فِي الْبَطْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ...» (الكافي؛ ج ۶، ص ۱۴). این روایت دلالت‌های مهمی دارد، که در شناخت روح انسانی و آثار آن، حائز اهمیت است:

۱. قبل از ولوج روح، در نطفه یک روح قدیمی است که مایه حیات و بقاء در جنین نیست. این روح از نسل‌های گذشته از طریق اصلااب و ارحام، به جنین رسیده است که میتواند همان روح نباتی یا حیوانی یا نفسانی باشد (مرآة العقول؛ ج ۲۱، ص ۲۴) که قبلاً به آن اشاره کردیم و شاید در طب جدید بتوان آن را به DNA های افراد تطبیق داد، که خصوصیات نسلی را منتقل میکنند. ولی یک روح دیگر هم در جنین به وجود می‌آید

که در هنگام ولوح روح است. این روح است که روح الحیات و منشا حیات انسانی و بقای جنین میباشد.

۲. اگر در عبارت «یشقان له...»، "شقی" را به معنی شکافته شدن دانستیم که معنی اصلی این ریشه است، معنی عبارت این میشود که در هنگام نفخ روح، سمع و بصر و جمیع جوارح و جوانح، شکافته میشوند یعنی شکل می‌گیرند؛ که این معنا قطعاً درست نیست چرا که امروزه بسیار واضح است که در جنین از همان ابتدای تکامل، بسیاری از جوارح و جوانح شکل می‌گیرد و خود روایات هم به این نکته دلالت دارد. بنابراین مراد از شکل گیری سمع و بصر و...، قوه‌ی شنیدن و دیدن است -نه صورت مادی گوش و چشم- که با دمیده شدن روح به وجود می‌آید و شکل می‌گیرد. نتیجه این کلام این است که گرچه قبل از ولوح، گوش بوده است ولی شنوایی انسانی نبوده است و گرچه چشم بوده است اما بینایی انسانی نبوده و مثل همین است باقی قوای انسانی. و این معنا با آنچه از بعض حکما سابقاً ذکر شد همخوانی دارد.

اما اگر در این عبارت "شقی" را به معنی وسعت بخشیدن گرفتیم «شَقَّقَ المتكلمُ الكلامَ: وسَّعه و جاء باشتقاقاته» (معجم الأفعال المتداولة؛ ص: ۳۹۰)، اگرچه این معنی نادر و تطبیق آن بر محل بحث مشکل است، اما معنی عبارت این میشود که در مرحله ولوح روح، قوه بینایی و شنوایی گسترش و کمال میابد و یا چشم و گوش و...، رشد محسوس و قابل توجهی میکنند.

روایت سوم: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَلَامِ بْنِ الْمُسْتَنِيرِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ ... وَ أَمَّا قَوْلُهُ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ فَهُمْ كُلُّ نَسَمَةٍ لَمْ يَخْلُقْهُمُ اللَّهُ فِي صُلْبِ آدَمَ عليه السلام حِينَ خَلَقَ الذَّرَّ وَ أَخَذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ وَ هُمُ النَّطْفُ مِنَ الْعُزْلِ وَ السَّقَطُ قَبْلَ أَنْ يُنْفَخَ فِيهِ الرُّوحُ وَ الْحَيَاةَ وَ الْبَقَاءَ » (الكافي؛ ج: ۶، ص: ۱۱۲). در سند این روایت "سلام بن المستنير" مجهول است، بنابراین روایت ضعیف است؛ مگر اینکه از این باب که جزء روایات کافی است، آنرا به دلیل شهادت مرحوم کلینی، حجت بدانیم که البته اکثر فقها پذیرفته اند. به هر حال این روایت دلالت

مهمی دارد که لااقل به عنوان معاضد میتواند قابل استناد باشد و آن اینکه حیات مدّ نظر روایات همزمان با ولوج روح و یا بعد از آن میباشد و قبل از ولوج، جنین حیات ندارد.

روایت چهارم (صحیحہ محمد بن مسلم): «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُزُورَةَ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ الطَّائِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي كَيْفَ هَذَا التَّفْحُ فَقَالَ إِنَّ الرُّوحَ مُتَحَرِّكٌ كَالرَّيْحِ وَ إِنَّمَا سُمِّيَ رُوحًا لِأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمَهُ مِنَ الرَّيْحِ وَ إِنَّمَا أَخْرَجَهُ عَنِ لَفْظَةِ الرَّيْحِ لِأَنَّ الْأَرْوَاحَ مُجَانِسَةٌ لِلرَّيْحِ» (الكافي؛ ج ۱، ص ۱۳۴).

این روایت به حقیقت نفخ روح اشاره دارد و از این جهت قابل استفاده است که روح را موجودی متحرک و نیز شبیه به باد میدانند و بسیاری از جنبه‌های مادی مثل قابل رؤیت بودن و حجم معین داشتن و... را، برای آن قائل نیست؛ زیرا آنرا شبیه باد میدانند.

در بین روایات، روایاتی داریم که بعضا اشاره به روح الایمان دارد (بصائر الدرجات؛ ج ۱، ص ۴۶۲) و یا به تفسیر انواع مختلف دیگر روح که در بین روایات هست، اشاره دارد. این روایات مربوط به روحی که منشاء حیات است نمیباشد و در نتیجه مربوط به بحث ما نمیشود. اما روایات دیگری نیز هست که اشاره به همین روح الحیات دارد و به حقیقت آن میپردازد ولی بسیاری از آنها دارای سند نیستند و یا دلالت جدید و روشنی در بین آنها نیست. اما به هر حال مشاهده آنها نگاه ما را نسبت به دیدگاه روایات پیرامون حقیقت روح و ولوج روح، روشن تر میسازد، که مراجعه به مصادر این دو دسته روایات (تفسیر العیاشی؛ ج ۲، ص ۳۱۷ / بصائر الدرجات؛ ج ۱، ص ۴۶۲ / تفسیر القمی؛ ج ۲، ص ۹۱ / سفینه البحار؛ ج ۳، ص ۴۱۶ / وسائل الشیعة؛ ج ۲۹، ص ۳۱۵ / مستدرک الوسائل؛ ج ۱۸، ص ۳۶۳ / جامع أحادیث الشیعة؛ ج ۳۱، ص ۶۶۶ / تفسیر الصافی؛ ج ۳، ص ۱۰۹-۱۱۲ / تفسیر نور الثقلین؛ ج ۳، ص ۱۱-۱۲ / البرهان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، ص ۵۸۲-۵۸۵ / همان؛ ج ۴، ص ۱۸-۲۰ / مجمع البحرین؛ ج ۲، ص ۳۶۱)، برای این منظور، مفید خواهد بود.

ذکر این نکته مناسب است که مرحوم مجلسی در ابتدای جلد ۵۸ از کتاب قیّم بحار الانوار، در مورد حقیقت روح و نفس، بیش از ۱۰۰ صفحه اقوال و نظرات مختلف را مطرح کرده و بررسی نموده است. اما ما در اینجا، به همین مقدار از بحث پیرامون این موضوع اکتفا میکنیم.



## حیات

حیات در لغت، به عنوان یک واژه معروف شناخته میشود که معادل فارس آن "زنده بودن" است. این فارس برای "ح ی و"، دو اصل لغوی قائل شده است: یکی حیات در مقابل مرگ، و دیگری حیاء، نقطه مقابل وقاحت و بی‌شرمی است. «الحاء و الیاء و الحرف أصلان: أحدهما خلاف الموت، و الآخر الاستحياء الذي [هو] ضد الوقاحة» (معجم مقاییس اللغة؛ ج ۲، ص ۱۲۲). و راغب اصفهانی که بیشتر ناظر به استعمالات قرآنی سخن میگوید، برای حیات چند وجه استعمال، شماره کرده است: ۱. حیات نباتی (زندگی گیاهان) ۲. حیات حسّی (زندگی حیوانات) ۳. حیات عقلانی (زندگی انسان ها) ۴. حیات به معنی برطرف شدن غم و اندوه ۵. حیات اخروی و جاودانی ۶. و حیاتی که به عنوان یکی از اوصاف الهی ذکر می شود؛ و برای هر يك از آنها شاهدهی از آیات قرآن آورده است. (مفردات ألفاظ القرآن؛ ص ۲۶۸).

در تحلیل مفهوم حیات، میتوان گفت که این کلمه دو اطلاق دارد: «۱- این که شیء به گونه‌ای باشد که رشد و نمو داشته و تغذیه و تولید مثل کند. این معنای حیات که بر گیاه و حیوان، هر دو اطلاق می‌شود، مستلزم نقص و نیازمندی است، چه لازمه رشد و نمو آن است که موجود رشد یابنده، در آغاز فاقد کمالی باشد و در اثر عوامل بیرونی تغییراتی در آن پدید آید و تدریجاً به کمال جدیدی دست یابد. ۲- این که شیء به گونه‌ای باشد که بداند و با اختیار خود کار انجام دهد. این معنای حیات مفهومی کمالی است و هر چند مصادیق امکانی آن، توأم با نقص‌ها و محدودیت‌هایی است، اما می‌توان برای آن مرتبه‌ای نامتناهی در نظر گرفت که هیچ نقص و محدودیت و نیازی نداشته باشد» (ترجمه و شرح بدایة الحکمة؛ ج ۴، ص ۱۶۲). از همین رو است که بر اساس استعمالات قرآنی و معنی لغوی و همچنین تحلیل‌های حکمی، برخی از دانشمندان حیات را دو نوع دانسته‌اند: حیات جسد و حیات نفس «ان "الحیوة" حیاتان: حیوة الجسد و حیوة النفس» (تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۵، ص ۲۹۳). در روایات نیز - همانطور که خواهد آمد - به این دو نوع حیات اشاره شده است. از بین این دو حیات، حیات انسانی یا حیات نفس است که مربوط به مسئله ولوج روح بوده و مقصود این نوشته است.

اما اینکه حقیقت حیات و زندگی چیست، مطلبی است که هنوز دانش بشر پرده از روی آن بر نداشته است. «به عقیده يك عده از اهل تحقیق، هیچگاه از این راز پرده برداشته نخواهد شد؛ زیرا

به عقیده این دسته، حقیقت حیات و حقیقت وجود یکی است. همان طوری که حقیقت وجود قابل تعریف و تحدید و تصوّر نیست، حقیقت حیات و زندگی نیز قابل تعریف و تصوّر نیست؛ و همان طوری که حقیقت وجود دارای مراتب شدید و ضعیف و اشدّ و اضعف است، حقیقت حیات نیز همین طور است. هر موجودی به اندازه حظّ و بهره‌ای که از وجود دارد از حقیقت حیات و زندگی بهره‌مند است. زنده شدن زمین و هر موجود مرده دیگر عبارت است از یافتن يك درجه عالی‌تر و کامل‌تر از حیات. مرده مطلق وجود ندارد، مرده مطلق، معدوم مطلق است.

در عین حال، با اینکه حقیقت حیات بر بشر مجهول است و یا غیر قابل درک است، آثار حیات و زندگی از همه چیز نمایان‌تر و آشکارتر است. با اینکه خود حیات و زندگی را احساس نمی‌کنیم - یعنی خود حیات را نمی‌بینیم، لمس نمی‌کنیم، نمی‌چشیم - ولی آثارش را می‌بینیم و لمس می‌کنیم. آثار حیات ظاهر است و خود حیات باطن. ما از این ظاهر به وجود آن باطن پی می‌بریم؛ از این قشر و از این پوست به آن لبّ و مغز می‌رسیم.)) (مجموعه آثار شهید مطهری؛ ج ۳، ص ۳۷۱-۳۷۰)

آیا حیات خاصیت ماده است؟

«جواب این مطلب نیازمند بحث علمی عمیقی است. آنچه که عجالتاً مناسب است گفته شود این است که ما این مقدار می‌توانیم درک کنیم که هیچ عنصر مادی به تنهایی دارای حیات و زندگی نیست و خاصیت حیاتی و زندگی ندارد. وقتی که دو عنصر یا بیشتر با هم ترکیب می‌شوند حدّا کثر این است که هر عنصری از آنچه خود دارد به دیگری هم می‌دهد، اما چیزی را که خود ندارد نمی‌تواند به دیگری بدهد. در نتیجه فعل و انفعال چند عنصر در یکدیگر حدّا کثر این است که همگی دارای يك خاصیت عمومی می‌شوند که خارج از خاصیت هر يك نیست، و به اصطلاح يك کیفیت متوسط پیدا می‌شود. همان طوری که دانشمندان - و بالاخص دانشمندان جدید - تحقیق کرده‌اند، حیات با خواصّ عجیب خود هیچ‌گونه شباهتی با خواصّ ماده ندارد. یکی از دانشمندان جدید می‌گوید: "ماده جز بر طبق قوانین و نظامات خود عملی انجام نمی‌دهد. ماده از خود قوه ابتکار ندارد، ولی حیات دارای قوه ابتکار است و هر لحظه نقشهای تازه و موجودات بدیع به عرصه ظهور می‌آورد". .... حیات و زندگی از خود تجلیاتی دارد که ماده بکلی فاقد آنهاست. همینکه زندگی پیدا شد انواع جنبشها و حرکتها پیدا می‌شود که در سابق نبود؛ طراح و نقشه‌کشی پیدا می‌شود، مهندسی پیدا می‌شود، زیبایی پیدا می‌شود، شعور و ادراک پیدا می‌شود، شوق و ذوق

و عشق و حال پیدا می‌شود، نقشه و تدبیر پیدا می‌شود؛ چیزهایی پیدا می‌شود که در مادّه بی‌روح نمونه آنها به هیچ نحو وجود ندارد.» (همان؛ ص ۱۱۱-۱۱۰).

بنابراین کسی مدعی نمی‌شود که حقیقت و ماهیت حیات را تعریف کند؛ ولی حیات را از روی آثارش می‌شناسند، و به تعبیر شهید مطهری (ره) «حیات یعنی حقیقت مجهول‌الکنهی که دو خاصیت دارد: یکی آگاهی و دیگری جنبش» (همان؛ ج ۲۵، ص ۴۲۵). به عبارت دیگر حیات عبارت است از خصوصیتی در موجود که منشا انجام کارهای آگاهانه و از روی اراده است. بنابراین همانطور که برخی حکما به درستی تعبیر فرموده اند، موجودی دارای حیات است که دارای قدرت، آگاهی و اراده باشد، چراکه مهمترین آثار حیات، علم و قدرت است «الحیة هی کون الشیء بحیث یصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحیاء من آثار العلم و القدرة» (الاسفار الاربعة؛ ج ۶، ص ۴۱۷). «الحیة نحو وجود یترشح عنه العلم و القدرة» (المیزان؛ ج ۲، ص ۳۲۸-۳۲۹).

با توجه به آنچه تا کنون بیان شد، توجه به این نکته ضروری است که اگر چه در بیان پزشکان و یا عرف مردم، برای زنده بودن جنین در دوران بارداری علانمی مثل ۱. حرکت، ۲. رشد طبیعی، ۳. ضربان قلب، ۴. افزایش وزن و رحم مادر باردار، ۵. تنفس جنین و... ملاک قرار داده میشود؛ اما این علانم، لزوماً مربوط به حیات نشأت گرفته از ولوج روح نیست و بسیاری از آنها در همان اوائل شکل گیری جنین وجود دارد و نشانه ی حیات نباتی یا به تعبیری که گذشت، مربوط به حیات الجسم است نه حیات النفس. بنابراین چنانچه برای مثال حرکت جنین به نحوی باشد که با اختیار او و از قدرت و علم نشأت گرفته باشد، میتواند نشان از ولوج روح در بدن جنین باشد. لگد های کودک یا واکنش های او به نور، صدا و درد و یا جابجایی های محسوسی که حاکی از شعور انسانی و اراده کودک باشد، همگی نشانه حیات انسانی او است. از همین روست که چنانچه از این طرق علم به حیات جنین پیدا شود، احکام فقهی مترتب بر حیات و ولوج روح نیز جاری خواهد بود. به عنوان نمونه مرحوم امام خمینی (قدس سره) در مسأله قتل جنین، بر همین اساس فتوا داده و علم به حرکت اختیاری جنین - نه هر نوع حرکتی - را مناط حکم به پرداخت دیه کامله و کفاره توسط جانی دانسته اند «لا کفارة علی الجانی فی الجنین قبل ولوج الروح، ولا تجب الدیة كاملة ولا الکفارة إلا بعد العلم بالحیة ولو بشهادة عادلین من أهل الخبرة، ولا

اعتبار بالحركة إلا إذا علم أنها اختيارية، ومع العلم بالحياة تجب مع مباشرة الجناية» (تحریر الوسيلة؛ ج ۲، ص ۵۹۸).

اما دقت در روایات ائمه علیهم‌السلام نیز ما را به همین تقسیم حیات، به حیات الجسم و حیات النفس رهنمون میکند؛ چراکه در متون روایی ما بر این نکته تأکید شده که برای هر انسانی دو روح وجود دارد:

۱. روح یا حیاتی که از پشت پدران و رحم مادران به جنین می‌رسد و میتوان از آن به «حیات سلولی» یا «حیات جسمی» تعبیر کرد.

۲. روح حیات و بقا که بعضاً از آن به «روح عقل» یاد می‌شود، که در واقع هم اوست که منشا حیاتی دیگر است که از آن به «حیات انسانی» تعبیر میکنیم.

صحيحه ی زراره (ره) که قبلاً گذشت، به روشنی بر این مطلب دلالت دارد «...فَيَصِلَانِ إِلَى الرَّحِمِ وَ فِيهَا الرُّوحُ الْقَدِيمَةُ الْمُنْقُولَةُ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ فَيَتَفَخَّخَانِ فِيهَا رُوحَ الْحَيَاةِ وَ الْبَقَاءِ وَ يَشْقَانِ لَهُ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ جَمِيعَ الْجَوَارِحِ وَ جَمِيعَ مَا فِي الْبَطْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ...» (الكافي؛ ج ۶، ص ۱۴). و نیز به عنوان تأیید میتوان به روایت سعید بن المسيّب اشاره کرد که طبق آن حضرت سجاد علیه‌السلام میان روح و حیات منقول در صلب های پدران و رحم مادران و روح حیات بخش تفاوت قائل شده اند و تحولات و حرکات محسوس جنین را به همین حیات دوم که همان حیات انسانی است، نسبت میدهند «عَلِيٌّ بِنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ غَالِبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ: سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عليهما السلام... قُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ تَحَوَّلَهُ فِي بَطْنِهَا إِلَى حَالٍ أَمْ بَرُوحٍ كَانَ ذَلِكَ أَوْ بَعِيرٍ رُوحٍ؟ قَالَ: بِرُوحٍ عَدَا الْحَيَاةِ الْقَدِيمِ الْمُنْقُولِ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ وَ لَوْلَا أَنَّهُ كَانَ فِيهِ رُوحٌ عَدَا الْحَيَاةِ مَا تَحَوَّلَ عَنْ حَالٍ بَعْدَ حَالٍ فِي الرَّحِمِ وَ مَا كَانَ إِذَا عَلِيَ مَنْ يَفْتُلُهُ دِيَّةً وَ هُوَ فِي تِلْكَ الْحَالِ» (الكافي؛ ج ۷، ص ۳۴۷).

بنابراین، حیات سلولی جنین که دست‌آورد تأثیر عوامل طبیعی - ژنتیکی است، جز حیات انسانی برگرفته از نفخ روح در اوست. این حیات سلولی و حرکات خودبه‌خودی برگرفته از آن، چون تپش قلب، مربوط به مرحله پیش از دریافت روح انسانی است که در زبان روایات به حیات منقول از صلب پدران و رحم مادران تعبیر شده است.

پرسش اساسی در بحث حیات انسانی این است که چه هنگام به انسان، روح داده می‌شود و به عبارت دیگر، در چه زمان و پس از کدام یک از مراحل تکوین جسمانی در دوره جنینی، ولوج روح اتفاق می‌افتد و بدن انسان دارای روح عقلی و حیات انسانی می‌شود؟ زیرا جواب به این پرسش مهم است که حکم بسیاری از احکام فقهی مربوطه را روشن می‌سازد و ما تحت عنوان «زمان ولوج روح»، پاسخ آن را جست و جو خواهیم کرد.

### زمان ولوج روح

ادله ی مختلفی در قرآن و روایات به مسئله ولوج روح و زمان آن اشاره دارد، که فقها استنباط های متفاوتی در مورد زمان ولوج روح، از آنها داشته اند. بنابراین در ابتدا دلالت های قرآنی مربوطه به این مطلب، طرح شده و در ادامه ادله روایی این باب بررسی خواهد شد.

### ادله ی قرآنی

از آیات قرآن کریم، این دو مطلب استفاده میشود:

۱. زمان ولوج روح بعد از تسویه جنین است «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ» (سجده/۹). "تسویه" به معنای تصویر و هم متمیم عمل است (المیزان: ج ۱۶، ص ۲۵۰)، و نیز به معنی برابر کردن است و در اینجا تسویه، ظاهراً میان اجزاء بدن است (قاموس قرآن: ج ۳، ص ۳۵۸). در زبان متداول تعبیر «سَوَّى الشَّيْءَ» به معنای آن چیز را درست کرد یا ساخت می‌باشد (فرهنگ ابجدی: ص ۵۰۳).

۲. مراحل تکمیل جنین حداقل ۶ مرحله است و مرحله ولوج روح بعد از مرحله ی پنجم که پوشاندن گوشت بر استخوان است میباشد «ثُمَّ جَعَلْنَا نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ حَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَحَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَحَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَا خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون/۱۳-۱۴). ترجمه ی تفسیری این آیه چنین است: سپس او را به صورت نطفه‌ای در قرارگاهی استوار (قرارگاه رحم) قرار دادیم. آن گاه نطفه را علقه (به شکل خون بسته) کردیم، سپس علقه را (به صورت) مضغه (نظیر گوشت جویده شده) ساختیم، آن گاه مضغه را (تبدیل به) استخوان‌ها (ی نرم) نمودیم، پس بر استخوان‌ها (لباس) گوشت پوشانیدیم، سپس آن را (که جسمی نمونکننده بود، به واسطه دمیدن روح حیوانی، به صورت) خلقی دیگر (و جاننداری

زنده و صالح برای عقل و علم) ایجاد کردیم، پس آفرین بر خدا و پرخیر و برکت است او که نیکوترین آفرینندگان است.

البته باید توجه داشت، این مطلب که ولوج روح در ایام جنینی کودک و نه همزمان با تولد او باشد، به صورتی منصوص در آیات قرآن نیست، اما ظاهر آیات همین می‌باشد. زیرا از آنجایی که تمام مراحل قبل ناظر به کودک در رحم مادر و تحولات او می‌باشد، ظاهر این است که مرحله ی «ثم» انشأه خلقاً آخر» هم همینطور است؛ از طرف دیگر سابقاً اذعان کردیم که طبق تحقیق مرحوم علامه طباطبائی، ولوج روح در مرحله ی انشاء می‌باشد.

### ادله روایی

احادیث رسیده از امامان معصوم علیهم‌السلام که دربردارنده بیان اعطای روح به جنین است و به زمان ولوج روح اشاره دارد، از نظر مضمون متفاوت‌اند؛ ولی می‌توان آنها را به چند گروه تقسیم کرد:

#### ۱. زمان بندی کیفی

این دسته از روایات، زمان ولوج روح را نه به صورت کمی بلکه به صورت کیفی و توصیفی بیان می‌کند، و در واقع مراحل رشد جنین، و ترتیب این مراحل را بازگو می‌کند. در این روایات، زمان ولوج روح، قابل تقسیم به دو قسم کلی است:

۱. زمان ولوج روح، بعد گوشت دار شدن که مرحله ی تکمیل جنین است، می‌باشد:

روایت اول: صحیح‌ه ای است که شیخ طوسی (ره) نقل فرموده اند: «عَلِيٍّ بِنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ جَمِيعاً قَالَا: عَرَضْنَا كِتَابَ الْفَرَائِضِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَلِيِّ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام فَقَالَ: هُوَ صَحِيحٌ وَ كَانَ مِمَّا فِيهِ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام جَعَلَ دِيَّةَ الْجَنِينِ مِائَةَ دِينَارٍ وَ جَعَلَ مَنِيَّ الرَّجُلِ إِلَى أَنْ يَكُونَ جَنِيناً خَمْسَةَ أَجْزَاءٍ فَإِذَا كَانَ جَنِيناً قَبْلَ أَنْ يَلِجَ الرُّوحُ فِيهِ مِائَةَ دِينَارٍ وَ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ وَ هِيَ النَّطْفَةُ فَهَذَا جُزْءٌ ثُمَّ عَلَقَةٌ فَهِيَ جُزْءٌ ثُمَّ مِصْغَةٌ ثَلَاثَةٌ أَجْزَاءٌ ثُمَّ عَظْمٌ فَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَجْزَاءٌ ثُمَّ يُكْسَى لَحْماً حِينَئِذٍ تَمَّ جَنِيناً فَكَمَلَتْ لَهُ خَمْسَةُ أَجْزَاءٍ مِائَةَ دِينَارٍ... فَإِذَا أُنشِئَ فِيهِ خَلْقٌ آخَرٌ وَ هُوَ الرُّوحُ فَهُوَ حِينَئِذٍ نَفْسٌ

أَلْفٌ دِينَارٍ كَامِلَةٌ إِنْ كَانَ ذَكَرًا وَإِنْ كَانَ أُنْثَى فَخَمْسِمِائَةَ دِينَارٍ ... (تهذيب الأحكام؛ ج ۱۰، ص ۲۸۶). شبیه این روایت را نیز مرحوم کلینی نقل فرموده اند (الکافی؛ ج ۷، ص ۳۴۳).

این روایت چند نکته مهم را دلالت دارد:

۱. دیه جنین قبل ولوح روح ۱۰۰ دینار است و بعد آن ۱۰۰۰ دینار.
۲. مرحله ی "أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ" همان زمان ولوح روح است یا به تعبیر دیگر "خلق آخر" همان روح دار شدن جنین است.
۳. بین روح دار شدن جنین با دیه ی کامل ملازمه ی طرفینی است، به این معنا که تا ولوح روح رخ نداده باشد، دیه کامل نیست و وقتی در جایی دیه کامل بود، حتما ولوح روح اتفاق افتاده است. به دلیل ظهور مفهوم شرط حینئذٍ در عبارت «فَإِذَا أُنْشِئَ فِيهِ خَلْقٌ آخَرٌ وَ هُوَ الرُّوحُ فَهُوَ حِينَئِذٍ نَفْسٌ أَلْفٌ دِينَارٍ كَامِلَةٌ».

۴. در همین مرحله ولوح روح است که اطلاق نفس به جنین میشود نه قبل از آن، به دلیل همین مفهوم شرط مذکور.

روایت دوم: روایت سعید بن مسیب است. و ظاهر این است که قید مرتب بودن جوارح در این روایت، اشاره به تکمیل جنین دارد. از آنجایی که فرازهای مختلف این روایت مربوط به موضوع است، تمام آنرا نقل میشود: «عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ غَالِبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ صَرَبَ امْرَأَةً حَامِلًا بِرَجُلِهِ فَطَرَحَتْ مَا فِي بَطْنِهَا مَيِّتًا؟ فَقَالَ إِنْ كَانَ نُطْفَةً فَإِنَّ عَلَيْهِ عِشْرِينَ دِينَارًا قُلْتُ فَمَا حَدُّ النُّطْفَةِ قَالَ هِيَ الَّتِي وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ فَاسْتَقَرَّتْ فِيهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا قَالَ وَإِنْ طَرَحَتْهُ وَ هِيَ عَلَقَةٌ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَرْبَعِينَ دِينَارًا قُلْتُ فَمَا حَدُّ الْعَلَقَةِ قَالَ هِيَ الَّتِي إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ فَاسْتَقَرَّتْ فِيهِ ثَمَانِينَ يَوْمًا قَالَ وَإِنْ طَرَحَتْهُ وَ هِيَ مُضَعَّةٌ فَإِنَّ عَلَيْهِ سِتِّينَ دِينَارًا قُلْتُ فَمَا حَدُّ الْمُضَعَّةِ فَقَالَ هِيَ الَّتِي إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ فَاسْتَقَرَّتْ فِيهِ مِائَةٌ وَ عِشْرِينَ يَوْمًا قَالَ فَإِنْ طَرَحَتْهُ وَ هِيَ نَسَمَةٌ مُخَلَّقَةٌ لَهُ عَظْمٌ وَ لَحْمٌ مُرْتَبٌ الْجَوَارِحِ، قَدْ نَفَخَ فِيهِ رُوحَ الْعَقْلِ، فَإِنَّ عَلَيْهِ دِيَّةً كَامِلَةً قُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ تَحَوَّلَهُ فِي بَطْنِهَا مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ أَمْ بَرُوحٍ كَانَ ذَلِكَ أَمْ بَعِيرٍ رُوحٍ؟ قَالَ بَرُوحٍ غِذَاءِ الْحَيَاةِ الْقَدِيمِ الْمُنْقُولَةِ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ

أَرْحَامِ النِّسَاءِ فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ فِيهِ رُوحٌ غَدَاءٍ الْحَيَاةِ مَا تَحَوَّلَ مِنْ حَالٍ بَعْدَ حَالٍ فِي الرَّحِمِ وَمَا كَانَ إِذْنٌ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ دِيَّةٌ وَهُوَ فِي تِلْكَ الْحَالِ» (الكافي؛ ج ۷، ص ۳۴۷).

در سند این روایت "ابیه" که "غالب بن الهذیل" باشد مجهول است. البته او ۱۵ روایت در کتب اربعه دارد که ۴ روایت آن را جناب حماد بن عثمان (ره) که از اصحاب اجماع است نقل کرده است و چنانچه این نکته در توثیق ایشان اطمینان بخش باشد، روایت حجت خواهد بود. دو نکته قابل استفاده مربوط به این بخش در این روایت این است که اولاً: تحولات و حرکات جنین لزوماً نشانه‌ی ولوج روح نیست و منشاء آن حیات نباتی است؛ ثانیاً: صرف دیه، کاشف از وجود روح نیست بلکه دیه کامل است که ملازم ولوج روح است.

روایت سوم: صحیح‌ه‌ی ابی عبیده است که به همان مضمون روایت دوم، ولی بدون قید مرتب شدن جوارح جنین، میباشد. البته در این روایت انشقاق سمع و بصر اضافه شده است که "شق البصر" را به هر کدام از دو معنایی که در ماهیت شناسی ولوج شرح داده شد معنی کنیم، میتواند اشاره به تکمیل جنین باشد: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي امْرَأَةٍ شَرِبَتْ دَوَاءً وَهِيَ حَامِلٌ لِيَطْرَحَ وَلَدَهَا فَأَلْقَتْ وَلَدَهَا فَقَالَ إِنْ كَانَ عَظْمًا قَدْ نَبَتَ عَلَيْهِ اللَّحْمُ وَشَقَّ لَهُ السَّمْعُ وَ الْبَصْرُ فَإِنَّ عَلَيْهَا دِيَّتَهُ تُسَلَّمُهَا إِلَى أَبِيهِ قَالَ وَإِنْ كَانَ جَنِينًا عُلِقَةً أَوْ مُضْغَةً فَإِنَّ عَلَيْهَا أَرْبَعِينَ دِينَارًا أَوْ عَشْرَةَ تُسَلَّمُهَا إِلَى أَبِيهِ قُلْتُ فَهِيَ لَا تَرْتُّ مِنْ وَلَدِهَا مِنْ دِيَّتِهِ قَالَ لَا لِأَنَّهَا قَتَلَتْهُ» (همان؛ ص ۳۴۴).

محل استدلال در این روایت عبارت "دِيَّتَهُ" می‌باشد. به این تقریب که در مقابل آن دیه علقه و مضغه بیان شده است، پس دیه نفس کامل منظور است. البته به غیر از قرینه تقابل، قرینه دیگری نیز در کلام وجود دارد و آن این است که در انتهای روایت در خصوص این مورد تعبیر به قتل شده است و چنانچه بپذیریم که صدق قتل در مورد جنین، تنها در صورتی است که روح در بدن جنین دمیده شده باشد، در این صورت استفاده دیه کامل از عبارت "دِيَّتَهُ" بعید به نظر نمی‌رسد. اشکال این تقریب این است که اولاً تقابل این دیه با دیه ۴۰ دیناری دلالت بر دیه کامل نمی‌کند، زیرا محتمل است دیه ۱۰۰ دیناری مد نظر باشد، همانطور که مرحومه علامه مجلسی به این مطلب



اشاره کرده اند «دیته تسلّمها، أي دية الجنين مائة دينار أو الدية الكاملة مع ولوج الروح» (مرآة العقول؛ ج ۲۴، ص ۱۵۷). ثانياً قرینه دوم که صدق قتل جنین صرفاً در جای که ولوج اتفاق افتاده است میباشد و نه در غیر آن، خود محل تردید است و نیاز به اثبات دارد بلکه ظاهر تعبیر عرفیه این است که قتل ولد و قتل جنین را در اوائل بارداری هم صادق میدانند.

همچنین لازم به ذکر است که بعضی نسخ دیگر کتاب کافی بجای تعبیر "دیته"، عبارت "دیه" دارند، که استفاده دیه کامل از این تعبیر را مشکل تر میکند، چراکه اشاره به دیه معین ندارد.

روایت چهارم: صحیحی ز راره است که ولوج را بعد از گوشت دار شدن و قبل از تولد جنین میداند. این روایت را نیز از آن جهت که بعداً محل ارجاع خواهد بود، مفصل نقل می‌کنیم: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، وَ عَلِيِّ بْنِ إِسْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، جَمِيعًا، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنِ ابْنِ رَبَاطٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ النُّطْفَةَ الَّتِي مِمَّا أَخَذَ عَلَيْهَا الْمِيثَاقَ فِي صُلْبِ آدَمَ، أَوْ مَا يَبْدُو لَهُ فِيهِ، وَيَجْعَلُهَا فِي الرَّحِمِ ... فَتَصِلُ النُّطْفَةُ إِلَى الرَّحِمِ، فَتَرْدُدُ فِيهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ تَصِيرُ عَلَقَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ تَصِيرُ مُضْغَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ تَصِيرُ لَحْمًا تَجْرِي فِيهِ عُرُوقٌ مُشْتَبِكَةٌ. ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكََيْنِ خَلَّاقَيْنِ، يَخْلُقَانِ فِي الْأَرْحَامِ مَا يَشَاءُ، فَيُثَنِّمَانِ فِي بَطْنِ الْمَرْأَةِ، مِنْ قِمِّ الْمَرْأَةِ، فَيَصِلَانِ إِلَى الرَّحِمِ، وَ فِيهَا الرُّوحُ الْقَدِيمَةُ الْمَنْثُولَةُ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ، فَيَنْفَخَانِ فِيهَا رُوحَ الْحَيَاةِ وَ الْبَقَاءِ، وَ يَشْفَقَانِ لَهُ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ، وَ جَمِيعَ الْجَوَارِحِ، وَ جَمِيعَ مَا فِي الْبَطْنِ، بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى ... وَ إِذَا بَلَغَ أَوَانُ خُرُوجِ الْوَلَدِ تَامًّا، أَوْ غَيْرَ تَامٍّ، أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى الرَّحِمِ: أَنْ افْتَحِي بَابِكَ حَتَّى يَخْرُجَ خَلْقِي إِلَى أَرْضِي ... فَإِذَا احْتَبَسَ، رَجَرَهُ الْمَلَكُ رَجْرَةً أُخْرَى، فَيَفْرَعُ مِنْهَا، فَيَسْقُطُ الْوَلَدُ إِلَى الْأَرْضِ بَاكِيًا فَرَعًا مِنَ الرَّجْرَةِ» (الكافي؛ ج ۶، ص ۱۳-۱۵).

نکته ی قابل تأمل در این روایت این است که انشقاق سمع و بصر همزمان با ولوج روح دانسته شده است نه قبل از آن. این مطلب از دو جهت قابل توجه است:

اول اینکه ممکن است ادعا شود که این تعبیر مراد از سمع و بصر را مشخص میکند، که منظور از ایندو قوه شنوایی و بینایی است، نه گوش و چشم، زیرا پیدایش صورت جسمانی گوش و چشم ربطی به ولوج روح ندارد بلکه مربوط به حیات نباتی جنین است. البته این ادعا باطل است زیرا

بعد از تعبیر "وَيَشْقَانِ لَهُ السَّمْعُ وَالْبَصَرُ" بلافاصله تعبیر "وَجَمِيعَ الْجَوَارِحِ، وَ جَمِيعَ مَا فِي

الْبُطْنِ" آمده است که قطعاً مراد از آن‌ها رشد و حیات نباتی می‌باشد نه حیات انسانی.

نکته ی دوم اینکه تعبیر "جَمِيعَ الْجَوَارِحِ وَ جَمِيعَ مَا فِي الْبُطْنِ" میتواند قرینه باشد که مراد از "یشقان" گسترش می‌باشد، چراکه می‌دانیم شکل‌گیری جوارح و گوش و چشم، از مدت‌ها قبل و از همان اوائل دوران بارداری آغاز شده است. مگر اینکه بگوییم مراد از "یشقان" شکل‌گیری است، منتها در مورد سمع و بصر قوه بینایی و شنوایی منظور است - و همانطوری که قبلاً در کلام حکما اشاره شد از قوای نفس هستند-؛ و در خصوص جوارح، شکل‌گیری جمیع آنها بما هو مجموع مراد است، به این معنا که دیگر عضو اساسی در خارج و داخل بدن جنین در زمان بعد از ولوج روح نمانده است مگر اینکه شکل گرفته است. که این احتمال نیز احتمال قابل توجهی است و با روایت پیشین نیز هماهنگی مناسبی دارد.

دلالت دیگر این روایت این است که ولوج روح، حداقل ۴ ماه بعد بارداری است، زیرا سه دوره ۴۰ روزه را مطرح و مرحله ولوج روح حیات را بعد آنها میداند.

روایت پنجم: صحیحه ای است که جناب یونس از ابی جریر قمی نقل میکند. این روایت، دلالت بر همان مضمون روایت قبل دارد، منتها بدون اشاره به اینکه ولوج قبل از تولد اتفاق می‌افتد: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى الْوَرَّاقِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي جَرِيرِ الْقُمِّيِّ قَالَ سَأَلْتُ الْعَبْدَ الصَّالِحَ عليه السلام عَنِ النَّطْفَةِ مَا فِيهَا مِنَ الدِّيَةِ وَ مَا فِي الْعَلَقَةِ وَ مَا فِي الْمُضْغَةِ الْمُخَلَّقَةِ وَ مَا يَقْرُ فِي الْأَرْحَامِ قَالَ إِنَّهُ يُخْلَقُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقِ يَكُونُ نُطْفَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ مُضْغَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَفِي النَّطْفَةِ أَرْبَعُونَ دِينَارًا وَ فِي الْعَلَقَةِ سِتُّونَ دِينَارًا وَ فِي الْمُضْغَةِ ثَمَانُونَ دِينَارًا فَإِذَا اكْتَسَى الْعِظَامَ لَحْمًا فَفِيهِ مِائَةٌ دِينَارٍ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ثُمَّ أَنْشَأَنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ فَإِنْ كَانَ ذَكَرًا فَفِيهِ الدِّيَةُ وَ إِنْ كَانَتْ أُنْثَى فَفِيهَا دِيَّتُهَا» (تهذيب الأحكام؛ ج. ۱۰، ص ۲۸۳)

۲. زمان ولوج روح وقتی است که جنین صاحب استخوان باشد و انشقاق سمع و بصر و مرتب شدن جمیع جوارح اتفاق افتاده باشد.

این مضمون، از صحیحہ ی محمد بن مسلم برداشت میشود: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَضْرِبُ الْمَرْأَةَ فَتَطْرَحُ النُّطْفَةَ فَقَالَ عَلَيْهِ عَشْرُونَ دِينَارًا فَقُلْتُ يَضْرِبُهَا فَتَطْرَحُ الْعَلَقَةَ فَقَالَ عَلَيْهِ أَرْبَعُونَ دِينَارًا قُلْتُ فَيَضْرِبُهَا فَتَطْرَحُهَا وَ قَدْ صَارَ لَهُ عَظْمٌ فَقَالَ عَلَيْهِ الدِّيَّةُ كَامِلَةً وَ بِهَذَا قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، قُلْتُ فَمَا صِفَةُ خِلْقَةِ النُّطْفَةِ الَّتِي تُعْرَفُ بِهَا فَقَالَ النُّطْفَةُ تَكُونُ بَيْضَاءً مِثْلَ النَّخَامَةِ الْعَلِيظَةِ فَتَمْكُثُ فِي الرَّحِمِ إِذَا صَارَتْ فِيهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ تَصِيرُ إِلَى عَلَقَةٍ قُلْتُ فَمَا صِفَةُ خِلْقَةِ الْعَلَقَةِ الَّتِي تُعْرَفُ بِهَا فَقَالَ هِيَ عَلَقَةٌ كَعَلَقَةِ الدَّمِ الْمُحْجَمَةِ الْجَامِدَةِ تَمْكُثُ فِي الرَّحِمِ بَعْدَ تَحْوِيلِهَا عَنِ النُّطْفَةِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ تَصِيرُ مُضْغَةً قُلْتُ فَمَا صِفَةُ الْمُضْغَةِ وَ خَلْقَتِهَا الَّتِي تُعْرَفُ بِهَا قَالَ هِيَ مُضْغَةٌ لَحْمٍ حَمْرَاءُ فِيهَا عُرُوقٌ خُضْرٌ مُشْتَبِكَةٌ ثُمَّ تَصِيرُ إِلَى عَظْمٍ قُلْتُ فَمَا صِفَةُ خِلْقَتِهِ إِذَا كَانَ عَظْمًا فَقَالَ إِذَا كَانَ عَظْمًا شَقَّ لَهُ السَّمْعُ وَ الْبَصَرُ وَ رُتِبَتْ جَوَارِحُهُ فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَإِنَّ فِيهِ الدِّيَّةَ كَامِلَةً» (الكافي؛ ج ۷، ص ۳۴۵).

همانطور که روشن است این روایت اشاره ای به مرحله پوشیده شدن گوشت بر استخوان ها ندارد. و ظاهر این است که لحمی که در این روایت به آن اشاره شده، غیر از لحمی است که در امثال صحیحہ ی زراره گذشت، زیرا اولاً در آنجا تعبیر "عروق مشتبکه" بود و قید "خضر" را نداشت؛ ثانياً در آنجا مرحله گوشت دار شدن بعد از استخوان داری بود نه قبل از آن. بنابراین این دو روایت منافاتی ندارد و در این روایت همانطور که گفتیم اشاره ای به مرحله رویدن گوشت بر استخوان نیست.

## ۲. زمان بندی کمی

این دسته از روایات، زمان ولوج روح را به صورت کمی بیان میکند، و در واقع برای مرحله ولوج روح یک زمان خاص را بازگو میکند. در این روایات، برای ولوج روح ۴ زمان مشخص شده است:

### ۱. چهار ماهگی:

روایت اول، موثقه ی حسن بن جهم است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام يَقُولُ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام إِنَّ النُّطْفَةَ تَكُونُ فِي الرَّحِمِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ تَصِيرُ عَلَقَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ تَصِيرُ مُضْغَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَإِذَا كَمَلَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ بَعَثَ اللَّهُ مَلَكَينِ خَلَائِقِينِ فَيَقُولَانِ يَا رَبِّ مَا تَخْلُقُ ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى فَيُؤَمَّرَانِ فَيَقُولَانِ يَا رَبِّ شَقِيًّا أَوْ سَعِيدًا فَيُؤَمَّرَانِ...» (همان؛ ج ۶، ص ۱۳).

محل استدلال به این روایت عبارت «إِذَا كَمَلَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ بَعَثَ اللَّهُ مَلَكَينِ خَلَائِقِينِ» است که میگوید وقتی ۴ ماهگی جنین کامل شد، آن دو ملک خلاق مبعوث میشوند برای اعمال و ویژگی‌هایی نسبت به کودک. زیرا بعث ملکین خلائقین در این روایت به قرینه سایر روایات مثل صحیح‌ه ی زراره ی متقدم، میتواند اشاره به زمان ولوج روح باشد، زیرا همانطور که در آن روایت ملاحظه شد از جمله کارهای این دو ملک دمیدن روح در جنین است «ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكَينِ خَلَائِقِينِ... فَيَنْفَخَانِ فِيهَا رُوحَ الْحَيَاةِ وَالْبَقَاءِ».

اشکال اول این استدلال این است که این روایت نهایتا میتواند دلالت کند که ولوج روح بعد از ۴ ماهگی اتفاق میافتد نه قبل آن؛ اما اینکه بلافاصله بعد از تکمیل ۴ ماهگی این اتفاق میافتد از این روایت قابل اثبات نیست. زیرا تعبیر این روایت این است که وقتی ۴ ماه کامل شد خداوند دو ملک را مبعوث میکند برای کارهایی که طبق ادعا نفخ روح از جمله ی آنها است، اما اینکه این دو ملک ماموریت ولوج روح را در چه زمان بعد از ۴ ماهگی انجام میدهند معلوم نیست، شاید این کار بلافاصله بعد از ۴ ماهگی نباشد.

اشکال دوم این است که در این روایت وقتی کامل شدن ۴ ماهگی اتفاق میافتد اشاره ای به ولوج روح توسط این دو ملک نمیشود در حالی که بسیاری دیگر از وظائف این دو ملک ذکر شده است، و این خود میتواند - بر خلاف تقریب مستدل - به قرینه صحیح‌ه زراره، اشاره به این داشته باشد که ولوج روح بلافاصله بعد از اتمام ۴ ماهگی نیست اگر چه قطعاً بعد از ۴ ماهگی است.

روایت دوم، روایت منقوله در تفسیر علی بن ابراهیم (ره) است: «فَحَدَّثَنِي بِذَلِكَ أَبِي عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ... قُلْتُ فَإِنْ رَأَتْ فِي الْمُضْغَةِ مِثْلَ عُقْدَةِ عَظْمٍ يَابِسٍ قَالَ: إِنَّ ذَلِكَ عَظْمٌ أَوَّلَ مَا يَبْتَدِئُ فِيهِ أَرْبَعَةَ دَنَائِيرٍ فَإِنْ زَادَ فَرَادَ أَرْبَعَةَ دَنَائِيرٍ حَتَّى تَبْلُغَ مِائَةً - قُلْتُ فَإِنْ

كُسي الْعَظْمَ لَحْمًا قَالَ كَذَلِكَ إِلَى مِائَةٍ قُلْتُ فَإِنْ رَكَزَهَا فَسَقَطَ الصَّبِيُّ - لَا يُدْرَى أَمْ حَيًّا كَانَ أَوْ مَيِّتًا، قَالَ: هَيْهَاتَ يَا أَبَا شَيْبَلٍ إِذَا بَلَغَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَقَدْ صَارَتْ فِيهِ الْحَيَاةُ وَقَدْ اسْتَوْجَبَ الدِّيَةَ» (تفسیر القمي؛ ج ۲، ص ۹۱)

این روایت به صراحت زمان حیات دار شدن جنین را ۴ ماهگی میدانند و همانطور که گذشت، حیات انسانی با وجود روح انسانی ملازمه دارد. بعلاوه که ظاهر کلمه "الدیة" در این اینجا به قرینه باقی روایت دیه ی کامل است، و این خود اشاره ی دیگری به ولوج روح در این زمان است. بنابراین از نظر دلالی این روایت تام است.

اما از نظر سندی این روایت مخدوش است. زیرا صحت روایات کتاب تفسیر قمی ثابت نیست، خصوصاً که این روایت در وسائل الشیعه نیز نقل نشده است و در هیچیک از کتب اربعه نیز نیامده است و حتی بحار الانوار نیز آنرا نقل نکرده است. بنابراین از طریق نقل مرحوم شیخ حر عاملی و مرحوم مجلسی نیز نمیتوان به استناد روایت به علی ابن ابراهیم (ره) پی برد.

در منابع اهل سنت نیز به صورت متعدد روایات دال بر ولوج روح در ۴ ماهگی نقل شده است که البته اعتبار ندارند.

## ۲. پنج ماهگی:

روایتی که بر ولوج روح در ۵ ماهگی دلالت دارد، روایت اباسبل از امام صادق علیه السلام است، که به نقل های مختلفی روایت شده است و ما به دو نقل آن اشاره میکنیم:

نقل اول: نقل کتاب کافی است، که مرحوم کلینی آنرا این چنین نقل فرموده است: «صَالِحُ بْنُ عُمَيْرَةَ عَنْ يُونُسَ الشَّيْبَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَإِنْ خَرَجَ فِي النُّطْفَةِ قَطْرَةٌ دَمٍ قَالَ الْقَطْرَةُ عَشْرُ النُّطْفَةِ فِيهَا اثْنَانِ وَعِشْرُونَ دِينَارًا... فَقَالَ لَهُ أَبُو شَيْبَلٍ. وَأَخْبَرَنَا أَبُو شَيْبَلٍ قَالَ حَصْرْتُ يُونُسَ وَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يُخْبِرُهُ بِالذِّيَاتِ قَالَ قُلْتُ ... قُلْتُ فَإِذَا وَكَزَهَا فَسَقَطَ الصَّبِيُّ وَلَا يُدْرَى أَمْ حَيٌّ»

كَانَ أُمَّ لَا؟ قَالَ: هَيْهَاتَ يَا أَبَا شَيْبَلٍ إِذَا مَصَّتِ الْخُمْسَةَ الْأَشْهُرَ فَقَدْ صَارَتْ فِيهِ الْحَيَاءُ وَقَدْ اسْتَوْجَبَ  
الدِّيَةَ. (الكافي؛ ج ۷، ص ۳۴۶).<sup>۱</sup>

بررسی سندی:

سند این روایت معلق است بر سند حدیث نهم این باب (باب دية الجنين). بنابراین سند روایت  
چنین است: « محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن إسماعيل [تعليق] عن صالح  
بن عقبه عن يونس الشيباني ». منتهی آن فرازی که محل استناد است، در قسمت دوم این روایت،  
به عنوان " وَ أَخْبَرَنَا أَبُو شَيْبَلٍ ... " آمده است. این قسمت از روایت در واقع روایت دیگری است  
که مرحوم کلینی ذیل همین روایت آن را طرح کرده است زیرا در واقع عبارت " وَ أَخْبَرَنَا أَبُو  
شَيْبَلٍ ... " ادامه کلام صالح بن عقبه است که در حدیث خود به آن اشاره میکند و باقی روایت را  
مربوط به سوالات ابو شبیل میداند. موید این برداشت روایت ۱۲ همین باب است که در آن صالح

---

<sup>۱</sup> - یونس شیبانی گوید: «به امام صادق علیه السلام گفتم: اگر همراه با نطفه يك قطره خون درآید [ديه اش چقدر است؟]  
حضرت فرمود: در قطره، يك دهم ديه نطفه است؛ بنابراین در نطفه همراه با يك قطره، بیست و دو دینار است. یونس گوید:  
پرسیدم: اگر دو قطره بریزد؟ حضرت فرمود: بیست و چهار دینار.  
یونس گوید: پرسیدم: اگر سه قطره بریزد؟ حضرت فرمود: بیست و شش دینار.  
پرسیدم: چهار قطره؟ حضرت فرمود: بیست و هشت دینار و در پنج قطره سی دینار و زائد بر نصف به همان نسبت حساب  
می‌شود تا آن‌که علقه شود؛ چون علقه شد، در آن چهل دینار است.  
ابوشبیل گوید: من نزد یونس بودم که امام صادق علیه السلام برای او درباره‌ی ديه‌ها سخن می‌گفت. من گفتم: نطفه آغشته به  
خون بیرون آمده است.

ابوشبیل گوید: حضرت به من فرمود: این نطفه، علقه شده است. اگر خون صاف است، در آن چهل دینار است و اگر خون  
سیاه است، چیزی بر او نیست مگر تعزیر؛ چرا که خون صاف به خاطر فرزند است و خون سیاه از درون [خود زن] است.  
ابوشبیل گوید: در علقه، چیزی مانند رگ‌های گوشت گردیده است. حضرت فرمود: در آن چهل و دو دینار است، یعنی يك  
دهم. گفتم: يك دهم چهل تا، چهارتا می‌شود [نه چهل و دوتا]. حضرت فرمود: نه، تنها يك دهم مضغه در هنگام مضغگی  
[که دو دینار می‌شود] منظور است؛ چون يك دهم آن گذشته است [به اندازه‌ی يك دهم در مضغگی رشد یافته است] و هر  
چه رشد بیشتر می‌شود، ديه اش بیشتر می‌شود تا به شصت تا برسد.

ابوشبیل گوید: گفتم: اگر در مضغه استخوان خشکی چون گره دیدم؟ حضرت فرمود: آن، استخوان است. در آغازی که  
می‌خواهد تبدیل به استخوان شود و این چنین از پنج ماهگی شروع می‌شود، در آن چهار دینار است و اگر بیشتر شد، تو  
چهار دینار زیاد کن تا هشتاد دینار کامل شود.

پرسیدم: و همین‌گونه است اگر گوشت بر استخوان پوشیده شود؟ حضرت فرمود: چنین است.  
ابوشبیل گوید: پرسیدم: اگر به زن مشتی بزند و بچه سقط شود و مشخص نباشد که زنده بوده یا نه؟ حضرت فرمود: هیهات!  
ای ابوشبیل، زمانی که پنج ماه می‌گذرد، در آن حیات قرار می‌گیرد و استحقاق ديه دارد.»

این مجلس را چنین نقل میکند: «صَالِحُ بْنُ عُقْبَةَ عَنْ يُونُسَ الشَّيْبَانِيِّ قَالَ حَضَرْتُ أَنَا وَ أَبُو شَيْبَلٍ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَسَأَلْتُهُ عَنْ هَذِهِ الْمَسَائِلِ فِي الدِّيَاتِ ثُمَّ سَأَلَ أَبُو شَيْبَلٍ وَ كَانَ أَشَدَّ مُبَالَغَةً فَخَلَّيْتُهُ حَتَّى اسْتَنْظَفَ» (همان).

لازم به ذکر است که مرحوم صدوق این فراز را از محمد بن اسماعیل نقل کرده است (من لا يحضره الفقيه؛ ج ۴، ص ۱۴۴). یعنی قائل عبارت " وَ أَحْبَبْنَا أَبُو شَيْبَلٍ... " را محمد بن اسماعیل است. و این در واقع نوعی سهو و خطا است، زیرا راوی از ابا شبل، صالح بن عقبه است - کما اینکه در سایر اسناد چنین است - . بعلاوه که محمد بن اسماعیل ابن بزيع حتى از یونس هم مباشرتا نقل روایت ندارد و معهود در روایات نیز نقل محمد ابن اسماعیل عن صالح بن عقبه عن یونس الشیبانی میباشد (معجم رجال الحديث؛ ج ۲۱، ص ۲۴۸ / کافی (ط-دار الحديث)؛ ج ۱۴، ص ۶۸، پ ۶ / توضیح الأسناد المشکلة؛ ج ۲، ص ۳۴۹). به عنوان نکته ی نهایی در این مسئله باید اشاره کرد که مرحوم شیخ حر عاملی در وسائل سند خود به این فراز از روایت را این چنین بیان میکند: «وَ بِالْإِسْنَادِ (أى: عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ) عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي شَيْبَلٍ» (وسائل الشیعة؛ ج ۲۹، ص ۳۱۵) که خود دلیل بر ادعای مذکور است.

بنابراین سند فراز مورد استناد، چنین میشود: « محمد بن یحیی عن محمد بن الحسين عن محمد بن إسماعیل [تعليق] عن صالح بن عقبه عن ابی شبل».

این سند از ناحیه ی یونس شیبانی - از آن جهت که مجهول است - مشکلی ندارد، زیرا با توضیحی که گذشت، اساسا یونس شیبانی در سند فراز مورد بحث وجود ندارد. اما خود صالح بن عقبه نیز به جهت اینکه توثیق صریح ندارد باید بررسی شود. ابن غضائری و مرحوم علامه او را رمی به غلو کرده اند. اما از آن جهت که بزرگان و اجلاء از روات مثل یونس بن عبد الرحمان که از اصحاب اجماع است و مثل همین محمد بن اسماعیل که اعظام اصحاب است، متعدد از او روایت دارند و تنها در کتب اربعه ۱۳۱ روایت از او نقل شده است، روایات او از نظر ما قابل قبول است و میتوان او را فردی مورد اعتماد نزد اصحاب روایت تلقی کرد. همچنین به تضعیفات مثل ابن غضائری - همانطور که مشهور است - نمیتوان اعتنا کرد. علاوه بر اینها وجوه دیگری مثل اینکه وی از رجال قسم اول تفسیر قمی است و نیز اینکه از رجال کتاب المزار ابن المشهدی

است و همچنین اینکه وی از کسانی است که کتابش مشهور بوده است، همگی - بر فرض قبول این توثیقات - میتواند نشان از وثاقت او باشد. اما جهت آخر در بررسی سندی این است که این روایت در کافی شریف نقل شده است و چنانچه شهادت مرحوم کلینی را بپذیریم، حجیت روایت از این جهت هم تمام خواهد بود و نهایتاً روایت از نظر ما موثق است.

بررسی دلالتی:

در این روایت ابوشبل میگوید: پرسیدم: اگر به زن مشتی بزند و بچه سقط شود و مشخص نباشد که زنده بوده یا نه [حکم چیست؟] بعد حضرت فرمود: هیهات! ای ابوشبل، زمانی که پنج ماه گذشت، به تحقیق در جنین حیات قرار گرفته است و استحقاق دیه [کامله] دارد. مؤید این ترجمه که مراد از "اذا مضت خمسة اشهر" اتمام ۵ ماهگی است، نقل مرحوم صدوق است که ایشان عبارت مورد نظر را اینگونه روایت کرده: « يَا أَبَا شَيْبَلٍ إِذَا ذَهَبَتِ الْخَمْسَةُ الْأَشْهُرُ فَقَدْ صَارَتْ فِيهِ الْحَيَاةُ » (من لا يحضره الفقيه؛ ج ۴، ص ۱۴۴) که بجای واژه "مضت" از واژه "ذهبت" استفاده شده است. بنابراین این فراز به وضوح در مورد اتمام ۵ ماهگی، صحبت میکند.

به هر حال این فراز دو دلالت معنایی دارد:

اول اینکه منظور از حیات در عبارت، حیات انسانی است نه حیات نباتی. زیرا همان طور که قبلاً توضیح دادیم حیات سلولی و نباتی از مدت ها قبل نیز در جنین وجود داشته است، در حالیکه عبارت "إِذَا مَضَتِ الْخَمْسَةُ الْأَشْهُرُ فَقَدْ صَارَتْ فِيهِ الْحَيَاةُ" حکایت از وجود حیاتی دیگر در حدود ۵ ماهگی جنین دارد. همچنین ظاهر کلمه الدية در عبارت "وَقَدْ اسْتَوْجَبَ الدِّيَةَ" به قرینه ی اینکه در فرازهای قبلی به تفصیل دیه های مختلف را ذکر میکند این است که دیه ی کامله مراد است. و نهایتاً سوال ابوشبل که در مورد شک در حیات و ممات جنین است، نشان میدهد که اطلاق زنده بودن و حیات به جنین در این عبارت، به معنی حیات انسانی او است.

دوم اینکه وقتی جنین به سن پنج ماهگی میرسد، قطعاً ولوج روح در آن اتفاق افتاده است. البته این روایت دلالت ندارد که همزمان با اتمام پنج ماهگی ولوج روح اتفاق میافتد بلکه نهایتاً دلالت دارد که در این زمان جنین حیات انسانی دارد ولی اینکه ولوج نیز دقیقاً در حین اتمام پنج ماهگی اتفاق افتاده و نه قبل از آن، چنین دلالتی ندارد.



البته در نگاه ابتدائی ممکن است به نظر برسد که از آنجایی که "اذا" در این جمله شرطیه است و مفهوم شرط انتفاء حکم (وجود حیات) هنگام انتفاء شرط (اتمام ۵ ماهگی) را اقتضاء میکند و در نتیجه مفهوم این جمله این میشود که جنین قبل از ۵ ماهگی حیات ندارد. اما این استدلال درست نیست و منشأ آن هم بی دقتی در تصویر درست شرط و جزاء است. زیرا جزاء و حکم در این عبارت در واقع قطعیت وجود روح در جنین است، به این معنا که هنگامی که ۵ ماهگی تمام شد قطعا و به تحقیق حیات وجود دارد و اگر ۵ ماهگی تمام نشده باشد حکم به وجود حیات به صورت قطعی و جزمی منتفی است، گرچه اصل وجود حیات هنوز محتمل است. اما دلیل اینکه معنی قطعیت و جزمی بودن اسناد در جزاء اخذ شده است، دو چیز است: اول اینکه "اذا" از ادات شرطی است که وضع شده است برای استعمال در مواضعی که وقوع شرط و جواب مترتب بر آن، محقق و حتمی می‌باشد، به خلاف «إن» شرطیه، به همین علت هم هست که متناسب با "اذا" شرطیه فعل ماضی محقق الوقوع است و کثیرا بعد از آن فعل ماضی می‌آید. دوم اینکه در خود این عبارت از ترکیب "قد" بعلاوه ی فعل ماضی استفاده شده است که این ترکیب نیز خود دلالت بر تحقق وقوع دارد.

اشکالی که ممکن است نسبت به این روایت وارد بشود این است که تقریبا هیچیک از فقها - بجز شیخ صدوق به حسب ظاهر - به ولوح روح در ۵ ماهگی فتوا نداده اند و این خود نشان دهنده اعراض مشهور بلکه جمیع علما از روایت ابا شبل - علی رغم صراحت این روایت در مطلب - است، که نتیجتا منجر به ضعف این روایت و از حجیت افتادن آن میشود. در جواب این اشکال باید گفت که:

اولا: درست است که مشهور علمایی که در این مورد اظهار نظر داشته اند به ولوح روح در ۵ ماهگی فتوا نداده اند، اما این عدم فتوا در اینجا لزوما به معنی اعراض موجب ضعف سند در روایت نیست. زیرا ممکن است مشهور در دلالت روایت اشکال داشته اند و همانطور که تبیین کردیم حق این است که این روایت دلالت بر ولوح در خصوص ۵ ماهگی و نه قبل از آن، ندارد؛ بنابراین کسی تعییننا ۵ ماهگی را فتوا نداده است. پس عدم فتوای ایشان موجب ضعف سند نیست. ثانیا: بر فرض که اعراض صادق باشد، این اعراض وقتی خواهد بود که مشهور علماء راجع به یک موضوعی اظهار نظر کرده باشند و با وجود اینکه روایت یا روایاتی راجع به آن موضوع وجود

دارد که در دسترس و مشهور است، باین حال به آن روایت فتوا نداده باشند. درحالی که بسیاری از علماء اساساً راجع به موضوع زمان ولوج روح بحث نکرده اند و فتوایی نداده اند. بر همین اساس است که فتوای شخصیتی مثل مرحوم صدوق در اینباره بسیار قابل توجه خواهد بود. البته اینکه فتوای ایشان ولوج در ۵ ماهگی باشد، مسلم نیست بلکه - بخلاف آنچه به ایشان نسبت داده میشود - ظاهر کلام شیخ صدوق (ره) نیز این فتوا نیست؛ زیرا آنچه ایشان در المقنع اشاره میکند متن حدیث است (المقنع؛ النص، ص ۵۱۰). اما آنچه از کلام ایشان به نظر واضح است، این است که ایشان از این روایت اعراضی نداشته است.

ثالثاً: اصل این مسئله که اعراض مشهور موجب ضعف سند است، محل اختلاف است و برخی از علماء آنرا قبول ندارند.

بنابراین این روایت سنداً حجت است و به روشنی قطعیت وقوع ولوج روح در ۵ ماهگی را اثبات میکند و البته نسبت به ولوج در قبل از این زمان ساکت است.

۳. مقارن با اولین گریه کودک:

روایت مرتبط با این عنوان، صحیحی است: « مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي النَّظْفَةِ عَشْرُونَ دِينَارًا وَ فِي الْعَلَقَةِ أَرْبَعُونَ دِينَارًا وَ فِي الْمُضْغَةِ سِتُّونَ دِينَارًا وَ فِي الْعَظْمِ ثَمَانُونَ دِينَارًا فَإِذَا كُسِيَ اللَّحْمَ فَمِائَةٌ دِينَارٌ ثُمَّ هِيَ مِائَةٌ دِينَارٍ حَتَّى يَسْتَهْلَ قَالَ فَإِذَا اسْتَهَلَ فَالْدِّيَّةُ كَامِلَةٌ. » (تهذيب الأحكام؛ ج ۱۰، ص ۲۸۱).

این روایت به روشنی دلالت دارد که دیه در مرحله پوشیده شدن استخوان با گوشت، ۱۰۰ دینار است و این دیه به همین مقدار ثابت است تا زمانی که کودک به دنیا بیاید و گریه کند « ثُمَّ هِيَ مِائَةٌ دِينَارٍ حَتَّى يَسْتَهَلَ »، زیرا معنی استهلال صبی اولین گریه ی او بعد از ولادت است «استهَلَ الصَّبِيُّ، أَيْ صَاحَ عِنْدَ الْوِلَادَةِ» (الصالح؛ ج ۵، ص ۱۸۵۲ / مقایس اللغة؛ ج ۶، ص ۱۱). در ادامه روایت حضرت میفرماید: هنگامی که استهلال رخ داد آنگاه دیه کامل ۱۰۰۰ دیناری باید پرداخت شود. که مفهوم این "اذا" شرطیه نیز اشاره به عدم دیه کامل تا قبل از تولد و استهلال صبی دارد. از طرفی همانطور که قبلاً مکرر بیان شد، از ادله بدست میآید که بین دیه ی کامله و ولوج روح، ملازمه برقرار است.

بنابراین دلالت این روایت بر این مطلب که زمان ولوج روح بعد و یا نهایتاً حین تولد است، بسیار روشن و ظاهر است.

۴. دسته دیگری از روایات وجود دارد که ممکن است توهم شود دلالت بر تعیین زمان بندی کمی ولوج روح دارد. و آن روایاتی است که کودک سقط شده را در صورتی که تحرکی داشته باشد یا گریه کند، مستحق ارث میدانند (الکافی؛ ج ۷، ص ۱۵۶-۱۵۵). به عنوان نمونه یکی از این روایات بیان میشود « عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ رُبْعِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ فِي السَّقَطِ إِذَا سَقَطَ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ فَتَحَرَكَ تَحْرُكًا بَيِّنًا يَرِثُ وَ يُورَثُ فَإِنَّهُ رَبَّمَا كَانَ أَحْرَسَ » (همان). در این روایت حضرت صادق علیه السلام میفرماید چنانچه کودک سقط شده بعد از سقط تحرک واضحی داشته باشد ارث میگذارد و ارث میبرد ( که مفهوم آن این است که در غیر این صورت ارثی نیست)، و در ادامه میفرماید لزوماً نباید استهلال اتفاق بیافتد تا کشف از حیات کنیم زیرا ممکن است کودک، لال بوده باشد.

همانطور که روشن است این روایت و امثال آن دلالت بر زمان ولوج روح ندارند. زیرا اگر چه ارث بردن در مورد انسان دارای حیات معنی دارد و این روایت ارث بردن را در زمان تحرک صبی بعد از تولد بیان میکند، اما تحرک یا استهلال در این روایات در واقع تنها به عنوان اماره ای برای کشف قطعی حیات طفل، حین تولد مطرح شده است، نه اینکه زمان تحرک یا استهلال همان زمان ولوج روح است. علاوه بر این، اساساً زمان ارث بردن با زمان ولوج روح ملازمه ای ندارد؛ زیرا جنین ارث نمیبرد ولو حیات داشته باشد و ایلاج روح در مورد او اتفاق افتاده باشد، بلکه چنانچه جنین به عنوان یک انسان کامل و زنده به دنیا بیاید مستحق ارث میشود. از همین رو است که تحرک و استهلال نشانه ای قرار داده شده که جنین قبل تولد و بعد از ولوج روح در شکم مادر به هر دلیلی نمرده است.

بله این روایات در این حد دلالت دارند که تحرک بین جنین نشانه ی حیات اوست، بنابراین همانطور که قبلاً هم بیان شد این نوع از حرکت جنین در شکم مادر نیز میتواند نشان از وقوع ولوج روح در جنین باشد.

## جمع بندی

۱. زمان ولوج روح قبل از تولد کودک و در دوران جنینی اوست. در مقام بررسی این نتیجه باید گفت: از طرفی ظاهر اکثر روایات باب - به خصوص روایت حسن بن جهم - و نص برخی روایات مثل صحیحہ ی ابن رثاب عن زراره و روایت اباشبل، این است که ولوج روح، قبل تولد کودک و در دوران جنینی واقع میشود. از طرف دیگر روایت سلیمان بن صالح دلالت روشن دارد که ولوج روح بعد از تولد جنین میباشد. در تعارض این دو دسته روایت، جمع عرفی ای وجود ندارد، بنابراین در مقام ترجیح، دسته اول روایات مقدم است، زیرا:

اولاً: موافق کتاب است، و موافقت کتاب هم از مرجحات منصوصه است. وجه موافقت هم این است که همانطور که قبلاً گفتیم ظاهر آیات قرآن این است که ولوج روح در مرحله ششم رشد جنین - مرحله ی "أَنْشَأَتْهُ خَلْقًا آخَرَ" - و قبل از تولد او اتفاق میافتد.

ثانیاً: مطابق مشهور بلکه اجماع است، یعنی کسی را که ولوج روح را مربوط به دوران جنینی طفل نداند پیدا نکردیم و حتی برخی مثل مرحوم فیض کاشانی که دیه جنین قبل تولد را ۱۰۰ دینار میدانند، از این باب نیست که قائلند قبل از این ولوج روح اتفاق نیافتاده است بلکه میگویند ما نمیتوانیم به ولوج روح یقین کنیم مگر وقتی که کودک بعد تولد گریه کند (الوافی: ج ۱۶، ص ۷۴).

ثالثاً: وجود حرکت ارادی و فعالیت برخی قوای تجریدی جنین در دوران بارداری مثل بینایی و شنوایی، امروزه و حتی در زمان ائمه علیهم السلام همانطور که ظاهر روایات باب هم همین است - از مسلمات میباشد.

بنابراین روایت سلیمان بن صالح از حجیت نمیباشد و در مقام تعارض صلاحیت مقابله با روایات دسته اول را ندارد.

۲. مراحل تکمیل جنین حداقل ۶ مرحله است و مرحله ولوج روح بعد از مرحله ۵ که پوشاندن گوشت بر استخوان است، میباشد.

۳. مطابق ظاهر روایات، در احکام مربوط به ولوج روح، آنچه مهم است علم به ولوج روح است و از هر طریقی که حاصل شود حجت است و خصوص ۴ یا ۵ ماهگی موضوعیت ندارد بلکه نهایتاً طریقت دارند؛ البته یکی از طرق علم به ولوج، بیان خود ائمه (علیهم السلام) - که عالم به

حقایق عالم هستند- میباشد و مطابق روایات وارده از جانب ایشان، ولوچ روح تا قبل از ۴ ماهگی جنین اتفاق نمیافتد و در پایان ۵ ماهگی نیز قطعاً این اتفاق افتاده است.

۴. بر اساس این نتایجی که اشاره شد، میتوان از آیات و روایات این چنین نتیجه گرفت که ولوچ روح در بازه ی زمانی پایان ۴ ماهگی تا پایان ۵ ماهگی و در طول این یک ماه صورت میپذیرد، اما این مطلب را که دقیقاً در چه زمان و ساعتی این اتفاق میافتد، تنها خداوند متعال و صاحبان علم الهی میدانند.

۶. مطلب دیگری که به اثبات رسید این است که حیات انسانی جنین، نشان قطعی ولوچ روح است. بنابراین هر زمان که وجود حیات انسانی معلوم شد ولوچ روح نیز معلوم میشود. از علائم حتمی حیات و بالتبع ولوچ روح، این است که خصوصیتی که مخصوص به جنبه ی مجرد وجود انسان است در جنین کشف شود. بنابراین چنانچه در طول این یک ماه، جنین به عنوان مثال حرکت ارادی بیّنی داشته باشد و از طریق بیّنه یا بررسی های پزشکی و یا هر طریق علم آوری ثابت شود، حکم به حیات انسانی او و بالتبع ولوچ روح در جنین میشود. یا چنانچه مثلاً حدی از بینایی یا شنوایی و یا ... را مربوط به جنبه ی تجردی انسان و از شئونات نفس انسانی و روح بدانیم - کما اینکه برخی از حکما فرموده اند - و تحقق هر یک از اینها برای ما ثابت شود، باز هم حکم به ولوچ روح میکنیم ولو جنین به اتمام ۵ ماهگی نرسیده باشد.



# جریان لاجرح در محرمات (خصوصاً اسباب حدود و تعزیرات)

استاد راهنما: استاد واعظی

نویسنده:

حسن رضایی صرمی<sup>۱</sup>

## پیشینه بحث

یکی از قواعد عامه، قاعده لاجرح می باشد که مباحث زیادی پیرامون جریان لاجرح در واجبات و نتایج آن بیان شده است لکن در رابطه با جریان لاجرح در محرمات کمتر سخن به میان آمده است. در رابطه با اطلاق أدله لاجرح و شمولیت آن نسبت به محرمات اختلاف وجود دارد؛ در برخی کلمات (کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۵، ص: ۱۴۷۰؛ درس خارج فقه محرمات استاد شهیدی پور، بحث مستثنیات غیبت، تاریخ ۹۷/۱/۸) به مرحوم خوانساری نسبت داده شده که قائل به عدم جریان لاجرح در محرمات شده اند. لکن این نسبت صحیح نیست چون آنچه ایشان در کتاب شریف جامع المدارک<sup>۲</sup> ذکر

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

<sup>۲</sup>. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۳، ص: ۶۳. «یمكن أن یقال: لا نسلم حكومة دلیل نفي الضرر و دلیل نفي الحرج علی أدلة جميع المحرمات و أدلة الواجبات، ألا ترى أنه لو أكره علی فعل الزنا بالمحارم أو بامرأة ذات زوج بحيث لو لم يفعل المکره- بالفتح- توجه إليه ضرر مالي. أو أكره علی إعطاء شيء من ماله بلا عوض إذا أراد الحج هل يلتزم بجواز الفعل في الصورة الأولى و الترك في الصورة الثانية و يلتزم بسقوط الحج عن غالب الناس في هذه الأعصار و الظاهر أنه من باب المزاحمة»

نموده‌اند این است که نمی‌توان قائل به جریان لاضرر و لاجرح در جمیع واجبات و محرمات شد و در موارد ضرر و حرج باید اهم و مهم<sup>۱</sup> صورت گرفته و اگر واجب یا حرام اهم باشد دیگر لاضرر و لاجرح جاری نخواهد شد. لذا ایشان نظری به خصوص محرمات نداشته و اشکال ایشان در واجبات نیز جریان دارد.

از شهید صدر ره نقل شده که قائل به عدم جریان لاجرح در محرمات شده‌اند. (درس خارج فقه محرمات استاد شهیدی پور، بحث مستثنیات غیبت، تاریخ ۹۷/۱/۸) همچنین حضرت آیه الله زنجانی بعد از نقل قول مرحوم خوانساری، دو وجه برای عدم جریان لاجرح در محرمات بیان می‌کنند و اشکالی بدان وارد نمی‌کنند که ظاهراً ایشان عدم جریان لاجرح در محرمات را پذیرفته‌اند. البته ایشان در ذیل دلیل دوم ذکر نموده‌اند که اگر به طور مطلق قائل به عدم جریان لاجرح نشویم حداقل در برخی محرمات قطعاً لاجرح جاری نیست. (کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۵، ص: ۱۴۷۱) محقق بجنوردی نیز به همان نظر مرحوم خوانساری اشاره نموده‌اند که در رابطه با جریان لاجرح در واجبات و محرمات باید اهم و مهم را در نظر گرفت.<sup>۲</sup>

مرحوم آشتیانی شمولیت جریان لاجرح نسبت به محرمات را پذیرفته‌اند، لکن بیان نموده‌اند که تمسک به لاجرح برای تجویز جمیع محرمات بدون ملاحظه فتوای فقها، موجب ایجاد فقه جدید

---

<sup>۱</sup>. توجه شود که تعبیر به تراحم نشد از این جهت که چه بسا در تراحم اصطلاحی معمولاً هر دو فعل لزومی‌اند؛ در حالی که لاجرح ممکن است از باب عزیمت باشد (که مکلف حق مخالفت با آن را ندارد و در حکم الزام است) یا از باب رخصت شرعی باشد (که مکلف می‌تواند به رخصت عمل نکند) ولی توان مقابله با الزام را دارد و ممکن است از باب رخصتی باشد که توان مقابله با الزام را ندارد. به نظر می‌رسد کسی که قائل به اهم و مهم شده و لاجرح را از باب رخصت دانسته است رخصت شرعی معنا نموده است که این رخصت شرعی، به وسیله ارتکاز متشرعی که معیار عمده در سنجش اهم و مهم است، با الزام مقابل خود سنجیده می‌شود.

<sup>۲</sup>. القواعد الفقهية (للبنجوردي، السيد حسن)، ج ۱، ص: ۲۶۵؛ «فاللزام على الفقيه في مقام إجراء هذه القاعدة أن يعمل النظر، ويهتم غاية الاهتمام بأن يكون المورد ممّا لا يرضى الشارع بتركه ولو كان الفعل حرجياً شاقاً على المكلف، كالواجبات التي بني الإسلام عليه... وكذلك لا يكون ممّا لا يرضى بفعله لاشتماله على المفسدة العظيمة، كقتل النفس المحترمة، والزنا بذات البعل، واللواط، و الفرار عين الزحف و ارتكاب المعاملة الربوية، و القمار، و شرب الخمر، و سائر المحرمات الكبيرة التي مذكورة في الفقه في أبواب ذكر العدالة فيها»



جریان لاجرح در محرمات (خصوصاً اسباب حدود و تعزیرات) ..... ۱۰۳

می‌شود و لازم است فتوای فقها ملاحظه شود.<sup>۱</sup> گویا ایشان نیز همان اشکال لزوم اهم و مهم را مد نظر خود دارند.

به گفته مرحوم سبزواری ظاهر عبارات فقها این است که لاجرح در محرمات جاری نمی‌شود مگر این که عنوان دیگری مثل اکراه و ضرر و أمثال آن در بین باشد.<sup>۲</sup> یعنی ایشان از ظاهر عبارات فقها عدم جریان لاجرح در محرمات را به صورت مطلق استفاده نموده‌اند و چه بسا عدم توجه فقها به مصادیق لاجرح در محرمات در کتب فقهی خود، مؤید کلام ایشان باشد.<sup>۳</sup> به گفته مرحوم حکیم، فقها لاجرح را مجوز فعل محرمات نمی‌دانند لکن به نظر خود ایشان فرقی بین واجبات و محرمات وجود ندارد و دلیل لاجرح همان طور که وجوب را بر می‌دارد تحریم را نیز بر می‌دارد.<sup>۴</sup>

مرحوم امام نیز أدله تقیه و حرج و ضرر را از محرماتی که به حسب شرع و عقل و ارتکاز متشرعه در غایت اهمیت‌اند منصرف دانسته‌اند.<sup>۵</sup>

---

۱. الرسائل التسع (للأشتیانی)، ص: ۲۴۲. نعم هنا کلام بالتسبب إلى المحرمات، لا من حيث شمولها فإنه ممّا لا اشکال فيه، بل من حيث أن التمسك بها لتسويغ جميع المحرمات الإلهية، المتعلقة بالتفوس والأعراض والأموال، من دون ملاحظة فتوى الفقهاء بموجبها، لعله يوجب فقهاً جديداً كما أشرنا إليه سابقاً، فهذه التكتة لا بد من ملاحظتها.

۲. مهذب الأحكام (للسبزواری)، ج ۴، ص: ۳۳۹؛ كما أنّ ظاهر الفقهاء عدم جریان قاعدة الحرج في المحرمات إلا إذا كان في البين عنوان آخر من إكراه أو ضرر أو نحو ذلك.

۳. شاهد این کلام عبارت «قاعدة لاجرح/محمد جواد فاضل لنکرانی/ص ۱۵۹» است: «فقها غالباً نسبت به جریان این قاعده در محرمات بیان و تعرضی ندارند.» در این مقاله با این که قاعده لاجرح در ۲۰۰ صفحه بحث می‌شود و ۱۳ صفحه در تنبیه پنجم در رابطه با جریان لاجرح در محرمات سخن می‌گوید در انتها بحث را نیازمند تحقیق بیشتر برای حل مسأله می‌داند.

۴. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص: ۲۴۷: «لکن لیس بناء الفقهاء علیه، فلا يجوز الزنا للحرج، ولا يجوز أكل مال الغير للحرج، ولا يجوز شرب الخمر للحرج، فلا يكون الحرج مجوزاً لفعل المحرمات عندهم، وإن كان مجوزاً لترك الواجبات، و إن كان الفرق بين الواجبات والمحرمات في ذلك غير ظاهر، و مقتضى دليل نفيه نفي التحريم كفي الوجوب.»

۵. کتاب البیع (للإمام الخميني)، ج ۲، ص: ۹۳: «و قد قلنا في «رسالة التقية»: إن أدلة التقية والحرج والضرر، منصرفة عن بعض المحرمات التي في غاية الأهمية بحسب الشرع والعقل و ارتكاز المتشرعة، كالإكراه على إبطال حجج الإسلام بالمغالطات، و كهدم الكعبة المعظمة و محو آثارها؛ بحيث يبطل هذا المشعر و بمحو أثره»

استاد شهیدی پور با این که جریان لاحرج در محرمات را می‌پذیرند ولی بیان می‌دارند که لاحرج امتنانی بوده و حرج‌های ناشی از ضعف ایمان و عادت‌های مذموم روحی افراد را بر نمی‌دارد.<sup>۲۱</sup> برای اثبات جریان لاحرج در موضوعات حدود مثل زنا، لوط و غیره لازم است ادله مورد بررسی قرار بگیرد که آیا دلالت بر قاعده لاحرج دارد یا خیر؟ اگر دلالت دارد آیا شامل محرمات نیز می‌شود یا نه؟ البته باید توجه داشت که امر در محرمات سخت تر است و اگر کسی جریان لاحرج در محرمات را بپذیرد قطعاً جریان لاحرج در واجبات را خواهد پذیرفت ولی ممکن است کسی جریان لاحرج در واجبات را بپذیرد ولی جریان در محرمات را قبول نکند.

### بررسی ادله لاحرج و شمولیت آن نسبت به واجبات و محرمات

#### دلیل اول لاحرج

۱- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (۶/مانده)

---

<sup>۱</sup> «حرج ناشی از ضعف ایمان، این خلاف ظاهر دلیل امتنانی حرج هست که بخواهد لاحرج آن را رفع کند. برخی بخاطر این که برای شان گناه مهم نیست، آنقدر دچار وسوسه می‌شوند که می‌گویند من دیگه تحمل ندارم ترک کنم این فعل حرام را یا حتی در واجبات می‌گویند بر من حرجی است پول خرج کنم، چرا؟ برای این که من عادت به پول خرج کردن ندارم، خب اصلاً اسلام آمده تا این عادت‌های مذموم روحی افراد را از بین ببرد، بخلی که مانع از اداء حقوق واجبه است از بین ببرد، آن شهوت و غضبی که سبب ارتکاب حرام می‌شود اسلام آمده ما با آن شهوت و غضب مبارزه کنیم.»

<sup>۲</sup> در انتها منابعی اشاره می‌شود که به بررسی جریان لاحرج در محرمات پرداخته اند: ۱- قاعده لاحرج از محمد جواد فاضل لنکرانی / تبییه پنجم - همچنین میز گرد مربوط به این مقاله. ۲- ثلاث رسائل، ص: ۱۵۴ محمد فاضل لنکرانی ۳- القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۲۵۷.

## الف) تقریب شمولیت دلیل اول نسبت به واجبات

تعبیر «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج: خدای متعال نمی‌خواهد حرجی را بر دوش شما قرار دهد» اطلاق داشته و دلالت می‌کند که هر حکم شرعی اگر منتهی به حرج شود خداوند جعل آن را اراده نکرده است و در نتیجه اطلاق هر دلیلی که موجب الزام و جعل حرج بر دوش مکلف شود با این آیه تقیید زده می‌شود.

### مناقشه اول

این آیه مختص به طهارت بوده و مفاد آن عدم اراده جعل حرج بر دوش مکلفین در مورد طهارت است، لذا در فرض مریض بودن یا عدم وجدان آب، وظیفه به تیمم منتقل می‌شود. پس این آیه دال بر رفع حکم حرجی در دیگر احکام غیر از مورد طهارت نخواهد بود. برخی علما این مطلب را از مجموع روایات برداشت نموده‌اند که امر در تبدیل وضو به تیمم سهل بوده و با ادنی عذری، وظیفه به تیمم منتقل می‌شود.<sup>۱</sup> می‌توان از این برداشت در اینجا استفاده نمود چرا که با توجه به این برداشت، احتمال اختصاص قاعده به طهارت، عرفی خواهد بود.

### جواب از مناقشه اول

اولاً، لسان «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» لسان بیان قاعده کلیه بوده و شبیه «یرید الله ان یحق الحق بکلماته، یرید الله بکم الیسر» می‌باشد و مورد، مخصص نمی‌شود؛ به تعبیر دیگر هر چند در اینجا تعبیر «فی الدین» ذکر نشده است، اما اگر خدای متعال در اینجا حرج قرار نداده باشد و در جای دیگر حرج قرار داده باشد با اطلاق عبارت سازگار نیست؛ همچنین این که «خدا نمی‌خواهد بر شما حرجی قرار دهد» عرفاً با این مطلب سازگار نیست که در موارد دیگر حرج وجود داشته باشد؛ لذا هر چند مورد آیه احتمال خصوصیت دارد، ولی اطلاق، خصوصیت مورد را الغا می‌کند؛ به تعبیر دیگر، نه تنها به مورد تقیید زده نمی‌شود بلکه تقیید آن به مورد خلاف ظاهر عرفی آیه مذکور است و ظاهر عرفی، دلالت بر الغای خصوصیت مورد دارد.

---

<sup>۱</sup>. کتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - القديمة)، ج ۲، ص: ۴۵ (دعوی ان المتفاهم من مجموع الروایات... ان الأمر فی التبديل سهل یوجب أدنی عذر. و الانصاف ان الخدشة لو أمكنت فی کل واحد مما ذکر لکن من مجموع ما ذکر تطمنن النفس بان المحذور الشرعي مطلقاً یوجب التبديل)

ثانیاً، تعبیر «حرج» به صورت نکره و در سیاق نفی قرار گرفته است و گویای آن است که حرج تنها در مورد آیه نفی نشده، بلکه عمومیت داشته و هر حرجی را نفی می‌کند. ممکن است در اشکال به جواب دوم گفته شود که «حرج» در سیاق «لیجعل» قرار گرفته که مثبت است و لذا دلالت بر عمومیت ندارد. لکن این اشکال صحیح نیست چون قرار گرفتن مجموع «لیجعل علیکم من حرج» در سیاق نفی «ما یرید الله» موجب عمومیت می‌شود. لکن به نظر می‌رسد جواب دوم نمی‌تواند جواب مستقل از مناقشه مذکور قرار گیرد چون اگر تعبیر «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» مختص طهارت باشد دلالت خواهد کرد که در باب طهارت هیچ حرجی جعل نشده است و اگر شامل تمام احکام شود دلالت می‌کند که در هیچ حکمی هیچ حرجی قرار داده نشده است؛ یعنی نفی عام حرج بر موضوع خود منطبق می‌شود و موضوع خود را که خصوص باب طهارت باشد یا تمام ابواب باشد اثبات نمی‌کند. لذا عمده جواب اول است.

#### مناقشه دوم

اگر تعبیر «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» عمومیت داشته باشد، مورد نمی‌تواند مخصص باشد؛ لکن قرینه‌ای در آیه وجود دارد که موجب عدم عمومیت تعبیر مذکور می‌شود و آن قرینه، مقابله بین «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» و بین «و لکن یرید لیطهرکم» است و این مقابله با او عطف و «لکن» بیان شده است و ظاهر مقابله اشتراک در موضوع است و چون «لکن یرید لیطهرکم» مربوط به طهارت است دلالت خواهد کرد که تعبیر «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» مختص به باب طهارت است یا حداقل، قرینه مقابله موجب می‌شود عمومیت «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» نسبت به غیر باب طهارت شکل نگیرد چون قرینه مقابله یک قرینه متصله بوده و مانع از انعقاد اطلاق و عموم می‌شود.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> القواعد الفقهية (لمکارم)، ج ۱، ص: ۱۶۴ (المستفاد من صدرها و ذیلها ان الأمر بالغسل و الوضوء عند وجدان الماء، و التیمم عند فقدانه؛ انما هو لمصلحة تطهير النفوس، أو هي و الأبدان، من الأقدار الباطنة و الظاهرة، فلا یرید الله تعالی بتشریح هذه التكاليف إلقاء الناس في مشقة و ضيق بلا فائدة فيها؛ بل انما یرید تطهيرهم بها، فالمراد من «الحرج» هنا ليس مطلق

جریان لاجرح در محرمات (خصوصاً اسباب حدود و تعزیرات) ..... ۱۰۷

آیه «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» را طبق این اشکال دو گونه می توان معنا کرد؛

۱- «نمی خواهیم شما را به مشقت بدون هدف و بدون فائده بیندازیم ولی می خواهیم به مشقت بیندازیم تا شما را تطهیر کنیم»؛ یعنی حکم به وضو و حکم به تیمم هر چند مشقت دارد ولی این مشقت فایده داشته و فایده آن تطهیر شما است.

۲- ما به شما دستور وضو دادیم و بعد حکم را تغییر دادیم چون نمی خواهیم به مشقت بیفتید و غرض تطهیر شما است که با تیمم هم حاصل می شود؛ یعنی آنچه مهم است غرض تطهیر است و چون در اینجا وضو، بدل دارد و تطهیر با تیمم هم حاصل می شود نیازی به سختگیری در وضو نیست.

الف) جواب از مناقشه دوم بر اساس معنای اول

جواب اول

این معنا خلاف ظاهر است چون نیاز به تقدیر «لاجرح بدون فائده» دارد در حالی که تعبیر «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» مطلق بوده و مطلق حرج اعم از فائده دار و غیر فائده دار را نفی می کند.

اشکال در جواب اول

اشکال این جواب این است که هر چند نفس خطاب «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» مطلق است و لکن وقتی قرینه مقابله در کنار آن گذاشته می شود اطلاق از بین رفته و ظهور در «لاجرح بدون فائده» پیدا می کند و حداقل آن را مجمل می کند.

جواب دوم

جواب دیگر از معنای اول این است که الغای خصوصیت صورت بگیرد؛ یعنی عرف از عبارت «خدا اراده نکرده است در باب طهارت حرج بدون فائده جعل کند» عدم خصوصیت باب طهارت را می فهمد و عرفاً چنین اراده ای همه ابواب را شامل می شود.

---

المشقة بل المشاق الخالية عن الفائدة و المصالح العالية التي يرغب فيها لتحصيلها. و الشاهد على ذلك كلمة «لكن» الاستدراكية في قوله «وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ»

#### اشکال در جواب دوم

اشکال این جواب هم این است که بر فرض الغای خصوصیت پذیرفته شود، نتیجه الغای خصوصیت این خواهد بود که هر جایی حرج بدون فائده باشد مرتفع می‌شود؛ لکن این که کجا حرج بدون فائده و کجا حرج با فائده وجود دارد امری تعبدی بوده و قابل فهم برای عرف نیست، لذا عملاً نمی‌توان حکمی که بر اساس اطلاقات ثابت شده است را با این دلیل تقیید زد چون موضوع «حرج بدون فائده» قابل اثبات نیست و در نتیجه به اطلاق خطابات اولیه تمسک می‌شود.

#### جواب از مناقشه بر اساس معنای دوم

##### جواب اول

هر چند آیه مربوط به باب طهارت است ولی عرف، خصوصیتی برای اراده خدا نسبت به رفع حرج در باب طهارت نمی‌بیند و از آن الغای خصوصیت می‌کند.

##### اشکال در جواب اول

اشکال جواب این است که بر فرض، الغای خصوصیت پذیرفته شود نتیجه آن چنین خواهد بود که اگر در موردی غرض و هدف شارع با امر دیگری قابل تحصیل بود امر حرجی اول برداشته شده و نوبت به امر دوم می‌رسد؛ یعنی تنها شامل مواردی خواهد شد که خود شارع برای شی‌ای بدل قرار داده است.

ممکن است گفته شود وقتی حرج در مبدل برداشته می‌شود به ضمیمه عدم قول به فصل، در موارد دیگر نیز حرج برداشته خواهد شد.

اشکال این مطلب این است که چنین پاسخی می‌تواند ثابت کند که یا در موارد دیگر (که بدل وجود ندارد) نیز حرج برداشته شده است و یا الغای خصوصیت وجود ندارد؛ چون اگر الغای خصوصیت نشود و مطلب منحصر در باب طهارت باشد مستلزم ابداع قول جدید نخواهد بود چون برخی علما از مجموع روایات برداشت نموده‌اند که امر در تبدیل وضو به تیمم سهل بوده و با ادنی عذری، وظیفه به تیمم منتقل می‌شود. به تعبیر دیگر عدم قول به فصل همان طور که می‌تواند قرینه بر جریان لاحرج در غیر مبدل باشد می‌تواند قرینه بر خصوصیت داشتن باب طهارت باشد.

ممکن است در جواب از این کلام گفته شود الغای خصوصیت امری عرفی بوده و حجت است لذا قرینه‌ی عدم قول به فصل اگر موجب تعمیم بیشتر در فرض الغای خصوصیت شود منافاتی با این حجت یعنی الغای خصوصیت ندارد ولی اگر بخواهد الغای خصوصیت را به عنوان یک حجت، ملغا کند منافات با حجت خواهد داشت و لذا تحقق بر حجیت الغای خصوصیت و قرینه مذکور (یعنی عدم قول به فصل)، مقتضی تعمیم نسبت به غیر مبدل است.

لذا بهتر است این گونه اشکال شود که الغای خصوصیت نیاز به جزم دارد و ما در این مورد جزم به عدم خصوصیت نداریم؛ احتمال دارد تعبیر «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» به قرینه مقابله به معنای «حرج بدون فائده و بی غرض» باشد (که همان معنای اول است) و بیان این تعبیر برای تقویت روحیه ایمان در مسلمانان بوده است چون مسلمانان هر روز با وضو و تیمم در ارتباط اند لذا خدای متعال در اینجا از باب کثرت ابتلای مردم و برای این که مردم در وضو و تیمم سست نباشند به این نکته اشاره نموده است (که این وضو و تیمم هر چند حرجی است ولی فایده دارد و فایده آن تطهیر شما است لذا شما با طیب نفس وضو و تیمم را انجام دهید و بدانید که این کارها ثمره و نتیجه دارد و بدون نتیجه و عبث نیست). کما این که بقیه تکالیف هم به همین شکل است لکن چون در بقیه تکالیف چنین ابتلایی نبوده است و مقدمات سخت نداشته است چنین تعبیری ذکر نشده است.

ب) جواب کلی از مناقشه دوم

جواب دیگری که می‌توان از مناقشه دوم بیان کرد این است که ظاهر آیه عمومیت است چون علت رفع وجوب وضو را حرجی بودن آن دانسته است پس علت رفع وجوب، حرج است و علت معمم است و هر جای دیگری که حرج لازم بیاید نیز وجوب مرتفع خواهد شد.

بر این اساس، تعبیر «و لکن یرید لیطهرکم» به این معنا است که هر چند وضو حرجی بوده و برداشته شده است ولی چون غرض تطهیر است و تطهیر با تیمم هم حاصل می‌شود لذا بعد از ارتفاع وجوب وضو، نوبت به تیمم می‌رسد و از این جهت بود که ابتدا وضو را واجب کردیم و بعد به خاطر حرج، نوبت به تیمم رسید. به تعبیر دیگر اگر تیمم مشروع نمی‌بود تعبیر «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» صحیح می‌بود و تعبیر «و لکن یرید لظهرکم» در مقابل تعبیر مذکور نیست، بلکه جمله‌ای مجزاً بوده که مشروعیت تیمم را بیان می‌کند؛ یعنی هر چند ما وجوب وضو

را به خاطر حرج برداشته ایم ولی خدا می‌خواهد شما را تطهیر کند و لذا بعد از برداشتن وجوب وضو، تیمم را برای شما قرار داده است و با جعل طهارت تیمم در فرض حرجی بودن وضو، نعمت را بر شما تمام کرده است.

پس ادّعا این است که ظاهر آیه تعلیل بودن «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» برای رفع وجوب وضو است و تعلیل معمم است؛ می‌توان برای عمومیت تعبیر مذکور مؤیدات بلکه شواهدی بیان نمود؛

۱- همان‌طور که در جواب از مناقشه اول بیان شد در آیه از تعبیر «یرید الله» استفاده شده است و این که خدا یکجا اراده جعل حرج دارد ولی جای دیگر اراده جعل حرج ندارد با استعمالات لفظ «ارادة الله» تناسب ندارد.

۲- آیه در مقام امتنان واقع شده است و مقتضای مقام امتنان، عمومیت است. (القواعد العامة في الفقه المقارن، ص: ۱۹۱)

۳- آیات دیگر سیاقی شبیه سیاق این آیه داشته و دلالت بر عمومیت جریان لاجرح دارد و لذا به مقتضای قرینه وحدت سیاق، کشف می‌شود این آیه نیز عمومیت دارد.

۴- اگر تعبیر «و لکن یرید لیطهرکم» ادامه علت برای «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» دانسته شود معنا کردن آیه، نیازمند تقدیر و اضافات خواهد بود که خلاف ظاهر است؛ یعنی اگر تعبیر «و لکن یرید لیطهرکم» ادامه جمله قبل قرار داده شود معنا چنین خواهد بود؛ «خدا اراده نکرده است که بر شما حرج قرار دهد بلکه اراده کرده است که شما را تطهیر کند» که بین این دو جمله تهافت وجود دارد، چون هم حرج قرار نداده و هم تطهیر ولو حرجی را لازم کرده است و لذا تقدیر لازم دارد و باید این گونه معنا نمود: «خدای متعال اراده نکرده است که اگر امری حرجی باشد و غرض آن، با امر دیگر غیر حرجی هم حاصل می‌شود شما را در حرج بیندازد» که تعبیر «با امر دیگر غیر حرجی هم آن غرض حاصل می‌شود» باید در تقدیر گرفته شود. همچنین اگر عام گرفته نشود و خاص این مورد شود باید طهارت را هم اضافه کنیم که «خدا اراده نکرده است که وضوی حرجی را در فرضی که غرض تطهیر با تیمم حاصل می‌شود بر شما جعل کند بلکه اراده کرده است که شما را تطهیر کند که با تیمم هم حاصل می‌شود». تقدیر گرفتن خلاف ظاهر بوده و لذا باید تعبیر



جریان لاجرح در محرمات (خصوصا اسباب حدود و تعزیرات) ..... ۱۱۱

«ولکن یرید لیطهرکم» را جمله‌ای مستقل و برای بیان جعل بدل و مشروعیت بدل در فرض رفع وجوب وضو دانست.<sup>۱</sup>

خلاصه از مجموع نکات مذکور استفاده می‌شود که آیه در مقام تعلیل بوده و قسمت «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» علت برای نفی وجوب وضوی حرجی بوده و عمومیت دارد و تعبیر «لکن یرید لیطهرکم و لیتیم نعمته علیکم» مربوط به تیمم بوده و اشاره به علت جعل بدل در خصوص باب وضو دارد و علت جعل همان «تطهیر مؤمنین و اتمام نعمت با ایجاد بدل در این فرض» خواهد بود.

نکته: این معنا که «قصد خدا از امر به وضو و امر به تیمم، به مشقت انداختن شما نبوده است بلکه قصد خدای متعال تطهیر شما است» همان معنای اول در مناقشه دوم است که حرج بدون فائده و بی مصلحت جعل نشده است.

### جمع بندی بحث «تقریب شمولیت دلیل اول نسبت به واجبات»

مناقشه اول در این تقریب پذیرفته نشد. مناقشه دوم نیز با جواب کلی که در قسمت «ب» داده شد رد شد؛ لذا به نظر ما این آیه دلالت بر جریان لاجرح در تمام واجبات دارد.

### ب) تقریب شمولیت دلیل اول نسبت به محرمات

در هر صورت، اگر آیه دلالت بر جریان قاعده لاجرح در غیر مورد آیه داشته باشد فی نفسه مانعی از اطلاق نسبت به محرمات وجود ندارد چون تعبیر «خدا اراده ندارد که حرجی بر شما جعل کند» مطلق آمده است و بیان می‌کند خدا اراده‌ای نسبت به جعل حرج ولو با جعل محرمات، ندارد.

### مناقشه اول

اشکال اول این است که هر چند تعبیر مذکور علت باشد و از مورد آیه به سایر واجبات هم تعدی شود، ولی نمی‌توان به محرمات تعدی نمود چون سنخ محرمات متفاوت با سنخ مورد آیه یعنی

---

<sup>۱</sup> البته ممکن است در این وجه اشکال شود که مورد آیه دلیل بر اضافات مذکور است و و تقدیر با وجود قرینه خلاف ظاهر نخواهد بود. لذا این وجه تنها به عنوان یک مؤید می‌تواند ذکر شود.

واجبات است مثلاً وقتی مولی به عبد خود می‌گوید: «اگر زید یا عمرو (که از افراد عادی جامعه‌اند) به تو فحش داد جواب او را بده؛ چون مولا اراده نکرده است عبدش خاری را تحمل کند» در اینجا تعلیل موجب عمومیت می‌شود که «هر کس از افراد عادی ولو غیر زید یا عمرو، اگر ناسزا بگویند عبد می‌تواند جوابش را بدهد». ولی آیا می‌توان از عموم تعلیل به افراد غیر عادی مثل علما تعدی نمود صرفاً به این خاطر که تعلیل مطلق بوده و قیدی که حکم را مختص به افراد عادی کند در آن ذکر نشده است؟! به نظر می‌رسد عمومیت تعلیل حداقل از سنخ‌های ویژه انصراف دارد ولو مثلاً از سنخ‌های هم عرض انصراف نداشته باشد. (یعنی ممکن است زید و عمرو نجار باشند و تعلیل شامل اصناف دیگر مثل تجّار، کشاورزان و غیره شود ولی صنف علما و مراجع یک صنف ویژه محسوب می‌شوند). در اینجا هم هر چند می‌توان از وضوی حرجی که یکی از واجبات است به سایر واجبات حرجی تعدی نمود، ولی نمی‌توان به محرمات (که یک سنخ ویژه بوده و در نظر عرف حرمت خاصی دارند) تعدی نمود و جریان تعلیل در سنخ محرمات دلیل ندارد. اما این که گفته شده است «تعلیل معمم است» درست است، لکن عرفاً معمم نسبت به افراد همان سنخ مورد حکم می‌باشد و ظهوری در تعمیم نسبت به افراد از سنخ دیگر ندارد و مجمل خواهد بود.

### جواب از مناقشه اول

در جواب از اشکال می‌توان گفت: هر چند تعلیل، قابلیت تعمیم لاحرج نسبت به محرمات را ندارد، ولی با الغای خصوصیت می‌توان لاحرج را در محرمات نیز جاری دانست؛ به این بیان که واجبات و محرمات دو سنخ از احکام الاهی‌اند و در این که اطاعت هر کدام لازم است تفاوتی ندارند و تنها تفاوت در این است که در یکی فعل مصلحت داشته و لذا بر فعل الزام صورت گرفته و در دیگری فعل مفسده داشته و بر ترک الزام صورت گرفته است. پس یکی الزام به فعل و دیگری الزام به ترک است؛ حال وقتی عنوان حرج و مشقت و سختی باعث می‌شود الزام نسبت به فعل برداشته شود عرفاً هیچ خصوصیتی برای الزام به فعل دیده نمی‌شود و عرف از الزام به فعل، به الزام به ترک نیز تعدی می‌کند و تمام نکته را در مشقت و حرج می‌بیند؛ شاهد بر این الغای خصوصیت این است که اگر تفکیک به عرف گفته شود که «در فرض الزام به فعل اگر حرج ایجاد شود الزام برداشته می‌شود ولی در فرض الزام به ترک اگر حرج ایجاد شود الزام برداشته نمی‌شود» عرف

استیحاش می‌کند و بیان می‌دارد که این دو تفاوتی نداشته و هر دو الزام بوده که مشقت و حرجی به دنبال دارند و اگر برای شارع حرج مهم است اینجا هم باید حرج را بردارد.<sup>۱</sup>

البته توجه شود که احتمال عقلی خصوصیت بین الزام به فعل و بین الزام به ترک وجود دارد؛ ولی بحث الغای خصوصیت یک بحث عرفی است یعنی عرفاً خصوصیتی دیده نمی‌شود؛ مثلاً وقتی در روایت تعبیر «رجل شک فی الثلاث و الاربع» بیان می‌شود عرف از «رجل» الغای خصوصیت می‌کند با این که می‌توان به لحاظ عقلی برای «رجل» خصوصیت فرض نمود؛ مثل این که گفته شود: «مردها موظف به فعالیت در جامعه‌اند و لذا به مردها ارفاق بیشتری شده، ولی اگر زن چنین شکی کند باید نماز را دوباره بخواند به این خاطر که هر چه در خانه بیشتر بماند برای او بهتر است».

### مناقشه دوم

[در استعمالات قرآنی و روایی متعلق «جعل علیه»، «کتب علیه»، «وضع علیه» و أمثال آنها افعال (اشیاء) قرار می‌گیرد نه احکام و به معنای الزام به فعل (شیء) است همانند «كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ» (بقره، ۱۸۳) و تعبیر «کتب علیکم وجوب الصیام» که متعلق «کتب»، حکم باشد - هر چند در کلام علما به کار می‌رود - يك تعبیر و استعمال قرآنی و روایی نیست. (اگر مفاد آیه «ما جعل علیکم فی الدین من حکم حرجی» باشد شامل محرمات نیز خواهد شد.)

از سوی دیگر متعلق الزام در استعمالات عرفی امور وجودی می‌باشد نه اعدام (لذا نمی‌توان گفت اگر شیء متعلق قرار بگیرد شامل فعل شیء و ترک شیء می‌شود و اگر ترک شیء هم حرجی باشد برداشته خواهد شد)، با توجه به دو مقدمه بالا می‌گوییم در آیه شریفه «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (حج، ۷۸) متعلق جعل، حکم نیست تا شامل تمامی احکام اعم از واجبات و محرمات شود (چون حکم اعم از حرمت و وجوب، امری وجودی است) بلکه متعلق آن فعل است و اسناد الزام به ترک و اعدام عرفی نیست، مگر بعضی از تروکی که مانند صوم ضنائم

<sup>۱</sup> البته سنخ محرمات در نظر عرفی سنخ ویژه ای است ولی در مقام مولویت و عبودیت، عرف برای محرمات خصوصیت ویژه ای قائل نمی‌شود و ملاک را در اطاعت می‌بیند؛ لذا از طرفی استظهار عرفی آیه را شامل محرمات نمی‌داند و از طرفی در ورای استظهار، خصوصیتی برای واجبات نمی‌بیند.

وجودی همانند نیت و امثال آن در آنها لحاظ شده باشد. بنابراین با این تقریب متعلق «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» فقط واجبات که افعال وجودیه‌اند خواهد بود نه محرمات که تروك و اعدامند.<sup>۱</sup>

### جواب از مناقشه دوم

می‌توان در جواب از این اشکال - که مختص به این آیه نبوده و راجع به آیات دیگر نیز جاری است - گفت:

اولاً، در آیه سوم و چهارم تعبیر «لیس علیه» و در آیه پنجم «لایکون علیه» ذکر شده است. ثانیاً، اگر متعلق جعل، فعل باشد می‌توان فعل حرجی حرام را متعلق قرار داد و معنای آن این گونه می‌شود «خدا اراده نکرده است که زنای حرجی را بر شما جعل کند» همان طور که گفته می‌شود «خدا اراده نکرده است که صیام حرجی را بر شما جعل کند». به نظر می‌رسد مناقشه مذکور بر این اساس بوده که تعابیر «جعل، وضع، کتب» به معنای الزام دانسته شده است در حالی که «جعل و وضع» به معنای قرار دادن، «کتب» به معنای نوشتن است و معنای الزام در این الفاظ وجود ندارد.

ثالثاً، ادعای مذکور مبنی بر تعلق «جعل» در استعمالات شرعی به شیء ولو صحیح باشد ولی موجب ظهور نمی‌شود.

### اشکال در جواب

اولاً، تعبیر «لیس علیه» نیز همچون تعابیر دیگر ظهور دارد در این که متعلق آن فعل است. ثانیاً، گفته می‌شود هر چند تعابیر مذکور فی نفسه دلالت بر الزام ندارد، ولی ظاهر «جعل و کتب و وضع» ولو از باب دلالت التزامی، جعل وجوب است؛ یعنی «جعل علیکم الصیام» عرفاً به معنای وجوب صیام و «ما جعل علیکم الصیام» عرفاً به معنای عدم وجوب صیام است و این معنا در «کتب و وضع» واضح تر است. یعنی «جعل علیکم» به معنای «قرار دادن یک فعل بر ذمه مکلف است» که ظهور در وجوب دارد و اگر فعل حرام مراد باشد نیاز به تقدیر در «جعل علیکم»

---

<sup>۱</sup> شبیری زنجانی، موسی، درس خارج نکاح، جلد: ۲، صفحه: ۷۹۴، مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام وابسته به دفتر آیه الله العظمی شبیری زنجانی، قم - ایران

به صورت «ما جعل علیکم حرمة الزنا الحرجی» دارد و تعبیر «خدا اراده نکرده است که زناى حرجی را بر شما جعل کند» نیاز به تقدیر «حرمت» دارد.

ظاهر «لیس علیه» نیز نفی وجوب است و وقتی تعبیر به «لیس علیه الزنا الحرجی» می‌شود نیاز به تقدیر به صورت «لیس علیه حرمة الزنا الحرجی» دارد ولی تعبیر «لیس علیه الصیام الحرجی» فی نفسه به معنای نفی وجوب بوده و بدون تقدیر معنا می‌شود. برخی بزرگان همچون مرحوم خوئی معنای وجوب را «اعتبار الفعل علی ذمة المكلف» دانسته‌اند<sup>۱</sup> و بر این اساس، تعبیر «جعل علیه الفعل، لیس علیه الفعل» معادل معنایی و مترادف وجوب و عدم وجوب خواهد بود.

### مناقشه سوم

آقای زنجانی فرموده‌اند: [خلاصه این وجه این است که ترك مطلق اکثر محرمات برای معمول انسانها حرجی است و اگر لاجرح را بر محرمات حاکم بدانیم، تقریباً أدله محرمات لغو می‌گردد. در توضیح این وجه می‌گوییم؛ عامل محرك انسان به سوی محرمات، طغیان شهوت یا طغیان غضب است و جلوگیری از شهوت و غضب در هنگام طغیان آنها بسیار دشوار بوده و نیاز به مجاهده نفس دارد، آیا ترك مطلق غیبت یا ترك مطلق ایذای مردم آسان است؟ آیا کسی که غضب کرده، فحش و ناسزا می‌دهد و هرگونه عمل خلافی مرتکب می‌شود کنترل غضب او بسیار دشوار نیست؟ آیا جوان عذبی که با زن زیبا مواجه می‌شود و از نگاه کردن به او خودداری می‌کند کار آسانی انجام می‌دهد؟ بر خلاف واجبات که واجبات حرجی بسیار اندک است، محرمات غالباً حرجی می‌باشند و اساساً انبیاء برای کنترل قوای غضب و شهوت انسانها برگزیده شده‌اند و اگر بخواهیم با تمسک به لاجرح، تحریم اشیاء را در زمان سختی برداریم نظم اجتماع بر هم می‌خورد. حال اگر به طور مطلق قائل به عدم حکومت لاجرح بر محرمات نباشیم در برخی محرمات قطعاً حکومت لاجرح صحیح نیست؛ محرماتی که مربوط به امور شهوانی است از سیره و مجموع روایات به روشنی فهمیده می‌شود که با حرج تجویز نمی‌شود.<sup>۲</sup> شاهد حرجی بودن به اموری

۱. مصباح الأصول (مباحث الفاظ - مکتبه الداوری)، ج ۱، ص: ۸۳. «و کذا الوجوب و الحرمة، فاتهما ایضا اعتبار الفعل أو الترك علی ذمة المكلف»

۲. به این مطلب در کتاب «الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۵۳» نیز اشاره شده است: [الا ترى أنّ الحرج یرفع التکلیف لکن لا فی کلّ الموارد فالمسح علی البشرة حرج و قد أمر الإمام علیه السلام بالمسح علی المرارة مستدلاً بقوله تعالی

همچون زنا و منکرات و جنایات این است که برخی انسانها با این که خود واقف به خطرات و مجازاتهای شدید می‌باشند، گاه چنان شهوت و غضب بر وجود آنها حاکم شده که به این گونه خطرات اعتنا نمی‌کنند و دست به اعمال خلاف می‌زنند، با این که نه زنا به وسیله سختی اجتناب جائر می‌شود و نه لواط و نه نظر به نامحرم و نه قتل و غارت و جنایت، و اجرای حدود در این گناهان نیز با سختی عمل متوقف نمی‌گردد.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد این مناقشه را می‌توان به چهار مناقشه تقسیم نمود؛

۱- واجبات حرجی اندک‌اند ولی محرمات غالباً حرجی‌اند و لذا اگر دلیل لاجرح شامل محرمات هم بشود موجب تخصیص اکثر نسبت به أدله محرمات می‌شود که مستهجن است. می‌توان این مطلب را اضافه نمود که حتی اگر نسبت به برخی محرمات، تخصیص اکثر ثابت شود می‌توان نتیجه گرفت که لاجرح شامل محرمات نمی‌شود؛ چون قول به فصل بین محرماتی که غالباً حرجی‌اند و محرماتی که غالباً حرجی نیستند، وجود ندارد.

۲- اساساً انبیاء برای کنترل قوای غضب و شهوت انسانها برگزیده شده‌اند و اگر بخواهیم با تمسک به لاجرح، تحریم اشیاء را در زمان سختی برداریم مخالف با غرض مولا خواهد بود؛ چون معنای تجویز عمل در زمان شدت قوه غضب و در زمان شدت قوه شهوت که موجب تحقق حرج می‌شود عدم کنترل قوای غضب و شهوت خواهد بود.

۳- اگر قرار باشد لاجرح در محرمات جاری شود موجب جواز ارتکاب معاصی بوده و بدین وسیله نظم اجتماع بر هم می‌خورد؛ مثلاً فرض کنید ضرب و شتم یا حتی قتل به سبب حرج تجویز شود آیا چنین اجتماعی قابل کنترل خواهد بود؟!

البته ممکن است گفته شود این وجه، در واقع نکته‌ی برخی از موارد وجه چهارم را بیان می‌کند؛ یعنی وجه سوم در اسباب حدود و امثال آن جاری می‌شود که نظم اجتماع بر آن استوار است و

---

ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَاٰمًا اِذَا كَانَ شَابٌ كَثِيْرَ الشَّبَقِ غَيْرِ مَتَمَكِّنٍ مِنَ النِّكَاحِ لَا يَسْتَرِيْحُ طَوْلَ لَيْلَةٍ وَا لَا يَنَامُ فَهَلْ يَجُوْزُ لَهُ وَطِي الْمَحَارِمِ مِثْلًا تَمَسُّكًا بِلَا حَرَجٍ؟]؛ هم چنین «الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ۲، ص: ۴۷» [فإنه قد يوجب الضرورة والحاجة الشديدة كالبرد الشديد اضطراراً تحت إزار واحد وهذا لا يوجب التعزير وذلك لجريان مثل لا حرج هنا وإن لم يجز في مثل الزنا.]

۱. شبیری زنجانی، موسی، درس خارج نکاح، جلد: ۲، صفحه: ۷۹۶، مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام وابسته به دفتر آیه الله العظمی شبیری زنجانی، قم - ایران

جریان لاجرح در محرمات (خصوصاً اسباب حدود و تعزیرات) ..... ۱۱۷

اگر نظام کیفری به سبب لاجرح سست شود نظم اجتماع به هم می‌خورد و به همین جهت سیره بر عدم جریان لاجرح در چنین محرماتی قائم شده است.

البته چه بسا در امور شهبوانی نیز گفته شود اگر زنا و لواط، در فرض حرج تجویز شود به دلیل فراوانی حرج در این موارد، نظام خانواده ولو در طی دهه‌ها یا صدها، به عنوان بخشی از جامعه فرو می‌ریزد که همین نکته موجب شده تا سیره، لاجرح را در امور شهبوانی نیز جاری نداند.

۴- بر فرض دلیل لاجرح شامل محرمات شود ولی اطلاق دلیل لاجرح بر اساس سیره و مجموع روایات نسبت به برخی موارد تقیید خورده است و آن موارد، محرمات مربوط به امور شهبوانی، منکرات و جنایات است و لذا زنا، لواط، نظر به نامحرم، قتل، سرقت و جنایت به سبب حرج و سختی، جائر نمی‌شوند و حدود نیز بر آن مترتب می‌شود.

#### مناقشه چهارم

گفته می‌شود اگر لاجرح در خصوص اسباب حدود جاری باشد موجب اختلال نظام حدود می‌شود چون در دلیل لاجرح، حرج شخصی معیار قرار داده شده است و حرج شخصی قابل انضباط نیست و در نتیجه نمی‌توان قانون و ضابطه در دادگاه ارائه نمود که بر اساس آن بتوان حرجدار را از غیر آن جدا کرد و در نتیجه نظام حدود مختل خواهد شد. البته این اشکال در ضمن مناقشه سوم بیان شد لکن به جهت اشتغال بر توضیحات بیشتر به صورت مجزا بیان می‌شود.

#### جواب از مناقشه چهارم

در ابتدا مطلبی از آقای زنجانی مطرح می‌شود که مضمون حرف ایشان در برداشت جواب تأثیر گذار است؛ مرحوم صاحب جواهر پس از طرح ادله‌ای که برای اثبات عدم جواز ترك وطی زوجه بیش از چهار ماه ذکر شده، می‌فرماید: «مؤیداً بنفی الحرج و الاضرار». (جواهر الکلام فی شرح شرائع

الإسلام، ج ۲۹، ص: ۱۱۵)

مرحوم خوبی در اشکال بر این سخن می‌فرماید: «نفی ضرر و حرج به ملاحظه ضرر و حرج برای غالب و نوع افراد نیست، بلکه آنچه منفی است، ضرر و حرج شخصی است، بنابراین تقیید حکم به چهار ماه، وجهی ندارد زیرا زنها متفاوت هستند، بسا بانویی که فقط پس از يك ماه به حرج و ضرر می‌افتد در حالی که ممکن است این ضرر یا حرج بعد از يك سال یا بیشتر در مورد دیگری

محقق گردد، پس معیار چهار ما، بر حرج و ضررهای شخصی قابل انطباق نیست) (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص: ۱۱۶)

در واقع این بیان قابل تطبیق بر بحث حدود نیز می‌باشد که وقتی حرج شخصی معیار قرار گرفت دیگر نمی‌توان ضابطه‌ای برای اجرای حدود مشخص کرد که به سبب آن حرج از غیر حرج متمیز داده شود؛ تنها تفاوت در این است که در مثال مذکور خود شارع حد ۴ ماه را معین نموده است، ولی در بحث حدود تعیینی از ناحیه شارع مطرح نیست.

آقای زنجانی در جواب چنین می‌فرماید: «گرچه معمولاً اختیار تطبیق احکام و قوانین بر مصادیق آنها بر عهده مکلفین است همانگونه که روش متعارف در تدوین قوانین دنیائی است و نظم و نظام جامعه نیز مقتضی آن است، در مواردی که لازمه چنین اختیاری، این باشد که سوء استفاده یا اشتباه در مورد آنها زیاد گردد، رعایت حال اکثریت مکلفین را معیار قرار داده و بر آن اساس، قانون می‌گذرانند تا حتی المقدور از این پی‌آمدها پیشگیری شود. لذا در بسیاری از قوانین که در آنها به ضرر و حرج تعلیل می‌آورند، در واقع آن علت، علت عام نیست بلکه علت اکثر موارد است که اصطلاحاً از آن به حکمت تعبیر می‌کنند. در مسأله مورد بحث، روی فرض شخصی بودن حرج، اگر قانون و ضابطه‌ای قرار ندهند که مثلاً هر چهار ماه، چنین حقی برای زن هست، نظر به اینکه حرج دارای مراتب زیادی است و تطبیق بر مصادیق واقعی آن و تشخیص صغریاتش کار مشکلی است و هر کس نیز ممکن است بر حسب نیاز خودش، ادعای حرج کند، هر روز بین خانواده و زن و شوهرها دعوا و درگیری بوجود آمده، منجر به هرج و مرج و اختلال جامعه می‌گردد.» (کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۵، ص: ۱۴۱)

ایشان در این جواب، نفس هرج و مرج و اختلال نظام جامعه را سبب تعیین یک ضابطه و معیار برای حرج از سوی شارع دانسته‌اند که چه بسا بتوان گفت برای جلوگیری از اختلال جامعه، در چنین موردی حرج نوعی را معیار قرار داده است و خود در تعیین محدوده حرج نوعی ورود کرده است.

بر این اساس می‌توان از مناقشه چهارم چنین جواب داد که هر چند لاجرم، حرج شخصی را بر می‌دارد و وجوب و حرمت شامل شخصی که دچار حرج شخصی شده نمی‌شود، ولی به لحاظ



قانونی با توجه به این که قابلیت اجرایی ندارد باید حرج نوعی را در نظر گرفت و قانون را بر اساس حرج نوعی ضابطه دار پیاده کرد؛ چون اگر غیر این باشد قانون قابل پیاده شدن نخواهد بود.

تذکر: البته حرج نوعی ضابطه دار، نیاز به فکر و هم اندیشی دارد؛ همانند آنچه در رابطه با جواز طلاق حاکم در فرض حرج بر زن در ماده ۱۱۳۰ بیان شده است: «در مورد زیر زن می تواند به حاکم شرع مراجعه و تقاضای طلاق نماید: در صورتی که برای محکمه ثابت شود که دوام زوجیت موجب عسر و حرج است می تواند برای جلوگیری از ضرر و حرج زوج را اجبار به طلاق نماید و در صورت میسر نشدن به اذن حاکم شرع طلاق داده می شود. (اصلاحی ۶۱/۱۰/۸)» و در ادامه چنین تبصره می زند و حرج را ضابطه مند می کند؛ «تبصره - عسر و حرج موضوع این ماده عبارت است از به وجود آمدن وضعیتی که ادامه زندگی را برای زوجه با مشقت همراه ساخته و تحمل آن مشکل باشد و موارد ذیل در صورت احراز توسط دادگاه صالح از مصادیق عسر و حرج محسوب می گردد: ۱- ترک زندگی خانوادگی توسط زوج حداقل به مدت شش ماه متوالی و یا نه ماه متناوب در مدت یک سال بدون عذر موجه. ۲- اعتیاد زوج به یکی از انواع مواد مخدر و یا ابتلاء وی به مشروبات الکلی که به اساس زندگی خانوادگی خلل وارد آورد و امتناع یا عدم امکان الزام وی به ترک آن در مدتی که به تشخیص پزشک برای ترک اعتیاد لازم بوده است. در صورتی که زوج به تعهد خود عمل ننماید و یا پس از ترک، مجدداً به مصرف موارد مذکور روی آورده، بنا به درخواست زوجه، طلاق انجام خواهد شد. ۳- محکومیت قطعی زوج به حبس پنج سال یا بیشتر. ۴- ضرب و شتم یا هرگونه سوء استفاده مستمر زوج که عرفاً با توجه به وضعیت زوجه قابل تحمل نباشد. ۵- ابتلاء زوج به بیماری های صعب العلاج روانی یا ساری یا هر عارضه صعب العلاج دیگری که زندگی مشترک را مختل نماید. موارد مندرج در این ماده مانع از آن نیست که دادگاه در سایر مواردی که عسر و حرج زن در دادگاه احراز شود، حکم طلاق صادر نماید. این تبصره در تاریخ ۱۳۷۹/۷/۳ الحاق شده است».

همین کار را می توان در اسباب حدود انجام داد و مواردی که موجب حرج نوعی در اسباب حدود می شود را به شمارش در آورد و قانون را ضابطه مند و قابل اجرا نمود.

### وجه معیاریت حرج نوعی به لحاظ قانونی

برای تبیین این که چگونه حرج نوعی معیار قرار داده می‌شود با این که حرج شخصی از خطابات فهمیده می‌شود، توضیحاتی ارائه می‌شود؛ قرینه‌ای لبی وجود دارد که احکام شریعت چه در بحث حرج و چه غیر آن، وقتی قرار است به شکل قانون در بیاید باید ضابطه مند بوده و قابلیت اجرایی داشته باشند؛ یعنی اگر کسی بیان کند ظهور دلیل لاجرح یا غیر آن در حرج شخصی است در صورتی که بخواهد در قانون قرار گیرد باید به صورت نوعی معیار قرار گیرد؛ یعنی از طرفی حرج شخصی موجب ارتفاع حکم باشد و شخص عندالله معذور باشد و از طرفی قانون او را بر اساس حرج نوعی ملاحظه کند و احکام را بر او اجرا کند.

#### وجه اول (قرینه عقلیه)

اولین وجه، قرینه عقلیه است؛ چون اگر حرج نوعی معیار قرار داده نشود نظام مختل می‌شود و از طرفی اگر امثال لاجرح یا رفع ما اضطروا را دخیل ندانیم خلاف منویات شارع لازم می‌آید؛ پس برای این که منویات شارع روی زمین نماند و قابلیت اجرا هم داشته باشد باید حرج نوعی یا اضطرار نوعی را مورد لحاظ قرار داد.

#### وجه دوم (مقتضای قانونگذاری)

دومین وجه این است که طبع قضیه به همین شکل است که عقلاء در جعل قانون ابتدا قضایایی کلی از الزامات فعلی و ترکی در نظر می‌گیرند و بعد وقتی به صدد قانون گذاری بر می‌آیند آن قوانین را به گونه‌ای در قانون ذکر می‌کنند که قابلیت اجرا داشته باشد. شریعت اسلامی نیز بدین گونه است یعنی یک سری منویات و محتویاتی دارد که به عنوان اصول اسلام مطرح است و البته یک بخش هم مربوط به نظام سازی اسلامی است، ولی این گونه نیست که همه منویات اسلام به صورت نظام مند و قانونی بیان شده باشد و قانونی سازی آن وابسته به نظام کامل اسلامی است. البته این مطلب بدین معنا نیست که دین اسلام به عنوان دینی قانون مند مطرح نیست چون تفاوت بین محتویات قانونی و نظام اجرایی به لحاظ تنشی، اندک بلکه معدوم است چون اگر حرج شخصی در قانون به حرج نوعی تبدیل شود تغییری در اصل حکم نمی‌گذارد بلکه تنها به لحاظ اجرا، یک ضیق محقق می‌شود و این منافاتی با محتویات شرع ندارد.

### وجه سوم (محرکیت احکام در چارچوب حکم عقل و عقلاء)

وجه سوم این است که «داعی جعل قانون - یعنی احکام شریعت - محرکیت در چارچوب حکم عقل و عقلاء است اما داعی محرکیت در چارچوب حکم عقل و عقلاء موجب تضییق قانون نمی‌شود»<sup>۱</sup>؛ این وجه بیان می‌کند که شارع از ابتدا احکام خود را در چارچوب حکم عقل و عقلاء بیان نموده است و لذا می‌توان چنین برداشت نمود که شارع محرکیت احکام خود را در حکومت اسلامی نیز بر اساس حکم عقل و عقلاء قرار داده است و عقل و عقلاء حرج نوعی را در حکومت اسلامی به عنوان یک حکومت قانون مند قابل اجرا می‌دانند؛ به همین جهت توجه به ساختارهای نظامند عقلائی کافر از غرب و شرق، نه تنها منافاتی با غرض شارع نداشته، بلکه غرض شارع، به دنبال کردن چنین ساختارهایی تعلق گرفته است به شرطی که منافات با منویات او نداشته باشد.

### شواهد وجه سوم

برای وجه سوم می‌توان شواهدی ذکر نمود؛

شاهد اول: واقعاً اگر قرار بود شارع مقدس هم منویات خود و هم نحوه اجرای احکام را - شبیه آنچه در قانون در بحث طلاق راجع به حرج بیان شده است - بیان کند شریعت اسلام بسیار حجیم می‌شد و بدین جهت، دید متشرعین نسبت به شریعت تغییر می‌کرد و آن را شریعت سهله و سمحه نمی‌دیدند.

شاهد دوم: اسلام در طی زمان با جعل و وضع‌ها و دفن احادیث و آتش سوزی کتابخانه‌ها همراه بوده است حال اگر قرار بود قوانین ساختاری نیز بر آن افزوده شود موجب می‌شد مسلمین نسبت به حفظ آن‌ها هم اهتمام داشته باشند و لذا کثرت موارد مورد اهتمام، به طبع موجب می‌شد به مرور زمان محتویات اصلی اسلام بیش از قبل مورد صدمه قرار گیرد.

شاهد سوم: به لحاظ خارجی حکومت اسلامی در زمان معصومین عمر کوتاهی داشته است و بیان قوانین ساختاری و نحوه پیاده سازی احکام در ساختار حکومت اسلامی نیاز مسلمین نبوده است.

---

<sup>۱</sup>. مراجعه شود به درس اصول استاد شهیدی سال ۱۴۰۰

شاهد چهارم: قوانین ساختاری باید بر اساس شرایط جامعه و عناوین ثانوی مورد لحاظ قرار گیرد و بدین جهت دستخوش تغییر است و نمی‌توان با ارائه یک ساختار، منویات را اجرایی نمود. شاهد پنجم: مرور زمان منویات اسلام را تغییر نمی‌دهد ولی موضوعات مستحدثه خواهان ساختار جدید بوده و لذا ساختار و نظام اجرایی نیاز به توسعه دارد.

شاهد ششم: فرض کنید شرع مقدس تمام جزئیات نحوه رفتار پدر و مادر با فرزندان را بیان می‌نمود؛ به نظر شما با وجود پدران مختلف، مادران مختلف، فرزندان متفاوت چه اتفاقی می‌افتاد؟ یک خانواده، فرزندشان چنان بازیگوش بوده که جز تنبیه بازدارنده‌ای ندارد؛ برخی پدرها سطح فکر پایینی داشته و توان کار فرهنگی و سخنان محبت آمیز و دقت در علائق فرزند و عیوب فرزند را ندارند و یا اگر مقدار توانی هم داشته باشند به خاطر اشتغال به امورات زندگی خصوصاً امور اقتصادی خانواده، اصلاً توان عملی برای اصلاح پدرا نه پیدا نمی‌کنند و تنها با تنبیهی که بعد از عمل قبیح فرزند انجام می‌دهند او را بازدارند و آدب کنند. با این که نظام خانواده یک نظام بالفعل قبل، حین و بعد از اسلام بوده است اما در اسلام هیچ گاه به دقت و ظرافت ساختار رفتاری پدر و مادر را بیان ننموده است و حتی برخی منویاتی که احساس می‌شود لازم است بیان شود رها شده است به این جهت که سنخ نظام خانواده، قابل ساختار سازی کلی و حتی منویات سازی نبوده است و لذا شارع مقدس منطقه‌ی فراغی در نظام خانواده قرار داده و چارچوب عقلانیت هر خانواده را به شخصه مسئول اجرای منویات کلی اسلام قرار داده تا خود بر اساس شرایط روانی و جسمی و محیطی و ... خانواده را اداره کرده و به ساحل مقصود رساند.

همین مطلب را می‌توان در ساختار نظام اجتماعی و حتی برخی منویات متبذل نظام اجتماعی بیان نمود که شارع مقدس با قرار دادن منطقه‌ی فراغ و واگذاری امر آن به حکم عقل و عقلای هر زمان، مدیریت اصول اسلامی را مورد لحاظ قرار داده است.

با در نظر گرفتن این شواهد، قبول ادعای فوق آسان خواهد بود که منویات اسلام در چارچوب حکم عقل و عقلاء بیان می‌شود و این گونه نیست که شارع به صدد بیان تمام نکات ریز و درشت برآمده باشد.

جریان لاجرح در محرمات (خصوصاً اسباب حدود و تعزیرات) ..... ۱۲۳

بر اساس وجه سوم، می‌توان به تعبیر دقیق‌تر بیان نمود که اگر ظاهر لاجرح، حرج شخصی باشد این گونه نیست که در قانون، حرج نوعی مد نظر قرار گیرد بلکه در قانون حرج‌های شخصی‌ای که قابلیت پیگیری دارد مؤثر بوده و حرج‌های شخصی غیر قابل اثبات مردود است.

### مناقشه پنجم

مفاد «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج»، نفی حکمی است که حرج را احداث می‌کند و چون ترک حرام امری عدمی است علت برای حرج نخواهد بود اگر چه مخالفت با حرام و ارتکاب حرام رافع حرج بوده و حرج را دفع می‌کند ولی به هر حال امر عدمی، حرج را ایجاد نمی‌کند و لذا محرمات تخصصاً از امثال این آیه خارج هستند. (القواعد العامة في الفقه المقارن، ص: ۱۹۱)

### جواب از مناقشه پنجم

ظاهر ابتدایی آیه این است: «خدا اراده نکرده است هیچ حرجی بر شما قرار دهد» و در آیه بیان نشده است که حکم، احداث کننده حرج است؛ بلکه ظاهر عرفی تعبیر مذکور این است که حرج به صورت مطلق از مکلفین برداشته شود؛ چون شخصی که ترک شرب خمر برای او حرجی است اگر حرمت شرب برای او ثابت باشد عرفاً مخالف تعبیر «هیچ حرجی بر شما قرار نداده است» خواهد بود.

ممکن است گفته شود ظاهر آیه مذکور، نفی حکم حرجی است یعنی در آیه یا باید فعل و یا حکم در تقدیر گرفته شود و ظاهر آیه، تقدیر حکم است و لذا مفاد آن چنین خواهد شد: «حکمی که موجب حرج باشد جعل نشده است».

لکن همان‌طور که حکم وجوبی موجب حرج می‌شود، عرفاً حکم تحریمی نیز موجب حرج می‌شود؛ یعنی عرف می‌گوید آنچه موجب حرج بر مکلف شده است وجود حکم حرمت شرب خمر است و اگر این حکم نمی‌بود حرجی ایجاد نمی‌شد. به تعبیر دیگر، همان‌طور که مثلاً فعل صوم موجب حرج و ترک آن رافع حرج است، فعل شرب خمر رافع حرج است و عرفاً ترک شرب خمر موجب حرج خواهد بود.

مگر این که کسی حرج را به معنای امور مادی در نظر بگیرد و تنگنای نفسانی و فشار روحی و روانی را حرج نداند که در این صورت ترک شرب خمر موجب حرج به معنای نقص مادی نخواهد شد. این اشکال در مناقشه بعدی بیان می‌شود.

### مناقشه ششم

ممکن است گفته شود تعبیر «حرج» عرفاً در مورد حرج مادی صدق می‌کند که از افعال ناشی می‌شود؛ در حالی که در محرمات، حرج در ترک صرفاً موجب تنگنای نفسانی و روحی و روانی می‌شود؛ لذا عرفاً تعبیر «حرج» بر آن صدق نمی‌کند؛ مثلاً وقتی هوا بسیار سرد است و وضو گرفتن با آب برای شخص حرجی است به این معنا خواهد بود که فعل وضو موجب سختی در جسم شخص می‌شود و به بدن او فشار وارد می‌شود؛ یا مثلاً این که شخص که در بیابان آب ندارد، مکلف باشد تا آخر وقت دنبال آب بگردد بر او حرجی بوده و موجب خستگی جسم و بدن او می‌شود؛ ولی ترک شرب خمر، ترک زنا، ترک لواط، ترک ضرب و شتم و بقیه تروک صرفاً موجب فشار روحی و عصبی و روانی بر شخص بوده و تنگنای نفسانی ایجاد می‌کند که عرفاً حرج شامل تنگنای ناشی از خصوص تنگنای نفس نمی‌شود و باید نقص مادی و بدنی ایجاد شود.<sup>۱</sup>

### جواب از مناقشه ششم

اولاً، اگر لاجرم در واجبات جاری شود می‌توان با طریقه اولویت یا حداقل الغای خصوصیت به محرمات تعدی نمود؛ چون فشار روحی و روانی گاهی بالاتر از فشار بدنی است و می‌توان فشار بدنی را تحمل کرد ولی فشار روانی قابل تحمل نیست و شخصی که روان سالمی دارد بر سخت‌ترین فشارهای بدنی صبر می‌کند ولی شخصی که دچار فشار روانی شده است توان مدیریت خود را نداشته و سختی او دوچندان است.

ثانیاً، معمولاً فشارهای روانی و عصبی بر سلامت جسم و بدن شخص تأثیر می‌گذارد؛ یعنی اگر روان را به عنوان یک قسم از بدن در نظر بگیریم و حرج مربوط به آن را نقص بدنی محسوب

---

<sup>۱</sup> القواعد العامة في الفقه المقارن، ص: ۱۹۱. «و الترك عدم، فلا يتصور فيه غالباً أن يكون علة إحداث نقص مادي، فترك شرب الخمر لا يحدث الحرج وإن كان شربه قد يدفع الحرج»

نکنیم، حداقل موجب نقص در دیگر اعضای بدن می‌شود که این مطلب در علم پزشکی روز ثابت شده است.

ثالثاً، حرج در واجبات اگر موجب نقص مادی شود که از عنوان حرج خارج شده و تحت عنوان ضرر قرار می‌گیرد و لذا مراد از نقص مادی، صرفاً فشار بدنی بدون ایجاد ضرر است؛ همان طور که وضو گرفتن با آب بسیار سرد سخت و دشوار است، ترک زنا نیز بر شخصی که گرفتار عشق شده است دشوار است و عرفاً تفاوتی بین دشواری در واجبات و دشواری در محرمات نیست با توجه به این که نقص مادی وجود ندارد.

### دلیل دوم لاجرح

«و جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِثْلَ مَا أَبَاهُكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ» (حج/۷۸)

### الف) تقریب شمولیت دلیل دوم نسبت به واجبات

در این آیه، تعبیر «و ما جعل علیکم فی الدین من حرج» با او عطف از ما قبل جدا شده است و لذا به صورت قاعده‌ای کلیه بیان شده است و وجه این که دستور به جهاد ذکر شده این است که مسلمین ابتلای زیادی به این موضوع داشتند و لذا بعد از دستور جهاد این قاعده را بیان می‌کند که خدا در دین حرج قرار نداده است تا کسانی که جهاد رفتن برایشان حرجی است خیالشان راحت باشد.

در این آیه دیگر قرینه مقابله که در آیه قبل وجود داشت، مطرح نیست و لذا جریان لاجرح در تمام واجبات به صورت قاعده کلیه بدون اشکال ثابت است، فتأمل<sup>۱</sup>.

---

<sup>۱</sup> . ممکن است گفته شود در این آیه چند معنا قابل تصویر است؛ ۱- جمله به صورت خبری باشد یعنی خبر می‌دهد که هر چه در دین است میسر است: مثلاً می‌توانستیم ۱۲ ماه روزه را واجب کنیم ولی یک ماه را واجب کردیم و باید این یک ماه در هر حال انجام شود. ۲- جمله به صورت انشائی باشد یعنی بیان می‌کند «هر چه در دین است معینی به غایت حرج است». که استدلال متوقف بر این معنا است. ۳- انشائی است ولی بیان می‌کند که حرج بدون فائده دنیوی در دین جعل نشده است مثل این که جهاد یک امر حرجی است ولی چون در دنیا سودمند است وجوبش جعل شده است. ۴- انشائی است ولی بیان می‌کند حرج بدون فایده اخروی یعنی ثواب جعل نکردیم و لذا جهاد هر چند حرجی است ولی چون عوض دارد از حرجی بودن خارج

## ب) تقریب شمولیت دلیل دوم نسبت به محرمات

ظاهر تعبیر «فی الدین» این است که در مطلق احکام -چه واجبات و چه محرمات، چه حکم تکلیفی و چه وضعی- امری که موجب حرج شود وجود ندارد.

### مناقشه اول

ممکن است گفته شود تعبیر مذکور همچون تعبیر «بنی الاسلام علی الخمس» است که گفته شده ناظر به واجبات تعبدی است و نظری به محرمات و واجبات عقلانی و عقلی ندارد و لذا ادای دین بر حج مقدم است و حرمت زنا بر نماز و صوم و حج مقدم است. لذا در اینجا هم مراد از دین چه بسا واجبات تعبدی شارع باشد و مؤید این اختصاص این است که آیات و روایات معمولاً در رابطه با فعل حرجی مطرح شده است و در رابطه با ترک حرجی بیان نشده است.

### جواب از مناقشه اول

ممکن است در جواب گفته شود تعبیر «بنی الاسلام علی الخمس» به معنای اهمیت در موارد تراحم در مصادیق جزئی خارجی نیست بلکه نظر به مکتب اسلام دارد که این مکتب بر این پنج پایه استوار است و این که در یک روز خاص برای یک مکلف خاص یکی از این پنج مورد با واجبات دیگر یا محرمات دیگر تراحم کند و پنج مورد مذکور مقدم نباشد منافاتی با این روایت

---

می‌شود مثل کارگری که ساعت‌ها اضافه کاری می‌کند و بر خود حرجی نمی‌بیند به این خاطر که پول اضافه کاری را می‌گیرد. اینجا هم چون مزد عمل در آخرت پرداخت می‌شود شخص مسلمان احساس حرج نخواهد کرد.

معنای اول خلاف واقع است و احکام گاهی حرجی می‌شوند. (البته احکامی که ذاتاً حرجی اند تخصصاً از لاجرح خارج اند) [علاوه بر این که روایت ذیل نیز مؤید اخباری نبودن است: قرب الإسناد هَارُونُ عَنِ ابْنِ زَيْدٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ: مِمَّا أُعْطِيَ اللَّهُ أُمَّتِي وَ فَضَّلَهُمْ بِهِ عَلَى سَائِرِ الْأُمَّمِ أَنْ أُعْطَاهُمْ ثَلَاثَ خِصَالٍ لَمْ يُعْطَهَا إِلَّا نَبِيٌّ وَ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَانَ إِذَا بَعَثَ نَبِيًّا قَالَ لَهُ اجْتَهِدْ فِي دِينِكَ وَ لَا حَرَجَ عَلَيْكَ وَ إِذْ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أُعْطِيَ ذَلِكَ أُمَّتِي حَيْثُ يَقُولُ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ يَقُولُ مِنْ ضَيْقٍ ... ؛ نکته ای که از این روایت استفاده می‌شود این است که لاجرح مخصوص پیامبران بوده و لذا مقضتی در دین برای حرج وجود داشته که به موجب آن مقتضی، احکام حرجی برای مردم ثابت می‌شده است؛ لذا لاجرح نمی‌تواند جمله اخباری باشد که هر چه در شریعت هست بدون حرج است بلکه بر اساس این روایت گاهی اطلاق یا عموم یا حکمی باعث حرج می‌شود و بر اساس این خصلت اعطائی از جانب خدای متعال به مسلمین، چنین اطلاق و عمومی کنار گذاشته می‌شود.]

معنای سوم و چهارم نیز نیازمند تقدیر «لا حرج بدون فائده، لاجرح بدون ثواب» دارد و خلاف ظاهر است. معنای دوم مطابق واقع سخن گفته و ظاهر آیه نیز می‌باشد.



جریان لاجرح در محرمات (خصوصاً اسباب حدود و تعزیرات) ..... ۱۲۷

ندارد. در اینجا نیز مفاد آیه این است که دین حرجی نیست یعنی مکتب اسلام به لحاظ مجموعی یک مکتب حرجی و سختگیر محسوب نمی‌شود.

اشکال در جواب

اولاً، اگر مراد آیه چنین باشد که مکتب اسلام به لحاظ مجموعی یک مکتب حرجی و سختگیر نیست، دیگر حتی در مورد واجبات حرجی در موارد خاص نمی‌توان به آیه تمسک کرد. ثانیاً، چون طبق معنای مذکور عرفاً مناسب بود آیه به صورت «ما جعل الدین حرجياً» بیان می‌شد، در حالی که این گونه نیامده است، بلکه فرموده است: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج: در دین حرج قرار داده نشده است» و این تعبیر ظهور دارد در این که در داخل این دین امر حرجی قرار داده نشده است و چنین معنایی نظر به تک تک احکام دارد.

### مناقشه دوم

مناقشه اول مطرح شده در آیه اول در ذیل بحث «شمولیت نسبت به محرمات» در این آیه نیز جریان دارد چون هم مورد صدر آیه یکی از واجبات است و هم در ذیل آیه به نماز و زکات که از واجبات است اشاره می‌کند و احتمال دارد این قاعده کلیه مختص به واجبات باشد و لذا شمولیت آن نسبت به محرمات مجمل بوده و نیازمند دلیل است.

جواب از مناقشه دوم

اولاً، این آیه با او عطف از ما قبل جدا شده است و بسان کبری در قضیه بیان شده که دلالت بر کلیت و عمومیت دارد. ثانیاً، در این آیه تعبیر «فی الدین» ذکر شده است که عمومیت نسبت به محرمات را هم ثابت می‌کند.

### مناقشه سوم

انصافاً مناقشه سوم - که به چهار اشکال تقسیم شد - ولو به صورت مجموعی قوی می‌باشد و با وجود چنین اشکالی، اطلاق گیری از أدله لاجرح مشکل خواهد بود و چون اشکال سوم قرینه لیه بوده که در حکم قرینه متصله است احتمال چنین قرینه‌ای نیز موجب اجمال و عدم اطلاق خواهد شد و دیگر أدله لاجرح نسبت به محرمات حرجی قابل تمسک نخواهد بود.

## مناقشه چهارم

مناقشه دوم مطرح شده در دلیل اول در ذیل بحث «شمولیت نسبت به محرمات» نیز قابلیت جریان دارد؛ در مناقشه دوم مطرح شد که در استعمالات قرآنی و روایی متعلق «جعل علیه» شیء قرار می‌گیرد و متعلق الزام هم به نظر عرف امور وجودی‌اند. در این آیه نیز تعبیر «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» ذکر شده است.

جواب از مناقشه سوم

در این آیه تعبیر «فی الدین» ذکر شده و ظاهر در این است که متعلق «ما جعل» حکم است؛ چون آنچه در دین وجود دارد احکام و موضوعات احکام است و برای حرج در موضوعات احکام، معنایی جز حرج در حکم آن متصور نیست؛ مثلاً در قضیه «وضو واجب است» وضو، متعلق حکم و وجوب، حکم است و اگر نفس فعل وضو در نظر گرفته شود هر چند متصف به حرج می‌شود لکن حرجی بودن وضو به تنهایی ربطی به دین ندارد و تا حکم شارع که «وجوب وضوی حرجی» باشد در نظر گرفته نشود تعبیر «فی الدین» صادق نخواهد بود.

## دلیل سوم لاحرج

«لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۹۱) وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ (۹۲) إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»

همان‌طور که در معنای حرج اشاره شد، حرج گاهی به معنای «اثم و بأس» به کار می‌رود و در این آیه هم با این معنا تناسب دارد؛ لکن به نظر می‌رسد حرج در این آیه در اصل به همان معنای مشقت است و لازمه رفع وجوب جهاد از ضعیفان و اشخاص مریض با تعبیر «لیس علیهم حرج»، نفی بأس و جناح و اثم خواهد بود و تعبیر «انما السبیل علی الذین...» بر اساس این ملازمه بیان شده است یعنی چون وجوب جهاد حرجی است و از ضعیفان برداشته شده است

گناهی نکرده است ولی اغنیاء که وجوب جهاد برایشان حرجی نیست وجوب جهاد بر آنها ثابت بوده و در نتیجه تخلف از جهاد موجب گناه خواهد بود.<sup>۱</sup>

در این آیه تعلیلی ذکر نشده که بتوان از آن عمومیت استفاده کرد و تنها وجوب جهاد را از خصوص کسانی مثل مریض و ضعیف که جهاد برایشان حرجی است برداشته است و دلالت ندارد که در غیر جهاد هم اگر تکلیف حرجی شد برداشته می شود تا چه رسد به این که بخواهد حرام حرجی را نفی کند.

و الغای خصوصیت هم مشکل است چون در موضوع جهاد، بحث زندگی و مرگ در میان است و جهاد کردن اشخاصی مثل مریض و ضعیف که دچار حرج اند مستلزم کشته شدن به آسانی، از دست دادن افرادی که چه بسا در جنگ های دیگر بهبود می یافتند و همچنین کشته شدن بی فایده است و جهاد صرفاً تکلیف تعبدی نیست تا با قبول حرج، مصلحتی حاصل شود.

به هر حال، این آیه یکی از مصادیق رفع وجوب حرجی است و شاهد بر این مطلب است که أدله لاجرح خبری نبوده و انشائی اند؛ یعنی مقتضای اطلاق أدله جهاد، وجوب جهاد حتی بر مریض و ضعیف است و این آیه با تعبیر «لیس علی المریض حرج» اطلاق أدله جهاد را تقیید می زند.

### دلیل چهارم لاجرح

«قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُنُدَعُونَ إِلَى قَوْمِ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (۱۶) لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا (۱۷)»

این آیه نیز شبیه آیه قبل مربوط به جهاد است و حرج را از اعمی و اعرج و مریض نفی می کند. در این آیه نیز تعلیل ذکر نشده و الغای خصوصیت نیز مشکل است و لذا نمی توان به غیر جهاد تعدی کرد تا چه رسد به این که بخواهیم حکم محرمات را از آن به دست آوریم.

<sup>۱</sup> در بحار چنین معنا نموده است: «وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ أَيُّ مَنْ لَيْسَتْ مَعَهُ نَفَقَةُ الْخُرُوجِ وَآلَةُ السَّفَرِ حَرْجٌ أَيُّ ضَيْقٌ وَجَنَاحٌ فِي التَّخَلُّفِ وَتَرْكُ الْخُرُوجِ» یعنی هم به معنای ضیق و هم لازمه آن که نفی جناح و اثم باشد اشاره نموده است.

## دلیل پنجم لاجرح

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَ بَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَ بَنَاتِ خَالَكَ وَ بَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَ امْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً (۵۰)»

حرج در این آیه نیز همچون حرج در دو آیه قبل به معنای نفی مشقت و به تبع نفی اثم و جناح است<sup>۱</sup> و این نفی حرج مربوط به ازدواج‌های متعدد پیامبر صلی الله علیه و آله بوده که ناشی از سلسله مشاغل اجتماعی و سیاسی در زمان حیات ایشان بوده است<sup>۲</sup> و لذا نمی‌توان از نفی حرج در مورد ایشان در خصوص بحث تعدد زوجات به سایر موضوعات تعدی نمود؛ مگر این که گفته شود تعبیر «لکیلا یكون علیک حرج» در مقام تعلیل واقع شده است؛ لذا بقیه موارد حرجی را هم شامل می‌شود؛ لکن نمی‌توان از پیامبر به سایر مؤمنین تعدی نمود چون احتمال دارد حکم رفع حرج مختص به پیامبر به عنوان رهبر دینی باشد.

البته ممکن است گفته شود پیامبر خصوصیت نداشته و تعلیل مذکور به تناسب حکم و موضوع شامل هر رهبر دینی می‌شود؛ یعنی اگر رهبری کردن جامعه حرجی بوده و دفع حرج متوقف بر بعضی اقدامات باشد آن اقدامات حلال خواهد شد.

توجه شود که تعبیر «خالصه لک من دون المؤمنین» منافاتی با این الغای خصوصیت ندارد؛ چون پیامبر وقتی به عنوان رهبر در نظر گرفته شود معنای آیه به صورت «خالصه للقائد دون المؤمنین» خواهد بود؛ علاوه بر این که احتمال دارد «خالصه» مختص به ازدواج بدون مهر یعنی مربوط به تعبیر «وهبت نفسها للنبي» باشد، ولی جنس بقیه موارد برای مؤمنین هم جایز است هر چند به لحاظ تعداد با مؤمنین فرق دارد و از باب نفی حرج، محدودیتی برای پیامبر وجود ندارد.

۱. بحار: لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ أَي لِيَرْتَفِعَ عَنْكَ الْحَرَجُ وَ هُوَ الضِّيقُ وَ الْإِثْمُ

۲. الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۱۳، ص: ۳۱۲ (إنَّ الهدف من هذه الأحكام رفع بعض المشاكل و الصعوبات من كاهل النبي صلى الله عليه و آله. و هذا تعبیر لطيف يبين أنَّ زواج النبي صلى الله عليه و آله من عدّة نساء كان لحلّ سلسله من المشاكل الاجتماعية و السياسية في حياته، لأننا نعلم أنَّ النبي صلى الله عليه و آله كان وحيدا حينما صدع بندااء الإسلام و رفع شعاره، و لم يؤمن به بعد مدّة طويلة سوى عدّة معدودة، فإنّه ثار ضدّ كلّ معتقدات عصره و بيئته الخرافية...)

جریان لاجرح در محرمات (خصوصاً اسباب حدود و تعزیرات) ..... ۱۳۱

احتمال دیگر در عدم منافات داشتن تعبیر «خالصة لك من دون المؤمنين» با الغای خصوصیت، این است که خدای متعال بر اساس علم غیب خود ملاحظه نموده که چنین شرایط اجتماعی و سیاسی حرجی که برای رفع حرج در آن نیازمند به تعدد زوجات رهبر دینی باشد، دیگر اتفاق نمی‌افتد لذا از این باب تعدد زوجات را مختص نبی نموده است، ولی چون «لکیلا یکون علیک حرج» تعلیل است شامل هر حرجی می‌شود و چون پیامبر خصوصیت ندارد و عنوان امام و رهبر مهم است هر حرجی که از ناحیه رهبریت امت واقع می‌شود مرتفع می‌شود.

به هر حال، تعلیل و عمومیتی که از تعلیل فهمیده می‌شود قابل استفاده برای غیر جایگاه رهبری ندارد و لذا نمی‌توان برای نفی حرمت در اسباب حدود از آن استفاده نمود (هر چند می‌توان در حرجی بودن اجرای حدود که مربوط به حاکم اسلامی است از آن استفاده نمود).

نکته: ظاهر آیه این است که اگر جعل حکم در آیه نمی‌بود حرج محقق می‌شد ولی این حکم در آیه جعل شد تا حرجی بر پیامبر نباشد؛ یعنی اطلاقاتی شامل او می‌شدند و با این آیه، اطلاقات تقیید زده شده‌اند، لکن نه به صرف نفی حرج بلکه با جعل یک حکم بر خلاف اطلاقات و تقیید اطلاقات، حرج منتفی شده است.

به هر حال، آیه اول و آیه دوم دلالت بر نفی حرج در واجبات دارد و لذا می‌توان این سه آیه را از تطبیقات قاعده قرار داده و از نکات خاص مربوط به این تطبیقات در جریان لاجرح در واجبات استفاده نمود ولی قابل استفاده برای جریان لاجرح در محرمات نخواهد بود.

### دلیل ششم لاجرح

برخی آیه «لا یكلف الله نفساً الا وسعها» را مقید تمام اطلاقات دانسته و هر خطاب مطلق را بر اساس این آیه مشروط به قدرت نموده‌اند؛ ممکن است مراد از قدرت، قدرت تکوینی بر ذات فعل باشد و ممکن است مراد از قدرت، قدرت عرفی بر ذات فعل که مساوق عدم حرج است باشد، همچون مثل شهید صدر در آیه «من استطاع الیه سبیلاً» به صورت «قدر بلاجرح» معنا نموده‌اند.<sup>۱</sup> همچنین محقق خوئی در تبیین معنای «استطاع» که در روایتی صحیح ذکر شده

۱. جلسه ۲۵ اصول استاد شهیدی ۱۴۰۰. دراسات فی الأصول، ج ۱، ص: ۷۲۲ (و المراد من القدرة هو القدرة العقلی، بخلاف کلمة الوسع فی قوله تعالی: لا یكلف الله نفساً الا وسعها، إذ المراد منه هو القدرة العرفی، و یکون الباری هاهنا فی مقام التفضل)

است بیان می‌دارند: مراد از آن مطلق استطاعت عرفی است یا ضرورت؟ مراد از استطاعت، استطاعت عادی و عرفی است نه قدرت حقیقی عقلی؛ زیر در فرض اضطرار و ضرورت نیز قدرت عقلی حاصل است و لذا مراد از «استطاع» در روایت، عسر و حرج عرفی است و رسیدن به حد ضرورت مهم نیست. (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۸، ص: ۵۰۶)

بر این اساس می‌توان گفت حرمت زنا و دیگر اسباب حدود نیز شبیه بقیه اطلاقات بوده و مشروط به قدرت عرفی بر ترک آن است یعنی شخص بتواند بدون حرج آن را ترک کند و اگر ترک آن‌ها حرجی باشد قدرت عرفی نداشته و دیگر حرمت شامل آن نخواهد شد. دلیل ششم یعنی «لا یكلف الله نفسا الا وسعها» در صدر آیه ذکر شده است و مورد خاصی مثل جهاد، وضو و سایر واجبات نداشته و شامل محرمات نیز می‌شود.

این بیان در رابطه با حکم اجرای حدود نیز جاری می‌شود که اگر اجرای حدود مستلزم حرج باشد قدرت عرفی موجود نخواهد بود و وجوب اجرای حد مرتفع می‌شود؛ مثل این که اعدام به عنوان یکی از حدود مورد هجمه فرهنگی قرار بگیرد و خلاف حقوق بشر دانسته شود و بدین سان اجرای آن موجب تحمیل حرج بر نظام شود که در این فرض عدم اجرای اعدام، مخالف با احکام اسلام نخواهد بود بلکه مطابق با آن خواهد بود.

توجه شود که ظاهر «لا یكلف الله نفسا الا وسعها» این است که مطلق مشقت رافع تکلیف نیست، بلکه مشقت شدید رافع تکلیف است. پس کسانی که حرج را به معنای مطلق مشقت قرار می‌دهند نمی‌توانند به این دلیل تمسک نمایند و این دلیل تنها تکالیفی که موجب مشقت شدید است را مرتفع می‌سازد.

### دلیل هفتم لاحرج

در معتبره هشتم چنین آمده است: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عُرْوَةَ التَّمِيمِيِّ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمُحْرَمِ يُرِيدُ إِسْبَاغَ الْوُضُوءِ فَيَسْقُطُ مِنْ لِحْيَتِهِ الشَّعْرَةُ وَالشَّعْرَتَانِ فَقَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

جریان لاجرح در محرمات (خصوصاً اسباب حدود و تعزیرات) ..... ۱۳۳

### تقریب دلالت بر جریان لاجرح در محرمات

مرحوم خوئی (موسوعه الإمام الخوئی، ج ۲۸، ص: ۴۶۳) از معتبره هیثم، حرمت قطع مو با قطع نظر از حرج را استفاده نموده‌اند؛ چون اگر قطع مو فی نفسه جایز باشد دیگر برای حکم به جواز نیاز به استدلال به نفی حرج وجود نداشت. تجویز قطع مو بدین جهت است که عدم سقوط مو با اسبغ وضو غالباً حرجی است خصوصاً اگر مو -مثل موی اشخاص پیر- ضعیف باشد.

آقای فاضل از موثقه هیثم استفاده نموده‌اند که اگر قصد ازاله نباشد سقوط شعر در حال وضو اشکالی ندارد و فرقی بین وضو و غسل نیست؛ کما این که بین وضوی مستحب و واجب هم فرقی نیست. (تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج ۴، ص: ۱۷۰)

در برخی روایات بیان شده است که مورد روایت جایی است که شخص محرم می‌داند سقوط شعر محقق می‌شود ولی اگر جازم نباشد جواز بر طبق قاعده و مطابق اصل خواهد بود. (درس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری، ج ۱، ص: ۵۳۰)

به هر حال، این روایت حداقل در فرضی که شخص می‌داند که با وضو گرفتن، مو اسقاط می‌شود و قصد ازاله هم ندارد دلالت بر جریان لاجرح دارد و جریان لاجرح هم کاشف از حرمت اسقاط شعر در این فرض است؛ نتیجه این که بر اساس این روایت، لاجرح در حرام جاری می‌شود.

تبصره: البته برخی علما بیان نموده‌اند که اطلاق أدله کفاره قطع مو، شامل این فرض هم می‌شود؛ لکن به هر حال اصل این مطلب را قبول کرده‌اند که روایت حرمت را برمی‌دارد و نهایت کفاره بر او ثابت می‌شود. (کفارات الإحرام، ص: ۲۴۷)

#### مناقشه

به نظر می‌رسد این روایت دلالت بر جریان لاجرح در مطلق محرمات ندارد؛ توضیح این که، وضو و اسبغ وضو واجب است و لازمه حرمت اسقاط مو این است که اسبغ به آهستگی انجام شود که بسیار سخت و حرجی خواهد بود و لذا لازمه حرمت اسقاط مو، ایجاد حرج در اتیان واجب خواهد بود و از این جهت که لاجرح در واجبات جاری می‌شود و منشأ ایجاد حرج در واجب هم «حرمت اسقاط مو» بوده است لذا از این جهت حرمت برداشته می‌شود تا واجب حرجی نباشد. لذا از این روایت نمی‌توان نتیجه گرفت که اگر ترک فعل حرامی حرجی بود لاجرح جاری شده و

حلیت فعل ثابت می‌شود؛ بلکه تنها می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر حرمت، موجب ایجاد حرج در اتیان واجب شود می‌توان با لاجرح منشأ ایجاد حرج در واجب -یعنی حرمت را- نفی نمود. حداقل این است که روایت ظهور در جریان لاجرح در مطلق محرمات را نداشته و معنای مذکور نیز محتمل است و لذا روایت مجمل شده و دیگر قابل استدلال برای جریان لاجرح در محرمات نخواهد بود.

### دلیل هشتم لاجرح

گفته می‌شود آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» هم مضمون نفی حرج است چون عسر و حرج هم معنا بوده و نهایت این است که به تناسب حکم و موضوع، ارتفاع مطلق عسر مردود بوده و عسر غیر قابل تحمل مد نظر قرار می‌گیرد.

### تقریب شمولیت دلیل هشتم نسبت به واجبات

در این آیه از تعبیر «یرید الله» استفاده شده و در مقام تعلیل است و لذا دال بر عمومیت نسبت به تمام واجبات خواهد بود.

#### مناقشه

مورد آیه، «عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» می‌باشد و بیان می‌کند که خدا در مسأله روزه، قصد به سختی انداختن شما را ندارد؛ مشخص است که مطلق سفر که سبب ارتفاع وجوب روزه می‌شود موجب عسر شدید نمی‌باشد بلکه روزه در سفر، عسری معمولی به دنبال دارد؛ لذا اگر لاجرح موارد عسر شدید را شامل شود این آیه نظر به موارد عسر معمولی دارد و چون عسر معمولی به تناسب حکم و موضوع، نمی‌تواند معیار قرار بگیرد باید بگوییم تعبیر ذیل آیه، بیان حکمت حکم خواهد بود و در مقام تعلیل نیست و وقتی حکمت شد دیگر نمی‌توان از این مورد به سایر موارد تعدی نمود.

### تقریب شمولیت دلیل هشتم نسبت به محرمات

اگر ثابت شود آیه شامل مطلق واجبات می‌شود، اطلاق آن شامل محرمات نیز خواهد شد؛ بلکه این آیه به لحاظ شمولیت نسبت به محرمات از آیه اول و دوم قوی‌تر است؛ چون مناقشه دوم در آیه اول و دوم که بیان می‌کرد ظاهر «جعل علیه» این است که متعلق آن فعل است، در این آیه



جریان لاجرح در محرمات (خصوصاً اسباب حدود و تعزیرات) ..... ۱۳۵

جاری نیست چون در این آیه ذات مکلفین را مد نظر قرار داده و فرموده است «خدا برای شما عسر نمی‌خواهد» و این تعبیر در وجوب و حرمت مساوی است.

مناقشه

اولاً، در اصل شمولیت نسبت به مطلق واجبات اشکال شد و با عدم شمولیت نسبت به موضوعات مشابه مورد خود، قطعاً نسبت به موارد از جنس غیر مورد خود اطلاقی نخواهد داشت.

ثانیاً، مناقشه سومی که در ذیل دلیل اول بیان شد، اینجا نیز جاری بوده و مانع از جریان لاجرح نسبت به محرمات می‌شود.

### جمع بندی

در این نوشتار هشت دلیل در رابطه با لاجرح ذکر شد؛

در رابطه با دلیل اول شش مناقشه مطرح شد و مناقشه دوم و سوم مورد قبول واقع شد و لذا دلیل اول بر جریان لاجرح در محرمات پذیرفته نشد.

در رابطه با دلیل دوم نیز چهار مناقشه مطرح شد و تنها مناقشه سوم (که همان مناقشه سوم در دلیل اول است) مورد قبول واقع شد.

دلیل سوم و چهارم و پنجم خاص بوده و لفظ عامی که دال بر عموم و اطلاق باشد ندارد.

دلیل ششم یعنی «لایکلف الله نفساً الا وسعها» وابسته به معنایی است که از «وسع» و «حرج» می‌شود؛ اگر عدم وسع و حرج را به معنای مشقت شدید بدانیم، این آیه یکی از أدله عامه بر جریان لاجرح در محرمات خواهد بود. ولی اگر عدم وسع را به چیزی بالاتر از مشقت شدید معنا کنیم یا حرج را به معنای مطلق مشقت بدانیم دیگر این آیه دلیل بر جریان لاجرح در محرمات نخواهد بود.

دلیل هفتم نیز برخی به عنوان دلیل خاص بر جریان لاجرح در محرمات ذکر نموده اند که مورد مناقشه قرار گرفت.

دلیل هشتم یعنی «لایرید بکم العسر» نیز مورد مناقشه قرار گرفت لکن به نظر می‌رسد با ضمیمه موارد دیگر این تعبیر در غیر این آیه بتوان این دلیل را نیز به عنوان دلیلی بر جریان لاجرح در محرمات دانست.

البته مناقشه سوم در دلیل اول (که همان مناقشه سوم در دلیل دوم نیز می‌باشد) به دلیل شش و هشت وارد است و با قبول اطلاق این مناقشه، دیگر جایی برای جریان لاجرج باقی نخواهد ماند. لکن نویسنده در اطلاق این مناقشه تأمل داشته و این بحث را نیازمند تأملی دوباره است و بر محققین لازم است تا در خصوص اطلاق این اشکال تحقیق نمایند.

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.